

Jakub Sławik

Dostłowne i metaforyczne cudzołóstwo i prostytutcja: זנה i נאף w Biblii Hebrajskiej



ChAT

Wydawnictwo
Naukowe

Jakub Sławik

Dosłowne i metaforyczne
cudzołóstwo i prostytutcja:
נאף i זנה w Biblii Hebrajskiej

Wydawnictwo Naukowe
Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie

Warszawa 2024

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe ChAT, Warszawa 2024

Autor monografii: dr hab. Jakub Sławik, profesor Chrześcijańskiej
Akademii Teologicznej w Warszawie, ORCID 0000-0001-7867-7714

Propozycja cytowania:

Sławik, Jakub. 2024. *Dosłowne i metaforyczne cudzołóstwo i prostytucja:
n^op i zn^h w Biblii Hebrajskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.

Recenzenci wydawniczy:

dr hab. Marcin Majewski,

prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

dr hab. Kalina Wojciechowska,

prof. Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie

Korekta: Iwona Sławik

Opracowanie typograficzne i projekt okładki: Tomasz Nazaruk

Ilustracja na okładce: Rachab Jana Collaerta II (1588-1595)

na licencji Public Domain Mark 1.0 Universal

Redaktor prowadzący: Tadeusz J. Zieliński

ISBN 978-83-60273-81-4

DOI: 10.36124/isbn.9788360273814

Wydanie pierwsze, Warszawa 2024

Wydawnictwo Naukowe

Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie

ul. Władysława Broniewskiego 48

01-771 Warszawa

e-mail: wydawnictwo@chat.edu.pl

Druk i oprawa:

PARTNER POLIGRAFIA Andrzej Kardasz

ul. Szosa Baranowicka 77

15-523 Białystok

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów	9
1. Wprowadzenie	11
2. זנה i נאף w słownikach i innych opracowaniach	15
3. זנה i נאף w znaczeniu dosłownym	25
3.1. זנה w znaczeniu dosłownym	25
3.1.1. Teksty prawne	25
3.1.2. Teksty narracyjne	30
3.1.3. Sentencje mądrościowe	40
3.1.4. Pozostałe teksty z זנה w znaczeniu dosłownym	45
3.1.5. Podsumowanie	48
3.2. נאף w znaczeniu dosłownym	49
3.2.1. Teksty prawne	49
3.2.2. Tradycja dekalogowa poza Pięcioksięgiem	51
3.2.3. Poza regulacjami prawnymi	57
3.2.4. Podsumowanie	58
4. זנה i נאף w znaczeniu przenośnym	59
4.1. זנה w znaczeniu przenośnym	59
4.1.1. Księga Ozeasza	59
Oz 4,4-19	59
Oz 5,1-7	75
Oz 2,4-17	81
Oz 6,10	88
Oz 9,1	89
Oz 3	91
Oz 1,2b-9	93
4.1.2. Księga Izajasza	95
Iz 1,21-26(28)	95
Iz 23,15-18	97
Iz 57,3-13	100

4.1.3. Księga Jeremiasza	104
Jr 2,20	104
Jr 3,1-5	105
Jr 3,6-11	108
Jr 5,7-9	111
Jr 13,25-27	114
4.1.4. Na 3,1-7	116
4.1.5. Księga Ezechiela	120
Ez 6,8-10	120
Ez 16	122
Ez 20	140
Ez 23	142
Ez 43,1-12	161
4.1.6. Pięcioksiąg i księgi będące narracjami historycznymi	165
Wj 34,15-16	165
Kpł (17,7; 19,29; 20,5.6)	167
Lb (14,33; 15,39; 25,1)	171
Pwt 31,16	174
Sdz (2,17; 8,27.33)	175
2Krl 9,22	176
1-2Krn (1Krn 5,25 i 2Krn 21,11.13)	177
4.1.7. Psalmy	180
Ps 73,27	180
Ps 106,39	181
4.1.8. Podsumowanie	182
4.2. חָסֵד w znaczeniu przenośnym	186
4.2.1. Oz 7,3-7	186
4.2.2. Księga Jeremiasza	189
Jr 9,1-10	189
Jr 23,10-15	192
Jr 29,21-23	197
4.2.3. Podsumowanie	201
5. Wnioski	203
6. Zakończenie	211

Streszczenie	213
Summary	217
Bibliografia	221
1. Źródła i ich przekłady	221
2. Słowniki (artykuły słownikowe) i gramatyki	221
3. Komentarze	226
4. Pozostałe opracowania	235

Wykaz skrótów

W krytyce tekstu użyto skrótów powszechnie używanych w literaturze przedmiotu, co dotyczy też oznaczeń świadectw tekstowych (zgodne z tymi stosowanymi w aparacie krytycznym *BHS*, ale zapisywanymi zwykłą czcionką łacińską, a w przypadku części świadectw greckich literami greckimi; wyjątkiem jest Sam, tj. Pięcioksiąg Samarytański). Zwoje qumrańskie są oznaczane przez xQX (przy czym x to cyfra wskazująca na grotę, w której dany zwój został odkryty, a X skrót przyjętej nazwy konkretnego zwoju). Syr^A i Syr^B to hebrajskie manuskrypty Syr oznaczane jako A i B (wg Beentjes 2006), a ^{margin} oznacza umieszczone w nich na marginesie warianty tekstowe.

* przy numerach wierszy oznacza, że ma się na uwadze jedynie ich pierwotną czy najstarszą część bez redakcyjnych uzupełnień. Podział wiersza na a/b, a także przy użyciu greckiego liter (α , β , γ) bazuje na akcentach masoreckich (rozdzielających), w przypadku a i b atnach), przy czym uwzględnienia się paralelizm członów, tak że oba człony co do zasady są traktowane łącznie i nie są oznaczane oddzielnie.

Księgi biblijne: Rdz, Wj, Kpł, Lb, Pwt, Joz, Sdz, 1-2Sm, 1-2Krl, Iz, Jr, Ez, Oz, Jl, Am, Ab, Jon, Mi, Na, Ha, Sof, Ag, Za, Ml, Ps, Hi, Prz, Rt, Pnp, Koh, Lm, Est, Dn, Ezd, Ne, 1-2Krn; Mt, Mk, Łk, J, Dz, Rz, 1-2Kor, Ga, Ef, Flp, Kol, 1-2Tes, 1-2Tm, Tt, Flm, Hbr, Jk, 1-2P, 1-3J, Jud, Ap.

Księga deuterokanoniczne/apokryficzne: Syr, Mdr, PsSal.

Podkreślenie w przypisach bibliograficznych jednego z dwóch autorów wskazuje na tego, który opracował przywoływany fragment czy perykopę biblijną.

Pozostałe skróty:

abs. = *absolutus*

acc. = *accusativus*

coh. = *cohortativus*

cons. = *consecutivum*

dat. = *dativus*

dttg = dittografia

du. = *dualis*

fem. = *femininum*

fut. = *futurum*

gen. = *genetivus*

hapaxl. = *hapaxlegomenon*

hplg = haplografia

hi. = *hihil*

hitp. = *hitpael*

hitpo. = *hitpoel*

hitpol. = *hitpolel*

ho. = *hofal*

impf. = *imperfectum*

impt. = *imperativus*

ind. = *indicativus*

inf. = *infinitivus*

iuss. = *iussivus* (tryb nakazujący)

KTU = teksty klinowe z Ugarit (*Keilalphabetische Texte aus Ugarit*)

l. = *lectio* (wariant tekstowy)

masc. = *masculinum*

n. = *nomen*

ni. = *nifal*

P = źródło, dokument kapłański z Pięcioksięgu (^g – warstwa podstawowa, ^s – rozszerzenie)

pass. = *passivus*

pf. = *perfectum*

pi. = *piel*

pilp. = *pilpel*

pl. = *pluralis*

po. = *poel*

pol. = *polel*

pu. = *pual*

ptp. (act./pass.) = *participium (activum/passivum)*

q. = *qal*

sg. = *singularis*

st. cs. = *status constructus*

suf. = sufiks, sufiksy

tiq. sof. = *tiqqune soferim*, korekty tekstowe pisarzy (masoretów)

TM = tekst masorecki, przeważnie identyczny z przedrukowanym w BHS
kodeksem L

Triz = Księga Tritoizajasza, tj. Iz 56-66

1. Wprowadzenie

Rdzeń **זנה**, przeważnie tłumaczony „prostituować się”, „uprawiać nierząd”, pojawia się zaskakująco często w Biblii Hebrajskiej, bo aż 134 razy¹. Inny rdzeń dla przestępstw seksualnych – **זנה**, tłumaczony przede wszystkim jako „cudzołożyć”, występuje 34 razy². Dlaczego tak często w Starym Testamencie mowa jest o prostytucji i innych nieprawościach seksualnych? Już pobieżny przegląd pokazuje, że wynika to najpewniej z częstego, metaforycznego użycia **זנה**, co zmusza do postawienia pytania: Dlaczego akurat nieprawości seksualne stały się tak powszechnie wykorzystywaną pojęciowością? Od dziesięcioleci uważano, że przyczyną było istnienie powszechnej na Bliskim Wschodzie i w samej Palestynie prostytucji sakralnej. W Kanaanie ważnym elementem składowym nie-izraelskich kultów miały być kulty płodności, których celem było wzmacnianie płodności zwierząt i ziemi uprawnej. W ramach takich uroczystości kultowych miano uprawiać prostytucję, a ściślej, kapłanki lub inne funkcjonariuszki kultowe miały się oddawać mężczyznom, co wzmacniało płodność (było też odgrywaniem *hieros gamos*)³. Prorocy biblijni, którzy ostro krytykowali obce kulty, między innymi oskarżając lud wybrany o chętne w nich uczestniczenie, sięgnęli po rdzeń **זנה**, odnoszący się właśnie do prostytucji. W ten sposób ich krytyka miała być wymierzona przede wszystkim w kulty płodności, mające się szerzyć w Izraelu (i Judzie), a w szczególności w związanej z nimi prostytucją sakralną. Rdzeń **זנה** miał więc oznaczać nie tylko świecką, ale i religijną czy kultową prostytucję⁴. Tym samym uzasadnienie znalazło tak częste

¹ Zob. Kühlewein 1984a, 518; dodatkowo cztery razy w Syr, stąd Baumann 2000, 52, podaje 138 razy. Dla porównania rzeczownik *szabat* występuje 111 razy (rdzeń **שבת** jeszcze 83 razy – za Stolz 1984b, 863-864), przymiotnik **קדוש** „święty” 117 razy, rzeczownik **חכמה** „mądrość” 149 razy (za *THAT I*, 536-537).

² Zob. Freedman, Willoughby 1986, 124.

³ Więcej szczegółów w Sławik 2011a, 45, a przede wszystkim w literaturze tam przywołanej w przyp. 1. Do *hieros gamos* zob. przede wszystkim Renger 1972-1975, 252-259, według którego był to mit i rytuał poświęcony jedynie w Uruk, a do współżycia miało dochodzić pomiędzy królem, reprezentującym Dumuzi, a kapłanką (to nie jest pewne) Inanny. Nie ma natomiast poświęcenia istnienia w jakiegokolwiek formie tego rytuału w późniejszych czasach (zwłaszcza w czasach nowoasyryjskich i nowobabilońskich) ani na obszarze Syro-Palestyny. Nie miał też nic wspólnego z ożywianiem na nowo przyrody czy jej płodnością.

⁴ Tylko kilka przykładów: Wolff 1961, 107-108; Rudolph 1966, 112; Jeremias 1983, 70-71; Kühlewein 1984a, 519; *HAL*; Drodz 1986, 45-46; Pohlmann 2001, 340; Baranowski 2022, 528-529; ostrożniej, ale w podobnym duchu Kessler 2019 (szczególną rolę miał odgrywać alkohol i seks).

jego występowanie, i to w sensie dosłownym⁵. Jednak od ponad dwudziestu lat toczy się spór, czy na starożytnym Bliskim Wschodzie w ogóle istniała prostytucja sakralna. Choć nie został on jednoznacznie rozstrzygnięty, to nie ulega wątpliwości, że idea prostytucji sakralnej nie może już dłużej stanowić klucza do interpretacji tekstów biblijnych. Nawet badacze opowiadający się za tym, że na Bliskim Wschodzie takie zjawisko miało miejsce, przyznają, iż w Biblii Hebrajskiej nie znajdziemy na nie potwierdzenia⁶. Choć Izrael miał być wdzięczny innym bogom za plony, pożywienie czy ubranie (por. np. Oz 2,7), to teksty biblijne milczą na temat jakiejś formy domniemanych kultów płodności⁷. Trzeba więc na nowo poszukać wyjaśnienia, dlaczego krytykę obcych kultów i niewierności religijnej zdominował motyw prostytucji czy nierządu.

Taka metaforyka niewierności kultowej i religijnej jest postrzegana jako problematyczna jeszcze z jednego powodu: prostytucja w Izraelu i całym starożytnym świecie miała nie być karalna. Nawet jeśli prostytutkami pogardzano, to prostytucja nie uchodziła za przestępstwo. Nie naruszała bowiem patriarchalnego porządku społecznego, a mężczyzna korzystający z takich usług nie był uważany za zdradzającego własną żonę. Prostytucja jako metafora miała więc być nieodpowiednia w przeciwieństwie do cudzołóstwa, które było ciężkim, podlegającym karze przestępstwem, mogącym wstrząsnąć porządkiem społecznym⁸. Rdzeń 𐤍𐤍 pojawia się jednak dużo rzadziej w krytyce religijnej. Sposobem na rozwiązanie tej trudności było, świadome lub nie, rozszerzenie znaczenie 𐤍𐤍 na cudzołóstwo⁹. Konieczne staje się zatem zbadanie, co dokładnie oznaczają oba tytułowe rdzenie, zarówno

⁵ Jak się wydaje, różnica pomiędzy znaczeniem dosłownym i przenośnym nieraz była gubiona (zob. np. Pohlmann 2001, 340).

⁶ Zob. Slawik 2011a, 64 i Lipiński 2013, 9 i przyp. 2, choć jego zdaniem prostytucja sakralna istniała w niektórych częściach Bliskiego Wschodu i koloniach fenickich na zachodnich wybrzeżach M. Śródziemnego (23-27) przede wszystkim w postaci prostytucji świadczonej w pomieszczeniach należących do świątyń. Do analogicznego wniosku, ale opartego na odmiennej argumentacji dochodzi Silver 2019: usługi seksualne świadczone pod auspicjami kultu/świątyni, niemające nic wspólnego z kultem płodności, ale z których dochody trafiały do kasy świątynnej. Zob. też Gibson 2019. Do krytyki teorii o prostytucji sakralnej zob. Slawik 2011a i podana tam literatura oraz Day 2000; Eynde 2001; Adams 2008; Cook 2015; Bird 2019 (choć nie wyklucza aktywności seksualnej *qedešot* w przypadku pogarszania się sytuacji finansowej czy upadku lokalnych świątyń – zob. 410-411); Milgrom 2000, 1695-1696; Brisch 2021. Lipiński 2013, 10-14, porządkuje terminologię, dookreślając, co może, a co nie może być nazywane prostytucją sakralną. Na zamieszanie terminologiczne wskazuje też Brisch 2021 (zwł. 79-81), postulując dużo większą staranność metodologiczną w interpretacji źródeł mezopotamskich (do szczegółów zob. artykuł).

⁷ Np. wg Grohmann 2018, kultury płodności w Izraelu miały poświadczać: Wj 32; 1Krl 18; 2Krl 10,18-29; Oz 4,12-14; Jr 7,17-18, w których mowa jest jedynie o kulcie ofiarniczym dla obcych bogów.

⁸ Zob. np. Riegner 2009, której pozycja zostanie zreferowana poniżej.

⁹ Zob. poniżej zaprezentowane hasła słownikowe oraz powszechnie w komentarzach i innych opracowaniach: m.in. Chrostowski 1991, 74-85; Pohlmann 2001, 340; Jasiński 2018, 14-15; dalsze przykłady (głównie komentarze) rozumienia 𐤍𐤍 w znaczeniu „cudzołożyć” przywoływane są w poniższych omówieniach.

w znaczeniu dosłownym, jak i przerośnym, oraz jak funkcjonują one w krytyce starotestamentowej, w szczególności prorockiej krytyce obcych praktyk kultowych.

W niniejszym studium przeprowadzam analizę wszystkich miejsc w Biblii Hebrajskiej (i hebrajskim Syr), w których występują słowa oparte na źródłosłowie זנה i נאף. Chcę udzielić odpowiedzi na następujące pytania: 1) Jakie dokładnie znaczenia mają rdzenie זנה i נאף w sensie dosłownym? Odpowiedź na to pytanie da podstawę dla szukania odpowiedzi na kolejne. 2) Jakie przerośne czy metaforyczne znaczenie mają oba te rdzenie i w jakich kontekstach były używane? 3) Jaka jest relacja pomiędzy metaforycznym cudzołóstwem (נאף) i metaforyczną swobodą seksualną/prostytucją (זנה)? 4) Dlaczego rdzeń זנה, czyli prostytucja stała się tak mocno dominującą metaforą? 5) Jak można/trzeba interpretować teksty, w których rdzenie te posłużyły do krytyki różnych nieprawości, a przede wszystkim przestępstw kultowych i religijnych? Moje hipotezy badawcze to: 1) Rdzenie te mają odrębne znaczenia. 2) Dużo częściej, niż się przyjmuje, zostały użyte metaforycznie, nie zawsze też odnosząc się do niewierności religijno-kultowej. 3) Krytyka prorocka Ozeasza zainspirowała kolejnych proroków i inne przekazy biblijne. 4) Błędnie wiązano metaforyczne użycie זנה z cudzołóstwem, co prowadziło do mylących interpretacji. 5) Błędnie odczytywana metafora seksualna, tj. zacieranie granicy pomiędzy domeną źródłową i docelową stworzyło fałszywe wrażenie, że kwestie seksualne miały w starożytnym Izraelu tak centralne znaczenie, przyczyniając się do zarzutu, jakoby Stary Testament był literaturą mizoginiczną¹⁰.

Główną metodą badawczą jest metoda historyczno-krytyczna, ale wykorzystuję i inne impulsy metodologiczne, a w szczególności retorykę biblijną, krytykę feministyczną i genderową oraz socjologiczną¹¹. Inspirację, by rozpocząć od fragmentów, w których posłużono się interesującymi mnie rdzeniami w sensie dosłownym, a w szczególności od przepisów prawnych, opowiadań, ale także sentencji mądrościowych, zaczerpnąłem z lingwistyki kognitywnej (semantyka ram interpretacyjnych)¹².

W niniejszej książce zostaną najpierw przedstawione dotychczasowe ustalenia dotyczące znaczenia rdzeni זנה i נאף (rozd. 2). Następnie omówione zostaną teksty, w których mają one znaczenie dosłowne. Pozwoli to, na ile to jest tylko możliwe, uściślić ich znaczenie (rozd. 3). Rozdz. 3 składa się z dwóch podrozdziałów, jako że zajęto się dwoma hebrajskimi rdzeniami. Zaprezentowane w tym rozdziale teksty zostały – w nawiązaniu do lingwistyki kognitywnej – podzielone na teksty prawne, narracyjne, sentencje mądrościowe oraz inne teksty (נאף nie pojawia się we wszystkich tych kategoriach tekstów). Rozdz. 4 poświęcony jest perykopom, w których źródłosłowami זנה i נאף posłużono się w sensie przerośnym. Podzielony

¹⁰ Zob. np. Niesiołowski-Spanò 2012, 141.

¹¹ Zob. Slawik 2004.

¹² *Frame semantics*. Zob. przykładowa analiza w Zieger 2019 (i tam przywołana literatura).

został analogicznie jak rozdz. 3 na dwa podrozdziały. Ponieważ szczególnie w przypadku נח mocno dominuje znaczenie metaforyczne, to rozdział ten jest najdłuższy. W rozdziale tym teksty przedstawiono w podziale na poszczególne księgi, zaczynając od chronologicznie pierwszej z nich Oz, lub grupy ksiąg (Pięcioksiąg, tzw. księgi historyczne i Psalmi). Ze względu na złożoność literacką tych ksiąg nie ma możliwości konsekwentnego trzymania się chronologii tekstów. W przypadku części tekstów nie ma pewności, czy rdzenie te należy rozumieć dosłownie, czy przenośnie (wątpliwości zgłoszono poniżej zarówno wobec fragmentów przedstawionych w rozdz. 3, jak i rozdz. 4). Wszystkie rozdziały lub podrozdziały kończą się podsumowaniami, a w rozdz. 5 zebrane zostały wnioski.

Wszystkie tłumaczenia tekstów biblijnych są mojego autorstwa. Nie są to przekłady literackie, ale mają jak najlepiej oddawać nie tylko znaczenie, ale i budowę czy strukturę tekstów, a nawet szyk zdań w języku hebrajskim. Zamierzałem w ten sposób zaprezentować dokładnie budowę najważniejszych fragmentów, by czytelnik nawet mający ograniczoną znajomość biblijnego języka hebrajskiego mógł się odnieść do proponowanych interpretacji. W bibliografii i przypisach posłużono się stylem *Chicago autor-data* (skrót użyty w przypisach odsyła do bibliografii). Jeśli w jednym przypisie więcej razy przywołano tę samą pozycję i stronę, to podano tylko autora (bez powtarzania daty i strony). Pogrubienia odnośników biblijnych w rozdz. 3 wskazują na teksty, które są przedmiotem analizy, a w podsumowaniach mają ułatwiać orientację. Posługuję się zawsze numeracją wierszy z *BHS*.

W książce przywołane są moje badania poświęcone rdzeniowi חא , przedstawione już w artykule Slawik 2023. Nie chcąc zmuszać czytelnika do sięgania wciąż na nowo do tego artykułu, ustalenia z niego zostaną tu ponownie przywołane. Co do zasady będzie to miało miejsce w rozdz. 2, rozdz. 3.2 i 4.2, czyli wszędzie tam, gdzie mowa będzie o חא . Jednocześnie omówienia tych fragmentów biblijnych zostały rozszerzone. Nie będę poniżej wskazywał, że dany materiał (w nieco węższej formie) został już zaprezentowany we wskazanym artykule.

Badania potrzebne do powstania tej książki zostały znacząco dofinansowane w ramach uczelnianych projektów badawczych pracowników ChAT (w latach 2019, 2022 i 2023).

2. זנה i נאף w słownikach i innych opracowaniach

W *HATHAT* wyróżniono dosłowne oraz obrazowe używanie czasownika זנה, „prostytuować się”, „uprawiać prostytutkę” (q.; np. Rdz 38,24). Czasownik ten jeden raz występuje w pu. (Ez 16,34; niem. *nachgehurt*, co można by przetłumaczyć: „być tym, za kim dąży się w celu uprawiania prostytutki”) i dziewięć razy w hi.: „nakłaniać do prostytutki”, „stręczyć” w sensie dosłownym w Kpł 19,29 oraz w przenośnym w Wj 34,16; 2Krn 21,11.13, a także w znaczeniu „parać się/uprawiać prostytutkę” w Oz 4,10.18; 5,3. W sensie przenośnym (q. i hi.) odnosi się do bałwochwalstwa i kontaktów z obcymi ludami (np. Jr 2,20; 3,8; Lb 25,1). Derywaty to: זנות, używany w sensie dosłownym jako prostytutka czy prostytuowanie się (Rdz 38,24; Oz 1,2) oraz przenośnym – bałwochwalstwo (2Krl 9,22; Oz 2,4.6; 4,12; 5,4) i stosunki z innymi narodami (Ez 23,11.29; Na 3,4); זונה – w sensie dosłownym (Oz 4,11 i Syr^B 41,17; 42,8) oraz przenośnym (niewierność – Lb 14,33, bałwochwalstwo – Jr 3,2.9; 13,27; Ez 23,27; 43,7¹; Oz 6,10); זונה – występujący jedynie w Ez wyłącznie w sensie przenośnym w odniesieniu do bałwochwalstwa (np. 16,15.20.22.25-26.29). Z kolei czasownik נאף pojawia się w Biblii Hebrajskiej w q. i pi., oznaczając „cudzołóstwo”, „dopuszczanie się cudzołóstwa”, zarówno w sensie dosłownym (np. Oz 4,2), jak i przenośnym (q. w przypadku Ez 16,38; 23,45; Jr 3,9, a pi. w Iz 57,3 i Oz 7,4, jeśli w tym ostatnim miejscu pierwotnie nie stał czasownik נאף). Jego dwa, bardzo rzadkie derywaty rzeczownikowe (נאפיים/נאפיים i נאפיים) zostały użyte wyłącznie w sensie przenośnym (Jr 13,27; Oz 2,4 i uszkodzony, niezrozumiały Ez 23,43).

HAL podaje dwa znaczenia czasownika זנה, po pierwsze „romansować” czy „związać się z innym mężczyzną”, „współżyć jako prostytutka” (wymieniono tu m. in. Jr 3,6.8; Ez 16,15-16.26.28; 23,3.5.19), a także „uprawiać prostytutkę sakralną” (Oz 4,13-14), po drugie w odniesieniu do Boga „być niewiernym”, a także „odwracać się nierządnie od” (np. Ez 6,9; Oz 4,12; por. *μοιχαλίζω* w Mt 12,39), co sprowadza się do jego użycia dosłownego i przenośnego. Pu. (w rzeczywistości być może *pass.* q.) i hi. definiuje tak samo jak *HATHAT*, przy czym znaczenie metaforyczne przyjęto tylko w Wj 34,16; 2Krn 21,11.13 (w Sdz 19,2 mamy zaś do czynienia z זנה II, „odczuwać niechęć”). Osobne hasło poświęcone jest *ptp.* זונה/זונה, gdzie również wyróżnia się dosłowne i metaforyczne znaczenie. W Pwt 23,19 i Mi 1,7 jest to określenie prostytutki sakralnej. Podobnie ma się sprawa z זונה oznaczającym „nierząd”, jak i „niewierność” wobec Boga (w tym drugim sensie tylko w Lb 14,33 oraz w Oz 4,11;

¹ Ez 43,9 nie został wymieniony.

6,10, gdzie jednak należy zmienić rzeczownik na זנוניות). Natomiast זנוניות to „nierząd”, przy czym nie przyjmuje się znaczenia metaforycznego (stan lub działanie prostytutki). Z kolei זנונית, nie mająca paraleli w pokrewnych językach, jest używana tylko w sensie metaforycznym w Ez 16; 23 (inaczej być może jedynie w Ez 23,34, który jest uszkodzony)². Dla נאף podaje takie samo znaczenie jak HAHAT, przypisując jednak metaforyczne znaczenie „uczestniczyć w bałwochwalstwie” jedynie Jr 3,9. Nie zaznaczono też przenośnego znaczenia w przypadku obu wyprowadzonych z tego rdzenia rzeczowników.

Słowniki teologiczne do Starego Testamentu ze względu na statystykę znacznie więcej uwagi poświęcają זנה. Według J. Kühleweina (*THAT*)³ podstawowym znaczeniem זנה jest „prostytuować się”, „uprawiać prostytucję”, najczęściej przez kobietę, ale też przez mężczyznę (Lb 25,1). W około połowie przypadków czasownik używany jest bez dopełnienia (Rdz 38,24), a w drugiej połowie z *acc.* (Iz 23,17; Jr 3,1) lub przyimkami, najczęściej אחר (Wj 34,15-16), אל (Ez 16,26.28), ב (Ez 16,17) oraz w znaczeniu „odwracając się od” czy „zdradzając” z תחה (Ez 23,5), z מתחה (Oz 4,12), z מעל (Oz 9,1) czy מן (Ps 73,27). Pierwotnie rdzeń odnosił się do wszelkiego prawnie nieuregulowanego współżycia seksualnego pomiędzy mężczyzną i kobietą. Choć stoi paralelnie do czasowników takich jak: הלל pi. („zbezczęścić”, Kpł 21,9), בדר („postępować niełojalnie”, Jr 3,8), מעל („postępować niełojalnie/niewiernie”, 1Krn 5,25), טמא ni. („uczynić siebie nieczystym”, Ez 20,30) i נאף pi. („cudzołożyć”, Oz 4,13-14), to nie istnieje żaden jego synonim. Współżycie takie miało być karane śmiercią (Pwt 22,21; Kpł 20,6; Ps 73,27) czy spalaniem w ogniu (Rdz 38,24; Kpł 21,9). W kontekście teologicznym oznacza odwrócenie się od JHWH i zwrócenie się ku innym bogom. W Oz nierządnicą jest królestwo Izraela (9,1), kraj (1,2), które są obrazowo przedstawiane jako małżonka JHWH. Wyobrażenie takie wywodziło się z kananejskiej prostytucji sakralnej i ujawnia prokananejskie tendencje w Izraelu (Oz 4,13-14). Taki obrazowy sposób mówienia przejął Jeremiasz (2,20; 3,1.6.8) i Ezechiel (w szczególności w rozdziałach 16 i 23). Zarówno w Oz, jak i Jr, Ez określone miejsca kultowe (Ez 16,16) i przedmioty kultowe (Ez 16,17) posłużyły Izraelowi do oddawania się bałwochwalstwu. Naśladując Ozeasa, teologia deuteronomistyczna wykorzystała ten termin w postaci stereotypowego wyrażenia „prostytuować się, [podążając] za obcymi bogami” (Wj 34,15-16; Pwt 31,16; Sdz 2,17; 8,27.33). W słowniku tym נאף nie poświęcono osobnego artykułu.

S. Erlandsson (*TWAT*)⁴ twierdzi, że זנה pierwotnie oznaczało relację seksualną, która nie miała miejsca w ramach przymierza (małżeńskiego). Podmiotem jest zawsze kobieta (Lb 25,1 nie jest żadnym wyjątkiem, gdyż podmiotem jest lud

² Zastanawiające jest, że w wielu tych wierszach ma sąsiadować z dosłownie rozumianym czasownikiem זנה.

³ Kühlewein 1984a, 518-520.

⁴ Erlandsson 1977, 612-619.

w relacji do JHWH), a *ptp.* odnosi się do kobiety utrzymującej relacje seksualne poza przymierzem. Przede wszystkim jest to słowo opisujące aktywności prostytutki czy kobiety prostytuującej się (Tamar w Rdz 38; Rachab w Joz 2 i 6; matka Jefty w Sdz 11,1; 1Krl 3,16; 22,38). Na obcego partnera seksualnego wskazuje נאף lub przyminki אהרי, אל, על, a na krzywdzonego partnera תחת, מתחת, מן, מעל. Gdy chodzi o złamanie przymierza małżeńskiego, to jego synonimem jest נאף pi.⁵ W tekstach narracyjnych traktuje się prostytuującą się kobiety neutralnie, mimo że w prawie kwestia ta była ściśle uregulowana. Jeśli oboje byli wolni, to istniał obowiązek pojęcia kobiety za żonę połączony z zakazem rozwodu (Pwt 22,28n), a w przypadku zamężnej kobiety groziła kara śmierci (Pwt 22,22-27)⁶. Dziecko narodzone w wyniku cudzołóstwa nie mogło należeć do zboru JHWH (Pwt 23,3). Kapłanowi nie wolno było ożenić się z prostytutką (Kpł 21,7.14). Prorocy potępiają wszelki rodzaj prostytuowania się (Am 2,7; Jr 5,7). W kulturze kananejskiej stosunki pozamałżeńskie były powiązane z kultem płodności, co doprowadziło do przenośnego użycia tego terminu: czczenie innych bogów było złamaniem przymierza Izraela z JHWH. Izrael jako wyłączny lud JHWH nie powinien współżyć z innymi ludami, gdyż ich religia była nie do pogodzenia z czczeniem JHWH („nierząd” był zaraźliwy – Wj 34,14-16; Ps 106,34-39). Kobiety innych ludów miały zwodzić Izraelitów do religijnego nierządu (Pwt 7,3; 20,16-18)⁷. Stąd lud musi strzec swoich serc, by nie dać się zwieść (Lb 15,39; Ez 6,9). Odwrócenie się od Boga przymierza jest tożsame z nierządem, podobnie jak niewiara w obietnicę ziemi (Lb 14,33) czy składanie ofiar kozłowi-demonowi (Kpł 17,7). Wszelki rodzaj synkretyzmu religijnego jest niczym innym jak prostytuowaniem się (1Krn 5,25; 2Krn 21,11.13; Ps 73,27). U proroków termin ten zajmuje szczególne miejsce. Ozeasz porównuje Izrael do prostytutki, a dzieci Izraela do dzieci prostytutki (1,2; 2,6). Izrael podąża za obcymi kochankami, łamiąc wierność małżeńską (2,7). Oz krytykuje w ten sposób synkretyczne kultry (w Gilgal i Bet-Awen – 4,15, a także w całym Efraimie/Izraelu – 5,3; 9,1), przy czym używa זנה w podwójnym znaczeniu: kultowe stosunki seksualne i bałwochwalstwo (4,13-14). Z kolei Izajasz (1,21) nazywa prostytutką Jerozolimę⁸. Symbolika małżeńska jest również częsta w Jr, nawiązując do kananejskich praktyk kultowych (2,20.24). W Jr 3 (i podobnie w Jr 5) odwracanie się od JHWH porównane zostało do niewierności małżeńskiej, a dochodzi do niego w synkretycznym kulcie. Oskarżenie to skierowane jest nie tylko przeciwko Izraelowi, ale i siostrzanej Judzie. W Jr 13,27 zarzut

⁵ Jednak w Erlandsson 1977, 613, nie odwołano się do żadnego odnośnika, mogącego potwierdzać taką opinię.

⁶ S. Erlandsson podaje też miejsca, gdzie nie posłużono się omawianym terminem. Choć rzeczowo chodzi o współżycie pozamałżeńskie, to w Pwt 22,22-29 nie zostało ono opisane słowem זנה (zob. poniżej). Dotyczy to także niektórych następnych odnośników (np. Pwt 7,3; 20,16-18; 23,3; Am 2,7).

⁷ Ponownie warto odnotować, że w tych wierszach Pwt nie pojawia się rdzeń זנה.

⁸ Co ciekawe, w zupełności pominięto tu fakt, że powodem określenia takim mianem Jerozolimy jest bezprawie społeczne – zob. poniżej (4.1.2.).

taki wymierzony jest w Jerozolimę. W Ez 16 i 23 odejście ludu zostało zobrazowane terminami odnoszącymi się do seksualności (por. też Ez 6,9; 20,30). W rozdz. 16 Jerozolima jest podrzutkiem, któremu JHWH darował życie, ale ona oddaje się kananejskiemu kultowi bożków, nierządowi. Co więcej, prostytuuje się bez zapłaty (w.31), a nawet sama płaci swoim kochankom (w.33-34). Ez 23 jest rozbudowaną alegorią losu Samarii i Jerozolimy, które oddają się nierządowi poprzez czczenie bożków i społeczność z poganami. Z kolei obietnica nowej świątyni (Ez 43,7,9) zakłada, że nie będzie już więcej miejsca dla nierządnego bałwochwalstwa. Ponadto termin ten posłużył do krytyki kontaktów handlowych, które prowadzą do kontaktów z czcicielami obcych bogów (Mi 1,7; Iz 23,16-17; por. też Na 3,4).

W *TWAT* znajduje się odrębny artykuł o נאָה⁹. Pojęcie to ukształtowało się w tradycjach kapłańskich, jako że poza Dekalogiem pojawia się w tekstach prawnych cztery razy, i to w Kpł 20,10. Podczas gdy w Dekalogu przykazanie jest sformułowane bardzo ogólnie, to z Kpł wynika, że mężczyzna cudzołoży, tylko gdy współżyje z żoną innego mężczyzny, przy czym nie ma znaczenia, czy sam jest żonaty, czy też nie. Żona zdradzająca własnego męża dopuszcza się cudzołóstwa. Karą dla obojga miała być śmierć. Cudzołożący mężczyzna nie występuje przeciwko własnej żonie, co oznacza, że w zakazie chodzi o status społeczny i własność męża, a nie o kwestie moralne. Dlatego nie mamy do czynienia z cudzołóstwem, gdy mężczyzna współżyje z niezamężną kobietą. Dekalog i Kpł 20 pokazują, że cudzołóstwo jest ciężkim przestępstwem. Cudzołóstwo (נאָה) różni się od prostytucji czy nierządu (זנה; por. Ez 16,31b-34 czy Prz 6,20-35), który jest odpłatnym świadczeniem usług seksualnych. Oba pojęcia jednak nie wykluczają się wzajemnie (por. Jr 5,7-8; Oz 4,13-14). W profetyzmie dochodzi do swobodnej adaptacji dekalogowego przykazania, co najwyraźniej widać w Oz 4,2 i Jr 7,9-10. Prorocy używali Dekalogu jako barometru postępowania tak w sferze społecznej, jak i religijnej. Być może נאָה powiązany był z teologią przymierza (Jr 9,1-2; 29,23; Oz 7,1b¹⁰; Ml 3,5; Ps 50,18; Hi 24,14-15), tak że konsekwencją cudzołóstwa jest naruszenie przymierza. Ponieważ w profetyzmie związek ludu z JHWH opisywany jest jako związek małżeński, to cudzołóstwo może też oznaczać niewierność wobec Boga i bałwochwalstwo (Jr 5,7-8; 13,27; 23,9-14; Ez 16,31b-34). Trzy razy cudzołóstwo Izraela wobec JHWH powiązane jest ze składaniem ofiar z dzieci (Iz 57,1-6, zwł. w.3-5; Ez 16,35-43 i 23,43-49, przy czym możliwe jest, że były to dzieci poczęte w ramach prostytucji sakralnej). W opisach cudzołożnej niewierności wobec Boga נאָה zlewa się znaczeniowo z זנה. W G נאָה z reguły tłumaczono przez moiceu, w, zatem zachowano w niej różnicę znaczeniową w stosunku do זנה (πορνεία).

⁹ Freedman, Willoughby 1986, 123-129.

¹⁰ Błędny odnośnik?

R. Jost w *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*¹¹ akcentuje rozróżnienie na role męskie i żeńskie. Jako określenie konkretnych kobiet זונה odzwierciedla rzeczywistość z okresu przedkrólewskiego (nawet jeśli teksty są późniejsze), co dotyczy Rachab, matki Jefty czy kobiety, którą odwiedził Samson w Gazie (Sdz 16,1). W tym kontekście zaskakujący jest spór o syna pomiędzy prostytutkami w 1Krl 3,16-27: jaką rolę mogło pełnić posiadanie dziecka przez prostytutkę? W prawie זונה jest przedmiotem tylko kilku regulacji (Kpł 19,29; 21,14). Prostyytucja mogła mieć powody ekonomiczne (Rdz 38,17; Prz 6,26), a Iz 23,16-17 może odzwierciedlać los starzejących się prostytutek. Od czasów królewskich prostytutki nie cieszyły się uznaniem (Am 7,17). Rdzeń זנה używany jest do wyrażenia negatywnej oceny odwracania się od JHWH, a wtedy pojawiają się również rzeczowniki זנות, זוננים, זוננים, תזנות oraz formuła זנה אחר אלהים. W nieprorockich tekstach motyw זנה w kontekście religijnym pojawia się w tekstach narracyjnych (Lb 14,33; 25,1-2; Pwt 31,16; Sdz 2,17; 8,27.33; 2Krl 9,22; 1Krn 5,25), prawnych (Wj 34,15-16; Kpł 17,7; 20,5-6; Lb 15,39) i Psalmach (Ps 73,27; 106,39), ale hasłowo, przeważnie bez podawania jakichkolwiek konkretów. Jeśli się już pojawia, to odnosi się do ofiar z dzieci, obcych bóstw i uroczystości ofiarnych obcych ludów. W Wj 34,16 i Lb 25,1 negatywnie oceniono współżycie z obcymi kobietami, dlatego że prowadzi ono do czczenia obcych bóstw. Najstarszymi prorockimi tekstami, w których pojawia się motyw nierządu, to odpowiednie fragmenty w Oz 4-11. Tylko czasami prostytucja (זנה) jest zestawiana z cudzołóstwem (נאף; Jer 3,8-9; 5,7; 7,9; 9,1; 13,27; 23,14; Ez 16,32.38; 23,27.45; Oz 2,4; 3,1; 4,13-14)¹². W Biblii Hebrajskiej prostytutkami są nazywane też miasta (Jerozolima w Iz 1,21, Tyr w Iz 23,15nn; Samaria w Mi 1,7 i Niniwa w Na 3,4), ale pojawiają się i inne personifikacje. W Jr (2,1-4,4; 13,20-27) i Ez (16; 23) posłużono się metaforą dziewczynki, która mimo że stała się piękną i dobrze usytuowaną panną młodą, oddaje się prostytucji. Nie da się tu odróżnić cudzołownego łamania wierności i prostytucji. Ogólnie rzecz biorąc, zarzut nierządu dotyczy zwracania się do innych bóstw (Oz 3,1), posągów z kamienia i drewna (Jr 3,8-9; 13,27), niedopuszczalnych praktyk kultowych (Oz 2,15), ale też politycznego mordu (Oz 1,4) czy społecznego bezprawia (Iz 1,21; Jr 9,1-2¹³). Czasami winy religijne i społeczne są ze sobą powiązane (Jr 5,7-8). W kontekście kultowym¹⁴ o związku uczty ofiarnej z pozamałżeńskimi stosunkami seksualnymi i kultem obcych bogów mówi Oz 4,11-15 (וְקָדְשׁוֹתָם קָדְשׁוֹתָם dowiadujemy się tylko tyle, że składają ofiary razem z kapłanami). Osobny rozdział został poświęcony właśnie קְדֻשָׁה-/שִׁים, w którym

¹¹ Jost 2021.

¹² Lista miejsc wg Jost 2021, choć w rzeczywistości są to (nie wszystkie) miejsca, gdzie występuje נאף, niekoniecznie stojąc obok זנה.

¹³ Tu jednak posłużono się נאף, a nie זנה.

¹⁴ Zaskakuje, że omówienie זנה zostało rozdzielone na dwa odrębne podrozdziały jako motywy: religijnej niewierności (2.2.) i w kontekście kultowym (2.3.). Drugi z podrozdziałów zdaje się być związany czy wręcz stanowić przejście do kolejnego (3. Qedeschen).

przywołano znane wątpliwości wobec „naukowego mitu” prostytucji sakralnej, nie wykluczając jednak, że takowa mogła jednak istnieć (argumentem są jedynie współczesne badania etnologiczne w południowych Indiach i zachodniej Afryce)¹⁵. W Starym Testamencie tylko w Rdz 38 synonimicznie używa się pojęcia *זנות* i *קדושה*.

W tym słowniku internetowym kwestię cudzołóstwa (*נאָר*) poruszono też w haśle „małżeństwo” w Starym Testamencie¹⁶. Cudzołóstwo jest wykroczeniem o charakterze społecznym i obejmuje również współżycie z zaręczoną kobietą (Pwt 22,23; por. Kodeks Hammurabiego § 130). Wg Kpł 20,10; Pwt 22,22-24 karą za cudzołóstwo jest śmierć, choć istnieją wątpliwości co do tego, na ile była ona rzeczywiście wymierzana ze względu na konieczność przedstawienia w przypadku kary śmierci świadectwa dwóch świadków (por. Lb 35,30; Pwt 17,6). Prz 6,35 sugeruje, że dawanie odszkodowania było powszechne. Przepisy starożytnego Bliskiego Wschodu są nieco łagodniejsze. Cudzołóstwo było wprawdzie zagrożone karą śmierci, ale zdradzony małżonek mógł stosować prawo łaski zarówno wobec cudzołożnika, jak i cudzołożnicy (Kodeks Hammurabiego § 129; Prawo środkowoasyryjskie § 12-16; Prawa hetyckie § 197-198)¹⁷.

Choć w przypadku czasownika *נאָר* w słownikach nie odnotowano różnicy pomiędzy znaczeniem q. i pi., to dostrzegł ją A. Meinhold w komentarzu do Ml 3,5¹⁸: w q. mowa jest o konkretnym przypadku cudzołóstwa (w sensie dosłownym lub przenośnym, np. Oz 4,2), zaś w pi. opisuje się zwyczaj, ogólną postawę (np. Oz 3,1).

W *TWNT* prezentuje się dosyć szeroko starotestamentowe tło słów używanych w Nowym Testamencie. Jest najstarszym z przywoływanych tu słowników teologicznych do Biblii. Zamieszczone w nim artykuły wymieniane są w bibliografiach powyżej omówionych haseł. F. Hauck i S. Schulz¹⁹ przedstawiają starotestamentowe pojęcia, które zostały przetłumaczone w Septuagincie jako *πορνεία/πόρνη*. Z wyjątkiem Pwt 23,18 (*קדושה*)²⁰ jest to zawsze przekład rdzenia *נאָר*. Czasownik oznacza „związać się z innym mężczyzną”, „być niewierną”, „uprawiać prostytucję”. Prostytutka w najstarszych księgach historycznych miała być kimś zwyczajnym, co nie zmienia faktu, że nią pogardzano. Podmiotem są jedynie kobiety (z wyjątkiem Lb 25,1), co wynika z patriarchalnego charakteru Starego Testamentu. Kananejsko-matriarchalna religia

¹⁵ Do tego krytycznie Bird 2019, 403-408.

¹⁶ Dyma 2020 (pkt 3).

¹⁷ Do kwestii karania kobiety za cudzołóstwo zob. też Baumann 2000, 78-84.

¹⁸ Meinhold 2006, 277-278 (powołując się na Jenni, Ernst. 2000. „Aktionsarten und Stammformen im Althebräischen: Das Piel in verbesserter Sicht.” *Zeitschrift für Althebraistik* 13[1]: 67-90).

¹⁹ Hauck, Schulz 1959, 583-587.

²⁰ Informacja ta (584) jest co najmniej nieprecyzyjna, bo w G mamy podwójne „tłumaczenie” tego wiersza, a *πόρνη* pojawia się w pierwszej, dodanej w G części wiersza (inaczej w *Septuaginta Deutsch*, gdzie przypuszcza się, że druga część została dodana w G), która nie ma bezpośredniego odniesienia w tekście hebrajskim. Jest ona prawdopodobnie interpretacją tekstu hebrajskiego, przetłumaczonego w drugiej części wiersza przez trudne *τελεσφόρος* (*masc.!*) i *τελισκόμενος* (w *Septuaginta Deutsch* przetłumaczone jako „wprowadzony w tajemne kultury” i „wprowadzany [w nie]”).

naturalna odcisnęła głębokie piętno na zwyczajach Izraela. Zarówno świecką, jak i kultową prostytucję na wyżynach czy wzniesieniach²¹ z całą mocą zwalczali prorocy (Jr 3,2; 5,7; Oz 2,7 i in.). Z tej polemiki prorockiej wyrastają częściowo późniejsze regulacje prawne, prowadząc ostatecznie do całkowitego zakazu wszelkiej prostytucji (Kpł 19,29; wraz z odrzuceniem prostytucji sakralnej w Pwt 23,18-19; zob. też ostrzeżenia z Prz 5-7, gdzie נָהוּ ma być określeniem obcej w danej miejscowości kobiety, która stawiała się pokusą dla mężczyzn). Nierząd zaręczonej kobiety również karany był śmiercią, ukamienowaniem (Pwt 22,21). Prostytucja sakralna przedostała się do Izraela z kananejskich kultów, choć w G nie ma o niej żadnej wzmianki. Jednocześnie granica pomiędzy świecką i sakralną prostytucją była w starożytności płynna (Rdz 38,15.21). Niewierność Izraela wobec JHWH ukazana została jako nierząd. Z Oz 1-3 wywodzi się obraz przymierza małżeńskiego pomiędzy Bogiem i ludem. Miał on wpływ także na Iz 1,21 (Jerozolima staje się dziwką w sensie Ozeaszowym). W Jr – tak jak w Oz – oskarżenie o złamanie przymierza powiązane jest z praktyką prostytucji sakralnej i kultem kananejskim. Alegorie w Ez 16 i 23 rozwijają ten sam obraz. Parę razy נָהוּ odnosi się do handlu z ludami i do usidlających politycznych intryg (Iz 23,15-18; Na 3,1-7). Przenośne znaczenie ma także w księgach prawnych (Wj 34,16; Kpł 17,7; 20,5; Lb 14,33; Pwt 31,16) i historycznych (Sdz 2,17; 8,27; 2Krl 9,22; 1Krn 5,25; 2Krn 21,11.13).

Drugie, wiążące się z tematem niniejszego studium hasło dotyczy *μοιχεύω*, *μοιχάω*, *μοιχεία*, *μοιχος*, *μοιχαλίσ*²², którymi w G przetłumaczono rdzeń נָהוּ. Odnoszą się do cudzołóstwa, a podmiotami mogą być zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Jednak *μοιχεία*, *μοιχος* i *μοιχαλίσ* obejmują nie tylko cudzołóstwo, ale i szeroko rozumiany nierząd, w tym prostytucję. Mimo to w G są używane jedynie do tłumaczenia rdzenia נָהוּ. W Starym Testamencie wierność małżeńska była przede wszystkim obowiązkiem kobiety. Relację Boga do ludu jako związek małżeński pierwszy przedstawił Ozeasz (Oz 2,21-22). Kult na wzgórzach jest u niego religijnym cudzołóstwem (Oz 4,12nn). Obrazem tym posłużył się potem Jeremiasz (Jr 3,8-9; 13,22.26-27), u którego niewierna Jerozolima zostanie ukarana jak cudzołożnica. Po Ozeaszowy obraz sięgnął również Ezechiel w swoim ujęciu historii Izraela, który splamił się prostytucją i cudzołóstwem (Ez 16,32.37²³; 23,37.43.45). Niektóre miejsca znajdują się na granicy pomiędzy dosłownym i przenośnym znaczeniem (Jr 23,10.14; 13,27; Iz 57,3; Oz 4,14; 7,4). Przed prostytucją i cudzołóstwem

²¹ Rzeczownik נָהוּ oznacza zarówno naturalne wzgórza, wyżyny czy wzniesienia, jak i sztuczne podwyższenia czy platformy będące miejscami świętymi (zob. HAL; HAHAT). W niniejszej książce dla takiego miejsca świętego posługuję się tradycyjnym słowem „wyzyna”, które nie jest wystarczająco jednoznaczne. Ale w przeciwnym razie pozostałoby używanie transliteracji hebrajskiego słowa *bama*, co wydaje mi się jeszcze mniej czytelne.

²² Hauck 1942, 737-740.

²³ To jest przypuszczalnie pomyłka, chodzi najpewniej o w.38.

często przestrzega się w Prz, gdyż cudzołóstwo jest ciężkim grzechem (Prz 2,16nn²⁴; 6,26nn; 30,20).

Relatywnie nowym opracowaniem poświęconym זנה jest monografia napisana przez I. Riegner.²⁵ Autorka, opierając się na badaniach dowodzących brak potwierdzenia dla prostytucji sakralnej w starożytnych źródłach bliskowschodnich, ostro rozgranicza prostytucję i cudzołóstwo. Drugie z nich było ciężkim przestępstwem surowo karanym i naruszającym tkankę społeczną, podczas gdy pierwsza była znaną i niepostrzeganą jako problematyczna praktyką, która w żadnym z bliskowschodnich kodeksów prawnych nie podlegała karze. Nie mogła służyć jako metafora religijnego odstępstwa Izraelitów, stąd w większości tekstów starotestamentowych זנה musi mieć dosłowne znaczenie „uczestniczyć w niejahwistycznych praktykach religijnych” (poza Oz i Jr także Sdz 2,17; 8,27.33; Kpł 17,7; 20,5-6; Lb 15,39; 25,1; 2Krl 9,22; Ez 6,9; 16,20; Ps 106,38-39, a także Kpł 19,29; 21,7.9.14-15), w szczególności niejahwistycznym rytuale ofiarniczym (też w Lb 25,1-3; Wj 34,15-16). Ozeasz połączył udział w takich kultach z wyobrażeniami seksualnymi (Oz 1,2; 2,6; 5,7), określając je cudzołóstwem (Oz 4,13-14; też 2,7b-15). Dosłowne znaczenie „uczestniczyć w niejahwistycznych praktykach religijnych” zostało przez proroków powiązane z cudzołóstwem (נארה) jako metaforą, choć wcześniej זנה nie miało nic wspólnego z cudzołóstwem. Rzadziej oznacza „prostituować się/uprawiać nierząd” (np. Rdz 34,31; 38,15.24; Pwt 22,21; Sdz 16,1). זונה to właścicielka gospody (jak Rahab w Joz 2 i 6). Gospody były burdelami, w których sprzedające alkohol kobiety podrywały klientów i świadczyły im usługi seksualne. W istocie rdzeń ten odnosił się do społecznej kategorii wolnych kobiet pozostających poza kontrolą i opieką patriarchalnie zorganizowanego społeczeństwa, tj. niebędących „córkami” czy „żonami” mężczyzn (1Krl 3,16; Am 7,17), a tym samym otwartych na nieunormowane kontakty seksualne. Ponieważ זנה w dosłownym sensie odnosi się do uczestnictwa w niejahwistycznych kultach, a teksty używają prawie wyłącznie form żeńskich, to Biblia Hebrajska ma ostro krytykować kobiety izraelskie (i judzkie). W ocenie Ozeasza i Jeremiasza były głównymi orędowniczkami niejahwistycznych praktyk religijnych, podczas gdy mężczyźni je naśladowali. Jeremiasz (2,20-24) posuwa się wręcz do ich dehumanizacji przez sprowadzenie do poziomu samic w rui.

Ponieważ relacja pomiędzy נארה i זנה jest różnie postrzegana, warto przywołać jeszcze artykuł K. Adams²⁶, poświęcony kwestii metafory w kontekście zagadnienia prostytucji sakralnej. Metafora nie opiera się na podobieństwie, lecz jest zestawieniem dwóch fundamentalnie niepodobnych rzeczy. Wykorzystuje skojarzenie

²⁴ Z tego wynika, że obca kobieta (זנה זרה) ma być określeniem żony innego mężczyzny.

²⁵ Riegner 2009. Nie relacjonuję tu drobniejszych publikacji, takich jak Schulte 1992, ale zostaną uwzględnione w dalszych rozważaniach.

²⁶ Adams 2008.

powszechnie znane u zamierzonych (domyślnych) odbiorców. Prostyucja i cudzołóstwo to dwa zupełnie odmienne zjawiska. Prostyucja to sprzedaż usług seksualnych, podczas gdy cudzołóstwo to poważne przestępstwo niszczące autorytet męża. Ponieważ małżeństwo jest metaforą przymierza, to cudzołóstwo jest właściwą metaforą apostazji. Jednak Ozeasz posłużył się przede wszystkim rdzeniem זנה jako metaforą cudzołóstwa, a celem retorycznym było pokazanie wstydu i poniżenia męskiej strony. נאף to domena źródłowa metafory na pierwszym poziomie, a זנה na drugim. Prostyucja jako metafora miała na celu mocne emocjonalne naznaczenie apostazji²⁷.

Podsumowując, zauważyć można, jak różnie jest postrzegany zakres dosłownego/ metaforycznego użycia interesujących nas tu słów. Fakt ten powiązany jest przede wszystkim z hipotezą prostytucji sakralnej, która miała wyjaśniać posłużenie się przez proroków obrazem prostytucji czy nierządu. Tym samym granica pomiędzy dosłownym i przenośnym użyciem mogła jawić się jako płynna. Jednak metafora nie łączy ze sobą dwóch podobnych spraw czy wyobrażeń. Nie można przy tym zaprzeczyć, że pomiędzy domeną źródłową i docelową metafory istnieje jakiś element podobieństwa, choć może być on konstruowany wyłącznie językowo²⁸. W wielu opracowaniach postuluje się nakładanie się na siebie pól znaczeniowych זנה i נאף, czy raczej zawierania się znaczenia נאף w szerszym polu znaczeniowym זנה. Nie tylko w przedstawionych powyżej słownikach, ale także w literaturze egzegetycznej mniej lub bardziej świadomie zaciera się różnica pomiędzy tymi źródłosłowami²⁹. Wśród słowników teologicznych wyjątkiem jest Freedman, Willoughby 1986, choć i tam przyjmuje się, że w przypadku przenośnego znaczenia oba słowa stają się synonimiczne. Z drugiej strony niektóre nowsze studia nie bez racji

²⁷ Hipoteza o dwóch poziomach metafory już z tego względu wydaje się podejrzana, że prostytucja jako metafora została użyta nieporównywalnie częściej, i to przeważnie bez powiązania z נאף.

²⁸ Zob. Flebbe 2020, 19-36. Wg Kulawik 1997, 104, choć metafora zasadniczo opiera się na wspólnych semach pomiędzy obiema domenami, to jednak zwłaszcza w przypadku metafor poetyckich nie musi to być prawdą.

²⁹ Na co skarży się też Riegner 2009, 5. Przykłady można by mnożyć praktycznie bez końca, nawet w najnowszych opracowaniach. Oto kilka z nich: Chrostowski 1991, 74-85, który w odniesieniu do metaforyki w Ez mówi prawie wyłącznie o cudzołóstwie; Jasiński 2018, 14-15; Drozd 1968, 79; Gerstenberger 1993, 267; Houtman 2000, 723; Fischer 2005a, 186; a nawet DeGrado 2018, 33. Bardzo znaczące wydają się dwa przypadki. Baumann 2000, w książce poświęconej małżeństwu jako metaforze relacji JHWH-Izrael w księgach prorockich, twierdzi, że jednym z centralnych pojęć dla metaforycznego małżeństwa ma być termin זנה, częściowo oznaczający cudzołóstwo (13). Jest on jednym z najlepszych identyfikatorów mowy o małżeństwie w prorockiej metaforyce (na marginesie warto zaznaczyć, że pomimo tego tylko część tekstów, w których się pojawiają się posługiwać tego rodzaju metaforyką; 51). Przy użyciu נאף można opisywać czyny, które przynależą do spektrum znaczeniowego זנה (56). Jeremias 2019, 168-169, powołując się na nowszą literaturę i odchodząc od prostytucji sakralnej jako modelu dla metaforyki prorockiej, uważa, że pl. זנה podkreślający ciągłość prostytuowania się odnosi się do „definitywnego zerwania małżeństwa”. W poniższych omówieniach tekstów starotestamentowych podano dalsze przykłady tego rodzaju interpretacji.

postulują jednoznaczne rozgraniczenie prostytucji i cudzołóstwa, nie zajmując się jednak bliżej znaczeniem tych dwóch rdzeni. Powstaje więc pytanie, czy i w jakim stopniu różnica znaczeniowa זנה i זנות rzeczywiście się zaciera i może być pomijana. Należy sprawdzić, jakie dokładnie znaczenia mają oba te rdzenie, zarówno w sensie dosłownym, jak i przenośnym, a także zadać pytanie, czy lub na ile zachowały one odrębne znaczenie, uwzględniając ich użycie w sensie przenośnym. To ostatnie pytanie jest tym bardziej interesujące, że w G bez wyjątku odmiennie przetłumaczono זנה (πόρνη, πόρνος, πορνεία, πορνεύω, εκπορνεύω)³⁰ i זנות (μοιχεύω, μοιχάω, μοιχεία, μοιχος, μοιχαλίζ)³¹.

³⁰ Źródłosłów πόρν- pojawia się parę razy częściej niż זנה w Biblii Hebrajskiej: w Pwt 23,18 mamy do czynienia z podwójnym przekładem – alternatywne rozumienie הפדקת jako πόρνη, prostytutka, czemu odpowiada tłumaczenie הפדקת w Rdz 38 (prostytutką zastępuje się niejasne użycie הפדקת obok הפדקת), oraz שדקת jako πορνέω, prostytuujący się; w Wj 34,16 w oskarżeniu rozszerzonym na „twoje córki”; w Pwt 23,3 słowo oznaczające bękart oddano jako εκ πόρνης (z prostytutki); w części Mss G dla ער(ה) w Pwt 22,21 i Iz 47,10, w którym alternatywna lekcja τῆς πορνείας σου w niektórych Mss G oddaje ער(ה), a kolejny zwrot הן πορνείא σου jest interpretacją czarów i praktyk magicznych z w.9.12 w duchu krytyki prorockiej z Oz 4,12 czy Na 3,4 (zob. poniżej 4.1.1. i 4.1.4.); w Ez 16,19.24.31 niejasne słowo זנה (zob. poniżej 4.1.5.) oddano w nawiązaniu do kontekstu jako burdel czy pomieszczenie prostytutki; w 1Krl 12,24 w rozszerzeniu tekstu niemającym odpowiednika w *Vorlage* (matka Jeroboama miałyby być prostytutką); 20[21],19 w dodatku pochodzącym z 1Krl 22,38; w Prz 5,3 obcą kobietę utożsamiono z prostytutką; w Prz 23,21 żarłoka zastąpiono zadającym się z prostytutką; w Sdz 2,15 (tekst A) w sensie przenośnym; w Iz 57,9 interpretacja w duchu Ez 16,25-26.29; 23,19. Poza tym πόρν- pojawia się w księgach Septuaginty, których nie ma w Biblii Hebrajskiej, w sensie przenośnym: w Mdr Sal 14,12 w kontekście czczenia idoli; w PsSal 2,11 w powiązaniu z łamaniem przepisów religijnych; w Liście Jeremiasza 1,9, krytykującym kapłanów babilońskich; w Tob (4,12 [tylko w części Mss]; 8,7) πορνεία odnosi się do brania sobie żony spoza własnego plemienia, a tym samym nawiązuje do metaforycznego użycia wyrazu w Biblii Hebrajskiej wiążącego bałwochwalstwo z koligacjami z innymi ludami (zob. poniżej), oraz w Syr 46,11 – błogosławiona jest pamięć o sędziach, „których serca nie dopuściły się nierządu i którzy nie odwrócili się od Pana”; a w sensie dosłownym: w Syr 9,6; 19,2; 23,17.23; 26,9; 41,17 (w tekście hebrajskim rdzeń זנה pojawia się też w 9,3 i 42,8 –miejsca te zostaną przedstawione poniżej).

³¹ Co więcej, źródłosłowem μοιχ- nie przetłumaczono żadnego innego rdzenia niż זנות. Wyjątkiem nie jest Jr 23,10, gdzie w brakującej w Septuagincie pierwszej części wiersza pojawia się czasownik זנות, ani Prz 18,22, gdzie μοιχαλίζ pojawia się w słowach, którym nie ma w tekście hebrajskim (zob. *BHQ* – dodatek interpretacyjny; Plöger 1984, 209). W Septuagincie μοιχ- występuje natomiast jeszcze w księgach, których nie ma w Biblii Hebrajskiej: Mdr 3,16; 14,26; PsSal 8,10 oraz Syr 23,23; 25,2 (nieznany jest tekst hebrajski tych wierszy Syr – zob. Beentjes 2006 [zwl. 13-19 – zestawienie]).

3. זנה i נאף w znaczeniu dosłownym

Chcąc ustalić znaczenie słowa, w szczególności dosłowne, należy w pierwszej kolejności zwrócić się ku tekstom narracyjnym oraz prawnym (regulacjom prawnym), i to tym nieodnoszącym się bezpośrednio do Boga. Do tego w moim przekonaniu można dodać sentencje mądrościowe, które często odzwierciedlają zwyczajową etykę. Jak się okazuje, analizę i wyciąganie wniosków komplikuje datowanie interesujących nas fragmentów i ich ewentualna zależność od wcześniejszych przekazów.

3.1. זנה w znaczeniu dosłownym

3.1.1. Teksty prawne

Pwt 22,21 jest częścią deuteronomistycznego prawa rodzinnego (22,13-29), dotyczącego małżeństwa (w.13-21.22-27.28-29)¹. Kontekst wyraźnie wskazuje na to, że chodzi o zasady regulujące współżycie seksualne. W w.13-21 mowa jest o szczególnym przypadku. Jego interpretacja jest niestety niezwykle sporna². Mężczyzna, chcąc się rozwieść (w.13) bez ponoszenia kosztów rozwodu (przede wszystkim utraty moharu)³, kieruje oszczerstwo przeciwko żonie, oskarżając ją o rozpoczęcie współżycia seksualnego w czasie pozostawania jeszcze w domu rodzinnym (w.14). W jej obronie (w.15-17) rodzice mogą przedstawić dowody jej panieństwa w postaci prześcieradła czy szaty służącej za bieliznę. Trudno odgadnąć, w jaki sposób taki dowód miałby być pozyskany i czym dokładnie miałby być⁴. W każdym razie chodzi o ochronę młodej żony przed takim posądzeniem. Dotkliwość kar (w.18-19), na które składają się: kara cielesna czy napomnienie (נכח), zakaz rozwodu, podwójny mohar (por. Pwt 22,29), ma zniechęcać do takich oskarżeń. W.20-21(a) są redakcyjnym uzupełnieniem w.13-19, które stoi w sprzeczności ze zróżnicowanym

¹ Zob. Otto 2016, 1688-1689, przy czym w.13-21 mają być uzupełnieniem starszego, przeddeuteronomistycznego prawa; Rad 1968, 101.

² Do interpretacji tej regulacji zob. już Rad 1968, 101-102, który nie stawia pytania o jednolitość literacką w.13-29, a przede wszystkim Otto 2016, 1705-1712.

³ Zob. też Dyma 2020.

⁴ Różne propozycje przedstawiono w Otto 2016, 1708-1710.

traktowaniem poszczególnych przypadków współżycia w w.22-29, a w szczególności w w.28-29⁵.

- w.20 A jeśli prawdą okaże się słowo to [oskarżenie],
nie zostaną znalezione (dowody) dziewictwa dziewczyny⁶,
- w.21 to wyprowadzą dziewczynę do drzwi domu ojca jej
i ukamienują ją mężowie jej miasta kamieniami, tak że umrze,
bo dopuściła się ciężkiego przestępstwa w Izraelu,
współżyjąc jeszcze (prostyтуując się) w domu ojca jej.
Usuniesz zło⁷ z wnętrza swego⁸.

Młoda kobieta ma być skazana na śmierć, jeśli nie będzie w stanie przedstawić świadectwa przeciwko oskarżeniom męża. Dopuściła się bowiem nielegalnego współżycia przed zawarciem małżeństwa, będąc pod opieką ojca⁹, co miało być karane ukamienowaniem (סקל). Kara śmierci zrównuje ten przypadek z cudzołóstwem (w.23), obejmującym też naruszenie małżeństwa inchoatywnego, czyli po zaręczynach, ustanowieniu związku małżeńskiego, a przed przeniesieniem się panny młodej do domu małżonka, tj. zawarciem „pełnego” małżeństwa (w.24)¹⁰. Oznajmienie: „dopuściła się נבלה w Izraelu”, każe kwalifikować ten czyn jako najcięższe przestępstwo (por. np. Rdz 34,7; Joz 7,15)¹¹. Choć נדה oznacza tu współżycie seksualne przed zawarciem małżeństwa, to srogość kary jest zadziwiająca. Trzeba widzieć w tym wierszu późną, polemiczną interpretację¹². Czy נדה nie został nacechowany tak mocno pejoratywnie w rezultacie metaforycznego użycia w krytyce kultowo-religijnej¹³?

נדה występuje w regulacjach dotyczących kapłanów w **Kpł 21** i odnoszących się do ich relacji z kobietami w w.7+9 i 13-15¹⁴. Kapłan jest poświęcony Bogu i oddany

⁵ I być może w sprzeczności do w.(13-)19, gdyż celem męża wydaje się być „bezkosztowe” odprawienie żony, a nie jej zgładzenie (zob. literatura przywołana w Baranowski 2022, 504, też 498).

⁶ Do K/Q zob. przede wszystkim BHQ.

⁷ W wielu świadectwa G interpretowane jako πόρνος (tak samo jak w Pwt 13,6; 17,7.12 19,19 21,21 22,21; 24,7) – zob. BHS i BHQ.

⁸ Do suf. *pl.* w wielu *Vrs* zob. BHS i BHQ.

⁹ Zob. Otto 2016, 1713-1714, który podkreśla wyjątkowość na starożytnym Bliskim Wschodzie regulacji z w.20-21.

¹⁰ W w.22-27 dotyczących cudzołóstwa (także w małżeństwie inchoatywnym) inaczej niż w w.13-19 do oskarżenia konieczni są świadkowie. Zob. poniżej.

¹¹ Przeważnie natury seksualnej (zob. Sæbø 1984b, 28), ale zob. poniżej.

¹² Jesliby interpretować w.20-21 razem z w.23, to czasownik נדה odnosiłby się do cudzołóstwa inchoatywnie poślubionej młodej kobiety (בתולה נאדשה), co zdaniem Otto 2016, 1714, podkreślałoby jego drastyczność.

¹³ O czym mowa będzie w dalszych rozdziałach książki.

¹⁴ W.1-6 i 10-11 dotyczą nieczystości związanej z kontaktem ze zwłokami, w.8 świętości kapłana (zaadresowany do społeczności), w.12 jego obowiązkowego rezydowania w świątyni, a w.16-23

posłudze ofiarniczej dla świętego Boga (w.7b-8), stąd pewne ograniczenia obejmują jego życie małżeńskie.

- w.7 Kobiety prostytutki ani rozziewiczonej nie wezmą [za żonę]¹⁵
i kobiety porzuconej przez męża jej nie wezmą [za żonę],
bo święty jest on [kapłan] dla Boga jego¹⁶.

Kapłan nie może poślubić kobiety הַזָּנָה , zbezczeszczonej (הַזָּנָה), tj. rozziewiczonej¹⁷ czy zgwałconej¹⁸, ani porzuconej przez męża (w.7a)¹⁹. Dotyczy to też arcykapłana (w.10-16), przy czym obok porzuconej i zbezczeszczonej nierządniczy nie wolno mu pojąć za żonę wdowy (w.14)²⁰.

- w.13 I on kobietę w stanie dziewictwa nie weźmie [za żonę].
w.14 Wdowy ani porzuconej, ani rozziewiczonej, prostytutki²¹
– z tych nie weźmie, lecz tylko dziewicę z jego związku plemiennego
niech weźmie za żonę

Arcykapłan ma pojąć za żonę הַזָּנָה , młodą kobietę, prawdopodobnie dziewicę²² (w.13 i 14b), z własnego plemienia czy może nawet z własnej rodziny kapłańskiej²³,

nieczystości wynikającej z cielesnych ułomności – zob. Gerstenberger 1993, 282-289. Mimo to Hieke 2014b, 818, uważa budowę tego rozdziału za kunsztowną.

¹⁵ W G brak pierwszego z powtarzających się „nie wezmą” – raczej wygładzenie tekstu niż lekcja krótsza (zob. np. BHS; Hieke 2014b, 814).

¹⁶ Do lekcji G zob. Hieke 2014b, 816.

¹⁷ Tak HAL; zob. też HAHAT.

¹⁸ Tak Gerstenberger 1993, 279; Hieke 2014b, 826; Milgrom 2000, 1806-1807. Elliger 1966, 289, nie rozstrzyga tej alternatywy.

¹⁹ Wg Hieke 2014b, 826, porzucona to kobieta, z którą mąż rozwiódł się z powodu cudzołóstwa (por. Pwt 24,1-4, bo הַזָּנָה mogła się kojarzyć z nieczystością). Przepisy te miałyby gwarantować pewność ojcostwa dziecka ze względu na znaczenie genealogii kapłańskiej i właściwe pochodzenie następców. Endogamia, która była przykazaniem w powygnaniowym judaizmie, w szczególności dotyczyła kapłanów (825). Inaczej Milgrom 2000, 1808, według którego istotą regulacji nie jest dziewictwo (z powodu nieobecności w zakazie wdowy), lecz reputacja kobiety.

²⁰ Gerstenberger 1993, 287, sądzi niesłusznie (zob. dalej), że regulacje dotyczące małżeństwa kapłana i arcykapłana w istocie są takie same, te drugie jedynie zostały nieco szerzej opisane. Ponadto z wyjątkiem zakazu brania za żonę wdowy nie różnią się one od oczekiwań wobec każdego Izraelity (por. Pwt 22,13-21).

²¹ Sam, G, T¹, V zdają się poświadczać spójnik (zob. BHS) – wygładzenie tekstu? (zob. Hieke 2014b, 816).

²² Najczęściej rozumiane jako dziewica (tak też Gerstenberger 1993, 280.287), choć słowo to oznacza po prostu młodą kobietę, gotową do zamążpójścia (zob. HAHAT, gdzie dla Kpł 21 również przyjmuje znaczenie „dziewica”).

²³ Tak Hieke 2014b, 833, podpierając się 11Q19 57,15-19.

bo w przeciwnym razie zbezczęciłby swoje potomstwo pośród ludu (w.15)²⁴. זנה jest więc przede wszystkim kobietą, która nie jest dziewicą²⁵. Wydaje się też, że określenia זנה i זנה לא nie są tożsame²⁶. Jednocześnie dokładne znaczenie przymiotnika זנה לא nie jest pewne, między innymi dlatego że wywodzi się od czasownika הלל mającego dosyć szerokie znaczenie („sprofanować”, „zbezczęcić” lub „przebić”, „zranić”)²⁷. זנה לא, oznaczając w pierwszym rzędzie kobietę, która utraciła dziewictwo, mógłby być opozycją do זנה כלה. Ponieważ słowem זנה כלה posłużono się w kontekście, w którym z małżeństwa z arcykapłanem wykluczono dodatkowo wdowy²⁸, to ma ono podkreślać dziewictwo żony arcykapłana, od którego nie ma żadnych wyjątków²⁹. זנה może więc określać zarówno kobietę, która współżyła w czasie panieństwa, jak i prostytutkę czy kobietę promiskuityczną³⁰.

Drastyczna jest regulacja z w.9:

A córka jakiegoś kapłana, gdy zbezczęci się współżyciem przedmałżeńskim (prostyтуowaniem się), ojca swojego ona bezczęci, w ogniu zostanie spalona.

Nakazano spalenie córki kapłana, która została zbezczeszczona czy pozwoliła (ni. toleratywny)³¹ na zbezczeszczenie (ללל I ni.)³² przez czyn określony czasownikiem זנה (por. Kpł 19,29)³³. Ponieważ taki czyn jest tożsamy ze zbezczeszczeniem jej ojca, to polegał przypuszczalnie na przedmałżeńskim współżyciu córki kapłana pozostającej pod opieką ojca, co naruszało funkcjonowanie urzędu kapłańskiego³⁴.

²⁴ O powodach takiej regulacji można jedynie spekulować, ale w.15 wskazuje, że rację ma raczej Hieke 2014b, 825, iż jest nią troska o czystość kapłańskiego pochodzenia kolejnych pokoleń (podobnie Tronina 2006, 312; inaczej np. Gerstenberger 1993, 287: postrzeganie kobiety jako potencjalnie niebezpiecznej mocy).

²⁵ W takim właśnie sensie rozumie to pojęcie Tronina 2006, 312.

²⁶ Tak też Hieke 2014b, 825-826.

²⁷ Przyjmuje się istnienie dwóch rdzeni czy znaczeń הלל, czemu odpowiadają dwa różne znaczenia przymiotnika (zob. HAL i HAHAT). Wg Tronina 2006, 312, ma być określeniem kobiety biorącej udział w obrzędach płodności. Jeśli brać pod uwagę kultowe zbezczeszczenie, to sąsiadujące określenie זנה mogłoby być interpretowane w sensie metaforycznym: kobieta biorącą udział w obcych kultach (zob. poniżej), co jednak ze względu na bezpośredni kontekst jest nieprawdopodobne.

²⁸ Natomiast Ez 44,22 dopuszcza małżeństwo kapłana z wdową jedynie w przypadku wdowy po kapłanie, co wg Elliger 1966, 289, miałyby być założeniem w Kpł 21,14, a w przypadku kapłana (Kpł 21,7) zakaz brania jej za żonę nie obowiązywał już bezwarunkowo (inaczej nieprzekonująco Milgrom 2000, 1804-1805).

²⁹ Zob. Hieke 2014b, 833-834: rozszerzenie regulacji z w.9; przepis miał chronić arcykapłana przed obcymi wpływami (i związanymi z tym namowami rodziny).

³⁰ Hieke 2014b, 825: prostytutka, dziwka.

³¹ Zob. Gesenius' Grammatik, § 51c.

³² Wg HAL i HAHAT ללל II („przebić”) nigdy nie występuje w ni.

³³ Zob. poniżej.

³⁴ Zob. Gerstenberger 1993, 288; szerzej Hieke 2014b, 828, który wskazuje na udział całej rodziny,

Niezwykła srogość kary mogła być związana z beczeszczaniem urzędu kapłańskiego, ale może też nasuwać podejrzenie, że זנה należy rozumieć w sensie przenośnym jako udział członków rodziny kapłana w nielegalnych kultach³⁵. W bezpośrednim kontekście bardziej prawdopodobne jest, że współzycie córki kapłana, pozostającej w jego domu, stanowi poważne naruszenie świętości urzędu kapłańskiego.

Bardzo sporna jest interpretacja **Pwt 23,19**³⁶:

Nie przynoś zarobku prostytutki ani zapłaty za psa do świątyni JHWH, Boga twego z powodu jakiegokolwiek ślubu, bo obrzydliwością dla JHWH, Boga twego są z pewnością te obydwa / oni oboje³⁷.

W.18-19 wyróżniają się w kontekście tego rozdziału tematycznie i formalnie. Pojawiają się rozróżnienie genderowe (*masc.* i *fem.*) i terminy, które nigdy więcej nie występują w Pwt: קָרָשׁ, קָרָשָׁה, אֶתֶנּוּ זִנָּה, אֶתֶנּוּ זִנָּה וְאֶתֶנּוּ זִנָּה i אֶתֶנּוּ זִנָּה וְאֶתֶנּוּ זִנָּה oraz określenie świątyni יְהוָה. Wiersze te są powygnaniowym, niedeuteronomistycznym rozszerzeniem³⁸. Różnią się też między sobą. W.18 to pozbawiony sankcji zakaz w 3. os. sg., podczas gdy w.19 został sformułowany w 2. os. sg. *masc.* Nie ma żadnego powodu, by postulować związek pomiędzy poświęconym i poświęconą z w.18 oraz זִנָּה i psem z w.19³⁹. Zakaz dotyczy wypełniania jakiegokolwiek ślubowania (כָּל-נֶדֶר) ⁴⁰ z „zarobku prostytutki i zapłaty za psa”, co ocenione zostało jako תּוֹעֵבַת יְהוָה, rzecz nie do pogodzenia z kultem, czczeniem JHWH (por. np. Pwt 17,1)⁴¹. Mi 1,7 zdaje się poświadczać, że przedmioty kultów bałwochwalczych kupowano za środki zarobione przez prostytutki⁴². Jednak interpretacja tego wiersza jest bardzo niepewna, a kierunek zależności pomiędzy Mi 1,7 i Pwt 23,19 jest sporny⁴³. Ponadto groźba z Mi opiera się przypuszczalnie na Oz 9,1⁴⁴ (por. też Ez 16,31.34), w którym czasownik זנה należy interpretować w sensie przenośnym⁴⁵. Przemawiałoby to za przenośnym

w tym córek w ofiarach (por. Kpł 22,12-13), jak i stygmatyzowanie świętości jej ojca; Milgrom 2000, 1810-1811.

³⁵ Zob. Riegner 2009, 175-179, zwł. 178-179 (jej zdaniem to znaczenie dosłowne). Wprawdzie nie wyklucza tego Tronina 2006, 313, ale pod warunkiem, że obce kultury wiązałyby się z prostytutką.

³⁶ Pwt 23,18-19 omawiałem już w Slawik 2011a, 57-59.

³⁷ אֶתֶנּוּ זִנָּה może odnosić się zarówno do prostytutki i psa, jak i do zarobku i zapłaty.

³⁸ Zob. Otto 2017, 1785.

³⁹ Poza Slawik 2011a, 57 (i literatura przywołana w przypisach) Otto 2017, 1791; Boloje 2019, 7.

⁴⁰ Do instytucji ślubowania zob. Keller 1984b, 39-42.

⁴¹ Zob. Gerstenberger 1984, 1054.

⁴² Wprawdzie wg Toorn, 1989, 200-201.204, istniała praktyka spełniania (opłacania) przez kobiety złożonych ślubów z jednorazowych aktów prostytutki, to jednak Lb 30,3-16 skłania do ostrożności wobec takiej praktyki w Izraelu (zob. Boloje 2019, 8)

⁴³ Zob. poniżej. Wg Otto 2017, 1785, Pwt 23,19 czerpie z Mi 1,7.

⁴⁴ Tak przypuszcza Wolff 1982, 27.

⁴⁵ Zob. poniżej.

rozumieniem nierządu w Pwt 23,19, tj. zakazem wiązania ślubowania z jakimkolwiek bałwochwalczym aktem⁴⁶. Jeszcze więcej trudności sprawia „zapłata za psa”. Nawet jeśli by rozumieć zarobek prostytutki w sensie dosłownym, nie prowadzi to jeszcze do interpretacji zapłaty za psa⁴⁷ jako dochodu uzyskiwanego z męskiej prostytucji⁴⁸. Nie jest mi znany żaden przypadek, by w starożytności na obszarze Syro-Palestyny męską prostytutkę (niekoniecznie homoseksualną!) określano mianem psa. Inskrypcja z Kition (VIII w. p.n.e.), a przede wszystkim pochówki psów z okresu perskiego (zwł. w Aszkelonie) sugerują, że psy mogły odgrywać jakąś rolę w nieizraelskich kultach⁴⁹. Choć nie można więc wykluczyć, że נֶפֶס należało-by rozumieć tu dosłownie (por. Ez 16,34), to jednak wiele wskazuje na przenośne znaczenie (oparte na Oz 9,1 i Mi 1,7)⁵⁰.

3.1.2. Teksty narracyjne

Księga Amosa, która jest księgą prorocką *sensu stricto*, zawiera jedną perykopę narracyjną opowiadającą o proroku (opowiadanie trzecioosobowe). W zapowiedzi kary przeciwko kapłanowi Amazjaszowi (**Am 7,10-17**) pojawia się jeden raz w Am rdzeń נֶפֶס (w.17):

Dlatego tak powiedział JHWH:

Żona twoja w mieście prostytuować się będzie⁵¹,
a synowie twoi i córki twoje od miecza padną
i rola twoja sznurem mierniczym zostanie podzielona,
a ty na ziemi nieczystej umrzesz
i Izrael bez wątpienia zostanie wygnany ze swojej ziemi.

W.16-17 są typową dwuczęściową mową prorocką, składającą się z krytyki postępowania adresata (w.16) i zapowiedzi kary (w.17). Opowiadanie to zasługuje na uwagę przede wszystkim dlatego, że przypuszczalnie jest to jeden z najstarszych tekstów (datowanie przysłów z Prz nie jest możliwe⁵², mogą być starsze niż Am 7),

⁴⁶ Inaczej Otto 2017, 1791: pieniądze zarobione na prostytucji.

⁴⁷ Czasami twierdzi się, że נֶפֶס prawie nigdy nie odnosi się do zapłaty za jakąś usługę, lecz do kwoty uzyskanej ze sprzedaży – zob. Sławik 2011a, i literatura przywołana w przyp. 63; a także Boloje 2019, 4.

⁴⁸ Jak to często ma miejsce – zob. literatura przywołana w Sławik 2011a, 58 przyp. 64 oraz Otto 2017, 1792, który odżegnuje się tu od prostytucji sakralnej. Łach 1971, 228, zdaje się rozumieć wyrażenie w kontekście niewolników (interpretując łącznie w.16-19).

⁴⁹ Szczegóły w Sławik 2011a, 58-59.

⁵⁰ Zatem być może omówienie tego wiersza należałby umieścić poniżej (w 4.1.5.).

⁵¹ Rudolph 1971, 251, preferuje wokalizację pu. (lub ni.), którą potwierdzają σ' (zob. też *BHQ*). Jest to jednak chronologicznie późniejsze ujęcie tekstu.

⁵² Zob. Schwienhorst-Schönberger 2008, 376-378; Sæbø 2012, 21-22.

w którym rdzeń זנה występuje w sensie dosłownym. Nie zmienia tego obserwacja, że opowiadanie prawdopodobnie nie pochodzi od samego proroka, lecz od ucznia/grupy uczniów proroka czy tradentów, przypuszczalnie dobrze znających Amosa i jego poselstwo⁵³. Wyróżnia się w cyklu czterech wizji (Am 7,1-8,2), w środku którego zostało umieszczone⁵⁴ wraz z w.9, będącym późniejszym pomostem pomiędzy trzecią wizją a opowiadaniem⁵⁵. Choć konflikt rozgrywa się pomiędzy kapłanem z Betel, Amazjaszem (w.10-13) a Amosem (w.14-17)⁵⁶, to dotyczy autorytetu króla i Boga. Amazjasz jest reprezentantem króla w królewskiej świątyni, który uważa słowa Amosa za podżeganie do buntu (קשר – por. m.in. 2Krl 9,14; 10,9). Dlatego czuje się w obowiązku zareagować i przepędzić Amosa (w.12: „Wstań, uciekaj do kraju Judy”). Amos jednak nie jest zawodowym prorokiem, uzależnionym od swej profesji (w.14)⁵⁷, lecz został posłany przez Boga (w.15: „Wstań, prorokuj do ludu mojego Izraela”)⁵⁸. Ponieważ Amazjasz sprzeciwia się jego prorokowaniu z Bożego polecenia (w.16), Bóg wydaje na Amazjasza wyrok (w.17), składający się z czterech gróźb: żona Amazjasza będzie się prostytuować (זנה) w mieście, tj. publicznie⁵⁹, jego dzieci zostaną zamordowane mieczem, ziemia rozparcelowana i utracona, a on sam umrze w „ziemi nieczystej” z dala od Boga (por. Oz 9,3-4), czyli zostanie wygnany, partycypując w losie całego Izraela (piąta groźba dotyczy całego Izraela; powtórzenie w.11b). Ponieważ kary dla Amazjasza mają konkretny wymiar: śmierć dzieci, odebranie ziemi i wygnanie do końca życia, to najprawdopodobniej również

⁵³ Do tego szerzej zob. Wolff 1969, 355; też Rudolph 1971, 252; Jeremias 1995, 106.

⁵⁴ Mimo że opowiadanie przypuszczalnie wtórnie zostało umieszczone w środku tego cyklu pomiędzy trzecią i czwartą wizją, to jest jednak z nim mocno powiązane: „w środku mojego ludu/domu Izraela” – 7,8.10; „już więcej nie (ominę go/prorokuj)” – 7,8.13 i 8,2; „do mojego ludu Izraela” – 7,15 i 8,2; „wyżyny/dom Izaaka” – 7,9.16, przy czym imię Izaaka nie pojawia się więcej w Am; przytoczona zapowiedź o śmierci Jeroboama/Jorobama (II) od miecza w 7,11 znajduje uzasadnienie w 7,9, przy czym o Jeroboamie poza 7,10 i 1,1 nie ma mowy więcej w Am; „sanktuarium króla” i „świątynia królewska” z 7,13 znajdują odzwierciedlenie w „wyżynach Izaaka” i „sanktuariach Izraela” w 7,9. Zob. przede wszystkim Jeremias 1995, 107; inaczej związki te ocenia Rudolph 1971, 252.

⁵⁵ O czym świadczy historyczna korekta zapowiedzi z w.11: śmierć poniesie nie Jeroboam, lecz ktoś z jego dynastii, „domu Jeroboama” (por. 2Krl 14,29 i 15,10). W.9 łączy Am i Oz, na co wskazuje fakt, że kult w lokalnych sanktuariach i na wyżynach, który jest przedmiotem krytyki Ozeasza, nie jest nigdzie więcej tematem w Am. W.9 dodany zostałby już po upadku królestwa północnego w ramach procesów, które zapoczątkowały powstanie Księgi dwunastu proroków (mniejszych) – tak Jeremias 1995, 111-112.

⁵⁶ Zarówno osoba proroka, jak i Amazjasz znikają z kart tej Księgi, nic więcej nie dowiadujemy się ani o proroku, ani o Amazjaszu, ani o ostatecznym wyniku tego sporu – zob. Wolff 1969, 345; Rudolph 1971, 252; Jeremias 1995, 106.

⁵⁷ Do tego bardzo mocno dyskutowanego wiersza zob. komentarze, przede wszystkim Jeremias 1995, 109-110, a szeroko Wolff 1969, 339-361.

⁵⁸ Zob. Jeremias 1995, 109-110 czy Zawiszewski 1968, 239.

⁵⁹ Zob. Rudolph 1971, 259; Jeremias 1995, 111. Inaczej i niesłusznie Wolff 1969, 363, który odczytuje te słowa w świetle Pwt 22,23-24, obciążając winą żonę kapłana.

prostytuowanie się żony trzeba rozumieć dosłownie⁶⁰. Trudno jednak ustalić, czy ma być do tego zmuszona przez najeźdźców (gwałcona), co bardziej pasowałoby do zapowiadanej militarnej katastrofy⁶¹, czy też nie znajdzie innego sposobu na pozyskanie środków, by mieć z czego żyć⁶². Tracąc męża i dzieci, może znaleźć się poza opieką patriarchalnej rodziny, a tym samym zostać zdeklasowana do pozycji samotnej kobiety bez ochrony prawnej i zmuszona do zarabiania pieniędzy (niekoniecznie poprzez prostytuowanie się)⁶³.

W **Joz 2 i 6** szpiedzy izraelscy zatrzymują się w Jerychu na noc – czasownik שָׁכַב jest w tym kontekście dwuznaczny, bo może odnosić się do nocowania, jak i współżycia seksualnego⁶⁴ – w domu kobiety רַחַב, Rachab (2,1), która umożliwia im bezpieczną ucieczkę, wymuszając na nich przysięgę zapewnienia jej i jej rodzinie bezpieczeństwa w czasie podboju Jerycha (2,2-22). W 6,17-25 opowiadających o ocaleniu Rachab i jej rodziny została ona jeszcze trzykrotnie nazwana רַחַב. Czy była po prostu prostytutką? Goszczenie na noc nieznanymi w mieście, obcych mężczyzn (2,1; 2,23) wskazuje raczej, że Rachab była właścicielką gospody (בֵּית־אִשָּׁה רַחַב). Gospody na starożytnym Bliskim Wschodzie przypuszczalnie mogły też być burdelami, w których kobiety nie tylko sprzedawały wino, ale i świadczyły usługi seksualne⁶⁵. Rachab utrzymywała bliski związek ze swoją rodziną (2,12-13), mimo że mieszkała oddzielnie, samodzielnie (2,18), nie pozostając pod (patriarchalną) kontrolą ojca czy męża⁶⁶. Obecność tych gości wzbudziła zainteresowanie i niepokój

⁶⁰ Komentatorzy nawet nie rozważają innej możliwości (Wolff 1969, 363-364; Rudolph 1971, 259; Jeremias 1995, 111).

⁶¹ Zob. Mays 1969a, 140; Rudolph 1971, 259.

⁶² Zob. Robinson 1964, 101;

⁶³ Zob. Riegner 2004, 194-195, w opinii której zdeklasowane żona Amazjasza i kobiety izraelskie na wygnaniu, pozbawione męskiej opieki były zmuszone zarabiać na życie prostytutką lub żebractwem. Czy kara taka odpowiada staroorientalnej tradycji przekleństw? Tak Wolff 1969, 362, powołując się na *ANET*, 532b-533, gdzie jednak traktat pomiędzy Aszurnirai V z Asyrii i Mati'ilu z Arpadu (V, 8) zawiera szereg wykluczających się wzajemnie złożeń przeciwko Mati'ilu, gdyby ten złamał umowę. Wśród nich znajduje się groźba stania się prostytutką (a jego żołnierze kobietami). Jeśli rację ma Assante 1998 (zwł. 82-83), analizująca znaczenie określenia *kar.kid/harimtu*, którym odpowiadać miałyby starotestamentowa רַחַב, że oznaczają kategorię prawną, a nie profesję, to kara nie musiała oznaczać prostytuowania się.

⁶⁴ Zob. Hertzberg 1973a, 19; Boling 1982, 145; Wypych 2015, 129-130.

⁶⁵ Zob. Riegner 2004, 32-38.197-199; też już Montgomery 1951, 109. Takie interpretacje odnotowano w Łach 2013,162, skłaniając się, by widzieć w Rachab prowadzącą gospodę. Do funkcjonowania gospód na starożytnym Bliskim Wschodzie zob. Cooper 2006, 14-15.20. Wprawdzie jest to dominująca teza, ale i tak spotkała się z poważną krytyką – zob. Assante 1998.

⁶⁶ Zob. Schulte 1992, 256 (choć w ramach koncepcji, że były to kobiety z rodzin o strukturze matrylinearnej z okresu przedkrólewskiego, która jawi się jako bezpodstawna); Assante 1998; Riegner 2004, 37; Chavalas 2015, 40. Nawet jeśli Assante 1998, prawidłowo przedstawiła funkcjonowanie *karikid/harimtu* w starożytnej Mezopotamii, to niekoniecznie odpowiada to sytuacji Rachab, która posiadała ojca (2,13) i była związana ze swoją rodziną. Nie można też pomijać faktu, że opowiadanie o Rachab jest prawdopodobnie znacznie późniejsze (zob. Hentschel 2008, 206-207) niż źródła

mieszkańców Jerycha (2,2), którzy nie mieli wątpliwości co do charakteru ich misji. Rachab rozpoznała („wiem”) zamiary JHWH co do przekazania kraju Izraelitom (2,9-11) i przemawia niejako w imieniu wszystkich mieszkańców (1. os. *pl.* w 2,9-11). Rachab, która udzieliła gościnny podróżującym i uchroniła ich przez mieszkańcami swojego miasta, przypomina Lota w Rdz 19 i starca z pogórza efraimskiego w Sdz 19. Lot w Sodomie i starzec w Gibei byli obcymi. Podobnie tożsamość Rachab jako זנה mogła ją wyobcowywać w jej środowisku⁶⁷. Jednak posiadanie rodziny najwyraźniej mieszkającej w Jerychu każe ostrożnie podchodzić do takich paraleli. Rachab była więc niezależną kobietą, prawdopodobnie właścicielką gospody, co być może nie wykluczało świadczenia usług seksualnych.

Kobieta זנה była matką Jefty (**Sdz 11,1**), co spowodowało, że pozostałe dzieci Gileada nie dopuściły – być może w ramach jakiegoś publicznego postępowania⁶⁸ – do tego, żeby jej synowi przypadła część dziedzictwa (w.2, w którym matka Jefty została określona jako אשה אחרת, „inna kobieta”)⁶⁹. Jefta był najstarszym synem i dorastał w domu swego ojca, z którego został wypędzony (po śmierci Gileada?). Matka Jefty nie była więc prostytutką, lecz samotną czy niezależną kobietą, najprawdopodobniej o niskim statusie społecznym⁷⁰. Do זנה zaszedł Samson (**Sdz 16,1**). Tekst nie mówi wprost, czy miał się u niej zatrzymać czy też z nią współżyć (בוא אלה) można rozumieć w obu tych znaczeniach – por. Rdz 6,18.20 i 16,2; 30,3)⁷¹. Co ciekawe, mieszkańcy Gazy, chcący zabić Samsona, nie wkraczają do jej domu⁷². Choć tekst nie utożsamia jej ze zdraдлиwą Dalilą, która pojawia się dopiero od Sdz 16,4, to taki kontekst sugeruje „kochliwość” Samsona. W obu tych tekstach w Sdz nazwanie kobiet זנה wiąże się nie tyle z prostytutką, jako że nie ma mowy o zapłacie za współżycie⁷³, ile z prawnie nieuregulowanym współżyciem seksualnym. Być może pozostają poza patriarchalną kontrolą swoich ojców czy mężów i w tym sensie są niezależnymi kobietami.

Wątpliwe jest natomiast, czy w **Sdz 19,2** czasownik זנה jest prawidłową lekcją. Nieznana z imienia konkubina (פילגש) również anonimowego Lewity miała uprawiać nielegalny seks, czego skutkiem było jej odejście do domu ojca. Mimo to po czterech miesiącach Lewita udaje się za nią, by namówić ją do powrotu (Sdz 19,3).

przedstawione w artykule J. Assante.

⁶⁷ Zob. Knauf 2008, 47.

⁶⁸ Jak podejrzewa Groß 2009, 581-528.

⁶⁹ Na to odmienne określenie uwagę zwraca także Hertzberg 1973a, 214 i przyp. 1. Wg Groß 2009, 581, sens tego określenia pozostaje niejasny.

⁷⁰ Zob. Dziadosz 2019b, 322.324, co odpowiadałoby prezentacji *kar:kid/harimtu* w Assante 1998. Inaczej status społeczny matki Jefty postrzega Schulte 1992, 255-257.

⁷¹ Zob. *HAHAT* i Groß 2009, 711.

⁷² Zob. Hertzberg 1973a, 233, co tłumaczy prawem do gościnności.

⁷³ Zob. Riegner 2004, 189.

Konkubina Lewity odeszła więc sama, a za nią podążył jej mąż⁷⁴. W Starym Testamencie זנה z przyimkiem על pojawia się jeszcze jedynie w Ez 16,15-16, gdzie nie oznacza „prostytuować się przeciwko komuś”⁷⁵. Ponieważ czasownik ten w Sdz 19,2 w G^{AL} i *Vetus Latina* oddano jako „rozniewała się”⁷⁶, proponowano: 1) nigdzie więcej niepotwierdzony זנה II, którego znaczenie wyprowadzano z akadyskiego *zenû* („rozniewać, irytować” czy „odczuwać niechęć [wobec kogoś]”)⁷⁷; 2) korektę na czasownik זנה² („rozniewać” czy „wybuchać gniewem [przeciwko komuś]”)⁷⁸ lub 3) na זנה² („odrzucić”, „porzucić”)⁷⁹. Przyimek mógłby pasować do znaczenia „gniewać się”⁸⁰. Zarówno formalnie, jak i rzeczowo lekcja TM jest mało prawdopodobna.

W 1Krl 3,16-28 królowi Salomonowi⁸¹ przychodzi rozsądzić spór dwóch bezimiennych kobiet זנות, mieszkających razem (w.17-18). Opowiadanie ma na celu ukazać mądrość wyroku króla, obdarzonego mądrością przez Boga (w.28). Nie tylko spełniona zostaje prośba Salomona i Boża obietnica (3,4-15), ale też idealny król ujmuje się za biednymi i pokrzywdzonymi⁸². Kobiety zmagają się między sobą o dziecko. Ostatecznie zwycięża miłość do własnego dziecka (w.26-27). Czy za opowiadaniem stoi ludowy przekaz o sporze dwóch żon o dziecko, które zapewnia prawo do dziedziczenia⁸³? Jeśli tak, to wprowadzenie do niego w miejsce żon kobiet זנות, nawet jeśli i one mogły wiązać swoją przyszłość z posiadaniem dziecka, pokazywałoby, że mądry król bronił prawa każdego/każdej, nawet kobiet funkcjonujących na obrzeżach społeczeństwa⁸⁴. זנות jest tu określeniem samotnych kobiet

⁷⁴ Wg Hertzberg 1973a, 251, wprowadzenie czasownika זנה miało uzasadniać późniejsze brutalne obejście się z nią przez Lewitę.

⁷⁵ Zob. Groß 2009, 806 i poniższa analiza Ez 16

⁷⁶ Zob. Groß 2009, 806; w *BHS* i *BHQ* jako G*, bo w GB (oraz w V) przetłumaczono jako „odeszła (wyruszyła) od niego”, co jest jedynie błędem w greckim tekście.

⁷⁷ Tak Kühlewein 1984a, 518; *HAL* i Groß 2009, 806.

⁷⁸ Tak *HAAHAT*.

⁷⁹ Tak Erlandsson 1977, 612 i *BHS* (*prp*), powołując się na akadyskie *zenû* (do tego krytycznie *BHQ*).

⁸⁰ Groß 2009, 806, przywołuje różne hebrajskie czasowniki mające takie znaczenie, które łączą się z przyimkiem על. Warto odnotować, że nie dotyczy to czasownika זנה II, który nigdy nie występuje z tym przyimkiem.

⁸¹ W całym opowiadaniu mowa jest jedynie o królu, ale jest to tylko jedna ze scen w 1Krl 3 (por. sen Salomona, w którym prosi o mądrość w 1Krl 3,4-15; zob. Noth 1968, 45). Nie wchodzę tu w problematykę złożoności literackokrytycznej tych rozdziałów – zob. Würthwein 1977, 36-37, który *notabene* uważa historię za wstawioną wtórnie w okresie podeuteronomistycznym, a może nawet pokronikarskim (przypp. 5; natomiast Fichtner 1979, 74, autorów odnajduje wśród deuteronomistów).

⁸² Zob. Würthwein 1977, 38.

⁸³ Za H. Greßmannem Noth 1968, 47; Fichtner 1979, 74; Würthwein 1977, 37, przy czym jego poświęceniem miałyby być legenda znana z Indii i Azji Wschodniej. Montgomery 1951, 109, dodaje paralele z literatury grecko-rzymskiej (Diodor Sycylijski, zm. ok 20 r. p.n.e. i Swetoniusz, zm. w 130 r. n.e.), które z pewnością są znacznie późniejsze.

⁸⁴ Zob. Michael 2015, 71 (nawet jeśli odmiennie interpretuje opowiadanie). Wg Eichler 2021, 31, taka charakteryzacja kobiet miała służyć temu, by nie dało się stwierdzić podobieństwa ocalałego

niemających swoich przedstawicieli prawnych, mogących stanąć w ich obronie, a więc pozostających poza opieką czy kontrolą mężów czy ojców (w.18)⁸⁵. Posiadały one dzieci, które urodziły się poza regularnym małżeństwem. Jak się wydaje, należały do tej samej kategorii co matka Jefty z Sdz 11⁸⁶.

Kolejne perykopy narracyjne sprawiają jeszcze więcej trudności interpretacyjnych. W **Rdz 38**⁸⁷ Tamar podszywa się pod הנה (w.14-15), a przynajmniej za nią wziął ją Juda.

- w.14 Zdjęła więc swoje wdowie ubranie
i okryła 'się'⁸⁸ chustą, i zasłoniła się,
i usiadła przy wejściu (bramie) Enajjim,
która [znajdowała się] przy drodze do Timny,
bo zauważyła, że dorósł Szela,
a nie została dana mu za żonę.
- w.15 I zobaczył ją Juda,
i uznał ją za prostytutkę,
bo zakryła twarz swoją.

Tamar zmierza do poczęcia dziecka, do czego Juda, pomimo prawa lewiratu, podstępnie nie chciał dopuścić, starając się chronić ostatniego syna, (w.11). Przed współżyciem dochodzi do ustalenia ceny za usługę seksualną (w.16-18). Postępowanie Tamar i Judy wypełnia klasyczną definicję prostytutki jako odpłatnego świadczenia seksualnego⁸⁹. Przyjaciel Judy, Chira Adullamita, tj. Kananejczyk, udając się z misją uregulowania zapłaty za prostytutkę i odebrania zastawu Judy rozpytuje się jednak o קדשה, poświęconą (w.21-22). Tym samym הנה zdaje się być tożsama z קדשה, co doprowadziło w badaniach do niekończących się sporów, dotyczących przede wszystkim interpretacji przymiotnika קדשה (קדש). Tradycyjnie w powiązaniu z teorią o prostytutce sakralnej widziano w nim określenie hieroduli, prostytutki sakralnej⁹⁰. Jednak w opowiadaniu brak jest jakiegokolwiek powiązania z kultem

dziecka do któregoś z biologicznych ojców.

⁸⁵ Zob. zwł. Riegner 2004, 193-194. Wg DeVries 1985, 59, „obcy” (ה) w tym wierszu miał odnosić się do klienta prostytutki, ale interpretacja taka jest tylko domysłem.

⁸⁶ Montgomery 1951, 109, kojarzy je z Rachab z Joz 2; 6; zob. też Schulte 1992, 257.

⁸⁷ O tym tekście pisałem już w Slawik 2011a, 59-64 i Slawik 2013 (tam też szereg szczegółowych informacji i dalsza literatura).

⁸⁸ Do korekty na hitp. zob. Slawik 2013, 233 przyp. 13.

⁸⁹ Zob. np. Cooper 2006, 13; Vijayan 2017, 61; w ocenie Fischer 2000, 153, pertraktacje takie kojarzą się z subkulturą. Motyw zasłonięcia twarzy w w.14 jest problematyczny – zob. Slawik 2013, 246-249 (i podana tam literatura).

⁹⁰ Zob. Slawik 2011a, 60-64 (i podana tam literatura); a także Rad 1981, 294; Wacker 1992, 56; Westermann 2004, 48. Podobnie postrzega rolę Tamar Seebass 2000, 38, ale posługując się terminem „poświęcona” lub transliteracją „Kedeshe”. Zaś Łach 1962, 476, w ogóle nie odróżnia znaczenia obu

i nie wiadomo, co lub jakie cechy miałyby łączyć „ prostytutkę” Tamar z jakąś funkcjonariuszką kultową. Czy łączyła je niezależność, tj. niepodleganie patriarchalnej kontroli ze strony ojca lub męża⁹¹? Jednak nie tylko takie kobiety samodzielnie poruszały się poza osadą. Także niezamężne kobiety, tj. córki mogły chodzić same i pracować poza szeroko rozumianym domem czy osadą (por. Rdz 24,13; 29,9; 34,1). Gdy ciąża Tamar staje się widoczna, zostaje oskarżona o poczęcie dziecka w wyniku nielegalnego, pozamałżeńskiego współżycia (זנה וזנות; w.24a)⁹², a jej teść, Juda skazuje ją na spalenie (w.24b):

I stało się po około trzech⁹³ miesiącach, że doniesiono Judzie, mówiąc:
 Dopuściła się prostytutce Tamar, synowa twoja,
 a nawet zaszła w ciążę w wyniku prostytutce.
 Wtedy rzekł Juda:
 Wyprowadźcie ją i niech zostanie spalona!

Wprawdzie obietnica Judy (nie ojca!; w.11) mogła ją wiązać z najmłodszym synem Judy, to jednak została odesłana do domu ojca (odesłanie do domu matki [!]) w Rt 1,8-9 dotyczy owdowiałych córek, co wiązało się z możliwością ponownego zamążpójścia; por. też Kpł 22,13 i Sdz 19,2-3)⁹⁴. Co więcej, Tamar nosiła wdowie szaty (w.14a). W tym kontekście zaskakuje nie tylko surowość wyroku (przewidywana za współżycie przedmałżeńskie córki kapłana w Kpł 21,9⁹⁵, a także w Kpł 20,14), ale i fakt, że Juda czuje się władny wydać taki wyrok jako *pater familias*⁹⁶, jak gdyby chodziło o cudzołóstwo synowej (w w.11.16.24 jest nazywana synową Judy, który z kolei w w.13 i 25 nazwany jest jej teściem)⁹⁷. Nawet jeśli sytuacja prawna jest nieja-

tych terminów.

⁹¹ Zob. DeGrado 2018, 26-27; Bird 2019, 369. Inne powody wskazywane przez komentatorów to: eufemistyczne określenie prostytutki (zob. Westermann 2004, 48; Boecker 1997, 57; Bird 2019, 368 i 370; podobnie Lipiński 2013, 16); zrozumiałe w środowisku kananejskim określenie prostytutki (obie kategorie łączyć miała swoboda seksualna – zob. Wacker 1992, 55-56); samotne przebywanie na zewnątrz (zob. Westenholz 1989, 253).

⁹² Do rzeczownika זנות zob. poniżej (4.1.1.).

⁹³ Konstrukcję z TM można potraktować jako apozycję, tak że korekta na *fem.* liczebnika znane z Sam (zob. BHS; Westermann 2004, 42; Seebass 2000, 33) jest zbędna.

⁹⁴ Do tego zob. Fischer 2001, 133-134 oraz Benjamin 2018, 4.

⁹⁵ Zob. powyżej (3.1.1.).

⁹⁶ Krüger 1993, 212 i Hiers 2004, 792, widzą w wydaniu tego wyroku przez teścia wczesne stadium w rozwoju prawa. Zaś Seebass 2000, 38-39 i Weimar 2008, 11, sądzą, że kara z wyroku Judy stanowi nie tyle wyraz prawa, ile zwyczajowego rozstrzygnięcia w takich kwestiach. Lemański 2015, 120, skłania się ku interpretacji, że w oczach czytelnika Juda działał niezgodnie z prawem, ale sam tekst tego w żaden sposób nie sugeruje.

⁹⁷ Część komentatorów uznaje, że mimo wszystko należała do rodziny Judy – np. Westermann 2004, 48-49; Boecker 2003, 104. Natomiast wg Seebass 2000, 39, wyrok został przez Judę uzgodniony z ojcem Tamar, o czym jednak tekst nic nie mówi. Rad 1981, 295, doszukuje się w tym nieporozumienia,

sna, to זנה zdaje się odnosić do współżycia Tamar poza legalnym małżeństwem. Być może użycie tego czasownika wynika po prostu z ekonomii opowiadania, nawiązując do błędnego uznania Tamar przez Judę za prostytutkę. Co więcej, takich trudności prawnych jest w tym fragmencie niemało⁹⁸. Datowanie Rdz 38 również jest bardzo trudne. Choć późne datowanie tej perykopy nie musi być przekonujące⁹⁹, to złożona budowa, redakcyjne osadzenie w bezpośrednim kontekście i deuteronomistyczne sformułowanie „czynić zło w oczach JHWH” (w.10; por. Pwt 4,25; 9,18 itd.)¹⁰⁰, a przede wszystkim nawiązanie literackie do Rdz 25,24-26, (por. 38,27-30 z identycznym wyrażeniem 25,24b=38,27b; przy czym w całej Biblii Hebrajskiej tylko te dwie historie opowiadają o narodzeniu się bliźniąt, więcej, na pierwszy plan wysuwa się „drugi” z chłopców) i swobodne wykorzystanie różnych regulacji prawnych (lewirat, wyrok na Tamar), może wskazywać na późniejsze pochodzenie. Nie tylko formalnie, ale i rzeczowo przypomina Rt, stawiając na pierwszym planie historię kobiety, która zostaje uznana za działającą sprawiedliwie (w.26). Historia ta związana jest z osobą Peresa (w.29; do czego wprost nawiązuje Rt 4,12) i dzieje się w początkowej (przedkrólewskiej) fazie dziejów Izraela. Autor/ka Rt z pewnością знаła opowieść o Tamar, która podobnie jak Rt może być literaturą opartą na wcześniejszych przekazach narracyjnych i prawnych oraz je interpretującą, swego rodzaju halachą¹⁰¹. Można bez trudu dostrzec, że za Rdz 38 kryje się też kwestia małżeństw mieszanych. Choć nie została ona wprost wyartykułowana, to można się domyślać, że Tamar jest Kananejką, tak samo jak żona Judy (por. w.2). Poniżające traktowanie i mówienie o Tamar jako prostytutce (זנה), kara spalania na podstawie wyroku teścia są być może wynikiem interpretującego podejścia do wcześniejszych przekazów.

gdyż Juda traktuje Tamar jako członka rodziny, podczas gdy Tamar miała wychodzić z założenia, że Juda całkowicie uwolnił ją od zobowiązań wobec swojej rodziny. W takim razie dlaczego złożył obietnicę wydania jej za Szele (w.11), a jego wyrok był akceptowany przez otoczenie (w.25)? Z kolei Riegner 2009, 190-191, twierdzi, że choć dopuściła się prostytucji (w.15), to została skazana za cudzołóstwo, bo prostytucja nie była karalna. Zob. też Sławik 2013, 251 i 253

⁹⁸ Niezgodność z regulacjami prawnymi w Biblii Hebrajskiej od dawna wprowadzało czytelników i badaczy w zakłopotanie – zob. Menn 1997, 49-50 (przy czym trudno byłoby wiązać opisane zdarzenie z problemem kazirodztwa z Kpł 20,12; zob. Menn 1997, 60-64). Juda nie miał świadomości, że współżył z synową (co zostało wyraźnie podkreślone w tekście w.15-16). Kwestia świadomości dopuszczającego się przestępstw seksualnych jednoznacznie była brana pod uwagę w otoczeniu Izraela (nawet jeśli w tym aspekcie nie wspomina o niej Stary Testament) – Prawo środkowoasyryjskie § 13-14 (zob. Lipiński 2009, 177-178). Do prawa lewiratu zob. Davies 1981, który uważa, że w Biblii było ono ograniczone wyłącznie do braci, i to mieszkających razem, tj. za życia ich ojca i przed podziałem majątku (264-266), a w Rdz 38 mamy do czynienia ze starożytnym kształtem lewiratu, który miałby obejmować również teścia (263-264 i przyp. 16; zgodnie np. z prawem hetyckim – zob. ANET, 196).

⁹⁹ O tym więcej w Sławik 2011a, 62-63; Sławik 2013, 256-257 (i przywołana tam literatura); też Lipiński 2013, 16.

¹⁰⁰ Zob. Sławik 2013, 256-257 i literatura przywołana w Sławik 2011a, 62 przyp. 88 i 89.

¹⁰¹ Zob. Fischer 2001, 81-85.

Kolejną opowieść z okresu patriarchów, w której interpretacja נָחַר jest bardzo niepewna, znajdujemy w **Rdz 34**¹⁰². Sychem, syn Chamora, zgwałcił, względnie uwiodł niezamężną córkę Jakuba Dinę (w.2)¹⁰³. Zakochał się jednak w Dinie i pragnął gorąco pojąć ją za żonę (w.3-4.11-12), co odpowiada regulacji z Wj 22,16(-17); Pwt 22,29¹⁰⁴. Mimo to synowie Jakuba zaplanowali i zrealizowali podstępny zemstę na mieszkańcach całego miasta Chamora i Sychema (w.14-17.24-29). Przyjęcie propozycji ojca Sychema oznaczałoby złamanie zakazu koligacenia się z innymi ludami z Pwt 7,3, a zemsta odwoływała się do Pwt 20,10-18. Symeon i Lewi wymordowali wszystkich męskich mieszkańców miasta i zabrali Dinę (w.25-26), zaś wszyscy synowie Jakuba dokonali grabieży miasta, uprowadzając kobiety i dzieci (w.27-29). Zemsta nie podobała się Jakubowi, który zarzucił Symeonowi i Lewiemu narażenie na śmiertelne zagrożenie całego rodu (w.30). Odrzucając takie oskarżenie, odpowiedzieli (w.31): „Czy można jak נָחַר traktować siostrę naszą?” Ponieważ Sychem dopuścił się nielegalnego, przedmałżeńskiego współżycia z Diną, נָחַר można rozumieć w sensie dosłownym¹⁰⁵. Jednak perykopa najprawdopodobniej nie jest jednolita literacko (alternatywnie można by postulować stosunkowo późne powstanie) i została opracowana w duchu deuteronomistycznym (małżeństwa mieszane – w.9 oraz w.10a.16.21b.22aβ.23bβ). Do tego dochodzi kapłańska ocena uczynienia Diny nieczystą (טָמֵא – w.5.13b.27b; por. Kpł 18,20.23.24). Także w Ezd 9,11-14 nieczystość powiązana została z małżeństwami mieszanymi. Wiele przemawia też za tym, że nawet osoba Jakuba, a tym samym wymiana słowna z Symeonem i Lewim, została wtórnie wprowadzona do opowiadania¹⁰⁶. Zemsta synów Jakuba znajduje uzasadnienie w prawie deuteronomistycznym, gwałt na Dinie i życzenie jej poślubienia oznaczałoby skoligacenie się z obcymi ludami, którego konsekwencją

¹⁰² O tym tekście pisałem już w Slawik 2011b, 31-68.

¹⁰³ Szczegółowo do kwestii rozumienia w.2, w tym do problemu, czy mowa jest o uwiedzeniu czy gwałcie zob. Slawik 2011b, 34.41. Assante 1998, 47, zwróciła uwagę, że Kodeks Hammurabiego w ogóle nie uwzględnia możliwości zgwałcenia niezamężnej i niezaręczonej kobiety (poza domem ojca). Wydaje się, że z prawnego punktu widzenia znaczenie miało jedynie współżycie z niezamężną kobietą. Być może więc spór o to, czy Dina została zgwałcona, czy uwiedziona, jest z punktu widzenia ówczesnego prawa *de facto* bezprzedmiotowy.

¹⁰⁴ O ile wg Wj 22,17 ojciec, przyjmując *mohar*, mógł odmówić wydania córki za uwodziciela, to Pwt 22,29 już takiej możliwości nie przewiduje.

¹⁰⁵ Wg Riegner 2009, 195-197, określenie to ma stać w opozycji do właściwego postępowania dziewczyny, będącej pod ochroną rodziny. Porównanie to ma pokazywać, że jako wolna kobieta stała się dostępna dla każdego mężczyzny, tak że nie może być mowy o gwałcie. Taka interpretacja – ponownie – obciąża odpowiedzialnością Dinę. Komentatorzy nierzadko oskarżali ją o to, że poruszała się poza granicami swej rodziny/plemienia (w.1), ponosząc tym samym winę za to, że została poniżona czy zgwałcona (zob. literatura przywołana w Slawik 2011b, 32 przyp. 5). Do tego krytycznie Slawik 2011b, 40.

¹⁰⁶ Zob. Slawik 2011b, 57 i przywołana tam literatura. Z innego powodu (נָחַר miała być pierwotnie pozytywnym określeniem niezależnej kobiety z rodziny o strukturze matrylinearnej) za wtórnością końcowego dialogu opowiada się też Schulte 1992, 257-258.

byłoby zwrócenie się do innych bogów (por. Pwt 7,4; Ezd 9,11). Dlatego porównanie Diny do הַזֵּה jest krytyką Jakuba, który gotów był zaryzykować bałwochwalcze odwrócenie się od JHWH¹⁰⁷. Spór z Jakubem dotyczy zatem właściwej postawy wobec problemu małżeństw mieszanych i opowiedzenia się za wiernością Bogu Izraela. הַזֵּה ma więc tu podwójny wymiar: w sensie dosłownym oznacza nielegalne współżycie przedmałżeńskie (w wyniku uwiedzenia czy gwałtu), a w sensie przenośnym odnosi się do późniejszych sporów i kultowo-religijnego odstępstwa od JHWH (adaptacja prorockiej krytyki)¹⁰⁸.

W **1Krl 22,38** odnotowano wypełnienie się groźby wobec Achaba z 1Krl 21,19b. Po pochowaniu Achaba w grobie (w.37)¹⁰⁹ przy zmywaniu krwi króla z rydwanu (zob. w.35) psy zlizywały jego krew (dokładne powtórzenie z 21,19). Do opisu dodano¹¹⁰: „הַזֵּהוּ (z przedimkiem) kąpały się” – w tekście hebrajskim nie ma dopełnienia, jest ono domyślne¹¹¹. Czy woda użyta do zmywania rydwanu miała spływać do sadzawki, w której one się kąpały¹¹²? Psy jedzące padlinę mogły uchodzić za nieczyste (por. Wj 22,30)¹¹³, nawet jeśli listy zwierząt nieczystych ich nie wymieniają. Pożarcie przez psy było częścią złorzeczenia (por. 1Krl 14,11;16,4), które *de facto* oznaczało bycie niepochowanym (por. 2Krl 9,10). Opowiadanie o kąpaniu się prostytutek w krwi Achaba miało przypuszczalnie poniżyć, zniesławiać zmarłego króla¹¹⁴. Jeszcze jeden raz w Biblii Hebrajskiej psy i הַזֵּה pojawiają się razem – w Pwt 23,19¹¹⁵, który był prawdopodobnie inspiracją takiej wzmianki¹¹⁶. הַזֵּה z Pwt 23,19 odczytana została w sensie dosłownym jako kobieta lekkich obyczajów lub prostytutka, czy

¹⁰⁷ Zob. Sławik 2011b, 58-59.

¹⁰⁸ Zob. poniżej.

¹⁰⁹ Zob. Würthwein 1984, 257; Hentschel 1984, 132; Thiel 2019, 700-701.703, którzy sądzą, że z powodu sprzeczności w tekście, nawiązania do 1Krl 21,29, kuriozalności opisu (zob. też zob. Montgomery 1951, 341) w.38 to późny dodatek (Thiel skłania się do datowania go na czasy podeuteronomistyczne). Podobnie Knauf 2019, 513, ale razem z w.37; McKenzie 2021, 441 (prorocki narrator). Wg Łach 2007, 373-374, informacja ta miałyby też konkurować z 2Krl 9,25, tak że w.38 to dodatek DtrP, tj. prorockich deuteronomistów (zob. Łach 2007, 94-119).

¹¹⁰ Wtórny dodatek w dodanym w.38 – zob. Montgomery 1951, 341; Fichtner 1979, 339; Würthwein 1984, 255 przyp. 6; Thiel 2019, 702. Wg DeVries 1985, 269, w.38 to szyderczy dodatek judejskiego redaktora.

¹¹¹ Zob. Knauf 2019, 482.

¹¹² Tak Łach 2007, 373, według którego miano wierzyć, że krew ta ma magiczną siłę. Do tego krytycznie zob. Thiel 2019, 702.

¹¹³ Zob. Schäfer-Lichtenberger 1995, 137.

¹¹⁴ Zob. Łach 2007, 373; Thiel 2019, 702; Bird 2019, 389.

¹¹⁵ Zob. powyżej (3.1.1.).

¹¹⁶ Tak też Montgomery 1951, 341; Fichtner 1979, 339; podejrzewane w Thiel 2019, 703.

może kobieta o bardzo niskim statusie społecznym¹¹⁷, ale mogła być też kojarzona z nielegalnymi kultami¹¹⁸.

3.1.3. Sentencje mądrościowe

Pouczenia z Księgi Przysłów (Przypowieści Salomona) również dają wgląd w podstawowe znaczenia pojęć, w szczególności jeśli nie zostały one użyte w bezpośrednim kontekście teologicznym. *נָאֵר* pojawia się 4 razy w Prz¹¹⁹. Perykopa **Prz 6,20-35**¹²⁰ jest pouczeniem wzywającym „syna” do przestrzegania przykazań (w.20-23) i rozbudowanym ostrzeżeniem przed złą¹²¹, obcą kobietą (w.24-35)¹²². Mowa jest przede wszystkim o żonie innego mężczyzny (w.26b.29a.32a) i tragicznych konsekwencjach cudzołóstwa (*נָאֵר* w w.32), nieporównywalnych z kosztem intymnego spotkania z *נָאֵר* (w.26 z paralelizmem antytetycznym):

Bo za kobietę¹²³ – prostytutkę nawet okrągly chleb,
a żona innego na życie cenne¹²⁴ poluje.

Podobnie jak w Rdz 38, *נָאֵר* oznacza tu kobietę prostytuującą się w zamian za wynagrodzenie, a jego skromność (por. Rdz 38,17) może być jedynie zabiegiem retorycznym, mającym w opozycji do cennego życia uwypuklić głupotę mężczyzny

¹¹⁷ Zob. Knauf 2019, 514, który spekuluje, że samotne kobiety (określenie kategorii społecznej) umyły rydwan, wykonując taką nieapetyczną pracę za dworzan królewskich.

¹¹⁸ Zob. Fichtner 1979, 339 (kąpiel ta miała być odpłatą za kult Baala); Thiel 2019, 702; McKenzie 2021, 235.

¹¹⁹ Datowanie poszczególnych zbiorów Prz jest bardzo niepewne, być może najstarsze można datować na VIII w. p.n.e. – zob. Schwienhorst-Schönberger 2008, 376-378; Sæbø 2012, 21-22.

¹²⁰ Perykopa jest bardzo kunsztownie zbudowana – zob. Sæbø 2012, 109; Schipper 2018, 408.

¹²¹ Choć wyrażenie „kobieta zła” jest wyjątkowe w Prz (zob. Sæbø 2012, 106), a w G, α' i σ' odczytano „bliźniego” (*נָאֵר*; zob. BHS, BHQ i Schipper 2018, 403), to jednak pierwszeństwo ma trudniejsza lekcja TM, poświadczona przez V, S, T i lepiej odpowiadająca językowi starotestamentowemu (jak zauważa Schipper, w przypadku *נָאֵר* typowe byłoby użycie suf.).

¹²² Pochodząca z innej rodziny, innego plemienia/ludu (obcokrajowczyni – tak Schipper 2018, 413), wyznawczyni obcego kultu? Do tego określenia zob. Plöger 1984, 26-28.56; Martin-Achard 1984b, 521, który opowiada się za religijnym rozumieniem tego słowa w Prz, widzi w niej wręcz wyznawczynię kultu Isztarty; Lang 1986, 459, który ostatecznie uznaje taką alternatywę za fałszywą, bo pojęcie obcej kobiety ma obejmować wszystkie możliwe kategorie.

¹²³ Pomimo że w G (V) oddano słowo jako „cena” (zob. BHS), to przypuszczalnie jest to tłumaczenie takiego samego tekstu hebrajskiego. Do znaczenia przyimka por. Hi 2,4 (zob. Schipper 2018, 416; Plöger 1984, 58; tak też przetłumaczono, nawet tego nie komentując; Sæbø 2012, 101; Potocki 2008, 90).

¹²⁴ Skreślanie tego wyrazu *m.cs.* (zob. BHS; dopuszczane w Plöger 1984, 58) nie ma żadnego wsparcia w świadectwach tekstowych. Być może jego długość doprowadziła do zaskakującego akcentu masoreckiego (zob. Sæbø 2012, 101 przyp. 193).

współżyjącego z żoną innego mężczyzny¹²⁵. Cudzołożnik bowiem kładzie na szali własne życie (w.26b.32b), żadne zadośćuczynienie może nie zostać zaakceptowane (w.33-35). Cudzołóstwo jest zatem świadectwem braku rozumu, rozsądku (w.32a), najbardziej spektakularnym dowodem odrzucenia mądrości płynącej z przykazań i Tory (w.20-23). W.32:

Cudzołożącemu z żoną brakuje rozumu¹²⁶,
niszczącym życie swoje jest ten, kto ochoczo¹²⁷ tak postępuje.

Perykopa ta dowodzi odmienności znaczeniowej rdzeni *וְהָיָה בְּעֵינֶיךָ* i *וְהָיָה בְּעֵינֶיךָ*.

Podobną tematykę porusza kolejny fragment **Prz 7,1-27**, w którym wspomina się o ubiorze *וְהָיָה בְּעֵינֶיךָ* (w.10). W rozdziale tym wzywa się do czujności i przestrzegania pouczeń, przykazań nauczyciela (ramowe w.1-5 i 24-27) na przykładzie historii pozbawionego rozumu czy doświadczenia młodzieńca uwiedzionego przez kobietę, mężatkę (w.6-23)¹²⁸. Młody człowiek jest intensywnie wabiony i zwodzony (w.10-18.21). Do tego służy również ubiór¹²⁹ samotnej kobiety czy prostytutki (w.10), mimo że jest ona mężatką, której mąż, kupiec, jest w dłuższej podróży (w.19-20). Strój taki miał stanowić pokusę, a nie ukrywać jej tożsamości. Tekst nie podaje, czym miałby się on charakteryzować, a w Starym Testamencie nigdy więcej nie ma mowy o ubraniu samotnej kobiety czy prostytutki (por. zasłona w Rdz 38,14)¹³⁰. Konsekwencje są tragiczne (w.21-22), a młodzieniec bynajmniej nie jest bez winy (w.6-9). Choć w słowach skierowanych do młodzieńca (w.14-20) wspomina się o kultowej ofierze, będącej wypełnieniem ślubowania (w.14), trudno byłoby się doszukać bezpośredniego związku kultu z prostytutką. Nic nie sugeruje, by mowa była o *hieros gamos* (wzmianka o przygotowaniu łóżka w w.16 nie wiąże się ze świątynią, lecz domem kobiety – w.19)¹³¹ czy udziale młodzieńca w uroczystości kultowej ku czci bogini miłości¹³². Raczej po złożonej ofierze odbyć się miała domowa uroczystość, wspólne spożywanie mięsa z ofiary (por. Kpł 17,5-6; na ołtarzu spalano i kapłani otrzymywali tylko część mięsa z daru ofiarnego – Kpł 7,14.31-34)¹³³. Wzmiankę o pełni księżyca w w.20 trudno byłoby traktować jako wskazanie na kul-

¹²⁵ Co podkreśla też ironicznie użyty *וְהָיָה בְּעֵינֶיךָ*, „aż do”, w powyższym tłumaczeniu „nawet”. Do problemu tak niskiej ceny zob. Schipper 2018, 416-417.

¹²⁶ Dosł. „serca”; serce to siedziba rozumu i woli – zob. Stolz 1984a, 862-863.

¹²⁷ Powyższy przekład jest próbą oddania *energeticum*.

¹²⁸ Zob. Sæbø 2012, 112.114; Schipper 2018, 434-436.

¹²⁹ *וְהָיָה בְּעֵינֶיךָ* występuje jeszcze tylko w Ps 73,6 (metaforycznie) – zob. Schipper 2018, 453.

¹³⁰ Zob. Plöger 1984, 78; Schipper 2018, 453 (i przyp. 95 do Oz 2,4), podejrzewając, że był to strój, który w mniemaniu mędrca miał pobudzać zmysły młodzieńca.

¹³¹ Tak w powiązaniu z kultem płodności Ringren, Zimmerli 1980, 36; Jost 2021.

¹³² Propozycja krytycznie oceniona w Plöger 1984, 78-79; zob. też Sæbø 2012, 114-115, który krytycznie odnosi się do wszelkiego rodzaju kultowych interpretacji tej opowieści.

¹³³ Tak już Gemser 1963, 43.45; szerzej Schipper 2018, 458-460.

towy wymiar zdarzenia¹³⁴. Raczej pokazuje, że mąż nie wróci szybko, nie przed pełnią¹³⁵. Czy kobieta z tej przykładowej historii miałaby nie być Izraelką? W ramowym pouczeniu niebezpieczeństwo płynie od obcej kobiety i cudzoziemki (נְכַרְיָהּ i אִשָּׁה זָרָה – w.5), co jeszcze nie rozstrzyga, że przykładowe opowiadanie musi mieć na uwadze cudzoziemkę. Obca kobieta stoi bowiem w opozycji do siostry i krewnej młodzieńca utożsamianej z mądrością (w.4)¹³⁶. Wzmianka z w.14 wskazuje raczej, że była Izraelką, wyznawczynią JHWH¹³⁷. Obca kobieta reprezentuje wszystko co zwodnicze, co prowadzi do nieszczęścia w ramach związku pomiędzy postępowaniem człowieka a jego losem¹³⁸. Jej ubiór jest jedynie rekwizytem.

W niewielkim zbiorze wychowawczych pouczeń **Prz 23,12-28**¹³⁹, wzywających „syna” do kierowania się mądrością lub radą ojca/mędrca (w.15.19.22.25.26), ostatecznie napomnienie (w.26-28) zachęca, by w swym postępowaniu młody człowiek kierował się mądrością (w.26), gdyż niebezpieczeństwo płynie od זִוְנָה, utożsamianej z obcą kobietą, cudzoziemką (נְכַרְיָהּ; w.27):

Bo głęboką pułapką jest wolna prostytutka/wolna kobieta¹⁴⁰
i wąską studnią obca kobieta.

Kobiety takie są niebezpiecznymi pułapkami, z których bardzo trudno się wy dostać (por. też 22,14). Ostrzeżenie to wzmacnia jeszcze porównanie do czyhającego na swą ofiarę złodzieja (w.28) i ukazanie skutków w postaci rosnącej liczby niewiernych, niełojalnych osób (בַּרְהָ *ptp. pl.*), co narusza funkcjonowanie całej społeczności. O ile wcześniej omówione sentencje są ostrzeżeniami przed cudzołóstwem¹⁴¹, to tu zagrożeniem jest זִוְנָה. Paralelne zestawienie זִוְנָה z obcą kobietą jest nietypowe¹⁴² i sprawia, że znaczenie זִוְנָה jest niepewne¹⁴³. Nie wiadomo, dlaczego prostytutka

¹³⁴ Jak chciano by w Ringgren, Zimmerli 1980, 36.

¹³⁵ Zob. Gemser 1963, 45; Plöger 1984, 80; Schipper 2018, 466.

¹³⁶ Określenie „moja siostra” wywodzi się z poezji miłosnej (Pnp 4,9-10.12; 5,1-2) – zob. Potocki 2008, 92; Sæbø 2012, 113-114.

¹³⁷ Schipper 2018, 460, dochodzi do wniosku, że kobieta jest czcicielką JHWH, przestrzegającą kapłańskiego prawa kultowego. Trudno byłoby mówić o apostazji, czego nie wyklucza Plöger 1984, 78.

¹³⁸ Zob. Sæbø 2012, 116.

¹³⁹ Zob. Sæbø 2012, 291-292.296.

¹⁴⁰ Takie znaczenie w tym wierszu uwzględnia też Potocki 2008, 184.

¹⁴¹ Choć Prz 1-9 uchodzą na najmłodszą część Prz (zob. Schmidt 1997, 272; Plöger 1984, XVI; ostrożniej Schwienhorst-Schönberger 2008, 376-377; Sæbø 2012, 21-23.33-38), to nie ma pewności, jaka jest zależność (chronologiczna) pomiędzy Prz 1-9 a 23,27 (wg Sæbø 2012, 296, początkowe rozdziały Prz i 23,26-28 są sobie bliskie).

¹⁴² Zob. Plöger 1984, 276, według którego ma uzupełniać opozycję pomiędzy mądrością i obcą kobietą o kolejny typ kobiety, co jednak niewiele wyjaśnia; Potocki 2008, 184. Stąd Gemser 1963, 87, bez podstaw tekstowych koryguje tekst („obca”).

¹⁴³ Choć komentatorzy nie mają wątpliwości, że chodzi o prostytutkę czy kobietę lekkich obyczajów (np. Plöger 1984, 276 czy Sæbø 2012, 292: *Hure*; Potocki 2008, 184: „nierządnicą”).

miałaby być takim zagrożeniem (ale por. Syr^A 9,3)¹⁴⁴. Sprawa byłaby jasna, gdyby w wyniku krytyki prorockiej obca kobieta miała zostać utożsamiona z wyznawczynią obcych bogów (por. Lb 25,1).

רצה (tym razem w *pl.*) pojawia się jeszcze w **Prz 29,3**, w pojedynczej, krótkiej sentencji¹⁴⁵:

Kto kocha mądrość, sprawia radość swojemu ojcu,
współzjący¹⁴⁶ z prostytutkami trwoni mienie.

Jak większość sentencji w tym rozdziale oparta jest na antytezie¹⁴⁷. Przeciwwstawiono w niej miłość do mądrości współzyciu z prostytutkami. Temu przeciwstawieniu odpowiada opozycja pomiędzy radością ojca i trwonieniem tego, co się posiada. Zadawanie się z prostytutkami bowiem pociąga za sobą znaczące koszty. Mądrość zapewnia więc powodzenie nie tylko osobiste, ale i całego rodu. Inaczej niż w 6,26 zadawanie się z prostytutkami wydaje się materialnie kosztowne. Rdzeń **רצה** odnosi się tu do odpłatnych usług seksualnych.

Choć Syr nie da się zaliczyć do Biblii Hebrajskiej (opiera się na średniowiecznych manuskryptach), to jednak można tu wspomnieć jeszcze o kilku fragmentach hebrajskiego Syr, w których pojawia się interesujący nas rdzeń.

רצה spotykamy w Syr^A (tj. w Ms A) **9,3.6**:

- w.3 Nie zbliżaj się do obcej kobiety,
abyś nie wpadł w sidła,
[z]¹⁴⁸ prostytutką nie prowadź poufnej rozmowy,
abyś nie został schwytyany w jej 'pochlebstwa'¹⁴⁹.
- w.6 Nie dawaj prostytutce samego siebie¹⁵⁰,
abyś nie utracił dziedzictwa swego¹⁵¹;
- w.7 okazując się głupcem w tym, co widzą twoje własne oczy,
ginąc za jej domem (?)¹⁵².

¹⁴⁴ Zob. poniżej.

¹⁴⁵ Nawet jeśli można by doszukać się pewnych związków pomiędzy sąsiadującymi ze sobą sentencjami – zob. Sæbø 2012, 436.

¹⁴⁶ **רצה** II – zob. *HAHAT* i komentarze.

¹⁴⁷ Zob. Plöger 1984, 342.

¹⁴⁸ W Ms A nie zachowała się pierwsza spółgłoska – zob. Beentjes 2006, 33.

¹⁴⁹ Znaczenie słowa nie jest znane i nie występuje ono w Biblii Hebrajskiej (*HAL* identyfikuje rdzeń **רצה** w znaczeniu „spotkać”, wywodząc go z języka arabskiego). Tłumaczę za Sauer 2000, 98 i przyp. 127, który przyjmuje przestawienie kolejności liter.

¹⁵⁰ Dosłownie: „duszy twojej/życia twego”.

¹⁵¹ Do tłumaczenia zob. *HAHAT*; tak też Sauer 2000, 99 i przyp. 130.

¹⁵² Tekst hebrajski jest niejasny, G proponuje zupełnie inne słowa – zob. Sauer 2000, 99 przyp. 131.

Syr 9,1-9 ostrzega przed zadawaniem się z obcymi kobietami¹⁵³. Między innymi odbiorcy – z pewnością mężczyźni – odradza się nawiązywanie relacji z prostytutką (w.3), nawet rozmowę z nią¹⁵⁴, bo jej pochlebstwa mogą okazać się pułapką (por. Prz 23,27). O ile w w.3 זינע mogłaby być też wolną kobietą (nie groziłby zarzut cudzołóstwa), to w w.6 z pewnością mowa jest o prostytutce, skoro zadawanie się z nią może się okazać tak kosztowne, że utraci się odziedziczone mienie (por. Prz 29,3), a adresat napomnienia sam siebie musiałby uznać za głupca, niedoświadczonego młodzieńca, który ściąga na siebie zagładę.

W Ms B dwa razy pojawia się rzeczownik זינע. **Syr^B 41,17-18a¹⁵⁵** zawiera wezwania do wstydu z różnych powodów:

Wstydz się przed ojcem i przed matką z powodu prostytuowania się¹⁵⁶
i przed przełożonym i księciem¹⁵⁷ z powodu oszustwa,
przed władcą i władczynią¹⁵⁸ z powodu kłamstwa,
przed zbojem i ludem z powodu przestępstwa.

Przedmiotem wstydu są winy określone bardzo ogólnymi pojęciami. Wobec ojca i matki młody człowiek powinien się wstydzić prostytuowania się. Interpretację utrudnia fakt, że זינע jest używana w Biblii Hebrajskiej jedynie w sensie przenośnym na określenie udziału w nielegalnych praktykach religijnych¹⁵⁹. Tu zaś odnosi się do aktywności „prostitutki” (por. Jr 3,2,9). Kontekst (w.14-24[42,1]) przedstawiający sytuacje z codziennego życia, w których wstyd i samoograniczenie się chronią przed zgubną głupotą¹⁶⁰, nie wskazuje jednak, by miało chodzić o przestępstwa religijne¹⁶¹. Wstyd wynikałby więc z aktywności jako (męskiej) prostytutki. A jednak wśród tak ogólnych przestępstw kwestia męskiej prostytucji jawi się jako zaskakująca. Powstaje pytanie, czy na pewno powinno się wykluczyć przenośne znaczenie udziału w bałwochwalczych praktykach religijnych.

¹⁵³ Zob. Sauer 2000, 99.

¹⁵⁴ Związek w.3b z w.3a i 4 nie jest jasny: czy obca kobieta oraz grająca i śpiewająca są innymi określeniami זינע?

¹⁵⁵ Dalsza część zachowana jest w Ms B fragmentarycznie (zob. Beentjes 2006, 72), ale ma ciąg dalszy poświadczony w Ms M (zob. Beentjes 2006, 165), który jest podstawą przekładów (zob. Sauer 2000, 285).

¹⁵⁶ W Ms B^{margin} i Ms H על בורח, tj. „z powodu buntowniczości” – zob. Sauer 2000, 285 przyp. 243.

¹⁵⁷ Tłumaczę za B^{margin} i Ms M (על) zamiast niezrozumiałego „zasiadający do oszustwa” – zob. też Sauer 2000, 285 przyp. 244, który jako wariant B^{margin} i Ms H podaje שרי.

¹⁵⁸ Do znaczenia obu określeń zob. *HAAHAT*.

¹⁵⁹ Zob. poniżej.

¹⁶⁰ Zob. Sauer 2000, 286.

¹⁶¹ Co dotyczy też prawdopodobnie ślubowania i przymierza w w.19.

Syr^B 42,8 jest częścią dłuższego fragmentu o tym, czego nie należy się wstydić (w.1-8)¹⁶²:

- w.1 Natomiast z powodu tych nie wstydz się [...]:
 w.8 Z powodu napomnienia naiwnego i głupca,
 i siwego, i sędziwego¹⁶³, i udzielającego rady¹⁶⁴ w prostytuowaniu się,
 wtedy staniesz się ostrożny w wierności
 i człowiekiem roztropnym wobec każdego żyjącego.

Na zakończenie tej części autor przekonuje, by nie mieć oporów przed napominaniem głupców, tj. naiwnych i niedoświadczonych, oraz sędziwych mężczyzn, ale z powodu, który nie jest jasny. Przypuszczalnie chodzi o ganień starszych mężczyzn, którzy próbują udzielać rad zachęcających do aktywności jako (męskiej) prostytutki¹⁶⁵. Ostatnia część wiersza jest podsumowaniem fragmentu w.1-8: dzięki nieunikaniu wymienionych działań człowiek dowodzi swojej roztropności. Kontekst ponownie dotyczy spraw życia codziennego¹⁶⁶, tak że זנה trzeba raczej rozumieć w sensie dosłownym. Jak w przypadku 41,17 powstaje jednak wątpliwość, czy nie lepiej byłoby interpretować זנה w sensie przenośnym – potrzeba ganień starszych mężczyzn zachęcających do udziału w bałwochwalczych kultach.

3.1.4. Pozostałe teksty z זנה w znaczeniu dosłownym

W księgach prorockich (*Newiim aharonim*) poza powyżej omówioną, narracyjną perykopą Am 7,10-17¹⁶⁷ זנה została użyta w sensie dosłownym (por.) też w Jl 4,3¹⁶⁸:

I o lud mój rzucili los, i dali chłopca za prostytutkę¹⁶⁹, a dziewczynkę sprzedali za wino i pili.

¹⁶² Zob. Sauer 2000, 287-288: okoliczności, w których należy pokonać wstyd i nie być wstrzemięźliwym. Tym samym 42,1-8 tworzą pozytywne przeciwieństwo do 41,14-24.

¹⁶³ Oba pojęcia są synonimiczne – zob. *HAHAT*.

¹⁶⁴ Zaskakujące wyrażenie (*HAHAT*: nie do wyjaśnienia). Nota marginalna w Ms B ma dla zrozumiałego ישיב niejasny wariant כישל, „potykający się” (wg *HAHAT* znaczenie niejasne), a zamiast ענה נוטל podaje רעיהו, „i zajmującego się prostytuowaniem” (*HAHAT*: ענה III). Sauer 2000, 288, tłumaczy: „tego, który w nierządzie udziela rady”.

¹⁶⁵ Sauer 2000, 289, poszerzając znaczenie זנה (?): udzielający w kwestiach moralnych fałszywych rad.

¹⁶⁶ Zob. Sauer 2000, 288,

¹⁶⁷ Zob. 3.1.2.

¹⁶⁸ Posługuję się numeracją z *BHS*.

¹⁶⁹ Do mylnego tłumaczenia tego zdania w G i V i rzeczowo trafnego w T zob. *BHQ*; Wolff 1969, 87.

Zbiór słów przeciwko wrogim narodom (4,1-21) rozpoczyna się od zapowiedzi zgromadzenia na rozprawę sądową narodów (4,1-3)¹⁷⁰, które są odpowiedzialne za rozproszenie ludu Bożego wśród narodów (tj. za wygnania zarówno związane z najazdami asyryjskimi, jak i babilońskimi – por. Jr 50,17)¹⁷¹ i ponownego podziału czy raczej zagarnięcia kraju (4,2). Gdy Bóg odmieni los Judy i Jerozolimy (4,1; por. 3,5)¹⁷², narody zostaną ukarane za to, jak traktowały jeńców wojennych, wygnańców: rzucali losy o lud Boży, rozdzielając wygnańców (do tego wyrażenia por. Na 3,10; Ab 11), za nic mieli wartość ludzkiego życia: „i oddawali dziecko (chłopca) za prostytutkę¹⁷³ i dziewczynkę sprzedawali za wino, i pili”. Dzieci sprzedawali za noc z prostytutką czy za wino, by się upijać¹⁷⁴. נָהָה jest tu kobietą świadczącą odpłatnie swe usługi.

Wyrocznia przeciwko Samarii **Mi 1,6-7** jest częścią większej całości (w.2-16), otwierającej **Mi**¹⁷⁵. Pierwsza część w.2-7 są wymierzone przede wszystkim przeciwko Samarii. Jednak w.2 skierowany jest przeciwko ludom (ogólne wprowadzenie – por. 5,14, z którym w.2 tworzy klamrę spinającą pierwszych pięć rozdziałów **Mi**), w.3-4 są opisem teofanii, który łączy się z winą Izraela w w.5 (rozszerzenie w.5bβ antycypuje w.8-16 zapowiadające karę dla Jerozolimy i Judy)¹⁷⁶. W.2-5 są mową proroka zaś w.6-7 mową Bożą¹⁷⁷.

¹⁷⁰ Zob. Wolff 1969, 88; Rudolph 1971, 78. Do słownictwa sądowego trzeba też zaliczyć symboliczną nazwę „Dolina Jehoszafata” (taka dolina nie jest znana), gdyż imię to oznacza „JHWH sędzi” – zob. Weiser 1949, 107; Wolff 1969, 91-92; Rudolph 1971, 79-80.

¹⁷¹ Zob. Wolff 1969, 92 (wymienia lata 733, 721, 597 i 587 p.n.e.); Rudolph 1971, 80.

¹⁷² Co zakłada powstanie najwcześniej w czasach wygnaniowych – zob. Wolff 1969, 91 i 2-4, który datuje tekst i przekaz Joela na 1. połowę IV w. p.n.e.; zob. też Zenger 2008, 532-533; Rudolph 1971, 26 (choć zupełnie inaczej datuje Jł – 24-29).

¹⁷³ Do błędnego odczytania tego wyrażenia w G i V zob. *BHQ* i Wolff 1969, 87.

¹⁷⁴ Zob. Wolff 1969, 92; Rudolph 1971, 80.

¹⁷⁵ Trudno rozstrzygnąć, czy rozdział ten składa się z mniejszych powiązanych ze sobą perykop, czy raczej jest późniejszą kompozycją (zob. Jeremias 2007, 131-132). Ocena początkowych wierszy i podział są oczywiście sporne. Zob. Rudolph 1975, 37-39: w.2-7 są Micheaszowe z dodatkami; Wolff 1982, 14.20-22: w.6-7 to słowo Micheaszowe z deuteronomistycznym w.7a (ale bez tego wiersza, którego język wcale nie jest deuteronomistyczny, w.7b byłby niezrozumiały); Jeremias 2007, 132.136-137: w.6.7b pochodzą z kręgu tradentów Ozeasza, a reszta jest wygnaniowym rozszerzeniem (od proroka pochodzą słowa z w.8-18*, skierowane przeciwko Judzie); Kessler 2000, 82-84: wszelkie próby oddzielenia fragmentów mogących pochodzić od Micheasza od redakcyjnych uzupełnień są skazane na wątpliwe metodologicznie rezultaty, stąd lepiej traktować fragment jako jednolitą jednostkę redakcyjną.

¹⁷⁶ Zob. Kessler 2000, 82.85-86 i in. Wzmianka o Jerozolimie w.5b pochodzi z pewnością od redaktora – zob. Wolff 1982, 21; Kessler 2000, 87; też już Robinson 1964, 131.

¹⁷⁷ Zob. Kessler 2000, 79.81-82.

- w.6 I zrobię z Samarii kupę gruzu na polu, plantacje winnicy¹⁷⁸,
i wrzucę w dolinę kamienie jej,
a fundamenty jej odsłonię.
- w.7 A wszystkie posągi jej będą roztrzaskane
i wszystkie zarobki jej (podarunki dla niej) zostaną spalone w ogniu¹⁷⁹,
i wszystkie bożki uczynię spustoszeniem,
bo z zarobku prostytutki zebrała je¹⁸⁰
i z powrotem ponownie zarobkiem prostytutki się staną.

Z groźbą zniszczenia Samarii (w.6; obnażenie fundamentów może być aluzją do losu miasta przyrównanego do prostytutki – por. Oz 2,12)¹⁸¹ powiązane jest rozbicie, spalenie i unicestwienie (*הַיָּיִט*) odnosi się zawsze do spustoszenia w wyniku wojny lub innej katastrofy; por. Iz 1,7)¹⁸² różnych bałwochwalczych obiektów kultowych: posągów, bożków i darów czy dochodów (w.7a). Te ostatnie, pochodzące z prostytucji (jak to wynika z w.7b), zdają się odnosić się do wszystkiego, co w Samarii przeznaczono na bałwochwalcze kultury (przede wszystkim z darów czy plonów ziemi – por. Oz 2,14; 9,1)¹⁸³. Ich spalenie w ogniu może więc oznaczać unicestwienie wszelkich plonów (ale por. Pwt 7,5.25, mówiące o spaleniu w ogniu posągów i innych przedmiotów nielegalnych kultów), przy czym ogień może wiązać się z teofanią z w.4¹⁸⁴. Druga część wiersza (w.7b, zdania *וְ*) podkreśla bezbożne pochodzenie tych obiektów kultowych. Powstały one z zapłaty (*הַיָּיִט*) dla *הַיָּיִט*, tj. dochodów z prostytucji. Stanowi to złamanie zakazu z Pwt 23,19, ale możliwym jest, że zakaz w Pwt opiera się na Mi 1,7¹⁸⁵. Czy mowa jest o tym, że wszystkie bożki zostały zakupione z dochodów uzyskiwanych przez prostytutki¹⁸⁶ i przeznaczanych na rzecz świątyni? Ponieważ motyw ten zdaje się wywodzić z Oz 9,1¹⁸⁷ i pojawia się

¹⁷⁸ Oba określenia zdają się być sprzeczne ze sobą, a „ruiny na polu” też nie bardzo mają sens (zob. Rudolph 1975, 33). Wolff 1982, 11, uznaje wyrażenie za dodatek, a Jeremias 2007, 129 przyp. 31, jedynie „ruiny”, nie pasujące do „pola” i paralelnej winnicy. W G zamiast o gruzach mowa jest o szalasio stróża, co niekoniecznie poświadcza odmienny tekst (zob. Rudolph 1975, 33). Świadczenia tekstowe nie dają podstaw do korekt.

¹⁷⁹ Wbrew BHS i Rudolph 1975, 33.39, nie ma powodu do uznania tej linii za dodatek (tym bardziej że Rudolph broni Micheaszowego pochodzenia w.2-7*) – do interpretacji tego zdania zob. poniżej.

¹⁸⁰ Podmiotem musi być Samaria (tak też G). Lekcja S, T i V może wynikać z niepodania wprost podmiotu w tym zdaniu (tak Wolff 1982, 11) lub być dopasowaniem do reszty wiersza, mającym na celu uniknięcie zmiany podmiotu (tak Rudolph 1975, 33; BHQ). W każdym razie lekcja S, T, V nie jest lepszym wariantem (wbrew BHS).

¹⁸¹ Ale por. Ps 18,16. Zob. Jeremias 2007, 136.

¹⁸² Zob. Kessler 2000, 88 i Stolz 1984c, 973.

¹⁸³ Zob. Kessler 2000, 88.

¹⁸⁴ Zob. Kessler 2000, 88.

¹⁸⁵ Zob. powyżej.

¹⁸⁶ Wg Szeffler 1968a, 373, Izrael jest prostytutką.

¹⁸⁷ Wg Jeremias 2007, 136, byłby niezrozumiały bez Oz.

też w Ez 16,31.34.41¹⁸⁸, to prostytutka zyskuje inne, przenośne znaczenie. W Oz 9,1 oznacza odwrócenie się od JHWH, które związane jest z wykorzystaniem płodów rolnych, a w Ez 16 z konszachdami w obcych mocarstwach¹⁸⁹. Prawdopodobnie jest zatem, że w Mi 1,7 wcale nie chodzi o dosłownie rozumianą prostytutkę, lecz religijną i polityczną niewierność wobec Boga Izraela¹⁹⁰. Jak w takim razie należy rozumieć ponowne stanie się przedmiotów kultowych zapłatą prostytutki? Jeśli zapłatę interpretować dosłownie, ewentualnie metaforycznie w sensie znanym z Ez 16, to bożki (i plony?) posłużyłyby za zapłatę rzeczywistym prostytutkom, być może tak wykorzystane zostałyby przez najeźdźców¹⁹¹. Ponieważ plony miały wpierw spłonać, a bożki zostać potłuczone (w.7a), to musiałyby być mowa jedynie o resztkach z bożków czy cennych materiałach, z których mogły być zrobione¹⁹². Znaczenie zapłaty dla *נאָר* jest więc niepewne i trudno byłoby obstawać przy dosłownym rozumieniu tego wyrażenia, jak i pojęcia *נאָר*, choć nie sposób go też wykluczyć.

3.1.5. Podsumowanie

Teksty prawne i narracyjne są bardzo często późnymi kompozycjami, a ich interpretacja budzi wiele wątpliwości. W nieco mniejszym stopniu zastrzeżenia takie dotyczą tekstów mądrościowych, choć są wśród nich stosunkowo późne¹⁹³ fragmenty (Prz 6,20-35; 7,1-27; Syr 9,3). W sensie dosłownym *נאָר* oznacza prawdopodobnie współżycie przedmałżeńskie (Pwt 22,21; Kpł 21,9, niewykluczone w Kpł 21,7.14; do niego może odwoływać się też Rdz 34,31) czy pozamałżeńskie (Rdz 38,24?), płatną prostytutkę (Jl 4,3; Rdz 38,15.[24]; Prz 6,26; 29,3; Syr 9,6; być może Am 7,17 i 1Krl 22,38; Sdz 16,1) oraz zachowania promiskuityczne kobiet (Kpł 21,7.14[?]). W niektórych tekstach narracyjnych *נאָר* jest określeniem samotnej czy samodzielnej kobiety, właścicielki gospody (Joz 2; 6). *נאָר* mogła być niezależną, samodzielną kobietą pozostającą poza patriarchalną kontrolą (rodziny) ojca czy męża, przeważnie o bardzo niskim statusie społecznym (Joz 2; 6; 1Krl 3,16; Prz 23,27[?]; Sdz 11,1). W Prz rdzeń ten został najprawdopodobniej użyty jedynie w sensie dosłownym. W odniesieniu do niektórych tekstów trzeba brać pod uwagę znaczenie przenośne (Rdz 34,31; Pwt 23,19; 2Krl 22,38; Mi 1,7 i Syr 41,17; 42,8).

¹⁸⁸ Na fragment z Ez 16,26-34 jako źródło dla Mi 1,7 wskazuje z kolei Kessler 2000, 89.

¹⁸⁹ Do obu tekstów zob. poniżej (4.1.1. i 4.1.4).

¹⁹⁰ Zob. Jeremias 1971, 335-337; Jeremias 2007, 136-137, który uznając w.7a(β) za późniejszą reinterpretację w duchu krytyki bałwochwalstwa, widzi w dochodach z prostitucji w reszcie w.7 uzyski z handlu i umów politycznych z obcymi ludami lub z wykorzystywania biednych (por. Iz 1,21). Zaś Kessler 2000, 88-89, sądzi, że zapłatę tę trzeba rozumieć przede wszystkim dosłownie, ale jednocześnie zyskuje ona metaforyczne znaczenie.

¹⁹¹ Tak Rudolph 1975, 42.

¹⁹² Zob. Rudolph 1975, 42, który obok nich wymienia też małe posążki Asztarte.

¹⁹³ Ale zob. zastrzeżenia w Schwienhorst-Schönberger 2008, 377; Sæbø 2012, 22.36-37.

Problematyczną sprawą jest karalność aktów נה. Kara śmierci miała spotkać córkę kapłana (Kpł 21,9), ale srogość kary wynika z tego, że czyn taki wymierzony był w urząd kapłański, lub z przenośnego użycia tego słowa w duchu krytyki prorockiej. We wtórnym i późnym Pwt 22,21 kara za współżycie przedmażeńskie, zrównująca je z cudzołóstwem, jest skrajnie polemiczną parenezą. W Rdz 38,24 sytuacja prawna jest bardzo niejasna, a tekst opowiadający o próbie ukarania kobiety za czyn-נה, i to z wyroku teścia, jest przypuszczalnie późną halachą. Ponadto zwraca uwagę, że w znaczeniu dosłownym rdzeń ten odnosi się wyłącznie do postępowania kobiet, a נה־נאָ jest określeniem społecznego statusu kobiety.

3.2. נאָ w znaczeniu dosłownym¹⁹⁴

Większość miejsc starotestamentowych, gdzie נאָ występuje w sensie dosłownym, to zakazy, zarówno w zbiorach praw, jak i w tekstach odwołujących się do przepisów prawnych.

3.2.1. Teksty prawne

Niewiele wynika z samego dekalogowego zakazu: „Nie cudzołóż” (Wj 20,14; Pwt 5,18), gdyż takie krótkie sformułowanie nie pozwala na ustalenia dotyczące jego znaczenia¹⁹⁵. Dokładniejszy sens zakazu wynika z Kpł 20,10:

I każdy (mężczyzna), kto cudzołoży z żoną mężczyzny, [kto cudzołoży z żoną bliźniego]¹⁹⁶, musi ponieść śmierć¹⁹⁷: cudzołożący i cudzołożąca.

¹⁹⁴ Omówiłem już w Slawik 2023, *108-116, na którym to artykule niniejszy podrozdział się opiera.

¹⁹⁵ Przypuszczalnie ta krótka forma jest wynikiem rozwoju tego i podobnych przykazań, ich uogólniania, a nie najbardziej pierwotnym kształtem przykazań (zob. Boecker 1989, 218; Otto 2012, 690-692.746). Nie mogły służyć postępowaniom sądowym, gdyż nie zawierają sankcji ani nie precyzują okoliczności przestępstwa. Są więc nie tyle prawem, ile etosem, apelem etycznym, mającym na celu ogólną prewencję (zob. Otto 2012, 689-692 i 745-746).

¹⁹⁶ Powtórzenie podobnego wyrażenia w TM wydaje się być *dtg* (*homoioteleuton*), na co wskazują minuskułowe manuskrypty G. Wiele świadectw zna jednak dłuższą lekcję, przeważnie z dodatkowym spójnikiem (zob. BHS; Hieke 2014b, 771-772), co może wskazywać na to, że rozszerzony wariant powstał na wczesnym etapie przekazu. W Gerstenberger 1993, 261.264, słowa te umieszczone w nawiasie, uznając je za dodatek redaktora. Może to być emfatyczne powtórzenie lub redakcyjne doprecyzowanie – redaktor chciałby wskazać, że ten inny mężczyzna jest bliźnim cudzołożnika (tak Hieke 2014b, 793).

¹⁹⁷ W G*, S, V przetłumaczono czasownik w *pl.*, jak w w.11-13 (zob. BHS), w których w tekście hebrajskim podano wprost נה־נאָ (upodobnienie do w.11-13?). Czasownik *sg.* w TM może niejako

וְאִם odnosi się tu do mężczyzny współżyjącego z żoną innego, ale kara obejmuje też kobietę cudzołożącą¹⁹⁸. O karze, inaczej niż w kolejnych wierszach, mowa jest w sg., co rodzi podejrzenie, że kara dla cudzołożnej kobiety jest wtórnym rozszerzeniem – jeśli obejmowałaby także kobietę, to oczekivalibyśmy sformułowania w pl. (jak w w.11-14). Za tym może też przemawiać brak zainteresowania jej zgodą na współżycie i możliwością jej ułaskawienia przez męża (por. Prz 6,34-35)¹⁹⁹. Rdzeń וְאִם nie pojawia się więcej w przekazach kapłańskich, stąd zasadne jest przypuszczenie, że zakaz pochodzi z Dekalogu czy tradycji stojącej za Dekalogiem²⁰⁰, tym bardziej że został umiejscowiony zaraz po zakazie złorzeczenia rodzicom w w.9 (por. nakazy w Wj 20,12; Pwt 5,16). Podobny zakaz, ale inaczej sformułowany znajdujemy w Kpł 18,20: „I z żoną bliźniego²⁰¹ nie dopuszczaj się współżycia (וְאִם) dla [wytrysku] nasienia”, gdzie nie łączy się z sankcją karną. Czy rzeczywiście kara śmierci była wykonywana (w powygnaniowej społeczności)²⁰², pozostaje przedmiotem sporów. Pasywne sformułowanie wyroku w Kpł 20,10, jego standardowy charakter, brak informacji o instancji sądowej, która miałaby rozstrzygać o karze, nie mówiąc już o ewentualnej problematyczności konieczności obecności dwóch świadków winy w przypadku kary śmierci (jeśli uwzględnić Pwt 17,6), oraz porównanie z analogicznymi kodeksami starożytnego Bliskiego Wschodu, które dla różnych przestępstw seksualnych przewidują różne kary, każą w groźbie śmierci widzieć raczej ostro uwypukloną parenezę niż przepis sądowy²⁰³. Uznajemy ona też, że cudzołośćwo nie było sprawą prywatną, lecz groziło spójności społecznej²⁰⁴. Trzeba jednak zauważyć, że prawo skierowane jest jedynie do mężczyzn, którzy są podmiotem takich regulacji, a milczy o ewentualnej inicjatywie zdradzającej żony (ale por. Prz 7)²⁰⁵.

Analogiczny przepis (bez וְאִם) odnajdujemy w Pwt 22,22, według którego kara śmierci obejmuje cudzołożącą kobietę, ale jedynie w przypadku przyłapania *in flagranti* (ptp.). Oz 2,4(5) i Jr 3,8 zakładają, że skutkiem cudzołośćwa mógł być rozwód²⁰⁶. Ponownie mamy do czynienia tylko pozornie z kazuistycznym prawem,

oddzielnie odnosić się do mężczyzny i kobiety.

¹⁹⁸ Karanie kobiety wskazuje wg Gerstenberger 1993, 269, na jej dobrowolny udział.

¹⁹⁹ Zob. Gerstenberger 1993, 264; Hieke 2014b, 794, powołujący się na kodeks Hammurabiego § 129, gdzie przewidziano prawo męża cudzołożnicy do zdecydowania o ewentualnym pozostawieniu jej przy życiu (TUAT I, 58).

²⁰⁰ Tak Gerstenberger 1993, 269.

²⁰¹ וְאִם występuję jedynie w Kpł i Za 13,7, a w Kpł 19,11-18 paralelnie do וְאִם i זָנָה – zob. HAHAT i Hulst 1984a, 299.

²⁰² Zob. Gerstenberger 1993, 269.

²⁰³ Zob. Hieke 2014b, 773.777-779.

²⁰⁴ Zob. Hieke 2014b, 793.

²⁰⁵ Zob. Hieke 2014b, 795.

²⁰⁶ Zob. też powyżej. Choć kara śmierci oczywiście mogła być stosowana i w pewnych przypadkach obecna jest też w Prawie środkowoazsyjskim § 12-16 (zob. Otto 2016, 1721-1722; Lipiński 2009,

jest więc podobny do Pwt 5,18²⁰⁷. Czy kolejne wiersze Pwt 22,23-27 dotyczą innego rodzaju małżeństwa – małżeństwa inchoatywnego, czy też są wykładem ogólnej reguły z w.22a? W pierwszym przypadku nie mielibyśmy pewności, czy pojęcie cudzołóstwa obejmowałoby też współżycie z inchoatywnie poślubioną kobietą. Formalnie początkowe $\text{וְיָ$ (w w.23, tak samo jak w w.22) wskazywałoby na nową regulację, w której pod uwagę należy wziąć szczególnym przypadkiem – וְיָ wprowadzające w.25-27²⁰⁸. Jednak interpretacja przyjmująca ostre rozgraniczenie małżeństwa inchoatywnego od pełnego, skonsumowanego małżeństwa budzi wątpliwości. W.23-27 mogą więc być interpretacją w.22a rozróżniającą cudzołóstwo od gwałtu. Kryterium odróżniającym cudzołóstwo od gwałtu jest miejsce, gdzie doszło do współżycia. W mieście winni są oboje, zaś poza miastem (בְּתַבְּרֵי) kobieta nie ponosi winy, gdyż zakłada się, że nie była w stanie się obronić²⁰⁹.

3.2.2. Tradycja dekalogowa poza Pięcioksięgiem

Do tradycji stojących za obecnym kształtem Dekalogu (Dekalogów) w Wj 20 i Pwt 5²¹⁰ nawiązują Oz 4,2; Jr 7,9; Ps 50,18; Prz 6,32; Hi 24,15; Ml 3,5 i być może Prz 30,20.

Oz 4,1-3 to słowo prorockie, składające się z wezwania do słuchania (w.1a), nagany (w.1b-2) oraz przedstawienia skutków nieprawości (w.3, który być może nawiązuje do typowej zapowiedzi kary). JHWH jest oskarżycielem (w.1b α), a w.1b β -2 są czymś w rodzaju aktu oskarżenia²¹¹.

- w.1b β Bo/że nie ma wierności i nie ma solidarności,
i nie ma poznania Boga w kraju.
w.2 Krzywoprzysięganie i oszukiwanie, i mordowanie,

177-179), to nie była jedyną możliwą karą.

²⁰⁷ Zob. Otto 2016, 1715-1718.

²⁰⁸ Obserwowane już w Księdze przymierza – zob. Noth 1978, 143; Childs 1974, 468; Crüsemann 1997, 171.

²⁰⁹ W.23-27 mogą wskazywać na tendencję do tego, by cudzołóstwo podlegało prawnej ocenie, ale ponownie mamy do czynienia raczej z parenezą niż prawem. Zob. Otto 2016, 1718-1723 (tam też szczegółowa analiza wyrafinowanej, koncentrycznej budowy tych wierszy i paralele bliskowschodnie).

²¹⁰ Zob. powyżej i Lemański 2009, 417-418. Przeważnie Wj 20 uchodzi za literacko młodsze ujęcie Dekalogu niż Pwt 5 (np. zob. Dohmen 2012, 91.101). Taki konsensus podważa Otto 2012, 674-678.689-704, który próbuje rekonstruować powstanie Dekalogu złożonego z mniejszych zbiorów i uzupełnianego o kolejne elementy. Ostatecznie Pwt 5 miałyby być powygnaniową interpretacją Dekalogu synajskiego z Wj 20,1-17. Przynajmniej Oz 4,2 i Jr 7,9 chronologicznie są wcześniejsze niż znany nam kształt Dekalogu z Wj 20 i Pwt 5.

²¹¹ Zob. Jeremias 1983, 59-60.62; dalej też Wolff 1961, 81; Rudolph 1966, 99. W.3 (por. 2,4) nie jest groźbą (zapowiedzią kary, jak chciałby Wolff), gdyż nie może być orzeczeniem JHWH jako sędziego, ponieważ וְיָ nigdy nie oznacza wydawania wyroku (zob. Liedke 1984b, 775).

i okradanie (handlowanie ludźmi), i cudzołożenie rozprzestrzeniają się²¹²,
i przelewanie krwi za przelewaniem krwi następuje²¹³.

Trzy z pięciu wymienionych w w.2 win: morderstwo, kradzież (handel ludźmi)²¹⁴ i cudzołożenie, pokrywają się terminologicznie z Dekalogiem. Do tego można by dodać jeszcze krzywoprzysięstwo (אֱלֵה) ²¹⁵, które może być kojarzone z Wj 20,7, gdyż jest czasami wiązane z nadużywaniem imienia JHWH (por. 1Krl 8,31-32)²¹⁶. Z krzywoprzysięstwem spokrewnione jest oszustwo (כֹּהֵן). Wszystkie te winy wynikają z braku poznania Boga w Izraelu (w.1bβ)²¹⁷.

W tzw. mowie świątynnej w Jr 7,1-15 wygłoszonej u wejścia do świątyni Jeremiasz na Boże polecenie (w.1-3αα) zwraca się przeciwko fałszywej ufności pokładanej w świątyni jerozolimskiej (w.4.8.14). Przychodzenie do świątyni, by oddawać cześć Bogu (w.2b), na nic się Judejczykom nie przyda (w.10.15, czego przykładem ma być los świątyni w Szilo – w.12.14), jeśli nie poprawią swojego postępowania (w.3αβ-b.5[a] i 13)²¹⁸. Zarówno wezwania do właściwego postępowania (w.5b-6),

²¹² W TM czasownik tworzy odrębne zdanie, które trzeba by tłumaczyć: „niszczyć” („przebijają, rozdzierają”). Wbrew akcentom masoreckim łączy się go z pierwszą linią (wg Wolff 1961, 81, paralelnie do וַיִּזְנֶה można oczekiwać formy osobowej czasownika po szeregu *inf. abs.*, co gramatycznie nie jest konieczne – zob. Gesenius’ *Grammatik*, § 113ff; tak też tłumaczy Jeremias 1983, 59). G mogłaby prowadzić do uzupełnienia wyrazu „w kraju” (zob. Wolff: *homoioteleuton*; Rudolph 1966, 96), ale takie tłumaczenie równie dobrze mogło wynikać z próby zażegnania trudności tekstowej (zob. BHQ). Mniej przekonująca byłaby zmiana formy osobowej na *inf. abs.* w sensie „rabować” (tak Drozd 1968, 73; wyprowadzając od „włamywać się”?) czy „wybijać dziurę” (zob. BHS; do tego krytycznie Wolff; zob. też HAHAT).

²¹³ Tak też mniej więcej tłumaczone w komentarzach – zob. Wolff 1961, 81; Rudolph 1966, 95; Jeremias 1983, 59 (Drozd 1968, 74: „wiele win krwawych się namnożyło”). Czasownik jest tu zaskakujący (z כּ [np. Rdz 3,3], jak i rzadziej z *acc.* [Iz 52,11] ma znaczenie „uderzać/dotykać coś”), z czego być może wynika dziwne tłumaczenie w G i S („mieszają”; zob. BHQ). „Krew” w *pl.* oznacza zawsze przelaną przemocą krew lub winę za przelanie krwi (zob. HAHAT). Znaczenie zdania też może być różnie interpretowane – zob. Rudolph 1966, 101 (przelewanie krwi, czyli morderstwa są na porządku dziennym, tylko że wtedy byłyby swego rodzaju dubletem mordowania [חַיִּית]); Wolff 1961, 85; Jeremias 1983, 62 (winy z w.2a są tożsame z zasługującym na karę śmierci przelaniem krwi).

²¹⁴ Na potrzeby niniejszego opracowania nie analizuję, czy w przywoływanych tekstach וַיִּזְנֶה użyty został w węższym znaczeniu uprowadzania ludzi, czy w szerszym kradzieży w ogóle. Do tego czasownika zob. Hamp 1977, zwł. 44-45.

²¹⁵ Por. Oz 10,4, gdzie czasownik został dookreślony przez וַיִּזְנֶה; Ps 10,7; Ez 17,16.18-19. Do jego znaczenia zob. Keller 1984a, 149-152.

²¹⁶ Zob. Wolff 1961, 84; Rudolph 1966, 100; Jeremias 1983, 61-62.

²¹⁷ Pojęcie poznania Boga opisuje całość relacji ludu z Bogiem opartej na Bożej trosce oraz na zobowiązaniu do wierności i troski o bliźniego (por. też Oz 6,6) – zob. Jeremias 1983, 61.

²¹⁸ Wg Schmidt 2008, 179-180, napomnienie do poprawy (w.3) wraz z warunkową obietnicą (w.5-7) są dobrem redakcji jeremiaszowo-deuteronomicznej (jerdtr), nawet jeśli rzeczowo bliskim samemu Jeremiaszowi. Zob. też Rudolph 1968, 50-52; Lundbom 1999, 454-455, według którego cała mowa to produkt wygnaniowo-powygnańowego okresu (czemu zaprzecza Weiser 1952, 67).

połączone z warunkowa obietnicą (w.7), jak i wskazanie na złe czyny (w.9.11) ukazują wymagania stawiane Judejczykom przez Boga.

- w.9 Czy kradzież, mordowanie i cudzołożenie, i przysięganie fałszywe,
i składanie ofiar dymnych Baalowi,
i chodzenie za bogami innymi, których nie znacie;
w.10 i przychodźcie, i stajecie przede mną w tym domu [...]?

Pytanie w.9-10 wyraża zdziwienie, że pomimo nieprawego i bezbożnego postępowania odbiorcy przychodzą do świątyni jerozolimskiej w przeświadczeniu, że gwarantuje im ona bezpieczeństwo. W w.9, podobnie jak w Oz 4,2, wymieniono szereg zakazanych czynów (*inf. abs.*). Krytyka obejmuje te same co w Oz 4,2, trzy dekalogowe przestępstwa: kradzież, morderstwo i cudzołóstwo (w.9), ale w innej kolejności²¹⁹. Dodatkowo fałszywe przysięganie (por. Jr 4,2; 5,2) przypomina oskarżenia o krzywoprzysięstwo i oszustwo z Oz 4,2, różniąc się też od dekalogowego: „Nie występuj przeciwko bliźniemu twemu jako świadek fałszywy!”²²⁰ Dalsze wyszczególnione przestępstwa to nieprawości religijno-kultowe (ofiary dymne dla Baala i chodzenie „za innymi bogami”; język drugiej części wiersza zdaje się być jeremiaszowo-deuteronomistyczny²²¹, ale może też opierać się na Oz 2,15)²²². Pierwsza część w.9 opiera się na tradycji poświadczonej w Dekalogu²²³. U podstaw krytyki prorockiej leżała więc taka tradycja, ale nie w kształcie literackim znanym z Dekalogu, choćby dlatego że nieprawości uszeregowane zostały w innej kolejności²²⁴.

W późnym, z pewnością powygnaniowym Ps 50²²⁵ po opisie teofanii (w.1-6) znajduje się fragment poświęcony składaniu ofiar (w.7-15), które nie mogą być oderwane po pierwsze od dziękczynienia i proszenia Boga (w.14-15), tj. właściwej postawy religijnej, po drugie od prawego postępowania (w.16-21, wraz

²¹⁹ Zob. Fischer 2005a, 299.

²²⁰ Wj 20,16 [עֵד שֶׁקָרַךְ]; Pwt 5,20 [עֵד שֶׁרָמַיָּהוּ] precyzyjniej wskazują, że chodzi o składanie fałszywego świadectwa przed sądem (zob. Boecker 1989, 219; Otto 2012, 750). Wyrażenia użyte w obu wersjach Dekalogu są odosobnione w Biblii Hebrajskiej i podsumowują Wj 23,1(-3.6-8) (do tego szerzej zob. Otto). Wg Lundbom 1999, 322.465, „kłamstwo” w Jr 7,9 to określenie Baala (3,23; 5,2; 8,8; 13,25; 20,6), na co ma wskazywać determinacja (przedimek). Jednak Jr 5,2 wyraźnie pokazuje, że taka interpretacja jest niemożliwa.

²²¹ Por. spalanie ofiar dymnych Baalowi w Jr 11,13.17; 33,29 (por. też 2Krl 23,5); chodzenie za obcymi bogami w Pwt 6,14; 8,19; 11,28; 13,3 itd. (zob. też Otto 2012, 815-816); zdanie podrzędne: „których nie znacie” w Pwt 11,28; 13,3.4 (por. też Jr 19,4; 44,3).

²²² Zob. poniżej (4.1.1.).

²²³ Zob. Schmidt 2008, 178 i przyp. 26.

²²⁴ Zob. powyżej i Jeremias 1983, 62 przyp. 4.

²²⁵ Do datowania i prawdopodobnego kultowego kontekstu zob. Hossfeld, Zenger 1993, 309-310; też Böhler 2021, 911.

z zakończeniem całości w w.22-23)²²⁶. Bóg (w 1. os.) zarzuca niegodziwcowi (adresatowi) lekceważenie Bożych praw, mimo że są one mu dobrze znane (w.16aß-17). Ujawnia to jego postępowanie (w.18-20):

- w.18 Gdy widzisz złodzieja, to lubisz go²²⁷,
z cudzołożnikami masz udział.
w.19 Usta swoje uwolniłeś w złu
i język swój zaprzągłeś do oszustwa.
w.20 Siedzisz²²⁸, przeciwko bratu mówisz
i przeciwko dziecku matki twojej kierujesz to, co szkodliwe²²⁹.

Niegodziwością jest bratanie się z ludźmi, którzy dopuszczają się kradzieży i cudzołóstwa (w.18). Kolejne dwa wiersze krytykują oszczerczą mowę, co może nawiązywać do zakazu fałszywego świadectwa przed sądem z Wj 20,16; Pwt 5,20, tym bardziej że w.20 zdaje się zakładać udział w zgromadzeniu sądowym („siedzisz”; por. Ps 119,23)²³⁰. Nawet jeśli wymowa w.19-20 jest szersza niż dekalogowy zakaz, odnosząc się do publicznego oskarżania, oszukiwania i nastawiania na bliźniego, w szczególności na członków własnej rodziny, to nie zmienia faktu, że oskarżenie odbiorcy opiera się na tradycji znanej z trzech zakazów Dekalogu²³¹. Psalm podejmuje krytykę prorocką z Oz 4,2; Jr 7,9²³².

Ponownie w bardzo późnym tekście **Hi 24,14-16** odnajdujemy analogiczne zestawienie nieprawości²³³.

- w.14 Za dnia wstaje morderca,
zabija biedaka i ubogiego,

²²⁶ Zob. Hossfeld, Zenger 1993, 308-309, według którego w.16aα jest wynikiem wtórnego opracowania redakcyjnego; Böhler 2021, 909-911.

²²⁷ רצה w TM (*impf. cons.* q.) został w G, S, T odczytany jako ריץ: „biegniesz z nim” (zob. *BHS*; *HAT*). Ponieważ analogiczne użycie z przyimkiem עב czasownika רצה jest poświadczane w Hi 34,9, to TM jest poprawną i całkowicie przekonującą lekcją (zob. Hossfeld, Zenger 1993, 312). *Vrs* zdają się poświadczać odmienne, możliwe i starsze odczytanie tekstu (zob. Böhler 2021, 908; Łach 1990, 269, który podał za G, nie odnotowując tego).

²²⁸ Sugestia w *BHS* czy korekta w Gunkel 1926, 220; Kraus 1960a, 371 („hańba”, tj. „to, co hańbiące”); Łach 1990, 269 („obrzydlivość”), podobnie jak korekta proponowana w Weiser 1987, 265 („kłamstwo”), nie mają żadnych podstaw tekstowych. Por. Ps 119,23 – zob. Böhler 2021, 908.

²²⁹ Jeśli nie liczyć Syr^{B^{mag}} 44,19, byłby to *hapaxl.* (zob. *HAT*).

²³⁰ Zob. Hossfeld, Zenger 1993, 315; Böhler 2021, 917-918.

²³¹ Związek z Dekalogiem jest powszechnie uznawany – zob. Kraus 1960a, 379-380; Craigie 1983; Hossfeld, Zenger 1993, 308.315; Böhler 2021, 917.

²³² Zob. Kraus 1960a, 380.

²³³ Hi 23-24 to rozbudowana i niejednolita literacko mowa Hioba z tzw. trzeciego cyklu (rozdz. 22-31). Omówienie opiera się na Ślawik 2010a, 366-367.391-396.654-666. Dla omawianej tu kwestii nie ma znaczenia, że 24,18-24 są najpewniej wtórnym rozszerzeniem. Zob. też przywołaną tam literaturę.

- a w nocy staje się jak złodziej.
- w.15 I oko cudzołożnika oczekuje zmierzchu,
mówiąc: „Nie dostrzeże mnie oko!”
I zasłonę na twarzy kładzie,
- w.16 włamuje się w ciemności do domów.
Za dnia trzymają się w zamknięciu (?),
nie poznali (doświadczają) światła.

We fragmencie tym cudzołożnik wymieniany jest obok mordercy i złodzieja, którzy są aktywni w dzień (morderca) i w nocy (złodziej i cudzołożnik, których łączy skryte działanie). Zestawienie trzech nieprawości: רצח, גנב, נאך, ponownie wiąże się z tradycją dekalogową²³⁴.

Dysputacja **MI 2,17-3,5**²³⁵ ma klamrową budowę: 2,17(b) wraz z 3,5 otaczają część środkową²³⁶. Prorok spiera się z adresatami o naprzykrzanie się Bogu (2,17a), polegające na stawianiu Bogu zarzutu o to, że nie dba o prawość w świecie, zupełnie ignorując zło (wraz z ironicznym pytaniem o „Boga prawa [הַמִּשְׁפָּט]”) ²³⁷. W odpowiedzi Bóg zapowiada swoje przybycie, by szybko rozwiązać tę palącą kwestię²³⁸ (3,5):

I zbliżę się do was na sąd,
i będę świadkiem szybko
przeciwko czarodziejom²³⁹ i przeciwko cudzołożnikom,
i przeciwko przysięgającym fałszywie²⁴⁰,
i przeciwko ciemężcom [wynagrodzenia]²⁴¹ pracownika najemnego,

²³⁴ Z najnowszych opracowań zob. Witte 2021, 382.

²³⁵ MI składa się z sześciu dysputacji (1,2-5; 1,6-2,9; 2,10-16; 2,17-3,5; 3,6-12; 3,13-21), do czego dochodzi jeszcze nagłówek 1,1 i dwa zakończenia: 3,22 i 3,24-25 – zob. Rudolph 1976, 250; Reventlow 1993, 151; Meinhold 2006, XI-XVI.

²³⁶ 2,17 i 3,5 tworzą tematyczną całość, a 3,1b-4 mogą być wtórnym rozszerzeniem. Do pierwotnego tekstu przynależałby jeszcze 3,1a, tj. zapowiedź nadejścia posłańca przygotowującego przyjsię na sąd Boga (por. Iz 40,3). Zob. przede wszystkim Meinhold 2006, 242-246; ostrożnej Reventlow 1993, 151. Zaś Kessler 2011, 223-224, podchodzi do takiego rozstrzygnięcia sceptycznie i woli mówić o pełnym napięciu czy intrygującym tekście.

²³⁷ Zob. Reventlow 1993, 151. Pytanie świadczy o tym, jak mocno problematyka niesprawiedliwości społecznej i braku jakiegokolwiek skutecznej reakcji Boga uległa zaostrzeniu – zob. Meinhold 2006, 252-253.

²³⁸ Zob. Meinhold 2006, 276.

²³⁹ W G przetłumaczono w *fem.*, myśląc o kobietach – zob. Rudolph 1976, 277.

²⁴⁰ W wielu Mss i G odnajdujemy dodatek: „na imię moje” (zob. BHS), biorący pod uwagę Za 5,4 (zob. BHQ).

²⁴¹ W TM „ciemieżcom wynagrodzenia pracownika”. Wg BHS należy skreślić „wynagrodzenie” (też Peter 1968, 492, nie odnotowując korekty). Ponieważ obok wymieniono jedynie osoby, wygląda na to, że mamy do czynienia z *dtg*, nawet jeśli wyrażenie z TM jest znane z Pwt 15,18 (zob. Meinhold 2006, 242). Skoro dopełnienie nieosobowe jest dobrze poświadczane, to musimy mieć do czynienia

wdowy, (pół)sieroty, i uciskającym²⁴² obcego (przybysza),
 a nie boją się mnie
 – powiedział JHWH zastępów.

Bóg przed sądem (חֲשׂוֹתֶיךָ)²⁴³ będzie świadkiem i sędzią²⁴⁴ przeciwko wszelkiego rodzaju złoczyńcom: czarodziejom²⁴⁵, cudzołożnikom (נאָר *ptp.* pi.) i przysięgającym fałszywie (tak samo jak w Jr 7,9), a także ciemieżcom pracowników najemnych czy dniówkowych (por. Kpł 19,13; Pwt 24,14-15)²⁴⁶, wdów, półsierot (tj. dzieci nieposiadających ojca) i obcych (w danej miejscowości)²⁴⁷. Krzywoprzysięstwo uniemożliwiało właściwe orzekanie sądowe i pomoc uciskanym²⁴⁸. Tacy niegodziwcy nie biorą w ogóle pod uwagę Bożej woli i Bożego prawa („nie boją się”)²⁴⁹. Ponownie krytyka postępowania ludu opiera się na tradycji dekalogowej i krytyce u wcześniejszych proroków²⁵⁰. Obok ucisku grup społecznie słabszych szczególną rolę odgrywa naruszanie wierności małżeńskiej (w Ml 2,14-16 ostro krytykuje się pochopne rozwody)²⁵¹.

W Prz rdzeń נאָר pojawia się dwa razy. W perykopie **Prz 6,20-35**²⁵² przeciwstawiono nieznaczący koszt współżycia z prostytutką (נאָר) konsekwencjom wynikającym z cudzołóstwa, współżycia z żoną innego mężczyzny (w.26). Dla przestrogi nieuniknione konsekwencje cudzołóstwa (w.27-29) zostały ukazane w szerokim

z bardzo wczesnym zniekształceniem tekstu. TM przetłumaczono w Rudolph 1976, 276; Reventlow 1993, 150. Słowo „zapłata” czy „wynagrodzenie” odwołuje się do częstego nadużycia (por. Pwt 24,15; Jr 22,13; Hi 7,2b) – zob. Meinhold 2006, 279-280.

²⁴² W G i T dodano: „naruszający prawo przybysza” (zob. *BHS*; Reventlow 1993, 151, który umieszcza dodatkowe słowo „prawo” w nawiasie), kierując się Pwt 24,17 (zob. *BHQ*).

²⁴³ Do znaczenia tego wyrażenia zob. Meinhold 2006, 275.

²⁴⁴ W starożytnym Izraelu sądownictwo nie znało podziału na poszczególne funkcje. Bóg, który świadczy przed sądem przeciwko złoczyńcom, może też być jednocześnie sędzią (por. np. Mi 1,2+6-7). Zob. Meinhold 2006, 275-276; też Reventlow 1993, 153; Boecker 1970, 13; Leeuwen 1984, 214 i 216.

²⁴⁵ נאָר pi. to czasownik odnoszący się do różnych praktyk magicznych czy wróżebnych (por. Pwt 18,10-11; wg Wj 22,17 zagrożone karą śmierci) – zob. Meinhold 2006, 277. Wg Kessler 2011, 242, praktyki takie miały również wymiar społeczny, gdyż mogły być skierowane przeciwko drugiemu człowiekowi (ale nie podaje żadnego poświadczającego odnośnika).

²⁴⁶ Mowa jest nie o trzech, lecz czterech grupach społecznie poszkodowanych, przy czym na pierwszym miejscu stoją pracownicy najemni (zob. Kessler 2011, 243). Czy wynika to z wyjątkowo złego położenia takich pracowników w czasach „Malachiasza” (do „osoby” Malachiasza zob. Meinhold 2006, IX i in.).

²⁴⁷ W tym ostatnim przypadku nie użyto przyimka א – zob. Meinhold 2006, 242, według którego może to świadczyć o wtórnym uzupełnieniu tej kategorii niegodziwców.

²⁴⁸ Tak Kessler 2011, 243.

²⁴⁹ Zob. m.in. Meinhold 2006, 285.

²⁵⁰ Zob. powyżej i Reventlow 1993, 153 czy Meinhold 2006, 279.

²⁵¹ Co jednak nie usprawiedliwia rozszerzania znaczenia – jak chciałby Kessler 2011, 242 – na wszelkie postępowanie niszczące relacje międzyludzkie, w szczególności rodzinne.

²⁵² Była już ona przedmiotem zainteresowania w 3.1.3

zakresie i przy odwołaniu się do różnych argumentów (w.30-32.33.34-35). Cudzołożnik kładzie na szali własne życie (w.26b.32b), zwłaszcza gdy mąż nie przystanie na żadne zadośćuczynienie (w.34-35)²⁵³. Cudzołóstwo jest świadectwem braku rozsądku (w.32a; נאָ), z niczym nieporównywalną lekkomyślnością (w.30-31)²⁵⁴, najbardziej spektakularnym dowodem odrzucenia mądrości płynącej z przykazań i Tory (w.20-23). Uroda i uwodzicielskie zachowanie cudzej żony mogą być pułapką (w.24.25b), co w żaden sposób nie uwalnia cudzołożnika od odpowiedzialności (w.25a; do חמור por. dekalogowe Wj 20,17; Pwt 5,21; zob. też נגב w w.30)²⁵⁵. Okazuje się, że podobnie jak powyżej omówione teksty prorockie fragment ten zakłada znajomość prawa dekalogowego²⁵⁶.

3.2.3. Poza regulacjami prawnymi

Z dosłownym znaczeniem נאָ mamy do czynienia jeszcze w **Prz 30,20**, w którym nic nie sugeruje związku z przykazaniami czy innymi tekstami prawnymi w Biblii Hebrajskiej. Wiersz ten dołączony jest do sentencji liczbowej z w.18-19²⁵⁷, której interpretacja jest niezwykle sporna. Być może mowa jest o tajemniczości poczęcia, rozmnażania (por. Hi 10,8-12; Koh 11,5; Ps 139,13-16)²⁵⁸ czy też tajemniczości związku bądź współżycia mężczyzny i kobiety²⁵⁹. W.20 przeciwstawia młodej żonie z w.19 (עַל־מַדָּה; por. Rdz 24,43; Iz 7,14; Pnp 1,3) kobietę cudzołożną:

„Taka jest droga (postępowanie) kobiety cudzołożnej:
zjadła i wytarła usta swoje,
i powiedziała: *Nie zrobiłam nic złego!*”

Jedzenie najpewniej obrazuje współżycie seksualne, a wytarcie ust i wypowiedziane słowa brak jakichkolwiek skrępow²⁶⁰. W mniemaniu autora kobietę do-

²⁵³ Wprawdzie tekst nie mówi wprost o karze śmierci (por. Kpl 20,10), to jednak zdaje się ją zakładać (zob. Plöger 1984, 70).

²⁵⁴ Zob. Plöger 1984, 71.

²⁵⁵ Aluzję do przykazań dostrzega w takim zestawieniu motywów także Schipper 2018, 421.

²⁵⁶ Zob. Schipper 2018, 430.

²⁵⁷ Do tego, a także do zbioru sentencji liczbowych 30,10-33 zob. Sæbø 2012, 369-371 i Plöger 1984, 356-357.364; też Potocki 2008, 225.227. Do tego gatunku sentencji mądrościowej zob. też Schmidt 1997, 270-271. Choć w.20 łamie schemat sentencji liczbowych 3+1, a akt kobiety cudzołożącej nie jest przedmiotem zachwyty nad tajemniczym funkcjonowaniem świata, to jednak tworzy dobrze powiązany kontrpunkt (jak to określa Sæbø 2012, 373) dla kwestii współżycia mężczyzny z żoną (zob. Plöger 1984, 364).

²⁵⁸ Zob. Sæbø 2012, 372.

²⁵⁹ Chyba taką interpretację sugeruje Plöger 1984, 364; zaś Ringgren, Zimmerli 1980, 116: zagadkowe jest współżycie seksualne.

²⁶⁰ Zob. Sæbø 2012, 372-373; też Plöger 1984, 363-364. Wg Potocki 2008, 229, zaskakujące w jej

puszczającą się cudzołóstwa charakteryzuje zatem brak zahamowań i wyrzutów sumienia.

3.2.4. Podsumowanie

Przegląd miejsc starotestamentowych, w których נאה występuje w sensie dosłownym, pokazuje, że z wyjątkiem Prz 30,20 pojawia się zawsze w powiązaniu z tradycjami dekalogowymi i najpewniej oznacza cudzołóstwo, czyli współżycie seksualne zamężnej kobiety lub z zamężną kobietą. Najstarszym poświadczeniem takiej tradycji jest Oz. Cudzołóstwo dowodzi pogardy dla Bożej woli. Jest poważnym przestępstwem, zagrożonym karą śmierci, choć Prz 6,34-35 sugerują²⁶¹, że Kpł 20,10; Pwt 22,22 nie opisują po prostu praktyki prawnej, lecz są bardziej parenezą, ostrzegającą przed konsekwencjami cudzołóstwa (co zbliża je ideowo do Prz 6,20-35; 7). Nigdzie znaczenie tego rdzenia nie pokrywa się z זנה, a Prz 6,20-35 pokazują ich zasadniczą odmienność.

działaniu ma być to, że nie dostrzega w nim nic złego.

²⁶¹ Zob. jeszcze poniżej o Oz 2,4(-5) i Jr 3,8.

4. זנה i נאף w znaczeniu przenośnym

4.1. זנה w znaczeniu przenośnym

4.1.1. Księga Ozeasza

Najstarsze teksty, w których mamy do czynienia z metaforycznym użyciem זנה, znajdujemy w Oz. Od tego proroka wywodzi się przenośne użycie tego rdzenia w odniesieniu do religijnej niewierności¹. Należy więc poświęcić Oz nieco więcej uwagi, zwłaszcza wczesnym perykopom, które są najważniejsze dla metaforycznego rozumienia זנה. Za najstarsze uchodzą teksty, w których nie dochodzą jeszcze do głosu zagrożenia zewnętrzne: 2,4-15 i 4,4-19 wraz z powiązaniem z nim fragmentem 5,1-7². Rdzeń ten pojawia się też w 6,10; 9,1, a także w Oz 13, których tematyka zdaje się być powiązana z małżeństwem samego proroka. W 4,4-19 i 2,4 זנה sąsiaduje z rdzeniem נאף.

Oz składa się z trzech części: rozdz. 1-3; 4-11 i 12-14. Wszystkie trzy części mogły być najpierw przekazywane oddzielnie, a później ze względu na osobę Ozeasza i wspólną tematykę złączone w jedną całość³. Układ tego rozdziału jest zasadniczo chronologiczny, stąd w drugiej kolejności omówione zostały Oz 1 i 3. Najpierw jednak uwagę poświęcono najważniejszemu dla tematu rozprawy perykop: 4,4-19 i blisko z nią związaną 5,1-7, których interpretacje dostarczały ważnych argumentów za istnieniem prostytucji sakralnej w kananejskim kulcie Baala, oraz 2,4-15.

■ Oz 4,4-19

Kompozycja ta⁴ należy do najstarszych tekstów, w których pojawiają się oba interesujące nas rdzenie⁵, a użyty wielokrotnie זנה jest kluczowym słowem.

¹ Tak też Wacker 1992, 57.

² Zob. Wolff 1961, XI.39.93; Jeremias 1983, 17.40.

³ Do budowy Oz zob. Jeremias 1983, 18-20; Zenger 2008, 522-526; podobnie już Rudolph 1966, 25-27. Stark 2006, 176, sądzi, że Oz 1-3 nie pochodzą od tego samego autora i są ilustracją zburzonej relacji pomiędzy JHWH i ludem.

⁴ Wiersze, w których występują זנה i נאף, omawiałem już w Slawik 2023, *117-118, i wcześniej w Slawik 2011b, 53-57.

⁵ Najstarsze części tej perykopy mogą pochodzić od samego Ozeasza lub są szkicami wystąpień sporządzonymi zaraz po wystąpieniach Ozeasza przez jego uczniów – zob. Wolff 1961, 92-93; Jeremias 1983, 64-65; Zenger 2008, 525.

4. Przecież⁶ nikogo nie powinno się oskarżać i nie powinno się karcić nikogo, ale ‘z tobą spór mój,’ kapłanie!⁷
5. Tak że potkniesz się (upadniesz) ‘za dnia’⁸, i potknie się również prorok razem z tobą nocą, i zgładzę⁹ matkę twoją.
6. Zginie¹⁰ lud mój z powodu braku poznania. Ponieważ ty poznanie odrzuciłeś, to odrzucę ciebie¹¹ od posługi kapłańskiej dla mnie, i [ponieważ] zapomniałeś o wskazaniu Boga twego, zapomnę o dzieciach twoich również ja.

⁶ Przysłówek emfaticzny lub oznaczający ograniczenie bądź przeciwstawienie (zob. *HAL*). W.4a nie wymaga żadnych korekt. Zmiany form czasowników na pasywne (zob. Wolff 1961, 88) są zbędne, gdyż w zdaniach w 3. os. możemy mieć do czynienia z podmiotami nieokreślonymi (zob. Jeremias 1983, 63 i przyp. 1). *שׂא* (w pozycji chiastycznej) mógłby być nie tylko dopełnieniem, ale również podmiotem (jak w Drozd 1968, 74; zaś Rudolph 1966, 96, *שׂא* w pierwszym zdaniu bierze za podmiot, a w drugim za dopełnienie, twierdząc jednocześnie, że konieczne jest uzupełnienie go o „[człowiek] mojego ludu”, gdyż chiazm miałyby być rzadki w Oz).

⁷ TM: „lud twój jest jak oskarżający kapłana” – do przekładu TM zob. Rudolph 1966, 96 (co bywało związane z Pwt 17,12). Choć lekcja TM jest poświadczona przez V, S, T i 4QXII^c (i G, ale z suf. 1. os.; zob. *BHQ*), to jednak trudno byłoby ją uznać za sensowną, tak że jest powszechnie korygowana na *וְעַקְרָהּ רִיבֵי בְהָן* – zob. Wolff 1961, 88; Jeremias 1983, 63 przyp. 2; też *BHS* (przedimek jest zbędny, gdy rzeczownik jest *de facto* wokatiwem – zob. Wolff; druga propozycja jest nieco odleglejsza od spółgłosek w TM). Zbędne spółgłoski *כּ* uznawane są za pozostałość po suf. (zob. Jeremias, według którego suf. *pl.* miałyby wskazywać, że kapłan w *sg.* jest wielkością kolektywną) czy po *בְּהָן*, tj. kapłan obcych bogów (zob. Oz 10,5 i Rudolph), a wtedy *כּ* miałyby być głosem do *בְּהָן* (czego nie wyklucza też Wolff).

⁸ TM („dzisiaj”) jest potwierdzony przez V i α' (zob. *BHQ*), ale w drugiej części stoi niezdeterminowany rzeczownik *לְיָמָה*. Przeważnie za G (S i T; zob. *BHQ*) skreśla się przedimek (zob. *BHS*, ale *ג* nie jest potrzebny) albo przyjmuje się wariant *יָמָה* (zob. *BHS*; Jeremias 1983, 63 przyp. 3; Rudolph 1966, 96; tak też tłumaczy Drozd 1968, 74, nie odnotowując korekty). Trudno sobie wyobrazić, że miałyby to być zapowiedź upadku kapłana jeszcze tego samego dnia, tak że korekta tekstu wydaje się wręcz konieczna.

⁹ Pomimo V, S, α' , σ' , θ' (zob. *BHQ*) nie chodzi o *דָּמָה* II (G wyprowadza znaczenie od *דָּמָה* I; „porównać”) w q., „być cicho”, „uspokoić się” czy „skończyć z czymś”, lecz o *דָּמָה* III, tj. „zniszczyć”, „być zgładzonym” (zob. *HAL*: q. lub pi.; też *HAHAT*, przyjmując polisemię *דָּמָה* II: „zgładzić”, tu raczej „pozwoić zginąć”; tak też Drozd 1968, 74). Wolff 1961, 88, woli typowy w Oz ni. (3. os. *fem.*), a Rudolph 1966, 97, koryguje wokalizację ostatniego wyrazu na *וְאֶמְיָךְ*, tj. „ród twój/plemień twoje”, co miałyby być określeniem rodziny kapłańskiej w królestwie północnym. Są to jedynie niepoświadczone przypuszczenia.

¹⁰ *Pl.* (ni.) z podmiotem kolektywnym w *sg.* nie jest podejrzany (zob. Wolff 1961, 88; Rudolph 1966, 97), stąd proponowana zmiana na *sg.* (zob. *BHS prp*) jest zbędna.

¹¹ Błędna spółgłoska *א* jest czasami postrzegana jako pozostałość po zaimku *אֲנִי* (zob. *BHS*; Jeremias 1983, 63 przyp.3), ale raczej jest błędem pisarskim (zob. Wolff 1961, 88; Rudolph 1966, 97; por. już *masora parva* w TM w kodeksie z Aleppo i kodeksie prorockim z Kairu – zob. *BHQ*).

7. Jak są oni liczni¹², tak grzeszyli przeciwko mnie,
chwałę ich/swoją w hańbę zamienię/zmienili¹³.
8. Grzechem ludu mego żywią się
i winy ich 'pragną'¹⁴.
9. Tak że stanie się ludowi tak samo jak kapłanowi¹⁵
i pomszczę na nim jego drogi,
i czyni jego sprowadzę z powrotem na niego¹⁶.
10. I będą jedli, ale nie nasycą się,
nakłaniali do prostytucji¹⁷, ale nie rozprzestrzeniają się.
Tak, JHWH opuścili, aby zatroszczyć się 'o prostytucję'¹⁸.
11. I wino, i moszcz odbierają rozum 'ludowi memu'¹⁹.

¹² Do רבב *inf.* *cs.* z suf. zob. *HAL*; Rudolph 1966, 98.

¹³ T i S poświadczają czas. w 3. os. *pl.* (zob. *BHS*; *BHQ*), stąd tekst jest nieraz korygowany na *pf.* hi. 3. os. *pl.* i interpretowany jako kontynuacja oskarżenia (zob. *BHS prp*; Wolff 1961, 88, który uważa, że TM przekształcone zostało w groźbę pod wpływem w.6; Jeremias 1983, 63 przyp. 3; Drozd 1968, 75). Z kolei G, α' i V poświadczają lekcję TM (zob. *BHQ*; Rudolph 1966, 98, uważa korektę za zbędną). Z kolei *tiq. sof.* wskazują na pierwotne כְּבוֹדִי („chwała moja”), co nie znajduje potwierdzenia w żadnym innym świadectwie (wbrew *BHS* nie ma w *tiq. sof.* wsparcia dla czasownika w 3. os. *pl.* – zob. *BHQ*). Prawdopodobnie mamy więc do czynienia z dwoma tradycjami przekazu tekstu, stąd oba warianty są uwzględnione w powyższym przekładzie.

¹⁴ Wyrażenie נִשְׂא נַפְשׁוֹ oznacza „pragnąć czegoś” (z ל lub לָ – zob. *HAL*; *HAHAT*). Wtedy konieczna jest korekta suf., bo suf. musi odnosić się do podmiotu, za czym przemawiają szesnaście *Mss* oraz *Vrs* z wyjątkiem T i S (zob. *BHS prb*; *HAL*; *HAHAT*; Wolff 1961, 88; Drozd 1968, 75; Jeremias 1983 63 przyp. 3). Czy w większości *Vrs* suf. odczytano jako kolektywny *sg.* (tak *BHQ*)? Zaś wg Rudolph 1966, 98, suf. *sg.* jest dystrybutywny.

¹⁵ Podwójny przyimek כּ na wyrażanie identyczności (losu obu grup; zob. *HAL*).

¹⁶ Czyli: „za czyni jego mu odplacę” – zob. *HAHAT*.

¹⁷ Nie można wykluczyć, że spójnik ו wypadł w wyniku *hplg*, ale pojawia się jedynie w T parafrazującym tekst (zob. *BHQ*; brak spójnika poświadczają 4QXII^e, G, V i S) i w 2 *Mss* (wg *BHS*). Rzeczowo oczekivalibyśmy *pf. cons.* (propozycja zmiany na *impf.* jest mniej prawdopodobna – obie w *BHS prp*; też Jeremias 1983, 63 przyp. 3). *Pf.* może być uzasadnione treściowo, dotycząc przeszłości (zob. Rudolph 1966, 95.105; Macintosh 1997, 147-148; *BHQ*). Do interpretacji hi. zob. poniżej.

¹⁸ TM jest niejasny, gdyż שָׁמֵר nie ma dopełnienia. Mogłoby nim być stojące na początku zdania imię JHWH z notą *acc.* (Rudolph 1966, 98: „zrezygnowali, by być wiernymi JHWH”; zob. *HAL*), ale nigdy więcej w Biblii Hebrajskiej JHWH nie jest dopełnieniem czasownika שָׁמֵר. Szyk zdania byłby również zaskakujący. W G i S dopełnieniem jest זְנֵה z kolejnego wiersza (zob. *BHS*; *BHQ*), co jest podstawą korekty w Jeremias 1983, 63 przyp. 6 (też Drozd 1968, 76, nie odnotowując korekty). Zaś *BHS (prb)*; Wolff 1961, 89, dodatkowo łączą וְזֵה וְזֵה (a Macintosh 1997, 147, także וְזֵה וְזֵה), gdyż: 1) זְנֵה w Oz występuje jeszcze jedynie w prawdopodobnie wtórnym 6,10; 2) wino nigdy w Starym Testamencie nie pojawia się obok moszczu; 3) w w.11 czasownik stoi w *sg.* Żaden z tych argumentów nie jest przekonujący. Świadectwa też zgodnie poświadczają oba słowa „moszcz” i „wino”. *BHS* chciałoby też utrzymać mowę Bożą w 1. os. wbrew wszystkim świadectwom tekstowym.

¹⁹ W G „lud mój” (w TM na początku w.12) w *gen.* jest określeniem „serca/roзумu”, co jest najstarszym znanym sposobem odczytania tekstu spółgłoskowego. Z kolei za tradycją TM podążają V, S, T (w S i T z sufizowaną formą לָב; zob. *BHQ*). Lekcję G przyjmuje się w *BHS*; Wolff 1961, 89; Jeremias 1983, 63 przyp. 6 (ponownie także Drozd 1968, 76, nie odnotowując korekty), choć odmienna

12. Drzewo swoje zapytuje
kij (gałąź) ogłasza mu,
tak to duch prostytuowania się zwodzi²⁰
i prostytuują się, odwracając się od²¹ Boga ich.
13. Na wierzchołkach gór składają ofiary biesiadne
i na wzgórzach składają ofiary ogniowe,
pod dębem, styrakowcem i terebintem,
bo przyjemny jest cień ich²²,
dlatego prostytuują się córki wasze²³
i synowe wasze cudzołożą.
14. Nie ukarzę córek waszych [za to], że prostytuują się,
ani synowych waszych [za to], że cudzołożą,
bo oni z prostytuującymi się oddalają się²⁴
i z poświęconymi składają ofiary wonne,
a lud, który nie rozumie, upada²⁵.
15. Jeśli prostytuującym się jesteś ty, Izraelu,
niech nie obciąża się winą Juda²⁶!
I nie chodźcie do Gilgal

tradycja nie wydaje się gorsza (bez korekty w Rudolph 1966, 106; Macintosh 1997, 151; Stark, 2006, 169).

²⁰ W TM nie ma dopełnienia, ale niektóre Mss oraz T, S i V (zob. *BHS*) oddają suf. (w G czasownik w formie pasywnej). Jednak *Vrs* najpewniej nie opierają się na odmiennej *Vorlage*, jest to kwestia translacyjna (zob. *BHQ*). Wbrew *BHS* (*prb*); *HAL* oraz Rudolph 1966, 106 i Drozd 1968, 76 (którzy postulują suf. sg.) nie ma potrzeby dodawania suf. (zob. Wolff 1961, 89).

²¹ Do przekładu zob. już powyżej (2.) i *HAL* czy Rudolph 1966, 106.

²² Suf. (*fem.*) odnosi się do każdego z trzech drzew (oddzielnie) – zob. Rudolph 1966, 107 i *Gesenius' Grammatik*, § 135p.

²³ Odnotowana w *BHS* propozycja zmiany suf. w w.13 i 14 jest całkowicie bezpodstawna – zob. Wolff 1961, 89.

²⁴ Pi. tego czasownika pojawia się tylko tu w Biblii Hebrajskiej (pu. w Est 3,8 i 4 razy hitp.), a najczęściej występuje ni. („oddzielać się” itp.; zob. *HAHAT*). W *BHS* koryguje się wokalizację na ni., co ze względu na występowanie czasownika jedynie w koniugacjach intensywnych jest nieprzekonujące – zob. Rudolph 1966, 107, który jednak bezpodstawnie dodaje אִרְיָהּ.

²⁵ Zob. *HAL*; *HAHAT* (czasownik występujący jedynie w ni. i tylko jeszcze w Prz 10,8.10 i 1QHod 2,19; 4,7), a Rudolph 1966, 107, przyjmuje znaczenie „podburzać” (w oparciu o rdzeń w języku syryjskim). Asyndetyczne zdanie względne może być też tłumaczone przymiotnikowo „nierozumny” (zob. *Gesenius' Grammatik*, § 155f; Wolff 1961, 89). Wolff w oparciu o G przesuwają na koniec tego wiersza dwa kolejne wyrazy z w.15, zmieniając wokalizację *ptp.* na *fem.* oraz אַחַד na אֶחָד. Jednak w G mamy do czynienia z wtórną interpretacją tekstu – zob. Rudolph 1966, 107; *BHQ*.

²⁶ Wprawdzie Juda w tym kontekście zaskakuje (w *BHS* przypuszcza się, że cały wiersz jest wtórny), to jednak nie ma żadnych podstaw do jej eliminacji z tekstu (zob. Rudolph 1966, 107). Wolff 1961, 89, po przesunięciu dwóch pierwszych wyrazów do poprzedniego wiersza (zob. powyżej), czyni wyrazy „ty, Izrael” podmiotem czasownika, podczas gdy „Juda” miałaby być głosem. Mimo że w G czasownik אִרְיָהּ oddano w 2. os. (zob. już poprzedni przypis), to jednak G także poświadcza „Judę” (zob. *BHQ*).

- ani²⁷ nie udawajcie się do Bet-Awen,
ani nie przysięgajcie²⁸: *Jako żyje JHWH!*
16. Z pewnością jak krowa upierająca się
upierał się Izrael,
[czy] teraz ma paść ich JHWH
jak baranki na rozległym pastwisku²⁹?
17. Związany z posągami jest Efraim,
zostaw go!³⁰
18. Ustało hulanie z nimi (ich)³¹.
Bez umiaru nakłaniali do³² prostytucji,
'mocno' kochali³³
hańbę 'zatwardziałości'³⁴.

²⁷ Niektóre świadectwa (wg BHQ 4QXII^c, a wg BHS niewiele Mss i T^{Mss}) nie poświadczają spójnika.

²⁸ Rudolph 1966, 107, w oparciu o Am 5,5 dodaje „w Beer-Szebie”, gdyż w TM mielibyśmy mieć do czynienia z *homoioleutonem*, co nie znajduje jednak żadnego poświadczenia tekstowego.

²⁹ Do pytania bez partykuły pytajnej zob. *Gesenius' Grammatik*, § 150a i komentarze, zwł. Rudolph 1966, 107. הָנִי tłumaczą kolektywnie.

³⁰ W TM הָנִי hi. II *impt.* (zob. HAL i HAHAT) w znaczeniu „zostawić w spokoju, nie niepokoić”(?). Wg Rudolph 1966, 107-108 i Wolff 1961, 88-89, TM należałoby przetłumaczyć: „pozволь na to”. Z kolei Jeremias 1983, 64 przyp. 7, proponuje korektę na *pf.* hi. I, tłumacząc: „w tym znalazł zaspokojenie”, i powołując się na G, α' i θ'. O ile α' i θ' różni być może jedynie odmienne odczytanie spółgłosek, to w G mamy do czynienia z interpretacją, oceną: σκάνδαλον (zob. BHQ). W greckich świadectwach oddano zdanie w czasie przeszłym, upodobniając do sąsiednich zdań (zob. Wolff; Rudolph). Brakuje więc podstaw do korekt proponowanych w Rudolph czy BHS.

³¹ Rzeczownik סָבַח oznacza „piwo pszeniczne” (zob. Iz 1,22), a czasownik סָבַח „hulać”, „upijać się” (*inf.* z suf.; por. Pwt 21,20; Iz 56,12; Prz 23,20; zob. HAL). Przekaz tekstowy jest niepewny (zob. Wolff 1961, 89; Rudolph 1966, 108; BHQ). W każdym razie nie odnajdziemy w nim wsparcia dla korekt proponowanych w BHS i Drozd 1968, 78. Do powyższego przekładu zob. przede wszystkim Rudolph oraz HAHAT; Wolff; Jeremias 1983, 64.

³² הָנִי hi. i *inf.* intensyfikujący – zob. poniżej.

³³ Forma nieprawidłowa (HAL; *Gesenius' Grammatik*, § 55e). Jeśli nie chce się po prostu skreślić tego wyrazu (jako *dtg* – zob. *Gesenius' Grammatik*; pierwsza propozycja w BHS; Drozd 1968, 78), to można poprawić na *inf. abs.* אָהַב (zob. HAHAT; preferowane rozwiązanie w BHS; Wolff 1961, 89; Jeremias 1983, 63-64 i przyp. 3, powołując się na σ). Natomiast korekta wokalizacji (הָבִי – *impt.* od הָבֵה „daj!”) i dodanie הָבֵה (jak chciałby Rudolph 1966, 108; zob. też HAL) wymagałoby sporo wyobraźni co do możliwego sensu takiego sformułowania.

³⁴ Choć TM potwierdza 4QXII^c (zob. BHQ), to znaczenie słowa jest niepewne (zob. HAHAT), a odniesienie dla suf. *fem.* zagadkowe (zob. Wolff 1961, 89-90; Rudolph 1966, 108): „wstyd jest jej tarczami” (תָּנִין „tarcza”; metaforycznie? – zob. Rudolph; HAHAT). HAL postuluje *hapaxl.* od תָּנִין (I), „dać”, „podać” w znaczeniu „dar” (*Gegengabe*, z suf.: „za to”; tak też Rudolph). HAHAT przywołuje niepewny *hapaxl.* תָּנִינָה II w znaczeniu „bezcelność”, „bezwstyd” (tak Wolff, zmieniając suf. na 3. os. *pl. masc.*), zaś תָּנִינָה I, który w Lm 3,65 oznacza „zatwardziałość”, „wstyd” (takie znaczenie wybiera, skreślając suf. razem z ך Jeremias 1983, 64 przyp. 8). Tłumacze G mogli oddać (תָּנִינָה) תָּנִינָה: „ukochali wstyd bardziej niż dumę ich” (zob. BHQ; Wolff; Rudolph i BHS, który uznaje to za możliwą lekcję, choć wybiera

19. Skrępował wiatr (duch) ‘ich’³⁵ połamami swoimi (szaty),
tak że będą zawstydzeni z powodu ‘ołtarzy’ ich³⁶.

Perykopa ta jest skierowana zasadniczo do i przeciwko kapłanowi(om) (por. w.4), oskarżanemu o niewierność Bogu, a tym samym nie jest kontynuacją powyżej omówionej perykopy 4,1-3 (choć łączy je motyw poznania)³⁷. Kolejna jednostka tekstowa 5,1-7, która zostanie omówiona poniżej, rozpoczyna się od ponownego wezwania do słuchania (por. 4,1) zaadresowanego w *pl.* do i przeciwko kapłanom oraz elitom izraelskim z powodu nierządu³⁸. Jest więc rzeczowo blisko spokrewniona z 4,4-19³⁹. Kompozycja 4,4-19 z pewnością jest złożoną literacko całością⁴⁰, która morfokrytycznie wymyka się próbom ściślejszego określenia⁴¹. Składa się przypuszczalnie z trzech lub czterech pierwotnych słów: w.4-6/7-10/11-14/16-19⁴², do których doszły późniejsze uzupełnienia, a przede wszystkim w.15 oraz w.5b α i być może w.9(?)⁴³. W.16-19 pokazujące, że powodzenie Izraela się załamało, są również późniejszym słowem Ozeasa⁴⁴ lub rozszerzeniem redakcyjnym.

niepoświadczone czytanie: „hańba ogrodów ich”; za G Drozd 1968, 78). Tekst pozostaje niepewny, a sens trudny do odgadnięcia. Najbezpieczniej będzie trzymać się poświadczanego w Starym Testamencie znaczenia.

³⁵ Rzeczowo konieczna wydaje się korekta suf. (por. paralelna linia – zob. *BHS*; Wolff 1961, 90; Rudolph 1966, 109; Jeremias 1983, 63-64 przyp. 3; Drozd 1968, 78, nie odnotowując korekty), a błąd mógł być spowodowany w.18b. Inaczej *BHQ*, gdzie zauważono, że suf. 3 os. *pl.* nie ma żadnego oparcia w świadectwach, postulując jednocześnie kolektywne rozumienie suf. 3 os. *sg. fem.* w odniesieniu do ludu.

³⁶ TM: „z powodu ich ofiar (biesiadnych)”. G, S, T zdają się poświadczać *hplg* (י)נ; w TM, stąd bardzo prawdopodobna jest korekta (zob. *BHS*; Wolff 1961, 90; Drozd 1968, 78; Jeremias 1983, 63-64 przyp. 3), tym bardziej że נחף nigdy więcej nie występuje w *pl. fem.* (zob. Wolff). Inaczej Rudolph 1966, 109, przypuszczając, że *pl. fem.* może być północno-izraelskim wariantem gramatycznym; analogicznie *BHQ*: nietypowa (dialektowa?) forma *fem.*, której nie znali już tłumacze G, S, T.

³⁷ Zob. przede wszystkim Wolff 1961, 90, który zauważa, że początkowe נחף musi więc wyznaczać emfaticzny początek (zob. *Oz* 12,9; *Rdz* 29,14 itd.). Inaczej Rudolph 1966, 98, który mimo zmiany adresata w w.4 uważa, że mamy do czynienia z tematyczną kontynuacją.

³⁸ Zob. Wolff 1961, 120.

³⁹ Zob. Jeremias 1983, 64-65 i 74.

⁴⁰ Zob. np. Wolff 1961, 90.

⁴¹ Najbliższa jest groźbie z uzasadnieniem (do tego gatunku zob. Schmidt 1997, 157-158). Wolff 1961, 91-93, odnajduje w tekście groźbę sądową (w.4-6), oskarżenie (w.7-8), mowę oskarżycielską (w.11-15a α), napomnienie (w.15), oskarżenie w postaci wykazu win (w.16-18) oraz elementy skargi (z powodu winy kapłanów – w.6a.13b.14a α .b), a całość ma być naśladownictwem postępowania sądowego w bramie. Początek stylizowany jest na słowo posłańca, a koniec na dysputację.

⁴² Analogiczny, ale trzyczęściowy podział w Jeremias 1983, 64-65 czy też w Drozd 1968, 73-78, który odnajduje w rozdz. 4 pięć części/perykop.

⁴³ Zob. poniżej i podobnie Jeremias 1983, 68.71; Rudolph 1966, 96-97.99.107 (Judę w w.15 eliminuje w krytyce tekstu).112-114; trochę inaczej Wolff 1961, 90-91.111.

⁴⁴ W ocenie Wolff 1961, 113; Rudolph 1966, 114, to pierwotnie odrębne słowo proroka, a wg Jeremias 1983, 65 i 71.73, pisemnie skomponowana mowa prorocka (w odróżnieniu od w.4-9.11-15),

Dwie pierwsze części w.4-10 skierowane są przeciwko kapłanom. W.4-6 to sądowe oskarżenie kapłana lub ogłoszenie wyroku⁴⁵. Bezpodstawnie nie powinno się nikogo oskarżać i karać (w.4a), ale Bóg zasadnie zwraca się przeciwko kapłanowi (w.4b). Sg. może odnosić się do kogoś w rodzaju arcykapłana z bliżej nieokreślonej świątyni⁴⁶ lub też do kapłanów w ogóle, (jak w w.7-8)⁴⁷. Karą jest upadek (w.5; por. Oz 5,5; 14,2 też w Iz 8,15; 31,3 itp.)⁴⁸. Ale ukarany zostanie także prorok, przy czym nie chodzi raczej o pojedynczego proroka, lecz o proroków w ogóle⁴⁹. Inaczej niż kapłanów, proroków nieszczęście spotka nocą⁵⁰. Nigdzie więcej nie czytamy o tym, by przy świątyniach w północnym Izraelu działali prorocy należący do personelu świątynnego, w przeciwieństwie do Jerozolimy, w przypadku której prorocy są wymieniani i karceni razem z kapłanami (np. Iz 28,7; Mi 3,11; Jr 23,11.33-34), tak że środkowe zdanie w w.5 jest z pewnością dodatkiem redakcji judejskiej⁵¹. W.5 zamyka zapowiedź zguby matki kapłana (adresata; por. Jr 22,26), Boża kara ma więc objąć całą rodzinę kapłana (por. jeszcze w.6b), cały dom (por. Am 7,17; 1Sm 15,33)⁵². Konsekwencje obejmą ponadto cały lud (w.6; ni. pokazuje, że zagłada ta nie przychodzi wprost od Boga), a powodem jest brak poznania. Niedostatek poznania i Bożego wskazania (תורה) wynika z odrzucenia ich przez kapłana, ale nieszczęście z tego powodu spada na cały lud. Udzielanie תורה było ważną funkcją kapłana (por. Jr 18,18; Ez 7,26), a jej treścią było właściwe rozróżnianie czystego od nieczystego czy świętego od profanicznego (por. Ag 2,11-13; Kpł 11,46-47; 12,7-8 itd.)⁵³. Ozeasz zdaje się już wiedzieć o תורה w formie pisemnej (8,12)⁵⁴. W Oz Boża

wyciągająca wnioski z w.11-14.

⁴⁵ Zob. Jeremias 1983, 65; do rozumienia obu terminów Wolff 1961, 94; ponadto do ריב zob. Liedke 1984b, 771-777; a do יבה (hi.) zob. Liedke 1984a, 730-731; Mayer 1982, 622-623, który widzi tu początek procesu.

⁴⁶ Zob. Wolff 1961, 94, według którego mógł nim być ktoś podobny do Amazjasza z Am 7,10, na co ma wskazywać wzmianka o jego matce i synach w w.5-6.

⁴⁷ Zob. Drozd 1968, 74 czy Rudolph 1966, 102, który wspiera się korektą w w.5, usuwającą z niego „matkę”.

⁴⁸ Zob. Wolff 1961, 95: człowiek potyka się, upada raczej w ciemności niż za dnia (por. J 11,9-10); tak że w.5 jest wyrokiem (zob. też Rudolph 1966, 103).

⁴⁹ Zob. Jeremias 1983, 66.

⁵⁰ Ponieważ prorocy mieli być odbiorcami nocnych objawień (Jr 23,25; Za 1,8; 4,1), to ich brak mógłby być taką karą (Mi 3,6) – zob. Jeremias 1983, 66.

⁵¹ Zob. Wolff 1961, 95.

⁵² Zob. Wolff 1961, 95-96; podobnie też Rudolph 1966, 103; Jeremias 1983, 66. Kuriozalna byłaby natomiast identyfikacja matki z całym narodem izraelskim (jak interpretuje Drozd 1968, 75), nawet jeśli jego koniec został opisany tym samym czasownikiem (w innej koniugacji).

⁵³ Do תורה zob. przede wszystkim Liedke, Petersen 1984, 1032-1043.

⁵⁴ Zob. Jeremias 1983, 66. Inaczej Liedke, Petersen 1984, 1038, według których Ozeasz ujmuje תורה jako całość przekazanej woli JHWH (4,6; 8,1.12). Jednak wokalizacja תורה w 8,12 TM jest z pewnością wtórna (bo znana jeszcze tylko z T^{Miss}, podczas gdy pozostałe świadectwa zgodnie poświadczają pl. – zob. BHQ; tak też m.in. Wolff 1961, 170; Jeremias 1983, 103), pomijając już niepewny רבי (zob. BHQ i Wolff).

הַזֶּה jest pouczeniem, za które odpowiedzialność ponosi kapłan. Poznanie jest więc tożsamy z kapłańską czy raczej powierzony kapłanom wiedzą. O ile w 4,1-2 odnosiła się ona do właściwego postępowania religijno-etycznego⁵⁵, to w kolejnych wierszach jest wiedzą o właściwym kulcie Boga JHWH. Ponieważ kapłan odrzucił, wzgardził (נאַט) tą wiedzą, nie kierując się (שכח) Bożym wskazaniem, to Bóg odrzuca taką posługę kapłańską. Nie bierze też względu na dzieci kapłanów, zapewniających kontynuację urzędu⁵⁶. Sprzeniewierzenie się kapłańskiej misji, która sprowadza katastrofę na cały lud Boży, sprawia, że Bóg przekreśla kapłana i takie kapłaństwo⁵⁷.

W.7-10 są kontynuacją oskarżenia kapłanów. Bez względu na dokładne rozumienie porównania z w.7 liczebność – prawdopodobnie kapłanów (3 os. *pl.* może wynikać z faktu, że prorok odnosi się do kapłanów jako grupy)⁵⁸ – wiąże się z grzechem⁵⁹, i to przypuszczalnie w sensie im więcej, tym gorzej⁶⁰. W Oz powiększanie się, dostatek, a w szczególności rosnąca liczba ołtarzy (8,11; 10,1; 13,6) prowadzi do odejścia od JHWH⁶¹. Godność (כבוד) kapłanów, czyli przede wszystkim społeczne uznanie, związane z nauczaniem Bożej woli, zostaje roztrwonione⁶². Jeśli podmiotem w w.7b jest Bóg (TM), to jest to groźba zamiany powodzenia i przyszłości kapłaństwa w ich przeciwieństwo⁶³, tj. w nieszczęście i brak potomstwa (por. w.6bβ), a jeśli podmiotem są kapłani, to oni sami zamieniają swoją uznanie w pogardę, bycie odrzuconym. Grzeszą nie tylko kapłani, ale także cały lud Boży (w.8), ale grzech ludu zawiniony jest przez kapłanów (por. w.6)⁶⁴, którzy czerpią z niego korzyści. Jedzenie może wiązać się z kultem ofiarniczym, gdyż część z ofiar przypadała kapłanom (por. Oz 8,13 czy przepisy z Kpł)⁶⁵. Im więcej grzechów, tym więcej ofiar (por. Kpł 6,19)⁶⁶? W każdym razie Ozeasz krytykuje kapłanów, że z ofiarnictwa uczynili

⁵⁵ Zob. powyżej.

⁵⁶ Zob. Jeremias 1983, 66; też Wolff 1961, 98.

⁵⁷ Z pewnością prawidłowe wypełnienie kapłańskich obowiązków wiązałyby się z pozytywną oceną kapłaństwa izraelskiego w ogóle – zob. Wolff 1961, 97-98; Rudolph 1966, 104.

⁵⁸ Może to sugerować rosnącą liczbę świątyń za spokojnych czasów Jerobeama/Jorobama II – tak Wolff 1961, 99; Rudolph 1966, 104; Jeremias 1983, 67.

⁵⁹ וְלִי może stać w opozycji do לִי בְהֵן z w.6 – zob. Wolff 1961, 99.

⁶⁰ W.7a można rozumieć tak, że wszyscy liczni kapłani grzeszą przeciwko Bogu, albo że im są liczniejsi, tym bardziej przybywa win – zob. Wolff 1961, 99; Rudolph 1966, 104, który wybiera drugą z tych możliwości.

⁶¹ Być może paradoksalnie zamiast przyczyniać się do rozwoju pobożności zgodnej z wolą Bożą – zob. Rudolph 1966, 104; Jeremias 1983, 67. Por. też podobną krytykę w późniejszej Pwt 8,13-14; 32,15.

⁶² Zob. Wolff 1961, 100 i Jeremias 1983, 67, którzy chwałę widzi w zwiastowaniu Bożej woli, a hańbę w jej przeciwieństwie.

⁶³ Rzeczownik קָלָן (od קָלָה II) występuje 17 razy w Biblii Hebrajskiej, z tego osiem razy w Prz (ale również w skardze Ps 83,17), a w Oz jeszcze tylko w 4,18 (zob. HAL).

⁶⁴ Grzech ludu odpowiada winie kapłanów – zob. Wolff 1961, 100.

⁶⁵ Zob. Wolff 1961, 100.

⁶⁶ Zob. Rudolph 1966, 104; Drozd 1968, 75. Czy taka argumentacja jest logiczna, skoro brak dbałości

intratny biznes (por. Oz 8,13 i 6,6; Am 4,4-5)⁶⁷. Ponieważ kapłani (ponownie w sg.) i lud są uwikłani w grzech, to spadną na nich takie same konsekwencje (w.9). Boża zemsta (*פִּקְדוֹן*)⁶⁸ z gramatycznego punktu widzenia może dotyczyć zarówno ludu, jak i kapłana. Rzeczowo jest skierowana raczej przeciwko kapłanowi⁶⁹, ale ściśle rozgraniczanie jest niezasadne⁷⁰. Ich złe postępowanie powróci do nich – najbliższą (rzeczowo i językowo) paralełę odnajdujemy Oz 12,3.15⁷¹. W.10 sprawia wrażenie bycia pomostem pomiędzy w.7-9 (motyw jedzenia) i w.11-18 (motywnierządu), przy czym po raz kolejny następuje zmiana na 3. os. *pl.*, która najwyraźniej odnosi się do tej samej grupy co w.8, tj. do kapłanów. Wiersz ten precyzuje, na czym polega Boża odpłata. Kapłani chcą się żywić „grzechem ludu”, ale i tak nie zaspokoją głodu (*שָׂבַע*; por. Am 4,8; Mi 6,14)⁷². Głód był często powiązany z wojną (por. Jr 14,13)⁷³. W paralelnej linii kara polega na nierozprzestrzenieniu się (*פָּרֵץ*). W Rdz 30,30; 30,43 i Hi 1,10 *פָּרֵץ* wiąże się z bogactwem⁷⁴, ale w kontekście współżycia seksualnego i kary dotyczącej dzieci kapłana w w.6bβ należy rozumieć to słowo w odniesieniu do rozmnażania. Hi. w Oz jest powszechnie tłumaczony tak samo jak q.⁷⁵, co prowadzi do interpretacji, że prostytuowanie się miałoby na celu posiadanie liczego potomstwa, i to w pierwszym rzędzie przez kapłanów (por. Kpł 21,7.14)⁷⁶. Stąd wnioskowano, że prorok miał na uwadze *hieros gamos*, święte gody mające

kapłanów o właściwe nauczanie skutkować mogłoby tym, że lud nie miał świadomości popełniania grzechów, za które miałby składać ofiary?

⁶⁷ Zob. Wolff 1961, 100.

⁶⁸ Czasownik ten obejmuje też sprawdzenie i wykrycie mniej lub bardziej ukrytych czynów, co pociąga za sobą karę, na którą bardzo często położony jest akcent – zob. Schottroff 1984d, 477-480; Jeremias 1983, 46.

⁶⁹ Zob. Wolff 1961, 102-103, powołując się przede wszystkim na sg. w w.4-6. *Notabene* widzi w tym rękę glosatora, który dawną groźbę przeciwko ludowi (zob. 12,3b) odniósł do kapłanów, którzy są najbardziej odpowiedzialni za nieprawość ludu Bożego.

⁷⁰ Los obu grup jest spleciony – zob. Rudolph 1966, 105; Jeremias 1983, 67.

⁷¹ Zob. Jeremias 1983, 67.

⁷² Zob. Wolff 1961, 100-101. *שָׂבַע* odnosi się do nasycenia się w wystarczającej ilości czy nawet w nadmiarze i jest nierzadko powiązany z *אָבַל* (por. Pwt 6,11; 8,10.12; Ps 22,27; 78,29 itp.) – zob. Gerleman 1984b, 819-821.

⁷³ Ozeasz może mieć na uwadze wojnę i rabunek – zob. Rudolph 1966, 109. Głód był karą, którą zapowiadali prorocy (Iz 5,13; Jr 16,4; 18,21).

⁷⁴ Zob. Rudolph 1966, 105, który przywołuje jedynie Rdz 30,43. Zob. też *HAAHAT*. W Rdz 30 odnosi się do rozmnożenia trzody Jakuba (zob. *HAL*; Conrad 1989, 768), co dotyczy też Hi 1 (zob. Hi 1,3 i Sławik 2010a, 25).

⁷⁵ Do hi. zob. powyżej zaprezentowane słowniki (2.) oraz komentarze, np. Wolff 1961, 87; Macintosh 1997, 149. Riegner 2009, 101, w ramach swojej tezy pisze o „wewnętrzny hi.”: samych siebie wciągnęli w udział w niejahwistycznych praktykach.

⁷⁶ Zob. Wolff 1961, 101, a do Kpł 21,7.14 także powyżej (3.1.1.). Argumentem przemawiającym za taką interpretacją nie może być Rdz 38 – zob. powyżej (3.1.2.). Wg Macintosh 1997, 149, oddając się rozwiązłości, mieli porzucić naturalną prokreację, ściągając na siebie konsekwencje w postaci braku potomstwa.

wspomagać płodność⁷⁷. Brak jednak jakiegokolwiek poświadczenia *hieros gamos* dla obszaru Palestyny/Izraela, nie mówiąc już o powiązaniu z kultami płodności (i interesującym nas okresem)⁷⁸. Kara ta przestaje być problematyczna, gdy przyjmie się metaforyczne użycie czasownika זנה. Jeśli oznacza niewierność Bogu JHWH poprzez niewłaściwe praktyki kultowe (por. w.10b.12b), to ani kapłani, ani lud nie staną się liczni⁷⁹, co stoi w opozycji do obietnicy z Rdz 28,14. A co ważniejsze, nie ma powodu, by hi. nie był rozumiany kauzatywnie. Wręcz przeciwnie, kauzatywny znaczenie „nakłaniać do prostytucji”, „stręczyć” idealnie wpisuje się w kontekst. Kapłani zwodzą lud do udziału w nielegalnym kulcie⁸⁰. W w.10a zarówno jedzenie, jak i przenośnie rozumiane stręczycielstwo odnoszą się do uroczystości ofiarnych⁸¹. Kolejny stych w.10b nie jest już kontynuacją mowy JHWH⁸². Kapłani, a z nimi cały lud⁸³, porzucili swego Boga, wzgardzili nim (עזבו)⁸⁴, troszcząc się (שמרו)⁸⁵ o nierząd (זנה). Ponieważ זנה w znaczeniu dosłownym pociąga za sobą karę w skrajnie rzadkich przypadkach (na dobrą sprawę jedynie w Kpł 19,9)⁸⁶, a tu jest wyrazem odejścia od Boga JHWH, to nierząd ma sens przenośny (por. w.12b)⁸⁷. Począwszy od w.10 rdzeń זנה staje się kluczowy w tym fragmencie, a odnosząc się do uroczystości kultowych i odejścia od JHWH, jest z pewnością uwłaczającym określeniem, mającym szokować odbiorców.

⁷⁷ Zob. Wolff 1961, 101, sądzący jednocześnie, że w ich trakcie kapłani mieli współżyć z קדשו: podobnie Dearman 2010, 162, według którego uroczystości kultowe służyły jedzeniu i wspierały płodność. Do tego krytycznie zob. Sławik 2011a.

⁷⁸ Zob. Renger 1972-1975, 252-259, zwł. 257-258 (i powyżej); a także Maier 2011, w szczególności podsumowanie w podrozdziale 3.7. (możliwość taką widzi tylko w przypadku papirusu Amherst 63 z IV w. p.n.e., ale w mojej ocenie byłaby to odważna interpretacja). Lipiński 2013, 24, sądzi, że tego rodzaju „święte gody” istniały w Pyrgi i Dura-Europos od ok. 500 r. p.n.e. (choć sam zaznacza, że brak na to bezpośredniego dowodu).

⁷⁹ Podobnie Jeremias 1983, 68 (w jego ocenie w.10 jest późniejszym uzupełnieniem).

⁸⁰ Zob. Rudolph 1966, 95.105: zwodzenie ludu do nierządu, czyli udziału w kulcie Baala.

⁸¹ Wtedy dosłowne jedzenie (ale por. w.8) zdaje się stać obok przenośnego stręczycielstwa. Być może dlatego nawet Stark 2006, 167, czasownik זנה interpretuje w sensie dosłownym.

⁸² Zob. Wolff 1961, 101 (*lehrhafte Antithese*). Raczej nie jest uzasadnieniem kary, lecz emfaticznym stwierdzeniem (כי) – zob. też tłumaczenie w Wolff 1961, 87.

⁸³ Zob. Rudolph 1966, 105.

⁸⁴ Do tego pojęcia zob. Stähli 1984b, 249-252, według którego o porzuceniu przez człowieka Boga czy przymierza po raz pierwszy mowa jest właśnie w Oz 4,10 (i tylko jeden raz w Oz); też Wolff 1961, 101-102.

⁸⁵ שמרו w sensie przenośnym oznacza przestrzeganie przykazań (zob. Sauer 1984b, 985), tak że może mieć tu ironiczny wydźwięk. Ale był używany też dla czczenia Boga/bogów (por. Ps 31,7; Prz 27,18) – zob. Wolff 1961, 102 (Prz 27,17 inaczej interpretuje Sæbø 2012, 334).

⁸⁶ Zob. powyżej (3.1.1.).

⁸⁷ Inaczej Macintosh 1997, 149: promiskuityczny seks. Wolff 1961, 102, taką krytykę kapłanów łączy ponownie ze szkodliwymi, kananejskimi rytami seksualnymi.

W.11-14 nie są już skierowane bezpośrednio przeciwko kapłanom, lecz krytykują aktywność kultową ludu Bożego (w w.11 powraca mowa Boża w 1. os.)⁸⁸. W w.11 mowa jest o zgubnym wpływie alkoholu, który odbiera ludowi⁸⁹ rozum („serce”), tj. zdolność oceny czy orientacji i podejmowania właściwych decyzji⁹⁰. Moszcz może też być słabo sfermentowanym sokiem, który łatwo uderza do głowy⁹¹. Kolejne wiersze mogą sugerować, że picie wina było elementem praktyk religijnych. Czy prorok miał na myśli libacje kultowe albo radosne święta zbiorów winogron⁹²? W.12 mówi o zapytywaniu – zapewne przez lud – o wyrocznię ($\eta\eta$)⁹³ i jej wysłuchiwanie ($\eta\eta$ hi.). Nie ma znaczenia, czego zapytania te miały dotyczyć⁹⁴, skoro oba czasowniki są bez dopełnienia. Wyroczni miały udzielać drewno czy kij. Według Ha 2,18-19 oczekiwano wyroczni od bożków, posągów z drewna i kamieni⁹⁵ (por. drewniane posągi bóstw w Jr 10,3; Iz 45,20), a zgodnie z Ez 21,26 używano do tego *terafim* (por. też Oz 3,4), potrząsano strzałami i obserwowano wątrobę. Debora urzędowała pod palmą (Sdz 4,5), a Sdz 9,37 wzmiankuje „terebrint wróżbitów”. Nie jest jasne, jakie konkretnie przedmioty kultowe czy służące uzyskiwaniu wyroczni Ozeasz mógł mieć na myśli⁹⁶. Najlepiej w drzewie widzieć aszerę czy pal kultowy⁹⁷

⁸⁸ Być może mamy więc do czynienia z pierwotnie odrębnym słowem proroka – zob. powyżej i Wolff 1961, 103; Rudolph 1966, 109-110; Jeremias 1983, 68.

⁸⁹ Określenie „mój lud” wskazujące na bliską relację z Bogiem po raz ostatni pojawia się w w.11, tak że kolejne wiersze mogą sygnalizować potęgający się rozdźwięk pomiędzy Bogiem a ludem.

⁹⁰ Zob. Rudolph 1966, 110: ogólna, obiegowa opinia. Por. też Rdz 31,20.

⁹¹ Zob. Rudolph 1966, 110, który nie bez racji sądzi, że w rzeczywistości w ogóle niesfermentowany sok winogronowy musiał być bardzo rzadki. Słowem „moszcz” określa się także sok w owocach winnej latorośli (por. Sdz 9,13; Iz 65,8) lub moszcz w tłoczni (Mi 6,15; Prz 3,10) – zob. Wolff 1961, 103; HAHAT i HAL.

⁹² W drugim sensie Jeremias 1983, 69; a Wolff 1961, 103-104: ryty związane z płodnością i obfitością plonów (pierwsza interpretacja opiera się na konstrukcie: kultury płodności-*hieros gamos*-prostyucja sakralna – zob. powyżej).

⁹³ Boga (Sdz 1,1; 2Sm 2,1), co odbywało się za pośrednictwem jakichś osób czy przedmiotów, wskazanych przyimkiem η : ducha zmarłego (Pwt 18,11; 1Krn 10,13), *terafim* (Ez 21,26), „wyrok urim” (Lb 27,21) – zob. Gerleman 1984a, 843; Fuhs 1993, 920-923.

⁹⁴ Np. Wolff 1961, 104, przypuszcza, że powodzenia (tegorocznych) zbiorów.

⁹⁵ Do interpretacji tych wierszy zob. Fabry 2018, 271-273.

⁹⁶ Zgadywano, że może chodzić o *urim* i *tummim* (por. Pwt 33,8), wyrocznie uzyskiwane z drzewa, różdżkarstwo, do którego wykorzystywano drewniane patyczki, dym z palonych gałęzi (zob. Jeremias 1983, 69; Rudolph 1966, 110-111; Wolff 1961, 104; HAL). W Oz nie znajdujemy potwierdzonych wprost żadnych form pozyskiwania wyroczni (zob. Jeremias). Propozycja, by kij był tu eufemizmem penisa (zob. Bird 2019, 374), jest kuriozalna.

⁹⁷ Zob. Fuhs 1993, 922 i komentarze, np. Wolff 1961, 104; Jeremias 1983, 69. Nie ma tutaj miejsca na omówienie problematyki związanej z Aszerami/aszerami, w szczególności, czy był to element wyposażenia miejsc świętych, czy też bóstwo (żeńskie). Czy żeńskie bóstwo zostało przez część autorów starotestamentowych zdegradowane do roli instalacji kultowej (tak najczęściej), czy też dla wzmocnienia krytycznego wymiaru instalację taką zaczęto opisywać jako obce bóstwo. Zob. Winter 1983, 551-560; Lipiński 2006, 27-28; Pietsch 2013, 252-253 i przywołana tam literatura, a ostatnio ponownie Stein 2019, 1-27.

(por. Pwt 16,21; Sdz 6,26), które sytuowane były na wzgórzach (por. w.13 oraz 1Krl 14,23; 2Krl 17,10; 18,4; Jr 17,2 itd.), ale drzewo i kij czy gałąź mogą być powiązane z drzewami wymienionymi w kolejnym wierszu (w.13aβ). Takie praktyki potwierdzają uwiedzenie (חַעֲרָה)⁹⁸ przez ducha nierządu. Brak rozumu z w.11 jest rzeczowo powiązany z błędzeniem⁹⁹. רִיבָה to tutaj wolitywna siła¹⁰⁰, napędzana przez nierząd (זְנוּנוּת). Formę *pl.* najlepiej interpretować jako obejmujący pojedyncze akty, ewentualnie jak *pl.* intensyfikujący znaczenie rdzenia¹⁰¹. Kontekstem są niewłaściwe praktyki kultowe, i to nie tylko przywoływanie wyroczeni (w.12a), ale przede wszystkim uroczystości ofiarnicze na wzgórzach (w.13-14, gdzie powtarza się rdzeń זינה)¹⁰². Co więcej, prostytutce oddaje się cały lud (*pl.* w w.12bβ). Należy więc זְנוּנוּת i czasownik זינה rozumieć w sensie przenośnym¹⁰³. Z w.10b wynika, że to właśnie kapłani „zarażają” nielegalnymi praktykami kultowymi lud¹⁰⁴, który traci orientację, odwracając się od Boga. מַתְּחָה uwypukla oddzielenie czy rebelię wobec Boga (por. 2Krl 8,20.22)¹⁰⁵. Odchodzi od rozumnego sposobu życia opartego na poznaniu i Bożym wskazaniu (por. w.6) do grzesznej czy zwodniczej niewierności, której konsekwencje muszą być tragiczne¹⁰⁶. W.12b jest jedną z centralnych wypowiedzi w tej perykopie, podkreślając, jak niedorzeczne i skierowane przeciwko Bogu są wymieniane praktyki kultowe.

W.13, w którego pierwszej części zachowana została 3. os. *pl.* (kontynuacja poprzedniego wiersza)¹⁰⁷, opisuje składanie na wzgórzach ofiar biesiadnych i dymnych przypuszczalnie przez lud pod przewodnictwem czy poprzez kapłanów¹⁰⁸. Wierzchołki gór czy wzniesienia to miejsca święte, na których znajdowały się ołtarze lub świątynie (por. Pwt 12,2-3). Miały rósć tam duże, zielone drzewa, mogły znajdować się też aszery czy macewy (por. 1Krl 14,23; Jr 2,20 itp.)¹⁰⁹. זינה pi. odnosi się do składania ofiary biesiadnej i spożywania w społeczności mięsa z ofiary¹¹⁰,

⁹⁸ Ważne pojęcie na określenie grzechu i jego skutków, w tym bałwochwalstwa (już w Oz 4,12 i Am 2,4; a także w Ez 14,11; 44,10.15; 48,11 itd.) – zob. Sawyer 1984, 1056; o Am 2,4 – zob. Jeremias 1995, 28-29 (dodatek).

⁹⁹ Zob. Wolff 1961, 104; Jeremias 1983, 69-70.

¹⁰⁰ Kierująca człowiekiem od wewnątrz lub z zewnątrz: w pierwszym przypadku wiąże się z wolą człowieka, a w drugim jest najczęściej siłą mającą patologiczny wpływ na ludzką psychikę – zob. Albertz, Westermann 1984, 738-740. Do sformułowania por. Iz 29,10 (zob. Wolff 1961, 105).

¹⁰¹ Zob. Gesenius' *Grammatik*, § 124d-f. Często określane jako abstrakcyjny *pl.* – zob. np. Baumann 2000, 53; Jeremias 2019, 168.

¹⁰² Zob. Jeremias 1983, 69. Inaczej ponownie Macintosh 1997, 151: moralna anarchia.

¹⁰³ Zob. np. Rudolph 1966, 110 (nie ma nic wspólnego z seksualnością); Stark 2006, 167.170.

¹⁰⁴ Zob. Wolff 1961, 105.

¹⁰⁵ Zob. Wolff 1961, 105-106.

¹⁰⁶ Zob. Jeremias 1983, 69.

¹⁰⁷ Zob. Wolff 1961, 106.

¹⁰⁸ Wolff 1961, 106, uważa za konieczne założenie, że podmiotem są kapłani (podobnie jak w w.14aβ).

¹⁰⁹ Zob. Wolff 1961, 106; Jeremias 1983, 70.

¹¹⁰ Zob. Wolff 1961, 107.

a paralelny קטר pi. do każdej ofiary, podczas składania której część jest spalana i unosi się dym¹¹¹. *Impf.* pokazuje, że nie są to jednorazowe akty, ale zwyczajne, powtarzalne aktywności. קטר pi. poza Am 4,5 i w odróżnieniu od hi. (por. np. Kpł 2,9.11.16) zawsze związany jest z nielegalnymi czy bałwochwalczymi kultami. Podobnie oba czasowniki razem pojawiają się przede wszystkim w opisach kultu Baala na wyżynach (jak w Oz 11,2)¹¹². Drzewa¹¹³ rosnące w miejscu składania ofiar (w kontekście kultowym por. np. Sdz 6,11.19; Ez 6,13) zapewniały cień, uprzyjemniający wspólne biesiadowanie i dobrze służący prostytuowaniu się córek i cudzołożeniu synowych (w.13b)¹¹⁴. על-כן wskazuje na skutek tego, o czym mowa była wcześniej¹¹⁵. Sformułowania „córki wasze” i „synowe wasze” – po raz pierwszy w tej perykopie pojawia się 2. os. *pl.* – sugerują, że adresatami są ojcowie, głowy rodów, wśród których najpewniej znajdowali się kapłani (por. w.13a czy w.9)¹¹⁶. O ile córki dopuszczały się współżycia przedmałżeńskiego (זנה), to synowe cudzołóstwa (זנה pi.). Czy przedmiotem krytyki jest nielegalne współżycie seksualne córek i synowych? W każdym razie nie one są adresatkami, a ich przestępstwa wynikają z uroczystości ofiarniczych na wzgórzach w cieniu drzew. Jeśli związek pomiędzy kultami płodności, prostytutką kultową i *hieros gamos* jest niczym innym jak konstruktem, nieznajującym poświadczenia w żadnych świadectwach ze starożytnego Bliskiego Wschodu¹¹⁷, to niepotrzebne są spekulacje co do uczestnictwa córek i synowych w kananejskich kultach płodności, polegających na uczestnictwie w prostytucji w miejscach świętych¹¹⁸. Nie może też chodzić o ich przestępstwa seksualne, bo wtedy musiałyby być karane¹¹⁹. Bóg nie zamierza karać (פקד jak w w.9) młodych kobiet (w.14, w którym powraca mowa JHWH), gdyż to „oni”, czyli składający ofiary i odwracający się od Boga z w.12b-13a, lud prowadzony przez kapłanów¹²⁰ biesiaduje z nimi (זנה). Oddalanie się czy odłączanie (פרד) nigdy

¹¹¹ Zob. HAL; Wolff 1961, 107; Rudolph 1966, 111; Jeremias 1983, 70.

¹¹² I przede wszystkim w deuteronomistycznych 1Krl 3,3; 11,8; 13,2 itp. Wbrew Rudolph 1966, 112, tekst nie pozwala na przypuszczenie, że samo składanie ofiar w czasach sprzed centralizacji kultu było pozbawione problemów i dopiero orgie seksualne ujawniły ich prawdziwy charakter.

¹¹³ Do trzech rodzajów drzew zob. HAL i Szczepanowicz 2003, 101-103.105-106.137 oraz komentarze Wolff 1961, 106-107; Rudolph 1966, 106-107.111 (choć nie ma zgodności pomiędzy nimi).

¹¹⁴ Zob. Wolff 1961, 107; Rudolph 1966, 112.

¹¹⁵ Zob. HAL; HAHAT.

¹¹⁶ Zob. Wolff 1961, 106, który zmiany osób wywodzi z żywej mowy proroka i podniesionego tonu.

¹¹⁷ Zob. powyżej (1.).

¹¹⁸ Wyjaśnienie, które można powszechnie spotkać w opracowaniach – zob. m.in. Wolff 1961, 107-108; Rudolph 1966, 112; Mays 1969b, 74-75; Jeremias 1983, 70-71. Na przeszkodzie interpretacji wiążącej tekst z rytuałem inicjacyjnym (zob. Jost 2021) stoi już prostytuowanie się synowych, tj. współżycie po zawarciu małżeństwa.

¹¹⁹ Macintosh 1997, 159, próbuje ominąć tą trudność, odróżniając relatywną i ostateczną odpowiedzialność.

¹²⁰ Zob. Wolff 1961, 109, według którego w pierwszym rzędzie są to kapłani.

więcej nie występuje w kontekście współżycia)¹²¹ się razem z הַזָּנוּת (z przedimkiem), którymi miałyby być uprawiające seks córki (!), stoi paralelnie do składania ofiar i biesiadowania z הַקָּדָשׁוֹת, jakimś żeńskim personelem świątynnym¹²². Mowa jest zatem o uczestnictwie w uroczystościach kultowych. Całość staje się zrozumiała, jeśli rdzeń זָנָה interpretować metaforycznie: udział w praktykach kultowych, który jest wyrazem niewierności, odejścia od JHWH (por. w.12b)¹²³. To samo dotyczy cudzołożenia (נָאָה) synowych. Prorok posłużył się dwoma domenami źródłowymi metafory, odróżniając znaczenie czasowników נָאָה (cudzołóstwo w przypadku zamężnych kobiet) i זָנָה (seks przedmałżeński w przypadku młodych, niezamężnych kobiet)¹²⁴. W domenie źródłowej wymienia się młode kobiety, co może oznaczać, że w kultowe nieprawości kapłanów i starszyny wciągane są kolejne pokolenia. „Puszczalstwo” córek i synowych ma napawać odbiorców niesmakiem, obrzydzeniem do przywołanych praktyk kultowych¹²⁵. Cały lud w nich uczestniczący i pozbawiony właściwego rozeznania (por. w.11), upada, ginie (por. w.6a)¹²⁶. Część tę obramowuje wątek braku rozeznania ludu (w.11+14b), za co obok ojców główną odpowiedzialność ponoszą kapłani (w.6).

Włączający Judę, wtórny w.15 powtarza zarzut wobec Izraela parania się prostytucją, który staje się teraz formalnie adresatem w 2 os. sg. Juda nie powinna dołączać się do metaforycznej prostytucji Izraela, ściągając na siebie winę i karę¹²⁷. Ostrzeżenie to zostało doprecyzowane w dalszej części wiersza (w.15b; w 2 os. pl., co wynika prawdopodobnie z zależności od Am 5,5)¹²⁸: nie pielgrzymować¹²⁹ do Gilgal (miejsce święte przypominające przejście przez Jordan – por. Joz 4,19-20, i wybór Saula na króla – por. 1Sm 11,15) czy Bet-Awen (por. też Oz 5,8; 10,5[.8]), będące obraźliwym określeniem („dom/świątynia oszustwa”)¹³⁰ Betelu (por. np. Joz 7,2[G];

¹²¹ Zob. HAL. Wg Wolff 1961, 108.110, współżyć mieli z młodymi kobietami poza świątyniami (ale myśl o oddalaniu się w krzaki czy zarośla trzeba przypisać wyobraźni komentatora).

¹²² Zob. powyżej (1.) i Slawik 2011a, 51-53 wraz z przywołaną tam literaturą.

¹²³ Zob. już Slawik 2011a, 53-57 i przywołana tam literatura; też DeGrado 2018, 32-33; Adams 2008, 302-303 (w ramach koncepcji o dwóch poziomach metafory).

¹²⁴ Riegner 2009, 108-112, chce rozumieć נָאָה w sensie przenośnym, ma służyć budzeniu negatywnych asocjacji z niejawnymi kultami (dosłowne znaczenie זָנָה). Jednak oboma czasownikami posłużono się paralelnie, dostosowując je do sytuacji prawnej niezamężnych córek i żon.

¹²⁵ Zob. Stark 2006, 171: ma wywołać moralne wzburzenie u (męskich) odbiorców; Adams 2008, 303-304.

¹²⁶ Zob. Wolff 1961, 110; Jeremias 1983, 73.

¹²⁷ Zob. Rudolph 1966, 113. אָשָׁם obejmuje stanie się winnym i zobowiązanie wynikające ze stania się winnym, a więc orzeczenie o winie i odszkodowaniu oraz realizację/zapłacenie odszkodowania. Czasownik ten zaskakująco często występuje w Oz (5,15; 10,2; 13,1; 14,1), i to w dość różnych niuansach znaczeniowych. Zob. Knierim 1984c, 251-257.

¹²⁸ Zob. Jeremias 1983, 71.

¹²⁹ נָאָה jest tu terminem określającym pielgrzymowanie do miejsca świętego (Iz 1,12; Am 4,4; 5,5) – zob. Wolff 1961, 112.

¹³⁰ Zob. HAHAT.

w Betelu istniało miejsce święte i świątynia – por. Rdz 28,10-22; 35,8; Oz 12,5; 1Krl 12,29-30 itp.)¹³¹. Składanie ślubowania (שבע – ni.)¹³² na JHWH najpewniej było powiązane z miejscami kultu¹³³. Ostrzeżenie wynika więc przypuszczalnie z tego, że miejsca te poświęcone były nie tylko JHWH (por. Am 8,14)¹³⁴. Jeszcze jeden dowód na to, że זנה odnosi się do przewin kultowych.

Kolejne słowo (w.16-19), będące w całości mową prorocką (a nie Bożą), sprawia wiele trudności, poczynsz od niepewności co do przekazu tekstowego¹³⁵. Izrael (por. w.15a; w 3. os. sg. jak w.14b), nazywany też Efraimem¹³⁶, został porównany do upartej krowy, aby zobrazować natrętne trzymanie się obcych bóstw czy posągów (עַצְבִּים w w.17). Związek (חבר) ludu z nimi częściej dochodzi do głosu w Oz (8,4; 13,2; 14,9). Oz 8,4-6; 10,5-6; 13,2 pokazują, że mowa jest o odlanych posągach byków, między innymi umieszczonych w Betelu¹³⁷. Nie musiały być uobecnieniem obcych bogów, lecz JHWH¹³⁸. Czy uroczystości ofiarnicze na wzgórzach (w.13) były z nimi jakoś powiązane¹³⁹? Stają się dowodem niewłaściwości praktyk kultowych. W.18 praktyki takie opisuje jako radosne zabawy, związane z piciem alkoholu¹⁴⁰ i uroczystościami ofiarniczymi (por. wino i ofiary w w.10-11.13)¹⁴¹. Prorok ponownie ocenia je jako stręczycielstwo. Mogłoby się wydawać, że hi. ma tu znaczenie pokrywające się z q.¹⁴², ale równie dobrze prorok może krytykować zwodzenie czy zachęcanie (emfatyczny *inf.*) do udziału w tych przyjemnych uroczystościach, które tak kochają (אהב, ponownie emfatyczny *inf.* [?]), tym bardziej że w.10-14 odpo-

¹³¹ Określenie powielane przez deuteronomistów w Joz 18,12; 1Sm 13,5. Betel leży 800 m n.p.m., tak że pielgrzymujący musieli iść pod górę (עלה).

¹³² Choć nie zawsze oznacza „ślubować”, kontekst wskazuje na religijne użycie. Ślubowanie jest tożsame z wyznawaniem JHWH (por. Iz 19,18; Pwt 6,13; 10,20) – zob. Keller 1984c, 855-863. Do formuły ślubowania חַיִּיְהוָה (na bóstwo, a rzadko na samego siebie) – zob. Gerleman 1984c, 552.554.

¹³³ Zob. Wolff 1961, 113.

¹³⁴ Ponieważ ślubowanie na JHWH jest pozytywnie oceniane (np. Jr 4,2; 12,16; Iz 19,18; Ps 63,12 itp.), to odmienne interpretacje tego wezwania, takie jak składanie fałszywych ślubowań (już w T; zob. Wolff 1961, 89), naśladowanie zwyczajów kapłanów kananejskich (zob. Wolff 1961, 113, który przytaczając ugaryckie: „Spraw, by z nieba oliwa spadała, doliny opływały miodem, tak że poznam, że Alijn Baal żyje, że władcą ziemi jest”, odnajduje tu formułę z kananejskiego rytuału), są mniej prawdopodobne.

¹³⁵ Zob. uwagi do powyższego przekładu.

¹³⁶ Od najważniejszego plemienia – zob. Wolff 1961, 3.114. Nazwa bardzo chętnie używana w Oz (aż 37 razy – por. np. Oz 5,3.5; 11,8, ale ani razu w Oz 1-3), tak że Wolff przypuszcza nawet, że Ozeasz miałby być Efraimitą.

¹³⁷ Wolff 1961, 114; Rudolph 1966, 114; Jeremias 1983, 72, sądzą, że obok byka (w to akurat wątpi Jeremias) autor miał na uwadze macewy (3,4; 10,1) i aszery/Aszery (por. w.12), praktyki kultowe na wyżynach (zob. w.13).

¹³⁸ Zob. np. Rudolph 1966, 114.

¹³⁹ Tak przypuszcza Jeremias 1983, 72.

¹⁴⁰ Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia.

¹⁴¹ Zob. Rudolph 1966, 114; Jeremias 1983, 72.

¹⁴² Zob. już powyższe omówienie w.10.

wiedzialnością za udział w nielegalnych praktykach obciążają kapłanów i starszyznę. Trwają w uporze i nie chcą słuchać (por. Pwt 21.18.20) czy dać się przekonać (w.16)¹⁴³. Tak bardzo kochają takie świętowanie, że wcale nie zamierzają z niego rezygnować. W rzeczywistości jednak przynosi to Izraelowi hańbę i nieszczęścia (w.18b-19: קלון, בוש i porywający, krępujący wiatr)¹⁴⁴, tak samo jak kapłanom (por. w.7b)¹⁴⁵. Izrael nie może oczekiwać, że JHWH będzie o niego dbał (obraz wypasania baranków na rozległych, tj. obfitych pastwiskach w w.16)¹⁴⁶. Rozległe pastwiska, które kontrastują z uciskiem i strachem, są Bożym darem (por. Ps 18,20 i 2Sm 22,20; Ps 31,9; 118,5)¹⁴⁷. Gdyby Izrael miał JHWH za pasterza, to pasłby się na obfitych, spokojnych pastwiskach.

W Oz 4,4-19 rdzeń זנה, jak i נאף zostały użyte w sensie przenośnym, by budzić odrazę do nieprawości kultowych, których dopuszczał się cały lud zwiedziony przez kapłanów. Takie praktyki oznaczają odwrócenie się od swojego Boga, religijne „kurwienie się” (zwł. w.12b). Zastosowanie ma tu przysłowie, że „ryba psuje się od głowy”. Porzucenie przez kapłanów swej prawdziwej misji prowadzenia ludu we właściwym sprawowaniu kultu sprawia, że cały lud pogrąża się w nieprawości (w.4-6), począwszy od „ojców”, głów rodzin i rodów (w.13-14). Nielegalne praktyki kultowe to zapytywanie o wyrocznię czy poszukiwanie wyroczni poprzez manipulacje drewnianymi przedmiotami (w.12a), uroczystości ofiarnicze i biesiadne na wzgórzach (w.13-14), połączone też z piciem alkoholu (w.11) i jeźdzeniem (do tego aluzją może być też w.10), radosną zabawą (w.18a). Związane były z posągami (we wtórnym w.17a). Nie ma pewności, czy chodziło o praktyki nie do pogodzenia z prawdziwym kultem JHWH, czy też po prostu o oddawanie czci innym bóstwom (por. Oz 11,2 czy 2,15)¹⁴⁸. Prawdopodobnie jednak nie należy tych dwóch możliwości od siebie oddzielać, a granice między nimi były płynne.

¹⁴³ כרר ma bardzo krytyczny wydźwięk i wiąże się z nieprawością oraz odrzuceniem Boga i przykazań (por. Oz 9,15; Iz 1,23; 30,1; 65,2; Jr 5,23) – zob. Ruppert 1986, 957-963, zwł. 960.

¹⁴⁴ Do צרר I zob. Jenni 1984c, 582.

¹⁴⁵ Wykorzystanie pojęć z w. 7b i 10a jeszcze raz pokazuje, że Izrael podąża drogą kapłanów – zob. Wolff 1961, 115; Jeremias 1983, 72.

¹⁴⁶ Porównania z życiem zwierząt, które Ozeasz najwyraźniej lubi – zob. Jeremias 1983, 112.

¹⁴⁷ Zob. Jeremias 1983, 72: Izrael korzystał z rozległego pastwiska, ale odwrócił się od Boga i trwa w swym uporze.

¹⁴⁸ Większość komentatorów w tym drugim sensie, przede wszystkim wskazując na kult Baala – zob. Rudolph 1966, 105 (*baalitischer Kult*).111-112.114; Jeremias 1983, 71.73; Drozd 1968, 75-78. Wolff 1961, 104.108.116, pisze o naśladowaniu kultu kananejskiego. Zob. jeszcze poniższe omówienie Oz 2,15.

■ Oz 5,1-7

Jest to fragment blisko spokrewniony z poprzedzającą kompozycją 4,4-19¹⁴⁹. Dwa razy pojawia się w nim rdzeń *וְגַד* (w.3-4).

1. Posłuchajcie tego, kapłani,
i zwróćcie uwagę, domu¹⁵⁰ Izraela,
i domu królewski przysłuchuj się!
Że (bo) na was¹⁵¹ jest wyrok,
bo pułapką staliście się dla Micpy
i siecią rozciągniętą przeciwko Taborowi,
2. ‘i dołem w Szittim’¹⁵², który głęboki wykopali.
A ja jestem ‘napominającym’¹⁵³ ich wszystkich.
3. Ja, ja znam Efraima
i Izrael nie jest ukryty przede mną,
że¹⁵⁴ więc¹⁵⁵ nakłaniałeś do prostytucji Efraima,

¹⁴⁹ Zob. powyżej i Jeremias 1983, 74, według którego jest krótszą paralełą 4,4-19; Jeremias 2013.

¹⁵⁰ Żadna propozycja korekty (zob. *BHS*; Drodz 1986, 75, nie odnotowując korekty), w tym uzupełnienia zdania o „starszych” [ׁוְגַד; rodzaj haplografii]; zob. Rudolph 1966, 116) nie jest potwierdzona tekstowo (zob. *BHQ*).

¹⁵¹ Rudolph 1966, 116, bezpodstawnie zakłada, że mamy ponownie do czynienia z haplografią ׁוְגַד. Trudniejsza jest sprawa rozumienia tego stychu, jak i jego związku z kolejnym (drugie ׁוְגַד jako uzasadnienie, emfaza czy przeciwstawienie – zob. *HAHAT*): 1) „wasz jest sąd”, tj. „do was należy sąđenje” (zob. Jeremias 1983, 73; Wolff 1961, 119.123-124; Drodz 1968, 79), 2) „na was jest wyrok” (zob. Rudolph 1966, 115.119). Do uzasadnienia powyższego tłumaczenia zob. poniżej.

¹⁵² Lekcja TM: „I zarzęła przekroczenia, [które] pogłębili”, „I zarzynaniem są przekroczenia...” (wg Drodz 1968, 79: „pogłębiliście zniszczenie w Setim”[?]), jest niezrozumiała. W *Vrs* najpewniej próbowano sobie poradzić z niezrozumiałym tekstem (zob. *BHQ*). Tekst jest w powszechnej opinii uszkodzony (zob. *BHS*; *HAHAT* i komentarze), a propozycje korekt starają się opierać na zachowanych spółgłoskach. Powyższe tłumaczenie za większością opracowań – zob. *BHS*; *HAHAT*; Wolff 1961, 119; Rudolph 1966, 116; Jeremias 1983, 73 i przyp. 1.

¹⁵³ W TM rzeczownik abstrakcyjny „napomnienie”, który powszechnie uchodzi za błędną lekcję (inaczej *BHQ*, gdzie przekonuje się, że to kwestia interpretacji). Korygowany jest albo na rzeczownik „kajdany/więzy” (zob. *BHS prp*; *HAHAT*; Jeremias, 73 przyp. 2), za czym przemawiać mogłoby zachowanie spółgłosek, a przeciwko brak jakiegokolwiek poświadczenia, albo za G, V, T na *ptp.* pi. czasownika ׁוְגַד (zob. *BHS* [preferowana propozycja]; *HAHAT*; Wolff 1961, 119; bez odnotowania korekty Drodz 1968, 79), przy czym w G inaczej niż w V i T oddano suf. w 2. os. *pl.* (zgodnie z G tekst zmienia Rudolph 1966, 116).

¹⁵⁴ W.3b nie może być uzasadnieniem (jak chciałby Wolff 1961, 119), lecz podaje, o czym Bóg wie (zob. Rudolph 1966, 115). ׁוְגַד można by też tłumaczyć emfaticznie (zob. Jeremias 1983, 73; Drodz 1968, 79).

¹⁵⁵ Przeważnie uchodzi za błędny zapis pierwotnego zaimka osobowego (zob. *HAHAT*), co często przyjmowane jest w tłumaczeniach (zob. Rudolph 1966, 116; Jeremias 1983, 73; Drodz 1986, 79; też Wolff 1961, 119-120: korekta, gdyż przysłówek ׁוְגַד w Oz zawsze wprowadza wniosek). Jednak świadectwa tekstowe zgodnie poświadczają TM (zob. *BHQ*). Alternatywnie można by skorygować czasownik na 3. os., która pojawia się w G, V (z wyjątkiem niektórych Mss), S (T) (zob. *BHS* i *BHQ*). Ale

- nieczystym stał się Izrael.
4. Nie pozwalają¹⁵⁶ czyni ich
nawrócić się do Boga ich,
bo duch prostytuowania się jest w ich wnętrzu
a JHWH nie poznali.
 5. I¹⁵⁷ zaświadczyła pycha Izraela przeciwko niemu samemu,
(i Izrael)¹⁵⁸ i Efraim potykają się o winę swoją;
potknęła się również Juda razem z nimi¹⁵⁹.
 6. Razem z małą rogacizną ich i razem z bydłem ich mogą pójść
szukać JHWH,
ale nie znajdą –
odsunął się od nich.
 7. Przeciwko JHWH niewiernie postępowali,
gdy dzieci obce płodzili,
teraz zje ich miesiąc razem z udziałem (rolą) ich [G: zje was szarańcza
i udział wasz]¹⁶⁰.

w tym przypadku zasadne byłoby podejrzenie o wygładzenie tekstu, dopasowanie do paralelnego stychu (zob. *BHQ*; Rudolph 1966, 117). Rudolph 1966, 116-117, uważa hi. za niemożliwy z powodu braku dopełnienia i koryguje na ho. Jeśli już korygować tekst, to lepiej byłoby zmienić czasownik nie tylko na 3. os., ale też na q. Zaś Weiser 1949, 38-39 tłumaczy: „zwozisz do nierządu, Efraimie”, wyjaśniając, że dopełnieniem jest każdy pojedynczy Izraelita. Do נָשָׂא z *pf.* por. Rdz 31,28(.30) – zob. *HAHAT* (1030: pkt c), a do interpretacji 2. os. i hi. poniżej.

¹⁵⁶ Mimo braku poświadczenia czasami dodaje się suf., powołując się na Rdz 20,6; 31,7; Wj 3,19; 12,23 i uzasadniając to haplografią (zob. *BHS prp*; Wolff 1966, 120; Drozd 1968, 80, nie odnotowując korekty). Korekta jest zbędna i oznacza wygładzenie tekstu.

¹⁵⁷ Brak podstaw tekstowokrytycznych do skreślenia spójnika, choć w.5 zaczyna nową część, niebędącą już mową Boga (zob. *BHS ptp* [*dtg*]; Rudolph 1966, 117; Drozd 1968, 80, ponownie nie odnotowując korekty).

¹⁵⁸ Zbędne i zakłócające rytm powtórzenie נָשָׂא może być *dtg* (zob. Jeremias 1983, 73 przyp. 3 oraz *BHS*; Rudolph 1966, 117; Drozd 1968, 80; Wolff 1961, 120). Wprowadzie *BHS* i Wolff postulują też zmiany czasownika i suf. na *sg.*, ale inkongruencja nie musiałaby być błędna. Glosa jest jednoznacznie potwierdzona przez świadectwa tekstowe (zob. *BHQ*), co może wskazywać na wczesne jej dodanie.

¹⁵⁹ Ostatni stych jest z pewnością dodatkiem (zob. poniżej), ale nie można go usunąć z powodów metrycznych (jako głosę) – zob. w *BHS* czy Weiser 1949, 38 przyp. 5; Rudolph 1966, 117.

¹⁶⁰ Wg Rudolph 1966, 116.117-118, lekcja TM oznacza, że zostaną szybko, w ciągu jednego miesiąca zgładzeni. Jest ona podejrzana nie tylko treściowo (wg Wolff 1961, 120, także gramatycznie). W G mowa jest o szarańczy (zob. powyżej), co mogłoby wskazywać na הַסִּיל, tj. drugie stadium szarańczy wędrowniej (zob. *HAHAT*) i być podstawą korekt (zob. Wolff 1961, 120). Jednak tłumacze G mogli jedynie próbować odgadnąć sens zdania (zob. *BHQ*). W Jeremias 1983, 73 przyp. 4, proponuje się korektę na *ptp.* pi. הָרֵשׁ „zdobywca” (w oparciu o arabski rdzeń – zob. Rudolph 1966, 117-118), najwyraźniej zakładając niewłaściwy podział na słowa. Byłoby to eleganckie rozwiązanie, ale taki czasownik (znaczenie) nie jest potwierdzony w języku hebrajskim. Inne propozycje (zob. *BHS*; *HAHAT*; Rudolph) nie znajdują żadnego poświadczenia.

Od 5,8 rozpoczyna się zupełnie nowa część, na czele której stoi wezwanie do podniesienia alarmu wojennego wobec nadchodzącej zagłady, a oskarżenie dotyczy czynów nieetycznych i polityki zagranicznej, a nie kultu (może z wyjątkiem w.11b)¹⁶¹. Kompozycja 5,1-7, podobnie jak 4,4-19, składa się z kilku części (pierwotnie odrębnych słów prorockich?): w.1-2/3-4/5-7¹⁶². Interpretację utrudniają zmiany osób gramatycznych. Dodatkem jest z pewnością w.5b, zakładający upadek (*pf.*) Judy¹⁶³, i być może w.1aß, rozszerzający wezwanie zaadresowane do elit na cały Izrael („dom Izraela”)¹⁶⁴.

Pierwsza część (w.1-2)¹⁶⁵ skierowana jest przeciwko elitom Izraela, które są wezwane do uważnego słuchania i wzięcia usłyszanego pod uwagę (potrójny paralelizm z typowymi czasownikami: שמע, קשב hi., ון hi.)¹⁶⁶. Adresatami są kapłani (jak w 4,6), dwór, tj. królewscy urzędnicy¹⁶⁷, oraz „dom Izraela”. Wyrażenie „dom Izraela” obejmuje całość Izraela, zorganizowaną na wzór rodziny¹⁶⁸. Czy tu może odnosić się do reprezentantów ludu izraelskiego¹⁶⁹? W przeciwnym razie trzeba by w tym zdaniu widzieć dodatek¹⁷⁰. Jego wtórności zdaje się przeczyć formalna budowa w.1-2: dwa potrójne paralelizmy zakończone pojedynczym zdaniem (w.1aα-γ+δ / w.1b-2a+2b)¹⁷¹. Pierwsze zdania-יִצְחָק można interpretować na dwa sposoby. Po pierwsze: do was należy wydawanie wyroków, co można by wesprzeć, powołując się na Pwt 1,17 i Mi 3,1 (nie wymienia kapłanów)¹⁷². Wtedy jednak powstaje pytanie, jaką rolę kapłani pełnili w sądownictwie¹⁷³. Można by pomyśleć o przypadkach, w których rozstrzygającym dowodem jest ślubowanie w świątyni (por. Wj 22,7-8.10)¹⁷⁴. Po drugie: na was wydany został wyrok, co jest również

¹⁶¹ Jest on niepewny tekstowokrytycznie – zob. Jeremias 1983, 79. Perykopa 5,1-7 jest dość zgodnie wydzielana – zob. komentarze, np. Wolff 1961, 119-120; Rudolph 1966, 118.

¹⁶² Zob. Weiser 1949, 37-40; Rudolph 1966, 118; Jeremias 1983, 74; zaś Wolff 1961, 120, dostrzega dwie części w.1-3 i 4-7.

¹⁶³ Zob. Wolff 1961, 120.127 (judzka glosa); Rudolph 1966, 117; Jeremias 1983, 73.

¹⁶⁴ Rudolph 1966, 116, eliminuje ten problem w krytyce tekstu (zob. powyżej).

¹⁶⁵ *הנה* w w.1 jest kataforyczne – zob. Rudolph 1966, 118.

¹⁶⁶ Zob. Schottroff 1984b, 685: chętnie i świadomie uważne słuchanie; Wolff 1961, 123. Wezwania wprowadzały mądrościowe (np. Prz 4,1.20) czy prawne (Hi 13,6) pouczenia.

¹⁶⁷ Zob. Jeremias 1983, 74.

¹⁶⁸ Zob. Jenni 1984a, 311.

¹⁶⁹ Zob. Jeremias 1983, 74 czy Weiser 1949, 38 (zgromadzenie wolnych obywateli).

¹⁷⁰ A Wolff 1961, 123, uznając, że wyrażenie odnosi się do całego Izraela, uważa je za skrótowy sposób mówienia.

¹⁷¹ Zob. Rudolph 1966, 120-121; Jeremias 1983, 74.

¹⁷² Zob. Wolff 1961, 123-124; Jeremias 1983, 74, który przywołuje jeszcze Jr 5,5.

¹⁷³ Wg Wolff 1961, 123, w przypadku kapłanów miałyby chodzić o ogłaszanie Bożego prawa i zachowanie *מִשְׁפָּט*, tj. porządku egzystencji (por. Oz 4,6[.1], gdzie mowa jest jednak o „poznaniu Boga”, a nie o *מִשְׁפָּט*); podobnie Jeremias 1983, 74. W Oz *מִשְׁפָּט* używany jest zasadniczo w sensie nieograniczonym do wymiaru sądowego (5,11; 6,5; 10,4 nawiązujący do Am 5,7; 6,12; oraz Oz 2,21; 12,7).

¹⁷⁴ Szczególnym przypadkiem jest prawo azylu (w świątyni) – por. Wj 21,12-14. Należy zaznaczyć, że teksty te nie mówią o tym, na czym polegała w tych przypadkach aktywność kapłanów.

możliwe (por. Pwt 19,6¹⁷⁵; Jr 26,11.16¹⁷⁶; Ps 119,132¹⁷⁷). Drugą możliwość wspiera treść zarówno w.1b-2a, jak i w.3-4, a całość lepiej rozumieć w odniesieniu do przewin kultowych¹⁷⁸. Elity Izraela stały się pułapką dla ludu – potrójny paralelizm z trzema rodzajami pułapek czy sidła do polowania¹⁷⁹ i trzema miastami. Micpa (Mispa) to twierdza przy granicy z królestwem Judy (np. 1Sm 7,5-16; 10,17) lub w zajordańskim Gileadzie (np. Sdz 11,11.29)¹⁸⁰. Najwyraźniej obie miały nie tylko znaczenie militarne, ale też kultowe. Tabor jest nazwą góry zamykającej od północny dolinę Jezreel (np. Sdz 4,6.12.14; Ps 89,13), o którym mowa ma być też w Pwt 33,19. Było dawnym miejscem kultu północnego Izraela¹⁸¹. Szittim (korekta) to miejscowość w Zajordanii naprzeciwko Jerycha (Joz 2,1; 3,1), znana jako miejsce kultu Baala Peora (Lb 25,1)¹⁸². Miasta te łączy ich funkcja kultowa, a tamtejszy kult miał *de facto* odwozić Izraela od ich Boga¹⁸³. Elity kapłańskie, dworskie oraz głowy rodów zawiodły, przewodząc ludowi i prowadząc go w pułapkę nielegalnych kultów, za co poniosą karę. Reszta w.2 jest niepewna. Tak czy inaczej można ją rozumieć jako groźbę pod adresem nie tylko elit, ale i ludu („oni wszyscy”): Boga, który karze¹⁸⁴, nie można lekceważyć. Nie wykluczona byłaby też interpretacja, że Bóg nakłada kajdany (którymi skuwano podbitych czy wygnanców – por. Jr 27,2; 30,8; Iz 52,5).

Druga część (w.3-4) podobnie jak w.2b dotyczy całego Izraela, a nie tylko elit. Bóg (na początku emfaticzne Boże „ja”) jest świadomy win Izraela, który nazywany

Do kapłańskiego sądownictwa zob. Staszak 2018 (1.1.3.), który przywołuje również 1Sm 2,25.

¹⁷⁵ Zob. tłumaczenie w Otto 2016, 1511

¹⁷⁶ Zob. tłumaczenie w Schmidt 2013, 72. W.11 zawiera propozycję wyroku, jakiego żądają w obecności ludu kapłani i prorocy od urzędników judzkich, a która zostaje przez nich odrzucona (w.16) – zob. Schmidt 2013, 77-78.

¹⁷⁷ Do tłumaczenia zob. Hossfeld, Zenger 2008, 345.

¹⁷⁸ Zob. poniżej. Tak też Rudolph 1966, 119; zob. Drozd 1968, 79.

¹⁷⁹ Pierwsza to drewniana pułapka czy sidła (*Klappnetz*), przede wszystkim na ptaki (Am 3,5; Ps 124,7; Prz 7,23; zob. *HAHAT*), druga – siatka ustawiana lub zarzucana na ptaki i inne drapieżniki (Oz 7,12; Prz 1,17; zob. *HAHAT*); trzecia – dół-pułapka na dziką zwierzynę (Ez 19,8; zob. Wolff 1961, 124).

¹⁸⁰ Zob. komentarze, np. Jeremias 1983, 75. Nie jest wspomniana więcej w Oz (ani u proroków mniejszych). Wolff 1961, 124, sądził, że w pierwszej z nich odkryto wiele statuetek Asztarte, ale identyfikacja tych figuerek jest niepewna.

¹⁸¹ Zob. komentarze, np. Wolff 1961, 125; Jeremias 1983, 75.

¹⁸² Zob. komentarze, np. Wolff 1961, 124.

¹⁸³ Zob. np. Wolff 1961, 124-125 czy Rudolph 1966, 120.

¹⁸⁴ Wprawdzie rdzeń יר oznacza przede wszystkim ostrzeżenie, pouczenie, chłostanie słowami, napominanie, a podmiotem są rodzice, mędrcy, a czasami Bóg (rzeczownik מוֹדֵר odnosi się nie do procesu, ale do rezultatu napominania czy karcenia, prowadzącego do właściwego życia; zob. Sæbø 1984a, 738-742), to w kontekście w.4.5-6 nie może być mowy o poprawie Izraela (jak chciałby Wolff 1961, 125).

jest też Efraimem (por. Oz 4,17)¹⁸⁵. Nie da się ukryć przed Bogiem (chiazm)¹⁸⁶ (Ps 69,6). Adresat (w TM reprezentant wszystkich elit) oskarżany jest o stręczycielstwo, nakłanianie do prostytucji (*זנה* hi.), co skutkuje nieczystością kultową (*טמא*)¹⁸⁷ Izraela, a tym samym wykluczeniem ze społeczności (kultowej) z JHWH. Przeważnie hi. jest znaczeniowo utożsamiany z q.¹⁸⁸, ale użycie 2. os. (sg.) może nawiązywać do adresatów w w.1-2 (choć w *pl.*) i uzasadnia użycie „zwykłego” hi.¹⁸⁹, do czego pasuje również *pf.* (por. *impf.* i zdanie rzeczownikowe w w.4, wskazujące na teraźniejszość czy stan obecny)¹⁹⁰. Ponieważ nierząd nie został tu bliżej dookreślony, a wynikiem jest wykluczenie z kultu z JHWH, to musi być rozumiany w sensie przerośnym. Co więcej, musi być interpretowany w powiązaniu z 4,4-19, gdzie pokazano, o jakie praktyki kultowe chodzi¹⁹¹: przede wszystkim o uroczystości ofiarnicze na wzgórzach (w.13-14) i poszukiwanie wyroczeni za pomocą jakiś drewnianych sprzętów (w.12a). Niestety ich czyny uniemożliwiają już nawrócenie się do swego Boga. *זְעַלְלִים* w Oz zawsze odnosi się do złych czynów (7,2; 9,15 i 12,3)¹⁹², a w 4,9 do zwodzenia do kultowego „nierządu”. Tak samo jak w 4,12 uzasadnieniem jest opanowanie „duchem nierządu”. Skłonność do niewłaściwych praktyk religijnych tkwi we wnętrzu ludu (por. Lb 5,27; 1Sm 16,13). Pojęcie „wnętrza” obejmuje całość ludu (podobnie gdy mówi się np. o „wnętrzu kraju” – Iz 5,8; 7,22 itd.)¹⁹³, nie daje się więc zawęzić do elit¹⁹⁴. Zdanie to pokazuje tragiczne uwikłanie Izraela w nielegalne praktyki kultowe, przez które utracili możliwość doświadczania kontaktu

¹⁸⁵ Jeremias 1983, 75: Izrael nie jest już nazywany przez Boga „moim ludem” (zob. już powyżej).

¹⁸⁶ *זנה* charakteryzuje się mocno negatywnym sensem (w porównaniu z *זנה*) – zob. Wehmeier 1984, 177-178.

¹⁸⁷ *טמא* (pi.) odnosi się do nieczystości kultowej, tj. wykluczenia z kultu (w 85% występuje w tradycjach kapłańskich Kpł, Lb i Ez; zob. Maass 1984b, 664-667), a za niekultowy wyjątek uchodzą Rdz 34,5.13.27 (słusznie? – do tego zob. Sławik 2011b, 57). Do trudnego Pwt 24,1-4 zob. Otto 2017, 1804-1806, przy czym teza, że formuła-*to'eba*^h wynika z wtórnej interpretacji w oparciu o Pwt 23,19 jest w najlepszym przypadku niepewna. Ale nawet jeśli jest wtórna, to i tak wskazuje, jak rozumiano nieczystość kobiety.

¹⁸⁸ Zob. powyżej.

¹⁸⁹ Zaskakujące zmiany osób są typowe w Oz (zob. powyższe omówienie Oz 4,4-19). Podobnie Rieger 2009, 137-138 (ale adresatami czyniąc tylko kapłanów w ramach swojej tezy o znaczeniu *זנה*).

¹⁹⁰ Por. też posłużenie się *impf.* w 4,11-14. Przeciwno takiej interpretacji mógłby przemawiać paralelizm członów z chiazmem, ale nic nie stoi na przeszkodzie, by widzieć w nim paralelizm syntetyczny. Nie można również wykluczyć, że 2. os. hi. nie są pierwotnym wariantem tekstowym, a należałoby przyjąć 3. os. *pf.* q. – mielibyśmy wtedy do czynienia ze przemyślaną zmianą późniejszych redaktorów/kopistów (do płynnej granicy pomiędzy krytyką tekstu a historią redakcji zob. Aejmelaeus, Pukkala, 2024).

¹⁹¹ Zob. Jeremias 1983, 75; poniekąd też Wolff 1966, 126, choć myśli o dosłownej prostytucji sakralnej.

¹⁹² Zob. Wolff 1961, 126.

¹⁹³ Zob. np. Jeremias 1983, 76.

¹⁹⁴ Jak chciałby Wolff 1961, 126.

z Bogiem (por. w.6)¹⁹⁵. Niepoznanie Boga oznacza m.in. niewłaściwe (kultowe) postępowanie¹⁹⁶ czy nieposiadanie wiedzy o Jego woli (w kontekście praktyk kultowych)¹⁹⁷. Niewiedza ta stoi w opozycji do Bożej wiedzy z w.3a. Motyw poznania (יִדַע) tworzy obramowanie w.3-4, w środku których chiastycznie centralną pozycję zajmuje oskarżenie o „prostytuowanie się” (זינה)¹⁹⁸. Lud zwiedziony przez swoje elity i beznadziejnie uwikłany w niewierność kultową utracił możliwość powrotu do Boga, do zbawiennej relacji z nim. Nawrócenie nie jest już możliwe, Rubikon został przekroczony i nie ma już powrotu (por. Jr 13,23)¹⁹⁹.

Kolejna część (w.5-7) rozwija myśl o zerwanej łączności kultowej z Bogiem. Przeciwno Izraelowi zaświadcza (זינה I jest tu terminem sądowym – por. np. Lb 35,30)²⁰⁰ jego własna pycha czy wyniosłość (גָּאֹרִץ)²⁰¹. Polega ona na pewności siebie związanej z niedostrzeganiem swoich błędów i winy, a w konsekwencji potrzeby nawrócenia (por. Oz 7,10)²⁰². Dlatego też Izrael upada²⁰³, potykając się o swoją własną winę (taka sama metafora jak w 4,5). Nawet jeśli szukałby Boga (w.6; בָּקַשׁ pi.), tj. pielgrzymował do świątyni (por. Wj 33,7)²⁰⁴ z ofiarami (por. Wj 10,9), co z pewnością miało na celu wybląganie Bożej przychylności i pomocy²⁰⁵, to nic by mu to nie dało, nie mogłoby być skuteczne („nie znaleźć” w opozycji do „szukać” na określenie bezowocnego szukania)²⁰⁶. Nie ma już możliwości nawiązania społeczności z Bogiem, uzyskania Bożej przychylności, bo Bóg odsunął się (*pf.*) od Izraela, nie tolerując jego przestępstw kultowych. A powodem odrzucenia przez Boga jest zdradziecka niewierność wobec JHWH (w.7)²⁰⁷. Natomiast nigdy więcej w Biblii Hebrajskiej nie

¹⁹⁵ Zob. Jeremias 1983, 75.

¹⁹⁶ Zob. Wolff 1961, 126.

¹⁹⁷ Do יִדַע z dopełnieniem JHWH zob. Schottroff 1984a, 694-697.

¹⁹⁸ Zob. Jeremias 1983, 75.

¹⁹⁹ Zob. Rudolph 1966, 121; Jeremias 1983, 76.

²⁰⁰ Zob. *HAHAT*; Labuschagne 1984, 339; Rudolph 1966, 117.

²⁰¹ W sensie przenośnym ma przeważnie sens pejoratywny, u proroków służy opisaniu grzesznego stosunku do Boga (np. Jr 13,9-10) – zob. Stähli 1984a, 381-382.

²⁰² Wg Jeremias 1983, 76, Oz 7,10 jest redakcyjnym (uczniów prorockich) dobrem opartym na 5,5. W ramach w.5-7 nie ma wyjaśnienia, na czym polega pycha ludu, a wynika z (pierwotnego?) kontekstu w.3-4.

²⁰³ Poza tym w Oz jeszcze w 14,2.10. Czasownik כָּשַׁל chętnie używany jest w literaturze prorockiej na określenie upadku jako kary (por. Iz 8,15; 31,3 itp.) – zob. Wolff 1961, 95. W.5b ma chiastyczną budowę.

²⁰⁴ Zob. Gerleman 1984d, 335 (w pi. rzadko w odniesieniu do pojedynczego zdarzenia) i komentarze, np. Wolff 1961, 127; Rudolph 1966, 121.

²⁰⁵ Zob. Jeremias 1983, 77.

²⁰⁶ Zob. Gerleman 1984e, 923-925; Rudolph 1966, 122. Por. zwł. Jr 29,13; Pwt 4,29; ale są to miejsca późniejsze niż Oz 5,6.

²⁰⁷ זינה oznacza przede wszystkim działanie wbrew temu, co wynikałoby z prawa (Wj 21,8) czy obowiązków społecznych (Jr 12,6; Hi 6,15). Czyn taki stoi w opozycji do norm i porządku społeczności (sprawiedliwości i prawa). W 1Sm 14,33 odnosi się do złamania przepisów rytualnych. Zob. Klopfenstein 1984a, 261-264.

czytamy o „obcych dzieciach”. Sformułowanie jest enigmatycznie²⁰⁸. Czy ma oznaczać, że wciągnięte w niewierność Bogu (bałwochwalstwo) kolejne pokolenia (por. córki i synowie w w.13-14) stają się Bogu obce²⁰⁹? Ostatnie zdanie jest również niejasne. Tym razem הַרְעָה wyznacza punkt zwrotny – karą jaka spadnie na Izraela i ich „udział”, tj. pola (por. Joz 15,13;19,9; Ez 45,7)²¹⁰, które były Bożym darem²¹¹. Lekcja G mówi o kłęsce szarańczy (dotknęłaby pola; por. też 2,11-15)²¹², co skutkowało by głodem. W TM „miesiąc” trzeba by rozumieć jako zapowiedź nadchodzącej szybko, w ciągu jednego miesiąca, inwazji militarnej (por. Jr 10,25; 30,16), co mogłoby się odnosić do Asyryjczyków (por. kolejne wiersze 5,8-14)²¹³.

■ Oz 2,4-17

Choć literacko tekst ten jest dużo bardziej spójny niż powyżej omówione fragmenty Oz – w całości jest mową JHWH w 1. os., a oskarżona „żona” Izrael nigdy nie jest adresatką (mowa jest o niej w 3. os.), to nie jest wolny od niespójności treściowych²¹⁴. Ponownie mamy do czynienia ze zbiorem pierwotnych słów proroka²¹⁵ wraz z wtórnymi rozszerzeniami²¹⁶. Do kompozycji tej dołączone są też wtórnie w.18-25, zapowiadające przywrócenie „małżeńskiej” relacji Boga z Izraelem, skutkujące powodzeniem ludu. Będzie to odwrócenie grzechu i jego następstw, o których mowa w poprzedzających wierszach²¹⁷. Z w.18-25 powiązane mogą być też w.16-17, mówiące o nawiązaniu nowej, miłosnej relacji Boga z Izraelem (przemawianie do serca – por. Rdz 34,3, i odpowiedź Izraela). Od poprzedzających wierszy odróżnia je nie tylko tematyka, ale też (rzadka w Oz) formuła „wyrocznia JHWH” (na końcu w.15). Natomiast kompozycyjnie łączy je z w.8.11 wprowadzające: „dlatego oto”²¹⁸. Wątpliwości mogą też dotyczyć części wprowadzonej przez

²⁰⁸ Powszechnie płodzenie/rodzenie obcych dzieci wyjaśniane było udziałem Izraelitek (choć forma *com.* nie daje powodu do wyłączenia z oskarżenia mężczyzn) w prostytucji kultowej – zob. Wolff 1961, 128; Rudolph 1966, 122; Jeremias 1983, 77 (bękartu urodzone dla Baala). Zaś Drozd 1968, 30, nie mniej enigmatycznie: zatrute owoce występów moralnych.

²⁰⁹ Wg Weiser 1949, 40, jest to określenie Izraelitów, którzy religijnie stali się obcy JHWH.

²¹⁰ Zob. Schmid 1984, 577.

²¹¹ Zob. Jeremias 1983, 77.

²¹² Zob. Wolff 1961, 129.

²¹³ Zob. Rudolph 1966, 122; Jeremias 1983, 77. Do בַּחַיִּים zob. Gerleman 1984f, 140.

²¹⁴ Zob. Wolff 1961, 37-38.

²¹⁵ Zob. Wolff 1961, 38.

²¹⁶ Zob. Jeremias 1983, 38-40, dopuszczając jednocześnie, że może przynajmniej częściowo są to późniejsze słowa Ozeasa.

²¹⁷ Z trzykrotnym wprowadzeniem „w owym dniu” (2,18.20.23). Fragment w.18-25 jest też literacko znacznie mniej spójnym zbiorem, z częstą zmianą form osobowych – zob. Jeremias 1983, 38; też Rudolph 1966, 75.

²¹⁸ Zob. przede wszystkim Jeremias 1983, 38-39.46-47; też Weiser 1949, 11; Rudolph 1966, 75.

pierwsze: „dlatego oto” (w.8-9), która nie musi być nie-Ozeaszowym słowem²¹⁹ (w poniższym przekładzie dodatki oznaczono mniejszą czcionką). Kara w postaci uniemożliwienia podążenia za kochankami (obraz grodzenia, które uniemożliwi odnalezienie drogi i dogonienie kochanków), tj. Baalami, i utrzymania z nimi kultowego kontaktu (do pary pojęć „szukać” i „nie znaleźć” por. Oz 5,6)²²⁰ doprowadzi do tego, że Izrael zrozumie swoją sytuację i będzie chciał powrócić do JHWH²²¹.

4. Oskarżajcie matkę waszą, oskarżajcie,
że/bo ona nie jest żoną moją,
a ja nie jestem mężem jej!
I niech usunie prostytuowania swoje²²² z twarzy swej²²³
i cudzołożenia swoje spomiędzy piersi swoich,
5. abym nie rozebrał jej do nagości jej (tj. do naga)
i zostawił jak za dnia urodzenia jej!
I uczynię ją jak pustynię,
i zrobię ją jak kraj wyschnięty,
i pozwolę jej umrzeć z pragnienia.
6. A nad dziećmi jej nie zmiłuję się,
bo dziećmi sprostytuowanymi (prostytuowania) są one.
7. Bez wątpienia prostytuowała się matka ich,
haniebnie postępowała rodzicielka ich,
gdy powiedziała:
Chcę pójść za kochankami moimi,
dającymi pożywienie moje i wodę moją,
wełnę moją i len mój,
oliwę moją i napój mój!
8. Dlatego oto ja zagradzam drogę ‘jej’²²⁴ cierniami

²¹⁹ Zob. Wolff 1961, 38.

²²⁰ Zob. powyżej.

²²¹ O wtórności pozycji w.8-9 świadczy też fakt, że w.10-15 w żaden sposób nie biorą pod uwagę tego namysłu Izraela (zob. Weiser 1949, 14.17-18; Rudolph 1966, 69, ale rozwiązaniem nie jest ich przedstawienie za w.15, bo trzeba by uzasadnić, jak mogło dojść do takiego nielogicznego przedstawienia). Powrót do pierwszego męża zdaje się zakładać „rozwód”. Do interpretacji tych wierszy zob. przede wszystkim Wolff 1961, 42-43; Jeremias 1983, 43.

²²² Tłumaczone przeważnie jako „oznaki nierządu” i „znaki cudzołóstwa”, gdyż muszą być rozumiane jako rzeczy na twarzy i pomiędzy piersiami – zob. Rudolph 1966, 63 i poniżej.

²²³ Wydaje się, że w L brakuje wokalizacji. 4QXII^d też zdaje się nie znać suf. (zob. BHQ). Z kolei suf. 1. os. w G może wynikać z w.11 (zob. BHQ; Wolff 1961, 36). Lekcja poświadczona przez większość Mss powinna być preferowana.

²²⁴ Korekta suf. na 3. os. sg. odpowiadającą kontekstowi w oparciu o G (i S, gdzie jednak rzeczownik użyto w pl.; zob. BHS, Wolff 1961, 36; Rudolph 1966, 63; Drozd 1968, 68; Jeremias 1983, 23 przyp. 1) mogłaby być podejrzana jako wygładzenie tekstu (zob. BHQ), ale trudno byłoby znaleźć

- i obmurowuję murem (kamiennym) jej,
tak że ścieżki swojej nie znajdzie.
9. A podąży za kochankami swoimi,
ale nie będzie mogła dogonić ich,
i będzie szukać ich, ale nie będzie mogła znaleźć.
Wtedy powie:
Chcę pójść i wrócić do męża mojego pierwszego,
bo było mi lepiej wtedy niż teraz!
10. Ale ona nie wie,
że ja sam dawałem jej
ziarno i moszcz, i świeżą oliwę
i dużo srebra podarowałem jej i złota,
które użyli na (dla) Baala²²⁵.
11. Dlatego zabiorę z powrotem ziarno w czasie jego
i moszcz mój w porze jego
i odbiorę wełnę moją i len mój,
do okrywania jej nagości²²⁶.
12. A teraz odsonię głupotę jej²²⁷ na oczach kochanków jej
i nikt nie wyrwie jej z ręki mojej.
13. I unicestwię wszelką radość jej:
święto jej, nów jej i szabat jej
i każdą uroczystość (święteczną porę) jej²²⁸.
14. I spustoszę winnicę jej i figowiec jej,
o których powiedziała:
Są moją zapłatą²²⁹, którą dali mi kochankowie moi.
I zamienię je w las,
i zjedzą je dzikie zwierzęta.

jakikolwiek uzasadnienie dla 2. os.

²²⁵ Asyndetyczne zdanie względne – zob. komentarze, np. Wolff 1961, 36; Rudolph 1966, 63; Drozd 1968, 68.

²²⁶ W G i 4QpHos^a zamiast חַיִּי pojawia się przeczenie אֵין („aby nie okrywała nagości swojej”), co przy-
porządkowywałoby wyrażenie w *inf.* czasownikowi חַיִּי hi.– zob. BHQ i Wolff 1961, 37; Rudolph
1966, 63; Jeremias 1983, 64 przyp. 2.

²²⁷ Niejasne jest znaczenie *hapaxl.* חַיִּי: rzeczownik abstrakcyjny od חַיִּי II, „głupota”, czy z akadyj-
skiego eufemiczne określenie żeńskich genitaliów – zob. HAHAT; Rudolph 1966, 64; Marböck 1986,
173. Za pierwszym opowiada się Rudolph 1966, 70 (ale inaczej w przekładzie – 64), a za drugim HAL;
Wolff 1961, 45; Jeremias 1983, 37.

²²⁸ Choć w 4QpHos^a, G, V, S, T, rzeczownik ten stoi w *pl.*, co jednak nie wskazuje na odmienną
Vorlage, i to bez względu na to, czy wszystkie określenia świąt traktuje się jako kolektywne (zob. Wolff
1961, 37), czy widzi się w tym jedynie kwestię sposobu przekładu (zob. BHQ)

²²⁹ *Hapaxl.*, forma oboczna lub dialektowa חַיִּי (zob. HAHAT; BHQ; wg Rudolph 1966, 64, miałyby
wywodzić się z języka burdelu), tak że korekta (*BHS prp*) jest przypuszczalnie zbędna.

15. I pomszczę na niej dni Baalów,
dla których/w czasie których²³⁰ składała ofiary dymne²³¹
i stroiła się kółkiem swoim i ozdobą swoją,
i chodziła za kochankami swoimi,
a o mnie zapomniała – wyrocznia JHWH.
16. Dlatego oto ja zwabię ją
i zaprowadzę ją na pustynię,
i przemówię do jej serca²³²,
17. Wtedy dam jej winnice jej stamtąd
i dolinę Achor [uczynię] bramą nadziei,
i odpowie tam jak za dni młodości
i jak za dnia²³³ wyjścia jej z kraju Egiptu.

W.4-15* rozpoczynają się od wezwania do oskarżenia wiarołomnej matki, adresowanego do jej dzieci (2. os. *pl.*). Mają przemówić przed wymagowanym sądem, występując z oskarżeniem (בִּיב to prawny *terminus technicus*; w.4). Treścią oskarżenia (בִּי) jest jej postępowanie, które doprowadziło do zerwania małżeństwa²³⁴. Słowa: „ona nie jest żoną moją, a ja nie jestem jej”, nie są formułą rozwodową²³⁵, lecz odwróceniem formuły małżeńskiej²³⁶. Analogiczne sformułowanie spotykamy jeszcze w późniejszym Oz 1,9, mówiącym o zerwanym związku z Bogiem (por. jeszcze późniejsza formuła zawarcia przymierza w Wj 6,7)²³⁷. Jedyłą szansą na ewentualne utrzymanie małżeństwa byłoby odrzucenie prostytutki (זונה; por. 4,12; 5,4) i cudzołóstwa (נִאֲפֹרְתִים – *hapaxl.* od czasownika נִאֲפַר), których oznaki kobieta-żona nosi na twarzy i piersiach. Można jedynie próbować odgadrywać, czym one mogły być: amuletami lub innymi kultowymi ozdobami noszonymi na czole i szyi²³⁸? Różne

²³⁰ Komentatorzy najczęściej odnoszą suf. do „dni” (czasowe znaczenie), dopuszczając i odniesienie do Baalów – zob. Rudolph 1966, 64.

²³¹ Pi. i hi. mają takie samo znaczenie (zob. *HAHAT*). Nie ma żadnej więc potrzeby korygować formę czasownika (jak w *BHS prp*; Wolff 1961, 37), nawet jeśli w Oz jeszcze dwa razy użyto pi. (zob. Rudolph 1966, 64).

²³² L wyjątkowo bez linii *maqaf*, co wg *BHQ* jest błędem.

²³³ L daje prawdopodobnie wybór dwóch sposobów czytania (spójnika; zob. *BHS*), a w ocenie *BHQ* wokalizacja jest po prostu błędna.

²³⁴ Zob. Rudolph 1966, 64; Liedke 1984b, 774-775. Jednak dalej terminologia sądowa nie pojawia się, tak że nie można uznać formalnie całości za postępowanie sądowe z powodu niewierności małżeńskiej (jak w Wolff 1961, 37) – zob. Jeremias 1983, 40.

²³⁵ Jak dawniej przypuszczano (zob. Wieser 1949, 13; Wolff 1961, 39) – zob. Rudolph 1966, 65; Jeremias 1983, 41.

²³⁶ Taka formuła małżeńska jest jednoznacznie poświadczona w papirusach z Elefantyny – zob. Jeremias 1983, 41 przyp. 5 oraz *ANET*, 222b.548b.

²³⁷ Zob. Wolff 1961, 23; Jeremias 1983, 33.

²³⁸ Raczej nie może to być zasłona twarzy, jaką założyć miała Tamar w Rdz 38,15, by uchodzić za prostytutkę. Zakrycie twarzy przez Tamar pełni jedynie funkcję kompozycyjną, by nie mogła być

ozdoby wiążące się z kultem Baala wymienia w.15²³⁹. Dopiero w.15 (por. też w.13) pokazuje, nie pozostawiając co do tego żadnych wątpliwości, że cudzołożenie i prostytucja mają tu znaczenie przenośne, a ozdoby kultowe są znakami niewierności względem Boga Izraela (por. 4,4-5,7). Metaforyczne cudzołóstwo i prostytucja inaczej niż w 4,13-14, gdzie w domenie źródłowej odnosiły się do różnych nieprawości seksualnych w zależności od statusu prawnego kobiety, tu dotyczą matki adresatów i niewiernej małżonki JHWH, którą jest Izrael (zob. też w.13 i 4,7-14,15). Ich kontekstem jest zatem metaforyczne małżeństwo Boga z ludem²⁴⁰. Nie tylko zdradza on swojego męża (נאִי), ale i ugania się za innymi mężczyznami (por. w.7,9; זנה). זנה odwołuje się do pełnej swobody seksualnej i braku jakichkolwiek zahamowań. Mamy więc do czynienia z dwoma, uzupełniającymi się metaforami, domenami źródłowymi. Cudzołóstwu i prostytucji odpowiadają dwa rodzaje ozdób. Paralelność obu pojęć nie zaciera różnicy znaczeniowej pomiędzy nimi.

Jeśli wiarołomna żona nie opamięta się, zostanie rozebrana i pozbawiona utrzymania (w.5), które gwarantował małżonek²⁴¹. Niewierna matka Izrael zostaje przyrównana do ziemi-kraju, który stanie się suchą pustynią. Tym samym powróci do wcześniejszej historii: w dniu urodzenia żona była naga (bez ubrania; por. w.11), a kraj był pustynią²⁴². Śmierć z pragnienia może obejmować zarówno odrzuconą żonę-Izrael, jak i ziemię pozbawioną deszczu. Postępowanie byłego męża znajduje uzasadnienie w nierządzie (זנה) i haniebnym postępowaniu (חֵרֶשׁ hi. II)²⁴³ matki (w.7). Szkodliwość i haniebność postępowania widać w jej zamiarach (אֲבִיר): chce podążać za swoimi kochankami (*pl.*)²⁴⁴, od których – jak sądzi – otrzymuje jedzenie i wodę, tj. codzienne wyżywienie, wełnę (ciepłe ubranie) i len (odzienie na ciepłe dni), a także bardziej luksusowe dobra, takie jak oliwę (do pielęgnacji skóry) i napoje (rzadkie słowo oznaczające przypuszczalnie piwo czy wino)²⁴⁵. Podążanie

rozpoznana przez Judę (zob. też Slawik, 2013, 247 i przyp. 125). Według Prawa środkowoasyryjskiego § 40 (*ANET*, 183) prostytutce nie wolno było zakrywać twarzy.

²³⁹ Por. też Rdz 35,4. Zob. Wolff 1961, 40; Jeremias 1983, 41.

²⁴⁰ Choć ludem są też jej dzieci – zob. Wolff 1961, 41; Jeremias 1983, 41-42, który ma rację, że nie upoważnia do zakładania, że za dziećmi kryje się jakaś szczególna, lepsza grupa w Izraelu (jak w Rudolph 1966, 64-65).

²⁴¹ Komentatorzy powołują się na akadyjskie paralele – zob. Wolff 1961, 40; Jeremias 1983, 42 przyp. 6. Por. też Wj 21,10 (obowiązek zapewnienia utrzymania bez żadnego uszczerbku pierwszej żony, nawet jeśli była ona wcześniej niewolnicą).

²⁴² Czy pustynia jest nawiązaniem do drogi przez pustynię/step po wyjściu z Egiptu, gdzie lud cierpiał z pragnienia (por. w.16-17 i Wj 17,3; zob. Wolff 1961, 40)? O ile w w.16-17 jest to możliwe, to w w.5 pustynia obrazuje jedynie spustoszenie.

²⁴³ Zob. *HAHAT* i Stolz 1984e, 271.

²⁴⁴ *Ptp.* pi. występuje jedynie w Oz i tekstach od niego zależnych (Jr, Lm i Ez) – zob. Wolff 1961, 42.

²⁴⁵ Zob. komentarze, np. Jeremias 1983, 42. Rudolph 1966, 67, wyróżnia ubrania pochodzenia zwierzęcego (wełna) i roślinnego (len). Oliwa jako środek kosmetyczny w Am 6,6; Mi 6,15. Mogła też służyć za lekarstwo (Iz 1,6), do lamp (Wj 25,6), na ofiary (Kpł 1,2). שֶׁמֶן pojawia się jeszcze tylko w sensie przenośnym w Ps 102,10; Prz 3,8.

za (הַלֶּךְ אַחֲרַי) kochankami oznacza pielgrzymowanie za obcymi bóstwami (por. Oz 5,11; Pwt 8,19 itp.)²⁴⁶. Kara obejmuje też jej dzieci (w.6), które są powiązane z jej nierządem, prostytutką (por. 1,2: יְלֵדֵי זְנוּנִים. יְלֵדֵי זְנוּנִים (jak w w.4) nie jest po prostu określeniem prostytutki (inaczej niż זִזְנָה), lecz opisem postawy Izraela, odwracającego się od JHWH i pogrążonego w nielegalnych praktykach kultowych (jak w 4,12; 5,4)²⁴⁷. Nie wskazuje więc na to, że matka miała być prostytutką, a jej dzieci bękartami. Prawdopodobnie ma oznaczać, że zarówno matka, jak i dzieci uczestniczyli w nielegalnych praktykach kultowych²⁴⁸. Już nie są adresatami, lecz ponoszącymi konsekwencje haniebnego współżycia, zarówno matki, jak i swojego. Być może autor chciał zaznaczyć, że kara dotyka też kolejne pokolenia Izraelitów. Nie pojawiają się już więcej w tym fragmencie i wzmianka o nich komplikuje metaforę²⁴⁹.

Izrael-żona źle oceniła sytuację, bo to nie kochankowie (jak w w.7b), lecz sam Bóg zapewniał jej całe utrzymanie (w.10a)²⁵⁰: zboże, moszcz i oliwę²⁵¹, które odpowiadają jedzeniu, piciu i oliwie z w.7 (wełna i len pojawią się w kolejnym wierszu). Brak takiego elementarnego rozeznania²⁵² pociąga za sobą zgubne konsekwencje (w.11-15). Bóg odbierze jej te dary (w.11, który dołącza się do groźby z w.5b), nie tylko pożywienie, ale i materiały na ubranie, tak że obnażona zostanie jej głupota czy nagość²⁵³ wobec jej kochanków (w.12a), którzy staną się świadkami jej nieszczęścia. W swej nagości będzie zupełnie bezbronna (w.12b)²⁵⁴. Bóg odbierze jej radość,

²⁴⁶ Zob. Wolff 1961, 48 (na określenie pielgrzymowania do miejsca świętego używano raczej czasowników בָּרַח i עָלָה); Jeremias 1983, 46 (za sztandarami kultowymi). Wyrażenie אַחֲרַי הַלֶּךְ wywodzi się z języka prawa małżeńskiego (umów małżeńskich) – prowadzi do zawarcia formalnego małżeństwa (por. Rdz 24,5.8.39.61; 1Sm 25,42; Rt 3,10; zob. Rüterswörden 1996, 227 przyp. 16; Otto 2012, 815-816), stosowanego potem także dla różnych relacji opartych na lojalności (zob. Otto; Helfmeyer 1973, 219-224).

²⁴⁷ Zob. powyżej i Jeremias 1983, 27.

²⁴⁸ Zarówno matka, jak i dzieci są winne z powodu nierządu – zob. Wolff 1961, 41; Rudolph 1966, 67; Jeremias 1983, 42.

²⁴⁹ Rudolph 1966, 67, uważa, że kara spada też na dzieci, bo nie spełniły żądania z w.4. Wg Weiser 1949, 13-14 i Wolff 1961, 41, w.6-7 są pierwotnie odrębnym słowem proroka, a wg Jeremias 1983, 36.38. 42, w.6 jest wtórnym rozszerzeniem czerpiącym z 5,7 (podobnie jak 1,2). W.7 jest w każdym razie powiązany z w.10-11, tak że lepiej przyjąć, iż należał od początku do tej perykopy.

²⁵⁰ W.10b jest dodatkiem (zob. Jeremias 1983, 44 przyp. 10): 1) nawiązuje do polemiki ze złotym bykiem (cielcem) z Betel (por. Oz 8,4-6; 13,2; zob. też Wj 32,3-4; 1Krl 12,28); 2) złoto i srebro – w przeciwieństwie do innych darów bez przedimka – nie mają żadnego zakorzenienia w kontekście i nie pochodzą z Palestyny, nie były darami „natury” (zob. też Rudolph 1966, 69); 3) czasownik w 3. os. *pl.* trzeba by wiązać z dziećmi; 4) Baal w przeciwieństwie do w.15.(19) jest w *sg.* Zaś wg Wolff 1961, 44, dodatkiem jest tylko ostatnie zdanie.

²⁵¹ Trzy dary: pożywienie, wino i oliwa, pojawiają się już w tekstach ugaryckich, a później w Pwt (7,13; 11,14 itd.) – zob. Wolff 1961, 44 i Jeremias 1983, 44.

²⁵² יָדַע (tu z przeczeniem) jest w Oz kluczowym terminem (por. 4,6) – zob. Wolff 1961, 44 i Jeremias 1983, 44, w ocenie których przedmiotem tej wiedzy jest historia Boga z Izraelem i Boża wola.

²⁵³ Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia.

²⁵⁴ Początkowe וְנִתְּחָה w w.12 pokazuje, że przedstawione zostaną konsekwencje wynikające z treści

która była istotą świąt, kultu (w.13)²⁵⁵. Wymieniono najważniejsze coroczne święta: nowy (święto cyklu miesięcznego), szabaty (cykl tygodniowy) i inne ważne pory świąteczne²⁵⁶. Suf. 3. os. sg. uwydatniają, że są to uroczystości cudzołożnego Izraela, z którymi JHWH nie ma nic wspólnego²⁵⁷. A nie będzie powodu do radosnego świętowania, bo Bóg zniszczy również winnice i drzewa figowe (w.14). Były one oznaką powodzenia, bezpiecznego życia (por. 1Krl 5,5; Mi 4,4; Za 3,10)²⁵⁸. Bóg sprawi, że zdziczeją (porosną chaszczami) i staną się pożywieniem dzikich zwierząt. Można się domyślać, że nie będzie miał kto je uprawiać²⁵⁹. Niewierna małżonka błędnie sądziła, że zawdzięcza je swym kochankom (w.14; por. w.7b), z którymi się prostytutowała (por. w.7a). Zapłata (אֶתְנָה/אֶתְנָה) w Biblii Hebrajskiej zawsze odnosi się do wynagrodzenia prostytutki (w sensie dosłownym lub przenośnym)²⁶⁰. W w.15 utożsamia się kochanków z Baalami. Izrael zostanie ukarany (por. Oz 4,9) z powodu dni Baalów, tj. dni świątecznych obchodzonych ku czci Baalów²⁶¹, gdy składał ofiary dymne (por. Oz 4,13), stroił się świątecznie w kółka (noszone w nosie czy w uszach; por. Iz 23,1; Ez 16,12)²⁶² i biżuterią (por. w.4b). Baal(e) miał(y) być bóstwem(ami) pogody, który(e) dzięki deszczom i rosie umożliwiał(y) wegetację (kult Baala/ów jest dobrze poświadczony w Ugarit)²⁶³. Podążanie za (הִלַּךְ אַחֲרָיו) kochankami

w.11. W.12 powraca do obrazu relacji z kochankami (por. w.7). Zob. Jeremias 1983, 44-45; Wolff 1961, 45, według którego kochankowie będą mogli się jedynie bezsilnie przyglądać, nie będąc w stanie jej pomóc.

²⁵⁵ Zob. Rudolph 1966, 70-71.

²⁵⁶ Zob. Rudolph 1966, 71; Wolff 1961, 45-46 (הָאֵל ma być świętem zbiorów winogron); Jeremias 1983, 45 (הָאֵל jest określeniem trzech największych świąt, w tym zbiorów).

²⁵⁷ Zob. Wolff 1961, 45; Jeremias 1983, 45.

²⁵⁸ Zob. Rudolph 1966, 71; Jeremias 1983, 45.

²⁵⁹ Nie bez racji Rudolph 1966, 70, twierdzi, że w w.11-14 może chodzić zarówno o katastrofy naturalne, jak i wojenne.

²⁶⁰ Por. Pwt 23,19; Mi 1,7 – zob. powyżej (3.1.1. i 3.1.4.); Iz 23,17-18; Ez 16,31.34.41 – zob. poniżej (4.1.2. i 4.1.5.).

²⁶¹ Zob. Wolff 1961, 46-47; Rudolph 1966, 71. *Pl.* ma odnosić się do wielu lokalnych form czczonoego Baala (zob. Jeremias 1983, 45 przyp. 11) lub/i być uwarunkowany kontekstem, w którym Izrael podąża za wieloma kochankami (zob. Wolff). *Pl.* dobrze pasuje też do zarzutu נָה.

²⁶² Por. też Rdz 35,4; Wj 32,2-3; Sdz 8,24-27.

²⁶³ Zob. Grätz 2021: KTU 1.118 poświadcza *pl.*; spotykamy tam wiele postaci Baala (zob. też *UPL* III, 23). Zagadnienie kultu Baala w Izraelu (i Judzie) budzi wiele wątpliwości. Grätz 2021, zauważa, że poświadczenie pozastarotestamentowe kultu Baala w Izraelu jest wyjątkowo słabe (nazwy geograficzne i imiona teoforyczne), a w Judzie w ogólne ich nie ma. W Biblii Hebrajskiej pojawiają się imiona „baalisticzne”, ale z powodu znaczenia słowa *baal*, tj. „pan”, „właściciel”, „mąż”, nie wiadomo, czy rzeczywiście chodzi o imiona teoforyczne. Mimo tego nie można wykluczyć, że kult Baala był znany. Z wymienianych w Starym Testamencie Baalów autentycznym może być tylko Baal-Zebub. A polemikę z kultem Baala mamy zawdzięczać teologii deuteronomistycznej (uzasadnienie upadku). Baal także w Starym Testamencie może być czymś w rodzaju szyfru czy hasłowego określenia obcych bóstw i praktyk religijnych (zob. też Pietsch 2013, 243-252, zwł. 246.251). Grätz sądzi, że wszystkie miejsca wspominające Baala w Oz są wtórne, łącznie z 2,15, w którym wykorzystuje się podwójne znaczenie słowa *baal*, przejmując metaforę małżeństwa z Oz 1. Jednak nie ma powodu, by sądzić,

oznacza pielgrzymowanie za obcymi bóstwami (por. w.7), ale może też być aluzją do w.7b, tj. powracać do obrazowego zawarcia małżeństwa. Takie postępowanie jest jednoznaczne z nieliczeniem się, odrzuceniem (זיכר; por. Oz 4,6) JHWH.

Bez względu na rozstrzygnięcia literackokrytyczne nie budzi wątpliwości, że זינר w Oz 2 użyto w sensie przenośnym na określenie kultowej niewierności Izraela Bogu JHWH (w ramach małżeństwa jako metafory), polegającej na oddawaniu czci Baalom. Choć Izrael wszystko zawdzięczał JHWH, błędnie uważał plony ziemi (wraz z wykorzystaniem ziemi dla hodowli zwierząt) za dary Baalów. Choć do zdrady małżeńskiej bardziej pasowałoby metaforyczne cudzołóstwo (jak w.4), to dla podkreślenia rozmiaru wiarołomności Izraela i braku jakichkolwiek zahamowań częściej posłużono się tu metaforą prostytucji (w.4.6-7; por. też w.14).

■ Oz 6,10

W domu Izraela²⁶⁴ widziałem to, co odrażające²⁶⁵,
tam jest prostytuowanie się Efraima (dla Efraima),
nieczystym stał się Izrael.

Wiersz ten obok w.11 słusznie uchodzi za dodatek. W.11a jest groźbą pod adresem Judy (w sąsiadujących wierszach nie używa się 2. os.), i to w czasie, gdy Bóg odmieni los ludu, co zdaje się być interpretacją 7,1-2²⁶⁶. 6,7-9 mówią przede wszystkim o bezprawnej przemocy dziejącej się w różnych miastach czy ich okolicach, choć wiele kwestii pozostaje niejasnych (nie są znane wydarzenia, do których odwołuje się prorok)²⁶⁷. W w.7 krytykuje się zdradzieckie (בגד – por. 5,7) łamanie umów (przymierza; por. 10,4; 12,2; „jak w Adam”)²⁶⁸, w w.8 krwawą przemoc (w Gileadzie; por. 2Krl 15,25?), w w.9 bandytów czatujących i mordujących na drodze

że Oz 2 i zawarta w nim metaforyka małżeńska jest w całości późniejsza niż Oz 1. Nie zmienia to faktu, że wobec minimalnego poświadczenia kultu Baala w Izraelu i rozwoju polemiki z tym kultem w późniejszych tradycjach literackich, *baalim* pozostają tu nieco zaskakującą wielkością.

²⁶⁴ Często w starszych opracowaniach koryguje się tekst na „Betel” (zob. *BHS* i Weiser 1949, 45; Drozd 1968, 85), ku czemu nie ma żadnych podstaw tekstowych (zob. *BHQ* i Rudolph 1966, 141; Wolff 1961, 135).

²⁶⁵ Najlepiej poświadczona jest wokalizacja masorecka (Q) – por. też Jr 18,13 oraz Jr 5,30; 23,14 (zob. *BHS*; *BHQ*; Rudolph 1966, 141).

²⁶⁶ W.11a powszechnie uważany jest za dodatek (zob. Weiser 1949, 45 przyp. 3; Wolff 1961, 135.136.156; do Judy w Oz zob. już powyżej), do którego trzeba być może zaliczyć też w.11b (zob. Jeremias 1983, 93.94, według którego otwiera on drugie rozszerzenie 6,11b-7,1aα i który zauważa, że wyrażenie „odmienię los” jest typowe dla Jr i Ez, gdzie odnosi się do ostatecznej, tj. eschatologicznej przemiany). Rudolph 1966, 141.144, za wtórny uważa 6,11-7,1aα (wg Drozd 1968, 85, 6,11-7aα stoją w niewłaściwym miejscu).

²⁶⁷ Nie ma powodu zakładać, że miały one miejsce w odległej przeszłości – zob. Jeremias 1983, 93.

²⁶⁸ Nie ma tu mowy o przymierzu z Bogiem (jak w 8,1), co nie oznacza, że JHWH nie był przywołany na jego gwaranta (por. 10,3-4).

(do Sychem), do których należą też kapłani (napadający na pielgrzymów?)²⁶⁹. Do tej perykopy, przypuszczalnie pierwotnego słowa proroka należy też 7,12^{*270}. Efraim i stolica Samaria pokazują, że mowa jest o winach całego Izraela, które punktowo przedstawiono w 6,7-9. Mowa jest nadal właściwie o tych samych przestępstwach: oszustwach, kradzieżach (czy handlu ludźmi) i rabunkach (w.1), wszystkich złych uczynkach (w.2). A przestępstw nie da się ukryć przed Bogiem (w.2)²⁷¹. Przynajmniej niektóre miejscowości wymienione w 6,7-9 mogły być miejscami kultu, więc można wnioskować o kultowym charakterze tych przestępstw²⁷². Natomiast w 6,10b podjęto częściowo dosłownie 5,3b, ale zamiast czasownika זנה użyto rzeczownika זנה (4,11[TM]; korekta łączy go z 4,10). Dodano w ten sposób do win z 6,7-7,2 oskarżenie o niewierność kultową²⁷³. Bóg zdaje sobie sprawę (ראה) i z tej nieprawości (6,10a)²⁷⁴. Zaś שם (por. 6,7) wiąże przestępstwa te z miejscowościami z 6,7-9. W.10 jest z pewnością wtórnym rozszerzeniem²⁷⁵, a זנה została użyta w sensie przenośnym tak samo jak w 4,11 i 5,3.

■ Oz 9,1

Nie ciesz się Izraelu,
 ‘nie raduj się’²⁷⁶ jak ludy!
 Bo prostytuowałeś się, odwracając się do Boga twojego,
 pokochałeś zapłatę
 na wszystkich klepiskach zbożowych.

Mowa proroka Oz 9,1-9 składa się z dwóch części: w.1-6 z zakazem świątecznej radości i zapowiedzią wygnania oraz w.7-9 zajmujących się wrogością słuchaczy

²⁶⁹ Zob. komentarze, takie jak Wolff 1961, 154-155; Rudolph 1966, 144-146; Jeremias 1983, 92-94, w których interpretacje w szczegółach nieraz mocno się różnią i odnotowuje się różne spekulacje co do wydarzeń, do których Ozeasz miałby się odwoływać.

²⁷⁰ Zob. Weiser 1949, 45; Rudolph 1966, 140; Jeremias 1983, 92.

²⁷¹ Jeśliby czytać te słowa razem z 7,1aα, Bóg mówiłby o chęci uzdrowienia Izraela, czego nie da się osiągnąć bez ujawnienia win.

²⁷² Zob. Rudolph 1966, 145-146; Jeremias 1983, 93-94.

²⁷³ Zob. powyżej.

²⁷⁴ Zapożyczając sformułowanie z Jr 23,14; por. też Jr 5,30; 18,13. (י)שפירי w Jr 18,13(17) odnosi się do niewierności kultowej (zob. Schmidt 2008, 318-320), a w Jr 5,30; 23,14 do fałszywego prorokowania i samowoli kapłanów (por. powyżej 4.2.2.). Teksty Jeremiaszowe ukazują przestępstwa w Judzie, tak że z tym dodatkiem trzeba by też wiązać 6,11a (zob. Jeremias 1983, 94).

²⁷⁵ Zob. Jeremias 1983, 94, według którego dodatkiem jest nie tylko w.10b (zob. Wolff 1961, 136), ale też w.10a, jako że w w.10a posłużono się Jeremiaszowym słownictwem.

²⁷⁶ Chociaż TM: „aż do radości” (por. Hi 3,22; do tego wiersza Slawik 2010, 57 przyp. 19) nie jest wykluczony (zob. BHQ; poniekąd też Rudolph 1966, 171), to jednak *Vrs* zgodnie oddają paralele do pierwszego zdania sformułowanie czasownikowe (zob. przede wszystkim Wolff 1961, 193, a także *BHS*; *HAHAT*; Weiser 1949, 56 przyp. 1; Jeremias 1983, 112 przyp. 1; Drozd 1968, 91, nie odnotowując korekty).

wobec proroka jako ostatecznym dowodem odrzucenia relacji z Bogiem²⁷⁷. Początkowy wiersz formalnie przypomina hymn, ale użyty w przewrotny sposób. Zaczyna się od wezwania do porzucenia radości (w.1a α), odwrotnie niż w kapłańskich, hymnicznych apelach o głośne cieszenie się (Ps 32,11; 97,12 itp. czy Jl 2,21,23)²⁷⁸. Radosne świętowanie charakteryzowało między innymi jesienne święta związane ze zbiorami (w.5 i por. Kpł 23,40; Pwt 16,13-14)²⁷⁹. Świętowanie w Izraelu nie różniło się od uroczystości innych ludów. Dlaczego Izrael ma zrezygnować z radosnego świętowania typowego dla ludów w ogóle? Czy prorok nakłania do zaniechania radości z powodu nadchodzącego nieszczęścia (w.2-4.6-7a α - β), gdy już nie będzie się dało obchodzić takich świąt (w.5)? Czy też raczej krytykuje świętowanie na wzór innych narodów, czyli nielegalne w jahwizmie (bałwochwalcze?) praktyki kultowe²⁸⁰? Przyczyna wprost podana to oskarżenia Izraela o to, że w swoim nierządzie (*זנה*) odwrócił się od JHWH (w.1a β) i kocha zapłatę za prostytuowanie się²⁸¹ „na wszystkich klepiskach zbożowych” (w.1b). Czasownik *זנה* został użyty w *masc.* (por. *ptp. masc.* w 4,15), a jego podmiotem jest Izrael. Podmiotem jest cały lud, dopełnienie wprost podaje „od JHWH”, tak że musi być on interpretowany przenośnie (por. też 4,4-5,7)²⁸². Ulubione dary otrzymywane za prostytutkę na klepiskach, na których młóciło się i przewiewało zboża, to plony zbóż. Klepiska mogły być powiązane z nielegalnymi kultami (por. KTU 1.116)²⁸³. W w.2 obok klepiska mowa jest o prasie winnej i moszczu (plonach winnic). Prawdopodobnie krytyka dotyczy więc kultu Baala/ów (por. 2,10-15)²⁸⁴. Izrael zostanie pozbawiony całości

²⁷⁷ Zob. Wolff 1961, 194-195; Jeremias 1983, 113-115. Nie pojawia się tu w ogóle mowa Boża w 1. os.

²⁷⁸ Zob. Wolff 1961, 197; Jeremias 1983, 115.

²⁷⁹ Por. też Sdz 21,19.21. Zob. Rudolph 1966, 174; Jeremias 1983, 115.

²⁸⁰ Zob. Wolff 1961, 197; Rudolph 1966, 175; Jeremias 1983, 115.

²⁸¹ Do *זנה* – zob. powyżej i *HAAHAT*; Wolff 1961, 198; Jeremias 1983, 45.

²⁸² Zob. Stark 2006, 175, która uważa, że w Oz poza rozdz. 4 słowo to jest używane bardziej abstrakcyjnie; tak też w komentarzach, nawet jeśli nie mówi się o tym wprost (zob. Wolff 1961, 197-198; Rudolph 1966, 175; Drozd 1968, 92; Jeremias 1983, 115). Zaś Weiser 1949, 57, pisze o „świecie dionizyjsko-zmysłowej pobożności”.

²⁸³ Zob. *UPL* III, 219-220 (na co wskazał mi w recenzji wydawniczej Marcin Majewski). Kontekst również sugeruje, że klepiska były miejscami kultu (położone na wzniesieniach poza miastem klepiska umożliwiały przewiewanie zmlóconego zboża) – co do tego nie ma wątpliwości Rudolph 1966, 175; Mays 1969b, 126; zob. też Wolff 1961, 198. W Starym Testamencie: w 2Sm 24,18 klepisko po odkupieniu przez Dawida dopiero miało się stać miejscem kultu (zob. Hertzberg 1973b, 341); w 1Krl 22,10 nie ma mowy o kultowych uroczystościach, lecz o uroczystym zgromadzeniu proroków przed królem (zob. Fichtner 1979, 329-330), na oczyszczonym placu przed bramą Samarii (zob. Thiel 2019, 648, uważając lekcję G, gdzie brak tego słowa, za lepszą od TM; Knauf 2019, 470, według którego wiersz jest redakcyjnym uzupełnieniem), co również ma ugarycką paralełę (KTU 1.17 II 6,9; 1,17 V 7; 1.19 I 23; zob. *ULP* I, 370; II 14.22). Ponownie treść tego wiersza często jest łączona z kanańskimi kultami płodności (tak Rudolph 1966, 171.175; Jeremias 1983, 115).

²⁸⁴ Tak powszechnie w komentarzach: Wolff 1961, 198; Rudolph 1966, 175; Drozd 1968, 92; Jeremias 1983, 115.

zbiorów (w.2)²⁸⁵, choć nie wiadomo, czy w wyniku nieurodzaju (co sugerowałoby samo sformułowanie), czy też najazdu militarnego (na co wskazywałyby kolejne wiersze)²⁸⁶. Karą będzie też wygnanie do Asyrii (i ucieczka do Egiptu?) i utrata swojego kraju, wraz ze wszystkimi konsekwencjami wygnania, w tym kultową nieczystością i śmiercią (w.36)²⁸⁷.

■ Oz 3

Jako opowiadanie pierwszoosobowe może pochodzić od samego Ozeasa²⁸⁸. Nie musi opisywać rzeczywistych doświadczeń proroka, ale jego osobisty los mógł zostać włączony w poselstwo²⁸⁹. Opowiada się o symbolicznym akcie proroka²⁹⁰. Ozeasz otrzymuje od Boga polecenie (w.1) ponownego pokochania kobiety, która kocha innego²⁹¹ i cudzołoży, co ma odpowiadać miłości JHWH do Izraela, który zamiast swojego Boga kocha placki z rodzynkami. Użycie הנז w pi. pokazuje, że chodzi o żonę proroka, która go regularnie zdradza²⁹². W Pięcioksięgu nie wspomina się o plackach z rodzynkami jako darach ofiarnych, zaś w 2Sm 6,19; 1Krn 16,3 i Iz 16,7 są świątecznym pożywieniem (w Pnp 2,5 symbolem miłości)²⁹³. Mogły być powiązane z kultem (Anat/Asztarte, bogini wojny i miłości)²⁹⁴. Ponieważ zwrot

²⁸⁵ Klepisko i prasa, które reprezentują całość zbiorów. Do problematycznego w tym kontekście czasownika הנז zob. *HAHAT* (1254) i komentarze.

²⁸⁶ Zob. Jeremias 1983, 116. Rudolph 1966, 175, dopuszcza tylko drugą możliwość.

²⁸⁷ Powrót do Egiptu może też oznaczać odwrócenie historii zbawienia, tj. wyjścia z Egiptu i objęcia własnego kraju w posiadanie. Wraz z utratą świątyni JHWH i możliwości składania w niej ofiar Izrael pozbawiony zostanie „czystego” jedzenia – do interpretacji tych wierszy zob. przede wszystkim Jeremias 1983, 116-117.

²⁸⁸ Nie powinno więc być interpretowane w świetle Oz 1, który jest opowiadaniem o Ozeaszu i przypuszczalnie późniejszą refleksją – zob. poniżej i Wolff 1961, 73-74; Jeremias 1983, 53. Oz 3 pochodzi raczej z późniejszego okresu działalności proroka, zapowiadając zniszczenie instytucji państwowych i religijnych (w.4). Jeremias 1983, 18.56, sytuuje je czasowo w latach 731-724 p.n.e.

²⁸⁹ Z tym liczą się lub milcząco zakładają komentatorzy, nieraz w powiązaniu z tezą o prostytucji sakralnej: żona Ozeasa miała być taką prostytutką – zob. Wolff 1961, 75; Rudolph 1966, 86.88-9; Drozd 1986, 43-46; Mays 1969b, 56; Jeremias 1983, 54.

²⁹⁰ Zob. Jeremias 1983, 52. Z powodu domniemanych „zakłóceń” w budowie (polecenie zawiera już pierwszą interpretację) Wolff 1961, 72-73, niesłusznie wątpi, czy można mówić o czynności symbolicznej.

²⁹¹ G, α' , σ' , S, V poświadczają przypuszczalnie najstarsze odczytanie tekstu spółgłoskowego jako *ptp. act.*, co musi być lekcją preferowaną, nawet jeśli w G i S mamy inne dopełnienie (הנז – zob. *BHQ*, co byłoby gorszą lekcją ze względu na następujący zaraz potem czasownik הנז) – zob. *BHS*; Wolff 1961, 70; Drozd 1968, 72; Jeremias 1983, 52 przyp. 2; inaczej Rudolph 1966, 71; *BHQ*.

²⁹² Nie jest więc w żaden sposób sprzeczne z Pwt 24,1-4 – zob. m.in. Jeremias 1983, 54.

²⁹³ Poza tymi miejscami הנז nie występuje w Biblii Hebrajskiej. Zob. *HAHAT* (też dla Iz 16,7); Jeremias 1983, 54.

²⁹⁴ Zob. *HAL*. Przeważnie kojarzone z הנז , słowem zapożyczonym z języka akadyskiego w Jr 7,18; 44,19, darem ofiarnym dla „królowej niebios”, tj. asyryjsko-babilońskiej Isztar – zob. Wolff 1961, 76; Jeremias 1983, 54. Do Asztarte (Isztar) i Anat, które zdają się nie być tożsame ze sobą, zob. Schmitt

„inni bogowie” nie pojawia się więcej nie tylko w Oz, ale i w Am, Iz i Mi²⁹⁵, to zdanie: „zwracają się do innych bogów”, jest więc najpewniej późniejszą interpretacją²⁹⁶. Cudzołożna żona proroka jest więc obrazem niewiernego Bogu JHWH ludu, który uczestniczy w nielegalnym, obcym kulcie. Prorok wypełnia Boże polecenie (w.2), nabywa ją²⁹⁷, a następnie nakazuje jej (w.3) mieszkać (יָשָׁב) przez wiele dni u niego oraz: „nie uprawiaj nielegalnych stosunków seksualnych (זנה) i nie należ do żadnego mężczyzny, ani także ja do ciebie” (w.3b). Ostatnie sformułowanie oznacza przypuszczalnie, że również prorok nie będzie z nią współżył²⁹⁸. Będzie więc odcięta od mężczyzn w ogóle²⁹⁹, pozostając w domu proroka. Jej izolacja zyskuje symboliczne wyjaśnienie (w.4): wiele dni Izraelici będą „mieszkać” (identyczne wyrażenie z יָשָׁב) pozbawieni wszelkich instytucji państwowych (króla i urzędników reprezentujących administrację i władzę; por. zwł. 7,3-7; 8,4)³⁰⁰ i religijnych (ofiar biesiadnych, macew³⁰¹, *efodu* i *terafim* służących uzyskiwaniu wyroczni³⁰²). Żadne z wymienionych działań kultowych nie było postrzegane jedynie negatywnie, choć mogły też reprezentować nielegalny kult (por. Oz 4,12.13-14; 10,1-2)³⁰³. Wbrew pozorom rdzenie זנה וְנָאָה wcale nie muszą oznaczać tego samego, tj. cudzołóstwa. Nawet jeśli ograniczenia narzucone żonie w w.3b odpowiadają jej charakterysty-

2020 i Cornelius 2021.

²⁹⁵ Zob. Wolff 1961, 75-76. Ozeasz znał treść tzw. pierwszego przykazania, ale w innym kształcie językowym (13,4).

²⁹⁶ Zob. Jeremias 1983, 54-55.

²⁹⁷ Równowartość 30 kawałków srebra, co odpowiada cenie niewolnika (Wj 21,32) czy wykupienia kobiety (Kpł 27,4) – zob. komentarze, m.in. Wolff 1961, 76; Jeremias 1983, 55 przyp. 8. Czy chodzi o ponowne uiszczenie moharu, zapłaty za pannę młodą, czy raczej o wykupienie z niewoli (zob. też Wolff 1961, 76-77; Jeremias 1983, 55), albo wykupienie jej od jakiegoś ślubu (kultowego)?

²⁹⁸ Jego sens jest niejasny: 1) זָנָה może być rozumiane zarówno łącząco-wzmacniająco („tym bardziej ja”) lub przeciwstawnie („ale ja”; zob. *HAHAT*). 2) Nie wiadomo, czy przeczenie אֵל obejmuje również to ostatnie zdanie (wcale nie musiało wypaść pomyłkowo, jak sugeruje Jeremias 1983, 52 przyp. 2; zob. Rudolph 1966, 85). 3) Wyrażenie זָנָה אֵל jest enigmatycznie (eliptyczne?). Ma być skrótowym sposobem mówienia o współżyciu seksualnym (por. np. Rdz 16,2; 30,3)? Jednocześnie brak podstaw tekstowych dla ewentualnej rekonstrukcji tego wiersza (zob. *BHQ*; inaczej propozycje korekty w *BHS* czy Wolff 1961, 70; Mays 1969b, 54). Można jedynie odgadywać, że sens zdania musi być negatywny (zob. Rudolph 1966, 85) i najpewniej chodzi o analogiczną do wcześniejszych zdań postawę Ozeasza wobec swej żony (zob. Jeremias 1983, 52).

²⁹⁹ Zob. Jeremias 1983, 55.

³⁰⁰ Por. Oz 10,1-8, pochodzący z okresu wojny syryjsko-efraimskiej – zob. Jeremias 1983, 31-32 i 56; też Wolff 1961, 224-225.

³⁰¹ Por. Rdz 28,18.22 (kamienne pomniki reprezentujące obecność bóstwa) oraz Gamberoni 1984, 1064-1074, a przede wszystkim Schmitt 2021.

³⁰² Por. 1Sm 23,9-12; 30,7-8; Ez 21,26; Za 10,2; razem wymieniane w Sdz 17,5; 18,14-20 – zob. Jeremias 1983, 56 przyp. 10.

³⁰³ Zob. Wolff 1961, 78. Wprawdzie „wiele dni” (w.4) nie oznacza jeszcze ostatecznej zagłady, to jednak nie ma w pierwotnym tekście nadziei na odmianę losu. Inaczej mówiący o nadziei na przyszłość w.5 – pewność ostatecznego nawrócenia się do JHWH – jest redakcyjnym dodatkiem (zob. Rudolph 1966, 93-94; Jeremias 1983, 57-58).

ce z w.1b, to czasownikowi זנה odpowiada nienależenie do innego mężczyzny (שֵׁן לְאִישׁ), a nie תָּזַן. Uniemożliwienie cudzołóstwa zostało rozszerzone o nieuprawianie nierządu: albo jako obraźliwe nazwanie postępowania kobiety (nawiązujące do 2,4[.7.9]?), albo przenośne określenie uczestniczenia w nielegalnych kultach tożsamych ze zdradą JHWH. Trzy ograniczenia dla żony proroka nie należy rozumieć synonimicznie, lecz syntetycznie, zwłaszcza jeśli ostatnie miałyby dotyczyć kontaktów z własnym mężem. Jeśli punktem wyjścia czynności symbolicznej było rzeczywiste, osobiste doświadczenie Ozeasza, to זנה trzeba by wprawdzie rozumieć w sensie dosłownym (cudzołożna żona Ozeasza), co mogłoby też obejmować wezwanie do nieprostytuowania się (זנה) w przyszłości. Jednak cudzołóstwo żony od razu zyskuje symboliczne znaczenie (w.1b): miłość ludu do nielegalnych praktyk kultowych, reprezentowanych przez placki z rodzynkami. Nie inaczej ma się sprawa z interpretacją nakazu proroka z w.3 w w.4: pozbawienie możliwości współżycia seksualnego z kimkolwiek odnosi się do pozbawienia ludu władzy administracyjnej i wszelkich form kultu. Czy pozbawienie żony Ozeasza również współżycia z mężem nie oznacza groźby pozbawienia Izraela możliwości uczestniczenia w legalnym kulcie JHWH?

■ Oz 1,2b-9

w.2b I powiedział JHWH do Ozeasza:

Idź i weź sobie za żonę kobietę sprostytuowaną (prostytuowania się)
i dzieci sprostytuowane (prostytuowania się)!

Bo strasznie prostytuuje się ten kraj, odwracając się od JHWH.

Opowiadanie trzecioosobowe, które zaczyna się od przytoczonych w tłumaczeniu słów, relacjonuje czynność symboliczną czy serię takich czynności (polecenie w w.2b oraz ponowne polecenia przy nadawaniu dzieciom imion w w.4.6.9)³⁰⁴. Pierwsze polecenie (podobnie jak w 3,1), a także imię pierwszego dziecka („Jezre-el”)³⁰⁵ wskazują na winę, a kolejne imiona zawierają groźby („Nie kochana”³⁰⁶ i „Nie mój lud”³⁰⁷). Interpretacje imion odnoszą się do zdarzeń, które musiały być rozciągnięte w czasie, gdyż pomiędzy porodami dzieci musiało upłynąć trochę czasu, tak

³⁰⁴ Zob. Jeremias 1983, 25-26.

³⁰⁵ Do problematyki tego imienia zob. komentarze: Wolff 1961, 18-19; Rudolph 1966, 51-52; Jeremias 1983, 30-31.

³⁰⁶ Tj. ta, która nie doświadczyła miłości i troski, może lepiej byłoby przetłumaczyć: „Bez litości” – do znaczenia czasownika רחם (por. też Oz 2,6) zob. Stoebe 1984, 762-768 i Wolff 1961, 21; Jeremias 1983, 32. Imię to jest zapowiedzią końca troski Boga o „dom Izraela”, tj. państwo izraelskie. Bóg już więcej mu nie wybaczy (אשׁוּב w znaczeniu „przebaczać” – zob. Stolz 1984f, 114). Zob. komentarze, przede wszystkim Jeremias 1983, 32-33.

³⁰⁷ Sens tego imienia idzie jeszcze dalej – Bóg zrywa relację ze swoim ludem, kładzie kres nie tylko królestwu (w.4) i państwu izraelskiemu (w.6), ale i ludowi Bożemu (zob. Jeremias 1983, 33).

że całość jest refleksją nad historią Izraela. Ponadto, nie mogły to być rzeczywiste imiona dzieci Ozeasza. Bez względu na to, czy Ozeasz miał dzieci i ile, rozdział ten jest z pewnością fikcyjny (oczywiście Ozeasz mógł mieć żonę o imieniu Gomer³⁰⁸ i trójkę dzieci). Wszystko to świadczy o tym, że perykopa jest redakcyjnym (nie-Ozeaszowym?) wprowadzeniem do księgi, będącym jej podsumowującą interpretacją³⁰⁹. Na początku Ozeasz otrzymuje polecenie wzięcia za żonę kobietę sprostytuowaną i posiadania dzieci sprostytuowanych (זְנוּנִים; podporządkowanie obu dopełnień jednemu czasownikowi można uznać za zeugmę)³¹⁰, co analogicznie do 3,1 znajduje symboliczne uzasadnienie: kraj oddaje się nierządowi (זנה, *inf.* intensyfikujący), odwracając się od JHWH. Sformułowanie i kontekst Oz nie pozostawiają żadnych wątpliwości, że czasownik ma tu znaczenie przenośne³¹¹. Zarówno żona, jak i dzieci Ozeasza, będący częścią ludu izraelskiego, miały więc uczestniczyć w nielegalnych, odszczepieńczych praktykach kultowych. Zaskakuje jednak, że podmiotem czasownika jest nie lud, lecz kraj (jeszcze tylko w Kpł 19,29). Sens takiego przesunięcia nie jest jasny³¹². Wyrażenie זנה מֵאַחֲרֵי יְהוָה nigdy więcej nie pojawia się w Oz (מֵאַחֲרֵי יְהוָה jest typowo deuteronomistyczne, np. Joz 22,16-29) i może nawiązywać do הִלַּךְ אַחֲרָי (por. Oz 2,7.15; dalej też Oz 5,11; Pwt 4,3 itd.)³¹³. Kwestią otwartą musi pozostać, czy może pochodzić od זנה אַחֲרָי występującego w redakcyjnych rozszerzeniach Ez 6,9; 16,34; 20,30; 23,30 i późnych fragmentach w tzw. Deuteronomistycznym dziele historycznym, takich jak Wj 34,15-16; Pwt 31,16 itp.³¹⁴ A jaką kobietę ma pojąć prorok? זְנוּנִים (por. przede wszystkim 2,6) nie jest określeniem prostytutki, lecz opisem postawy Izraela, oddającego się nielegalnym praktykom kultowym (jak też w 4,12; 5,4)³¹⁵. W takim razie samo polecenie jest już częścią wykazu winy (nagany). Żona Ozeasza nie jest bynajmniej prostytutką, a jej dzieci bękartami, ale są uczestnikami nielegalnych praktyk kultowych³¹⁶.

³⁰⁸ Zarówno jej imię, jak i patronim (imię ojca) nie mają symbolicznego znaczenia – więcej w Wolff 1961, 17; zob. też Robinson 1964, 7-8; Mays 1969b, 23; Jeremias 1983, 28.

³⁰⁹ Wolff 1961, 10-11, sądzi, że tekst pochodzi od ucznia Ozeasza. Do datowania poszczególnych „imion” zob. Wolff; Jeremias 1983, 30.32.

³¹⁰ Zob. Jeremias 1983, 26.

³¹¹ Zob. powyższe omówienia tekstów w Oz.

³¹² Wolff 1961, 15, podejrzewa, że przyczyną może być to, że rzeczownik w *fem.* lepiej pasuje do metaforyki (co jednak nie znajduje odzwierciedlenia w innych fragmentach w Oz – do אָרָץ w Oz zob. Wolff 1961, 62-63); Jeremias 1983, 27-28, szuka wyjaśnienia w kananejskiej mitologii, gdzie ziemia była wyobrażana jako łono bogini matki (ale sam podaje, że brak bezpośredniego poświadczenia). Obie motywacje łączy ze sobą Rudolph 1966, 49.

³¹³ Zob. powyżej.

³¹⁴ Nie sposób odgadnąć kierunku zapożyczeń (do wszystkich tych miejsc zob. poniżej 4.1.5. i 4.1.6.). Wg Jeremias 1983, 26-27, wyrażenie jest specyficznie deuteronomistyczne i tu jest wtórną interpretacją. Prowadzi to oczywiście do wniosku, że uzasadnienie to nie pochodzi od Ozeasza – Jeremias przypisuje je wygnaniowym tradentom; zob. też Rudolph 1966, 48-49.

³¹⁵ Zob. powyżej i Jeremias 1983, 27.

³¹⁶ Zob. Mays 1969b, 26; Wolff 1961, 13-15, którzy sądzą, że chodzi o zwykłą młodą Izraelitkę, która

4.1.2. Księga Izajasza

■ Iz 1,21-26(28)

To jedyna perykopa mogąca pochodzić od proroka Izajasza³¹⁷, w której pojawia się rdzeń הנהגה. Składa się z nagany (w.21-23) oraz groźby (w.24-25a), a rezultatem oczyszczającej kary będzie przywrócenie sprawiedliwości w mieście (w.25b-26). Początkowe słowa obu części (הנהגה i הנהגה) są charakterystycznie dla skargi żałobnej³¹⁸. Natomiast w.27-28 są późniejszym rozszerzeniem, interpretującym rezultat oczyszczającego sądu i zapowiadający ocalenie Syjonu i tych, którzy się nawrócą, w przeciwieństwie do przestępców przeciwstawiających się JHWH³¹⁹. W obecnym kształcie w.21-26 tworzą całość, formalnie przypominającą dwuczęściową mowę posłańca, obramowaną wspomnieniem świetlanej przeszłości miasta, w którym panowała sprawiedliwość, i zapowiedzią powrotu do takiego stanu („miasto wierne” w w.21a i 26b)³²⁰.

21. Jakąż to stało się prostytutką (kurwą)
miasto wierne,
pełne³²¹ prawa,
sprawiedliwość nocowała w nim,
a teraz mordercy³²²!
22. Srebro twoje stało się glejtą ołowianą

przeszła przez kananejski, seksualny ryt inicjacyjny, ofiarując w nim swoje dziewictwo (do tego krytycznie już Rudolph 1966, 42-43); Riegner 2009, 123-124.

³¹⁷ Zob. Wildberger 1972, 58, według którego brak mowy o konkretnym zagrożeniu militarnym może wskazywać na wczesny okres działalności Izajasza. Inaczej Kaiser 1981, 53-54, zdaniem którego najstarsza część w.21-23* jest redakcyjnym słowem opartym na teologii deuteronomistycznej.

³¹⁸ Do הנהגה zob. Jenni 1984b, 474-476 i por. Lm 1,1; 2,1; 4,1. Zob. też Wildberger 1972, 57; Kaiser 1981, 53.

³¹⁹ Zob. Wildberger 1972, 57; Kaiser 1981, 54.

³²⁰ Chociaż Kaiser 1981, 53-55, widzi w tych wierszach trzystopniowe *Fortschreibungen* (w. 21-23a/24-25 i 26; i drobniejsze dodatki), to spójność formalna stawia tak daleko idącą hipotezę pod znakiem zapytania. Całość tych wierszy tworzy wyraźnie klamrową budowę (podobnie Watts 1985): A) w.21 (kiedyś wierne miasto), B) w.22 (obrazowo opisane zepsucie), C) w.23 (krytyka elit), C') w.24-25a (zemsta na Bożych przeciwnikach), B') w.25b (obrazowe oczyszczenie), A') w.26 (powrót do sytuacji z wcześniejszego okresu – wierne miasto). Nie zmienia tego fakt, że nie w każdym szczególe budowa jest tak schematyczna (różne określenia przywódców w w.23 i 26).

³²¹ Do tej formy przymiotnika *fem. cs.* zob. *HAHAT* i Wildberger 1972, 56. Wbrew Watts 1985, dodanie za G nazwy Syjon naruszałoby zasadę *lectio brevior*.

³²² Ostatni stych powszechnie uchodzi za głosę ze względów metrycznych (naruszenie rytmu skargi żałobnej *qina^h*) i treściowych (mordercy nie tworzą sensownej opozycji do sprawiedliwości) – zob. *BHS*; Wildberger 1972, 56; Kaiser 1981, 52 przyp. 3; Brzegowy 2010, 137. Tekstowo jest on jednoznacznie poświadczony.

- piwo twoje rozcieńczone³²³ wodą³²⁴.
23. Urzędnicy twoi są krnąbrni
i kolegami złodziei (handlarzy ludźmi),
każdy kocha łapówkę
i goni za prezentami,
sieroty nie bronią przed sądem
i sprawa sądowa wdowy nie dochodzi do nich.

Wprawdzie miasto, które jest adresatką (personifikacja), nie zostało nazwane wprost, ale jest nim bez wątpienia Jeruzolima (por. w.8 i 27)³²⁵. Wcześniej było to miasto, które charakteryzowała wierność, tj. spolegliwość³²⁶, prawość (משפּט), czyli sprawiedliwe i ratujące pokrzywdzonych wyroki sądowe³²⁷, i solidarność społeczną (צדק)³²⁸. A teraz zasłużyło na miano prostytutki (זונה). Najpewniej jest ono obraźliwe, tak że tłumaczenie „kurwa” wydaje się bardziej adekwatne. Taką tragiczną przemianę obrazuje w w.22 zamiana srebra w odpad powstający w źle przeprowadzonym procesie wytapienia i rozcieńczone (wodą) piwo³²⁹, które właściwie nie nadawało się do picia³³⁰. Winę ponoszą elity dworskie, urzędnicy (שְׂרִים; w.23), pełniący funkcje sądownicze, administracyjne oraz wojskowe³³¹. Ich działania są zaprzeczeniem ich misji (do סוּרְרִים, które tworzy grę słów z שְׂרִים, por. Oz 4,16³³², a prawie identyczne sformułowanie pojawia się w Oz 9,15). Bratają się ze złodziejami, co może być inwektywą pod ich adresem (por. Ps 50,18; Jr 2,26; Prz 28,24)³³³. Zarzut ten może wiązać się z kolejnymi zdaniami: ich nieprawość sądowa prowadzi grupy poszko-

³²³ Do tego *hapaxl.* zob. HAL; HAHAT; Wildberger 1972, 56 (inaczej BHS prp).

³²⁴ Ze względów metrycznych uchodzi nieraz za głosę – zob. BHS frt; Wildberger 1972, 56; Kaiser 1981, 52 przyp. 3.

³²⁵ Żadni komentatorzy nie mają co do tego wątpiwości – zob. np. Stachowiak 1996a, 121; Kaiser 1981, 55.

³²⁶ Choć אָמֵן (ni. *ptp.*) ma podwójne znaczenie: „trwały”, „mocny” (np. 1Sm 25,28) i „wierny”, „spolegliwy” (zob. Wildberger 1972, 59; Wildberger 1984, 182-187), to bezpośredni kontekst nie pozostawia wątpiwości, że tu występuje w tym drugim znaczeniu.

³²⁷ Zob. Liedke 1984c, 1004-1006; też Kaiser 1981, 55.

³²⁸ Zob. Koch 1984, 515-517. Ta para pojęć była powiązana z teologią królewską (np. Ps 89,15) czy teologią Syjonu (Ps 97,2), tak że są aluzją do ideału z teologii królewskiej (zob. Wildberger 1972, 59). Z pewnością nie mogą uzasadniać hipotezy o redakcyjnym pochodzeniu tych wierszy, jakoby powiązanych z teologią deuteronomistyczną, ani odniesienia ich praktycznie wyłącznie do wymiaru sądowego (jak chciałby Kaiser 1981, 54-55, przywołując Pwt 16,18-19, nawet jeśli oba pojęcia występują w tych wierszach). Nie zmienia to faktu, że tu odnoszą się właśnie przede wszystkim do niesprawiedliwości sądowej (jak w Pwt 16,18-19). Do przenośnego znaczenia לֵץ por. Ps 25,13.

³²⁹ Zob. przede wszystkim Wildberger 1972, 60-61.

³³⁰ Jeśli „woda” byłaby rzeczywiście głosą, to mogło chyba chodzić o zepsuty napój.

³³¹ Zob. Wildberger 1972, 61.

³³² Zob. powyżej (4.1.1.).

³³³ Zob. Wildberger 1972, 61.

dowane do popadania w niewolę³³⁴, tak że przedmiotem krytyki jest raczej handel ludźmi (por. Wj 21,16; Rdz 40,15)³³⁵. Lubią i domagają się łapówek, nie mając żadnych zahamowań (רָרָה). Branie łapówek było zakazane, jako że prowadziło do niesprawiedliwych wyroków (Wj 23,8; Pwt 16,19; 27,25)³³⁶. Skrajną konsekwencją było, że przed sądem (pół)sieroty i wdowy, tj. dwie z najbardziej pokrzywdzonych grup społecznych, nie miały żadnych szans. Było to złamanie prawa (Wj 22,21), a ich obrona to jedna z zasadniczych odpowiedzialności elit (Ps 82,2-4)³³⁷. Ostatecznie Bóg sam się za nimi ujmuje (Ps 68,6; 146,9). Izajasz częściej dopominał się o ich prawa (Iz 1,17; 10,1-2)³³⁸. Elity te zostaną ukarane i w ten sposób Bóg dokona oczyszczenia Jerozolimy, dając jej elity wierne (w.24-26)³³⁹. Posłużono się tu znany z Oz określeniem „ prostytutka”, ale skierowane zostało ono przeciwko miastu (Jerozolimie) z powodu wykroczeń sądowych i społecznych jej elit³⁴⁰. Nawet jeśli prorok znał tę inwektywę z Oz, to zastosował ją w zupełnie nowy sposób³⁴¹.

■ Iz 23,15-18

Wiersze te są wtórnym rozszerzeniem fragmentu 23,1-14, który sam najczęściej również jest postrzegany jako nie-Izajaszowy³⁴². W.15-18 są nie tylko wtórne, ale i rzadko uchodzą za spójny fragment: składają się z wcześniejszego uzupełnienia w.15-16 oraz dodatku do tego uzupełnienia w.17-18. W.17-18 są bezpośrednio powiązane ze wzmianką o siedemdziesięciu latach w w.15, co sugeruje, że nie należała ona do najwcześniejszego wprowadzenia do pieśni o prostytutce³⁴³.

³³⁴ Zob. Janowski 2019, 248-255.

³³⁵ Zob. Hamp 1977, 44-45

³³⁶ Zob. Wildberger 1972, 61; Stachowiak 1996a, 122.

³³⁷ Nawet jeśli Ps 82 jest wymierzony w bogów, którzy są odpowiedzialni za porządek społeczny (do różnych sposobów interpretacji tego Ps zob. Hossfeld, *Zenger* 2000, 481-483; też Tate 1990; Le-mański 2022, 11-12), to i tak sprawiedliwość sądowa mogła być realizowana jedynie przez „ludzkie” sądy (choć trudno byłoby podzielać w wielu kwestiach interpretację z Niehr 1987, 94-98, to ma rację, że bogowie/urzędnicy to fałszywa alternatywa).

³³⁸ Nie ma więc żadnego powodu, by uznać w.23b za rozszerzenie (jak chciałby Fohrer 1966, 43 przyp. 43; Kaiser 1981, 56; a Brzegowy 2010, 136, w ogóle go pominął nawet w tłumaczeniu, i to bez żadnego wyjaśnienia).

³³⁹ Ponieważ obecnym elitom grozi się śmiercią, to zapowiada się raczej nowych sędziów i urzędników (zob. Fohrer 1966, 44-45) i powrót do wyidealizowanych początków Jerozolimy.

³⁴⁰ Zob. Wildberger 1972, 60.

³⁴¹ Kaiser 1981, 55, twierdzi, że sięgnięto po Ozeaszową metaforę odejścia ludu od JHWH, przenosząc ją na Jerozolimę.

³⁴² Zob. Kaiser 1973, 131-133; Wildberger 2003, 859-866, nawet jeśli różni się bardzo mocno w kwestii datowania zarówno w.1-14, jak i w.15-18.

³⁴³ Zob. Wildberger 2003, 879-880; Fohrer 1966, 260-261 i przyp. 63; Kaiser 1973, 138, przy czym pierwotnie krótkie wprowadzenie pieśni szyderczej w w.15 zostało rozszerzone (Wildberger zalicza do niego też „I stanie się w owym dniu”) w powiązaniu z w.17-18 (wg Kaiser, przez jeszcze późniejszego glosatora). Jak łatwo się domyślić, nie ma zgody co do możliwego datowania tych rozszerzeń.

15. I stanie się w owym dniu, że zostanie zapomniany Tyr na siedemdziesiąt lat,
jak dni jednego³⁴⁴ króla, po upływie tych lat stanie się Tyrowi według pieśni o prostytutce³⁴⁵:
16. Weź lirę,
 obejdź miasto,
 prostytutko zapomniana!
 Dobrze graj,
 dużo śpiewaj³⁴⁶,
 abyś została przypomniana!
17. I stanie się po upływie siedemdziesięciu lat, że nawiedzi JHWH Tyr i powróci do zarobku swojego³⁴⁷,
i będzie prostytuował się ze wszystkimi królestwami świata na powierzchni ziemi.
18. Wtedy stanie się dochód jego (z handlu) i zarobek jego (z prostytutcji) świętością dla JHWH.
Nie będzie gromadzony ani przechowywany,
bo dla mieszkających przed JHWH będzie dochód jego na jedzenie do syta³⁴⁸
i na okrywanie się okazałe.

W.15-16* są dedykowaną Tyrowi szyderczą pieśnią³⁴⁹ o נאָר, o zapomnianej prostytutce (przedimek w w.15 wiąże ją gramatycznie z Tyrem lub jest kataforyczny). Obchodzenie miasta (chodzenie jego ulicami) i śpiewanie wraz z przygrywaniem sobie na lirze³⁵⁰ miałyby ponownie zwrócić na nią uwagę. W odniesieniu

Wildberger, przyznając, że pewniejsze datowanie jest niemożliwe, sugeruje dla w.15-16 czas oblężenia Tyru przez Nebukadnesara, a dla w.17-18 okres perski; Kaiser 1973, wiąże tę pieśń z brutalną rozprawą z Tyrem Aleksandra Wielkiego w 332 r. p.n.e.; Watts 1985, wymienia całe spektrum możliwości datowania od Salmanasara V (722 r. p.n.e.) po Aleksandra Wielkiego.

³⁴⁴ Porównanie z okresem życia czy panowania jakiegoś króla jest zastanawiające. Sens tego wyrażenia jest niejasny. W G wtórnice zinterpretowano go jako czas życia człowieka (por. Ps 90,10). W Q^a brakuje całej frazy od הַיָּמִים do לְיָמֶיךָ, która wypadła prawdopodobnie w wyniku *hplg* (*homoioteleuton*) – zob. Kaiser 1973, 137 przyp. 1; Wildberger 2003, 859. Jednak korekta na: „W dniach innego króla” (Kaiser; Wildberger z wątpliwościami), nie ma żadnych podstaw tekstowych.

³⁴⁵ Lub: „ prostytutki”.

³⁴⁶ Dosłownie: „pomnóż pieśń”.

³⁴⁷ Wokalizacja w TM, choć może wydawać się niewłaściwa (zob. *BHS*; Kaiser 1973, 137 przyp. 2; Wildberger 2003, 859), nie musi być błędna (zob. *HAHAT*).

³⁴⁸ Dwa *inf.* *cs.* z לְ תłumaczę jako hendiadys – tak też najwyraźniej w komentarzach, np. Kaiser 1973, 138.

³⁴⁹ נאָר to pieśń, wykonywana najczęściej przy akompaniamencie (zob. Ficker 1984, 895-897), ale z jej treści wynika, że jest szyderstwem – zob. Wildberger 2003, 880.

³⁵⁰ Lira pudełkowa (instrument strunowy) – zob. *HAHAT*.

do Tyru jest nie tylko ironicznym i poniżającym określeniem, ale pokazuje też jego godny pożałowania stan, porównywalny z zapomnianą, „zużytą” (chorą i starą) prostytutką, która nie budzi niczyjego zainteresowania³⁵¹. Obrażliwe określenie miasta mogło zostać zaczerpnięte z Iz 1,21 i przeniesione na obce miasto (por. też Jr 3,6-11). prostytutką została nazwana też Niniwa w Na 3,4³⁵².

Po siedemdziesięciu latach JHWH nawiedzi³⁵³ Tyr, który powróci do swojego normalnego funkcjonowania, zarabiając na prostytuowaniu się ze wszystkimi królestwami na ziemi (por. Jr 25,19-26)³⁵⁴. Prostytucja odnosi się tu do handlowania (*סָחַר* w w.18)³⁵⁵ z całym światem. Siedemdziesiąt lat nie musi oznaczać faktycznej liczby, lecz może mieć wymiar symboliczny³⁵⁶. Tyle wynosi też zwyczajna długość ludzkiego życia (Ps 90,10). Co do znaczenia tych siedemdziesięciu lat można jedynie spekulować³⁵⁷. Najbliższą paralełą jest Jr 29,10 (Boże nawiedzenie wygnańców w Babilonie i ich sprowadzenie do ojczyzny; a dalej Jr 25,12). Dochody Tyru mają przypaść świątyni JHWH i być przeznaczone dla tych, którzy „mieszkają przed JHWH”, co z kolei można chyba kojarzyć z Iz 45,14; 49,22-23; 60,9-11 oraz Ps 72,10; 96,7-8³⁵⁸. W takim razie siedemdziesiąt lat ma raczej sens niedosłowny, jest aluzją do upadku mocarstw i zmian zachodzących na świecie. Zmiany takie mają też wpływ na los Jerozolimy, a ściślej świątyni w Jerozolimie, bo dochody Tyru zostaną przeznaczone na świątynię i służbę kultową dla JHWH (*קָרַשׁ לַיהוָה* – por. np. Kpł 27,28.30.32). „Mieszkać/siedzieć przed JHWH” odnosi się do zanoszenia modlitwy, skargi lub dziękczynienia (por. Sdz 20,26; 2Sm 7,18; też 1Sm 1,22; Ez 44,3)³⁵⁹. Wyrażenie to raczej nie obejmuje całej społeczności wierzących w JHWH, ale określa kapłanów, którzy dzięki temu, że dochody Tyru zostaną przeznaczone na kult JHWH, będą jeść do syta i ubierać się w kosztowne, wytworne szaty³⁶⁰. Na początku w.15 moment, w którym ma to nastąpić, został nazwany „tym

³⁵¹ Zob. Wildberger 2003, 880-881.

³⁵² Wg Fohrer 1966, 261, pochodzący od Ozeasza motyw stał się po Na 3,4 i Ez ogólnym wyobrażeniem (co ciekawe pominął przy tym Iz 1,21).

³⁵³ *סָחַר* w sensie zbawczego zwrócenia się Boga, zatroszczenia się – zob. Schottroff 1984d, 475-477; też Wildberger 2003, 880. Inaczej Brzegowy 2014, 319.

³⁵⁴ Do *סָחַר* zob. powyżej (3.1.1., 3.1.4.).

³⁵⁵ Zob. *HAHAT* i komentarze, np. Wildberger 2003, 882.

³⁵⁶ Do formuły: „I stanie się po...”, por. Rdz 4,3; Sdz 11,39 itd. Zob. Wildberger 2003, 881.

³⁵⁷ Kaiser 1973, 138-139 i Fohrer 1966, 260, odnoszą je do ponownego odzyskania autonomii przez Tyr w 274 r. p.n.e. (po upadku całego regionu w 324 r. p.n.e., czego świadectwem ma być Za 9,1-8).

³⁵⁸ Zob. Kaiser 1973, 139.

³⁵⁹ Zob. Wildberger 2003, 882-883.

³⁶⁰ Zob. Wildberger 2003, 883. Zaś Fohrer 1966, 263: spełniający obowiązki kultowe otrzymają to, co normalnie należało się tylko kapłanom; Kaiser 1973, 139: wszyscy w Jerozolimie; Stachowiak 1996a, 350: cały naród wybrany; Brzegowy 2014, 320 (który zdaje się zakładać Izajaszowe autorstwo – 308-309): cały lud, a w okresie powygnaniowym wspólnota wierna JHWH.

dniem”, co wraz z czasownikiem וְהָיָה wskazuje na czas ostatecznej, zbawiennej dla ludu Bożego przemiany (por. np. Iz 24,21; 25,9; 26,1)³⁶¹.

Prostytutka jest tu epitetem Tyru, choć w pieśni jest nią wprawd prawdziwa, „zużyta” przez życie prostytutka (w.15-16). Tyr powraca do swojej prostytutce, która jest metaforą relacji handlowych z całym światem (w.17), z których zyski stają się darem na potrzeby kultu JHWH (קָדַשׁ לַיהוָה) i kapłanów (w.18). Autor tych wierszy nie znał lub nie wziął pod uwagę zakazu z Pwt 23,19 przeznaczania zarobku z prostytutki na świątynię JHWH (por. Oz 9,1; Mi 1,7)³⁶². A może nie wiązał metaforycznego użycia tego pojęcia na określenie dochodów z handlu z zarobkiem zwykłej prostytutki³⁶³. Mógł też uznać, że zakaz z Pwt 23,19 dotyczy jedynie Izraelitów (Żydów).

■ Iz 57,3-13

Iz 57,3-13 to niekoniecznie jedna perykopa³⁶⁴, choć wiersze te spaja wspólna tematyka przewinień kultowych i składania ofiar bożkom³⁶⁵. W.3-5 zaadresowane są w 2. os. *pl.*, podczas gdy w w.6-13a posłużono się formami 2. os. *sg. fem.:* *pl.* odnosi się prawdopodobnie do Izraelitów, zaś *sg. fem.* do Jerozolimy³⁶⁶. Ponieważ za Jerozolimą kryją się jej mieszkańcy (i otaczających ją terenów), to *de facto* jest to wielkość tożsama z ludem (Judei).

3. A wy zbliżcie się tu, dzieci czarownicy,
potomstwo cudzołożnika i ‘prostytutki’³⁶⁷!

³⁶¹ Zob. Wildberger 2003, 879. Nieraz nazywany czasem eschatologicznym (tak Kaiser 1973, 138), ale pojęcie „eschatologia” może być mylące (zob. Jeremias 2015, 401-402; Waschke 2017, 457-458).

³⁶² Zob. powyżej (3.1.1., 3.1.4. i 4.1.1.).

³⁶³ Tak Kaiser 1973, 139; podobnie Wildberger 2003, 882, odnosząc jednak Pwt 23,19 i Mi 1,7 do prostytutki sakralnej.

³⁶⁴ Do wydzielenia poszczególnych perykop zob. Lau 1994, 151; też Steck 1991, 171-172. Westermann 1986, 256.258, dzieli te wiersze na dwa odrębne słowa prorockie (w.3-6 i 7-13).

³⁶⁵ Zob. też listę wspólnych słów w Goldingay 2014, 102.

³⁶⁶ Zob. Steck 1991, 173 (adresatem w *pl.* są przywódcy ludu); Goldingay 2014, 123 (przejście na *fem.* wynika z tego, że mowa jest o Jerozolimie jako matce składającej w ofierze własne dzieci); Brzegowy 2019, 625. Zaś wg Koole 2001, 52-53 i 59, mamy tu metaforyczne określenie ludu jako niewiernej panny młodej (?).

³⁶⁷ W TM czasownik וְהָיָה w *impf. cons.* q. 3. os. *sg. fem.* lub 2. os. *sg. masc.* musiałby być rozumiany jako zdanie: „i która uprawia nierząd” (zob. Goldingay 2014, 95-96). Nie może odnosić się do adresatów, gdyż konieczna byłaby forma *pl.* (jak w Qa; za taką lekcją opowiada się Watts 1987; Lau 1994, 152). Na możliwą rekonstrukcję może wskazywać G i V: וְהָיָה (tak powyżej i Koole 2001, 53-54; Brzegowy 2019, 614). Natomiast nie ma podstaw tekstowych do zmiany *ptp. masc.* הָיָה na *fem.* (tak słusznie Goldingay 2014, 95; też Watts 1987). Jednak logika tekstu (ale czy nie jest to wygładzenie tekstu?) wskazywałaby na korektę, tym bardziej że od w.6 adresatem/ką jest wielkość w *sg. fem.* Można by więc postulować błąd przestawienia kolejności liter ו i ה. Najczęściej dokonuje się obu korekt łącznie: „cudzołożnicy i prostytutki” – zob. BHS; Westermann 1986, 256; Stachowiak 1996b, 253, który nie odnotował korekty tekstowej; Brzegowy 2019, 614.

4. Z kogo się naśmiewacie³⁶⁸?
Przeciwno komu szeroko otwieracie usta,
wywieszacie język?
Czy wy nie jesteście dziećmi odstępstwa,
potomstwem kłamstwa?
5. Rozochoceni³⁶⁹ przez potężne drzewa³⁷⁰,
pod każdym drzewem zielonym;
zarzynający dzieci w wadis,
pod wiszącymi skałami³⁷¹.
7. Na górze wysokiej i wyniosłej przygotowałaś posłanie swoje,
także tam weszłaś, aby składać ofiary biesiadne (rzeźne).
8. I za drzwiami i odrzwiami przygotowałaś upamiętnienie swoje³⁷².
Tak, ode mnie (odwracając się) obnażyłaś (się)³⁷³
i wchodziłaś, rozszerzyłaś łóże swoje,
i 'nabyłaś sobie' od nich (?)³⁷⁴,

³⁶⁸ Za takim przekładem (zob. *HAHAT*) przemawia paralelizm (do „rozdziawiać usta przeciwno” – por. Ps 35,21; zob. *HAHAT*; Koole 2001, 55 i in.). Jednak hitp. czasownika הַי ma w Biblii Hebrajskiej zawsze pozytywne znaczenie (z przyimkiem בְּ też w Iz 58,14; Ps 37,4.11), tak że tłumaczenie: „Kim się rozkoszujecie?”, miałyby mocne podstawy (zob. Koole 2001, 54-55; istniałaby też możliwość modalnego oddania *impf.*: „Kim możecie się rozkoszować?” – zob. Goldingay 2014, 96). Wtedy mowa mogłaby być o tym, że adresaci odnajdują kultowe zadowolenie w chwaleniu obcych bogów czy w nielegalnych praktykach kultowych (tak mniej więcej Koole 2001, 55; zaś Goldingay 2014, 120, łączy w.4aa z w.3, tak że wiersze te odnosilyby się do przyjemności seksualnej, zaś pytania z reszty w.4 opisywałyby stosunek do JHWH). Nawet wtedy doszukiwanie się w języku eufemizmu penis (zob. Zwan 2019, 11) pozostaje bezpodstawne.

³⁶⁹ Wbrew wcześniejszym propozycjom (ostatnio ponownie Brzegowy 2019, 624) nie jest to forma ni. czasownika הַי (zob. *Gesenius' Grammatik*, § 67u). „Rozpalenie” w sensie przenośnym – zob. *HAHAT*.

³⁷⁰ Watts 1987, w oparciu o G i V („bożki”) czyta הַיִּם (zob. też Lau 1994, 153, który uważa TM za dwuznaczny). Choć takie ujęcie nie jest wykluczone, to ze względu na paralelną linię nie jest lekcją lepszą, tym bardziej że w G nigdzie (więcej) nie przetłumaczono הַיִּם przez $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$ (zob. Büchsel 1935, 374, choć uważa, że raz jeden – właśnie w Iz 57,5 – tak miało się stać).

³⁷¹ Por. Sdz 15,8.11; Iz 2,21; zob. *HAHAT*. Stachowiak 1996b, 254, woli „w skalnych rozpadlinach”.

³⁷² Znak (por. Za 6,14) czy pomnik mający coś upamiętniać – zob. *HAHAT*. Wg Lau 1994, 159, należy słowo to wiązać z הַי („samiec”) i ma być symbolem fallicznym (w oparciu o Ez 16,17) ze świątyni (zob. też Westermann 1986, 258; Koenen 1988, 48-49; Goldingay 2014, 127; do tego krytycznie Koole 2001, 67-68).

³⁷³ Pi. jest przechodni, ale przyjmuje się, że mamy tu do czynienia z konstrukcją eliptyczną (odsłonięcie genitaliów – por. dopełnienia w Ez 22,10; 23,18; zob. *HAHAT*; Koenen 1988, 49-50; Lau 1994, 160). Goldingay 2014, 128, uważa, że równie dobrze dopełnieniem mogło być posłanie z kolejnego stychu (tak wcześniej szereg komentatorów – zob. Koenen) lub raczej trzeba by zrewokalizować na q. „odeszłaś” (Goldingay widzi w tym aluzję do wygnania) – tak też *BHS prb*, za czym mogłyby przemawiać Ms i greckie przekłady; Watts 1987.

³⁷⁴ TM jest niezrozumiały, najprawdopodobniej uszkodzony (zob. *HAHAT*), tak że można

pokochołaś posłanie ich, rękę³⁷⁵ widziałaś.

Adresaci wezwani do wystąpienia przed sądem (קרב – por. Iz 41,1.5; 48,16; podobnie w Iz 41,21; też Pwt 1,17)³⁷⁶ nazwani są dziećmi kobiety uprawiającej wróżbiarstwo (praktyka religijna nie tylko krytykowana przez proroków – por. Iz 2,6; Jr 27,9, ale i zakazana w Izraelu – por. Pwt 18,10.14; 2Krl 21,6)³⁷⁷ oraz „potomstwem cudzołożnika i prostytutki”. Jeśli przyjęte tu rozstrzygnięcie tekstowokrytyczne jest słuszne, to nie może chodzić o dzieci ze stosunku cudzołożnika i prostytutki³⁷⁸, gdyż mężczyzna nie dopuszczał się cudzołóstwa, współżyjąc z prostytutką. Bez wątplenia oba określenia zostały użyte w sensie przenośnym³⁷⁹, a w takim razie słów „dzieci” i „potomstwo” też nie należy rozumieć dosłownie³⁸⁰. Wezwanie skierowane jest do ludu, który dopuszcza się grzesznych czynów³⁸¹. W kolejnym wierszu (w.4b) adresaci zostali ponadto nazwani dziećmi odstępstwa, grzechu (עֲשֵׂתֶם)³⁸² i potomstwem oszustwa. Oszustwo (שָׁרָר) może dotyczyć nie tylko relacji międzyludzkich, ale też mieć charakter religijny: może nim być bałwochwalstwo lub czarodziejstwo (por. Iz 44,20; Jr 10,14 itp.). Oszukańcze są także złudne nadzieje pokładane w nielegalnych praktykach kultowych lub/i obcych bóstwach (por. Jr 3,23; 13,25)³⁸³.

co najwyżej odgadywać jego potencjalne znaczenie, tym bardziej że w Q^a mamy podobny wariant, ale w 2. os. *fem.*, a w G pomija się to zdanie. Poprawiając na 2. os. *fem.*, trzeba by założyć, że możliwa jest konstrukcja, gdy podmiotem zobowiązania i obiektem jest ta sama osoba: „zobowiązałaś się z ich powodu”, a i tak zdanie pozostałoby enigmatyczne (zob. Koole 2001, 69-70: czasownik występuje tu w znaczeniu „zawierać przymierze” z *dat. ethicus* oraz כן partytywnym, jednocześnie tłumacząc: „na ich rzecz/po ich stronie”; Watts 1987: „odciąłeś się od nich”). Można by zrewokalizaować wyraz na ni.: „i unicestwiłaś siebie z ich powodu”, co jednak nie daje sensownego znaczenia, mówiąc o unicestwieniu w środku szeregu zdań obrazujących prostytutkę adresatki (zob. Koenen 1988, 51). W końcu pozostaje (niepotwierdzona) korekta na czasownik כרה II w znaczeniu „nabywać”, „kupować” (por. Oz 3,2; z כן partytywnym; zob. HAHAT; BHS; Goldingay 2014, 96; Westermann 1986, 257 przyp. 2, dodaje jeszcze dopełnienie „zapłatę prostytutki”, odnajdując ku temu uzasadnienie w G, ale niesłusznie – zob. Koenen 1988, 51 przyp. 31). Koenen 1988, 52 i za nim Lau 1994, 161, zmieniają na כרה I q. lub chętniej na ni. (toleratywny): „pozwołałaś się przebić (przewiercić) przez nich”, co ma być wulgarną metaforą seksualną.

³⁷⁵ Ponownie interpretowane jako „fallus”, a wywodzone od כרר^{2*}, „kochać” – zob. HAHAT; Westermann 1986, 257 przyp. 3; Koenen 1988, 52-53: w żadnym wypadku eufemizm, lecz penis w erekcji; Lau 1994, 161; Stachowiak 1996b, 255; Goldingay 2014, 128-129. Takie użycie tego rzeczownika nie jest nigdzie poświadczone w Biblii Hebrajskiej (przywołuje się 1QS 7,13). Inaczej Koole 2001, 71: pomnik, grobowiec (por. 56,5) jako aluzja do bóstw świata podziemnego, chtonicznego (kult Baala).

³⁷⁶ Zob. Kühlewein 1984b, 680.

³⁷⁷ Zob. Koole 2001, 52 i André 1984, 379.381.

³⁷⁸ Zob. Goldingay 2014, 120.

³⁷⁹ Tak też komentatorzy, np. Westermann 1986, 256; Koole 2001, 53.

³⁸⁰ Inaczej Goldingay 2014, 117.

³⁸¹ Zob. Koole 2001, 53.

³⁸² Szerokie określenie karalnej sądowo nieprawości, niegodziwości, która zawsze ma konotację odstępstwa religijnego – zob. Knierim 1984b, 488-495.

³⁸³ Zob. Klopfenstein 1984b, 1015.

Niestety również pytania (retoryczne) z w.4a są interpretacyjnie niepewne. Być może w bardzo ostry sposób krytykują występowanie czy bluźnienie przeciwko Bogu (por. Ps 35,21)³⁸⁴. Dalsze wiersze (w.5-13) obnażają fałszywe praktyki kultowe, choć w szczegółach niosą ze sobą szereg problemów tekstowych i interpretacyjnych³⁸⁵. Mowa jest o różnych aktywnościach ofiarniczych (w.5-7) powiązanych z metaforycznym nierządym współżyciem seksualnym (w.7-8, poszczególne wypowiedzi są enigmatyczne). Motywy seksualne to: posłanie, obnażanie, być może jakieś falliczne rekwizyty, ale jest to bardzo niepewnie. Językowo wiersze te są zależne od krytyki z Oz, Jr, Ez i tradycji deuteronomistycznych (m.in. ofiary składane przy zielonych drzewach – por. Oz 4,13-14; „pod każdym drzewem zielonym” – por. Jr 2,20; 3,6.13; Pwt 12,2; 1Krl 14,23; 2Krl 16,4; 17,10 oraz Ez 6,13 i 2Krn 28,4; „na górze wysokiej” – por. Jr 3,6; przygotowanie łoża czy posłania – por. Ez 23,17)³⁸⁶. Jak sądzę, w.7-8 trzeba interpretować w nawiązaniu do Oz 4,13-14 oraz Ez 23: za pomocą seksualnej metaforyki mają obrzydzać praktyki kultowe. Od w.6 adresatką jest Jerozolima, a w w.7 mowa jest o „wysokiej i wyniesionej górze”, co może być określeniem Wzgórza świątynnego (por. Iz 2,2-3). Wydaje się więc, że nielegalne kultury są związane ze świątynią w Jerozolimie³⁸⁷. Nie wiadomo też, czy opisuje się kultury JHWH uznane za nielegalne, czy też bałwochwalcze³⁸⁸, tym bardziej że przywołanie czczenia bożków mogło służyć jedynie wzmocnieniu krytyki niewłaściwych form kultu JHWH³⁸⁹.

Nazwanie Izraelitów czy mieszkańców Jerozolimy dziećmi cudzołożnika i prostytutki należy rozumieć przenośnie, gdyż odwołanie się do tych nieprawości seksualnych miało najpewniej służyć krytyce obrzydliwych praktyk kultowych, których „Jerozolima” dopuszczała się na Wzgórzu świątynnym i w jego otoczeniu. Choć oba rdzenie *הנה* i *הנה* odnoszą się do tego samego, to nie są w pełni tożsame, gdyż

³⁸⁴ Zob. powyższe uwagi do tłumaczenia oraz Westermann 1986, 257; Stachowiak 1996b, 254; Brzegowy 2019, 623; Koole 2001, 55 (wychwalanie innych bogów).

³⁸⁵ Zob. Goldingay 2014, 116: złożone serie wyobrażeń i pojęć, które trudno jest dokładnej zidentyfikować.

³⁸⁶ Zob. powyżej oraz komentarze, np. Koole 2001, 56-88 czy ogólna ocena w Goldingay 2014, 117.

³⁸⁷ Zob. Lau 1994, 156-157(.159); Koole 2001, 64-65(.66); Brzegowy 2019, 627; ostrożniej Goldingay 2014, 126-127. W mojej opinii nie ma jednak pewności co do takiej identyfikacji miejsca, gdyż nie tylko zielone drzewa, ale też np. wysokie góry (wzgórza) pojawiają się regularnie w kontekście wielu miejsc kultu. Czy zatem wspomniane wadis (w.5.6) to miejsca w okolicach Jerozolimy (przeważnie związane w kultem Molecha; zob. Koole 2001, 58-59)?

³⁸⁸ Zob. problematyczne: „głódzie kamieni” w w.6 (zob. *HAHAT*; inaczej Koole 2001, 59-61: „zmarli w wadi”), „upamiętnienie” i „ręka” w w.8 (zob. Koenen 1988, 48-49.52-53; Lau 1994, 159.161; też Westermann 1986, 257 przyp. 3; Koole 2001, 67-68.71; Brzegowy 2019, 627), „król” (Molech?) w w.9 (zob. Westermann 1986, 258; Lau 1994, 162; Koole 2001, 73; Goldingay 2014, 130), „zbiory” (bożków?) w w.13 (zob. Lau 1994, 166-167; Koole 2001, 85; Goldingay 2014, 133; Brzegowy 2019, 631, i to bez zbędnej korekty proponowanej w Marti 1900, 370 czy najpewniej w Stachowiak 1996b, 257).

³⁸⁹ Zob. Lau 1994, 168, który twierdzi, że (uczony w Piśmie) prorok nie miał na uwadze żadnych istniejących w rzeczywistości kultów bałwochwalczych.

mówią o ojcu (motyw nie został rozwinięty w tej perykopie) i matce, do której odnoszą się w.6-13a.

4.1.3. Księga Jeremiasza

■ Jr 2,20

Bez względu na to, jak ocenia się kompozycje całego rozdz. 2, to dość zgodnie uważa się 2,20-22 za względnie samodzielną część w 2,20-28³⁹⁰. Nie tylko fragment 2,20-28 jest zbudowany z małych jednostek tekstowych³⁹¹, ale nawet w.20-22, w których mamy do czynienia z trzema różnymi obrazami³⁹². Nawet pojedyncze słowo prorockie z w.20 nie jest literacko jednolite: w.20b jest napisaną prozą interpretacją obrazu z w.20a³⁹³.

Tak, od dawna połamalas³⁹⁴ jarzmo twoje,
zerwalas³⁹⁴ więzy twoje
i powiedzias³⁹⁵: *Nie chcę służyć!*³⁹⁵
Bo na każdym wzgórzu i wyżynie, i pod każdym drzewem zielonym
ty kładziesz się, prostytuując się.

Jarzmo i więzy czy pasy ze skóry powiązane są ze służbą Bogu (por. 5,5). Prawdopodobnie jest to porównanie do opornego byka czy wołu, który buntuje się przeciwko swemu zadaniu pracy w polu – wierzgając, zrywa przypięte jarzmo³⁹⁶. Zerwanie go jest tożsame z odmową służenia Bogu, co zostało wprost wyrażone w cytacie słów adresatki³⁹⁷. Na czym polega ten bunt, wyjaśniono sięgając po me-

³⁹⁰ Zob. komentarze: Lundbom 1999, 249; Herrmann 1990, 102-105; Fischer 2005a, 152-153; Schmidt 2008, 66.77.82.85

³⁹¹ Zob. zwł. Herrmann 1990, 104.

³⁹² Zob. Rudolph 1968, 19; Schmidt 2008, 85.

³⁹³ Zob. Schmidt 2008, 85 i Herrmann 1990, 140-141, według którego dodatek zaczyna się już wraz z *וְהָאֵרֶץ*.

³⁹⁴ Rzadsza forma 2. os. *fem.* (jak w 2,33) – tak powszechnie, np. BHS; Weiser 1952, 19; Stachowiak 1967, 108; Rudolph 1968, 18; Lundbom 1999, 275-276; Herrmann 1990, 100.139; Schmidt 2008, 84 przyp. 103; zob. też *Gesenius' Grammatik*, § 44h. W 1.os. tłumaczy Fischer 2005a, 148.166, według którego Bóg przywołuje uwolnienie z Egiptu.

³⁹⁵ Powszechnie wybierany jest K (czy Q byłoby w ogóle zrozumiałe?) – zob. BHS; Herrmann 1990, 100 i in.

³⁹⁶ Zob. Schmidt 2008, 85. Herrmann 1990, 139-140, uważa, że nie może być mowy o opornym byku czy obrazie ze świata zwierząt domowych, bo tekst nie mówi o żadnym byku. Tak czy inaczej oznacza buntowniczą postawę wobec służby Bogu.

³⁹⁷ Dla rozważanej tu kwestii nie ma znaczenia, kto jest adresatką (w 2. os. *fem.*): Jerozolima (por. w.2), kraj, lud („córka mojego ludu” – por. 4,11; 6,26) – zob. Schmidt 2008, 85. Wg Herrmann

taforyczne prostytuowania się na wzgórzach pod zielonymi drzewami, motyw wywodzący się z Oz (4,13)³⁹⁸. Przy czym identyczne sformułowanie „na każdym wzgórzu i wyżynie, i pod każdym drzewem zielonym” występuje też w 1Krl 14,23 i 2Krl 17,10³⁹⁹: Izraelczycy i wzorujący się na nich Judejczycy ustawili tam macewy i aszery oraz obchodzili uroczystości kultowe, które zostały za Ozeaszem określone prostytuowaniem się (זנה)⁴⁰⁰. Czasownik זנה został więc użyty w sensie przenośnym⁴⁰¹ w opozycji do służby Bogu JHWH.

■ Jr 3,1-5

Poetycka (rytmicznie uformowana)⁴⁰² perykopa 3,1-5 otwiera kompozycję 3,1-4,4, której motywem przewodnim jest nawrócenie (שוב występuje w niej 18 razy), i chce być kontynuacją rozdz. 2⁴⁰³.

1. Tymi słowami⁴⁰⁴:

Jeśli odeśle ktoś żonę swoją
i odejdzie od niego,
i zostanie [żoną] innego mężczyzny,
czy może wrócić do ‘niego’/niej⁴⁰⁵ ponownie?
Czyż nie całkowicie zbezczeszczonej jest ten kraj⁴⁰⁶?
A ty prostytuowałaś się z wieloma bliźniami

1990, 107.139, adresatką jest raczej Izrael, ale do tego zob. Schmidt 2008, 80-81 (ekskurs: „Israel” als Anrede an Jerusalem und Juda).

³⁹⁸ Zob. Herrmann 1990, 140; Schmidt 2008, 85.

³⁹⁹ Schmidt 2008, 85, uważa w.20b za rozszerzenie jeremiaszowo-deuteronomistyczne (*jerdtr*). Fischer 2005a, 152, enigmatycznie stwierdza, że Jr sięga po wyrażenia z tradycji deuteronomistycznej.

⁴⁰⁰ Występuje obok drugiego *ptp.* czasownika זנה, który pojawia się jeszcze jedynie w Jr 48,12 (dwa razy) oraz w Iz 51,14; 61,3 (późnych tekstach – zob. Herrmann 1990, 141).

⁴⁰¹ Co do tego panuje w zasadzie zgoda (zob. np. Fischer 2005a, 166-167; Schmidt 2008, 85), nawet jeśli nieraz łączony jest z rytami o charakterze seksualnym (zob. Weiser 1952, 26; Stachowiak 1967, 108; Rudolph 1968, 21; Herrmann 1990, 140). Wyjątkiem jest Lundbom 1999, 277-278.

⁴⁰² Inaczej do w.1 Craigie et al. 1991.

⁴⁰³ Zob. już Weiser 1952, 32, a także Lundbom 1999, 298-299; Fischer 2005a, 183; Schmidt 2008, 101.

⁴⁰⁴ Przypuszcza się, że jest to pozostałość po formule wprowadzającej – zob. BHS; Weiser 1952, 29 przyp. 2; Rudolph 1968, 24; Lundbom 1999, 300; Schmidt 2008, 100 przyp. 1.

⁴⁰⁵ W TM podmiotem pytania: „czy może on [*masc.*] wrócić do niej”, jest mąż. Wariant masorecki opiera się na Pwt 24,4. G i fakt, że w dalszej części pytanie odniesione zostało do możliwości powrotu adresatki (w 2. os. *fem.*) do Boga, wskazują na prawdopodobieństwo korekty – zob. BHS; Weiser 1952, 30 przyp. 1; Rudolph 1968, 24; Schmidt 2008, 100 przyp. 2. W wielu nowszych komentarzach milcząco wybiera się nieraz lekcję TM – zob. Lundbom 1999, 298.300; Fischer 2005a, 179; też już Stachowiak 1967, 115. Wg Craigie et al. 1991, przekaz tekstowy ma świadczyć o istnieniu dwóch tradycji tekstowych.

⁴⁰⁶ W G (i V): „kobieta”, podczas gdy w TM obraz zerwanego małżeństwa nie jest już dalej kontynuowany – zob. BHS i Schmidt 2008, 100 przyp. 23.

- i możesz wrócić do mnie? – wyrocznia JHWH –
2. Podnieś oczy swoje na łyse wzgórze i patrz!
Gdzie nie oddałaś się współżyciu⁴⁰⁷?
Na drogach siadałaś dla nich
jak Arab⁴⁰⁸ na pustyni.
Tak że zbecześciłaś ziemię
twoimi prostytutuowaniami się i twoim złem⁴⁰⁹.
 3. Tak że ustały deszcze
i wiosennego deszczu nie było.
A czoło kobiety prostytutki miałaś,
nie chciałaś⁴¹⁰ się zawstydić.
 4. Czyż nie teraz wołałaś⁴¹¹ do mnie: „Ojczy mój⁴¹²!
Zaufanym mojej młodości ty jesteś!”?
 5. Czy będzie się gniewać na wieki?
Czy będzie się trzymać [tego] na zawsze?
Oto mówiłaś⁴¹³ [tak] i czyniłaś
złe, i [tak] mogłaś⁴¹⁴.

Ogólnie rzecz biorąc, tekst ten składa się z dysputacji (w.1) i oskarżenia (w.2-5)⁴¹⁵. Zaczyna się od (retorycznego) pytania prawnego. Czy odprawiona przez męża kobieta, która została żoną innego, może wrócić do pierwszego męża (korekta)? Jeśli trzymać się TM, to pytanie dotyczy możliwości ponownego zawarcia małżeństwa pomiędzy pierwszym mężem i odprawioną kobietą, która w między czasie była żoną innego. Takie ujęcie również jest możliwe, przywołana zostałaby ogólna zasada, która zostaje potem odniesiona do „małżeńskiej” relacji Boga z krajem Izraela. Tak czy inaczej w oparciu o prawo poświadczane w Pwt 24,25 odpowiedź, której mieli sobie udzielić obiorcy, musi być negatywna⁴¹⁶. Znajduje ona zastosowanie

⁴⁰⁷ K i Q w zasadzie nie różnią się rzeczowo. Masoreci skorygowali wszystkie miejsca, gdzie w K występuje czasownik *נאָר* (Pwt 28,30; Iz 13,16; Za 14,2; zob. *HAHAT*; jak przypuszcza Lundbom 1999, 302, z powodu obraźliwego znaczenia tego czasownika [?]).

⁴⁰⁸ Słowo może oznaczać też Beduina (np. Iz 13,20) – zob. *HAHAT*.

⁴⁰⁹ W TM pierwszy rzeczownik w *pl.*, a drugi w *sg.*, co znajduje odzwierciedlenie w świadectwach tekstowych, nawet jeśli ujednolicając, w obu przypadkach mają *pl.* lub *sg.* – zob. *BHS*.

⁴¹⁰ Dosłownie „odrzucać”, „wzbraniać się”. Tłumaczę jako czasownik modalny – zob. *HAHAT* i np. tłumaczenie w Schmidt 2008, 100.

⁴¹¹ Zob. powyższa uwaga do 2,20 i Q oraz komentarze.

⁴¹² Ani metrum, ani w.19 (podejrzanie o zapożyczenie) nie może być powodem skreślenia tego zawołania (wbrew *BHS*; Rudolph 1968, 24).

⁴¹³ Zob. powyżej, Q i kolejny czasownik w *fem.*

⁴¹⁴ Do formy *masc.* po czasownikach w *fem.* zob. *Gesenius' Grammatik*, § 69r.

⁴¹⁵ Zob. Schmidt 2008, 101.

⁴¹⁶ Założeniem jest rozwód z drugim mężem lub jego śmierć. Kolejne małżeństwo jest możliwe, ale

(drugie pytanie retoryczne) do kraju zbezczeszczonego⁴¹⁷ prostytuowaniem się (*נה*) z wieloma bliźniami⁴¹⁸. Zarówno sprofanowanie kraju, jak i (trzecie) pytanie retorycznie o możliwość powrotu do Boga, wskazują, że *נה* odnosi się do odejścia od Boga przez nielegalne praktyki kultowe (por. 3,6) i być może kontakty kultowe z innymi bóstwami (mogą nimi być Baale z 2,23; por. też Oz 2,15). Ozeaszowy metaforyczny nieład został rozbudowany w obrazową opowieść⁴¹⁹. Podobnie jak w 2,20 nie ma jasności co do adresatki (2. os. *fem.*), ale jest nią najprawdopodobniej Juda (por. 2,28)⁴²⁰.

W w.2 obraz częściowo się zmienia: adresatka siedzi przy drodze, oddając się współżyciu, co prawdopodobnie odnosi się do prostytutki (por. Rdz 38,14)⁴²¹ gotowej na brutalną grę (gdyż *נה* zdaje się odnosić do gwałtu – por. Pwt 28,30; Iz 13,16; Za 14,2)⁴²² i oczekującej na klientów. Jednocześnie drogi te powiązane są z gołymi wzgórzami, będącymi być może miejscami świętymi (por. Lb 23,3; Jr 7,29)⁴²³. Zarówno w Oz (4,13), jak i w Jr 2,20 (też 3,6) mowa jest o wyżynach z zielonymi drzewami, tak że łyse wzgórze są zaskakujące. Czy były to innego rodzaju miejsce święte⁴²⁴? Porównanie do Araba czy Beduina jest niejasne: handlujący przy drodze (?)⁴²⁵ czy raczej napadający na innych⁴²⁶? W ten sposób bezcześci (*נה* hi.) kraj czy ziemię (tym razem bez przedimka) nieładem (*נה*; *pl.*)⁴²⁷, co powtarza *de facto*

nie z pierwszym mężem (regulacja, której nie uwzględnia 2Sm 3,13-16) – zob. Schmidt 2008, 102 przyp. 10.

⁴¹⁷ Czasownik *נה* (zob. Knierim 1984a, 597-599; Seybold 1982, 42-44) z dopełnieniem/podmiotem „kraj” występuje też w Jr 3,9 (zob. poniżej); Lb 35,33 (zbezczeszczenie jest wynikiem morderstw); Ps 106,38 (przelewanie krwi dzieci w ofierze bożkom kananejskim) i Iz 24,5 (postępowanie wbrew przykazaniom). Odnosi się więc do wynaturzeń prawnych, społecznych i religijnych, które są ostatecznie wypaczeniem porządku świata ustanowionego przez Boga (zob. Knierim).

⁴¹⁸ Przeważnie widzi się w tym stopniowanie, jako że adresatka miała uprawiać seks z wieloma kochankami – zob. Lundbom 1999, 301; Fischer 2005a, 185 (ale widzi w tym opis wielu podobnych do małżeństwa związków); Schmidt 2008, 103. Homerski 1999, 33, tłumaczy *נה* przez „cudzołóżyć”, przez co umyka wymiar religijny krytyki prorockiej („upokarzając[y] stan moraln[y]”). Nie zrównuje się tutaj cudzołóstwa z metaforycznym *נה*, tym bardziej że przypadek prawny z w.1b mówi o odprawieniu żony bez jakiegokolwiek wzmianki o powodach.

⁴¹⁹ Zob. Schmidt 2008, 102. Związki z Oz są oczywiście powszechnie dostrzegane, choć w szczegółach interpretatorzy się różnią (zob. np. Craigie et al. 1991; Lundbom 1999, 301; Fischer 2005a, 185).

⁴²⁰ Zob. Rudolph 1968, 25; Schmidt 2008, 102. Por. też kolejna perykopa 3,6-11.

⁴²¹ Zob. Lundbom 1999, 302; Fischer 2005a, 186.

⁴²² Wg Lundbom 1999, 302, mamy tu do czynienia z hiperbolą i ironią.

⁴²³ Do tego niejasnego pojęcia zob. Lundbom 1999, 302; Schmidt 2008, 115 przyp. 85.

⁴²⁴ Lb 23,3 sugeruje, że było to różne od ofiarniczego miejsce teofanii (zob. Schmidt 2004, 135: bo spotkania z Bogiem nie można wymusić ofiarą), a Jr 7,29 – nielegalnych uroczystości pokutnych czy żałobnych (zob. Rudolph 1968, 59; Lundbom 1999, 490, przywołujący Sdz 11,37-38 i Iz 15,2).

⁴²⁵ Zob. Craigie et al. 1991; Fischer 2005a, 186.

⁴²⁶ Zob. Lundbom 1999, 302; Schmidt 2008, 103.

⁴²⁷ Być może hendiadyz: złym nieładem – zob. Lundbom 1999, 302.

treść w.1b. Skutkiem jest brak deszczów i nieurodzaj (w.3a)⁴²⁸. Jednak nie wstydy się swego prostytuowania się (נאָר), uporczywie trwając przy swym postępowaniu (czoło wiąże się z uporem – por. Ez 3,7-9; Iz 48,4)⁴²⁹. Wprawdzie z powodu suszy zwraca się do Boga, odwołując się do wcześniejszego, niczym niezakłóconego, pełnego miłości związku (w.4 z dwoma obrazowymi zwrotami: „mój ojciec” dla relacji ojciec-dzieci – por. 2,27, i „zaufany młodości” dla relacji małżeńskiej z czasu zawarcia związku – por. 2,2)⁴³⁰, ze skargą na nieustający Boży gniew (w.5a). Jednak z prawnego punktu widzenia z w.1 nie może liczyć na Bożą litość i odmianę swojego położenia⁴³¹. Adresatka mimo wszystko pozwoliła sobie na takie słowa i niegodziwe czyny (w.5b)⁴³². W całej perykopie rdzeń נאָר został użyty w sensie przenośnym w odniesieniu do kultu innych bóstw, prawdopodobnie Baalów.

■ Jr 3,6-11

Kolejna perykopa została napisana pierwszoosobową prozą, czym odróżnia się od poprzedzających i kolejnych wierszy (w.12-13: wezwanie do nawrócenia zaadresowane tylko do Izraela, które zostało odrzucone)⁴³³.

6. I powiedział do mnie JHWH w czasach Jozjasza, króla:

Czy widziałeś, co uczyniła Odstępna⁴³⁴, Izrael?

Chodzi ona na każdą górę wysoką

i pod każde drzewo zielone

i ‘prostytuowała się⁴³⁵ tam.

7. Wtedy pomyślałem:

Po tym wszystkim, co uczyniła, do mnie powróci.

Ale nie powróciła.

A widziała⁴³⁶ to Niewierna⁴³⁷, siostra jej, Juda.

⁴²⁸ Również w Oz 2,4-17* przyczyną nieurodzaju było odwrócenie się od JHWH i wdzięczność za płony Baalom (bóg/bogowie pogody) – zob. powyżej (4.1.1.) i Schmidt 2008, 103.

⁴²⁹ Zob. Lundbom 1999, 302; Fischer 2005a, 186.

⁴³⁰ Zob. Schmidt 2008, 103, a także Lundbom 1999, 303.

⁴³¹ Zob. Rudolph 1968, 25; Schmidt 2008, 104.

⁴³² Zob. Fischer 2005a, 187.

⁴³³ Zob. już powyżej i Schmidt 2008, 108; Fischer 2005a, 183.

⁴³⁴ Rzeczownik abstrakcyjny „odstępstwo”, „niewierność”, pseudonim Izraela (apozycja; zob. HAHAT; Rudolph 1968, 24). Por. też imiona dzieci Ozeasza (1,4.6.9) i Izajasza (7,3; 8,3) – zob. Schmidt 2008, 105 przyp. 21.

⁴³⁵ W TM 2. os., co nie przystaje do kontekstu i jest przypuszczalnie omyłką pisarską (por. G) – zob. HAHAT; Rudolph 1968, 24; Craigie et al. 1991). Wg Fischer 2005a, 189, w TM znajduje się arameizująca forma 3. os. *fem. sg.*

⁴³⁶ Q wskazuje na typową krótką formę *impf. cons.*, choć długa nie uchodzi za nieprawidłową (uwzględniona m.in. w HAHAT).

⁴³⁷ Przymiotnik (*fem.*) poświadczony tylko w tym rozdziale (od rdzenia נאָר), pseudonim Judy – zob.

8. I ‘widziała’⁴³⁸, że z powodu tego wszystkiego, iż cudzołożyła Odstępna Izrael, odesłałem ją i dałem jej list rozwodowy jej. Ale nie przestraszyła się postępująca niewiernie Juda, siostra jej, tak że poszła i prostytutowała się również ona.
9. (I stało się) z powodu lekkomyślności⁴³⁹ swojej prostytutcji ‘zbezczeszczyła’⁴⁴⁰ kraj i cudzołożyła⁴⁴¹ z kamieniem i drzewem.
10. I nawet we wszystkim tym nie nawróciła się Niewierna, siostra jej⁴⁴², Juda z całego serca jej, lecz fałszywie – wyrocznia JHWH.
11. I powiedział JHWH do mnie: Sprawiedliwsza⁴⁴³ okazała się Odstępna⁴⁴⁴, Izrael, niż postępująca niewiernie, Juda.

Jest to jedyny fragment w rozdziałach 2-20 zawierający informację chronologiczną (panowanie Jozjasza), przypuszczalnie dlatego że jest krytyczną oceną reformatorskich wysiłków Jozjasza (w.11)⁴⁴⁵. Pochodzenie Jeremieszowe tej perykopy jest sporne⁴⁴⁶. Jej bohaterkami są dwie siostry: Izrael, nazywana „Odstępną”

HAHAT; Rudolph 1968, 24.

⁴³⁸ TM w 1. os. („widziałem”), co poświadcza G czy V. Najczęściej (zob. *BHS*; Stachowiak 1967, 117; Rudolph 1968, 24; Craigie et al. 1991; Lundbom 1999, 305 przyp. a; Schmidt 2008, 104) za MS, częścią świadectw G (kodeks Marchalianus, Luc. itp.) i S czyta się 3. os. *fem.*, co rzeczowo jest w pełni uzasadnione. Prawdopodobnie było to bardzo stare zniekształcenie tekstu. Z korekty rezygnuje Fischer 2005a, 179, którzy jednak nie próbuje się zmierzyć z pytaniem, dlaczego Bóg miałby „widzieć (poznać)”, że ukarał Izraela.

⁴³⁹ *Hapaxl.*, którego znaczenie bez problemu wywodzone jest od $\eta\eta$ – zob. *HAHAT*; Rudolph 1968, 24. Jeśli zaprzecz się istnieniu takiego *hapaxl.*, to pozostaje typowe znaczenie „głos” – zob. Fischer 2005a, 180 i 189: określenie głośno uprawianego nierządu.

⁴⁴⁰ W TM q., tj. „zbezczeszczyła się/stała się zbezczeszczona z krajem”, co z pewnością nie jest przekonującą lekcją (zob. *Vrs*), tak że konieczna jest rewokalizacja na hi. – zob. *BHS*; *HAHAT*; Rudolph 1968, 24; Schmidt 2008, 104 przyp. 19; Fischer 2005a, 182; bez odnotowania korekty Craigie et al. 1991; Lundbom 1999, 305. W G brak jest tego zdania – zob. Stachowiak 1967, 118.

⁴⁴¹ Rudolph 1968, 26 (zob. też *BHS prp*), przypuszcza, że czasownik należy zastąpić przez $\eta\eta$ (q., „odrzucić”), wiążąc to zdanie z w.10 (nawróceniem), co jednak nie znajduje żadnego poświadczenia w świadectwach tekstowych.

⁴⁴² W G brak tej apozycji – zob. Stachowiak 1967, 118.

⁴⁴³ Lub: „niewinna w porównaniu z” – zob. Rudolph 1968, 26. $\eta\eta$ z suf. dla wyrażenia zwrotności, tj. „ona sama” – zob. Fischer 2005a, 182.191.

⁴⁴⁴ Brak tego słowa w G – zob. Stachowiak 1967, 118.

⁴⁴⁵ Zob. Schmidt 2008, 107-108 i przyp. 39; Lundbom 1999, 308. Inaczej Rudolph 1968, 28-29: ocena działań reformatorskich Hiskiasza (Ezechiasza), rozszerzona potem na reformę deuteronomiczną.

⁴⁴⁶ Zob. Schmidt 2008, 105-106; Lundbom 1999, 305. Czerpie z wielu fragmentów Jr 2-3 (2,20.27; 3,1.2.12.20). Skoro Juda okazała się gorsza, to i zasłużyła na „gorszy” los niż to, co spotkało Izraela. Jest więc nie tylko krytyką działań Jozjasza, ale i zdaje się zakładać upadek Jeruzolimy.

(w.6-7a.8a.11), i Juda, zwana „Niewierną” (w.7b.8b-11). Opis winy Izraela z w.6 opiera się na Oz 4,12-14, a identyczne sformułowanie pojawiło się już w Jr 2,20b⁴⁴⁷. Wzgórza wraz z dorodnymi drzewami były miejscami składania ofiar. Prostytucją (זנה) jest więc kult na wzgórzach przy zielonych drzewach, tożsamy z odwróceniem się od JHWH, co uzasadnia pseudonim Izraela. Mimo to Bóg liczył na jej nawrócenie (w.7a z kluczowym słowem שׁוּב „po tym wszystkim, co uczyniła”, tj. kultowych aktach niewierności JHWH. Naocznym świadkiem grzechu i kary była jej siostra, Juda (w.7b-8a). „Odstępna” została odesłana z listem rozwodowym (por. Pwt 24,1,3, gdzie obok כָּרִיתָה סֶפֶר użyty został שׁוּב pi., który w odniesieniu do rozwodu pojawia się też w Jr 3,1 oraz Pwt 21,14; 22,19; 1Krn 8,8). Rozwód jest najpewniej metaforą upadku północnego królestwa⁴⁴⁸. Uzasadnieniem kary jest, „iż cudzołożyła Odstępna, Izrael” (w.8aβ; נאָר), z pewnością dlatego że list rozwodowy nie był karą za prostytucję. Mimo to niewierna⁴⁴⁹ Juda nie wystraszyła się i poszła uprawiać prostytucję (זנה; w.8b). Pójście (הִלֵּךְ) mogło się wiązać z udaniem się do זִנָּה (por. Joz 2,1 czy Sdz 16,1; też Oz 1,2) lub/i na wyżynę kultową (por. 1Krl 3,4; Oz 11,2). Jej postępowanie zostało opisane ponadto jako profanacja kraju (הִנָּח, por. 3,1-2) i cudzołożenie (נאָר; w.9) z kamieniem i drzewem/drewnem, które są tu najpewniej przedmiotami kultu, czci kultowej (por. Ez 20,32)⁴⁵⁰, o czym mowa była już w Jr 2,27⁴⁵¹. Przedmioty te trzeba prawdopodobnie identyfikować z macewami i aszerami (palami kultowymi; por. Pwt 16,21-22; też Sdz 6,26)⁴⁵². Są tu reprezentacjami raczej obcych bogów niż JHWH⁴⁵³, mającymi ich uobecniać (por. Pwt 28,36.64; 29,16; Iz 37,19; Ez 20,32; Ha 2,19). Pozornie jednak Juda nawróciła się (שׁוּב; por. w.7) do JHWH

⁴⁴⁷ Zob. powyżej i Lundbom 1999, 307; Schmidt 2008, 85.

⁴⁴⁸ Zob. Weiser 1952, 34; Lundbom 1999, 307.

⁴⁴⁹ Do בַּרְזֵל zob. powyższe omówienie Oz 5,7 (4.1.1.); por. też Jr 3,20; 5,11; Oz 6,7. Motyw ten pochodzi z pewnością od Ozeasza, tym bardziej że występuje w powiązaniu z małżeństwem jako metaforą (rozwód z Izraelem).

⁴⁵⁰ Zob. Schmidt 2008, 89 (symbole kultowe) i 92.

⁴⁵¹ Do kamieni por. też Rdz 28,18.22; 35,14; Joz 4 i in., a do drzew świętych – Rdz 12,6; 13,18 czy Oz 4,12 itd.

⁴⁵² Zob. powyższe omówienie Jr 2,20 i Schmidt 2008, 92 i przyp. 140; też Stachowiak 1967, 119 (święte pnie i słupy).

⁴⁵³ Jr 2,27 niestety również nie daje odpowiedzi na pytanie, czy symbolizują obecność JHWH czy innych bogów. Bóg JHWH jest tytułowany ojcem jeszcze w Jr 3,4 (zob. powyżej) oraz Jr 3,19; 31,9; Pwt 32,8; Ps 89,27; Iz 63,16; 64,7; Ml 2.10 itp.; por. też Ps 22,10-11; Iz 45,10; Pwt 32,18. Podobnie ma się sprawa z „urodziłeś/począłeś mnie” – por. ponownie Pwt 32,18; Iz 45,10 (zob. Schmidt 2008, 93 i przyp. 144; też Fischer 2005a, 171). Za obcymi bóstwami przemawiałyby Baale w 2,23 (por. też Oz 2,15) oraz prostytuowanie się „z wieloma bliźnimi” w Jr 3,1. W analogiczny sposób tytułowano bogów w Kanaanie (ugaryckiego Ela i boginię Asziratu/Aszerat – zob. Lundbom 1999, 284-285, który pisze jednak o bogini Aszerze). Ważnym pytaniem byłoby, czy w tekstach tych są to inwokacje bogów, czy też wyznawców (por. np. KTU 1.12 I 9; tłumaczenie w *TUAT* III, 1203, za którym posługując się formą imienia Asziratu/Aszerat; zob. też *UPL* III, 414 [indeks] podaje formy Aszirata, ‘Aszarta i ‘Aszartu; o Aszerze pisze nie tylko Lundbom, ale też m.in. Cornelius 2021).

(w.10). Ale nie było to nawrócenie „z całego serca”, tj. angażujące całego człowieka, jego nastawienie, przekonania i wolę⁴⁵⁴ (wyrażenie typowe dla języka deuteronomistycznego – por. Pwt 30,2.10; 1Sm 3,7 itp.)⁴⁵⁵. Było więc niczym więcej niż fałszywym nawróceniem (נָשׁוּבָה)⁴⁵⁶. Choć w.10 zamykają słowa „wyrocznia JHWH”, a w.11 otwiera ponowne wprowadzenie mowy JHWH (por. w.6), to w.11 zawiera wnioski z poprzedzających wierszy. Fałszywe nawrócenie Judy okazuje się być gorsze niż brak nawrócenia Izraela, tak że paradoksalnie Izrael w porównaniu z Judą jest sprawiedliwszy⁴⁵⁷. Jest to druzgocząca ocena skutków reformy Jozjasza (lub w ogóle działań reformatorskich w Jerozolimie).

Cudzołóstwo w tej perykopie jest metaforą nielegalnych, bałwochwalczych kultów, będących zdradą JHWH. Metaforyczna prostytutka czy nierząd jest więc tym samym co metaforyczne cudzołóstwo. Motyw cudzołóstwa został najpewniej wprowadzony z powodu motywu listu rozwodowego, gdyż podstawą rozwodu była zdrada małżeńska kobiety. Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia w Jr 3,1, gdzie kwestia rozwodu (nie posłużono się tam czasownikiem נָשׁוּבָה) i niemożność powrotu do pierwszego męża obrazuje położenie Judy, która odeszła, prostytuując się z wieloma bliźnimi (Baalami). Argumentacja wychodzi od rozwodu, odnosząc go następnie do metaforycznego prostytuowania się z wieloma partnerami.

■ Jr 5,7-9

Cały rozdział 5 jest złożoną kompozycją, która ma uzasadniać groźby z 4,5-31⁴⁵⁸. Bóg chciałby wybaczyć Jerozolimie, nakazuje więc poszukiwanie sprawiedliwego, ale jego wynik jest rozczarowujący (5,1-6). Nawet Boże karcące interwencje nie

⁴⁵⁴ Zob. Stolz 1984a, 861-867.

⁴⁵⁵ Nawrócenie z „całego serca” pojawia się jeszcze w 2Krn 6,38 i Jr 24,7 (z krótką formą נָשׁוּבָה) i w 1Krl 8,48; 2Krl 23,35; Jl 2,12 (z długą formą נָשׁוּבָה); jak też w powyżej wymienionych Pwt 30,2.10 i 1Sm 7,3). Z innymi czasownikami też m.in. w 1Krl 8,23. Fischer 2005a, 189-190, nie ma wątpliwości, że jest to wyrażenie deuteronomistyczne. Możliwe byłoby też, że wyrażenie to z Jr zawędrowało do języka deuteronomistycznego, tym bardziej że z krótkim נָשׁוּבָה oraz bez „całej duszy” nie jest wcale takie typowe w tradycjach deuteronomistycznych (dwa razy w Sdz i jeden raz w 1Krl).

⁴⁵⁶ Jego podstawowym znaczeniem może być „niewierność”, „nadużycie zaufania” (por. Rdz 21,23) i zawsze odnosi się do świadomego czy perfidnego działania wobec drugiej strony – zob. Klopfenstein 1984b, 1010-1013. Jeśli się nie mylę, nigdy więcej sformułowanie o fałszywym (נָשׁוּבָה) nawróceniu nie pojawia się w Biblii Hebrajskiej.

⁴⁵⁷ Wg Fischer 2005a, 191, nie jest to wyrażenie komparatywne, lecz stwierdzenie niewinności (podobnie Schmidt 2008, 107 i przyp. 34), ale powołuje się na miejsca, w których nie posłużono się pi. czasownika נָשׁוּבָה. Rację ma Lundbom 1999, 308, że trzeba wziąć pod uwagę retoryczny wymiar tego sformułowania.

⁴⁵⁸ Zob. Fischer 2005a, 235; Schmidt 2008, 140. Jednak hipoteza opierająca się na Rdz 18,32 („dziesięciu”), jakoby do ocalenia Jerozolimy miała wystarczyć jedna sprawiedliwa osoba (5,1.5; zob. Rudolph 1968, 39 i Fischer 2005a, 236), jest nadinterpretacją, nie mówiąc już o tym, że wymagałaby wykazania, że te fragmenty są ze sobą powiązane (mimo że użyto w nich odmiennej terminologii).

przyniosły żadnego rezultatu (w.3)⁴⁵⁹, odrzucono możliwość nawrócenia (שוב). Zarówno osoby z dolnej części drabiny społecznej (w.4)⁴⁶⁰, jak i z klasy wyższej (w.5)⁴⁶¹, są tak samo winne, nie znając „drogi JHWH i prawa Boga ich”. Wyrażenia יהוה יִרְרָךְ יְהוּה (sg.) i מִשְׁפָּט אֱלֹהִים nie pojawiają się więcej w Jr, nie pozwalając na bliższe doprecyzowanie ich znaczenia. Boże drogi mogą odnosić się zarówno do odpowiedzialnego społecznie postępowania, jak i do właściwej postawy religijnej i kultowej⁴⁶². Prawo Boże obejmuje przede wszystkim to, co właściwe etycznie i społecznie sprawiedliwe⁴⁶³ (na to samo zdaje się też wskazywać w.1: מִשְׁפָּט אֱלֹהִים), choć nie można wykluczyć jego wymiaru kultowo-religijnego⁴⁶⁴, zwłaszcza że w kolejnym wierszu podstawą kary⁴⁶⁵ są odstępstwa מִשְׁבוֹת (por. pseudonim Judy מִשְׁבֵּה w 3,6.8.11).

W.7-9 nie są prostą kontynuacją poprzednich wierszy, choć są z nimi kompozycyjnie mocno powiązane⁴⁶⁶. Powracają do kwestii wybaczenia (jak w w.1), przysięgania (jak w w.2), ale mowa jest nie o krzywoprzysięstwie odwołującym się do JHWH, lecz ślubowaniu na tych, którzy nie są bogami. Podobnie jak w.1(.2) są mową Bożą (w 1. os.). Adresatką pozostaje Jerozolima (*fem.*; por. w.1).

7. Dlaczego⁴⁶⁷ miałbym ci przebaczyć⁴⁶⁸?

Dzieci twoje opuściły mnie
i ślubowały na nie-bogów,
gdy syciłem ich,
i cudzołożyli,
i w domu prostytutki się nacinali⁴⁶⁹.

⁴⁵⁹ Użycie *pf.* wskazuje, że prorok spogląda wstecz – zob. Schmidt 2008, 142.

⁴⁶⁰ לְךָ to określenie osób ze słabych społecznie grup (obok innych biedaków) – zob. Martin-Achard 1984b, 347-348 i komentarze, np. Fischer 2005a, 239-240; Craigie et al. 1991 (większa część społeczeństwa). Choć można by mieć zasadne zastrzeżenia do określania ich dzisiejszym mianem klasy ludowej, to stoją w opozycji do „wielkich”, obejmując na pewno większość społeczeństwa. Przymuszenie, że troska o codzienne wyżywienie nie pozwalała im zajmować się życiem zgodnym z Bożą wolą (zob. Rudolph 1968, 37; Schmidt 2008, 143), zdaje się być wyrazem uprzedzeń klasowych.

⁴⁶¹ Rudolph 1968, 37, zalicza do nich proroków i kapłanów.

⁴⁶² Zob. Schmidt 2008, 143. יהוה יִרְרָךְ spotykamy w Rdz 18,19; Sdz 2,22; 2Krl 21,22; Iz 40,3 (zob. Lundbom 1999, 381 i Fischer 2005a, 240, którzy powołują się przede wszystkim na Rdz 18,19, gdzie droga JHWH wprost powiązana jest z מִשְׁפָּט וְיִרְרָךְ; jednak w Sdz 2,22; 2Krl 21,22 pojawia się w kontekście nieprawości religijnych). Jeszcze inaczej מִשְׁפָּט w 8,7 – zob. Schmidt 2008, 193.

⁴⁶³ Tak Rudolph 1968, 37; zob. też Liedke 1984c, 999-1009.

⁴⁶⁴ Ponieważ nieraz jest mowa o Bożych wyrokach (מִשְׁפָּט) dotyczących przestępstw religijnych czy kultowych (por. Jr 1,16; też Kpł 18,4-5 itp.), to być może obejmuje również postawę religijną i kultową ludu, której Bóg oczekuje. Zob. też Liedke 1984c, 1008 i Schmidt 2008, 143.152-154.

⁴⁶⁵ Jak się wydaje, mowa jest o oblężeniu Jerozolimy (por. 6,6 i rozdz. 39).

⁴⁶⁶ Zob. Fischer 2005a, 236-237; Schmidt 2008, 143-144.

⁴⁶⁷ Do tej wyjątkowej w Biblii Hebrajskiej formy pytania zob. *HAHAT* i komentarze, np. Fischer 2005a, 241.

⁴⁶⁸ K to niezwykajna, długa wokalizacja – zob. Rudolph 1968, 38.

⁴⁶⁹ W 2 Mss odnajdujemy lekcję „gościć” (por. 1Krl 17,20), która jest podstawą powszechnej

8. Ogierami lubieżnymi, podnieconymi⁴⁷⁰ się stali, każdy do żony bliźniego rzy.
9. Czy ich/za to⁴⁷¹ nie powinienem ukarać? – wyrocznia JHWH – albo na ludzie jak ten nie mam się zemścić⁴⁷²?

Fragment obramowany jest pytaniami retorycznymi w w.7aα.9, które zmuszają odbiorcę do opowiedzenia się po stronie Boga, który nie może wybaczyć, przez co kara stała się nieunikniona. Są one tożsame z groźbami, zapowiedziami sądu⁴⁷³. Powodem jest postępowanie „dzieci” Jeruzolimy, tj. jej mieszkańców⁴⁷⁴, którzy porzucili JHWH (por. 1,16 itd.), i to pomimo tego że Bóg sycił, karmił ich swoimi dobrami (w.7aβ-b)⁴⁷⁵. Odrzucenie Boga polegało na ślubowaniu na to/tych, którzy nie są bogami, tj. uznawaniu obcych bogów (por. 2,11), cudzołóstwie (גזר) i czynieniu nacięć w domu prostytutki czy niezależnej kobiety (זונה). Robienie nacięć było zwyczajem żałobnym (por. Jr 16,6), które w późnych czasach powyганиowych zostało zakazane (Pwt 14,1)⁴⁷⁶ jako związane z obcymi kultami (1Krl 18,28). Mamy więc do czynienia z późnym rozszerzeniem albo punktową zmianą reinterpretującą Jr 16,6; 41,5; 47,5⁴⁷⁷. Dom זונה ma być najpewniej powiązany z zakazanymi zwyczajami żałobnymi (i kultem obcych bogów?), przy czym „dom” może być pojęciem dla świątyni, tu obcych bogów, gdzie miałby miejsce taki nielegalny zwyczaj kultowy⁴⁷⁸. W kontekście uznawania „nie bogów” i czynieniu zakazanych nacięć również cudzołóstwo powinno być interpretowane przenośnie (por. Jr 3,8.9)⁴⁷⁹, tym bardziej

korekty – zob. *BHS*; Stachowiak 1967, 141, w których powołano się na G; Rudolph 1968, 38; Schmidt 2008, 140 przyp. 7. Lundbom 1999, 381 i Fischer 2005a, 235, postulują tłumaczenie גזר w hitpol. „gromadzić się” („torować sobie drogę”), wywodząc je od znaczenia q. w Ps 94,21. Jednak znaczenie גזר w hitpol. jest dobrze poświadczone w Jr (i w 1Krl 18,28; Mi 4,14). Zaś Craigie et al. 1991, wyprowadza znaczenie tego czasownika z rzeczownika שוהר „odział wojskowy”, „banda”, tak że miałby oznaczać „korzystać z usług”, co nie znajduje żadnego potwierdzenia.

⁴⁷⁰ Choć oba *ptp.* to *hapaxl.*, to ich sens wydaje się jasny – zob. *HAHAT*; Rudolph 1968, 38; Schmidt 2008, 140 przyp. 8.

⁴⁷¹ Możliwe jest zarówno osobowe, jak i rzeczowe rozumienie wyrażenia – zob. *HAHAT* i komentarze, np. Fischer 2005a, 233.

⁴⁷² Dosłownie: „ma się zemścić moja dusza/osoba”.

⁴⁷³ Zob. Schmidt 2008, 144: groźba nawiązująca do dysputacji (por. np. 18,6).

⁴⁷⁴ Inaczej Fischer 2005a, 242, który myśli o młodszym pokoleniu. Występowanie dwóch wielkości: kobiety (czy ojca) i jej dzieci, zdaje się pochodzić z Oz (2,4-5.6; 4,12-15) – zob. Schmidt 2008, 144.

⁴⁷⁵ Gra słów שבע/שבע.

⁴⁷⁶ Zob. Otto 2016, 1297-1298. Zwyczaj ten znany jest też m.in. z ugaryckiego cyklu o Baalu (żałoba po Baalu: KTU 1.5 VI 17-23; tłumaczenie w *TUAT* III, 1183; *UPL* III, 43).

⁴⁷⁷ Drugą możliwością zakłada chyba Schmidt 2008, 140 przyp. 7.

⁴⁷⁸ Zob. Riegner 2009, 147. Jost 2021: זונה בית to metafora dla czczenia nie-bogów (ale też krytyka prostytucji i cudzołożenia z żoną bliźniego).

⁴⁷⁹ Ku temu skłania się Schmidt 2008, 144 (zarzuty cudzołóstwa i prostytucji są powiązane i wydają się przynależać do jakiś rytuałów kultowych, które nie sposób bliżej opisać); por. też Fischer 2005a, 242.

że nawet chodzenie do domu *זנה* (gospody?)⁴⁸⁰ w sensie dosłownym trudno było wiązać z cudzołóstwem (jedynym sposobem na wybrnięcie z tej trudności mogłoby być założenie, że udawały się tam żony, by uprawiać prostytucję). Na przeszkodzie takiej interpretacji zdaje się jednak stać w.8: stosunek do żony innego mężczyzny obrazuje rozochocony ogier, co pasowałoby do dosłownie rozumianego cudzołóstwa⁴⁸¹. Mimo to lepiej interpretować obraz ogiera również w odniesieniu do bałwochwalczego kultu jak w 13,27⁴⁸², zwłaszcza w kontekście niechęci do nawrócenia. Są tak rozochocony, że żadne tragiczne doświadczenia (por. w.3.6) ani wezwania (por. 3,14.22; też 5,5b) nie są w stanie niczego zmienić. Jeśli rdzenie *נאף* i *זנה* użyto w sensie przenośnym, to ich znaczenia w pewien sposób odnosiłyby się do uczestniczenia w bałwochwalczym kulcie. Ale zestawienie cudzołożenia i domu *זנה* nie świadczy jeszcze o tożsamości znaczeniowej obu rdzeni⁴⁸³.

■ Jr 13,25-27

Ten ostatni fragment przynależy do złożonej kompozycji 13,15-27⁴⁸⁴.

25. Taki jest los twój,
udział⁴⁸⁵ w szatach⁴⁸⁶ – wyrocznia JHWH –
która zapomniałaś o mnie
i zaufałaś kłamstwu.
26. Stąd ja sam podniosę tren twój nad twarz twoją

⁴⁸⁰ Zob. powyżej (2. i 3.1.2.) i Riegner 2009, 197-201.

⁴⁸¹ Zob. Lundbom 1999, 381; Jost 2021. Do zwierzęcych metafor zob. Fischer 2005a, 241; Schmidt 2008, 143.

⁴⁸² Zob. poniżej.

⁴⁸³ Tematyczną kontynuacją w.1-9 wydają się być jeszcze w.10-11: wezwanie skierowane najpewniej do wrogów Jerozolimy do ataku na nią (metafora winnicy), przy czym nie ma być to zniszczenie ostateczne, choć zepsucie jest ogromne (emfatyczny *inf.* *בגר* w w.11), i to zarówno Izraela, jak i Judy. Od w.12(-14) pojawia się nowy temat: niszczycielskie skutki zwiastowania proroków zapowiadających ocalenie. Zob. Schmidt 2008, 145-147; a także Weiser 1952, 52-53; Rudolph 1968, 39. Z kolejnymi wierszami łączą je z kolei Lundbom 1999, 386; Fischer 2005a, 237.

⁴⁸⁴ Zob. Schmidt 2008, 254; też Rudolph 1968, 95-96; Stachowiak 1967, 210. Inaczej Craigie et al. 1991; Lundbom 1999, 688-689 (retoryczną całość w.24-27); Fischer 2005a, 450-451.

⁴⁸⁵ Np. udział kapłanów czy lewitów w darach ofiarnych, a w sensie przenośnym „zdobyczyć”, „zapłata” czy „los” – zob. *HAHAT*.

⁴⁸⁶ Za G, gdzie najprawdopodobniej przetłumaczono rzeczownik *מרי* („krnąbrność”), dokonuje się czasami korekty: „zapłata za krnąbrność” – zob. *BHS*; *HAL*; Rudolph 1968, 94 (dopuszcza też brak korekty); Stachowiak 1967, 212. Jednak lekcja G może być interpretacją, kierującą się kluczowym pojęciem z Ez. Być może słowo w TM jest nietypową formą *מרה* (w przeciwieństwie do *HAL* odnotowano ją w *HAHAT*), tj. „według twojej miary”, co prowadziłoby do przekładu: „wyznaczony udział” – zob. Craigie et al. 1991; Lundbom 1999, 688.689-690; Fischer 2005a, 447; Schmidt 2008, 252. Raczej jednak mamy do czynienia z językiem metaforycznym, związanym z karą z w.26.

- i będzie widoczna hańba twoja/srom twój⁴⁸⁷.
27. Cudzołożenie twoje i rżenie twoje
haniebne czyny twojego prostytuowania się
na wyżynach na stepie⁴⁸⁸!
Widziałem okropności twoje!
Biada tobie, Jerozolimo!
Nie jesteś czysta – jak długo⁴⁸⁹ jeszcze?

Tekst składa się z zapowiedzi kary (w.25a.26) odpowiadającej przestępstwu Jerozolimy (w.25b.27)⁴⁹⁰. Prorok oskarża Jerozolimę, czyli jej mieszkańców, o odwrócenie się od Boga: zamiast w swoim postępowaniu brać Boga i Jego wolę pod uwagę⁴⁹¹ polegają na kłamstwie, oszustwie (w.25b). Ponieważ w. 27 rozwija oskarżenie, mówiąc o udziale w nielegalnych kultach na wzgórzach⁴⁹², to שָׁקַר mogłoby się odnosić do obcych bóstw (por. Jr 10,14; 16,19-20)⁴⁹³, ale w Jr słowo to jest stosowane w dużo szerszym sensie (np. 3,10; 7,4.8)⁴⁹⁴. Tekst tak skrótowo charakteryzuje tu winę Jerozolimy, że trzeba kierować się innymi tekstami w Jr. Inne fragmenty w Jr pozwalają nie mieć co do tego wątpliwości, że cudzołośćwo (זָנוּוֹת) i prostytutka (זָנוּה) są metaforami nielegalnych kultów na wzgórzach (por. 2,20; 3,6.23; 17,2). Są one ohydnyim postępowaniem, ciężkim przestępstwem (זָנוּה)⁴⁹⁵. Niepohamowanie czy zapalczywość Jerozolimy w oddawaniu się tym praktykom oddaje rzeczownik „rżenie”, które nawiązuje do 5,8 (obraz ogiera). Takie okropności (שָׁקַר *pl.*; por. 4,1; 7,30; 32,34), co może być określeniem obcych bóstw⁴⁹⁶, nie mogły ująć uwadze Boga. Kara (w.26), którą wymierzy sam Bóg (emfaticzny zaimek osobowy), obrazowo odpowiada opisowi winy: podniesie nad głowę szaty jej (por. w.22 i Na 3,5)⁴⁹⁷

⁴⁸⁷ Określenie żeńskich genitaliów (por. Na 3,5) – zob. *HAHAT*.

⁴⁸⁸ Dodanie spójnika („i na stepie”) za G (zob. *BHS*; Rudolph 1968, 96; Stachowiak 1967, 213) trudno byłoby uznać za przekonujące (zob. większość komentarzy, np. Lundbom 1999, 690). Podobnie trzeba ocenić dodanie זָנוּ (zob. *BHS*; Rudolph 1968, 96) na początku kolejnego zdania.

⁴⁸⁹ Do tłumaczenia tego pytania zob. *HAHAT*.

⁴⁹⁰ Powiązane z w.20-22 tematycznie i motywami – zob. Rudolph 1968, 96; Schmidt 2008, 256; też Fischer 2005a, 464.

⁴⁹¹ Do זָנוּה zob. Schottroff 1984c, 898-904.

⁴⁹² Określenie „na stepie” wskazuje chyba na miejsca kultu poza Jerozolimą, na otwartej przestrzeni (por. 17,2-3; jako obszar poza miastami czy osadami np. w Mi 4,10). Lundbom 1999, 690, przypuszcza, że oznacza pogórze.

⁴⁹³ Wg Craigie et al. 1991; Lundbom 1999, 690, określenie Baala.

⁴⁹⁴ Trzeba dodać, że Jr 10,14; 16,19-20 są prawdopodobnie dużo późniejsze – zob. Rudolph 1968, 71.113; Schmidt 2008, 216.

⁴⁹⁵ Zob. Steingrimsson 1977, 602-603.

⁴⁹⁶ Zob. Lundbom 1999, 690; Fischer 2005a, 465; Schmidt 2008, 117. Wg Riegner 2009, 150, posłużył do opisanja wiejskiej religijności z jej zakazanymi rytuałami.

⁴⁹⁷ W.26 wraz z w.22 jest najwyraźniej literacko powiązany z Na 3,5, który z kolei wg Jeremias 2019, 174, czerpie z Oz 2,12. Chronologicznie fragmenty w Na (2-)3 (zob. Rudolph 1975, 143; Fabry 2006,

i odsłoni jej genitalia. Motyw obnażenia prostytutki wywodzi się prawdopodobnie z Oz (2,[5.]12)⁴⁹⁸. W.22 sugeruje, że nie tylko zostanie pohańbiona, ale też będzie ofiarą przemocy, gwałtu (pasywnie formy ni. w w.22b)⁴⁹⁹, który jest metaforą najazdu wrogów (w.20)⁵⁰⁰. Taki będzie zasłużony przez nią samą los (w.25a). Jeśli „udział w szatach” jest właściwym tłumaczeniem, to może być aluzją do uniesionych szat gwałconej Jerozolimy. Pozostaje tylko opłakiwać mordowane miasto (אי, „biada”; por. 4,13.31)⁵⁰¹, które stało się kultowo nieczyste (טרה z przeczeniem, co odpowiada zarzutowi z w.27a), utraciło możliwość kultowego kontaktu z Bogiem, a tym samym uzyskania Bożej odpowiedzi na prośbę o pomoc⁵⁰². Przenośnie użytymi rzeczownikami wywodzącymi się z rdzeni נאח i זנה zostały opisane nieprawości kultowo-religijne⁵⁰³. Jednocześnie jest to drugie miejsce w Jr, gdzie metaforyczne cudzołóstwo i prostytutkę odniesiono do tej samej winy. Ale czy to oznacza zatarcie różnicy w ich domenie źródłowej?

4.1.4. Na 3,1-7

Budowa tego wiersza o Niniwie jest z pewnością złożona. W.1 jest zasadniczo wykazem win miasta, przy czym oskarżenie o przelewanie krwi, tj. morderstwa w w.1a jest bezpośrednio powiązane z groźbą „biada”⁵⁰⁴. Natomiast w.1b jest po prostu oskarżeniem, którego przedmiotem są grabieże i łupienie (por. obraz polującej lwicy: נאח, נאח w 2,12-14; Ps 7,3)⁵⁰⁵. W.2-3 składające się jedynie z wyrażen rzeczownikowych (a nie pełnych zdań) stawiają przed oczyma drastyczny obraz bitwy: hałas bitwy (w.2), spinane konie, błysk broni i stopy pomordowanych (w.3)⁵⁰⁶. Czy są one

27-31; Jeremias 2019, 26-27) są zbliżone do działalności Jeremiasza, a oba fragmenty są trudne interpretacyjnie, tak że trudno ustalić kierunek zapożyczenia. Ze względu na ilość problemów interpretacyjnych w Na 3,4-6, a także relację wewnątrz perykopy Na 3,1-7 skłaniałbym się do przypuszczenia, że raczej Na 3,5 czerpie z Jr 13,26.

⁴⁹⁸ Tak dla Na 3,5 Jeremias 2019, 174. W Oz 2 oznaczał pozbawienie utrzymania żony, która odwróciła się ku innym (zob. powyżej 4.1.1.), co jednak nie znajduje tu bezpośredniego odzwierciedlenia (podniesienie szaty na czy ponad twarz, a nie po prostu jej odebranie).

⁴⁹⁹ Zob. Fischer 2005a, 463.

⁵⁰⁰ Zob. Schmidt 2008, 256.

⁵⁰¹ Zob. Fischer 2005a, 219. אי to zawołanie ze skargi żałobnej, pokazujące, że w określonym ludzkim postępowaniu tkwi już zarodek śmierci – zob. Jenni 1984b, 474-476.

⁵⁰² Zaś końcowe pytanie jest całkowicie niejasne: jak długo to – nieczystość? – będzie trwało? Zapowiedź końca Bożej cierpliwości? Zob. Weiser 1952, 125 (o nadziei na nawrócenie nie może być mowy); Rudolph 1968, 97; Fischer 2005a, 465-466.

⁵⁰³ Zob. Fischer 2005a, 465; Lundbom 1999, 690-691 i Homerski 1999, 90: kult bałwochwalczy.

⁵⁰⁴ Do znaczenia אי zob. powyżej (Jr 13,27) i Fabry 2006, 187.

⁵⁰⁵ Zob. Jeremias 2019, 165-166, według którego odnoszą się do łupów wojennych lub wysokich trybutów, których wymagali Asyryjczycy.

⁵⁰⁶ Do szczegółów zob. komentarze, np. Fabry 2006, 189-191; Jeremias 2019, 160-161.166-167, według którego poetyką i treścią przypominają 2,2.4-11*, co nie może prowadzić do ich przesuwania

opisem klęski Asyrii na polu bitwy⁵⁰⁷, czy też morderczych działań militarnych Asyryjczyków? W pierwszym przypadku, który po 2,2-17 wydaje się bardziej przekonujący, byłaby to zapowiedź klęski brutalnego miasta, a w drugim opisowe rozwinięcie wykazu win z w.1. W każdym razie w w.4 mamy do czynienia z zaskakującym w tym kontekście wykazem win, po którym ponownie następuje zapowiedź kary w postaci rzadkiego w Na słowa Bożego (w.5-6; w 1. os. jeszcze tylko 1,14; 2,14)⁵⁰⁸. Do groźby dołączona jest jeszcze wyróżniająca się prozaiczną formą reakcja na spustoszenie Niniwy – ulga uciemienionych (w.7, jedyny wymieniający wprost Niniwę)⁵⁰⁹.

4. Z powodu licznego prostytuowania się prostytutki,
pełnej wdzięku⁵¹⁰, mistrzyni czarodziejstwa,
sprzedająca⁵¹¹ ludy poprzez swoje prostytuowanie się
i rody poprzez swoje czary.
5. Oto ja do ciebie – wyrocznia JHWH zastępów –
i odsłonię tren twój na twarz twoją⁵¹²,
i pokażę ludom nagość twoją
i królestwom hańbę twoją.
6. I rzucę przeciwko tobie okropności⁵¹³,

do rozdz. 2., gdy opisują nie oblężenie miasta, lecz bitwę na polu walki. Wiersze te mają być fragmentem starszego poematu.

⁵⁰⁷ Tak Rudolph 1975, 176-177; Fabry 2006, 189 (odgłos wojsk nacierających na Asyrię); Jeremias 2019, 166.

⁵⁰⁸ Wg Jeremias 2019, 125-126, 2,14 wraz z 2,3 tworzy wtórne, teologizujące ramy dla 2,(2.)4-12.

⁵⁰⁹ Zob. przede wszystkim Jeremias 2019, 158-159, który uważa, że poemat składa się dwóch części w.1b.2-3 oraz w.1b+4-6, przy czym w.6 jest dodatkiem, chcącym wzmocnić karę zapowiadaną w w.5; Perlitt 2004, 25-26, który podejrzewa, że składa się on z fragmentów pochodzących od Nahuma, a zebranych przez jego tradentów; podobnie też Fabry 2006, 185-186.

⁵¹⁰ Rzeczowniki נהג i נהגה mogą mieć podobne znaczenie – do powyższego tłumaczenia zob. HAHAT.

⁵¹¹ TM wg HAHAT i komentarze: „sprzedana”, co rzeczowo nie jest sensowne, a wyrażenie jest składniowo nieprawidłowe (acc. + ב). Lekcja 4QpNa może być niczym innym niż wynikiem *dtg* (BHQ wysuwa przypuszczenie, że może występuje w niej *ptp.* pi., co nie zmieniałoby prawdopodobnie sensu), tak że żadne świadectwo nie poświadcza odmiennego wariantu. Przeważnie koryguje się tekst na *ptp.* czasownika במר, tj. „usidlająca narody swoim prostytuowaniem się” (zob. BHS *frt*; HAHAT; Horst 1964, 162; Rudolph 1975, 175; Perlitt 2004, 25 przyp. 39), choć במר II jest poświadczone jedynie w postaci rzeczownika odczasownikowego („sieć” do polowania; zob. BHS i HAHAT). Jeremias 2019, 172-173, postuluje odczytanie במר w sensie przenośnym „wydawać” („wydająca narody swoim prostytuowaniem się”), co w rzeczywistości nie odbiega od zwykłego znaczenia *ptp.* tego czasownika – „sprzedawca” (zob. HAHAT dla Iz 24,2; Ez 48,14), jak zostało przetłumaczone chociażby w G. Nie rozwiązuje to jeszcze problemów interpretacyjnych, gdyż przyimek ב wprowadza cenę (na przeszkodzie czemu stoi suf.) – zob. powyższe tłumaczenie oraz Szeffler 1968b, 68-69 („wszeteceństwo swymi”, ale bez dalszych wyjaśnień); Fabry 2006, 184.

⁵¹² Pomimo zastrzeżeń w Baumann 2000, 62-64, której tłumaczenie (218) ostatecznie nie różni się od powyższego.

⁵¹³ Tylko dla tego jednego miejsca przyjmuje się znaczenie (*pl.*) „śmieci”, „brudy” – zob. HAHAT i większość komentarzy, np. Rudolph 1975, 175. Inaczej słusznie Jeremias 2019, 158.177 (zob.

i pohańbię ciebie, i uczynię z ciebie widowisko.

W.4 składniowo nie tworzy pełnego zdania⁵¹⁴. Miasto (w.1; *fem.*) – w obecnym kontekście jednoznacznie utożsamiane z Niniwą – zostało określone mianem prostytutki (זוֹנָה), pięknej i powabnej, która zajęła się licznym prostytuowaniem się (זוֹנָה, w konstrukcji, którą można uznać za wręcz skrajnie emfatyczną). Ponieważ jest opisem postępowania miasta, to nie ulega wątpliwości, że ma znaczenie przenośne. Pojęciowość z pewnością pochodzi od Ozeasza, co w szczególności wyraźnie widać po זוֹנָה, i to użytym tu dwukrotnie⁵¹⁵. Tak samo określona została Jerozolima w Iz 1,21 i obce miasto Tyr w późnym Iz 23,15-16. W Iz 1,21 Jerozolima zasłużyła na takie miano z powodu dziejących się w niej nieprawości społecznych⁵¹⁶. Miasto Niniwa jest też mistrzynią czarów (שִׁפְזָה *pl.*, także użyty dwukrotnie). Słowo odnosi się przede wszystkim do czarnej magii, która była zakazana nie tylko w Izraelu (Wj 22,17; Pwt 18,10), ale i w Mezopotamii⁵¹⁷. Można przypuszczać, że poza wyjątkami (por. Wj 7,11; Iz 47,9) była postrzegana jako groźne i szkodliwe działanie⁵¹⁸. Najbliższą paralelą jest 2Krl 9,22⁵¹⁹, ale trudno byłoby postulować zależność od 2Krl⁵²⁰. Mimo to wraz z Iz 47,12 pokazuje, że przypisywana była obcym ludom. W każdym razie prostytuowanie się i czary miały służyć Niniwie, stolicy Asyrii reprezentującej całe mocarstwo, w handlowaniu narodami, jeśli powyższe ujęcie tekstu jest właściwe⁵²¹. Czy Asyria miałyby być oskarżana o to, że swą fałszywą religią i czarami panuje nad rodami i narodami, robiąc z nimi to, co chce? Taka interpretacja znajdowałaby wsparcie, gdyby wiązać taki zarzut z w.1. Ale czy wyobrażenie łupu morderczego miasta: zdobycze wojenne i trybut, pasują do w.7⁵²²? A może powab Niniwy i jej prostytuowanie się sugerują raczej jej siłę przyciągania, za którym kryło się potencjalnie przystanie do obcych bogów (por. nastawienie kręgow

poniżej).

⁵¹⁴ Stąd Fabry 2006, 191, zakłada, że jest częścią mowy Bożej razem z w.5-7.

⁵¹⁵ Czerpanie z Oz nie budzi wątpliwości – zob. zwł. Jeremias 2019, 167-168; też Rudolph 1975, 177 i in.

⁵¹⁶ Zob. powyżej (4.1.2.).

⁵¹⁷ Zakazywał jej Kodeks Hammurabiego § 2 (*TUAT I*, 44-45) i Prawo środkowoasyryjskie § 47 (*TUAT I*, 90). Jednak granica pomiędzy szkodliwymi czarami, a dobrą magią nie była aż taka ostra – zob. Fabry 2006, 193. Zob. też André 1984, 375-381; Perlitt 2004, 28; Jeremias 2019, 171.

⁵¹⁸ Wg Jeremias 2019, 171, wiąże się z zapewnianiem sobie powodzenia, bez oglądania się na Boga.

⁵¹⁹ Zob. Perlitt 2004, 28; Fabry 2006, 192-193; Jeremias 2019, 171.

⁵²⁰ Wiele przemawia za późnym datowaniem tego wiersza (zob. Würthwein 1984, 332-333), tak że raczej jego autor mógł czerpać z Na 1,4.

⁵²¹ Zob. Baumann 2000, 220. Wg Cook 2015, Niniwa jako זוֹנָה to burdelmama (por. Rachab z Joz 2), która jest stręczycielką – Asyria oskarżana jest o handel ludźmi, zajmowanie się niewolnictwem. Byłaby to interpretacja godna uwagi, gdyby dało się potwierdzić, że זוֹנָה bywała burdelmamą. Na przeszkodzie stoi też wyraźny nawiązanie do Oz.

⁵²² Wg Jeremias 2019, 164-165, rzeczownik שִׁפְזָה w w.1 wywodzi się z Oz (7,3), mając również sens religijny, ale jego argumentacja nie jest przekonująca.

przychylnych Asyrii związane z królem Manassesem)⁵²³? Ale jak taką interpretację powiązać z czarami? W starotestamentowym kontekście wydaje się, że zarówno prostytuowanie, jak i czary mają charakteryzować Asyrię panującą w całkowicie sprzeczności z wymaganiami JHWH. Asyria miała być pogrążona w całkowicie fałszywej religijności⁵²⁴. Wiersz ten pozostaje enigmatyczny.

Bóg sam ukarze za to Asyrię (w.5, który otwiera formuła wzywająca do walki)⁵²⁵, odsłaniając jej nagość przed królestwami i ludami, którymi wcześniej handlowała (זנות jak w w.4). Oznacza to nie tylko jej pohańbienie, ale wydanie ich przemocy, gwałtowi (bardzo podobnie sformułowana została kara dla Jerozolimy w Jr 13,22.26⁵²⁶, tu z נלה hi.; por. też Iz 47,2-3)⁵²⁷. Z kolei w w.6 Niniwa zostanie dodatkowo obrzucona bożkami czy innymi symbolami kultowymi, co być może oznacza, że gruzы miasta pokryte będą szczątkami bożków⁵²⁸. Stanie się to dodatkowo hańbą (נבל II pi.), jawną wobec narodów⁵²⁹.

W.4-5(6) nawiązują więc do języka Oz i być może Jr. Choć nie ma wątpliwości, że זנה i זנות zostały użyte w sensie przenośnym jako obraźliwe określenia Niniwy (Asyrii), to trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, czy na pewno miały religijny podtekst. Przede wszystkim ze względu na sięgnięcie po motywy z Oz wydaje się to prawdopodobne: odnosiłoby się do działań Asyrii stojących w sprzeczności z Bożą wolą.

⁵²³ Tak Perlitt 2004, 28 (z korektą tekstu); podobnie już Rudolph 1975, 177: piękna, wyrafinowana i szarmancka Asyria, która wikła w swoje sidła, co miało mieć miejsce za Manassesem (też dostrzegając związek z פחח w w.1); podobnie Fabry 2006, 192-193.195, choć wg niego jednocześnie zajmująca się czarami prostytutka miała być kimś budzącym strach, a jej krytyka ma być aluzją do ugrupowań przyjaznych Asyrii w Jerozolimie.

⁵²⁴ Wg Fabry 2006, 193-194, jest to rozprawa z bogami Asyrii jako konkurentami JHWH i zwodniczym kultem. Słowa Nahuma dowodzą jedności JHWH.

⁵²⁵ Zob. Jeremias 2019, 150.152.173.

⁵²⁶ Zob. powyżej (4.1.3.).

⁵²⁷ Zob. Baumann 2000, 221-222. Także Hermisson 2003, 192, interpretuje Iz 47,3 jako opis gwałtu, odwołując się *notabene* do Jr 13,22 (w.3 jest wtórnym rozszerzeniem – 158). Fabry 2006, 194-195, widzi w czasowniku נלה aluzję do asyryjskiej polityki deportacyjnej, a terminologia ma nie wykraczać poza eufemiczne sformułowania. Także Jeremias 2019, 174, zaprzecza, że sformułowanie można interpretować jako gwałt (na kobiecie), gdyż ma chodzić o metaforyczne przeniesienie kary pohańbienia na kolektyw, któremu zarzuca się prostytucję, tak że kara jest ściśle powiązana z zarzutem.

⁵²⁸ W Biblii Hebrajskiej שקיץ (przeważnie w *pl.*) występuje zawsze w kontekście kultowym – zob. Fabry 2006, 196; Jeremias 2019, 177, według którego w.6 jest dużo późniejszym dodatkiem (162.176). Odwrotnie argumentuje Rudolph 1975, 178 przyp. 12 (opierając się na użyciu קקש pi. w Ps 22,25).

⁵²⁹ זנה zdaje się nawiązywać do odsłonięcia nagości z w.5 – zob. Jeremias 2019, 177.

4.1.5. Księga Ezechiela

Rdzeń זינה najczęściej występuje w Ez: na 134 razy w Biblii Hebrajskiej aż 46 razy odnajdujemy go w Ez, z tego 41 razy w rozdziałach 16 i 23⁵³⁰. Tylko w Ez 16 i 23 posłużono się rzeczownikiem תְּזִיחָה (20 razy), a rzadko pojawiają się זְנוּחִים – 2 razy w Ez 23 na 10 przypadków w Biblii Hebrajskiej, i זְנוּחָה – 3 razy, w tym dwa razy w 43,7,9, na w sumie 9 miejsc. Nie da się uchwycić różnicy znaczeniowej pomiędzy tymi trzema rzeczownikami, jedynie *pl.* זְנוּחִים można uznawać za formę intensyfikującą znaczenie⁵³¹.

■ Ez 6,8-10

Ez 6,1-14 jest kompozycją składającą się z trzech części, jeśli nie liczyć wprowadzającej formuły pojawienia się słowa JHWH w w.1⁵³². W pierwszej części w.2-7 prorok zostaje wezwany do prorokowania przeciwko górom izraelskim i ogłoszenia nadchodzącego zniszczenia. Podobnie w ostatniej części w.11-14 ma zapowiedzieć zagładę domu Izraela (wiersze te wprowadza formuła posłańca). Natomiast środkowa część w.8-10 odnosi się do wygnańców, tym samym zakładając wygnanie z 587 r. p.n.e., co wyróżnia te wiersze w tym rozdziale⁵³³. Wszystkie trzy części zamykają formuły poznania JHWH: „Wtedy poznają, że ja jestem JHWH” (w.7.10.14; poza tym pojawia się też w w.13).

8. (Wtedy pozostawie)⁵³⁴, gdy będziecie mieć ocalonych przed mieczem pośród narodów, gdy będziecie rozproszeni⁵³⁵ po krajach,
9. to wspomną ocaleni wasi mnie pośród narodów, dokąd zostali

⁵³⁰ Zob. powyżej (1.). Wg Kühlewein 1984a, 518, 47 razy w Ez, w tym 42 razy w Ez 16; 23, w mojej opinii mylnie.

⁵³¹ Zob. powyżej (4.1.1.: Oz 4,4-19).

⁵³² „I doszło słowo JHWH do mnie” – kolejna znajduje się w 7,1, wyznaczając ramy kompozycji rozdz. 6. (zob. komentarze, np. Zimmerli 1969a, 142).

⁵³³ Zob. Fohrer 1955, 40; Zimmerli 1969a, 142-146; Allen 1994; Pohlmann 1996, 103-104; Greenberg 2001, 155. Najprawdopodobniej pierwsza i ostatnia część nie są literacko jednolite – zob. przede wszystkim Pohlmann 1996, 103-104.108-109; też Zimmerli 1969a, 144-146.

⁵³⁴ Pierwszy wyraz nie tylko nie ma odpowiednika w G, ale budzi też wątpliwości ze względów składniowych, tak że powszechnie uchodzi za dodatek – zob. *BHS*; Fohrer 1955, 37; Zimmerli 1969a, 140; Pohlmann 1996, 107; Allen 1994. Greenberg 2001, 164, sądzi, że w TM doszło do złączenia się dwóch alternatywnych kontynuacji w.7. Homerski 2013, 87, oddaje wyrażenie w *inf.* zdaniem celowym (?), a Jasiński 2017, 27, pominął problem, myśląc przy tym przypuszczalnie że זינה z זינה. W tłumaczeniach fragmentów z Ez prawdopodobne uzupełnienia w TM, umieszczam w okrągłych nawiasach.

⁵³⁵ Forma *inf. pl.* (ni.; do tego zob. *Gesenius' Grammatik*, § 911) może być po prostu błędem pisarskim – zob. *BHS*; Zimmerli 1969a, 140; Pohlmann 1996, 102 przyp. 383; tak też przypuszcza się w *Gesenius' Grammatik*; inaczej Fohrer 1955, 37; Greenberg 2001, 164, powołując się na ten sam paragraf w *Gesenius' Grammatik*.

deportowani, ‘i złamię’⁵³⁶ serce ich prostytuujące się (, które odwróciło się)⁵³⁷ ode mnie i oczy ich prostytuujące się [podążające] za bożkami ich, i będziecie się brzydzić samych siebie (z powodu złych, które czynili)⁵³⁸ (dla) wszystkich obrzydliwości swoich.

10. Wtedy poznacie, że ja jestem JHWH, (nie na darmo) powiedziałem (, żeby wyrządzić wam to nieszczęście)⁵³⁹.

Z pożogi wojennej („miecz” oraz w.3.7)⁵⁴⁰ ocaleje część ludu („wy”-Izrael jest adresatem, który ostatecznie może być tożsamy z tymi ocalonymi, mimo że mowa jest o nich w 3. os.), która zostanie deportowania i rozproszona po krajach i wśród narodów (w.8-9aα). Ich przemiana odbędzie się w trzech aktach⁵⁴¹. Po pierwsze, wspomną JHWH (w.9a; podmiotem są ocaleni). *זכר* oznacza tu pełne ufności zwrócenie się do Boga⁵⁴². A Bóg ze swojej strony skruszy opanowane prostytuowaniem się serce i oczy. Swoim działaniem, którym było spustoszenie siane mieczem wrogów, a potem deportacja (por. w.3-7 i 8), złamię ich skłonności i wolę (por. Ps 51,19) podążania za bożkami. Oczy są organem, przez który człowiek ulega pożądaniu (por. Hi 31,1), skłania się ku czemuś (por. Rdz 3,6). Nierządne oczy to oczy podążające za bożkami⁵⁴³. Najwyraźniej obce bóstwa były atrakcyjne dla Izraela, by za nimi podążać – wpierw swoimi oczyma, a potem swoją wolą i rozu-

⁵³⁶ Greenberg 2001, 164 czy Allen 1994 tłumaczą TM: „jak opłakiwałem (byłem załamany wobec) ich nierządne serce”. Taki przekład raczej nie jest możliwy, a przywołane paralele (Jr 8,21 [ho.] czy Rdz 6,6; a także Ps 69,21; Jr 23,9 czy Ps 34,19; 51,19; 147,3; Iz 61,1) nie są podobne składniowo. Choć z powodu G można mieć wątpliwości co do poświadczenia z α, σ, θ’ (zob. *BHS*; do czego w Zimmerli 1969a, 140, dodano też T i V), to nie ma lepszego sposobu na rekonstrukcję potencjalnego tekstu – tak powyżej i *HAHAT*; Fohrer 1955, 37; Pohlmann 1996, 102 przyp. 384; podobnie Homerski 2013, 87 i Jasiński 2017, 29-30, którzy nie odnotowali korekty tekstowej.

⁵³⁷ *זָכַרְתִּי* nie ma odpowiednika w G i jest zbędne (por. Oz 9,1), tak że jest późniejszym uzupełnieniem – zob. *BHS*; Fohrer 1955, 37; Zimmerli 1969a, 140 (niezgrabne doprecyzowanie); Pohlmann 1996, 102. Greenberg 2001, 164, ponownie sądzi, że doszło do zlania się ze są dwóch sformułowań (por. Oz 9,1 i Jr 32,40).

⁵³⁸ Kolejne wyrażenie, którego nie ma w G – rozszerzenie pisarzy? Zob. *BHS*; Fohrer 1955, 37; Allen 1994; Pohlmann 1996, 102-103. Dopełnienie *זָכַרְתִּי* ni. może być oznaczone przez *בְּ* – zob. *HAHAT*.

⁵³⁹ Obu sformułowań brakuje w G, co może sugerować późniejsze uzupełnienia – zob. *BHS*; Fohrer 1955, 37; Zimmerli 1969a, 141; Pohlmann 1996, 103. Inaczej Greenberg 2001, 157, który uważa wariant G za literacko mniej wartościowy.

⁵⁴⁰ Związek z poprzednimi wierszami podkreśla Zimmerli 1969a, 154. *זָכַרְתִּי* prawie wyłącznie odnosi się do ocalałych na wojnie, uchodźców wojennych – zob. Ruprecht 1984, 424.

⁵⁴¹ Zob. Zimmerli 1969a, 152.

⁵⁴² Zob. Schottroff 1984e, 516; Pohlmann 1996, 107.

⁵⁴³ Pejoratywna wokalizacja (od *זָכַרְתִּי*, „potworność”, „obrzydliwość”) rzeczownika odnoszącego się do (kamiennej) steli jako obiektu sakralnego, który w tekście hebrajskim odnosi się do bożków czy posągów bóstw (wg Pwt 29,16 z drewna, kamienia, srebra i złota – zob. *HAHAT*), być może bóstw antropomorficznych (por. Kpł 26,30) związanych z kultami na wyżynach (por. Ez 6,6; zob. Zimmerli 1969a, 149-150).

mem (לֵב) ⁵⁴⁴. Bałwochwalstwo jest tożsame z odwróceniem się od JHWH. Po drugie, poczują wstręt do siebie samych (w.9b; podmiotem są adresaci w 2. os.), tj. odrazę (por. Ps 95,10) i głęboką niechęć (por. Hi 10,1) ⁵⁴⁵, a jej powodem jest to wszystko, co jest nie do pogodzenia z kultem JHWH (חַוְּבָה) ⁵⁴⁶, działania kultowe (wyraźnie podkreślone przez rozszerzenie w TM) i uznawanie bóstw. Po trzecie, w pełni uznają (יָדַעַת) JHWH, i to jako tego, który zapowiedział nadchodzącą karę (rozszerzenie w TM podkreśla rzeczowo zasadnie skuteczność Bożego słowa) ⁵⁴⁷. Nie ma więc wątpliwości, że rdzeń *זינה* został użyty w sensie przenośnym na określenie odwrócenia się od JHWH i podążania (w kulcie) za bożkami ⁵⁴⁸.

■ Ez 16

Rozdział ten składa się z co najmniej trzech powiązanych ze sobą leksykalnie i rzeczowo części ⁵⁴⁹. Druga (w.43bγ/44-58) ⁵⁵⁰ i trzecia część (w.59-63) bez trudu dają się rozpoznać jako redakcyjne rozszerzenia ⁵⁵¹. W obu nie występuje motyw prostytucji (*זינה*) ani cudzołóstwa (*נאָר*). Pierwsza część (w.2-43bβ) również nie jest literacko jednolita ⁵⁵².

⁵⁴⁴ Por. Lb 15,39. Podobnie w Zimmerli 1969a, 153. Do לֵב zob. powyżej (3.1.3.).

⁵⁴⁵ Zob. Schmoldt 1989, 1235-1236.

⁵⁴⁶ Zob. powyżej (3.1.1.: Pwt 23,19).

⁵⁴⁷ Zob. Zimmerli 1969a, 154; Pohlmann 1996, 107.

⁵⁴⁸ Zob. Zimmerli 1969a, 153: religijna niewierność; Homerski 2013, 87: „przenośne cudzołóstwo” oznaczające niewierność ludu wobec Boga.

⁵⁴⁹ Zob. np. Pohlmann 1996, 221; Greenberg 2001, 314-320; Homerski 2013, 131.

⁵⁵⁰ Podobnie Allen 1994. Nie jest pewne, czy pytanie w w.43bγ umieszczone już po formule „wyrocznia (Pana) JHWH” należy wiązać z następującymi wierszami, czy raczej jest zakończeniem w.2-43. W.43aα podejmuje sformułowanie z w.22 („nie pamiętałaś o dniach młodości swojej”, „wszystkie obrzydliwości”), a נאָר nawiązuje do w.27. Do tego dochodzi jeszcze „oto” na początku w.44, który może zaznaczać nową część. Z drugiej strony חַוְּבָה i זָמָה pojawiają się znów w w.58, tak że zdają się tworzyć obramowanie dla w.43bγ-58.

⁵⁵¹ Jest to powszechna konstatacja – zob. Fohrer 1955, 92-93; Zimmerli 1969a, 341-342; Pohlmann 1996, 221; podobnie też Allen 1994. Część komentatorów nie zajmuje się kwestią złożoności literackiej Ez 16 (Greenberg 2001 [318-320]; Homerski 2013; Jasiński 2018).

⁵⁵² Ani ta część, ani rozszerzenia w.43bγ/44-58 i 59-63 nie mogą uchodzić za literacko jednolite, nawet jeśli co do szczegółów trudno byłoby uzyskać konsens (zob. Pohlmann 1996, 227). Zob. różne propozycje w komentarzach. Fohrer 1955, 83-92(93): poza dwoma nie-Ezechielowymi fragmentami w.44-58 i 59-63 za wtórne uważa: 1) jeszcze Ezechielowo (dodane po 587 r. p.n.e.) uzupełnienia dotyczące kultu (w.17-21) i polityki (w.26-29), które umieszcza po w.43, 2) nie-Ezechielowo dodatek w.30-34, a ponadto 3) usuwa jako dalsze uzupełnienia, glosy, m.in. w.6b.8bβ.10b-11a.13b (nie ma w G).37b.38.41aα.β.42 oraz w.16.18b.19aβ.20b.32. Zimmerli 1969a, 341-343.351-363: poza w.44-58 i 59-63 jako dodatki rozpoznaje w.1-3aα.9aβ.13aβ.bβ.14.16-23.26-34.36aβ-b.37aβ-38.41b-43. Chrostowski 1991, 164-177: w.44-58 to całość pochodząca od Ezechiela po 587 r. p.n.e., zaś w.59-63 to pocieszający komentarz, a w w.1-43 wtórne są w.6b (dodanie spowodowało dalsze perturbacje w w.6-7).13aβ.bβ.15bβ-23.26-34.35aβ-36.37aβ-38.41b-43. Pohlmann 1996, 216-222: poza w.44-58 i 59-63 dodatkami są w.1-3aα.15b-23.25aα.26-34.36b-37.39-41a.bβ-43.

1. I stało się słowo JHWH do mnie o następującej treści:
2. Człowieku! Ogłoś Jerozolimie obrzydliwości jej
3. i powiedz:

Tak powiedział (Pan)⁵⁵³ JHWH do Jerozolimy:
Pochodzenie twoje i urodzenie twoje są z kraju kananejskiego,
ojcem twoim jest Amoryta⁵⁵⁴, a matką twoją Chetytka.
4. A urodzenie twoje⁵⁵⁵: w dniu urodzenia ciebie nie została przecięta pępowina twoja
i w wodzie nie zostałeś obmyta [przez położną]⁵⁵⁶
ani solą nie zostałeś obtarta,
ani w pieluszkę nie zostałeś zawinięta⁵⁵⁷.
5. I nie patrzyło współczująco na ciebie (żadne) oko,
aby uczynić dla ciebie jedną z tych, aby chronić ciebie.
A zostałeś porzucona na powierzchni pola,
w pogardzie dla ciebie⁵⁵⁸ w dniu urodzenia ciebie⁵⁵⁹.
6. Wtedy przechodziłem obok ciebie
i zobaczyłem ciebie przebierającą nóżkami we krwi swojej⁵⁶⁰,
i powiedziałem do ciebie we krwi twojej: „Żyj!”⁵⁶¹

⁵⁵³ אָרִיִּי nie ma odpowiednika w G*, tak że zdaje się być późniejszym uzupełnieniem (zob. *BHS*; Fohrer 1955, 83; Pohlmann 1996, 216), ale brak mógł wynikać także z niepowtarzania obok siebie tych samych słów (zob. Zimmerli 1969b, 1253-1258: nie jest możliwe rozstrzygnięcie).

⁵⁵⁴ Przedimka nie ma w w.45 (został usunięty w *BHS* [*prb*]; Pohlmann 1996, 216). Podejrzewano pozostałość po dawnej formie suf. אַבְיָה, tak że wynikałby z błędnego podziału liter na słowa (zob. Fohrer 1955, 83; Zimmerli 1969a, 334). Gramatycznie nie jest nieprawidłowy, a bez przedimka pojawia się w całej Biblii Hebrajskiej jedynie właśnie w w.45 (zob. *HAAHAT*), tak że wątpliwości budzi raczej jego brak. G zdaje się go nie potwierdzać (tak Fohrer), ale użycie rodzajnika przy tej nazwie jest w G niejednolite.

⁵⁵⁵ Wg Fohrer 1955, 83, miałyby to być glosa oparta na pionowej *dtg* (ale zob. poniżej)

⁵⁵⁶ Znaczenie słowa jest niepewne (Pohlmann 1996, 216, wykropkowane je w przekładzie). Przypuszcza się, że jest pochodzenia egipskiego (zob. *HAAHAT*) lub wywodzi się od niepoświadczonego שָׁחַ „namaszczać” (zob. Zimmerli 1969a, 334; Fohrer 1955, 83: od akadyskiego „oczyszczać”, miałyby to być glosa wyjaśniająca). Ponieważ brakuje go w G* i S oraz ze względów rytmicznych pomija go Zimmerli.

⁵⁵⁷ Wprawdzie *inf. abs.* ho. z formą osobową innej koniugacji (pu.) mógłby się wydawać podejrzany (zob. *BHS*), to zob. *Gesenius' Grammatik*, § 113w i Zimmerli 1969a, 334.

⁵⁵⁸ Lub: „życia twojego” (jak w Fohrer 1955, 83; Zimmerli 1969a, 331; Homerski 2013, 133; Jasiński 2018, 34).

⁵⁵⁹ Wg Fohrer 1955, 83, kolejna glosa, ale raczej jest to element kompozycji (obramowanie w.4-5).

⁵⁶⁰ W w.22 w *sg.*, co skłania do korekty na *sg.* i tutaj (zob. *BHS prp*; Pohlmann 1996, 216; Fohrer 1955, 85, ale powołując się niesłusznie na G, w której co do zasady rzeczownik ten jest tłumaczony w *sg.*). Z kolei Zimmerli 1969a, 334-335, zasadnie przypuszcza, że *pl.* oznacza „winę za przelanie krwi” i może być aluzją do winy Jerozolimy. Tak czy inaczej jest treściowo nie budzącym wątpliwości wariantem – por. Wj 4,26; Kpł 12,4-5; 20,18; Iz 4,4 (zob. też Allen 1994 według którego *pl.* powiązany jest z użyciem tego rzeczownika w przepisach kultowych w Kpł; podobnie też Jasiński 2018, 45).

⁵⁶¹ W TM bez wątplenia mamy do czynienia z *dtg*, co potwierdza brak powtórzenia w niektórych

7. ‘Rośnij!’⁵⁶²
 Jak pęd polny uczyniłem ciebie⁵⁶³,
 tak że urosłaś i wydorosłaś, i stałaś się najpiękniejszą ozdobą⁵⁶⁴;
 piersi [‘twoje’]⁵⁶⁵ stały się jędrne i włosy twoje wyrosły,
 a ty byłaś naga i obnażona.
8. I przechodziłem obok ciebie,
 i zobaczyłem:
 oto czas twój jest czasem przyjemności miłosnej⁵⁶⁶.
 Wtedy rozpostarłem brzegi szaty mojej nad tobą
 i przykryłem nagość twoją,
 i przyrzekłem tobie, i wszedłem w przymierze z tobą⁵⁶⁷
 – wyrocznia (Pana)⁵⁶⁸ JHWH –
 i stałaś się moja.
9. I umyłem ciebie w wodzie,

Mss, G*, S (zob. *BHS*; Fohrer 1955, 85; Zimmerli 1969a, 335; przeciwnie Greenberg 2001, 311.314). Akcent mógłby sugerować, że należały logicznie „we krwi twojej” wiązać z „żyj!”, ale zob. komentarze, np. Pohlmann 1996, 216.

⁵⁶² TM („wiele”) jest rzeczowo niemożliwy – zob. Zimmerli 1969a, 335. Inaczej Greenberg 2001, 333, który początkowy rzeczownik podporządkowuje czasownikowi *נתן*: „uczynić licznym”, wiążąc wyrażenie z metaforą potężnego wzrostu rośliny (podobnie Jasiński 2018, 74), co jednak ostatecznie ignoruje znaczenie początkowego rzeczownika (do jego znaczenia zob. *HAHAT*). Powszechnie za G i S zmienia się na *impt.* (lub *pf. cons.* – zob. *BHS*; tak Fohrer 1955, 85) czasownika *רבה*, „rosnąć” – zob. *HAHAT*; Zimmerli; Pohlmann 1996, 216; Homerski 2013, 134.

⁵⁶³ Wprawdzie po korekcie początku wiersza czasownik ten (z suf.) nie byłby potrzebny i brakuje go w S (zob. *BHS*; Zimmerli 1969a, 335; Pohlmann 1996, 216 przyp. 113), to jednak S nie może być wystarczającą podstawą korekty, bo G i inne świadectwa go potwierdzają (jak powyżej też Homerski 2013, 134). Allen 1994, podejrzewa, że całe zdanie było notką na marginesie (głosą), która potem dostała się do tekstu, powodując dalsze zmiany.

⁵⁶⁴ Zob. Greenberg 2001, 311.334, odnosząc ozdobę do fizycznych cech o erotycznej konotacji. Do *בית* z przyimkiem *ב* por. też Rdz 18,11; 24,1; Joz 13,1 (zob. *HAHAT*, 129 [1f]; być może 1Krn 4,38 [1g], ale zob. również *BHS*). Być może ponownie mamy do czynienia z *dtg*: *בְּרֵימִים*, „i doszłaś do miesiączkowania” (poświadczona w Iz 64,5 forma *pl.* rzeczownika „menstruacja/okres menstruacji”). Do tego chętnie dodaje się *בְּרֵחַ* – zob. *BHS*; Fohrer 1955, 85; Zimmerli 1969a, 335; Allen 1994; Pohlmann 1996, 216. Świadectwa jednak zasadniczo potwierdzają TM, tak że jego lekcja, nawet budząca wątpliwości, musi być preferowana.

⁵⁶⁵ Poza 2Mss również G, V, S poświadczają suf. 2 os., który przeważnie jest uzupełniany – zob. *BHS*; Fohrer 1955, 85; Zimmerli 1969a, 335; Pohlmann 1996, 216. Ponownie inaczej Greenberg 2001, 334, choć o dziwo taki suf. znalazł odzwierciedlenie w tłumaczeniu (311); też Allen 1994. Suf. nie został uzupełniony w Homerski 2013, 134; Jasiński 2018, 47.

⁵⁶⁶ *Pl.* abstrakcyjny – zob. *HAHAT*.

⁵⁶⁷ Przeważnie koryguje się wokalizację na przyimek – zob. *BHS*; Fohrer 1955, 85 (uznając to zdanie za głosę); Zimmerli 1969a, 8-9, wg którego w Jr i Ez oraz czasami w 1-2Krl mamy przypuszczalnie błędną wokalizację przyimka *אח*; Pohlmann 1996, 216. Ale czy nie mamy do czynienia z alternatywną tradycją wokalizacji?

⁵⁶⁸ Brak w Ms i G* – zob. *BHS*.

- i zmyłem krew twoją⁵⁶⁹ z ciebie,
i namaściłem ciebie olejem;
10. i ubrałem ciebie w kolorową szatę,
i założyłem ci sandały z miękkiej skóry,
i zawiązałem ci pas z perłami,
i okryłem cię tkaną szatą;
11. i przyozdobiłem ciebie ozdobą,
i włożyłem bransolety na ręce twoje i naszyjnik na szyję twoją;
12. i włożyłem kółko do nosa twojego i kolczyki w uszy twoje, i wieniec
piękny na głowę twoją.
13. I przyozdobiłaś się złotem i srebrem,
a ubraniem twoim delikatny len⁵⁷⁰ i tkana szata, i kolorowa szata.
Delikatny grysik pszenny i miód, i oliwę jadłaś⁵⁷¹.
I stałaś się przepiękna,
(i korzystałaś z godności królewskiej)⁵⁷².
14. I rozeszła się sława twoja wśród ludów z powodu piękna twojego,
bo było doskonałe ono dzięki wspaniałości mojej⁵⁷³,
którą włożyłem na ciebie – wyrocznia (Pana)⁵⁷⁴ JHWH.
15. I zaufałaś pięknemu swojemu,
i prostytutuowałaś się z powodu sławy twojej/ze względu na sławę swoją,
i wylewałaś prostytutowanie twoje⁵⁷⁵ na każdego przechodnia,
(jego się stałaś)⁵⁷⁶.
16. I wzięłaś ubrania twoje,
i zrobiłaś sobie wyżyny kolorowe

⁵⁶⁹ Do formy *pl.* zob. powyżej (w.6).

⁵⁷⁰ K i Q to formy oboczne *ww* III (zob. *HAHAT*). Fohrer 1955, 85; Zimmerli 1969a, 335, preferują Q (do poświadczenia Q zob. też *BHS*).

⁵⁷¹ K to dawna forma 2. os. *fem.* – zob. Zimmerli 1969a, 335; Allen 1994.

⁵⁷² Tego zdania nie ma w G*, tak że prawdopodobnie jest dodatkiem – zob. *BHS*; Fohrer 1955, 85; Zimmerli 1969a, 335-336; Pohlmann 1996, 217 (inaczej Allen 1994). Nie ma za to podstaw do innych korekt (zob. Zimmerli).

⁵⁷³ Lub „ozdobie” – zob. *HAHAT* i komentarze.

⁵⁷⁴ Brak w G* – zob. powyżej.

⁵⁷⁵ Rzeczownik używany jest zarówno w *pl.*, jak i *sg.* – zob. *BHS*; Zimmerli 1969a, 336; Greenberg 2001, 337; Allen 1994.

⁵⁷⁶ Wyrażenie niemające odpowiednika w G* i S, tak że jest przypuszczalnie dodatkiem – zob. *BHS*; Zimmerli 1969a, 336. Do *iuss.* w znaczeniu nie różniącym się od *impf.* zob. *Gesenius' Grammatik*, § 109k (względy rytmiczne), zaś w przypadku **ל** **היה** użycie *masc.* w powiązaniu z podmiotem *fem.* jest częstsze (zob. Greenberg 2001, 337). Świadcstwa tekstowe pokazują, że wyrażenie było jednak trudne (zob. *BHS* i Zimmerli). Wszelkie próby korekty (zob. Fohrer 1955, 87; Allen 1994; Zimmerli) trudno byłoby uznać za przekonujące.

- i prostytutuowałaś się na nich⁵⁷⁷ – nie przychodząca i nie będzie (?)⁵⁷⁸.
17. I wzięłaś piękną biżuterię twoją ze złota mego i srebra mego, które dałem ci,
i zrobiłaś sobie podobiznę samca,
i prostytutuowałaś się z nimi.
18. I wzięłaś ubrania kolorowej szaty twojej,
i okryłaś ich,
oliwę moją i kadzidło moje dałaś⁵⁷⁹ przed nimi.
19. I pożywienie moje, które dałem ci:
delikatny grysik pszenny i oliwę, i miód, którymi żywiłem ciebie –
i dałaś go⁵⁸⁰ przed nimi jako woń uspakajającą⁵⁸¹,
i [tak] się stało⁵⁸² – wyrocznia (Pana)⁵⁸³ JHWH.
20. I wzięłaś synów swoich i córki swoje, których urodziłaś mi,
i złożyłaś w ofierze im do zjedzenia.
Czy za mało jest prostytutuowania twojego⁵⁸⁴,
21. że zarznęłaś dzieci moje⁵⁸⁵,
i oddałaś na przeprowadzenie⁵⁸⁶ ich im?
22. I przy wszystkich/całym (obrzydliwościach twoich i)⁵⁸⁷
prostytuowaniu twoim
nie pamiętałaś⁵⁸⁸ o dniach młodości swojej,
gdy byłaś naga i obnażona, przebierającą nóżkami we krwi

⁵⁷⁷ Suf. *masc.* odnosi się do ubrań – zob. Zimmerli 1969a, 336.

⁵⁷⁸ Lub: „nie przez znak...”, ale tak czy inaczej TM jest niezrozumiały – zob. Fohrer 1955, 89; Zimmerli 1969a, 336; Pohlmann 1996, 217 przyp. 116; Greenberg 2001, 337; Allen 1994 [uszkodzony]), choć poświadczony (oczywiście różnie rozumiany – zob. BHS).

⁵⁷⁹ Do wariantów K/Q zob. powyżej.

⁵⁸⁰ Suf. odnosi się do „pożywienia”, co nie może prowadzić jeszcze do wniosku, że poprzedzające zdania: „delikatny grysik pszenny i oliwę, i miód, którymi żywiłem ciebie”, są dodatkiem (z w.13), jak postulują Fohrer 1955, 89; Zimmerli 1969a, 336.

⁵⁸¹ Zob. *HAAHAT*. Nieraz tłumaczone jako „przyjemna” – zob. np. Pohlmann 1996, 217; Homerski 2013, 136.

⁵⁸² Brakuje tego słowa w S i Ms, tak że przypuszcza się, że jest ono dodatkiem – zob. BHS; Fohrer 1955, 89; Pohlmann 1996, 217 (niezrozumiały dodatek).

⁵⁸³ Brak w G* – zob. powyżej.

⁵⁸⁴ Do rozbieżności pomiędzy K i Q (*pl./sg.*) zob. powyżej (w.15).

⁵⁸⁵ Choć niektóre Mss (wg Zimmerli 1969a, 337, osiem) i G mają suf. 2. os. *fem. sg.* lub jego tłumaczenie (zob. BHS), to 1. os. jest zasadna rzeczowo, a 2. os. może być dopasowaniem do poprzedniego wiersza (zob. Zimmerli).

⁵⁸⁶ Eliptyczne sformułowanie dla przeprowadzania przez ogień – zob. Zimmerli 1969a, 332; Greenberg 2001, 338.

⁵⁸⁷ Słowa tego nie ma w G*, przypuszczalnie rozszerzenie (*l. brevior*) – zob. BHS; Fohrer 1955, 87; Zimmerli 1969a, 337; Pohlmann 1996, 217; inaczej Allen 1994 (przypadkowe pominięcie w G*). Za to w G przetłumaczono spójnik przed czasownikiem.

⁵⁸⁸ Do formy czasownika (K/Q) zob. powyżej (w.13).

- swojej byłaś⁵⁸⁹.
23. I stało się po całym ‘złu twoim’⁵⁹⁰ (– biada, biada ci)⁵⁹¹ – wyrocznia (Pana)⁵⁹² JHWH,
 24. że zbudowałaś sobie podium⁵⁹³
i zrobiłaś sobie podwyższenie na każdej ulicy.
 25. Na każdym początku drogi zbudowałaś podwyższenie swoje
i zożydziłaś piękno twoje,
i rozkraczałaś nogi swoje przed każdym przechodniem,
i pomnożyłaś prostytuowanie twoje⁵⁹⁴.
 26. I prostytuowałaś się z Egipcjanami, sąsiadami twoimi z wielkimi
penisami,
i uczyniłaś licznym prostytuowanie twoje⁵⁹⁵, aby obrażać mnie.
 27. I oto wyciągnąłem rękę moją przeciwko tobie,
i zmniejszyłem przydział twój,
i wydałem cię żądzy⁵⁹⁶ nienawidzących cię, córek filistyńskich⁵⁹⁷,
wstydzących się z powodu postępowania twojego, haniebnych czynów⁵⁹⁸.
 28. I prostytuowałaś się z Asyryjczykami z powodu niezaspokojenia twojego,
choć prostytuowałaś się z nimi⁵⁹⁹, to również nie zaspokoili cię.

⁵⁸⁹ Lekcja G jest gorsza (powstała pod wpływem w.6? – zob. Zimmerli 1969a, 337). W BHS; Fohrer 1955, 87; Pohlmann 1996, 217, w oparciu o V i S przypuszcza się, że czasownik הַיָּזַע jest dodatkiem (gramatycznie może być zbędny), ale obecność czasownika poświadcza G (zob. Allen 1994).

⁵⁹⁰ Ponieważ w Ez sg. jest używany na określenie Bożej kary (6,10; 7,5; 14,22), a pl. ludzkich działań (6,9; 20,43), to zasadnie pl. jest preferowaną lekcją, poświadczoną przez Ms, G, S – zob. BHS; Zimmerli 1969a, 337; Pohlmann 1996, 217. W języku polskim rzeczownik „zło” nie posiada pl., stąd korekta ta nie jest widoczna w powyższym przekładzie.

⁵⁹¹ Tego wtrącenia brak w G*, tak że jest ono prawdopodobnie wtórnym dodatkiem – zob. BHS; Fohrer 1955, 87; Zimmerli 1969a, 337; Pohlmann 1996, 217 przyp. 119. Inaczej, nieprzekonująco Allen 1994.

⁵⁹² Brak w G* – zob. powyżej.

⁵⁹³ Nietypowa wokalizacja w L (zob. BHS) może pokrywać się z czytaniem α’ „dół”, „cysterna” (צַיִן I). W Ez 16 trzy razy pojawia się paralelnie do הַיָּזַע, dokładne znaczenie jest nieznanne (zob. HAHAT). W G i V „burdel”, co wg Fohrer 1955, 87, miałoby być wulgarną interpretacją tego pojęcia (do tego krytycznie Greenberg 2001, 339). Powyżej jak w Greenberg.

⁵⁹⁴ Do pl./sg. (K/Q) zob. powyżej (w.15).

⁵⁹⁵ Rozbieżność pomiędzy pl. i sg. jak w poprzedzającym wierszu.

⁵⁹⁶ W S i T „w rękę”, co jest typowym wyrażeniem, a tym samym wygładzeniem tekstu – zob. Zimmerli 1969a, 337. Por. też Ps 27,12; 41,3 (zob. Greenberg, 2001, 340).

⁵⁹⁷ „Córki filistyńskie” można tłumaczyć jako Filistynki (zob. Zimmerli 1969a, 332; Pohlmann 1996, 217) czy kobiety filistyńskie (zob. Greenberg, 2001, 312), ale zob. poniżej.

⁵⁹⁸ Wprawdzie mogłoby się wydawać, że określenie to zostało dodane (epęgezeza; zob. BHS), ale jest to typowa konstrukcja z apozycją – zob. Gesenius’ Grammatik, § 131r i Zimmerli 1969a, 337 (z błędną adnotacją bibliograficzną).

⁵⁹⁹ G i V nie poświadczają suf. (zob. BHS), co niekoniecznie wskazuje na lepszą lekcję, a raczej na wygładzenie (הַיָּזַע z acc. też w Jr 3,1; zob. Zimmerli 1969a, 337; Allen 1994).

29. Choć pomnożyłaś prostytuowanie twoje⁶⁰⁰ z krajem handlarzy,
Chaldeję⁶⁰¹,
to również tym się nie zaspokoilaś.
30. Jak rozogniony⁶⁰² jest żar twój/serce twoje – wyrocznia (Pana)⁶⁰³ JHWH –
gdy czyniłaś wszystkie te – czyn kobiety arcy prostytutki⁶⁰⁴;
31. gdy budowałaś⁶⁰⁵ podium twoje na początku każdej drogi
i podwyższenie zrobiłaś na każdej ulicy?!
Ale nie byłaś jak prostytutka, gardząc⁶⁰⁶ zapłatą,
32. żoną-cudzołożnicą, która zamiast⁶⁰⁷ męża swego bierze obcych⁶⁰⁸.
33. Wszystkim prostytutkom dają wynagrodzenie,
ale ty dawałaś prezenty⁶⁰⁹ wszystkim kochankom twoim
i obdarowywałaś ich,
aby przychodzili do ciebie zewsząd z powodu prostytuowania twojego⁶¹⁰

⁶⁰⁰ Do rozbieżności *pl./sg.* zob. powyżej.

⁶⁰¹ Do prawdopodobnego braku poświadczenia כַּנְנָן w G* zob. przede wszystkim w Zimmerli 1969a, 337; też Allen 1994. Jednak z powodu końcówki *acc.* w כַּנְנָן (rzeczownik oznacza zarówno Chaldejczyków, jak i Chaldeję – zob. *HAHAT*) lepsza wydaje się lekcja TM (por. przyimek כִּי) – zob. Zimmerli 1969a, 337-338. Uznanie za głosę wymagałoby eliminacji tej końcówki (zob. *BHS*).

⁶⁰² Etymologia i znaczenie tego *hapaxl.* są niepewne (zob. *HAHAT*), co pokazują też *Vrs* (zob. *BHS*; Zimmerli 1969a, 338). Równie niepewne jest znaczenie הַחַיִּים (zob. *HAHAT*): nigdzie indziej niepotwierdzona forma *fem.* חַיִּים (preferowane w Zimmerli 1969a, 332.338; Pohlmann 1996, 218 przyp. 122) czy raczej jak znany z Wj 3,2 etymologicznie i znaczeniowo niepewny *hapaxl.* „płomień”, a może z akadyjskiego *libbātu*, „gniew” (preferowane w Greenberg 2001, 341).

⁶⁰³ Brak w G i fragmentach z genizy kairskiej – zob. powyżej i *BHS*.

⁶⁰⁴ Arameizm: „potężny”, „wpływowy”, „mający władzę”, będący emfazą – zob. *HAHAT*; Zimmerli 1969a, 338; Greenberg, 2001, 341, tłumaczący ostatecznie przez „uparta”.

⁶⁰⁵ Słownictwo w.31a opiera się na w.24-25a. Do formy *inf. pl.* zob. powyższą uwagę do Ez 6,8 i *Gesenius' Grammatik*, § 911. Fragmenty z genizy kairskiej, niektóre *Mss* i *Vrs* mają *sg.*, co jest nieraz podstawą korekty (zob. *BHS*; Fohrer 1955, 89; Zimmerli 1969a, 338; Pohlmann 1996, 218). Czy *pl.* ma wskazywać na intensywność działania (por. *Gesenius' Grammatik*, § 124a)? Do rozbieżności K/Q zob. powyżej.

⁶⁰⁶ Krytycznie do prób korekty (*BHS* i Fohrer 1955, 89) zob. Zimmerli 1969a, 338; Greenberg, 2001, 343.

⁶⁰⁷ Wg Zimmerli 1969a, 338, przyimek trzeba wiązać z כִּי (zob. też Pohlmann 1996, 218). Przeciwno temu świadczy nie tylko akcent masorecki, ale i identyczne składniowo Lb 3,45; 8,18. Przyimek jest nieraz rozumiany nie jako „zamiast”, lecz „pod władzą/kontrolą” – zob. Greenberg, 2001, 342-343, według którego אִתּוֹ תַּחַת oznacza bycie pod kontrolą czy autorytetem męża (por. Lb 5,19-20.29; zob. też Allen 1994), a ponadto interpretuje wiersz jako zawołanie: „O kobieto cudzołożna...”, co jednak ze względu na *clou* w.31-32 jest gorszym rozwiązaniem.

⁶⁰⁸ W *BHS (prb)*; Fohrer 1955, 89; Zimmerli 1969a, 338, koryguje tekst za G. Do wyjaśnienia lekcji G zob. Greenberg, 2001, 342; Allen 1994 (także wg Chrostowski 1991, 224-226, G proponuje zupełnie odmienne rozumienie tekstu). Lekcja TM jest nie tylko bez zarzutu, ale i treściowo lepsza (zob. poniższą interpretację).

⁶⁰⁹ *Hapaxl.*, będący formą oboczną innego *hapaxl.* נִתָּן (poświadczonego w ugaryckim: prezent króla lub męża dla żony) – zob. *HAHAT*.

⁶¹⁰ Do *pl.* (też w w.34.36) zob. powyżej.

34. Tak że było u ciebie odwrotnie niż u kobiet
w prostytuowaniu twoim, a za tobą nie podążano dla prostytucji⁶¹¹,
i w dawaniu zapłaty, a zapłaty nie dawano tobie,
lecz było odwrotnie.
35. Dlatego prostytutko słuchaj słowa JHWH!
36. Tak powiedział (Pan)⁶¹² JHWH:
Ponieważ został rozlany przez ciebie sok twój⁶¹³
i odsłonięta została nagość twoja przy prostytuowaniu twoim
z kochankami twoimi
i z powodu/ze wszystkich/mi bożków/ami obrzydliwości twoich,
i odpowiednio do⁶¹⁴ krwi dzieci twoich, które dałaś im.
37. Dlatego oto ja gromadzę wszystkich kochanków twoich, dla których
byłaś miła⁶¹⁵,
i każdego, którego pokochałaś, wraz z każdym, kogo nienawidzisz,
i zgromadzę ich przeciwko tobie zewsząd,
i odsłonię nagość twoją⁶¹⁶ im,
i zobaczą całą nagość twoją.
38. I osądzę ciebie zgodnie z prawami⁶¹⁷ dotyczącymi cudzołóżnic
i przelewających krew⁶¹⁸,

⁶¹¹ Tylko ten jeden raz w Biblii Hebrajskiej pojawia się *pf. masc. pu. (lub pass. q)* – zob. *HAHAT*.

⁶¹² Zob. powyżej i *BHS*.

⁶¹³ Nie może chodzić o הַיָּד I, „brąz”, lecz *hapaxl.* הַיָּד II, którego etymologia i znaczenie są niejasne – zob. *HAHAT*. Przypuszczalnie pochodzi z akadyjskiego rdzenia *nḥš*, „wylewać się”, „przelewać się” (zob. Greenberg, 2001, 343 i podobnie *HAHAT*) i musi być jakoś powiązany z kolejnym zdaniem, odnosząc się do genitaliów (zob. Zimmerli 1969a, 339). Najlepsza jest przypuszczalnie propozycja z Greenberg, by wiązać to zdanie z wilgotnymi kobiecymi genitaliami (raczej nie może chodzić o menstruację, tym bardziej że krew menstruacyjna nie daje się powiązać z przelaną krwią dzieci w w.36bβ). Propozycje korekt (zob. przede wszystkim Zimmerli, a także *BHS*; Pohlmann 1996, 218; bez odnotowania korekty Homerski 2013, 139) nie znajdują wystarczającego uzasadnienia w świadectwach tekstowych.

⁶¹⁴ Jak pokazuje użycie פָּ w zapowiedziach kary w Ez 7,3.8.9; 24,14 (zob. Greenberg, 2001, 344), nie ma powodu do jego korekty, choć liczne Mss, G, T^{Mss}, V (zob. *BHS*) poświadczają alternatywną tradycję tekstową, będącą podstawą korekty (zob. Fohrer 1955, 87; Zimmerli 1969a, 339; Pohlmann 1996, 218).

⁶¹⁵ Do konstrukcji por. Ps 104,34 (zob. też Fohrer 1955, 87; Pohlmann 1996, 218; Greenberg 2001, 312.344; Jasiński 2018, 128). Mimo to *HAHAT* proponuje tłumaczenie: „ktorzy ci się podobali” (podobnie Homerski 2013, 139). Komentatorzy chętnie korygują czasownik w oparciu o 23,5.7.9 נָבַב , „podążać”, „pożądać” (zob. *BHS prp*; Zimmerli 1969a, 339), gdyż נָבַב nigdzie indziej nie występuje w kontekście seksualnym (zob. Allen 1994). Takiej lekcji nie potwierdzają jednak żadne świadectwa.

⁶¹⁶ Lekcja G („zło twoje”) wywodzi się z w.57 – zob. *BHS*; Zimmerli 1969a, 339.

⁶¹⁷ W G* sg. jak w 23,45 (zob. *BHS*), co skłania Zimmerli 1969a, 339; Pohlmann 1996, 218, do korekty. Jednak *pl.* jest zasadnie rzeczowo (prawa odnoszące się do dwóch przewin), co zresztą pokazuje też nieco odmienne sformułowanie w 23,45. Inaczej ma się sprawa w G* – zob. kolejny przypis.

⁶¹⁸ Wyrażenia brakuje w G* (zob. *BHS*; Pohlmann 1996, 218), ale por. 23,45. Nie można wykluczyć,

- i zrobię z ciebie krew⁶¹⁹ gniewu i mściwej zapalczywości.
39. I wydam ciebie w rękę ich,
tak że rozbiorą podium twoje
i zburzą podwyższenia twoje⁶²⁰,
i zdejmą z ciebie ubrania twoje,
i zabiorą piękną biżuterię twoją,
i zostawią cię nagą i obnażoną.
40. I wyprowadzą przeciwko tobie zgromadzenie,
i ukamienują ciebie kamieniami,
i posiekają ciebie mieczami ich.
41. I spalą domy twoje⁶²¹ ogniem,
i wykonają na tobie wyroki na oczach kobiet licznych.
I sprawię, że przestaniesz być prostytutką,
i również zapłaty nie dasz już więcej;
42. i ukoję gniew mój przeciwko tobie,
i odwróci się mściwa zapalczywość moja od ciebie,
tak że uspokoję się i już więcej nie rozgniewam się.
43. Ponieważ nie pamiętałaś⁶²² o dniach młodości twojej
i drażniłaś mnie⁶²³ wszystkim tym,

że motyw przelewania krwi własnych dzieci w ofierze jest w rozdz. 16 wtórny.

⁶¹⁹ Zaskakujące sformułowanie. Ponieważ w G pojawia się przyimek *עַן* („we krwi”) w BHS; Zimmerli 1969a, 339; Pohlmann 1996, 218, koryguje się *עַן* (w TM w *st.cs.*) na *עָרָה* („wydam ciebie”), skreślając oczywiście *suf.* (czasownikowy), co miałyby analogię w 23,25. Jednak G w żaden sposób nie uzasadnia takiej korekty. Przyjmuję, że jest to konstrukcja z podwójnym *acc.* (zob. Fohrer 1955, 87; a także Greenberg 2001, 344, który *עַן* tłumaczy zasadnie jako „zakrwawiony obiekt”; Allen 1994: „wydam cię na śmierć”).

⁶²⁰ Świadectwa różnią się co do form *sg./pl.* obu obiektów – zob. BHS, gdzie postuluje się zmianę którejś z nich. W TM w poprzednich wierszach oba rzeczowniki występowały w *sg.*, tak że co najwyżej *pl.* można by skorygować na *sg.* (zob. Zimmerli 1969a, 339; Alle 1994). Jednak mogłoby to być po prostu wygładzeniem tekstu (ujednoceniem).

⁶²¹ Ponieważ spalenie domu wykracza poza metaforę prostytucji (Fohrer 1955, 87, usuwa to zdanie jako głosę), to Zimmerli 1969a, 339-340, za trzema *Mss^{Ken}* i *suf.* w S koryguje tekst na *עָרָה*, dodając *suf.* Umocowanie takiej korekty jest wątpliwe i otrzymalibyśmy niespotykane w Biblii Hebrajskiej zestawienie *עָרָה* z *עָרָה* (zob. Greenberg 2001, 346).

⁶²² Do form czasowników (K/Q) zob. powyżej (w.13).

⁶²³ TM: „denerwowałaś się na mnie” czy „burzyłaś się na mnie” (zob. HAHAT), co nie jest sensowną lekcją. *Vrs* oddają *hi.*, co wskazuje na potrzebę rewokalizacji czasownika – zob. BHS; Fohrer 1955, 89; Zimmerli 1969a, 340; Allen 1994; Pohlmann 1996, 218 (też Homerski 2013, 139 i Jasiński 2018, 136, którzy nie odnotowują korekty). Trudno uznać za przekonujące tłumaczenie w Greenberg 2001, 346, czasownika *רָנָה* jako „łękać się (kogoś)” (w oparciu o występowanie *עָרָה* w Jr 33,9).

a ja również tu⁶²⁴ postępowanie twoje na głowę ‘twoją’⁶²⁵ włożyłem
 – wyrocznia (Pana)⁶²⁶ JHWH.
 Czy⁶²⁷ nie uczyniłaś haniebnych czynów ponad wszystkie
 obrzydliwości twoje?

W.2-43(bβ) są rozbudowaną kompozycją z alegorycznymi motywami⁶²⁸, wprowadzoną wezwaniem do Ezechiela (typowe zawołanie „człowieku”, które zastępuje imię proroka; por. Jr 1,11)⁶²⁹ do ogłoszenia Jerozolimie jej obrzydliwości (w.2) i formalnie nawiązującą do dwuczęściowego słowa posłańca (w.3-34 to główne wykaz win, a w.35-43[bβ] to zapowiedź kary)⁶³⁰. W mowie tej pojawiają się paralelizmy, choć jest zasadniczo prozaiczna (podniosła proza)⁶³¹. W całości jest rozwiniętym, zintensyfikowanym i obrazowym oskarżeniem Jerozolimy.

Pierwsza część (w.3-34) jest zdecydowanie dłuższa, co odpowiada treści początkowego wezwania w w.2. Prorok ma skonfrontować Jerozolimę, która jest zapewne tożsama z mieszkańcami stolicy wraz z jej władzami (dworem królewskim i kapłaństwem), z popełnionymi przez nich obrzydliwościami. הַיָּהוָה to słowo kluczowe dla całego rozdz. 16, które odnosi się do tego wszystkiego, co jest nie do pogodzenia z wiarą w JHWH, w szczególności obce zwyczaje i przedmioty kultowe, na które nie ma miejsca w społeczności Izraela⁶³². Przekaz proroka ma Bożą autoryzację (polecenie „powiedz” i formuła posłańca w w.3aα). Przesłanie nie ogranicza się bynajmniej do wyliczenia win, ale jest opisem w swej istocie nieracjonalnej grzeszności Jerozolimy. Została ona przedstawiona jako dopiero co urodzona dziewczynka, która dzięki Bożej opiece dorasta i staje się piękną kobietą. Ma kananejskie pochodzenie (por. Rdz 9,25), jej ojcem był Amoryta, a matką Chetytka (por. Joz 3,10; 10,6; 24,11; Pwt 7,1; Am 2,9-10)⁶³³. Ma więc obce i kultowo nieczyste pochodzenie

⁶²⁴ Ekwiwalent הַיָּהוָה (jeszcze tylko w Rdz 47,23), którego brakuje w 2Mss, T^{Mss} i V. Zaskakuje również nagromadzenie partykuł, stąd Zimmerli 1969a, 340, ją skreśla. Trudno byłoby jednak wyjaśnić jej dodanie przez kopistę i znajduje odzwierciedlenie w G i S (zob. Allen 1994).

⁶²⁵ 3 Mss, G, S, V poświadczają suf., który ponadto pojawia się w takim wyrażeniu w 9,10; 11,21; 22,31, stąd jest najczęściej uzupełniany – zob. BHS; Fohrer 1955, 89; Zimmerli 1969a, 340. Jednak *l. breviar* może przemawiać za TM.

⁶²⁶ Brakuje w G* – zob. powyżej.

⁶²⁷ Ponieważ pytanie może być domyślne, to nie ma potrzeby uzupełnienia zaimka pytajnego (jak sugeruje się w BHS), tym bardziej że sytuacja powtarza się w w.47.56 – zob. też BHS i Zimmerli 1969a, 340; Pohlmann 1996, 218 przyp. 126.

⁶²⁸ Zob. Zimmerli 1969a, 343-344, który dystansuje się od tego określenia na rzecz rozwiniętej mowy obrazowej.

⁶²⁹ Zob. Zimmerli 1969a, 70-71.

⁶³⁰ Zob. Zimmerli 1969a, 342; Allen 1994; do gatunku zob. Schmidt 1997, 157-158.

⁶³¹ Zob. Zimmerli 1969a, 343.

⁶³² Zob. powyżej (3.1.1.: Pwt 23,19) i Gerstenberger 1984, 1054. Wg Zimmerli 1969a, 345, jest to pojęcie kapłańskie.

⁶³³ Więcej w Zimmerli 1969a, 346-348.

(por. Kpł 18,24-25), co może być krytyczną aluzją do Jerozolimy z czasów przedizraelskich (por. Joz 15,63; 2Sm 5,6-9)⁶³⁴. Ze względu na takie pochodzenie Jerozolima nie mogła mieć żadnego roszczenia co do swego statusu⁶³⁵. Co więcej, zaraz po urodzeniu została porzucona (rozbudowany opis porzuconej w dniu urodzenia dziewczynki w w.4-5 z obramowującym sformowaniem: „w dniu urodzenia twojego”). W żaden sposób o nią nie zadbano: nie obcięto (i zawiązano) pępownicy, nie została obmyta wodą ani natarta solą⁶³⁶, ani zawinięta w pieluszkę czy raczej w materiał do ogrzania. Nikt na nią nie spojrział z troskliwą czułością (חורס)⁶³⁷, nikt nic nie zrobił, by ją chronić (התְּלֵה)⁶³⁸. Wręcz przeciwnie, została porzucona poza osadą (na „polu”). Budziła głęboką awersję (נעל נפש) i była skazana na pewną śmierć. Ocalającą, podwójną interwencję podjął Bóg (w.6-7 i 8-12, rozpoczynające się od wyrażenia: „przechodziłem obok ciebie i zobaczyłem”, odnoszącego się do żywego noworodka leżącego w krwi oraz młodej kobiety gotowej do zamążpójścia). Za pierwszym razem Bóg stwórczym słowem zdecydował o jej życiu (w.6b) i rozwoju (w.7aα)⁶³⁹. Stała się jak rosnący, rozrastający się dziki pęd⁶⁴⁰. Wydoroślała i dojrzała, stała się przepiękną kobietą (w.7a) o pięknych piersiach i włosach (w.7bα)⁶⁴¹. Była jednak całkiem naga (w.7bβ; zdaje się opierać na Oz 2,5)⁶⁴², co może wiązać się z jej sieroctwem lub brakiem męża, który miał gwarantować utrzymanie (Oz 2,11)⁶⁴³. Dlatego za drugim razem (w.8-12[.13-14]) Bóg wziął sobie Jerozolimę za żonę (w.8; do rozpostarcia szat por. Rt 3,9; do okrywania nagości por. Oz 2,11; do przymierza por. Ml 2,14; z czym wiąże się najpewniej ślubowanie oraz przynależność do swego męża)⁶⁴⁴. Jak troskliwy małżonek zadbał o młodą żonę: została wykąpana (w.9; por. z przeczeniem w w.4) i obmyta z krwi (חַטָּאת dla oczyszczającego obmycia w Kpł 15,11-12, ale czy jest to nawiązanie do krwi porodu w w.6?)⁶⁴⁵ oraz namaszczona (por. Rt 3,3; 2Sm 14,2), a następnie ubrana w piękne i drogie szaty

⁶³⁴ Zob. Pohlmann 1996, 222; Greenberg 2001, 330-331; Allen 1994.

⁶³⁵ Zob. Pohlmann 1996, 2222.

⁶³⁶ Wg Zimmerli 1969a, 349: apotropieczny zwyczaj nacierania solą; inaczej Greenberg 2001, 331.

⁶³⁷ Zob. Wagner 1977, 812; wg *HAAHAT* to idiomatyczne wyrażenie.

⁶³⁸ Zob. Tsevat 1977, 1042-1045.

⁶³⁹ Pohlmann 1996, 225, odnajduje kontrast pomiędzy w.4-7 a w.8-12, gdyż bezpośrednio jest zaangażowany w opiekę nad dziewczyną dopiero w drugiej interwencji (niezależnie pierwotne motywy czy unikanie wiązania JHWH z krwią? – przeciwko drugiej hipotezie świadczy w.9).

⁶⁴⁰ „Polny” jest prawdopodobnie grą słów i nawiązaniem do bycia porzuconą na „polu”. O spójności obrazu pisze Zimmerli 1969a, 350.

⁶⁴¹ Zob. Greenberg 2001, 332-333. Wg Allen 1994, mowa jest o włosach łonowych (por. Iz 7,20).

⁶⁴² Zob. Zimmerli 1969a, 346.

⁶⁴³ Zob. Niehr 1989, 372.

⁶⁴⁴ Zob. Zimmerli 1969a, 351; Greenberg 2001, 334-335; Allen 1994. Wg Pohlmann 1996, 225-226, tekst podkreśla wyłączną inicjatywę JHWH, przedstawiając pannę młodą całkowicie pasywnie.

⁶⁴⁵ Zob. Zimmerli 1969a, 351, który nie wyklucza krwi miesięczki (ale zob. powyższą uwagę do tłumaczenia w.7); Allen 1994; Greenberg 2001, 335.

(w.10; רִקְמָה w Ps 45,15 jest szatą ślubną królowej), sandały⁶⁴⁶ (por. Pnp 7,2), pas z perłami (por. Rdz 41,42)⁶⁴⁷. Otrzymała również ozdoby (w.11-12: עָרֵי może być ozdobą panny młodej jak w Jr 2,32, podobnie jak עֲטָרָה w Pnp 3,11; por. ozdoba królowej w Jr 13,18; צְמִידִים [pl.] i נָזָם w Rdz 24,47 są prezentami dla narzeczonej). Została przyozdobiona po królewsku⁶⁴⁸. W w.13 Jerozolima staje się podmiotem, a poza ubraniami (w.13aß dubluje w.10), o których mówił już w.11, przyozdobiła się również złotem i srebrem (mogą być darem dla narzeczonej jak w Rdz 24,53, ale bardzo często powiązane są z kultem lub bałwochwalstwem jako materiał z którego wytwarza się bożki – w.17; por. Oz 2,10; 8,4; Pwt 7,25) oraz żywiła się wykwintnymi potrawami (grysik pszenny pojawia się w Starym Testamencie przede wszystkim jako dar ofiarny – por. Kpł 2,1.2.4 itd.; miód jest stereotypowo łączony z ziemią obiecana – por. Ez 20,6; oliwa zaś to podstawowe dobro w Palestynie – por. Am 6,6; Oz 2,7). Jerozolima jako boska małżonka stała się przepiękna (por. Ps 48,3; typowy motyw poezji miłosnej w Pnp 1,8 itd.) i cieszyła się swoim królewskim powodem (w.14). Tym samym przechodzi się od obrazu do konkretności: królewskiej pozycji Jerozolimy⁶⁴⁹. Dzięki swojemu pięknu, którego dopełnieniem była wspańiałość Boża (por. Ps 96,6; 104,1), której Bóg udzielił Jerozolimie (por. Lm 1,6), stała się sławna (שָׁמָּה) wśród ludów⁶⁵⁰. Fragment opisujący troskę Boga o Jerozolimę, od momentu jej urodzenia zamyka formuła „wycroczenia JHWH”.

Kolejny fragment (w.15-34) przedstawia niewierność i nieprawość Jerozolimy, stojące w ostrym kontraście do Bożych darów. Pokładała ona bowiem ufność nie w troszczącym się o nią Bogu, lecz w swoim pięknie (w.15), a jej sława paradoksalnie popchnęła ją do współżycia bez opamiętania (שָׁבַד)⁶⁵¹ z każdym przechodniem. Są oni przeciwieństwem Boga, który przechodząc koło porzuconego niemowlaka i młodej, osamotnionej kobiety, reagował z troską i miłością (w.6.8). Nieprawość Jerozolimy opisana została czasownikiem זנה i rzeczownikiem תְּזוּנָה, z emfazą podkreślając niepohamowane prostytuowanie się. Przewrotnie wykorzystwała Boże dary (czterokrotne „i wzięła” w w.16-21). Ze swoich wspańiałych szat zrobiła wyżyny (בְּזוּחַ), które były miejscami ofiarniczymi (por. 6,6; 20,29; Oz 10,8; Am 7,9; Lb 33,52)⁶⁵² i stały się miejscem jej prostytuowania się (w.16). Trudno odgadnąć,

⁶⁴⁶ Materiał, z którego są zrobione, był używany tylko w sanktuarium i do przenoszenia naczyń kultowych – zob. Zimmerli 1969a, 352; Greenberg 2001, 336, który dla tego rodzaju skóry odnajduje możliwą akadyską paralelę.

⁶⁴⁷ Zaś עָרֵי pojawia się jeszcze tylko w niepewnym tekście w.13, być może był to szlachetny materiał pochodzący z Egiptu – zob. Zimmerli 1969a, 352; Greenberg 2001, 336.

⁶⁴⁸ Zob. Greenberg 2001, 336.

⁶⁴⁹ Zob. Zimmerli 1969a, 353.

⁶⁵⁰ Zob. Allen 1994 (motywy pochodzące z teologii Syjonu); Pohlmann 1996, 226 (skutkiem Bożej troski jest światowe uznanie Jerozolimy).

⁶⁵¹ Jako czasownik typowy dla rytów kultowych (zob. Liwak 1995a, 430-434) może być aluzją do religijno-kultowych nieprawości.

⁶⁵² Wg Greenberg 2001, 337, miały być miejscami ofiar dla obcych bogów (2Krl 21,3), ale czy nie

jak wykorzystano do tego kolorowe szaty: jako ozdoby kamiennych ołtarzy, świętych drzew, macew czy posągów (jak w w.18a)⁶⁵³? נאה odnosi się do zaangażowania w uznane za nielegalne kultury na wyżynach⁶⁵⁴. Ze swoich ozdób ze złota i srebra, będących Bożymi darami (zdanie podrzędne było być może potrzebne, gdyż w.13 nie mówił o nich wprost jako Bożych darach dla Jerozolimy), zrobiła męską podobiznę, męskie bóstwo (w.17; por. Ez 7,20 i Am 5,26; Lb 33,52; 2Krl 11,18; o posągach męskich i żeńskich wspomina Pwt 4,16), być może przedstawienie falliczne czy posąg z fallusem⁶⁵⁵. Męskość posągu ma pewnie związek z oskarżeniem o prostytuowanie się⁶⁵⁶. Jerozolima wykorzystywała kolorowe szaty na ubrania dla posągów (w.18a; por. w.16), a pożywienie przeznaczyła na dary ofiarne dla nich (w.18b-19). Kluczową rolę odgrywa trzy razy użyty czasownik „dać” (נתן): Boże dary (pożywienie – podobnie jak srebro i złoto w w.17 – zostało podarowane przez Boga, o czym nie wspominał w.13; do tego dochodzi: „żywiłem ciebie”) Jerozolima dała innym bóstwom na ofiarę (uspokajająca, łagodząca czy uśmierzająca Boży gniew woń to częste wyrażenie ofiarnicze – por. Rdz 8,21; Wj 29,18.25; Kpł 1,9.13.17 itd.)⁶⁵⁷. Do tego dochodzi składanie ofiar z oliwy (por. w.13; jako dar ofiarny np. w Wj 29,40)⁶⁵⁸ i kadzidła, o którym wcześniejsze wiersze nie wspominały (jako dar ofiarny dla JHWH w Wj 30,7; Kpł 10,1 itp.)⁶⁵⁹, a które sufiksem 1. os. zostały oznaczone jako należące do Boga. Na metaforyczną prostytutkę (por. w.15) składa się więc też ubieranie posągów i kult ofiarniczy (z produktów rolnych)⁶⁶⁰. Kolejnym aktem są ofiary rzeźne, i to z dzieci (w.20-21)⁶⁶¹. Czasowniki נתן i שחט nie pozostawiają wątpliwości, że chodzi o krwawe ofiary z dzieci, które miały służyć za pokarm bożków⁶⁶². Dzieci

jest to krytyka nielegalnych praktyk kultowych zdegradowanych potem do bałwochwalstwa (por. Am 7,9 i zob. powyżej)?

⁶⁵³ Zob. Zimmerli 1969a, 356.

⁶⁵⁴ Chętnie interpretowane w kategoriach prostytutki sakralnej – zob. Greenberg 2001, 337.

⁶⁵⁵ Zob. Clements 1977, 596; Zimmerli 1969a, 357 (choć jednym z odnośników jest Iz 57,8 – zob. powyżej).

⁶⁵⁶ Zob. Allen 1994.

⁶⁵⁷ Zob. Stolz 1984g, 46; Koch 1986, 442-445.

⁶⁵⁸ Do kultowego użycia oliwy zob. Ringgren 1995, 253-254.

⁶⁵⁹ Przy czym nie zawsze jest to dym z kadzidła, ale też z innych spalanych ofiar (por. Ps 66,15; Iz 1,13) – zob. Clements 1993a, 13. Rzeczownik jeszcze jedynie w Ez 23,41 związany jest z niejahlwistycznym kultem.

⁶⁶⁰ Zob. Greenberg 2001, 338. Allen 1994, zwraca uwagę, że miodu nie wolno było składać w ofierze (Kpł 2,11), co może wskazywać na heterodoksyjny charakter opisanych tu praktyk.

⁶⁶¹ Przy założeniu, że dzieci Jerozolimy są faktycznie dziećmi (tak powszechnie – np. Zimmerli 1969a, 353; Greenberg 2001, 338; Homerski 2013, 136), a nie ogólnym określeniem mieszkańców miasta (por. Jl 4,6; 2Krn 28,10).

⁶⁶² Wątpliwe, by prorok odwoływał się do faktycznych krwawych ofiar z żywych dzieci. Są one raczej deprecjonującym kodem mającym podkreślać skrajne barbarzyństwo obcych kultów – zob. Michel 2003, 287-288; Ez 16,20-21.36; 23,37.39; Ps 106,37-38 nie dostarczają żadnych informacji historycznych, a językowo są połączeniem bardzo różnych motywów (łącznie z niuanssem tekno-fagicznym – por. znaczenie נתן). Często przypuszcza się, że jeśli ofiary z żywych dzieci były rzeczywiście składane,

urodzone zostały jednak dla JHWH (w.20a) i przynależały do Boga (suf. w w.21)⁶⁶³. Z pewnością ma to być szczególnie drastyczny przykład („czy za mało...?”) kultowej niewierności, prostytuowania się (w.20b)⁶⁶⁴. Z tymi ofiarami prawdopodobnie należy też wiązać przeprowadzanie dzieci dla bóstw (por. 23,37), przy czym podobnie jak przeprowadzanie przez ogień nie musi wcale oznaczać krwawych ofiar z dzieci, lecz jakieś działania magiczne (por. np. Lb 31,23; Pwt 18,9-10 itd.). Może być ostrą krytyką prorocką poświęcania dzieci na służbę innym bogom⁶⁶⁵. Wszystkie działania spersonifikowanej Jerozolimy (w.22) podsumowująco (por. w. 15-21)⁶⁶⁶ zostały jeszcze raz nazwane obrzydliwościami (por. w.2) i prostytutką (centralne pojęcie od w.15). W ogóle nie wzięła pod uwagę swej początkowej historii, gdy tylko dzięki Bożej interwencji dane jej było przeżyć i rozwijać się (por. w.6-7 [i 8-12]). Prostytuowaniem jest tu fundowanie nielegalnych kultów na wyżynach i uczestnictwo w nich, kult bożków odlanych ze złota i srebra, kult ofiarniczy im poświęcony, zarówno z plonów ziemi, jak i dzieci (być może w przypadku dzieci chodzi w rzeczywistości „jedynie” o poświęcanie ich na służbę kultową innym bogom). Na potrzeby tych kultów Jerozolima przeznaczyła to, co było Bożym darem z okresu jej młodości i zamążpójścia (por. Oz 2,7-10). Dobrowolne oddanie się prostytutce przez tak wysoko postawioną kobietę-Jerozolimę ujawnia całą perwersję jej postępowania⁶⁶⁷.

Kolejną sekwencją opisującą grzechy Jerozolimy są w.23-29, której początek sygnalizuje formuła: „wyrocznia (Pana) JHWH”. Okazuje się, że wszystko, o czym była mowa dotychczas nie jest jeszcze pełnym wykazem win Jerozolimy⁶⁶⁸. W szczególności w.24-26 są niejasne. Budowanie podiów i podwyższeń odnosi się przypuszczalnie do jakiejś instalacji kultowych, podestów (por. w.16 i Jr 11,13)⁶⁶⁹. W ten sposób Jerozolima dopuściła się czynów, które zniszczyły jej piękno (por. w.12.17), sprzecznych z wiarą w JHWH (העב – por. הועבה w w.2.22), obrażających czy draż-

to należały do niezwykle rzadkich, składanych w wyjątkowych okolicznościach – zob. Michel 2003, 44-53.246-316, za Seebass 1997, 206-208, według którego jedyny pewny tekst to 2Krl 3,27, tak że ekstremalnie rzadko pojawiały się we wczesnych czasach (wpływy fenickie), a potem zostały ostatecznie odrzucone (Rdz 22). Zob. też Pietsch 2013, 367-375.

⁶⁶³ Zob. Allen 1994.

⁶⁶⁴ Zob. Clements,1993b, 1216-1217, który przypuszcza, że ofiary z dzieci mogły być ograniczone do królów (2Krl 21,6) lub szczególnie trudnych okoliczności (2Krl 3,27); Pohlmann 1996, 231 i przyp. 192, według którego w Izraelu i u ludów ościennych ofiary z dzieci należały do wyjątków (Jr 7,31; Mi 6,7; 2Krl 3,27), a od czasów wygnania były jednoznacznie i energicznie odrzucane; Greenberg 2001, 338-339. Wg Jasiński 2018, 92, to kulminacja nieprawości Jerozolimy (podobnie Homerski 2013, 136).

⁶⁶⁵ Zob. Fuhs 1986, 1025-1026.

⁶⁶⁶ Zob. Allen 1994.

⁶⁶⁷ Zob. Pohlmann 1996, 222.

⁶⁶⁸ Allen 1994: przechodzi się do jeszcze gorszej nieprawości Jerozolimy.

⁶⁶⁹ Zob. Pohlmann 1996, 228 i przyp. 178. Greenberg, 2001, 339, przywołuje też późniejsze wspomnienie z 2Krn 28,24 o ołtarzach na każdym rogu Jerozolimy.

niących Boga (כַּעֲבֹד hi.)⁶⁷⁰. Rozkładanie nóg przed każdym przechodniem nawiązuje do w.15, a współzycie z Egipcjanami do Ez 23 (23,3.8.19.21.27; do נָהָה w znaczeniu męskiego członka por. Ez 23,20)⁶⁷¹. Tak więc prostytuowanie się (dwa razy powtórzone wyrażenie „pomnożyć prostytuowanie”, które pojawia się też w 23,19) zdaje się łączyć działania kultowe wymierzone w relację z JHWH z politycznym paktowaniem z Egiptem, obcym mocarstwem⁶⁷². Czy powiązanie takie ma wskazywać, że związki z obcym mocarstwem znajdowało odzwierciedlenie w praktykach kultowych (zależnego) królestwa (por. 2Krl 16,7-18)? Jerozolima prostytuowała się jednak nie tylko z Egiptem, ale i z Asyrią i Chaldeją (w.28-29). Motyw politycznych konszachtów z obcymi mocarstwami został zaczerpnięty z rozdz. 23, jest więc redakcyjnym rozszerzeniem⁶⁷³. Ma uwypuklać niezaspokojenie Jerozolimy, której nie wystarczają ani obce kultury i oddawanie się bożkom, ani zadawanie się z obcymi mocarstwami. Niepohamowana żądza popychała Jerozolimę do prostytuowania się „na prawo i lewo” (w w.28-29 rdzeń נָהָה występuje trzy razy)⁶⁷⁴, co miało z pewnością budzić oburzenie czy obrzydzenie odbiorców. Jerozolima bez umiaru manifestowała porzucenie swojego Boga. Natomiast w.27 mówi o Bożej karze wobec Jerozolimy, przypuszczalnie w postaci ograniczenia obszaru podlegającego Jerozolimie (אֶרֶץ; por. Jr 5,22)⁶⁷⁵, strat terytorialnych na rzecz Filistynów po najeździe Sanheryba na Judę w 701 r. p.n.e.⁶⁷⁶ Kara ta jednak niczego Jerozolimy nie nauczyła (por. kolejne wiersze)⁶⁷⁷. Nawet miasta filistyńskie („córki” to personifikacje miast)⁶⁷⁸ odnosiły się z niechęcią do postępowania Jerozolimy, jej haniebnych, politycznych konszachtów (הַנְּהָה, która jest związana z seksualną metaforą, zwłaszcza że często oznacza przestępstwa seksualne – por. Kpł 18,18; 19, 29; 20,14; Jr 13,27; też Ez 23,21.27.29)⁶⁷⁹.

⁶⁷⁰ Zob. Lohfink 1984, 298-300. Użycie tego czasownika w odniesieniu do Boga wywodzi się z Oz 12,15.

⁶⁷¹ Wg Zimmerli 1969a, 358, motyw dużego członka jest „cytatem” z 23,20.

⁶⁷² Zob. Zimmerli 1969a, 358; Pohlmann 1996, 231 i poniższe omówienie Ez 23.

⁶⁷³ Zob. powyżej; bez względu na to, jak w szczegółach oceniana jest integralność literacka tego rozdziału i tych wierszy (zob. Fohrer 1955, 90; Zimmerli 1969a, 353-354.358; Pohlmann 1996, 227). Związek paktowania politycznego z budową instalacji kultowych powstał więc prawdopodobnie w wyniku rozszerzenia redakcyjnego.

⁶⁷⁴ Zob. Zimmerli 1969a, 358.

⁶⁷⁵ Zob. Liedke 1984d, 629; Zimmerli 1969a, 358; Pohlmann 1996, 231 i przyp. 193. Nie można wykluczyć, że mowa jest o ograniczeniu przez Boga darów, którymi darzył swoją małżonkę (por. Ez 45,14), tym bardziej że jedno może się bez trudu łączyć z drugim.

⁶⁷⁶ Zob. Zimmerli 1969a, 358; Allen 1994; Pohlmann 1996, 231 i przyp. 193; Greenberg, 2001, 340. W.27 stojący pomiędzy uwodzeniem Egiptu a nierządem z Asyrią wydaje się być dalszym dodatkiem (zob. Zimmerli).

⁶⁷⁷ Zob. Pohlmann 1996, 231 i przyp. 193 (swego rodzaju „wychowawcze” działanie JHWH).

⁶⁷⁸ Zob. Allen 1994; Jasiński 2018, 107. Inaczej Zimmerli 1969a, 359: filistyńskie „poganki” (cudzy-słów tam).

⁶⁷⁹ Zob. Steingrimsson 1977, 602-603; Zimmerli 1969a, 358-359.

Powracająca w w.30 formuła: „wyrocznia (Pana) JHWH”, zaznacza początek nowego wątku. Tematem przewodnim jest zapłata za prostytutkę (w.30-34). W swojej gorącej żądzy⁶⁸⁰ Jerozolima posunęła się dalej niż prostytutki (już też w.30b). Jak inne budowała instalacje kultowe (w.31a, który w dużej mierze powtarza w.24-25a)⁶⁸¹, ale nie była zwykłą prostytutką przyjmującą zapłatę od klientów (w.31b; אֶתְהַנֶּה – por. Oz 9,1; Mi 1,7; Pwt 23,19)⁶⁸², lecz gardziła zapłatą, tj. nie zależało jej na zapłacie. prostytutkom się płaci (w.33a; נָדָה i נָדָה oraz czasownik שָׁחַד, którego rdzeń może też odnosić się do daniny dla obcego władcy za opiekę – por. 2Krl 16,7-8)⁶⁸³, zaś Jerozolima płaciła swoim kochankom (o nich mowa jest jeszcze w w.36-37 i przede wszystkim w 23,5.9.22), wszystkim, którzy przychodzili do niej. W.34 jeszcze raz podkreśla niezwykłość czy absurdalność postępowania Jerozolimy (dwa razy w kłamrowej pozycji użyte הִפְּךָ, „odwrotnie”). Wprawdzie w.31a sugerowałby, że prostytutka jest ponownie metaforą przestępstw kultowych, to jednak podobnie jak w poprzedzających wierszach odnosi się przede wszystkim do relacji z mocarstwami. Jest krytyką postępowania królów judzkich, którzy darami próbowali zjednywać sobie przychylność obcych władców (por. też Oz 8,9; 12,2; Iz 30,6-7)⁶⁸⁴. Być może jest wprost aluzją do postępowania Achaza z 2Krl 16,7-9⁶⁸⁵. W w.32prostituowanie się bez zapłaty zostało skojarzone z cudzołożeniem żony, która współżyje nie z mężem, lecz z obcymi. Przymiotnik נָ (użyty rzeczownikowo) może oznaczać nie tylko obco-krajowca (por. Oz 7,9) czy osobę spoza szeroko rozumianej rodziny (por. Pwt 25,5), ale też odnosić się do wyznawców innych bogów (por. Jr 2,25; 3,13)⁶⁸⁶. Może też być po prostu ogólnym określeniem każdego mężczyzny, niebędącego mężem⁶⁸⁷. Jest to wtrącenie przerywające ciągłość myśli w.31b.33⁶⁸⁸.

Druga część głównego korpusu mowy Ezechiela jest groźbą czy zapowiedzią kary (w.35-43). Jej początek wyznacza wezwanie do słuchania (w.35), w którym adresatka wprost została nazwana prostytutką (וְהִנֵּה); sięgnięcie po kluczowe słowa z w.15-34, stanowi swego rodzaju podsumowanie postawy Jerozolimy⁶⁸⁹, wraz

⁶⁸⁰ Znaczenie zawołania z w.30a jest treściowo niepewne (zob. powyższą uwagę do tłumaczenia). Rzeczowo mogłoby też stanowić zamknięcie sekwencji w.23-29 – zob. Zimmerli 1969a, 359; Pohlmann 1996, 231.

⁶⁸¹ Zob. Zimmerli 1969a, 359: zawiła rekapitulacja, będąca wprowadzeniem do nowego tematu.

⁶⁸² Zob. powyżej (3.1.1., 3.1.4. i 4.1.1.).

⁶⁸³ Zob. Greenberg 2001, 340 i 343.

⁶⁸⁴ Zob. Pohlmann 1996, 231. Fohrer 1955, 90, wiąże dodatek z w.26-29 z okresem około 587 r. p.n.e., co zostało przez innego autora/redaktora (w.30-34) skomentowane jako całkowicie niedorzeczne.

⁶⁸⁵ Zob. Greenberg 2001, 340. Szerzej Allen 1994, który wskazuje ponadto na zdarzenia opisane w 2Krl 23,33.35 i 24,13.

⁶⁸⁶ Zob. Martin-Achard 1984a, 520-522.

⁶⁸⁷ Zob. Greenberg 2001, 342.

⁶⁸⁸ Zob. Jasiński 2018, 112. Wiersz jest wtórny w ocenie Fohrer 1955, 89-90; zob. też Zimmerli 1969a, 353.

⁶⁸⁹ Zob. Pohlmann 1996, 229.

z formułą posłańca (w.36aa), a zamyka formuła „wyrocznia (Pana) JHWH” (w.43). Ponadto groźba obramowana została podsumowaniem win Jeruzolimy w w.36 i 43 (zdania יָנַן)⁶⁹⁰. Początkowe przywołanie win adresatki (w.36), które jest częściowo niejasne⁶⁹¹, przypomina wcześniej przedstawione występki Jeruzolimy: prostytuowanie się z kochankami (por. w.33), bałwochwalczy kult ku czci bożków (בְּלִילִים; wzmiankowane tylko tu w rozdz. 16, ale częste w Ez 23; por. też 6,6)⁶⁹² i przelewanie krwi dzieci (por. w.20-21). Prostytuowanie związane jest z odsłanianiem nagości (por. w.8, gdzie opisowała stan Jeruzolimy przez zamążpójściem; por. też w.7.22): odkrywanie genitaliów w akcie seksualnym (por. np. Kpł 18,6-19)⁶⁹³ i podniecenie (?)⁶⁹⁴. Poza formułą posłańca wiersz ten wydaje się być kompozycją redakcyjną, łączącą w sobie wątki z wcześniejszych wierszy i rozdz. 23⁶⁹⁵.

Powtórne „dlatego” (לָכֵן; w.37 – por. w.35) wprowadza właściwą zapowiedź kary. Sam Bóg sprowadzi przeciwko Jeruzolimie jej kochanków (por. w.33)⁶⁹⁶, czyli żołnierzy mocarstw, z którymi się próbowała układać (por. 23,9), wraz z innymi wrogami (por. 23,28). Bóg obnaży ją przed nimi (por. 23,10), co jest prawdopodobnie aluzją do gwałtów zwycięzców w czasie wojen (por. Iz 47,3 i Lm 1,8)⁶⁹⁷. Zostanie także skazana w oparciu o przepisy dotyczące cudzołożących żon i morderców/morderczyń (w.38; por. 23,45). Karą ma być śmierć, zgodnie z regulacjami z Kpł 20,10 i Lb 35,33; Pwt 19,10-12. Kara ta będzie wyrazem Bożego, karzącego gniewu i zazdrości (por. Wj 34,14 i Prz 6,34; może się wiązać z metaforą zdrady małżeńskiej, por. też Ez 23,25)⁶⁹⁸. Motyw krwi łączy karę z ofiarami z dzieci

⁶⁹⁰ Zob. Zimmerli 1969a, 359-360.

⁶⁹¹ Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia.

⁶⁹² Zob. powyżej.

⁶⁹³ Najczęściej chodzi o zakazane współżycie seksualne – zob. Westermann, Albertz 1984, 422.

⁶⁹⁴ Zob. Greenberg 2001, 344 (hiperseksualność) i powyższa uwaga do tłumaczenia.

⁶⁹⁵ Zob. przede wszystkim Zimmerli 1969a, 361-362; dalej też zob. Chrostowski 1991, 173 i Pohlmann 1996, 229, według których wtórny jest tylko w.36b-37, choć kochankowie – jak zauważa Pohlmann – powiązani są z Ez 23.

⁶⁹⁶ Motyw kochanków w tym wierszu jest powiązany z wtórnymi w.33.36 oraz z 23,5.9.22 – zob. poprzedni przypis. Czy w pierwotnym tekście mowa była jedynie o tych, których spersonifikowana Jeruzolima nienawidzi?

⁶⁹⁷ Zob. powyżej (4.1.4.). Do Iz 47,3 zob. tamże (i Herrmisson 2003, 192). Ni. wg Zobel 1973, 1021, służy jako strona bierna do pi. Odsłanianie (pi.) nagości to przeważnie (nielegalne) współżycie seksualne (por. w.36), gdzie podmiotem jest osoba dopuszczająca się takiego aktu. Gdy podmiotem jest Bóg, musi chodzić o metaforyczne użycie i nic nie wskazuje na to, by miało być dobrowolne. Podobnie ma się rzecz z oglądaniem nagości (por. Kpł 20,17), które w sensie militarnym może oznaczać odnalezienie słabych miejsc (por. Rdz 42,9.12). Do Lm 1,8 zob. Koenen 2015, 55-56: militarna słabość i brak ochrony. Zaś wg Greenberg 2001, 344, miałoby chodzić o ujawnienie przestępstwa w czasie procesu (na podstawie misznaickiego traktatu Sota 1,5); a wg Allen 1994, odebranie ubrań, będących elementem utrzymania żony (por. w.10), przez zdradzonego małżonka.

⁶⁹⁸ נָאָה czy rdzeń נָאָה to ważne terminy teologiczne związane z roszczeniem JHWH do bycia jedynym czczonym Bogiem, a ich znaczenie może się wywodzić z postawy zdradzanego męża – zob. Reuter 1993, 51-62. Warto przy tym zwrócić uwagę, że małżeństwo jako metafora relacji Boga z ludem

(por. też w.20-21), a cudzołóstwo zarówno z zadawaniem się z „kochankami”, jak i z bożkami. W dużo bardziej rozbudowany sposób karę opisują kolejne w.39-41. Jerozolima zostanie wydana przemocy („ręka”) swoich byłych kochanków i wrogów (suf. odnosi się do w.37a), którzy zburzą jej instalacje, o których była mowa w w. 24-25a i 31, oraz odbiorą jej Boże dary, który posłużyły bałwochwalstwu: ubrania (por. w.16.18 i w.10), ozdoby (por. w. 17 i w.10-12). Jerozolima zostanie obnażona, i wróci do stanu z czasów, zanim Bóg pojął ją za żonę (sprzed jego drugiej interwencji – por. w.7bβ)⁶⁹⁹. Przeciwno niewiernej Jerozolimie wystąpi zgromadzenie (לְהִקָּדֵשׁ; w.40; por. 23,47), które w obecnym kontekście tworzą kochankowie-wrogowie i inni wrogowie (por. w.37), tj. obce narody⁷⁰⁰, czy raczej obce wojska (por. 17,17; 23,24; 26,7)⁷⁰¹. Zostanie ukamienowana, co mogło być karą za: niedozwolone praktyki kultowe (por. Kpł 20,2.27; też Pwt 17,5 [z לְהִקָּדֵשׁ])⁷⁰², odciąganie ludu Bożego od JHWH ku obcym bogom (por. Pwt 13,[7]11) i/lub cudzołóstwo (Pwt 22,23-25)⁷⁰³. Może więc być karą dla cudzołożnej Jerozolimy (por. w.38a)⁷⁰⁴ i w szerszym sensie za niewierność Bogu i bałwochwalstwo. Być może posiekanie mieczem trzeba więc wiązać z karą za jej morderstwa, przelewanie krwi dzieci, jeśli nie oznacza jedynie śmierci w bitwie. Jerozolima powróci nie tylko do stanu przedmałżeńskiego, bo odwróceniu ulega początkowe „Żyj!”⁷⁰⁵. Z kolei spalenie domów w w.41a (por. 23,47) odnosi się już bardziej bezpośrednio do Jerozolimy jako miasta (por. 2Krl 25,9; Jr 32,29; 39,8; 52,13). Liczne kobiety, czyli prawdopodobnie inne miasta, będą świadkami upadku Jerozolimy⁷⁰⁶. Bóg sprawi jednak w ten sposób, że przestanie być prostytutką (w.41b), oddającą się nielegalnym kultom innych bóstw czy paktującą z obcymi mocarstwami. Boże dary będą już służyć tylko jej, a nie kupowaniu tych przymierzy⁷⁰⁷. Nie tylko Jerozolima zostanie odmieniona,

pojawia się w Starym Testamencie wyłącznie w negatywnym sensie, gdy mowa jest o zdradzie Izraela – zob. Baumann 2000, 50.

⁶⁹⁹ Zob. Zimmerli 1969a, 360; Greenberg 2001, 345, który wskazuje, że odprawiona kobieta miała odchodzić z domu pozbawiona nawet szat (poświadczane w tekstach z Nuzi i aramejskich zaklęciach z Nippur).

⁷⁰⁰ Inaczej Zimmerli 1969a, 360: zgromadzenie sądowe orzekające o winie i karze (*Rechtsgemeinde*). Do tego krytycznie Day 2000, 303.

⁷⁰¹ Zob. Greenberg 2001, 345.

⁷⁰² A także za występowanie przeciwko Bogu (por. Kpł 24,14.16.23), nieprzestrzeganie szabatu (Lb 15,35-36) i świętokradztwo (por. Joz 7,25). W Pwt posłużono się zawsze czasownikiem לְהִקָּדֵשׁ. Zob. też Schunck 1993, 345-347.

⁷⁰³ I jeśli wziąć pod uwagę Pwt 22,21, to także współzycie przed zamążpójściem – do tego wiersza zob. powyżej (3.1.1.). Zob. też Kapelrud 1986, 945-948.

⁷⁰⁴ Zob. Zimmerli 1969a, 360-361.

⁷⁰⁵ Zob. Zimmerli 1969a, 361.

⁷⁰⁶ Zob. Homerski 2013, 139; podobnie Greenberg, 2001, 346: narody (por. 5,7). Być może w opisie odzwierciedlenie znalazł upadek Jerozolimy z 587 r. p.n.e. – zob. Pohlmann 1996, 229-230 (przy czym nie wspomniano o świątyni).

⁷⁰⁷ Zob. Zimmerli 1969a, 316-362. Inaczej Pohlmann 1996, 229 i przyp. 185, który sądzi, że w.41ba

ale i – po dokonanej karze (por. 5,13) – załagodzony zostanie Boży gniew (terminy z w.38b), tak że nie będzie już więcej karana⁷⁰⁸. Całość zamyka podsumowanie, jeszcze raz pokazujące, że istotą przestępstw Jerozolimy (zdanie זנה, por. w.36) było niebranie pod uwagę tego, co zawdzięczała JHWH (por. w.22) i pobudzanie Boga do gniewu swymi czynami (por. w.30b), co doprowadziło do Bożej odplaty (por. 9,10; 11,21; 1Krl 8,32).

Czasownik זנה i rzeczownik תְּזוּנָה, które pojawiają się począwszy od w.15, stają się kluczowymi terminami w oskarżeniu spersonifikowanej Jerozolimy przedstawionej jako piękna i ciesząca się królewską godnością kobieta. Użyte zostały wyłącznie w sensie przenośnym na wyrażenie odwrócenia się od JHWH (w.15.22.25) przez nielegalne praktyki kultowe („obrzydlivości”): kult na wyżynach, czczenie (męskich) posągów, składanie im ofiar z plonów i dzieci (w.16-21), budowanie instalacji kultowych w każdej ulicy (w.24-25.31), oraz paktowanie z obcymi mocarstwami i opłacanie się im (w.26-29 i 30-34; też przypuszczalnie w.36 i początek w.37). W nielegalnych kultach Jerozolima wykorzystwała dary (pożywienie, ubrania i klejnoty), które otrzymała od Boga. Rozdział 16 jest literacko złożony. Nie ma tu miejsca na szczegółowe omówienie tej kwestii, ale nie ulega wątpliwości, że motyw konszachtów z obcymi mocarstwami pochodzi z Ez 23. Z kolei nieporównywalnie rzadszy rdzeń נאף został użyty w specyficzny sposób. W w.32 cudzołóstwo obrazuje niezwykłą sytuację, gdy prostytutka nie bierze zapłaty (wtrącenie), zachowując się jak zdradzająca męża żona, a w w.38 wyjaśnia zastosowanie kary śmierci (być może w wyniku wtórnego opracowania; w.38 i 23,45 są z pewnością od siebie zależne). W obecnym kształcie tekstu cudzołóstwo jest jednym z uzasadnień kary śmierci (obok mordowania dzieci), przez co pośrednio zostało odniesione do odstępstw kultowo-religijnych i działań politycznych.

■ Ez 20

Nie tylko rozdz. 16 i 23 oferują pełen rozmachu opis dziejów Izraela, także rozdz. 20⁷⁰⁹. Jednak w Ez 20 historia Izraela zaprezentowana została bez odwoływania się do mowy obrazowej⁷¹⁰. Jest przede wszystkim teologiczną refleksją nad dziejami Izraela przebywającego poza swoją ojczyzną⁷¹¹. Zarówno granice perykopy, jak i jej

jest podsumowującym zakończeniem. W ramach użytej metaforyki zdanie to raczej sugeruje zmianę w postępowaniu Jerozolimy.

⁷⁰⁸ Zob. Zimmerli 1969a, 362. Wg Greenberg 2001, 346, ma być nie pocieszeniem, ale wskazaniem, że Bóg do końca wykona karę. O ile 5,13 sugeruje koniec kary, to 21,22; 22,20 groźbę dokończenia kary. W każdym razie jedno nie wyklucza drugiego.

⁷⁰⁹ Zob. Rad 1986, 535, odnotowując rozmach szkicu historii Izraela z rozdz. 20. Zob. też Schmidt 1997, 209.

⁷¹⁰ Zob. Zimmerli 1969a, 439.

⁷¹¹ Zob. Pohlmann 2001, 307.

integralność literacka są sporne. Główną częścią całości są w.1-31^{*712}. W.1-3 i 30-31 tworzą ramy mówiące o odrzuceniu możliwości zapytywania Boga przez starszych (spośród wygnańców)⁷¹³. Po wezwaniu proroka do sądzenia i oznajmienia ich win („obrzydliwości” – w.4) następuje opis historii Izraela, która naznaczona była ciągłym oporem wobec JHWH (zarówno Izraela poza krajem: w Egipcie – w.5-10, na pustyni – w.11-17.18-24[.25-26], jak i w kraju – w.27-29). Adresatem w części środkowej jest cały „dom Jakuba/Izraela” (w.5.13.27.30-31). Nieposłuszeństwo Bogu polegało przede wszystkim na powtarzającym się odrzucaniu Bożych przykazań, bezczeszczeniu szabatów Bożych i pielgrzymowaniu za bożkami czy wiązaniu się z bożkami (גלולים וּשְׁקוּצִים; w.7-8a.13a.16.21.24)⁷¹⁴. Jednak Bóg nie wykonał zasłużonej przez Izraela kary ze względu na chwałę swojego imienia (w.8-9.13b-14.17), okazując mu łaskę (w.10.15). Wykaz win uzasadnia Bożą odmowę radzenia się go (יָדָבָר wraz z formułą posłańca na początku w.30). W.31aβ-b jest powtórzeniem w.3.

W.30aγ-31αα:

Czy na sposób ojców waszych wy czynicie się nieczystymi
i z okropnościami waszymi wy prostytuujecie się?

I gdy przynosicie dary⁷¹⁵, (gdy przeprowadzacie dzieci wasze przez
ogień)⁷¹⁶, wy czynicie się nieczystymi⁷¹⁷ wszystkimi bożkami waszymi

⁷¹² Zob. Fohrer 1955, 107-108.114-115, który wydziela w.1-32 (krytyka deportowanych z powodu synkretyzmu religijnego z historycznej perspektywy) i w.33-44 (groźba dla odstępców i obietnica dla wiernych), przy czym w obu odnajduje cały szereg drobniejszych dodatków; Zimmerli 1969a, 437-441.452-453; w.1-31 (dodatkiem są w.27-29) to Ezechielowo dobro, poszerzone potem redakcyjnie o w.32-44 (nie wyklucza, że jest to szereg następujących po sobie rozszerzeń); Chrostowski 1991, 186-187; Ezechielowo są w.1-31* (dodatki to w.22αα.27-29.31aβ); Pohlmann 2001, 303-304.308-311, skłania się ku temu, by pomimo wątpliwości w.33-38 i 39-44 uznać za rozszerzenia (dodane krótko po 587 r. p.n.e.), w.1-32, które też nie są jednolitą kompozycją (dodatkami są w.23-24, 25-26 i 27-29). Najstarsza część skierowana jest do pierwszego [pokolenia] wygnańców (*gola*) sprzed 587 r. p.n.e. (tak nie tylko Pohlmann, ale też Fohrer 1955, 108; Zimmerli 1969a, 441; Greenberg 2001, 425). Greenberg 2001, 411-418, opowiada się ostatecznie za koherencją całego rozdziału, który jest pod względem literackim wyjątkowo zawiły.

⁷¹³ Zob. Pohlmann 2001, 304 i in.

⁷¹⁴ Zob. powyżej (4.1.1.: Oz 2,7): wyrażenie mogło zostać uformowane w opozycji do języka umów małżeńskich (הַיָּדָבָר אֶתְרֵי), choć może być też aluzją do pielgrzymowania za symbolami bóstw.

⁷¹⁵ Do lekcji G zob. *BHS* i Zimmerli 1969a, 436.

⁷¹⁶ Wyrażenia tego nie ma w G*, stąd zasadne jest podejrzenie, że jest dodanym wyjaśnieniem (zob. *BHS*) zaczerpniętym z w.26 (zob. Zimmerli 1969a, 436; też Pohlmann 2001, 301).

⁷¹⁷ *שָׁמָּה* ni. z przyimkiem לַ pojawia się tylko ten jeden raz z Biblii Hebrajskiej, a do wyrażenia zanieczyszczania się czymś używa się przyimka מִ (np. Ez 23,7.30), co sugeruje tłumaczenie: „dla wszystkich bożków” lub „ze względu na wszystkie bożki” (zob. *HAL*; *HAHAT*; Zimmerli 1969a, 433; Allen 1990; Jasiński 2018, 467 [„z powodu”]). Inaczej sprawa ma się z hitp. (np. Kpł 11,24; 21,1.3 itp.). Biorąc pod uwagę starożytne przekłady (G czy V) tłumaczę jak powyżej – tak też Greenberg 2001, 434 i bez podawania uzasadnienia Pohlmann 2001, 301.

aż do dzisiaj⁷¹⁸.

Obecne pokolenie wygnańców podąża drogą swoich przodków, czyniąc samych siebie nieczystymi. W 20,1-31 ojcowie czynili się kultowo nieczystymi (טִמְאָה)⁷¹⁹ poprzez zadawanie się z bożkami egipskimi (w.7) czy „ich [tj. ojców] bożkami” (w.18) i darami ofiarnymi polegającymi na przeprowadzaniu pierworodnych przez ogień (w.26)⁷²⁰. Oskarżenie to pokazuje, że obecna generacja obciąża siebie takimi samymi nieprawościami kultowo-religijnymi jak przodkowie. W środku – pomiędzy oboma wskazaniami na czynienie siebie nieczystym – pojawia się oskarżenie o prostytuowanie się (זִנָּה *ptp. masc. pl.*) z שִׁקְרָוֹת, okropnościami, czyli obcymi bóstwami (por. też Jr 13,27)⁷²¹. Przyimek אֲחֵרֵי wskazuje na wiązanie się z bożkami i dramatyczne odrzucenie relacji z Bogiem (por. w.16 oraz Oz 2,7.15; Wj 34,15-16; Pwt 31,16)⁷²². Bałwochwalstwo zostało określona mianem prostytuowania się (por. wyrażenie z 6,9)⁷²³.

■ Ez 23

Rozdział ten jest drugą po Ez 16 szeroką, obrazową prezentacją historii Izraela i Judy, w której centralnymi pojęciami jest czasownik זִנָּה i pochodne rzeczowniki. Oba rozdziały łączy nie tylko częściowo wspólna tematyka, ale i wiele językowych zapożyczeń i powiązań. Z całą pewnością nie jest to pierwotny, literacko jednolity tekst, lecz redakcyjna, złożona kompozycja⁷²⁴. Motyw prostytucji pojawia

⁷¹⁸ Zaimek wskazujący obecny we fragmentach z genizy kairskiej i niewielu Mss (zob. *BHS*) jest dłuższym wariantem, treściowo zbędnym.

⁷¹⁹ Zob. powyżej (4.1.1.: Oz 5,1-7).

⁷²⁰ Zob. powyżej (Ez 16 i przywołana tam literatura) oraz Greenberg 2001, 432-433.

⁷²¹ Zob. powyżej (4.1.3.).

⁷²² Ponieważ wyrażenie אֲחֵרֵי הַלֵּךְ pochodzi z języka umów małżeńskich, to jego użycie z זִנָּה zdaje się oznaczać wywrócenie relacji opartej na zaufaniu do góry nogami (zob. powyżej i 4.1.1.).

⁷²³ Tj. w sensie przenośnym. Wg Jasiński 2018, 466, mowa jest o nierządzie sakralnym.

⁷²⁴ Zob. Zimmerli 1969a, 536-537; Pohlmann 2001, 339-340. Przy wszystkich podobieństwach w szczegółach ocena wtórności literackiej wypada różnie. Fohrer 1955, 130-137: trzy późniejsze (ale Ezechielowo) dodatki w.28-30.31-34.35 i nie-Ezechielowo w.36-49 (z późniejszymi glosami, np. w.40bβ-41.47-48), a w.1-27 (skreśla szereg glos, wśród nich wzmiankę o bożkach w w.7 czy w.9b.20-21) to pierwotny tekst literacki. Zimmerli 1969a, 536-538: uzupełnieniami są w.28-30.31-34 (relatywnie samodzielna pieśń).35.36-49 oraz w najstarszej części (w.1-27) w.4b.7b-8.9b.10b.12-14a.18.21.23aβ-b.25b.26. Chrostowski 1991, 177-185: do autentycznego przekazu Ezechiela dodano w.4b.5bβ.8.9b.10b.12-14.18.21.23aβ-b.25b-26 i „wszystkimi bożkami ich” w w.7b; sekcja w.28-30 to późniejsze Ezechielowo słowo, a w sekcji w.31-35 do oryginalnej pieśni dodano w.31.34aγ.35; sekcja w.36-49 to późniejsza interpretacja przekazu Ezechiela. Pohlmann 2001, 339-343: wtórnie dodane są nie tylko jednostki tekstowe: w.28-30.31-34.35.36-49, ale duża część w.1-27, gdyż pierwotny tekst analogicznie do Ez 17 dotyczył tylko chwiejnej czy zmiennej polityki wobec Babilonii i obejmował w.11aα*.12.14b-17aα.β.19-20.22-25aβ.26-27; resztę zawdzięczamy późnodeuteronomistycznej redakcji (nawiązującej do Jr 3). Greenberg 2005, 103: w.36-49 to zależna od w.1-34 wyrocznia

się we wszystkich jej częściach, tj. w.(1.)2-27/28-30/31-34/35/36-49⁷²⁵. Ponadto w ostatniej z wymienionych części pojawia się również rdzeń הנהגה.

1. I stało się słowo JHWH do mnie:
2. Człowieku! Dwie kobiety,
córki jednej matki były
3. i prostytuowały się w Egipcie;
w młodości swojej prostytuowały się⁷²⁶,
tam ugniatane były piersi ich
i tam ściskali⁷²⁷ sutki młodości ich.
4. A imiona ich to: Ohola⁷²⁸ – starsza, i Oholiba⁷²⁹ – siostra jej,
i były moje, i rodziły synów i córki.
A imiona ich to: Samaria-Ohola i Jerozolima-Oholiba⁷³⁰.
5. I prostytuowała się Ohola, zamiast [współżyć] ze mną,
i płonęła pożądaniem do kochanków swoich,
do Asyrii. Wojownikami⁷³¹,
6. ubranymi w purpurę, gubernatorami i namiestnikami,
młodzieńcami urodzonymi są oni wszyscy,

(*Nebenorakel*), a w.35 jest wyizolowany.

⁷²⁵ Co do części, które można wyznaczyć na podstawie różnic treściowych i wprowadzających formuł posłańca, panuje względna zgodność – zob. Zimmerli 1969a, 536-537; Pohlmann 2001, 339-340; też Greenberg 2005, 103-105; Homerski 2013, 179.

⁷²⁶ Tego powtórzonego czasownika nie oddano w G i S (zob. Greenberg 2005, 102). Gdyby nie podejrzenie, że jego pominięcie może wynikać z techniki przekładu, to raczej miałby Fohrer 1955, 131, który go wykreśla, za czym przemawiałaby *l. breviar*.

⁷²⁷ הנהגה II, którego etymologia jest niepewna, a z arabskiego wynikałoby znaczenie: „naciskać”, „zmuszać”, „współżyć”; pojawia się tylko w Ez 23,3.8.21 – zob. *HAHAT*, który proponuje rewokalizację na pu., co brane jest pod uwagę także w Zimmerli 1969a, 530, ku czemu nie widzę podstaw.

⁷²⁸ Zob. *HAHAT*: symboliczne imię własne „namiot jej”, tj. „ona ma swój własny namiot”, tj. sanktuarium.

⁷²⁹ Zob. *HAHAT*: symboliczne imię własne „mój namiot jest w niej”, tj. sanktuarium JHWH.

⁷³⁰ Wprawdzie w *BHS (prb)*; Fohrer 1955, 131; Zimmerli 1969a, 531, nie bez racji uważa się w.4b za dodatek (głosa), to jednak nie ma ku temu podstaw tekstowych, tym bardziej że powtórzenia są tu nierzadkie. Jest to też jedyny przypadek w Biblii Hebrajskiej podwójnego zakończenia w *pl.* z suf. 3. *pl.fem.* (zob. Zimmerli).

⁷³¹ Przymiotnik הנהגה, „bliższy” w sensie przestrzennym, czasowym lub w odniesieniu do pokrewieństwa (zob. *HAHAT*) i tak też był oddawany w *Vrs* (zob. Zimmerli 1969a, 530-531). Jednak taki sens wydaje się niemożliwy, i to bez względu na to, czy miałby się odnosić do kochanków, do Asyrii (zob. Homerski 2013, 181; Jasiński 2019, 266) czy do grup z kolejnego wiersza (zob. *BHS*). Stąd postuluję istnienie (też w w.12) przymiotnika od rzeczownika הנהגה, „wojna”, „bitwa”, który oznaczałby „gotowy do walki”, „waleczny”, a w *pl.* „wojownicy” – zob. *HAL*; *HAHAT*; Fohrer 1955, 131. Zaś Greenberg 2005, 102, postuluję wywodzenie go z akadyjskiego *qurbu*, „oficer straży przybocznej”. Można go logicznie łączyć z określeniami w kolejnym wierszu, opisującymi kochanków Oholi (zob. *BHS*), które mogą być kolejnymi apozycjami (zob. przekłady w komentarzach).

- jeźdźcami, dosiadającymi koni.
7. I dała prostytuowanie swoje im –
najlepszymi Asyryjczykami są oni wszyscy.
I wszystkimi, których pożądała, wszystkimi bożkami ich czyniła się
nieczystą.
 8. A prostytuowania swojego od⁷³² Egiptu nie porzuciła,
bo z nią⁷³³ spali w młodości jej
i oni sami ściskali sutki młodości jej,
i wylewali prostytuowanie swoje⁷³⁴ na nią.
 9. Dlatego wydałem ją w rękę kochanków jej,
w rękę Asyryjczyków, do których płonęła pożądaniem.
 10. Oni odkryli nagość jej,
synów jej i córki jej zabrali,
a ją mieczem zabili,
tak że stała się sławna wśród kobiet⁷³⁵
i wyroki⁷³⁶ wykonano na niej.
 11. A widziała to siostra jej Oholiba
i pograżała się w pożądaniu swoim gorzej niż ona
i w prostytuowaniu swoim gorszym od prostytutce siostry jej.
 12. Do Asyryjczyków płonęła pożądaniem –
gubernatorami i namiestnikami, wojownikami, ubranymi wspaniale⁷³⁷,
jeźdźcami, dosiadającymi koni, młodzieńcami urodzonymi są oni
wszyscy.
 13. I ujrzałem, że uczyniła się nieczystą,

⁷³² Przyimek *נָהָה* w znaczeniu czasowym – zob. Zimmerli 1969a, 531.

⁷³³ Wiele Mss oddaje nie *notę acc.*, a przyimek, który jest typowy (obok *נָהָה*) dla konstrukcji z tym czasownikiem w znaczeniu „współżyć z kimś”, stąd przeważnie koryguje się wokalizację – zob. *BHS*; *HAHAT*; Fohrer 1955, 131; Zimmerli 1969a, 8-9, według którego w młodszych księgach w L mamy do czynienia prawdopodobnie z inną, błędną tradycją wokalizacji; Pohlmann 2001, 336. Jednak części miejsc z *acc.* zdaje się wskazywać na nielegalne współzycie, i to być może w kontekście nieczystości (Kpł 15,18.24; Lb 5,13.19; też Rdz 34,2), tak że *acc.* mógł być zamierzony – zob. Seebass 1999, 420; Sławik 2011b, 34 przyp. 16; czemu zaprzecza Greenberg 2005, 113-116.

⁷³⁴ Do form *sg./pl.* rzeczownika *נָהָה* zob. powyżej (Ez 16).

⁷³⁵ Do tego wyrażenia por. Iz 55,13. Zostało użyte tu w nietypowy sposób w sensie „stać się przedmiotem plotek wśród kobiet” (zob. *HAHAT* za Zimmerli 1969a, 531) lub ironicznie. W G *נָהָה* przetłumaczono tak samo jak w 1Krl 9,7 (zob. *BHS*), co byłoby zbyt wątplą podstawą korekty („szyderstwo”, jak w Fohrer 1955, 131).

⁷³⁶ W Biblii Hebrajskiej rzeczownik ten poświadczony jest jedynie w *sg.* w 2Krn 20,9, tak że moglibyśmy mieć do czynienia z abstrakcyjnym *pl.* – zob. *HAHAT*, który skłania się do korekty na rzeczownik użyty w 16,41; tak też w Fohrer 1955, 131; Zimmerli 1969a, 531 (ze znakiem zapytania).

⁷³⁷ Mimo że S oddaje to słowo takim samym rzeczownikiem jak w w.6 (zob. *BHS*), to nie ma żadnego powodu do ewentualnej korekty (wbrew Fohrer 1955, 133), która oznaczałaby wygładzenie tekstu (zob. też Zimmerli 1969a, 531).

- w taki sam sposób postępowały one obie.
14. I uprawiała jeszcze więcej prostytucji⁷³⁸,
i ujrzała mężczyzn wyrzytych⁷³⁹ na murze,
obrazy Chaldejczyków⁷⁴⁰ wyrysowane czerwoną farbą.
 15. ⁷⁴¹Obwiązani skórzaną przepaską na biodrach ich,
ze zwisającymi zwojami na głowach ich,
o wyglądzie adiutantów⁷⁴² są oni wszyscy,
podobieństwem Babilończyków⁷⁴³, Chaldeja⁷⁴⁴ to kraj urodzenia ich.
 16. I zapłonęła pożądaniem⁷⁴⁵ do nich, gdy ich zobaczyła⁷⁴⁶,
i wysłała posłańców do nich do Chaldei.
 17. Wtedy przysli do niej Babilończycy do łoża miłości⁷⁴⁷
i uczynili ją nieczystą prostytuowaniem ich.
Gdy uczyniła się nieczystą nimi,
to od razu odwróciła się⁷⁴⁸ od nich.
 18. A gdy odsłoniła prostytuowanie swoje
i odsłoniła nagość swoją,
to od razu odwróciłem się od niej,
tak jak odsunąłem się od siostry jej.
 19. Ale uprawiała jeszcze więcej prostytucji,
pamiętając o dniach młodości swojej,
gdy prostytuowała się w kraju Egiptu.
 20. I zapłonęła pożądaniem ...(?)⁷⁴⁹,

⁷³⁸ Zob. *HAHAT*; dosłownie: „pomnożyła swoje prostytuowanie”.

⁷³⁹ Pojawia się jeszcze tylko w 1Krl 6,35; Ez 8,10 (*ptp.* pu.) i w niejasnym Hi 13,27 (*hitp.*) i może być formą poboczną paralelnego חַיִּי – zob. *HAHAT*. Wtedy żadne korekty (zob. *BHS prp*) nie są potrzebne (zob. Zimmerli 1969a, 531).

⁷⁴⁰ Znany jeszcze tylko z 2Krn 36,17 wariant K może uchodzić za formę oboczną (zob. *HAHAT*), choć w Zimmerli 1969a, 531, sugeruje się korektę.

⁷⁴¹ Relacje składniowe w w.14b-15 są niejednoznaczne i dają wiele możliwości przekładu. Tak czy inaczej jest to opis wyrzytych i wymalowanych przedstawień Chaldejczyków (zob. komentarze).

⁷⁴² Dosłownie „trzeci”, tj. trzecia osoba na rydwanie – zob. Zimmerli 1969a, 531 i *HAHAT*.

⁷⁴³ Wprawdzie G* nie poświadcza Babilonu (zob. *BHS*), co jednak nie tworzyłoby lepszej lekcji (zob. Zimmerli 1969a, 531: byłaby składniowo niejasna).

⁷⁴⁴ Rzeczownik oznacza zarówno „Chaldejczyk”, jak i „Chaldeja” – zob. *HAHAT*.

⁷⁴⁵ Wariant Q wprowadza tu obecny w w.20 nietypowy *coh.* (zob. *Gesenius' Grammatik*, § 48d; Zimmerli 1969a, 531), a K nie budzi żadnych zastrzeżeń.

⁷⁴⁶ Dosłownie: „według widzenia swoich oczu” – zob. *HAHAT*; Zimmerli 1969a, 528.

⁷⁴⁷ Abstrakcyjny *pl.* „przyjemność miłosna” – zob. *HAHAT*; a także Greenberg 2005, 100; Pohlmann 2001, 337.

⁷⁴⁸ Dosłownie: „odwróciła się dusza jej” (zob. Pohlmann 2001, 337), co można oddać „obrzydziła sobie” (zob. Greenberg 2005, 100) lub חַיִּי rozumieć jako „pragnienie”, „chęć” (zob. też *HAHAT*): „odwróciła pożądanie swoje” (zob. Zimmerli 1969a, 528). Takie samo wyrażenie pojawia się jeszcze tylko w Jr 6,8, a ze spokrewnionym czasownikiem חַיִּי (q.) wyłącznie w w.18.22.28.

⁷⁴⁹ חַיִּי to zawsze „konkubina” czy raczej „żona drugiej kategorii”. Wg Greenberg 2005, 100.119,

- a penisem osła jest penis ich
i wytryskiem⁷⁵⁰ konia jest wytrysk ich.
21. I szukałaś haniebnego postępowania młodzieńczości twojej,
gdy ściskano⁷⁵¹ od Egiptu⁷⁵² sutki twoje z powodu⁷⁵³ piersi młodzień-
czości twojej.
22. Dlatego Oholibo – tak rzekł (Pan)⁷⁵⁴ JHWH –
oto ja pobudzam kochanków twoich przeciwko tobie, od których
odsunęłaś się,
i sprowadzę ich przeciwko tobie ze wszystkich stron:
23. Babilończyków i wszystkich Chaldejczyków, Pekod⁷⁵⁵ i Soza⁷⁵⁶, i Koa⁷⁵⁷,

zdanie miałyby oznaczać: „ubiegała się o konkubinat u nich”, choć odżegnuje się od interpretacji formy *pl.* jako tzw. *pl.* abstrakcyjny i nie odnajduje zadowalającego rozwiązania. Za s wg Fohrer 1955, 133, ma to być niewystępująca nigdzie indziej forma *masc.* w sensie „lubieżnik”. Znaczenie tego wyrazu jest tu niepewne – zob. *HAHAT*; Zimmerli 1969a, 532; Pohlmann 2001, 337 przyp. 6. W G „Chaldejczycy” (do *Vrs* zob. Zimmerli). Zbliżona graficznie korekta „Filibistyni” (por. 16,27; zob. *HAL*) w żaden sposób nie pasuje do kontekstu.

⁷⁵⁰ Zob. *HAHAT*; Zimmerli 1969a, 532. W G i S oddano jako „fallus” (zob. *HAL*; co dopuszcza też Pohlmann 2001, 337 przyp. 7), co jest jednak mniej prawdopodobne, gdyż lepiej wyprowadzić jego znaczenie od rdzenia נרס i rzeczownika נרס, „deszcz”, „ulewa” (zob. *HAHAT*).

⁷⁵¹ *Inf.* q. nie wydaje się niemożliwy, choć w w.3.8 zwokalizowano pi. (zob. *HAHAT*; wg Greenberg 2005, 120, nieregularna wokalizacja pi.). Nieraz koryguje się wokalizacje (zob. *BHS*; Fohrer 1955, 133; Zimmerli 1969a, 532; Pohlmann 2001, 337). Tak czy inaczej znaczenie nie budzi wątpliwości.

⁷⁵² Do przyimka נא zob. powyżej (uwaga do w.8). W jednym Ms stoi inny przyimek ב, który przypuszczalnie został oddany w G, S, V (zob. *BHS*), a w dwóch Mss w ogóle brak przyimka. Ale czy nie jest to wygładzenie tekstu? Przyimek jest korygowany w *BHS*; Fohrer 1955, 133; Zimmerli 1969a, 532; Pohlmann 2001, 337. Greenberg 2005, 100; Homerski 2103, 182, interpretując przyimek czasowo, pozostają przy TM.

⁷⁵³ נרס jest przeważnie korygowany na *inf.* q. lub pi. נרס, „naciskać/uciskać”, który pojawił się już w w.3 (pu.; w Biblii Hebrajskiej pojawia się jeszcze tylko w q. w Kpł 22,24 i 1Sm 26,7), na co może też wskazywać S i V – zob. *BHS*; *HAHAT*; Fohrer 1955, 133; Zimmerli 1969a, 532; Pohlmann 2001, 337. Czy korekta taka nie byłaby jednak wygładzeniem tekstu? Greenberg 2005, 100, ponownie nie koryguje tego przyimka (zob. też Homerski 2103, 182; Jasiński 2019, 295).

⁷⁵⁴ W G* występuje tylko κύριος (tłumaczenie imienia Bożego) – zob. powyżej (Ez 16,2 i dalsze wiersze).

⁷⁵⁵ Aramejskie plemię we wschodniej Babilonii, znane z tekstów nowoasyryjskich i nowobabilońskich (*Puqudu*), a w Jr 50,21 nazwa kraju (z tendencyjną wokalizacją bazującą na *inf./impt.* נרס, „mścić się” – zob. *HAHAT*).

⁷⁵⁶ Niemożliwe do identyfikacji (prawdopodobnie nie jest to nomadyczne plemię *Sutu* z pustyni syryjsko-aramejskiej – zob. *HAHAT*). W Iz 32,5 jest przymiotnikiem „szlachetny”, a w Iz 22,5 znaczenie jest niepewne („krzyk”?).

⁷⁵⁷ *Hapaxl.*, którego etymologia jest nieznana. Identyfikacja z klinowym *Qutu* (pojawiający się obok *Sutu*) jest bardzo niepewna – zob. *HAHAT*.

- wszystkich Asyryjczyków⁷⁵⁸ z nimi⁷⁵⁹.
 Młodzieńcami urodziwymi, gubernatorami i namiestnikami
 są oni wszyscy,
 adiutantami i poważanymi⁷⁶⁰, dosiadającymi koni są oni wszyscy.
24. I przyjdzie przeciwko tobie ‘mnóstwo’⁷⁶¹ rydwanów i kół⁷⁶²
 i ze zgromadzeniem (rzeszą) ludów;
 pawęż⁷⁶³ i tarcza, i hełm przygotują przeciwko tobie wokoło;
 i przekażą im⁷⁶⁴ sąd,
 i osądzą cię według praw swoich.
25. I zwrócę żarliwość moją przeciwko tobie,
 i postąpią z tobą w gniewie:
 nos twój i uszy twoje odetną,
 a reszta twoja⁷⁶⁵ od miecza padnie;
 oni synów twoich i córki twoje wezmą,
 a reszta twoja zostanie pożarta przez ogień.
26. I ściągną z ciebie szaty twoje,
 i zabiorą ozdoby twoje.
27. I odsunę haniebne postępowanie twoje od ciebie
 i prostytuowanie twoje⁷⁶⁶ z kraju Egiptu,

⁷⁵⁸ W G i S wyrażenie to poprzedza spójnik – zob. Fohrer 1955, 133; *BHS*, gdzie i tak wyrażenie uznaje się [*prb*] za dodatek (wtórne lub apozycja do tych trzech nazw plemion wg Zimmerli 1969a, 532).

⁷⁵⁹ *Nota acc.* nie miałyby sensu, z pewnością jest to przyimek. Ponieważ często w 1-2Krl i regularnie w Jr i Ez tak wokalizowany jest przyimek מַחֲנֵה (zob. *HAHAT*; Zimmerli 1969a, 8-9), to korekta (zob. *BHS*; Fohrer 1955, 133; Pohlmann 2001, 337) wydaje się zbędna (zob. też powyżej).

⁷⁶⁰ *Ptp.* w Biblii Hebrajskiej odnoszące się do zaproszonych gości lub powołanych przez zgromadzenie. Korekta na מַחֲנֵה – jak w wyliczeniu w w.5-6.12 (zob. *BHS*; Fohrer 1955, 133) – nie ma żadnych podstaw w świadectwach tekstowych. Trzeba więc przyjąć, że *ptp.* zostało użyte w *abs.* w znaczeniu „powołani” czy „poważani” (zob. Zimmerli 1969a, 532-533; Pohlmann 2001, 337 przyp. 8, który dopuszcza też korektę; Greenberg 2005, 121; Homerski 2103, 183).

⁷⁶¹ Słowo w TM jest niezrozumiałe, a tekst jawi się jako uszkodzony – zob. *HAHAT*; Pohlmann 2001, 337 przyp. 9. Niektóre Mss mają מַחֲנֵה, tj. „pies”, „fałd szaty” (por. Iz 49,22; Ps 129,7), co nie byłoby tu sensowe. G: „z północy”, co jednak opiera się na 26,7nn (zob. Fohrer 1955, 135; Zimmerli 1969a, 533, którzy wybierają taki wariant tekstowy, podobnie jak Pohlmann). Graficznie bliższy byłby מַחֲנֵה, tj. „mnóstwo”, „hałas” – zob. *BHS*; Homerski 2103, 183.

⁷⁶² Koła rydwanów, oba rzeczowniki tłumacząc kolektywnie – zob. *HAHAT*.

⁷⁶³ Duża tarcza, ok. 1,5-2 m wysokości, zasłaniająca całe ciało, podczas gdy מַחֲנֵה to mała tarcza – zob. *HAHAT*.

⁷⁶⁴ Do מַחֲנֵה z tym przyimkiem (por. Pwt 2,31) zob. *HAHAT*.

⁷⁶⁵ Możliwe byłoby znaczenie „potomstwo” (zob. Zimmerli 1969a, 533) – zob. *HAHAT*, który preferuje „reszta”, to, co ocalało/ci, którzy ocalili (tak też Pohlmann 2001, 337; Greenberg 2005, 101.122; Homerski 2103, 183; Jasiński 2019, 313.315).

⁷⁶⁶ W Fohrer 1955, 135; Zimmerli 1969a, 533 i *BHS* (w oparciu o kilka Mss), przypuszcza się, że forma מַחֲנֵה, która w Ez pojawia się jeszcze tylko w 43,7.9, jest wynikiem *hplg* typowego w rozdz. 16

- i nie podniesiesz oczu swoich na nich,
i Egiptu nie wspomnisz więcej!
28. Bo tak rzekł (Pan)⁷⁶⁷ JHWH:
Oto ja wydam cię w rękę tych, których nienawidzisz,
w rękę tych, od których się odsunęłaś.
29. I postąpią z tobą z nienawiścią,
i zabiorą całe mienie twoje,
i porzucą cię nagą i obnażoną,
i zostanie odsłonięta⁷⁶⁸ nagość prostytutki twojej
i⁷⁶⁹ haniebne postępowanie twoje, i prostytuowanie twoje.
30. Uczynią⁷⁷⁰ te ci z powodu prostytuowania się twojego z narodami,
z powodu których czyniłaś się nieczystą⁷⁷¹ bożkami ich.
31. Drogą siostry twojej poszłaś
i włożę kubek jej w rękę twoją.
32. Tak rzekł (Pan)⁷⁷² JHWH:
Kubek siostry twojej wypijesz głęboki i szeroki,
(– stanie/sz się pośmiewiskiem i szyderstwem –)⁷⁷³
wiele mieszczący⁷⁷⁴.

i 23 תָּוִיבָה. Poświadczenie dla takiej zmiany jest zbyt wątpliwe, tym bardziej że forma z TM jest dobrze poświadczona w Biblii Hebrajskiej.

⁷⁶⁷ Brak w G* i Ms – zob. powyżej.

⁷⁶⁸ Forma *masc.* budzi wątpliwości, chyba że przyjmując, iż na początku zdania posłużono się najprostszą formą (do czego negatywnie odnosi się Zimmerli 1969a, 533-534, który przypuszcza, że w TM mamy *ptp.fem.*). Najczęściej jednak koryguje się na *pf. (cons.)fem.* – zob. *BHS prb*; Fohrer 1955, 135; Zimmerli (jeśli nie *ptp.*); Pohlmann 2001, 337.

⁷⁶⁹ Zdanie wydaje się przeladowane, tym bardziej że mamy do czynienia ze swego rodzaju powtórzeniem: תָּוִיבָה וְתָוִיבָה. W *BHS*; Fohrer 1955, 135; Zimmerli 1969a, 534; Pohlmann 2001, 337, łączy się dwa ostatnie rzeczowniki z kolejnym wierszem (V wraz z pominięciem spójnika miałyby zachować pierwotny podział na zdania), co jednak zmusza do korekty za kilkoma Mss czasownika na początku w.30 na 3. os. *pl. pf.* Zmiany nie tylko są słabo poświadczone, ale i przeniesienie takie nie likwiduje uciążliwego powtórzenia rdzenia וָיָה. Podział z TM zachowany został w Greenberg 2005, 101; Homerski 2013, 184 oraz Jasiński 2019, 319 (gdzie oddano je jako kolejne *n. recta*, ale zob. *Gesenius' Grammatik*, § 128a).

⁷⁷⁰ *Inf. abs.* w TM daje różne możliwości przekładu (Greenberg 2005, 101: *fut. pass.*; do różnych możliwości zob. *Gesenius' Grammatik*, § 113y-ff). Nieprzekonujące jest natomiast tłumaczenie w Homerski 2013, 184 i Jasiński 2019, 320, w 1. os., która ostatni raz pojawiła się w w.28.

⁷⁷¹ Korekta spójnika na zwykły ׀ (zob. Fohrer 1955, 135) w oparciu o G, S i T może nie być niczym innym jak wygładzeniem tekstu.

⁷⁷² Brak w G* i Ms – zob. powyżej.

⁷⁷³ Czyli obiektem szyderstwa – zob. *HAHAT*. Tej linii nie ma w G*, a treściowo również jawi się jako dodatek – zob. *BHS*; Fohrer 1955, 135; Zimmerli 1969a, 534; Pohlmann 2001, 338 przyp. 11. Inaczej nieprzekonująco Greenberg 2005, 125. Podmiotem może być zarówno kubek (zob. Fohrer; Pohlmann; Greenberg), jak i Oholiba (zob. S, T i Homerski 2013, 184; Jasiński 2019, 323; też Zimmerli).

⁷⁷⁴ תָּוִיבָה to *hapaxl.*: „wielkość”, „szerokość”(?) , który poprawiany jest w oparciu o G, s' i Syrohexapalę na רַבָּה hi. („pomnożyć”, „uczynić licznym”) *ptp.fem.* (por. Wj 36,5) – zob. *BHS prb*; *HAHAT*; Fohrer

33. Pijaństwem⁷⁷⁵ i zgryzotą zostaniesz napełniona⁷⁷⁶.
Kubkiem (przerażenia i)⁷⁷⁷ spustoszenia jest kubek siostry twojej,
(Samarii)⁷⁷⁸.
34. I wypijesz go, i opróżnisz, i skorupy jego pogryziesz⁷⁷⁹,
(i piersi swoje rozerwiesz)⁷⁸⁰.
Tak ja sam powiedziałem – wyrocznia (Pana)⁷⁸¹ JHWH.
35. Dlatego tak rzekł (Pan) JHWH:
Ponieważ zapomniałeś o mnie
i odrzuciłeś mnie za plecy twoje,
to też ty ponieś haniebne postępowanie twoje i prostytuowanie twoje!
36. Wtedy powiedział JHWH do mnie:
Człowieku! Czy osądzisz Oholę i Oholibę?
To ogłosz im obrzydliwości ich!
37. Że cudzołożyły i krew mają na rękach swoich,
i z bożkami swoimi cudzołożyły,
i również synów swoich, których urodziły mi, przeprowadzały im
na pożarcie.
38. Jeszcze to zrobiły mi:
uczyniły nieczystą świątynię moją (w dniu tym)⁷⁸² i szabaty moje

1955, 135; Zimmerli 1969a, 534. Zaś wg Greenberg 2005, 125, w TM mamy alternatywną wokalizację hi.

⁷⁷⁵ Słowo spotykane jeszcze tylko w 39,19 i Jr 13,13. Wg Fohrer 1955, 135; *BHS* za kilkoma Mss należy zmienić na rzeczownik znany z 22,11 (i Jr 17,18): „rozbicie”. Pijaństwo jednak dobrze pasuje do kubka. Frazę można też ująć jako zeugmę „pijaństwo, które jest przyczyną strapienia” – zob. *HAT*; Zimmerli 1969a, 534.

⁷⁷⁶ W Fohrer 1955, 135; *BHS* sugeruje się zmianę na 3. os., tj. odnoszącą się do kubka, co wg Pohlmann 2001, 338 przyp. 13, miałoby być lekcją wartą rozważenia. Żadne świadectwo nie wspiera takiej spekulacji.

⁷⁷⁷ Oba rzeczowniki są formami obocznymi (zob. *HAT*), stąd brak jednego z nich w G* (zob. *BHS*) nie musi poświadczać odmiennej *Vorlage* (zob. Greenberg 2005, 125). Zimmerli 1969a, 534, wykreśla pierwszy z nich, gdyż הַיַּיִן nigdy więcej nie pojawia się w Ez, często za to w Jr (tak też Fohrer 1955, 135; Pohlmann 2001, 338).

⁷⁷⁸ W G^B nie ma „Samarii”, tak że może być to glosa (wyjaśniająca) – zob. *BHS*; Fohrer 1955, 135; Zimmerli 1969a, 534; Pohlmann 2001, 338.

⁷⁷⁹ Tłumaczenie za *HAT* (hi. jeszcze w Lb 24,8); tak też Pohlmann 2001, 338, uznając wyrażenie za niejasne (przyp. 14); podobnie Greenberg 2005, 125-126 („obgryzać”). Jest to lepsze rozwiązanie niż niepotwierdzone propozycje korekt w *BHS*; Fohrer 1955, 135; Zimmerli 1969a, 534.

⁷⁸⁰ Wyrażenie trzeba rozumieć w sensie przenośnym (zob. *HAT*), a jego brak w G* wskazuje, że jest to dodatek – zob. *BHS*; Fohrer 1955, 135 (glosa wyjaśniająca); Zimmerli 1969a, 534; Pohlmann 2001, 338.

⁷⁸¹ Brak w G* (również w kolejnym zdaniu) – zob. powyżej.

⁷⁸² Brak w G*, rzeczowo również zdaje się być dodatkiem (także w w.39) – zob. *BHS*; Fohrer 1955, 135; Zimmerli 1969a, 534-535 (ma podkreślać jednoczesność bałwochwalstwa i wkraczania do świątyni JHWH).

- zbeczcześciły.
39. I gdy zarzynali synów swoich dla bożków swoich⁷⁸³,
to wchodzili do świątyni mojej (w dniu tym), bezczeszcząc ją.
I oto tak postępowali(ły) w środku domu mego.
40. A nawet posyłały po mężczyzn przychodzących z daleka,
do których posłaniec był wysłany, i oto przychodzili,
dla których wykąpałaś się, uszminkowałaś oczy twoje i przyozdobiłaś
się ozdobą,
41. i usiadłaś na łóżku wytwornym⁷⁸⁴,
a stół przygotowany był przed nim⁷⁸⁵,
i kadzidło moje i oliwę moją położyłaś przy nim⁷⁸⁶.
42. (?) I głos tłumu beztroskiego jest w nim⁷⁸⁷,
i do mężczyzn z (powodu) wielu ludzi sprowadzeni, pijacy/
Sabejczycy z pustyni⁷⁸⁸,
i dali bransolety na ręce ich⁷⁸⁹ i wieniec wspaniały na głowy ich.
43. Wtedy rzekłem: ⁷⁹⁰zużyta ma cudzołóstwa,

⁷⁸³ Zaskakują formy 3. os. *pl. masc.* (zob. Pohlmann 2001, 338 przyp. 15), które muszą się odnosić do mieszkańców obu stolic (Greenberg 2005, 127: Judejczyków). W w.38 i 39b użyto 3. os. *pl. pf.*, wspólnych dla *fem.* i *masc.*

⁷⁸⁴ Por. Ps 45,14. TM jest bez zarzutu (wg Fohrer 1955, 137, to forma mieszana). Jednak Zimmerli 1969a, 535 (zob. też BHS), sądzi, że lepszą lekcję poświadczają G i S: *ptp. pass. fem.* od czasownika רבד („słać łóżko” – por. *hapaxl.* w Prz 7,16, ale zob. Greenberg 2005, 128).

⁷⁸⁵ W TM suf. odnosi się do łóżka. Zmiany osób sprawiają, że trudno się dziwić, iż świadectwa różnie je tłumaczą (zob. BHS).

⁷⁸⁶ Zimmerli 1969a, 535, podejrzewa, że w G odczytano שומר. Problematyczny suf., który wydaje się odnosić do łóżka, a nie stołu (*masc.*), Zimmerli proponuje tłumaczyć jako *neutrum* albo zmienić na *masc.* („na nim”, tj. na stole”). Lepiej rozumieć „przy nim”, tj. przy łóżku.

⁷⁸⁷ W TM *suf.* odnosi się przypuszczalnie do łóżka (inaczej Jasiński 2019, 345). Tekst wydaje się uszkodzony (zob. BHS i in.). G: „czystym dźwiękiem przygrywali” (zob. HAHAT i Zimmerli 1969a, 535; Pohlmann 2001, 338 przyp. 17), co wg Zimmerli ma wskazywać na zmianę czasownika (שרר) i skreślenie קב, tłumacząc: „i głośnym głosem śpiewali” (zob. też Fohrer 1955, 137). Nieraz jednak tekst uważa się za uszkodzony i rezygnuje się z próby jego odtworzenia (zob. Pohlmann; Greenberg 2005, 128-129).

⁷⁸⁸ Podobnie jak pierwsze zdanie reszta w.42a jest najpewniej uszkodzona (zob. BHS, HAHAT), i to tak dalece, że trudno o przekonującą rekonstrukcję tekstu (zob. Zimmerli 1969a, 535, gdzie omówiono różne lekcje *Vrs*, które są prawdopodobnie próbami oddania TM). Mimo to BHS proponuje: „głos mężczyzn przychodzących z pustyni”. Homerski 2013, 185: „Do mężów z mnóstwa ludzi [należeli] sprowadzeni pijacy z pustyni” (podobnie Jasiński 2019, 345).

⁷⁸⁹ Suf. *fem. pl.* odnoszą się do Oholi i Oholiby.

⁷⁹⁰ Jeszcze jeden wiersz, który jest tekstowo tak mocno zniekształcony, że *de facto* nie da się go sensownie przetłumaczyć (zob. BHS, HAHAT, Fohrer 1955, 137; Zimmerli 1969a, 535.554, Pohlmann 2001, 338 przyp. 20; Greenberg 2005, 102.129). W BHS, odwołując się do G i S, proponuje się: „Czyż nie jak te [w ten sposób] cudzołożyły i czynami prostytutki się parały?” (tłumaczone w Fohrer; Pohlmann: „Czy w ten sposób nie cudzołożyły? I czynami prostytutki także one się prostytuowały”). Zaś Homerski 2013, 185: „Rzekłem do zniszczonej nierządem: Teraz będzie się oddawać swoim

- teraz będą prostytuować się prostytuowaniem jej i ona (?).
44. Wtedy przyszedli/weszli⁷⁹¹ do niej,
jak wchodzi się do kobiety prostytutki,
tak weszli do Oholi i do Oholiby, kobiet⁷⁹² haniebnego postępowania.
45. A ludzie sprawiedliwi, oni osądzą je⁷⁹³
zgodnie z prawem dotyczącym cudzołożnic i z prawem dotyczącym
przelewających krew, bo cudzołożnicami są one i krew mają
na rękach swoich.
46. (Bo)⁷⁹⁴ tak rzekł (Pan)⁷⁹⁵ JHWH:
Niech wystąpi przeciwko nim⁷⁹⁶ zgromadzenie
i wyda je na przerażenie⁷⁹⁷ i na łup.
47. I ukamienują⁷⁹⁸ je kamieniami zgromadzenie⁷⁹⁹,
i przeredzą⁸⁰⁰ je mieczami swoimi:
synów ich⁸⁰¹ i córki ich zabiją,
a domy ich ogniem spalą.
48. Wtedy usunę haniebne postępowanie z kraju

cudzołóstwom i ona” (podobnie Jasiński 2019, 347).

⁷⁹¹ 2 Mss i *Vrs* oddały czasownik w *pl.*, co jest podstawą korekt – zob. *BHS*; Fohrer 1955, 137; Zimmerli 1969a, 535; Pohlmann 2001, 338; Greenberg 2001, 286 i Greenberg 2005, 102. Można by przyjąć, że doszło do pomylenia kolejności liter. Alternatywnie można by przypuszczać, że na początku umieszczono najprostszą (niekongruentną) formę lub że mamy do czynienia z podmiotem nieokreślonym (tak chyba założono w Homerski 2013, 185; Jasiński 2019, 347).

⁷⁹² Dziwna forma *pl.* wyjaśniana jako wpływ akadyjskiego – zob. Zimmerli 1969a, 535-536; Greenberg 2005, 129. W G: „aby czynić bezprawie”, za czym podążają *BHS*; Fohrer 1955, 137; Pohlmann 2001, 338 przyp. 21.

⁷⁹³ Suf. *masc.* może być ogólniejszą formą albo odnosić się do mieszkańców Samarii i Jerozolimy, którzy w rzeczywistości kryją się za postaciami Oholi i Oholiby. W przeciwnym razie trzeba by zmienić suf. na *fem.* – zob. *BHS*; Fohrer 1955, 137; Zimmerli 1969a, 536, który przyjmuje pomylenie liter pod wpływem kolejnej spółgłoski *z*; Pohlmann 2001, 338 przyp. 22. Greenberg 2005, 129, podejrzewa, że kopista zamierzał posłużyć się najróżniejszymi formami *n. acc.* + suf.

⁷⁹⁴ Spójnika nie ma w G* i Ms, prawdopodobnie jest uzupełnieniem (*l. brevior*) – zob. *BHS*; Fohrer 1955, 137; Zimmerli 1969a, 536 (*dtg* וְזֶה z błędem); Pohlmann 2001, 338.

⁷⁹⁵ Brak w G* – zob. powyżej.

⁷⁹⁶ Zob. powyższą uwagę do w.45.

⁷⁹⁷ Forma oboczna וְהָיָה, która poza wariantami Q pojawia się jeszcze tylko w Pwt 28,25 (zob. *HA-HAT*). Różnice pomiędzy K/Q ujawniają jeszcze nieustabilizowaną tradycję (zob. *BHS*).

⁷⁹⁸ Czasownik w *pl.* może być orzeczeniem dla kolektywnej wielkości zgromadzenia. Wprawdzie *impt.* w G mógłby być tłumaczeniem *inf. abs.* (zob. *BHS*), to jednak jest raczej wygładzeniem tekstu, zwłaszcza jeśli kolejny czasownik w TM to *inf.* (zob. też Zimmerli 1969a, 536).

⁷⁹⁹ Brak przedimka może dziwić (język poetycki?). וְהָיָה mógłby być również *n. rectum*, jak przetłumaczono go w G czy V (zob. Zimmerli 1969a, 536). Nieraz uważany jest za głosę wyjaśniającą – zob. *BHS* (z ?); Fohrer 1955, 137; Zimmerli; Pohlmann 2001, 339 przyp. 25.

⁸⁰⁰ וְהָיָה III pi. (dosłownie „karczować”, „przerzedzać”; por. Joz 17,15.18 – zob. *HAAHAT*; Zimmerli 1969a, 536. Korekta (*pf. pl.*; zob. *BHS*) nie jest konieczna (zob. powyżej i Greenberg 2005, 131).

⁸⁰¹ Do suf. zob. powyżej.

- i ostrzegę⁸⁰² wszystkie kobiety,
 i nie będą postępować według haniebnego postępowania waszego⁸⁰³.
 49. I skierują⁸⁰⁴ haniebne postępowanie wasze przeciwko wam
 i grzech bożków waszych poniesiecie⁸⁰⁵,
 i poznacie⁸⁰⁶, że ja jestem (Pan)⁸⁰⁷ JHWH.

Pierwsza część (w.[1.]2-27), rozpoczynająca się od zwrotu czy zawołania do proroka: „Człowieku!” (por. 16,2), jest rozbudowaną mową o dwóch siostrach Oholi-Samarii i Oholibie-Jerozolimie⁸⁰⁸. Są one spersonifikowanymi stolicami północnego Izraela i południowej Judy. Punktem wyjścia dla takiej obrazowej prezentacji był z pewnością Jr 3,6-11⁸⁰⁹.

W.2-4 są wstępną prezentacją sióstr, które od czasów swojej młodości w Egipcie uprawiały nielegalny seks (וְהָיָה; w.3a może mieć chiastyczną budowę, a w.3b mówi o pieszczotach piersi, ale trudno powiedzieć, czy jest to nacechowany erotycznie obraz (promiskuityzm?), czy też raczej wskazuje na bycie ofiarą przemocy)⁸¹⁰. Początki Izraela i Judy związane z Egiptem (por. Oz 11,1; 13,4; Ez 20,5-10)⁸¹¹ były od zawsze historią grzechu⁸¹². Nie dowiadujemy się niczego bliższego o tym, czym konkretnie miało być nielegalne współżycie. Ez 20,7-8 sugerowałyby zadawanie się z obcymi bóstwami⁸¹³. Według w.4 obie siostry-stolice należały do JHWH, były jego żonami (por. 16,8)⁸¹⁴, które urodziły mu dzieci (aluzja do mieszkańców obu

⁸⁰² Nitpael (forma mieszana ni. i hitp.), która nie pojawia się więcej w Biblii Hebrajskiej – zob. *HAHAT*.

⁸⁰³ W G i V oddano suf. 3. os. *pl.* (zob. *BHS*) – prawdopodobnie wygładzenie tekstu.

⁸⁰⁴ 1. os. *sg.* w 2 Mss i S (zob. *BHS*) to również wygładzenie tekstu (zob. Greenberg 2005, 131). W TM podmiotem może być zgromadzenie (zob. Greenberg 2005, 132) lub jest to podmiot nieokreślony (zob. Zimmerli 1969a, 536).

⁸⁰⁵ Do tej niezwykłej formy zob. *Gesenius' Grammatik*, § 76b.

⁸⁰⁶ W wielu Mss, S i T forma *fem.* (zob. *BHS*), która stanowi wygładzenie tekstu. TM ma na uwadze odbiorców będących świadkami zagłady Oholi i Oholiby lub zgromadzenie (zob. Zimmerli 1969a, 536).

⁸⁰⁷ Brak we fragmentach z genizy kairskiej, G* i Ms – zob. *BHS* i powyżej.

⁸⁰⁸ Do znaczenia imion zob. powyżej i Zimmerli 1969a, 541-542; Pohlmann 2001, 346; Greenberg 2005, 110.

⁸⁰⁹ Zob. Zimmerli 1969a, 539; Pohlmann 2001, 342; Greenberg 2005, 106; Homerski 2013, 179, a do Jr 3,6-11 zob. powyżej (4.1.3.).

⁸¹⁰ Zob. Greenberg 2005, 109-110.

⁸¹¹ Zob. Zimmerli 1969a, 540 i Pohlmann 2001, 345. Lyons 2022, 676-687, uważa, że Ez nie odwołuje się do pochodzenia Izraela z Egiptu, ale krytykuje judzką politykę międzynarodową.

⁸¹² Zob. Pohlmann 2001, 346.

⁸¹³ Pohlmann 2001, 345, słusznie przestrzega przed odczytywaniem tej obrazowej mowy jako alegorii i próbie powiązania każdego motywu z jakąś konkretną rzeczywistością.

⁸¹⁴ Zob. Greenberg 2005, 110-111, który dostrzega podobieństwo do Oz 1,2.

królestw?). W ten skrótowy sposób ujęto całą historię Izraela i Judy od ich początków do czasów asyryjskich⁸¹⁵.

W.5-10 formalnie przypominają typową, dwuczęściową mowę prorocką⁸¹⁶, składającą się z wykazu win (w.7-8) i opisu doświadczonej – nie są więc groźbą – kary (w.9-10, wprowadzone przez לָקַח). Stanowią symboliczny opis historii północnego Izraela w czasach asyryjskich. Czas ten naznaczony jest niewiernością Oholi, która oddaje się nie Bogu, lecz Asyryjczykom (w.5). Opisano to dwoma kluczowymi pojęciami: *הנה* oraz *ענב*, „pożądać”, „namiętnie dążyć do współżycia seksualnego” (drugi z nich pojawia się 6 razy w tym rozdziale, do czego dodać można jeszcze rzeczownik w w.11)⁸¹⁷. Jednak prostytutka czy nierząd w pierwszym rządzie nie są metaforami niewierności religijnej, lecz politycznych kontaktów z Asyryjczykami (w.6-7a[.ba]), którzy zostali przedstawieni jako wysoko postawieni⁸¹⁸ i urodziwi młodzieńcy, jednym słowem „najlepsi”. Młodość, uroda i pozycja społeczna miały przyciągać zainteresowanie seksualne Oholi, która im się zaferowała⁸¹⁹. Dodatkowo uczyniła siebie nieczystą kultowo (*טמא*; w.7b)⁸²⁰, pożądając nie tylko Asyryjczyków (por. w.5b), ale i ich bożki (*גליליות* – por. 16,36 i 20,31 itd.). Utożsamienie zadawania się z Asyryjczykami z nieczystością kultową w postaci bałwochwalstwa jest jednak przypuszczalnie wynikiem wtórnego rozszerzenia⁸²¹. W.8 nie mówi po prostu o kontynuacji nielegalnego współżycia, wcześniej z Egiptem, a teraz z Asyryjczykami, lecz o jednoczesnym utrzymywaniu kontaktów z Egipcjanami. Dlatego też ukarana została przez Asyrię (por. w.9-10)⁸²², nawet jeśli koniec końców to Bóg postanowił ukarać Samarię. Inaczej niż w analogicznym sformułowaniu w 16,15 Egipcjanie „wylewali prostytuowanie swoje na nią”, co wskazuje na dążenie Egiptu

⁸¹⁵ Zob. Pohlmann 2001, 346.

⁸¹⁶ Do tego gatunku zob. Schmidt 1997, 157-158.

⁸¹⁷ Poza Ez 23 występuje jedynie *ptp. pl.* w Jr 4,30 i *pl.* abstrakcyjny *ענבים* w Ez 33,31-32 – zob. *HAT*; Zimmerli 1969a, 543; Greenberg 2005, 111.

⁸¹⁸ Elitarni wojownicy, jeźdźcy (zob. przede wszystkim Greenberg 2005, 112.114-115), bogato ubrani (do purpurowych szat zob. *HAT*; Zimmerli 1969a, 543; Greenberg 2005, 112-113), zajmujący najwyższe stanowiska (do wzmiankowanych funkcji zob. *HAT*; Zimmerli 1969a, 543).

⁸¹⁹ Kontekstem historycznym mogą być kontakty Samarii z Asyrią lub zależność od Asyrii (por. 2Krl 15,19-20.29; 17,3 oraz inskrypcje asyryjskie) – zob. Pohlmann 2001, 346-347 i przyp. 70 i 71; Greenberg 2005, 11 oraz *ANET*, 280-281, zwł. 283.

⁸²⁰ Do tego słowa zob. powyżej (Oz 5,1-7 [4.1.1.]; Ez 20,31). Co ciekawe, pojęcie to nie pojawia się w Ez 16.

⁸²¹ Zob. Zimmerli 1969a, 544; Pohlmann 2001, 346. Zaś Fohrer 1955, 131, usuwa jedynie „wszystkie bożki ich” jako głosę wyjaśniającą. Wg Greenberg 2005, 112, religijny promiskuityzm łączy się z politycznym. Do tego zob. już powyżej. Ewentualną wskazówką na wprowadzenie kultów asyryjskich mogą być Am 5,26; 2Krl 17,12.16. Zaś Zimmerli historyczne tło takiego rozszerzenia odnajduje w 2Krl 21,5; 23,4-5.11-12, gdzie mowa jest jednak o Judzie, a nie Samarii.

⁸²² Zob. przede wszystkim Pohlmann 2001, 346 i Greenberg 2005, 112; też Fohrer 1955, 134; Zimmerli 1969a, 544.

do zadawania się z Samarią⁸²³. Stąd może to być nie tylko aluzja do prób pozyskania pomocy Egiptu przeciwko Asyrii (por. 2Krl 17,4)⁸²⁴, ale i do aktywności Egiptu chcącego utrzymać wpływy w Palestynie⁸²⁵. Wymierzający karę Asyryjczycy to byli kochankowie (w.9; jak w w.5)⁸²⁶, z którymi wcześniej tak chętnie się zadawała (jak w w.5.7). Zgwałcili ją (por. 16,37)⁸²⁷, odebrali jej dzieci (wygnanie), a ją uśmiercili (miecz odnosi się do najazdu militarnego; w.10a; por. 2Krl 17,5-6)⁸²⁸. To przyniosło jej niechcianą sławę wśród innych kobiet (w.10b), tj. stolic, stając się odstrasającym przykładem⁸²⁹.

Jednak los Oholi nie zrobił wrażenia na jej siostrze, Oholibie, o dziejach której opowiadają w.11-27. Mają ponownie dwuczęściową budowę, odpowiadającą prorockiemu wykazowi win (w.11-21) z groźbą (w.22-26)⁸³⁰. Przedstawiają los Jerozolimy i Judy od czasów asyryjskich po upadek w 587/6 r. p.n.e.⁸³¹ Postępowała gorzej niż Ohola w swoim pożądaniu i prostytuowaniu się (w.11 – rdzenie נָהָה וְנָהָה jak w w.7; por. też Jr 3,7)⁸³². Nie tylko tak samo jak siostra pożądała Asyryjczyków (w.12 – por. w.7aβ-8) i czyniła siebie nieczystą (זָמָה; w.13a – por. 7b)⁸³³, ale i zauroczyły ją kolorowe przedstawienia Chaldejczyków, tj. Babilończyków (w.14b-15), odzianych z przepychem i wyglądających jak oficerowie⁸³⁴. Ogarnięta pożądaniem

⁸²³ Zob. Greenberg 2005, 107 i 116 (ale nie może oznaczać wytrysku nasienia, bo taki sens nie jest możliwy w 16,15; musi raczej oznaczać chętnie i niepohamowane dążenie drugiej płci do współżycia seksualnego).

⁸²⁴ Tak powszechnie – zob. Zimmerli 1969a, 544; Pohlmann 2001, 347; Greenberg 2005, 112-113.

⁸²⁵ Do możliwego historycznego tła w okresie babilońskim – wsteczna projekcja na Samarię? – zob. Greenberg 2001, 29-30.

⁸²⁶ Jeszcze w w.9.22 oraz 16,33.36-37 (zob. powyżej).

⁸²⁷ Zob. powyżej.

⁸²⁸ Najpewniej aluzja do upadku Samarii i wygnania jej mieszkańców – zob. Zimmerli 1969a, 544; Jasiński 2019, 274.

⁸²⁹ Zob. Pohlmann 2001, 347; Greenberg 2005, 116-117; Homerski 2013, 181.

⁸³⁰ Zob. powyżej (do w.5-10).

⁸³¹ Zob. Pohlmann 2001, 347. Tym samym trzeba by wyrocznie z w.1-27* datować na okres bezpośrednio poprzedzający upadek Jerozolimy – zob. Zimmerli 1969a, 540 (już po buncie Sedekiasza przeciwko Babilonii; por. Ez 17); Greenberg 2005, 109; Pohlmann 2001, 342-343.

⁸³² Zob. Zimmerli 1969a, 545.

⁸³³ Ze względu na te powtórzenia wiersze te uważane bywają za redakcyjne rozszerzenie (zob. Zimmerli 1969a, 545; Chrostowski 1991, 180), ale raczej mają podkreślać identyczność postępowania obu siostr, tym bardziej że odzwierciedlają okres asyryjskiej dominacji nad Judą (por. 2Krl 16,7-18; zob. Pohlmann 2001, 347) i uzasadniają ocenę Jerozolimy, która była gorsza, dlatego że pożądała także Babilończyków (w.14a: „uprawiała jeszcze więcej prostytucji”; zob. Greenberg 2005, 118). Jeśli natomiast w.7b byłby wtórnym dodatkiem, to dotyczyłoby to też w.13, który mówiąc o takim samym postępowaniu obu siostr, stoi w sprzeczności z w.11 (zob. Pohlmann 2001, 340-343, ale inaczej uzasadniając jego wtórność).

⁸³⁴ Wg Zimmerli 1969a, 545, opis nie jest już dzisiaj w pełni zrozumiały; zob. też Greenberg 2005, 117-118. W.14b (צָלָם) i 15b (דְּמוּתָהּ), por. też רֵאָהָה i מְרֵאָהָה mogą tworzyć obramowanie prezentacji mało-widel Babilończyków.

(ponownie *ענה*), posłała do nich do Chaldei posłańców (w.16)⁸³⁵, co może być aluzją do wydarzeń opisanych w 2Krl 20,12-19 (i Iz 39) czy też turbulencji pod koniec panowania Jozjasza lub okresu wasalnej zależności od Babilonii i powtarzających się buntów (por. 2Krl 24)⁸³⁶. Gdy przybyli (do „łoża miłości” por. 16,8)⁸³⁷, to prostytuowaniem swoim z nią (*תַּנְוִיתָ* z suf. odnoszącym się tym razem do Babilończyków)⁸³⁸ uczynili Jerozolimę nieczystą (w.17a z *טמא* w pi. i w.17b w ni.)⁸³⁹. Wtedy jednak Jerozolima od razu odwróciła się od Babilończyków z niechęcią, obrzydzeniem. Tak samo Bóg się odwrócił od niej (w.18) zrażony jej nachalną prostytutką z Babilończykami (podwójne użycie czasownika *גלה* z dopełnieniem *תַּנְוִיתָ* i *תַּנְוִיתָ*; por. 16,36)⁸⁴⁰. Oholiba jak jej siostra (por. w.8), wspominając dawne czasy, nadal prostytuowała się z Egiptem (w.19-21)⁸⁴¹, co należy przypuszczalnie wiązać z dążeniami do niezależnienia się od Babilonu dzięki wsparciu Egiptu (2Krl 24)⁸⁴². W.20 opisuje wulgarne i odrażające nastawienie Oholiby do Egipcjan, pornograficzne wyuzdanie⁸⁴³. Jak w przypadku Oholi takie postępowanie Oholiby pociąga za sobą Bożą karę (w.22-27, z wprowadzającym *לִךְ* – jak w w.9, i formułą posłańca). Inaczej niż w w.9-10 jest to groźba, zapowiedź kary (początkowe *ptp.*, a potem *pf. cons.*)⁸⁴⁴. Bóg sprawia, że Babilończycy nie darują Oholibie-Jerozolimie tej zdrady (w.22). Wrogami stają się jej wcześniejsi kochankowie (tak samo jak w przypadku Oholi w w.9). Najeźdźcami będą jednak nie tylko Babilończycy (w.23)⁸⁴⁵, ale i Pekod,

⁸³⁵ Por. też Jr 2,36-37 – zob. Pohlmann 2001, 343 przyp. 48. Greenberg 2001, 106, dostrzega znaczące różnice w postrzeganiu tych trzech kochanków: Asyryjczycy robili wrażenie militarno-polityczną organizacją, babilońscy urzędnicy wspaniałym odzieniem i polityczną potęgą, a związek z Egiptem oparty miał być na erotyce, która zwodziła obie stolice do odwracania się od mezopotamskich kochanków (Asyrii i Babilonii).

⁸³⁶ Zob. Zimmerli 1969a, 545-546 (odnośnie do w.17b-21 czasy Achaza miały być zbyt odległe, tak że musi chodzić o wydarzenia z końca istnienia Judy); Pohlmann 2001, 347; Homerski 2013, 182.

⁸³⁷ Zob. Greenberg 2005, 118.

⁸³⁸ Czy należy w tym dostrzegać krytykę skierowaną również przeciwko Babilończykom, którzy byliby zaangażowani we wzajemne intrygi polityczne, czy też jest jedynie wariantem językowym?

⁸³⁹ Ponownie nasuwa się pytanie, czy kontakty te nie prowadziły również do przyjmowania lub narzucania obcych praktyk kultowych (co poświadczane jest jednak jedynie dla okresu dominacji asyryjskiej – por. 2Krl 21,5; 23,4-5.11-12). Z tego też powodu nie można wykluczyć, że wiersz jest redakcyjnym rozszerzeniem – wg Pohlmann 2001, 339, w.17aβ-b jest wtórny.

⁸⁴⁰ Zob. Zobel 1973, 1021-1023, który uważa oba zdania za paralelizm synonimiczny.

⁸⁴¹ Wzmianka o okresie młodości tworzy ramy w.19-21 (nawiązując do w.8 i najwyraźniej do w.3), przy czym prostytuowanie się w Egipcie zostało w w.21 nazwane ohydnyim postępowaniem (*קמה*; por. Jr 13,27 i zob. tam [4.1.3.]).

⁸⁴² Tak powszechnie, np. Zimmerli 1969a, 547; Pohlmann 2001, 347.

⁸⁴³ Zob. Zimmerli 1969a, 547: drastyczne obrazy; Homerski 2013, 182

⁸⁴⁴ Dlatego nie ma racji Baumann 2000, 174, twierdząc, że o ile u wcześniejszych proroków szokująca metaforyka seksualna miała prowadzić do zmiany postawy, to w Ez jedynie uzasadnić doświadczaną karę – odbiorcy mieliby odnaleźć swój los w nieszczęściu kobiet.

⁸⁴⁵ Babilończycy to być może określenie mieszkańców stolicy, podczas gdy termin „wszyscy Chaldejczy” obejmuje i inne grupy zamieszkujące Chaldeję (zob. Zimmerli 1969a, 546-548, który

aramejskie plemię wschodniej Babilonii, i dalsze nieznane bliżej grupy⁸⁴⁶, a nawet „wszyscy Asyryjczycy” (bliżej scharakteryzowani jak w w.6.12; zaś adiutanci pochodzą z w.15)⁸⁴⁷. Wojska otoczą Oholibę (w.24a), co jest pewnie aluzją do oblężenia Jerozolimy (por. Jr 1,14-16)⁸⁴⁸. Bóg powierzy narodom (קָהָל עַמִּים) sąd i wykonanie wyroku na Oholibie (w.24b). Kara będzie wyrazem zarówno Bożej żarliwości czy zazdrości (חַמְדָּה; por. 16,38), jak i gniewu Babilończyków i ich sprzymierzeńców (w.25)⁸⁴⁹. Obcinanie uszu i nosa to na Bliskim Wschodzie kara wymierzana poddanym⁸⁵⁰. Zabranie dzieci odnosi się do wygnania⁸⁵¹. Reszta, która zostanie wymordowana (por. 16,40 i 23,47) czy pochłonięta przez ogień (por. 16,41 i 23,47), to ci, którzy pozostali w kraju i Jerozolimie⁸⁵², być może reszta ludności w opozycji do elit⁸⁵³. Zaś kara z w.26 w postaci odebrania ubrania i ozdób to powtórzenie 16,39אָג-בֹּא⁸⁵⁴. Karząc, Bóg położy ostateczny kres hańbiącemu prostytuowaniu się z okresu Egiptu, tj. stosunkom politycznym z Egiptem (w.27, nawiązujący wprost do w.21)⁸⁵⁵. Oholiba-Jerozolima już więcej nie zwróci się ku Egiptowi (podnoszenie oczu w Rdz 39,7 to gest miłosnego pożądania)⁸⁵⁶ w oczekiwaniu stamtąd pomocy (por. Ps 121,1; 123,1; a także Ez 18,15)⁸⁵⁷.

W.28-30 wprowadzone formułą posłańca są kolejną groźbą (z krótkim uzasadnieniem kary w w.30b), skonstruowaną formalnie analogicznie do w.22-27* (*ptp.* + *pf. cons.*). Rzeczowo powtarza szereg motywów znanych z wcześniejszych wierszy i Ez 16⁸⁵⁸. Bóg wydaje Jerozolimę przemocy tych, od których z niechęcią się

uważa, że w w.11-27 należy odróżniać mieszkańców miasta Babilon od aramejskich Chaldejczyków, choć w.15b zakłada ich identyczność). Wg Greenberg 2005, 120, Babilonia obejmowała obszar Akadu i dalsze chaldejskie plemiona.

⁸⁴⁶ Zob. powyższe uwagi do tłumaczenia i Zimmerli 1969a, 548; Greenberg 2005, 120.

⁸⁴⁷ Wprawdzie można by widzieć w nich podbitych Asyryjczyków zmuszonych do służby dla Babilonii (zob. Greenberg 2005, 120), ale powtórzenia wskazują raczej, że mamy do czynienia z redakcyjnym uzupełnieniem (zob. Zimmerli 1969a, 548-549, według którego jest to redakcyjne wyjaśnienie tożsamości Szoa i Koa).

⁸⁴⁸ Zob. Pohlmann 2001, 348 i przyp. 75.

⁸⁴⁹ Żarliwość i gniew rozdzielono na różne podmioty, inaczej niż w 16,38.41.

⁸⁵⁰ Szczegóły w Zimmerli 1969a, 548 i Greenberg 2005, 122.

⁸⁵¹ Zob. Greenberg 2005, 123.

⁸⁵² Zob. Zimmerli 1969a, 549-550 (dodatek); Pohlmann 2001, 348 (dodatek od redakcji zorientowanej na wygnańców).

⁸⁵³ Zob. Greenberg 2005, 122-123, który zakłada, że okaleczenie głowy może wskazywać na los wyższych warstw, a resztą jest lud (por. Am 9,1).

⁸⁵⁴ Zob. Zimmerli 1969a, 550; Greenberg 2005, 124. Ponieważ jest ściśle związana z metaforą w Ez 16, tu jest najpewniej dodatkiem – zob. Zimmerli (odwrotnie Pohlmann 1996, 229, według którego sekundarny jest 16,39).

⁸⁵⁵ Zob. Jasiński 2019, 317. Tworzą one klamrę wokół groźby z w.22-26.

⁸⁵⁶ Zob. Greenberg 2005, 124.

⁸⁵⁷ Zob. Greenberg 2001, 388. Być może związane było z planowaną ucieczką do Egiptu (por. Jr 41,16-43,7) – zob. Pohlmann 2001, 348.

⁸⁵⁸ Wprawdzie mogłaby to być odrębna jednostka (zob. Chrostowski 1991, 181-182), ale raczej

odwróciła (w.28; por. w.22), tj. Chaldejczyków. Jej nienawiść zostanie jej odwzajemniona (w.28; por. 16,37). Odbiorą całe jej mienie⁸⁵⁹, zostawiając ją nagą (por. 16,39; dalej też 16,7.22) i ujawniając jej haniebne seksualne postępowanie (por. w.18a. i 10a.11.27a). Powodem takiej kary jest uczynienie siebie kultowo nieczystą bożkami narodów (jak w w.7b). Parallele sformułowanie nie jest jednoznaczne: przyimek יְהָרַרְתְּ może wskazywać na naśladowanie narodów w prostytuowaniu się z bożkami⁸⁶⁰ lub na prostytuowanie się z narodami (por. użycie זנה אֲהָרַר w Ez 20,30), co można by odczytywać w nawiązaniu do poprzedzających wierszy w kategoriach politycznych manipulacji. Ale nie muszą to być wyłączające się interpretacje: zadawanie się z narodami mogło być związane z kultowym zanieczyszczaniem się ich bożkami⁸⁶¹. Jest to więc ostrzeżenie przed kontaktami z innymi ludami i ich kultami⁸⁶².

W.31-34 scala motyw kubka nieszczęścia⁸⁶³, a z w.1-27 łączy je mowa o dwóch siostrach⁸⁶⁴. Kara dla Jerozolimy i Samarii jest zasadniczo taka sama⁸⁶⁵. Temat nierządu natomiast nie został tu podjęty. Po krótkim wspomnieniu winy Jerozolimy, która postępowała tak jak jej siostra (w.31a), następuje zapowiedź przekazania kubka, który wpierw wypila siostra (w.31b.32a), a który zawiera wszelkiego rodzaju (obiektywne i subiektywne) nieszczęścia⁸⁶⁶. Nic z nich nie zostanie Jerozolimie zaoszczędzone⁸⁶⁷.

W w.35, który otwiera kolejna formuła posłańca, powracają 2. os. oraz zestawione razem haniebne postępowanie i nierząd (tak samo jak w w.27.29). Jerozolima poniesie konsekwencje takiego postępowania (w.35b)⁸⁶⁸, które wynikało z zapomnienia o Bogu (zapomnienie stoi w opozycji do wspomnienia prostytucji w Egip-

mamy do czynienia z rozszerzeniem redakcyjnym (zob. Fohrer 1955, 136; Zimmerli 1969a, 551; Pohlmann 2001, 339).

⁸⁵⁹ Jedynе wyrażenie, które wprost nie pochodzi z bezpośredniego kontekstu, a niejako podsumowuje odebranie jej wszystkiego, co otrzymała od Boga w Ez 16.

⁸⁶⁰ Zob. Pohlmann 2001, 337.348.

⁸⁶¹ Zob. powyżej.

⁸⁶² Zob. Pohlmann 2001, 348: ostrzeżenie diasporę Izraela.

⁸⁶³ Por. „kubek wina gniewu” w Jr 25,15.17.28 i „kubek [...] poniżenia” w Ha 2,16; „kubek gniewu” w Iz 51,17.22 – zob. Zimmerli 1969a, 551-552.

⁸⁶⁴ Nie wyjaśniono odrębnie, kim jest adresatka, a w TM podano, że jej siostrą jest Samaria (zob. powyższą uwagę do tłumaczenia). Fragment ten uchodzi często za rozszerzenie – zob. powyżej i Zimmerli 1969a, 551-553; Pohlmann 2001, 339-340; a wg Fohrer 1955, 136 i Chrostowski 1991, 182-183, jest to odrębny Ezechielowy fragment.

⁸⁶⁵ Zob. Pohlmann 2001, 349; chyba że gryzienie skorupy (do możliwej interpretacji tego wyrażenia zob. Zimmerli 1969a, 552; Greenberg 2005, 125-126) ma być dalej idącym nieszczęściem.

⁸⁶⁶ Groźba obramowana jest formułą posłańca (w.32aα) i formułą „wyrócznia JHWH”, poprzedzoną podkreśleniem, że „ja sam powiedziałem” (w.34b).

⁸⁶⁷ Do gryzienia skorup zob. powyżej. Do zaskakującego rozrywania piersi zob. przede wszystkim Greenberg 2005, 126. Nie tylko brak w G*, ale i względy treściowe przekonują, że w.34aγ jest jeszcze późniejszym dodatkiem – zob. BHS; Fohrer 1955, 136; Zimmerli 1969a, 534; Chrostowski 1991, 183.

⁸⁶⁸ Zob. Zimmerli 1969a, 553 i Stolz 1984f, 113-114.

cie w w.19.27), nieliczenia się z nim i jego wolą⁸⁶⁹. Zostało ono opisane obrazowo jako odrzucenie za swoje plecy (jak w 1Krl 14,9 i Ne 9,26; por. też Iz 38,17)⁸⁷⁰. Nierząd jest tu tożsamy z odrzuceniem JHWH i Jego woli. Jest to uogólniające podsumowanie, odwołujące się przede wszystkim do w.27 i 29⁸⁷¹ i będące pomostem wprowadzającym do kolejnej części⁸⁷².

Ostatnia część (w.36-49) chce być kontynuacją przesłania o Oholi i Oholobie (w.36), które otwiera wyjątkowe w Ez sformułowanie: „I powiedział JHWH do mnie” (*impf. cons.*)⁸⁷³, oraz typowe wezwanie: „Człowieku!” (por. w.2 i 16,2), stojące przeważnie na początku mowy skierowanej do proroka (ale por. np. 43,10). Fragment ten jest wielorako powiązany z resztą rozdz. 23 i Ez 16. Ponieważ wygląda na kompilację fraz i wyobrażeń z tych dwóch rozdziałów, do czego dochodzą jeszcze zapożyczenia z innych rozdziałów, zasadne jest twierdzenie, że fragment ten to wtórny dodatek⁸⁷⁴. Ma on zasadniczo dwuczęściową budowę: w.36-44 są wykazem win, a w.46-49 groźbą (por. formuła posłańca na początku w.46)⁸⁷⁵. Zaś w.45 łączy w sobie zapowiedź sądu (w.45a) z jego uzasadnieniem (w.45b) i sprawia wrażenie dodatkowego wprowadzenia do w.46-49. Kluczowym motywem jest osądzenie obu siostr (שָׁפַט w w.36.45). Sąd rozpoczyna się od ogłoszenia ich przestępstw kultowych (חַטֹּאתֵיהֶן; w.36, który jest prawie identyczny z 16,2). Dopuściły się (w.37) cudzołożenia (נָאָר) z bożkami (por. w.7) i zabójstw własnych dzieci, zrodzonych dla Boga (por. w.4), które miały stać się pożywieniem bożków – podobne zestawienie obrzydliwości (Jerozolimy) znajdujemy jeszcze w 16,36, w którym użyto rdzenia חָרַף. Zarzynanie dzieci dla bożków powraca w w.39a, gdzie posłużono się zwrotem z 16,21⁸⁷⁶. W ten sposób czyniono nieczystą świątynię i zbezczeszczono szabaty

⁸⁶⁹ Zob. Schottroff 1984c, 903.

⁸⁷⁰ Zob. Zimmerli 1969a, 553.

⁸⁷¹ Zob. Fohrer 1955, 136; Pohlmann 2001, 339-340; Greenberg 2005, 105.

⁸⁷² Zob. Fohrer 1955, 136; Zimmerli 1969a, 553; odrębnie dodana zapowiedź kary z uzasadnieniem; Pohlmann 2001, 339-340; dodatek łączący w.1-27 z 31-34; Greenberg 2005, 105; fragmentaryczna groźba przypominająca końcowy przypis.

⁸⁷³ Zob. Zimmerli 1969a, 553; Greenberg 2005, 126.

⁸⁷⁴ Obie siostry spotykają się z taką samą krytyką, podczas gdy w w.1-27 Jerozolima była gorzej postępującą siostrą i wyraźne było też następstwo czasowe: najpierw upadek Samarii, a potem grzech Jerozolimy i jej upadek. Trzeba jeszcze dodać brak koherencji form gramatycznych w w.36-49. Zob. Fohrer 1955, 136; Zimmerli 1969a, 553, który uważa, że fragment ten był wielokrotnie rozszerzany i redagowany (podobnie Chrostowski 1991, 183-185: szereg interwencji redakcyjnych); Pohlmann 2001, 340; Greenberg 2005, 103.105-106. Natomiast co do datowania opinie są bardzo zróżnicowane: Zimmerli – w stosunku do pierwotnego tekstu jest to nowa faza rozwoju tekstu; Greenberg – bliskość do samego proroka, a rola Egiptu skłania do datowania w okresie buntu wobec Nebukadnesara; Pohlmann – najmłodsze opracowanie w tym rozdziale. Jeśli wchodzenie do świątyni i bezczeszczenie szabatów od początku przynależą do tego fragmentu, to tłem są najpewniej czasy powygnaniowie po odbudowie świątyni.

⁸⁷⁵ Zob. Zimmerli 1969a, 553, który zalicza w.45 do groźby.

⁸⁷⁶ Zob. też powyżej i Pietsch 2013, 368 i przyp. 654 i 655: w.39aα podejmuje i interpretuje w.37b

(w.38.39aβ-b)⁸⁷⁷. O ile w w.7.30 mowa jest o czynieniu samej siebie nieczystą bożkami (w w.17 politycznymi zabiegami u Babilończyków), to tu nieczystość bezczęści świątynię i szabaty (por. Kpł 19,30)⁸⁷⁸. Bezczeszczenie szabatów jest tematem w 20,13.16.21.24; 22,8, a wyrażenie „czynić nieczystą świątynię (שִׁמְרָה)” pojawia się w 5,11⁸⁷⁹.

Nie do końca zrozumiałe w.40-44 podkreślają (por. już początkowe זֵי רָחֵל)⁸⁸⁰ cudzołożne postępowanie obu sióstr⁸⁸¹. W.40b-41 mówią chyba o przygotowaniach do orgii⁸⁸², a w w.42 pojawiają się tłumy mężczyzn, którzy inaczej niż w rozdz. 16 obdarowują kobiety ozdobami (bransolety i wieńce). W.43, w którym powracają rdzenie זנה i זנה, jest niezrozumiały i niemożliwy do rekonstrukcji⁸⁸³. Przypuszczalnie ma być podsumowaniem oskarżenia pod adresem obu sióstr. W.44 kontynuuje motyw przybywania mężczyzn do Oholi i Oholiby, co porównane zostaje do odwiedzania prostytutki (kobieta זונה), zwanymi też kobietami haniebnie postępującymi (por. w.27.29.35 oraz Jr 13,27; Kpł 19,29)⁸⁸⁴. Tak samo jak w 16,38 zostaną one osądzone (por. też 16,41aβ) i skazane w oparciu o przepisy dotyczące cudzołożących żon i morderców/morderczyń (w.45), co odnosi się wprost do postępowania przedstawionego w w.37 (por. też w.39aα)⁸⁸⁵. O ile w 16,38 sązącym był Bóg, to tu są nimi ludzie sprawiedliwi (por. też wezwanie do sądenia skierowane do proroka w w.36). Być może są to sprawiedliwi z 18,5-9, którzy nie dopuszczają się niegodziwych czynów religijnych i etyczno-społecznych, m.in. nie oddają czci bożkom ani nie składają im ofiar⁸⁸⁶. Jednak to nie oni tworzą zgromadzenie, które na Boże wezwa-

w sensie kultowego zarzynania, w duchu technofagii. Wg Day 2000, 294-295, zarówno cudzołośćwo, jak i morderstwo są metaforami złamania przymierza i ofiar z dzieci, które nie mogły być uważane za morderstwa (przyp. 30). Zostały one utożsamione z morderstwem nie tylko w w.37 („krew na rękach ich”), ale też w 16,38 i 23,45.

⁸⁷⁷ Wiersze obramowane przez עֲשׂוּ זִמָּה/עֲשׂוּ עֲשׂוּ זִמָּה.

⁸⁷⁸ Zob. Zimmerli 1969a, 554. Ciekawe, że oskarżenie to dotyczy też Oholi.

⁸⁷⁹ Poza tym jedynie w Kpł 20,3 i Lb 19,20. Do שִׁמְרָה jako określenia świątyni, które 30 razy pojawia się w Ez – zob. Kornfeld, Ringgren 1995, 1186. W Ez o przychodzeniu do świątyni mowa jest jeszcze jedynie w 44,9.16.

⁸⁸⁰ Zob. Greenberg 2005, 127.

⁸⁸¹ Zob. Pohlmann 2001, 349; też Zimmerli 1969a, 554.

⁸⁸² Zob. Greenberg 2005, 128.

⁸⁸³ Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia.

⁸⁸⁴ Mieszają się w tym wierszu formy *sg.* (w.44a) i *pl.* (w.44b), przy czym jedynie *pl.* został bezpośrednio odniesiony do Oholi i Oholiby. W *sg.* zaadresowane (2. os., a nie 3. os. jak w w.44a) zostały w.40bβ-41 (zob. Zimmerli 1969a, 554). Mało prawdopodobne, by *sg.* miał się odnosić do jeszcze jakiegś innej wielkości, której postępowanie zestawione zostałoby z nieprawościami Oholi i Oholiby, tak że raczej jest wynikiem niestaranności ingerencji redakcyjnych.

⁸⁸⁵ Oba wiersze 16,38 i 23,48 są wtórne, tak że trudno ustalić kierunek zapożyczenia. Ponieważ motyw krwi powiązany jest z ofiarami z dzieci (por. 16,36 i 16,20-21), to kara za przelewanie krwi jest mocniej osadzona w rozdz. 16. Mamy więc do czynienia z dziełem jednego redaktora lub zapożyczeniem z 16,38.

⁸⁸⁶ Inaczej nieprzekonująco Greenberg 2005, 130.

nie wykona wyrok (w.46-47), kamienując je, czyli dziesiątkując ich mieszkańców („synów ich i córki ich”; por. w.10.25), i paląc domy (por. 16,40-41). Według w.24-26 wyrok taki wykonuje zgromadzenie (wrogich) narodów (por. też 16,40)⁸⁸⁷. W ten sposób Bóg usunie z kraju Izraela bałwochwalcze praktyki (w.48a), a kara ta stanie się też przestrogą dla „wszystkich kobiet” (co odpowiada „licznym kobietom” w 16,41; por. też 23,10), by nie postępowały tak samo jak Samaria i Jerozolima (2. os. *pl. fem.*)⁸⁸⁸. Kobietami tymi są z pewnością miasta i stolice⁸⁸⁹. Właśnie one zdają się być wykonawczyniami (w.49a) wyroku na obu siostrach, które poniosą karę za swe bałwochwalcze postępowanie (trzy razy w w.48-49 וְיָהּ i wyjątkowe w Ez גַּלְיָדָיִם גְּלוּלִים, oznaczające grzeszenie z bożkami i karę za to; por. 16,51). Całość zamyka typowa w Ez formuła poznania JHWH (np. 6,7.13; 7,4.9; 13,9 24,24), zaadresowana w 2. os. *pl. masc.*⁸⁹⁰ Odbiorcy przekonają się, że tym, który kontroluje bieg wydarzeń jest JHWH, i to również wtedy, gdy nieszczęście spada na Boży lud⁸⁹¹.

W rozdziale tym prostytutką (rdzeń וְיָהּ) jest zadawanie się z obcymi mocarstwami. Redakcyjnie dodano zanieczyszczenie kultowe (טָמֵא) bałwochwalstwem (w.7b.30 por. też w.49). W w.35 posłużono się prostytutką jako metaforą odwrócenia się od JHWH w szerokim znaczeniu. Z kolei rdzeń וְיָהּ pojawia się w w.45a spokrewnionym z 16,38 (kara za cudzołóstwo), biorąc cudzołóstwo za metaforę bałwochwalstwa powiązanego z przelewaniem krwi dzieci (w.37 i 45b; por. 16,36). W.37 i 45 są związane nie tylko ze sobą, ale i z 16,36.38. Poza niezrozumiałym w.43 motywy cudzołóstwa i prostytutki nie są ze sobą bezpośrednio połączone. Gdy mowa jest o kontaktach z mężczyznami, tj. obcymi narodami, używa się rdzenia וְיָהּ, a gdy o bałwochwalstwie (wraz z ofiarniczym przelewaniem krwi dzieci) rdzenia וְיָהּ. Sprawę komplikuje fakt, że prostytutka jako metafora sąsiaduje z motywem zanieczyszczenia się bożkami w rozszerzeniach redakcyjnych (zob. w.7b.30)⁸⁹². W ostatniej części (w.36-49) poświęconej cudzołóstwu z obcymi bóstwami rdzeń וְיָהּ pojawia się poza w.43 jeszcze jedynie w środku, w w.44, ale fragment ten jest literacko złożony, a o prostytutce mowa jest jedynie w powiązaniu z igraszkami seksualnymi z mężczyznami (w.40-44). prostytutka jako domena źródłowa metafory pojawia się tu tylko wtedy, gdy mowa jest o niepokohowanym zadawaniu się

⁸⁸⁷ Choć zgodnie z w.24 one też sądzą Jerozolimę. Zob. powyżej (16,40-41) i Greenberg 2005, 131; Homerski 2013, 187.

⁸⁸⁸ Formy 2. os. *fem. pl.* (w.48b-49a) pojawiają się nagle. Fohrer 1955, 137-138, uważa, że krytyka nie dotyczy przedwygnaniowych Izraela i Judy, lecz skierowana jest do późniejszych grup ludu izraelskiego.

⁸⁸⁹ Wg Greenberg 2005, 131, Ezechiel prezentuje Izrael jako gorszy od narodów pogańskich. Natomiast Pohlmann 2001, 349, odnajduje tu ostrzeżenie wyłącznie „świata kobiet” (sic!).

⁸⁹⁰ Jest więc typowym elementem kompozycji całej księgi, mającym na uwadze odbiorców, lud izraelski – zob. Greenberg 2005, 131-132. Formuła ta została szeroko omówiona w Zimmerli 1969a, 55*-61*.

⁸⁹¹ Zob. Greenberg 2001, 163-164.

⁸⁹² Zob. powyżej. וְיָהּ pojawia się też we wtórnych w.13.17 (i w.38).

z wieloma mężczyznami. Oba rdzenie są więc używane odmiennie. Wniosek ten jednak mocno osłabia użycie rdzenia זנה w Ez 16 dla niewierności kultowo-religijnej, tym bardziej że w.37 (זנה) czerpie z 16,36, gdzie domeną źródłową metafory jest prostytutka (rdzeń זנה). Wiele wskazuje na to, że o ile w Ez 23 niewierność religijno-kultowa wydaje się być redakcyjnie dodanym motywem, to odwrotnie ma się sprawa w Ez 16, gdzie wtórnie dodano prostytutkę obrazującą polityczne gry z mocarstwami⁸⁹³. W każdym razie w Ez pojawia się nowe metaforyczne znaczenie prostytutki, którym są polityczne przymierza⁸⁹⁴.

■ Ez 43,1-12

Rozdziały 40-42 są rozbudowaną wizją proroka (40,1), który został przeniesiony do kraju Izraela (40,2), dotyczącą nowej świątyni w Jerozolimie⁸⁹⁵. Ścisłej rzecz biorąc, prorok obserwuje mierzenie i ma przekazać „domowi Izraela” (40,4) wymiary świątyni (całego obszaru świątynnego; 40,5)⁸⁹⁶ wraz z wyposażeniem, poczynawszy od bramy wschodniej (40,6). Fragment 43,1-12 opowiada o powrocie chwały Bożej⁸⁹⁷ do świątyni w Jerozolimie. W 43,1 prorok został ponownie zaprowadzony do bramy wschodniej. Jest świadkiem przybycia chwały Bożej od wschodu (43,2) i jej wejścia przez wschodnią bramę do świątyni (43,4), co jest odwróceniem nieszczęścia opisanego w 10,4.18-19; 11,23 (por. też 8,4; 9,3)⁸⁹⁸. A gdy został zaprowadzony przez ducha⁸⁹⁹ na dziedziniec wewnętrzny (por. 10,3-4), który wypełniała Boża chwala (43,5), usłyszał kogoś, kto do niego mówił (43,6) – z kolejnego wiersza wynika, że przemawia do niego Bóg.

7. I rzekł do mnie:

Człowieku!

⁹⁰⁰Miejsce tronu mojego i miejsce stóp nóg moich,

⁸⁹³ Zob. Zimmerli 1969a, 343; Pohlmann 2001, 345.

⁸⁹⁴ Zob. Pohlmann 2001, 340 (*Motivverschiebung*).

⁸⁹⁵ Ez 40-48 są przedmiotem sporów zarówno co do pochodzenia, jak i rekonstrukcji procesu ich powstawania (zob. Zimmerli 1969b, 1240-1249; Rudnig 2001, 526-539). Nie ma jednak wątpliwości, że ich rdzeń pochodzi z okresu poprzedzającego odbudowę świątyni.

⁸⁹⁶ זבית – zob. Zimmerli 1969b, 999.

⁸⁹⁷ W chwale Bożej, która w P jest centralnym terminem, Bóg się uobecnia (zob. Homerski 2013, 285: „dostępny zmysłom znak obecności Boga”). W Ez pojawia się przy powołaniu proroka (1,28; 3,23), w rozdz. 8-11, gdy chwala opuszcza świątynię, i w 43,2-5; 44,4, gdy powraca do świątyni, oraz w 39,21 – zob. Westermann 1984, 802-812.

⁸⁹⁸ Wg Rudnig 2001, 573, wszystkie wzmianki o chwale Bożej w Ez 8-11 są redakcyjne, służąc uwzniośleniu treści wizji (zob. też Zimmerli 1969a, 204).

⁸⁹⁹ Tu pojawia się ostatni raz w Ez. Wg Rudnig 2001, 573, jest drugą obok chwały Bożą hipostazą.

⁹⁰⁰ *Nota acc.* mogłaby sugerować, że wypadł czasownik (*verbum regens*), który za G („widziałeś”, stojące przed „synu człowieczy”) uzupełnia się o: „czy widziałeś”, ewentualnie obie *noty* zmienia się na הן – zob. BHS; Fohrer 1955, 243; dalsze propozycje w Zimmerli 1969b, 1072. Jednak *nota acc.*

- gdzie zamieszkać pośród Izraelitów na zawsze.
 I niech już więcej nie uczynią nieczystym synowie Izraela imię moje
 święte,
 oni i królowie ich prostytutką ich
 ani trupami⁹⁰¹ królów ich na wyżynach ich/ w śmierci ich⁹⁰²;
 8. gdy dawali⁹⁰³ progi ich przy⁹⁰⁴ progach moich
 i odrzwia ich obok odrzwi moich,
 i ściana [była]⁹⁰⁵ pomiędzy mną a pomiędzy nimi;
 i/to czynili nieczystym imię moje święte obrzydliwościami ich,
 które robili,
 tak że zgładziłem ich w gniewie moim.
 9. Teraz⁹⁰⁶ niech oddalą prostytutkę ich i trupy królów ich ode mnie
 i zamieszkać pośród nich na zawsze.

Druga część mowy Bożej (w.10-11[.12]), która rozpoczyna się od ponownego za-
 wołania: „Ty⁹⁰⁷, człowieku, poinformuj...”, nie jest po prostu kontynuacją w.7-9: po-
 rusza odmienną kwestię przekazania wymiarów, kształtu świątyni i jej wyposażenia
 oraz regulacji jej dotyczących⁹⁰⁸, czemu odpowiada też praktycznie całkowicie

może służyć uwypukleniu rzeczownika – zob. *Gesenius' Grammatik*, § 117i i Zimmerli; Rudnig 2001,
 570 przyp. 124. Zaś Allen 1990, widzi w nich anakolut, tj. błąd składniowy zamierzony rzeczowo,
 wiążący te dopełnienia z czasownikiem וַיִּבְנֶה . Jednak nie ma żadnej pewności, czy takie zjawisko
 gramatyczne istniało w biblijnym hebrajskim.

⁹⁰¹ Znaczenie rzeczownika „zwłoki”, „padlina” w Ez 43 jest sporne (zob. *HAL*; *HAHAT*). Nierzadko
 tłumaczony jest jako „pomnik” – zob. *HAL*; Zimmerli 1969b, 1070; Allen 1990. Fohrer 1955, 243, bez
 wsparcia świadectw zmienia na: „ich zabijaniem” (*inf.* הרג). Wg Rudnig 2001, 570, ma tu oznaczać
 rodzaj ofiary, której nazwy w tym komentarzu nie przetłumaczono: ofiara *pgr* (hebrajski rdzeń פגר).
 Czy w ugaryckim oznacza nie tylko „zwłoki”, ale i „ofiarę za zmarłych” (tak w *UPL* III, 45.75-77)
 również jest sporne – zob. *HAL*.

⁹⁰² Wokalizacja w TM wskazuje na rzeczownik בָּקָר , który trzeba by rozumieć jako *acc.* przysłówko-
 wy (wg Zimmerli 1969b, 1072, składnia jest osobliwa). Przeważnie koryguje się wokalizację za pa-
 roma Mss, θ^i i T^{Ed} – zob. *BHS*; Zimmerli; Allen 1990; Rudnig 2001, 570; też Homerski 2013, 286, ale
 nie odnotowując korekty. Zaś Jasiński 2021, 322, sądzi, że mowa jest o kultach na wyżynach, gdzie
 chować miano też królów.

⁹⁰³ Nie da się rozstrzygnąć, czy *inf.* ten należy wiązać składniowo z poprzedzającym (zob. Zimmerli
 1969b, 1070; Rudnig 2001, 570; Homerski 2013, 286) czy następującym zdaniem (zob. Allen 1990).

⁹⁰⁴ Z podwójnym *acc.* – zob. *HAHAT*, 861 (2a).

⁹⁰⁵ Rzeczownika z przedimkiem lepiej nie traktować jako dopełnienia czasownika נָתַן , jeśli nie
 ma noty *acc.* Tak też tłumaczy Zimmerli, 1070.

⁹⁰⁶ Za 6 Mss, G i V w *BHS* proponuje się [*frt*] uzupełnienie spójnika. Można jednak zasadnie po-
 dejrzewać, że dodanie spójnika jest niczym innym jak oddaniem zwyczajowej formy, czyli wyglą-
 dzeniem tekstu, choć akurat w Ez (poza 19,13; por. też 4,14) przysłówki ten występuje bez spójnika.
 Zimmerli 1969a, 4, dostrzega w przekładzie Ez w G tendencję likwidowania asyndetonów.

⁹⁰⁷ Ponieważ fragmenty z genizy kairskiej, 29 Mss, G, S, V poświęcają spójnik, to bywa uzupełnia-
 ny (zob. *BHS*; Fohrer 1955, 237), ale zob. poprzedni przyp.

⁹⁰⁸ Co jeszcze nie oznacza, że w.10-11[.12] są jednolite literacko, podobnie jak niejednolite

inne słownictwo (z wyjątkiem zawołania „człowieku” i określenia „dom Izraela”). Ponieważ w.10-11* są związane z rodz. 40-42, to prawdopodobnie redakcyjnym uzupełnieniem są w.7-9⁹⁰⁹.

W.7-9 naznaczone są powtarzającymi się zwrotami: zapewnienie o zamieszkaniu Boga pośród Izraelitów na zawsze (w.7a i 9b), które tworzy obramowanie dla odrzucenia prostytucji (*זנות*, która w Ez występuje jeszcze jedynie w 23,27)⁹¹⁰ i „trupów królów” (w.7bβ i 9a) oraz czynienia nieczystym Bożego imienia (w.7bα.8b). W środku znajduje się w.8a. Tylko w wewnętrznym obramowaniu pojawia się motyw prostytucji. Obietnica zamieszkania przez Boga na stałe w świątyni wiąże się z Bożym powrotem do świątyni (w.2.4; por. Za 2,14; 8,3). Została ona nazwana Bożym tronem (por. Iz 6,1; Jr 17,12; też Jr 3,17; 14,21 Ps 47,9) i miejscem jego stóp (por. podnózek Bożych nóg w Ps 99,5; 132,7; też Lm 2,1; 1Krn 28,2)⁹¹¹. Świątynia jako mieszkanie Boże jest typowym motywem (por. przede wszystkim 1Krl 8,12-13; też Pwt 12,11; 16,2 itd.)⁹¹², która jest miejscem zamieszkiwania Boga pośród Izraela (por. Wj 25,8; 29,45 itd.)⁹¹³; też bez bezpośredniego powiązania ze świątynią w Lb 5,3; 35,34). Świątynia była miejscem, gdzie Bóg w szczególny sposób był w łączności ze swoim ludem⁹¹⁴. W Ez 37,26-27 powiązana jest z zawarciem nowego przymierza⁹¹⁵. Zapewnienie o nieograniczonej czasowo obecności Bożej (*אֲנִי אֶשְׁכְּנֶנּוּ*; por. 1Krl 8,13=2Krn 6,2; Ps 68,17) ma na celu podkreślenie nieodwracalności zbawczego działania Boga. Jednak obietnica ta nie jest bezwarunkowa, wynika z niej zobowiązanie (jeśli słusznie przetłumaczono powyżej modalnie; w.7bα)⁹¹⁶ do tego, by w przeciwieństwie do wcześniejszych czasów (w.8b) już nigdy więcej nie

są w.1-6 – zob. wiele glos w Fohrer 1955, 237. 241; Rudnig 2001, 526-539 (dla całości rozdz. 40-48), choć jego model trzeba uznać za nadmiernie skomplikowany. Alternatywnie można 43,1-12 uznać za bardzo późną kompozycję literacką, czerpiącą z wielu innych miejsc Ez i nie tylko.

⁹⁰⁹ Zob. Rudnig 2001, 572.576: dodatkiem są w.7b-9 składające się z dwóch warstw; inaczej Fohrer 1955, 241-242: dla którego w.10-12 są dodatkiem, ale nie do 43,1-9*, które razem z 44,1-3 i 47,1-12 tworzą jeden opis, wywodzący się od proroka; Zimmerli 1969b, 1073-1074: dodatkiem jest jedynie w.12.

⁹¹⁰ Oraz w Jr 3,2.9; 13,27; Oz 4,11; 6,10; Lb 14,33.

⁹¹¹ Tron i podnózek Boży stoją w bezpośredniej relacji do siebie w Iz 66,1 (por. też Ps 11,4), choć w niebie jest tron, a ziemia jest podnóżkiem (zob. Zimmerli 1969b, 1080, według którego mają stać do siebie w ostrej opozycji).

⁹¹² Często jako przebywanie Boga na Syjonie czy w Jerozolimie (Ps 74,2; 135,21; Iz 8,18; Jl 4,17.21 itd.), na górze (Ps 68,17-18). Chwała Boża mieszka w kraju (Ps 85,10), a według Wj 24,16 na Synaju. Zob. Hulst 1984b, 906-907.

⁹¹³ Zob. Majewski 2018, 273-284 (źródło P).

⁹¹⁴ Zob. Zimmerli 1969b, 1081.

⁹¹⁵ Zob. Zimmerli 1969b, 1081; Rudnig 2001, 571-572.

⁹¹⁶ Zob. Fohrer 1955, 244; Zimmerli 1969b, 1081; też Rudnig 2001, 572.576, według którego wtórne w.7b-9, dodają uwarunkowanie do tej pierwotnie bezwarunkowej obietnicy. Zaś Homerski 2013, 286 i Jasiński 2021, 321.334, odczytują te słowa jako obietnicę czy zapewnienie Boże. Ponieważ adresem jest Izrael, to bardziej prawdopodobne jest, że mówią one o właściwym ludzkim postępowaniu.

czynić nieczystym, nie bezcześcić (נאָר pi.) Bożego imienia. Imię jako takie oznacza społeczną rozpoznawalność, obecność, uznanie czy godność⁹¹⁷. Boże imię, które może być tożsame z Bogiem (por. Ps 103,1; 105,3), było związane ze świątynią (por. Wj 20,24). Przepęstwa kultowe czy bałwochwalstwo są znieważaniem Bożego imienia (por. Kpł 20,3; Ez 20,39)⁹¹⁸. Według omawianych wierszy Boże imię znieważane było przez trzy (?) przepęstwa, których dopuszczał się dom Izraela i królowie. Pierwsze z nich, prostytutka, z trudem mogłaby być odrębnym przepęstwem, gdyż tylko w wyjątkowych sytuacjach była penalizowana⁹¹⁹ i wszędzie indziej w Ez mówi się o niej w sensie przenośnym⁹²⁰. Tu jest ściśle powiązana z drugą nieprawością, z פְּנֵי מַלְכִים, zwłokami królewskimi. W Biblii Hebrajskiej o zwłokach mówi się zasadniczo w kontekście gwałtownej śmierci na wojnie (por. 1Sm 17,46; Am 8,3) czy też kary na pustyni (por. Lb 14,29.32-33). Przypuszcza się, że פְּנֵי może też oznaczać pamiątkową stelę (jak w Kpł 26,30; Ez 6,5) lub rodzaj ofiary dla/za zmarłych⁹²¹. Nic jednak nie wiadomo o pochówkach królów w obszarze świątynnym⁹²². Dlatego też raczej mowa jest o steli⁹²³ czy może o jakiś nieznanach ofiarach *pgr*, które składane miały być z okazji śmierci królów⁹²⁴. Co więcej, niepewna jest też reszta półwiersza⁹²⁵. W TM miejscem dla nich są wyżyny, które były miejscami ofiarniczymi (por. np. Oz 4,13)⁹²⁶. Znajdowały się też koło Jerozolimy (2Krl 23,5.13), a z 2Krn 34,3 mogłoby nawet wynikać, że były i w Jerozolimie (jeśli nie mamy do czynienia z pewnym skrótem językowym). Być może chodzi więc o jakieś wzgórze grobowe, gdzie składano ofiary zmarłym królom (por. Hi 21,32)⁹²⁷. Jeśli łączyć królów z najlepiej poświadczonym znaczeniem פְּנֵי, „zwłoki” i wyżynami czy śmiercią, a także z oskarżeniem o prostytutkę w sensie przenośnym, to trzeba chyba mieć na uwadze jakąś formę kultu ofiarniczego związaną ze zmarłymi królami w Jerozolimie czy raczej w jej bezpośrednim sąsiedztwie.

⁹¹⁷ Zob. Woude 1984, 938-939.

⁹¹⁸ Więcej zob. Woude 1984, 949-957. Wg Rudnig 2001, 576, koncepcja Bożego imienia zastępująca ideę obecności tronu Bożego w świątyni odzwierciedla perspektywę wygnańców (bliskość do teologii deuteronomiczno-deuteronomistycznej – zob. 572).

⁹¹⁹ Zob. powyżej (3.1.1.).

⁹²⁰ Zob. powyżej i Zimmerli 1969b, 1083; Rudnig 2001, 576; Homerski 2013, 286; Jasiński 2021, 322.

⁹²¹ Za czym być może przemawiają niektóre paralele ugaryckie i akadyjskie – zob. Maiberger 1989, 510-514.

⁹²² O trzynastu królach aż do Achaza mówi się, że pochowani zostali w mieście Dawida, Manasses i Amona pochowano w „ogrodzie Uzzy” (2Krl 21,18.26). Nic nie wiadomo o miejscu pochówku Hiszkiasza (Ezechiasza) – za Zimmerli 1969b, 1082.

⁹²³ Zob. np. Zimmerli 1969b, 1082.

⁹²⁴ Zob. Rudnig 2001, 576.

⁹²⁵ Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia.

⁹²⁶ Warto odnotować, że m.in. Am 7,9 poświadcza, że były one również izraelskimi miejscami świętymi.

⁹²⁷ Zob. Sławik 2010, 355-356 oraz Jasiński 2013, 322, który wiąże wyżyny z miejscami pochówku królów.

W.8 podaje kolejne, trzecie (?) przestępstwo. Progi znajdowały się przy wejściach do świątyni (por. Iz 6,4) oraz do pałaców (por. 1Krl 14,17; Est 2,21; 6,2; być może jeszcze So 2,14). W przypadku świątyni oddzielały obszar święty od *profanum* (stąd „strażnicy progów” w 2Krl 12,10 itp.)⁹²⁸. *מַזְוָזָה* to odrzwia czy słupki drzwi, mogące pełnić funkcję apotropaiczną (stąd pomazywane krwią w Wj 12,7.22.23; Ez 45,19). Była w nie wyposażona między innymi świątynia (por. 1Krl 6,31.33; 7,5)⁹²⁹. Ponieważ poza jednym wyjątkiem (por. Sdz 19,27) progi miały tylko świątynia i pałace, a w w.7 wprost obwinia się królów, to najsensowniej będzie interpretować w.8a jako budowanie pałacu królewskiego bezpośrednio przy świątyni w Jerozolimie, tak że miały one wspólną ścianę⁹³⁰. Jesteśmy skazani na zgadywanie, ale wydaje się, że prowadziło to do niewystarczającego oddzielenia sfery *profanum* pałacu królewskiego od obszaru świętego świątyni⁹³¹, czego świadectwem mogły być jakieś formy kultu zmarłych królów. Zostało to napiętnowane jako obrzydliwość nie do pogodzenia z jahwizmem⁹³² i było przyczyną karzącej zagłady (*כלה* pi. i „w gniewie”)⁹³³, upadku Judy i Jerozolimy⁹³⁴, będącego Bożą karą.

Bez względu na rozstrzygnięcia literackokrytyczne czy interpretacyjne nie ulega wątpliwości, że *גזר* użyto w sensie przenośnym, odnosząc się do jakiś praktyk kultowych, w które zaangażowany był dwór królewski w Judzie. Można przypuszczać, że naruszały one świętość obszaru świątynnego i powiązane były z kultem martwych królów.

4.1.6. Pięcioksiąg i księgi będące narracjami historycznymi

■ Wj 34,15-16

Wiersze te są częścią zbioru prawnego Wj 34,11-26, zwanego prawem lennym JHWH, które obramowane zostało przez wypowiedzi o zawarciu przez Boga przyrzeczenia (34,10 i 27)⁹³⁵, nienależące do pierwotnego zbioru prawnego. Prawo to wy-

⁹²⁸ Zob. Meyers 1986, 898-901, która sądzi, że mogły odgrywać magiczną rolę. Jedyne argumenty z Biblii Hebrajskiej opiera się na 1Sm 5,4-5, gdzie *notabene* użyto innego słowa.

⁹²⁹ Pwt 6,9; 11,20 poświadczą umieszczanie na nich słów-amuletów – zob. Milgrom 1984, 801-804.

⁹³⁰ Zob. Zimmerli 1969b, 1081-1082, przywołując dodatkowo 2Krl 11. Wg Jasiński 2013, 323, pałac miał zastępować świątynię jako centrum życia społeczności Izraela, tak że świątynia traktowana była jako „relikt przeszłości” (sic!).

⁹³¹ Zob. Rudnig 2001, 576.

⁹³² Do *חֲרִיבָה* zob. powyżej.

⁹³³ Zob. Gerleman 1984g, 832-833.

⁹³⁴ Zob. Rudnig 2001, 576, który słusznie uważa nieprzestrzeganie granic świętości za ważny element krytyki władzy królewskiej w Judzie.

⁹³⁵ Zob. już Noth 1978, 214; podobnie Lemański 2009, 639. W literaturze nazywane jest niemieckim terminem *Privilegrecht JHWH*, pojęciem pochodzącym z zachodnioeuropejskiego prawa lennego, według którego lennik był zobowiązany wypełniać specyficzne zobowiązania wobec tego, który

nika z przewłaszczenia kraju przez Boga na lud (w.11b). W.15-16 są redakcyjnym rozwinięciem w.14(a)⁹³⁶, podejmując jednocześnie treść w.12-13: niezawieranie przymierza z mieszkańcami tego kraju i zniszczenie ich przedmiotów kultowych.

- w.14 Bo/na pewno nie oddawaj pokłonu bogu innemu,
bo „JHWH zazdrosny” to imię jego – Bogiem zazdrosnym on jest.
- w.15 Abyś nie zawarł przymierza z mieszkańcem kraju
którzy prostytuują się ze swoimi bogami
i składają ofiary rzeźne swoim bogom,
a zawoła⁹³⁷ ciebie i będziesz jeść z ich ofiar rzeźnych.
- w.16 I weźmiesz spośród jego córek dla synów twoich,
a prostytuują się jego córki z ich bogami
i zwiodą do prostytuowania twoich synów z ich bogami

Zakaz oddawania czci innemu bogu niż JHWH uzasadnione zostało zazdrością Boga, która jest nie tylko jego cechą, ale i imieniem, znakiem rozpoznawczym. JHWH jest Bogiem zazdrosnym, domagającym się czci tylko dla siebie⁹³⁸. Dlatego Izrael ma się wystrzegać zawierania przymierza z mieszkańcami kraju, ziemi obiecanej (por. w.12)⁹³⁹. Rozwinięcie tej przestrogi wyjaśnia, dlaczego jest to takie ważne. Mieszkańcy kraju bowiem prostytuują się z z obcymi bogami (זנה אלהיהם), jak w Ez 6,9; 23,30; por. też Oz 1,2)⁹⁴⁰, składając im rzeźne ofiary biesiadne (בחה;

poprzez lenno stwarzał możliwości prawne do jego realizacji. Wcześniej korpus był nazywany dekalogiem kultowym, gdyż dominują w nim regulacje o charakterze kultowym. Zob. Dohmen 2012, 363-364; Grünwaldt 2020 (rozdz. 3.4.2.).

⁹³⁶ Zob. Noth 1978, 216 (razem z w.14b); Scharbert 1989, 130 (deuteronomistyczne uzupełnienie). Inaczej Crüsemann 1997, 140-147, według którego pierwotny tekst składa się z dwóch części podkreślających wyłączną część JHWH: w.12*14.15a.bβ.16 (odgraniczenie się od sąsiednich ludów) oraz w.18*.21-23.24b.26a (trzy święta pielgrzymkowe, siedmiodniowy cykl i ofiara z pierwocin). Datuje go na IX w. p.n.e.

⁹³⁷ Wprowadzie przechodzenie pomiędzy 3. os. *sg.* i *pl.* mogłoby się wydawać zaskakujące (por. różnice przede wszystkim w przekazach G – zob. *BHS*), ale jest uzasadnione treściowo: do adresata zdania zaadresowane są w *sg.*, a jego kontrahentem jest „mieszkaniec kraju” w *sg.* (określenie, które można by odczytywać kolektywnie), a gdy mowa jest o czczeniu wielu obcych bogów, to zaangażowane są całe społeczności (*pl.*).

⁹³⁸ W Starym Testamencie Bóg, który wybrał sobie lud, nie toleruje w najmniejszym stopniu żadnego innego bóstwa. Boża zazdrość obejmuje jego lud, ale może być też skierowana przeciwko innym narodom, co może skutkować zbawieniem Izraela – zob. powyżej (4.1.5.: Ez 16) i Sauer 1984a, 648-650, według którego na starożytnym Bliskim Wschodzie była mowa co najwyżej o wzajemnej zazdrości między bóstwami, a nie w ich relacji z ludźmi.

⁹³⁹ Które być może stoi w opozycji do przymierza z Bogiem w w.10.27.

⁹⁴⁰ Do זנה אלהיהם zob. powyżej (4.1.1. i 4.1.5.). Najpewniej wyrażenie to zostało z krytyki prorockiej wprowadzone do języka deuteronomistycznego (zob. Groß 2009, 459) czy późnodeuteronomistycznego. Inaczej trzeba ocenić wyrażenie z w.14a o czczeniu innego boga (w *sg.* występuje tylko tu – zob. Jacob 1992, 991).

por. Oz 4,13). Do biesiad takich zapraszają tych, z którymi wspólnie mieszkają, co doprowadziłoby do ich udziału w tych biesiadach kultowych (por. Oz 4,13-14) i w konsekwencji koligacenia się z innymi narodami – branie ich córek dla swoich synów⁹⁴¹. One jako uczestniczki bałwochwalczych kultów (זנה אֲחֵרֵי אֱלֹהֵיהֶן) wciągną w te rytuały „synów” Izraela (זנה hi.), którzy nierządnie podążą za ich bogami (אֲחֵרֵי אֱלֹהֵיהֶן). Ostrzeżenie ma klamrową budowę wyznaczoną wyrażeniem „prostytuować się z bogami ich”, a do udziału w kulcie obcych bogów ma prowadzić współżycie z ludami zamieszkującymi kraj: zapraszanie do wspólnych biesiad i koligacenia się z nimi. Zarówno wspólne życie z innymi ludami, jak i obce kultury okazują się dla Izraelitów atrakcyjne, stając się religijną pułapką (jak w w.12). Z pewnością przestroga ta opiera się na tradycji wywodzącej się od Ozeasza, a zakaz małżeństw mieszanych rozumianych jako zawieranie przymierza z ludami ziemi obiecanej został nieco szerzej sformułowany w Pwt 7,1-3(4)⁹⁴². Bez wątplenia czasownik זנה został użyty w sensie przerośnym na określenie czczenia innych bogów⁹⁴³.

■ Kpł (17,7; 19,29; 20,5.6)

Kpł 17 poświęcony jest krwi zabijanych zwierząt, a punktem kulminacyjnym jest zakaz spożywania krwi (w.10-12)⁹⁴⁴. Pierwsza część tego rozdziału (por. ponowne wprowadzenie w w.8)⁹⁴⁵ zabrania zarzynania zwierząt poza przybytkiem, czyli zakazuje profanicznego uboju w ogóle (w.3-7)⁹⁴⁶. Każdy ubój zwierzęcia powinien być ofiarą dla JHWH (w.5-6). Dlatego też nie wolno składać jakichkolwiek ofiar poza namiotem zgromadzenia (w.8-9). W.7 podsumowuje zakaz uboju poza przybytkiem czy świątynią (זבה):

⁹⁴¹ To swego rodzaju religijny mizoginizm – zakaz zawierania małżeństw mieszanych został sformułowany fragmentarycznie, jedynie w odniesieniu do „córek” (inaczej niż w Pwt 7,3; por. też Rdz 34,9; w G Wj 34,16 został uzupełniony o „synów” – zob. też Propp 2006, 593). Do interpretacji tych wierszy zob. Dohmen 2012, 368-369.

⁹⁴² Do interpretacji tych wierszy zob. Otto 2012, 858-864. Niewątpliwie istnieje zależność literacka pomiędzy Wj 34,11b-16 i Pwt 7,1-26, która nie da się rozstrzygnąć jednokierunkowym zapożyczeniem. Prawdopodobnie redakcyjne połączenie Pwt z resztą Pięcioksięgu doprowadziło do redakcyjnych rozszerzeń w nich obu – zob. Otto 2012, 855-857. Pwt 7,1-4 (i dalsze wiersze) nie może uchodzić za literacko jednolity tekst – do tego zob. Otto 2012, 846-849(855).

⁹⁴³ Inaczej Jacob 1992, 991. Wg Łach 1964, 284, „prawodawca biblijny” ma nazywać bałwochwaltwo cudzołóstwem”; a wg Lemański 2009, 641, metaforyczne użycie ma odwoływać się do „zasad[y] wyłączności obowiązując[ej] w stosunkach małżeńskich”.

⁹⁴⁴ Zob. Milgrom 2000, 1448-1449; Hieke 2014b, 619; też Tronina 2006, 253.

⁹⁴⁵ Równocześnie rozdział ten daje się dzielić na cztery paragrafy przez: „każdy, kto...” (שֵׁשׁ אִישׁ w w.3.8.10.13) – zob. Gerstenberger 1993, 215-216.

⁹⁴⁶ Zob. Hieke 2014b, 617; Tronina 2006, 253 („pozarytualny”). Od pojęcia „profanicznego uboju” nie bez racji dystansuje się Gerstenberger 1993, 216-217, według którego w starożytnym świecie taki ubój w ogóle nie istniał. Dwa graniczne przypadki: w.13-14 – polowanie, i w.15-16 – spożywanie padliny i rozszarpanego zwierzęcia, pokazują, że w wyjątkowych sytuacjach mięso mogło być pozyskane w inny sposób (do tego zob. Hieke 2014b, 618).

Nie zarzynajcie już waszych ofiar rzeźnych dla demonów, z którymi oni się prostytuują. Prawem wiecznym będzie to dla was, dla waszych pokoleń.

Zarzynanie zwierząt poza wejściem do namiotu zgromadzenia jest w rzeczywistości ubojem ofiarowanym demonom, czyli bałwochwalstwem. שְׂעִירִים (*pl.*) to demony w kształcie kozłów, swego rodzaju satyry, budzące odrazę istoty, związane z terenami będącymi mieszkaniem dzikich zwierząt (por. Iz 13,21; 34,14)⁹⁴⁷. *Pl.* pojawia się jeszcze w 2Krn 11,15, według którego ich kult charakteryzował odstępstwo Jerobeama. Jest to więc zastrzona krytyka uboju „na polu” (w.5), tj. poza terenami zamieszkałymi (por. w.3), który jest tożsamy z prostytuowaniem się z demonami (w.7: נִזְוָה *ptp. masc.* z przyimkiem אֶת־) ⁹⁴⁸, czyli bałwochwalczym odejściem od JHWH. Choć zakazany jest wszelki ubój poza czy przed przybytkiem (także „w obozie” – w.3), to taka sroga ocena jest skierowana przeciwko ubojowi poza terenami zamieszkałymi⁹⁴⁹. נִזְוָה określa tu nielegalny zwyczaj kultowy⁹⁵⁰.

Kpł 20,2-5 to prawdopodobnie złożona redakcyjnie sekwencja (por. w.2-3 i 4-5)⁹⁵¹ zakazująca oddawania potomstwa Molechowi. Treściowo nawiązuje do Kpł 18,21⁹⁵².

- w.4 A jeśli mocno zamkną – lud kraju – oczy swoje na tego człowieka, gdy da ze swojego potomstwa Molechowi, aby nie zabić go,
w.5 to zwrócę ja sam oblicze moje przeciwko temu człowiekowi i przeciwko jego rodzinie i odetnę⁹⁵³ go i wszystkich prostytuujących się z nim, prostytuującym się z Molechem, spośród ludu ich.

Nie wchodząc w skomplikowaną problematykę ofiar dla Molecha (por. 2Krl 23,10; Jr 32,35 itd.): *mlk* pierwotnie było raczej określeniem typu ofiary, a nie

⁹⁴⁷ Zob. *HAAHAT*; Milgrom 2000, 1462; Hieke 2014b, 626. Nie może więc chodzić o kozły składane w ofierze zagrzesznej (por. Kpł 4,23-24; 16,9.18.21), na co powołuje się Tronina 2006, 255.

⁹⁴⁸ Do tego wyrażenia zob. powyżej. Zob. Noth 1985, 112; Gerstenberger 1993, 216-217, który uważa, że zakaz ten był w czasie powstania tego tekstu (V w. p.n.e.) anachroniczny.

⁹⁴⁹ Na tę różnicę uwagę zwrócił mi w recenzji wydawniczej Marcin Majewski.

⁹⁵⁰ Zob. Hieke 2014b, 626: hasłowe określenie (szyfr) czczenia obcych bogów.

⁹⁵¹ Zob. Gerstenberger 1993, 267: dwie nieco różniące się tradycje. Inaczej Elliger 1966, 269: w.1-6 to jednolita całość autora rozdz. 20.

⁹⁵² Do związków rozdz. 20 z Kpł 18 i 19 zob. Gerstenberger 1993, 262-263; Hieke 2014b, 773.775-777. W Kpł 18,21 nie ma sankcji karnej.

⁹⁵³ כָּרַח *hi.* jest przeważnie tłumaczony jako „wytracić”, „wygubić”, „zglądzić” (zob. *HAAHAT*; Noth 1985, 125; Gerstenberger 1993, 26), co może być uzasadnione tym, że Bóg interweniuje, gdy społeczność toleruje takie postępowanie, nie wykonując kary śmierci (w.2b.4b). Wydaje się jednak, że trzeba odróżniać śmierć fizyczną (מָוֶת יִנְיָהּ) od śmierci społecznej (כָּרַח [ni./hi.] עָם+בֵּן [pl./sg.]) – zob. Hieke 2014b, 779; analogicznie Łach 1970, 244-245.

imieniem bóstwa⁹⁵⁴, mowa jest o delikcie kultowym zagrożonym karą śmierci przez ukamienowanie (w.2). Oznaczał on bezczeszczenie świątyni i Bożego, świętego imienia (w.3). Nawet jeśli lud kraju (עַם הָאָרֶץ)⁹⁵⁵ nie zareagowałby (w.4)⁹⁵⁶, to Bóg sam ukarze osobę oddającą potomstwo swoje na taką ofiarę, razem z jego rodziną (w.5; por. Joz 7)⁹⁵⁷, co więcej, wszystkich, którzy uczestniczyliby czy naśladowaliby go w tej nieprawości (אֲחֵרֵי). Taki akt kultowy został określony słowem זנה (*ptp. masc.*): uczestniczenie w nich jest tożsame z prostytuowaniem się z Molechem (זנה אַחֵרֵי הַמֹּלֶךְ)⁹⁵⁸. Ofiarowanie dzieci (niekonieczne krwawe ofiary) jest całkowicie sprzeczne z wiarą w JHWH⁹⁵⁹. Ponownie זנה, który został tu użyty dwa razy, jest hasłowym określeniem bałwochwalczej praktyki kultowej⁹⁶⁰.

Kolejny krótki zakaz **Kpł 20,6**, którego złamanie jest zagrożone taką samą Bożą karą jak w w.5, zwraca się przeciwko wróżbitom i wywołującym duchy zmarłych oraz ich naśladowcom⁹⁶¹.

I osoba, która zwróci się do duchów zmarłych i wróżących⁹⁶², aby

⁹⁵⁴ Zob. powyżej (4.1.5.: Ez 16,20) i Gerstenberger 1993, 266-267; a także Pietsch 2013, 367-375; Hieke 2014b, 679-683. W każdym razie można mieć wątpliwości, czy chodziło o krwawe ofiary. Na pewno Stary Testament jednoznacznie odrzuca zarówno ofiary z dzieci, jako i kult „Molecha”. Być może mowa o ofiarowaniu dzieci miała służyć podkreśleniu odrażającego charakteru nielegalnych praktyk kultowych. Hieke 2014b, 683-686.786, proponuje, by w zakazie składania ofiar Molochowi, pochodzącym z czasów powygnaniowych, widzieć odrzucenie przekazywania dzieci na służbę okupantom (por. pieczęci *Imlk*; przykład w G εἰς τοὺς ἄρχοντας; umieszczenie Kpł 18,21 pomiędzy nieprawościami seksualnymi, co kazałoby wiązać zakaz z okresem dojrzewania). Ważne jest spostrzeżenie, że w żadnym innym kontekście ל זנה nie odnosi się do krwawych ofiar.

⁹⁵⁵ Określenie tych, którzy posiadali ziemię, a więc wolnych i pełnoprawnych mieszkańców Judy (przeważnie spoza stolicy) (por. np. 2Krl 23,30.35) – zob. Lipiński 1989, 190; Pietsch 2013, 50-51; też Milgrom 2000, 1731 (choć ostatecznie przypisuje mu pejoratywne znaczenie w P). Zaś Tronina 2006, 299, zdaje się widzieć w nich „ludność pogańską żyjącą pośród ludu przymierza”.

⁹⁵⁶ Por. Iz 1,15; Ez 22,26; Prz 28,27 – zob. Milgrom 2000, 1736.

⁹⁵⁷ Zob. też Milgrom 2000, 1737.

⁹⁵⁸ Zarówno konstrukcja zdania: wtrącenie frazy w *inf.*, jak i powtórzenie wyrażenia זנה אַחֵרֵי, prowadzą do wniosku, że wyrażenie w *inf.* jest rozszerzeniem (zob. Noth 1985, 128-129), interpretującym całość jako bałwochwalcstwo (zob. Michel 2003, 277).

⁹⁵⁹ Zob. Gerstenberger 1993, 267-268; Hieke 2014b, 786.

⁹⁶⁰ Zob. np. Noth 1985, 128-129, który uważa ten zwrot za dodatek. Inaczej Hieke 2014b, 786, dla którego nierząd jest szyfrem określającym kolaborację z okupantem (zob. powyższy przypis); Tronina 2006, 300, piszący o „nieładzie moralnym”.

⁹⁶¹ Nie ma powodu, by w.6 uważać za dodatek (zob. Noth 1985, 129), gdyż tak samo jak i inne zakazy w tym rozdziale znalazł się już w Kpł 19,(31). Jak zauważył Gerstenberger 1993, 267, w Pwt 18,10-14 różnego rodzaju czarodzieje, wróżbici i wywoływacze duchów (w.10b-11) pojawiają się w jednym ciągu z tymi, którzy przeprowadzają dzieci przez ogień, zwyczajem związanym z Molechem (np. 2Krl 23,10). Wyciągnął z tego wniosek, że mamy tu do czynienia z dobrem deuteronomistycznym, co jednak raczej nie dotyczy interesującego nas motywu prostytucji (zob. powyżej 3.1.1.: Pwt 31,16).

⁹⁶² Dosłownie „wiedzających”, przypuszczalnie jakiś środek czy medium służące wróżbitom – zob.

prostytuować się z nimi, to skieruję gniew mój przeciwko takiej osobie i odetnę ją spośród ludu jej⁹⁶³.

Duchy zmarłych i wiedzące to nie osoby zajmujące się nekromancją i wróżeniem (por. Kpł 20,27), lecz media służące takim praktykom⁹⁶⁴. Osoby zajmujące się nimi są oskarżane o prostytuowanie się z tymi duchami (זינה *ptp. masc.* + אַרְרִיָּהִם; por. w.5). Bóg w karzącym gniewie usunie ich z ludu Bożego. זינה odnosi się zatem do nielegalnych praktyk wróżbiarskich, zrównując je z innymi rodzajami bałwochwalstwa⁹⁶⁵.

Bardziej sporna jest interpretacja **Kpł 19,29**. Rozdz. 19 jest zbiorem różnych przepisów dotyczących codzienności społeczności izraelskiej⁹⁶⁶. Z interesującym nas wierszem bezpośrednio sąsiadują zakazy powiązane z kultem: spożywania krwi, wróżbiarstwa i jasnowidzenia (w.26), rytów żałobnych w postaci obcinania włosów i brody oraz nacinania skóry i tatuowania się (w.27-28), praktyk nekromancji i wróżbiarstwa (w.31), oraz nakaz przestrzegania szabatów⁹⁶⁷ i odpowiedniego stosunku do świątyni, tj. czczenia jej (w.30)⁹⁶⁸. Powtarzająca się, a tym samym strukturyzująca formuła: „ja jestem JHWH”, spaja w.29-30. Zakazy (i nakazy) w Kpł 19 zostały sformułowane zarówno w *sg.*, jak i w *pl.* We fragmencie w.29-30 zakaz w w.29 sformułowany w *sg.*, a przykazanie w w.30 w *pl.*⁹⁶⁹

Nie beczczę⁹⁷⁰ córki twojej, nakłaniając ją do prostytucji,
i nie wolno prostytuować się krajowi ani napępniać się krajowi
haniebnym czynem.

Skierowany do ojca zakaz beczeszczona córki przez stręczycielstwo (זינה *hi.*), nakłanianie do prostytucji⁹⁷¹, powiązany jest z zakazem prostytuowania się kraju,

HAHAT.

⁹⁶³ Wprawdzie אַרְרִיָּהִם jest zasadniczo *fem.*, to suf. *masc.* jest rzeczowo bez zarzutu (wyglądzony w Sam i G – zob. *BHS*).

⁹⁶⁴ Zob. *HAHAT* i Hieke 2014b, 786-787.

⁹⁶⁵ Tronina 2006, 300, nieprecyzyjnie: metafora niewierności Izraela względem JHWH.

⁹⁶⁶ Zob. Gerstenberger 1993, 238-242.

⁹⁶⁷ *Pl.* obejmuje wszystkie święta w cyklu tygodniowym? Zob. Gerstenberger 1993, 254.

⁹⁶⁸ Świątynia wymieniona została być może dla podkreślenia jedności ludu, jako że szabaty obchodzono w miejscu zamieszkania (por. Kpł 23,3) – zob. Gerstenberger 1993, 254.

⁹⁶⁹ Noth 1985, 123, wysnuwa wniosek, że sformułowane w *sg.* zakazy w w.26-31 są literacko wtórne (zob. też Elliger 1966, 243). Rację ma raczej Gerstenberger 1993, 238-240, że jest to przypominająca katechizm kompozycja, której ostatni pisarz posłużył się *pl.*

⁹⁷⁰ Inaczej אַרְרִיָּהִם *pi.* interpretuje tu Milgrom 2000, 1696.

⁹⁷¹ Zob. jedna z propozycji w Gerstenberger 1993, 253. Drugą miałyby być zakazy pozwalania córkom na udział w kananejskich rytach inicjacyjnych, polegających na ich deflorowaniu w świątyni (zob. też Elliger 1966, 262). Miałyby to być dominująca interpretacja, którą Gerstenberger podważa (do tego zob. też powyżej 1.).

napelniania go haniebnym czy szkodliwym działaniem (זמה)⁹⁷². Być może ojciec miał czerpać korzyści ze stręczycielstwa⁹⁷³. Jednak kultowy kontekst, powiązanie z prostytutującym się krajem oraz charakterystyczne zestawienie זמה z rdzeniem זנה w Ez 16,27; 23,25.27.29 (jeszcze tylko w Jr 13,27)⁹⁷⁴ pokazują, że zakaz dotyczy nakłaniania do uczestnictwa w niewłaściwych praktykach kultowych (por. też ללה pi.)⁹⁷⁵ oznaczających odwrócenie się od JHWH⁹⁷⁶. Zakaz taki przywodzi na myśl Oz 4,13-14 (ojcowie wciągający w nielegalne kultu córki i synowe).

■ Lb (14,33; 15,39; 25,1)

W opowiadaniu o wysłaniu trzech szpiegów do Kanaanu (Lb 13-14) ich relacja doprowadziła do buntu Izraelitów na pustyni Paran, którego skutkiem była kara czterdziestoletniego pobytu na pustyni, aż ciała wszystkich, z wyjątkiem trójki szpiegów, nie zalegną na pustyni (14,26-38). Dopiero ich dzieci po długim, czterdziestoletnim koczowaniu na pustyni, będą mogły osiąść z Kanaanem (14,31.33)⁹⁷⁷.

14,33: I dzieci wasze będą pasterzami na pustyni przez czterdzieści lat,
i poniosą prostytuowanie wasze⁹⁷⁸ aż zostaną w pełnej liczbie zwłoki
wasze na pustyni.

Czterdziestoletni pobyt na pustyni do czasu wymarcia obecnego, odpowiedzialnego za nieposłuszeństwo pokolenia (14,32-34) siłą rzeczy dotyczył kolejnego pokolenia⁹⁷⁹, tak że dzieci również poniosą winę ojców za prostytuowaniu się (זמה) *pl.*

⁹⁷² Zob. powyżej (4.1.4.: Jr 13,27; 4.1.5.: Ez 16,27). W Kpł 18,17; 20,14 jest określeniem nielegalnego współżycia seksualnego. Ponieważ odnosi się zarówno do planów, jak i do niegodziwych czynów (zob. też *HAHAT*), Hieke 2014b, 786, widzi w nim ostatecznie niegodziwy plan żadnego zysku ojca.

⁹⁷³ Zob. Milgrom 2000, 1697-1698; Hieke 2014b, 750-751, według którego byłoby to tożsame z wykluczeniem jej ze stanu świętości w Izraelu. Na istnienie takich praktyk mają wskazywać teksty z Nipur i Nizi, ale jak sam wskazuje, mówią one o prawie do wykorzystywania adoptowanej córki do prostytucji oraz zakazach dla dworu królewskiego poniżania w ten sposób córek. Ponadto od Kpł 19 dzieli je ogromny dystans czasowy.

⁹⁷⁴ זמה 13 razy pojawia się Ez, najczęściej bo aż 10 razy w Ez 16 i 23 (zob. Steingrimsson 1977, 602-603), odnosząc się do nielegalnych, bałwochwalczych praktyk religijnych i politycznych gier z obcymi mocarstwami – zob. powyżej. Związek z Ez 16 i 23 przywołuje też Gerstenberger 1993, 253.

⁹⁷⁵ Zob. powyżej (3.1.1.: Kpł 21) i Maass 1984a, 572-573.

⁹⁷⁶ Zob. Tronina 2006, 290-291. Podobnie trzecia z możliwości w Gerstenberger 1993, 253, która łączona jest jednak z seksualno-orgiastycznymi kultami Kananejczyków (zob. też Noth 1985, 12; Łach 1970, 242-243).

⁹⁷⁷ Do widocznej na pierwszy rzut oka złożoności literackiej tego opowiadania zob. Seebass 2003, 85-101, który wiersz 14,33 zalicza do opowiadania P (Ez 36,13-15 wyznacza *terminus post quem*). Wiersz ten przypisał do opowiadania P już Noth 1977, 90; inaczej Schmidt 2004, 37.50 (uzupełnienie redakcji całego Pięcioksięgu; choć sugeruje też P – 39)

⁹⁷⁸ Propozycja w *BHS* zmiany tego rzeczownika nie ma żadnych podstaw tekstowych.

⁹⁷⁹ Zob. Noth 1977, 98.

intensyfikujący). W bezpośrednim kontekście jest to przenośne określenie odmowy posłuszeństwa i wierności Bogu (nie w sensie kultowym). Przypuszczalnie krytyka taka opiera się na Ez 23,27, odnosząc się przede wszystkim do politycznego ciężenia ku Egipcjowi (por. Lb 14,2-4)⁹⁸⁰, który jest tożsamy z buntem wobec Boga.

Lb 15,39 przynależy do krótkiej perykopy w.37-41⁹⁸¹, w której Bóg nakazuje poprzez Mojżesza, by Izraelici nosili na końcach szat frędzle z purpurowych nici⁹⁸².

w.39: I będziecie mieli frędzel⁹⁸³, i spojrzycie na niego, i przypomnicie sobie wszystkie przykazania JHWH, i wykonacie je, a nie podążycie za waszym sercem i za waszymi oczyma, (za) którymi wy prostytuujecie się.

Frędzle mają cały czas przypominać o wszystkich Bożych przykazaniach, dzięki czemu Izraelici będą uświęcać się dla swojego Boga (w.39-40), czyli prowadzić uświęcone życie. Ponieważ purpura była wartościowym materiałem (por. Ez 23,6), używanym przede wszystkim w świątyni (przybytku – por. Wj 26,1.4.31.36; 28; Lb 4,6)⁹⁸⁴, to musiała też przypominać o świątyni. W obecnym kształcie tekstu nacisk położony jest na konieczność posłuszeństwa przykazaniom⁹⁸⁵. Frędzle sprawiają, że lud weźmie pod uwagę całość przykazań kultowo-religijnych i wypełni je, zamiast podążać⁹⁸⁶ za tym, na co nakierowane są ich pragnienia oraz zamiary i wola (jak w Ez 6,9, gdzie prowadzą do bałwochwalstwa)⁹⁸⁷. Podążanie takie jest tożsame z prostytuowaniem się (sformułowanie identyczne jak w Kpł 20,6: *זינה ptp. masc. + אַהֲרִייהָם*)⁹⁸⁸. Prostytucja jest tu więc określeniem niewypełniania Bożych, kultowo-religijnych przykazań. Taka postawa prowadzi wprost do udziału w nielegalnych, obcych, bałwochwalczych praktykach kultowych, stojąc w opozycji do bycia świętym dla Boga (w.40).

⁹⁸⁰ Zob. Seebass 2003, 123-124: wiersz dokumentuje wpływ profetyzmu na P. Inaczej Łach 1970, 154, według którego prostytucja ma być niewiernością wobec JHWH, „objawiającą się w kultach bałwochwalczych”.

⁹⁸¹ Zob. Schmidt 2004, 54.

⁹⁸² W Pwt 22,12 posłużono się innym słowem na frędzle.

⁹⁸³ Do tej formy *sg.*, która adekwatnie do znaczenia została oddana w G i Sam w *pl.* zob. Seebass 2003, 158.

⁹⁸⁴ Zob. Seebass 2003, 159-160: stąd nie jest realne, by mogła być używana przez wszystkich Izraelitów. Podkreślać miała związek ze świątynią, co nie miało znaczenia w Judzie, lecz daleko od świątyni. Tym samym reszta perykopy miałyby być redakcyjnym rozszerzeniem.

⁹⁸⁵ Zob. Noth 1977, 104 (który widzi w tym przeinterpretowanie roli dawnego magiczno-apotropicznego przedmiotu); Schmidt 2004, 59.

⁹⁸⁶ Do *זינה* oznaczającego aktywne zaangażowanie, dążenie do czego zob. Liwak 1995b, 595.

⁹⁸⁷ Zob. powyżej (4.1.5.).

⁹⁸⁸ Wpływ tekstów kapłańskich, tj. Kpł 20,6 i Ez 6,9, jest niewątpliwy, co nie znaczy, że pochodzi od autora P (zob. Schmidt 2004, 60).

Lb 25,1-5 to wprowadzenie do złożonego literacko i treściowo opowiadania o odejściu Izraela do Baala Peora (25,1-18)⁹⁸⁹. Przeważnie w.1-5 są traktowane jako oddzielna od w.6-13(14-15.16-18) część⁹⁹⁰, która jednak sama byłaby fragmentaryczna. Ponadto związek w.1-2 z w.3-4(5) wcale nie jest oczywisty⁹⁹¹.

25,1-2: Gdy osiadł Izrael w Szittim⁹⁹², to zaczął⁹⁹³ lud prostytuować się z Moabitkami. I zapraszały lud na biesiadne ofiary rzeźne ich bogów, i jadł lud, i oddawał pokłon ich bogom.

Lud oddaje się prostytutce z Moabitkami (w.1). Sformułowanie to formalnie nawiązuje do Ez 16,26.28 (z przymikiem לִבְנֵי) ⁹⁹⁴. Już fakt, że to lud jest podmiotem, uświadamia, że wiersz nie mówi po prostu o seksualnym współżyciu z Moabitkami. Kolejny wiersz (w.2) precyzuje, na czym polega rola Moabitek i prostytutka ludu. Lud zapraszany przez Moabitki uczestniczy w ofiarach biesiadnych ich bogów (por. Oz 4,13-14; też Oz 11,2; 2Krl 10,19), je mięso im ofiarowane (por. Wj 34,15, w którym tak samo opisano skutki zawierania przymierza z ludami ziemi obiecanej: זבח, קרא i אכל), i oddaje im cześć. זנה opisuje więc udział w kulcie ofiarniczym i biesiadach z bogami moabickimi, które w w.3 zostały nazwane Baal-Peora (sg.; por. Oz 9,10). Inicjatywa wyszła od Moabitek, a odwołanie się do aktywności kobiet zdaje się wynikać z metaforyki prostytutki⁹⁹⁵. Ta uwodząca siła kultu Baala znalazła potem odzwierciedlenie w późniejszym chronologicznie Lb 15,39. Metaforyczna prostytutka posłużyła do krytyki nielegalnych, obcych praktyk ofiarniczo-biesiadnych i czczenia obcych bogów z Baalem Peorem na czele⁹⁹⁶.

⁹⁸⁹ Zob. Noth 1977, 170: zadziwiająco niekonsekwentne i fragmentaryczne przedstawienie. Opowiadanie to jednak dołącza się do i kontrastuje z Lb 22-24 – zob. Seebass 2007, 114.

⁹⁹⁰ Zob. Noth 1977, 170-171; Schmidt 2004, 145-146 i ocena w Seebass 2007, 115-117.

⁹⁹¹ Zob. Noth 1977, 170; Schmidt 2004, 146-147; Seebass 2007, 130-131. Seebass 2007, 115-136, po szerokim omówieniu zagadnienia, dochodzi do wniosku, że opowiadanie powstało na bazie dwóch samodzielnych tradycji (w.1-4[.5] i 6-13*; obie były przedwygnaniowe lub wczesnopowygnańowe), opracowanych w duchu P (zależne nie tylko od P^e, ale też od P*), do którego dodano jeszcze później w.16-18.

⁹⁹² Nazwa oznacza akację, a pełna nazwa to „potok akacyjny” (33,49) – zob. Noth 1977, 171; Seebass 2007, 111.

⁹⁹³ W G odczytano ni. w znaczeniu „zbezczeszczyć” (zob. BHS), co może być najstarszym znanym odczytaniem tekstu spółgłoskowego. Razem z ל + inf. i stojąc na początku opowiadania hi. (TM) jest lepszą lekcją – zob. Seebass 2007, 111 i in.

⁹⁹⁴ Zob. Seebass 2007, 111.

⁹⁹⁵ Stąd w interpretacjach pojawia się komponent seksualny w uczestnictwie w ofiarach biesiadnych ku czci Baala – zob. Seebass 2007, 137, który bierze pod uwagę bliską kultowi prostytutkę, konkubinatkę czy *connubium*.

⁹⁹⁶ Seebass 2007, 116, odnotowując związki z Ez 16,26.28, gdzie זנה został użyty przenośnie, nie wyklucza, że nie ma tu mowy o faktycznej prostytutce, tym bardziej że w.6-18 również nie muszą być raczej nie powinny być w takim duchu tłumaczone (mowa jest o małżeństwie z Midianitką, która

■ **Pwt 31,16**

W Pwt 31,1-19 Mojżesz przygotowuje lud i Jozuego do swego odejścia, zapowiadając objęcie w posiadanie ziemi obiecanej (w.1-6), ustanawiając Jozuego na tego, który poprowadzi lud (w.7-8), spisując Torę i przekazując ją Lewitom i starszym (w.9), którym poleca jej nauczanie (w.10-13). Po czym Bóg nakazuje mu przywołać Jozuego do namiotu zgromadzenia, gdzie Bóg pojawia się w słupie obłoku (w.14-15) i przemawia do Mojżesza (w.16-21)⁹⁹⁷.

w.16 I powiedział JHWH do Mojżesza:
Oto gdy ty położysz się z twoimi ojcami, to powstanie lud ten i będzie się prostytuował z bogami obcymi kraju, dokąd on wejdzie, w jego środku⁹⁹⁸, i opuści mnie i złamię⁹⁹⁹ przymierze moje, które zawarłem z nim.

Po śmierci Mojżesza¹⁰⁰⁰ lud odda się prostytutce, prostytuując się (*זָנָה אֶת־הָאֱלֹהִים*) z obcymi bogami ziemi obiecanej (por. Wj 34,14-16; dalej też Kpł 17,7; 20,5-6)¹⁰⁰¹. W ten sposób porzuci swego Boga i złamię przymierze, które Bóg z nimi zawarł. Za to spotka go Boża kara, a Bóg nie wysłucha go, nie pomoże mu w jego nieszczęściach (w.17-18a). Istotą zła ludu będzie zwrócenie się ku innym bogom (w.18b), co wprost nawiązuje do w.16, tworząc ramy tej części mowy. Spisane tu słowa mają być świadectwem przeciwko ludowi (w.19). Dalsze w.20-21 rekapituluje częściowo innymi słowami treść w.16-18¹⁰⁰². Co ciekawe, jeszcze poza Pwt 22,21 i 23,19¹⁰⁰³ *זָנָה* nie występuje nigdy więcej w Pwt, co obok innych argumentów sugeruje późne pochodzenie tych słów¹⁰⁰⁴, a rdzeń *זָנָה* nie jest bynajmniej charakterystyczny dla tradycji deuteronomiczno-deuteronomistycznej. Metaforycznie użyty czasownik *זָנָה* służy ostrej krytyce zwracania się do obcych bóstw¹⁰⁰⁵.

zgodnie z w.14-15 ma wysoki status społeczny, podobnie jak zabity Izraelita – zob. Seebass 2007, 122-123). Zaś wg Łach 1970, 230, *זָנָה* odnosi się do rozpusty cielesnej i duchowej (?); a Schmidt 2004, 149, pisze o pozamałżeńskich relacjach seksualnych.

⁹⁹⁷ Zob. Otto 2017, 2093-2097; analogicznie też Rad 1968, 134.

⁹⁹⁸ Przynależność składniowa tego wyrazu nie jest pewna. Jeśli należy do zdania podrzędnego, to dubluje *וְזָנָה*, tak że być może lepiej uznać go za apozycję *n. rectum* *וְזָנָה* (tę drugą opcję wybrano najwyraźniej w Rad 1968, 133; Otto 2017, 2087).

⁹⁹⁹ Do form *pl.* obu czasowników w ostatniej części wiersza w Sm, 4QPwt^c, G i T zob. *BHQ*.

¹⁰⁰⁰ Do wyrażenia „położyć się ze swoimi ojcami” por. Rdz 47,30.

¹⁰⁰¹ Stąd wg Otto 2017, 2121, wiersz ten nawiązuje do perykopy synajskiej.

¹⁰⁰² Do szczegółów zob. Otto 2017, 2121-2124.

¹⁰⁰³ O tych tekstach zob. powyżej (3.1.1.).

¹⁰⁰⁴ Wg Otto 2017, 2104, w.16-22 (obok 32,13-25) są późnopolygnaniowym, postredakcyjnym obramowaniem pieśni Mojżesza.

¹⁰⁰⁵ Otto 2017, 2121: idolatria; Baranowski 2022, 647 (wspominając przy tym o prostytutce sakralnej). Łach 1971, 269, pisze o „cudzołóstw[ie]« z bogami obcymi”.

■ **Sdz (2,17; 8,27.33)**

Sdz 2,17 należy do wprowadzającego okres sędziów tekstu programowego (2,6-3,6), który z pewnością nie jest jednolitą literacko całością¹⁰⁰⁶. 2,17 jest bez wątpienia późniejszym rozszerzeniem, już choćby dlatego że sędziowie tylko ten jeden raz są nauczycielami, a wcześniejsze pokolenia miały być posłuszne Bogu (inaczej niż w 2,19)¹⁰⁰⁷.

I również sędziów swoich nie usłuchali, lecz prostytuowali się z bogami innymi i oddawali im pokłon. Zeszli szybko z drogi, którą szli ojcowie ich, słuchając posłusznie przykazań JHWH – nie czynili tak.

Niesłuchanie sędziów czy regentów stoi w opozycji do posłusznego postępowania zgodnego z wolą JHWH. Jego rezultatem jest przede wszystkim czczenie innych bogów (por. Wj 34,14; Lb 25,2; Joz 23,7.16), co zostało też opisane jako prostytuowanie się z nimi (יגה אחרים jak w Wj 34,15-16; Pwt 31,16, a także Kpł 17,7; 20,6; Ez 6,9; 20,30)¹⁰⁰⁸. Użycie takiego sformułowania jest z pewnością pogardliwą krytyką zwracania się ku innym bogom¹⁰⁰⁹.

Wyrażenie יגה אחרים powraca jeszcze w **Sdz 8,27.33**, pod koniec rozbudowanego opowiadania o dziejach Gedeona (Sdz 6-8). Również ono nie jest literacko jednolite¹⁰¹⁰. Zarówno cały epizod o efodzie (8,24-27), jak i 8,33-35 (część zakończenia 8,28-35) są z pewnością późniejszymi uzupełnieniami¹⁰¹¹. W epizodzie o efodzie, którego najbliższą paralełą jest Wj 32¹⁰¹², Gedeon zebrał z łupów wojennych złote kółka, półksiężycy należące do królów midianickich¹⁰¹³ i zrobił z nich efod. Nie może być on szatą kapłańską (jak w Wj 28,6nn itp.), a złotym posągami, niewykluczone, że używanym m.in. do pozyskiwania wyroczni (por. 1Sm 23,9-12).

¹⁰⁰⁶ Zob. Groß 2009, 182-189. Jego początek wyznacza odesłanie ludu do swoich ziem (2,6; wraz ze śmiercią Jozuego i całego pokolenia, które doświadczyło wielkich Bożych dzieł – 2,7-10), a następującym po nim fragment opowiada o dziejach Otniela (3,7-11) – zob. Hertzberg 1973a, 156.158.

¹⁰⁰⁷ Zob. Hertzberg 1973a, 162 (posthistoryczne rozszerzenie), a przede wszystkim Groß 2009, 185-186.188-189 (młodsza warstwa dueteronomistyczna; przy czym 2,10.12, które treściowo mogą uzasadniać taką pozytywną ocenę „ojców” zalicza do starszego tekstu deuteronomistycznego); Dziadosz 2019a, 277-278.

¹⁰⁰⁸ Do tych tekstów zob. powyżej.

¹⁰⁰⁹ Zob. Dziadosz 2019a, 278, który jednak pisze o Bogu jako zdradzonym małżonku i niewiernej żonie Izraela.

¹⁰¹⁰ Zob. Hertzberg 1973a, 189-190 i bardzo szeroką analizę w Groß 2009, 367-389.

¹⁰¹¹ Zob. Groß 2009, 387-388, przypisujący 8,24-27* postdeuteronomistycznemu redaktorowi, a 8,33-35 drugiemu, jeszcze późniejszemu postdeuteronomistycznemu redaktorowi.

¹⁰¹² Zob. Hertzberg 1973a, 198; Groß 2009, 459.

¹⁰¹³ Ponieważ były złote, nie były raczej amuletami wielbłądów (zob. Hertzberg 1973a, 198), a własnością królów (w.26; zob. Groß 2009, 459).

w. 27 I zrobił z tego Gedeon efod, i umieścił go w swoim mieście Ofrze, i prostytuował się cały Izrael z nim tam, i stał się dla Gedeona i dla domu jego pułapką.

Prostytucja jest z pewnością ponownie mocno pejoratywnym określeniem kultowego czczenia złotego rekwizytu kultowego, być może używanego w pierw w kulcie JHWH, a potem uznanego za nielegalny i zdegradowany do posągu obcego bóstwa (por. Kpł 17,7; 20,6; Ez 6,9; 20,30)¹⁰¹⁴. Dla samego Gedeona i jego potomków stał się pułapką, odwodzącą od Boga (por. Wj 34,12; Sdz 2,3)¹⁰¹⁵ i w konsekwencji przynoszącą nieszczęście (por. Iz 8,14-15).

W w.33-35 rozbudowujących zakończenie czytamy o tym, co wydarzyło się po śmierci regenta Gedeona. W.33 nawiązuje do programowego 2,19:

I stało się, gdy zmarł Gedeon, że odwrócili się Izraelici i prostytuowali się z Baalami, i ustanowili dla siebie Baala Berita bogiem.

Odwroćcie, które musi domyślnie odnosić się do JHWH, jest tożsame z prostytuowaniem się z Baalami (זנה אֱלֹהִים)¹⁰¹⁶. Pl. jest prawdopodobnie ogólnym określeniem dla obcych bóstw. Konkretnie chodzi zaś o uznawanie za boga Baala Berita („Pana Przymierza”), który według 9,4 miał świątynię w Sychem¹⁰¹⁷. Tym samym Izraelici zapomnieli o czy też nie brali względu na JHWH (w.34). זנה jest więc terminem na określenie bałwochwalstwa, czczenia Baalów/Baala Berita.

■ 2Krl 9,22

Poza 1Krl 3,16; 22,38¹⁰¹⁸ rdzeń זנה pojawia się jeszcze w 2Krl 9,22, gdzie działania królowej matki Izebel, żony Ahaba, którego dotyczyła wzmianka z 1Krl 22,38, nazwano זְנוּנִים.

w.22: A gdy Jehoram zobaczył Jehu, to powiedział: „Czy pokój, Jehu?”
I odpowiedział: „Jaki pokój, jak długo prostytuowania Izebel, matki twojej, i czarodziejstwa jej są liczne!?”

¹⁰¹⁴ Zob. Groß 2009, 459-460: posąg nielegalnie reprezentujący JHWH.

¹⁰¹⁵ Do זְנוּנִים, używanego prawie wyłącznie metaforycznie zob. też Groß 2009, 460.

¹⁰¹⁶ Raczej nie wchodzi w grę, by zostało zapożyczone z 8,27, gdyż odwrócenie się od Boga miało nastąpić dopiero po śmierci Gedeona – zob. Groß 2009, 462-463, według którego redaktor czerpie z repertuaru wyrażen deuteronomistycznych (ale zob. powyżej).

¹⁰¹⁷ Zob. Hertzberg 1973a, 200: kananejski bóg miasta Sychem. Najpewniej z tego powodu Groß 2009, 462, uważa w.33-35 za pomost wprowadzający do rozdz. 9.

¹⁰¹⁸ Zob. powyżej (3.1.2.).

2Krl 9,1-10,17 opowiada o rewolcie Jehu, do czego dołączono opowieść o wymordowaniu czcicieli Baala (10,18-27) i zakończenie o dalszych dziejach Jehu aż do jego śmierci (10,28-36)¹⁰¹⁹. Opis dziejów Jehu jest bez wątplenia literacko złożony¹⁰²⁰. Fragment 9,15b-27 jest drastyczną relacją o zamordowaniu króla izraelskiego Jehorama (Jorama) i króla judzkiego Achazjasza, którzy nie spodziewając się podstępu, wyruszyli naprzeciw Jehu (9,21). Okazało się jednak, że Jehu nie ma pokojowych zamiarów, nie oferuje bezpieczeństwa, lecz zdradziecko morduje obu królów (9,23-24,27). Swoje działania motywuje licznymi czarami i prostytutką matki królewskiej, Izebel. Izebel była oskarżana o promowanie kultu Baala i aszery (por. 1Krl 18,19)¹⁰²¹, co nigdzie indziej nie zostało opisane jako uprawianie czaro-dziejstwa i prostytucji. Obie winy razem zostały natomiast wymienione w Na 3,4¹⁰²². Jeśli oskarżenie Jehu nie opierałoby się wprost na Na 3,4, miałyby swoje korzenie w krytyce Ozeasza (2,4; 4,14; 5,4 i 1,2; 2,6)¹⁰²³. Tak czy inaczej metaforyczna prostytutka służy ocenie bałwochwalczych¹⁰²⁴ i groźnych praktyk religijnych wiązanych z Izebel.

■ 1-2Krn (1Krn 5,25 i 2Krn 21,11.13)

1Krn 5,1-26 to fragment genealogicznego korpusu 1Krn 2-9, poświęcony plemionom zajordańskim¹⁰²⁵. W.25-26 mówią o wygnaniu wszystkich plemion zajordańskich. W w.25 nie wskazano na nowy podmiot i mogłoby się wydawać, że dotyczy on wyłącznie Manassytów (ściślej połowy plemienia Manasses) z w.23-24. Jednak uzasadnia on wygnanie, o którym mowa w w.26, tak że musi dotyczyć całości plemion zajordańskich¹⁰²⁶. Były one liczne (w.23b), ale były nieposłuszne Bogu i prostytuowały się z bogami ludów kraju (w.25):

I postępowali niewiernie przeciwko Bogu ojców ich i prostytuowali się z bogami ludów kraju, które wygubił Bóg przed wami.

¹⁰¹⁹ Zob. Würthwein 1984, 324; podobnie Łach 2007, 433.

¹⁰²⁰ Zob. Würthwein 1984, 324-327.332.333, według którego w.22a-bα przynależy do tekstu przed-deuteronomistycznego, a reszta wiersza jest deuteronomistyczna; podobnie McKenzie 2021, 456 (w.22bβ pochodzi spod ręki prorockiego narratora).

¹⁰²¹ I udział w zabójstwie Nabota (1Krl 21), które znajduje odzwierciedlenie w 2Krl 9 – zob. też Würthwein 1984, 333.334-335.

¹⁰²² Zob. powyżej (4.1.4.).

¹⁰²³ Na Oz wskazują Montgomery 1951, 401; Würthwein 1984, 333.

¹⁰²⁴ Co do tego panuje powszechna zgoda – zob. np. Hobbs 1985, 116-117; Łach 2007, 439; McKenzie 2021, 444.456, choć nieraz wiązane są z kananejskimi kultami płodności (zob. Hentschel 1985, 43).

¹⁰²⁵ Zob. Willi 2009, 160-164

¹⁰²⁶ Zob. Rudolph 1955, 49-50 (według którego w.23-24 i w.25-26 to dwa rozszerzenia w.18-20); Becker 1986, 31; Braun 1986, 74-75; Willi 2009, 182; Japhet 2002, 151-152 (tworzą wraz z w.1-2 ramy dla fragmentu w.1-16); Tronina 2015, 170. Inaczej i błędnie Langkammer 2011, 75, według którego nawet w.26 mówi o połowie plemienia Manasses.

Bóg sprawił więc, że zostali wygnani przez Tiglat-Pilesera (w.26; por. 2Krl 15,29; 17,6; 18,11)¹⁰²⁷. מועל to kapłański termin odnoszący się do sprzeniewierzenia tego, co poświęcone, którego znaczenie w Krn zostało wyraźnie rozszerzone na niewierną postawę wobec Boga w ogóle¹⁰²⁸. „Ludy kraju” musi być określeniem wcześniejszych mieszkańców tych ziem¹⁰²⁹, usuniętych z niego przez Boga (por. Pwt 2,12.21.22). Ponownie זנה (z przyimkiem אחר) jest metaforą niewierności religijno-kultowej, bałwochwalstwa¹⁰³⁰.

Choć opowiadanie o panowaniu Jehorama w 2Krn 21,1b-20 oparte jest na *Vorlage* 2Krl 8,16-24 (zależność ta kończy się wraz z w.10a)¹⁰³¹, to zawiera sporo materiału kronikarskiego, w tym w.10b-11¹⁰³² uzasadniające odejście wasala Edomu (w.8-11) przyczynami religijnymi – porzuceniem JHWH, Boga ojców (w.10b), a w szczególności przestępstwami kultowymi (w.11)¹⁰³³:

On również zrobił wzniesienia w ‘miastach’/na górach¹⁰³⁴ Judy i przywiódł (stręczył) do prostytucji mieszkańców Jerozolimy, i zwiódł Judę.

Jehoram swoimi przedsięwzięciami kultowymi polegającymi na przygotowaniu wyzynek czy podwyższeń (במה) w miastach judzkich lub poza osadami („w górach”) doprowadził mieszkańców do prostytuowania się (זנה hi.), Jerozolimczyków i wszystkich Judejczyków, zwodząc ich ku religijnemu odstępstwu (por.

¹⁰²⁷ Do związków z wymienionymi wierszami 2Krl zob. przede wszystkim Willi 2009, 183; też Japhet 2002, 161; Tronina 2015, 170.

¹⁰²⁸ Zob. przede wszystkim Willi 2009, 181; też Braun 1986, 75.78.

¹⁰²⁹ Zob. Willi 2009, 181-182, który przedstawia zmiany znaczeniowe tego wyrażenia (zob. powyższa analiza Kpł 20,2-5) i ich przyczyny.

¹⁰³⁰ Zob. Rudolph 1955, 50; Willi 2009, 181 (metaforyczne wyrażenie korzeniami sięgające Oz); Braun 1986, 78 (terminologia przejęta od deuteronomistów, podsumowująca przekaz z 2Krl 17,7-23).

¹⁰³¹ Może z wyjątkiem w.20b. W.2-4 również nie mają oparcia w 2Krl. Zob. Braun 1987, 167; Japhet 2003, 264.

¹⁰³² Odrębność treściową (nie literackokrytyczną) tych wierszy dostrzega też Johnstone 1997, 111, dla którego ojcowie to w szczególności Dawid i Salomon.

¹⁰³³ Można mieć wątpliwości, czy takie uszczegółowienie w w.10b jest pierwotne – zob. Rudolph 1955, 266 (dodatek samego kronikarza). Może ono mieć punkt zaczepienia w 2Krn 20,33 – zob. Becker 1988, 69.

¹⁰³⁴ TM: „w górach” (wariant wybrany w Rudolph 1955, 266; też Langkammer 2011, 210). *Sebir*, wiele Mss, G i V poświadczają odmienną lekcję „w miastach” (zob. *BHS*; do takiej roli *sebirin* zob. Tov 1997, 52), która rzeczowo na pewno nie jest mniej prawdopodobna (por. np. 1Krl 13,32; 2Krl 17,9; 2Krn 14,4; 28,25). Ku takiemu czytaniu skłania się Japhet 2003, 264. Nigdy więcej w Biblii Hebrajskiej nie pojawiają się góry (*pl.*) judzkie (w *sg.* jedynie w 2Krn 27,4 i Joz 11,21; 20,7; 21,11), na co zwrócił uwagę Tronina 2016, 256, którzy przywołuje jeszcze *grafitto* z Chirbet Bet Lei (z późnego okresu monarchicznego).

Pwt 13,6,11.14; czyn podlegający karze śmierci)¹⁰³⁵. Prostyucja jest metaforą niewłaściwego kultu¹⁰³⁶, tożsamego z odejściem od JHWH.

Sytuacja taka doprowadziła do listowej interwencji proroka Eliasza (w.12-15)¹⁰³⁷, w którego oskarżeniu (w.12b-13)¹⁰³⁸ powraca motyw stręczycielstwa. Jehoram, zamiast postępować jak Jehoszafat i Asa (w.12b), naśladował królów północnoizraelskich (w.13a; por. w.6), dopuszczając się przestępstw (w.13b), o których była mowa w w.4 i 11¹⁰³⁹:

I poszedłeś drogą królów Izraela i przywiódłeś (stręczyłeś) do prostytuowania się Judę i mieszkańców Jerozolimy tak, jak przywiódł (stręczył) do prostytucji dom Achaba. A nawet braci twoich, lepszy od ciebie dom¹⁰⁴⁰ ojca twego, zamordowałeś.

List opiera się zatem na opozycji pomiędzy postępowaniem królów judzkich (Dawida, Jehoszafata i Asy) i królów izraelskich (Achaba)¹⁰⁴¹. Wprawdzie nie ma tu wprost stwierdzenia, czym jest prostytucja, ale wyraźne powiązanie listu z wcześniejszą narracją nie pozostawiają co do tego wątpliwości. Achab uchodził za tego, który promował kult Baala (por. 1Krl 16,31-32), a tym samym był przykładowym władcą, który zwodził lud ku czczeniu obcych bogów¹⁰⁴². W rozdziale tym stręczycielstwo jest metaforą zwodzenia ludu, prowadzącego do jego uczestnictwa w nielegalnym, bałwochwalczym kulcie. Oskarżany jest nie lud, ale królowie ponoszący odpowiedzialność za jego bałwochwalstwo.

¹⁰³⁵ Zob. Japhet 2003, 270.

¹⁰³⁶ Zob. Japhet 2003, 270, która wywodzi ją z utożsamienia niewierności wobec Boga z niewiernością małżeńską zamężnej kobiety w Oz, Jr i Ez. O cudzołóstwie (sic!) z obcymi bogami pisze też Langkammer 2011, 210.

¹⁰³⁷ Zob. Becker 1988, 69-70. List jest bez wątpienia legendarny – zob. Rudolph 1955, 267; ostrożniej Japhet 2003, 270-271.

¹⁰³⁸ List ma budowę typową dla mów prorockich i składa się z oskarżenia (w.12b-13) i groźby (w.14-15) – zob. Japhet 2003, 271.

¹⁰³⁹ Zob. Rudolph 1955, 267; Japhet 2003, 272.

¹⁰⁴⁰ W G i S zinterpretowano jako „synowie” – zob. *BHS*.

¹⁰⁴¹ Zob. Japhet 2003, 272.

¹⁰⁴² Zob. Tronina 2016, 257 (według którego „przerośnia ta sięga korzeniami kananejskich praktyk kultu płodności [Jr 3,1; Ez 16,35-36] i przekonania, że Izrael jest oblubienicą Boga [Oz 1,2-7]”).

4.1.7. Psalmy

■ Ps 73,27

W mądrościowym poemacie¹⁰⁴³ Ps 73 psalmista (w 1. os.), obserwując powołanie bezbożnych i niegodziwych (w.2-12), był do głębi poruszony i bliski porzucenia swej drogi i wiary. Od tych wątpliwości uwolniło go wejście do „świętości Bożych”¹⁰⁴⁴, przez co zyskał lepsze zrozumienie tego, co jest na końcu (w.13-16+17). Ostaną część (w.18-28)¹⁰⁴⁵ to wyznanie psalmisty o końcu bezbożnych (w.18-20) i o tym, jak niebezpieczne i nierozumne były jego rozważania (w.21-22). W rzeczywistości liczy się jedynie bliskość Boga, która jest wiecznym udziałem psalmisty, czyli zapewni mu wieczną społeczność z Bogiem (w.23-26)¹⁰⁴⁶. W końcowym podsumowaniu (w.27-28; początkowe *כִּי־הִנֵּה*)¹⁰⁴⁷ psalmista wyznaje:

w.27 Tak oto dalecy od ciebie zginą,
unicestwiasz każdego prostytuującego się[, odwracającego się]
od ciebie.
Ale ja – bliskość Boga¹⁰⁴⁸ jest dobra dla mnie [...].

Bóg ostatecznie wytraca i unicestwia tych, którzy się od Boga oddalają, prostytuując się odchodzą od Boga (*זינה* *ptp. masc.* z przyimkiem *בן*)¹⁰⁴⁹. Im

¹⁰⁴³ Zob. Hossfeld, *Zenger* 2000, 334-335; też Kraus 1960a, 503-504. Choć brakuje w nim jakiegokolwiek wzmianki umożliwiającej pewniejsze datowanie, to bliskość do Hi i jego tematyka wskazują na późne datowanie (Hossfeld, *Zenger* 2000, 338: V w. p.n.e.; Weiser 1987, 345-346 nie wyklucza IV/III w. p.n.e.).

¹⁰⁴⁴ Nie jest jasne, jak należy rozumieć to sformułowanie i jak psalmista doszedł do głębszego poznania (w.17): dosłownie – wtedy trzeba spekulować, czego miałby psalmista doświadczyć w świątyni (zob. Weiser 1987, 348: teofania w świątyni; Kraus 1960a, 507-508), czy przenośnie – Boże tajemnice (por. Mdr 2,22; zob. Kittel 1922, 246)? Zob. przede wszystkim Hossfeld, *Zenger* 2000, 343-347.

¹⁰⁴⁵ Do ramowej konstrukcji tego Psalmu (w.1+28: *לִּי־זִינָה*) i strukturyzującej roli *נָא* (w.1.13.18) zob. Hossfeld, *Zenger* 2000, 337-338.

¹⁰⁴⁶ Do interpretacji tego niełatwego psalmu zob. przede wszystkim Hossfeld, *Zenger* 2000, 338-352 i Zenger 2003, 223-227; też Janowski 2019, 496-498.

¹⁰⁴⁷ Tak powszechnie, np. Hossfeld, *Zenger* 2000, 332-353, przez co Gunkel 1926, 316, podejrzewał, że wiersze te mogą być późniejszym dodatkiem.

¹⁰⁴⁸ Wbrew *BHS*; Gunkel 1926, 320; Weiser 1987, 345; Kraus 1960a, 503 (jedynie *m.cs.* – jako że psalm ma wyjątkowo jednolity rytm); też Kittel 1922, 242 (nie odnotowując korekty), nie otrzymujemy lepszej lekcji, wygładzając za G tekst przez zastąpienie *אֶל־הֵימָן* sufiksem 2. os. (i w dalszej części wiersza skreślenie *אֶרְבֵּי*). Tekstu nie koryguje Hossfeld, *Zenger* 2000, 332.

¹⁰⁴⁹ Co ciekawe, już w przekładach, i to nawet w komentarzach sformułowanie to od razu zostaje pozbawione domeny źródłowej metafory („postępującego niewiernie”, „niewiernych” itp.) – zob. Gunkel 1926, 312; Weiser 1987, 345; Kraus 1960a, 502; Łach 1990, 333; Hossfeld, *Zenger* 2000, 332; Janowski 2019, 498.

przeciwstawiony jest psalmista, który jest blisko Boga (antonimiczne rdzenie קרב ורחק)¹⁰⁵⁰. Wynikające z tego dobro może być rozumiane bardzo szeroko jako wszelkiego rodzaju powodzenie. Paralelnie do „schronienia” (מִחָסֶה) i w kontekście, w którym zagłada (w.27) występuje naprzeciwko ocalenia w momencie odchodzenia, umierania (w.26), oznacza przede wszystkim ostateczne ocalenie w obliczu śmierci¹⁰⁵¹. Paralelność bycia daleko od Boga i prostytuowania się pokazuje, że זנה użyte zostało do opisu postawy z w.2-12: wszelkiego rodzaju nieprawości, w tym wyniosłości i stosowania przemocy (w.6) i zaprzeczania Bożej aktywności w świecie (w.11). Mamy więc do czynienia z uogólnieniem prorockiego sposobu zastosowania tego terminu¹⁰⁵².

■ Ps 106,39

Psalm ten składa się z różnych formalnie i rzeczowo elementów. W jego centrum stoi modlitwa pokutna, w której rekapitułuje się historię Izraela jako historię grzechu ludu Bożego, poczynając od Egiptu aż po wygnanie (w.6-46, dziesięć części charakteryzujące się linearnym opisem tych dziejów, w którym dominuje użycie *impf. cons.*). Całość została obramowana przez wezwanie do wychwalania Boga z pytaniem o zwiastuna Bożych czynów i odpowiedzią w postaci błogosławieństwa dla sprawiedliwych (w.1-3) oraz prośbą o zbawcze zgromadzenie ludu spośród narodów z zapowiedzią złożenia Bogu dziękczynienia wraz z końcową doksologią (w.47-48). Do tego dochodzi jeszcze prośba prozelity o udział w zbawieniu ludu Bożego (w.4-5)¹⁰⁵³. Zarówno treść dziewiątej (w.40-43: kara Boża w postaci wygnania, wydania ludu w ręce wrogów) i dziesiątej części wyznania win (w.44-46: Bóg lituje się na swym ludem), jak i wykorzystanie motywów z Iz, Jr, Ez czy Lb wskazują na datowanie w okresie powygnaniowym (połowa V w. p.n.e.?)¹⁰⁵⁴. Ósma część (w.34-39) opowiada o niewierności ludu po przejęciu ziemi obiecanej: niewyżępienie pierwotnych mieszkańców kraju (w.34; por. Pwt 7,2.24 oraz Wj 23,31-33; 34,14-15), mieszanie się z nimi i naśladowanie ich czynów (w.35; por. Ezd 9,2

¹⁰⁵⁰ Do problemu ujęcia wyrażenia jako *gen. subiectivus* (psalmista zbliżający się do Boga, co odpowiadałoby kontekstowi nabożeństwowemu) lub jako *gen. obiectivus* (Boża bliskość, Bóg będący blisko człowieka) zob. Hossfeld, Zenger 2000, 352-353.

¹⁰⁵¹ Zob. też Hossfeld, Zenger 2000, 339. Wprawdzie Kraus 1960a, 509-510, przestrzega przed pochopnym interpretowaniem w.23-25 w kategoriach życia wiecznego, to jednak mowa jest o Bożej bliskości także wobec śmierci, o nadziei na nieustającą społeczność z Bogiem, która przetrwa koniec ciała i śmierci (w.25) – zob. Janowski 2003,281-282; Janowski 2019, 498-499.

¹⁰⁵² Zob. Hossfeld, Zenger 2000, 352: sięgnięcie po prorocką metaforę odejścia od Boga w zakresie kultu i polityki.

¹⁰⁵³ Do szczegółów zob. Hossfeld, Zenger 2008, 120-126. Przeważnie w.4-5 są odmiennie interpretowane – zob. np. Gunkel 1926, 464; Kraus 1960b, 728-729; Weiser 1987, 467.

¹⁰⁵⁴ Zob. Hossfeld, Zenger 2008, 124, który wskazuje również na kapłański charakter psalmu. Od dawna Ps był uważany za powygnaniowy – zob. Kittel 1922, 348; Gunkel 1926, 465; Kraus 1960b, 727-728; Łach 1990, 454.

i Pwt 18,9; 20,17-18), służenie ich bożkom (w.36; por. Ps 115,4; 135,15 i Wj 23,33; 34,12; Pwt 7,16), składanie w ofierze (זָבַח) demonom (por. Pwt 32,17) własnych dzieci i przelewanie ich krwi dla bożków kananejskich (w.37-38; por. Ez 16,20-21¹⁰⁵⁵ i zakaz Pwt 18,10, a także przelewanie krwi w Lb 35,33; Pwt 19,10 itp. czy bezczeszczenie kraju w Jr 3,1-2.9)¹⁰⁵⁶. W.39 jest podsumowaniem całej tej części lub w.37-38:

I uczynili się nieczystymi swoimi czynami,
i prostytuowali się swoimi uczynkami.

Lud stał się nieczysty (טָמֵא q.) przez swoje działania (מַעֲשָׂה), czego paralelą jest prostytuowanie się (זָנָה)¹⁰⁵⁷ swoimi czynami (מַעֲשָׂה). Już samo sformułowanie pokazuje, że czasownik זָנָה został użyty w sensie przenośnym jako pogardliwe określenie występków z poprzednich wierszy. Motyw nieczystości (por. też Ez 20,7.18.30; Kpł 18,24.30) w powiązaniu z metaforycznym prostytuowaniem się pojawia się też w Oz 5,3, a przede wszystkim w Ez 20,30 w kontekście przeprowadzania dzieci przez ogień i w 23,30 w powiązaniu z utrzymywaniem bliskich relacji z narodami i ich bożkami. Językowo wiersz opiera się na krytyce prorockiej pochodzącej od Oz¹⁰⁵⁸ i obecnej w Ez (w powiązaniu z motywami z szeroko rozumianych tradycji deuteronomistycznych). Metaforyczna prostytutka odnosi się do przestępstw kultowych¹⁰⁵⁹, w których lud naśladował wcześniejszą ludność kananejską.

4.1.8. Podsumowanie

Może z wyjątkiem Oz 3,3, gdzie זָנָה zdaje się mieć znaczenie dosłowne, choć od razu zyskuje symboliczne wyjaśnienie (3,4), w Oz, Iz, Jr, Ez i Na mamy do czynienia jedynie z jego metaforycznym użyciem. Pierwszym, który posłużył się metaforą prostytutki czy niepohamowanego oddawania się współżyciu seksualnemu do krytycznej oceny niewłaściwych praktyk kultowych, był **Ozeasz**¹⁰⁶⁰. W Oz 2,4-17 i 4,4-5,7 metafora ta została szerzej rozwinięta, a w innych fragmentach pojawia się już tylko hasłowo. Na czoło wysuwa się nie przenośnie użycie rdzenia נָאָה,

¹⁰⁵⁵ Zob. powyżej (4.1.5.).

¹⁰⁵⁶ Zob. Hossfeld, Zenger 2008, 133. Środkowa część w.38 (tj. w.38aβ-γ) zasadnie (dublet, metrum i pojęcie „bożki Kanaanu”) uchodzi za uzupełnienie – zob. Kittel 1922, 346; Gunkel 1926, 467; Kraus 1960b, 726; Weiser 1987, 465 przyp. 2; Hossfeld, Zenger 2008, 133.

¹⁰⁵⁷ W tłumaczeniu w Hossfeld, Zenger 2008, 119, ponownie zrezygnowano z tego metaforycznego wyrażenia. Łach 1990, 453 (i 458): „cudzołożyli”.

¹⁰⁵⁸ Zob. Kraus 1960b, 732.

¹⁰⁵⁹ Zob. Hossfeld, Zenger 2008, 133, gdzie jednak wniosek taki nie został wprost sformułowany; w odniesieniu do bałwochwalstwa w Gunkel 1926, 467; Weiser 1987, 468; Łach 1990, 458.

¹⁰⁶⁰ Ze względu na niemożność datowania Prz (zob. powyżej 3.1.3.), nie da się jednoznacznie stwierdzić, czy, chronologicznie rzecz biorąc, wcześniej poświadczony jest przenośny (Oz), czy dosłowny (Prz) znaczenie tego rdzenia.

„cudzołożyć”, ale זנה, który w Oz występuje 22 razy. Ponieważ dla opisanego relacji Boga z Izraelem Ozeasz odwołał się również do wyobrażenia małżeństwa Boga z ludem (Oz 2,4-17), to mogłoby się wydawać, że metaforyczna zdrada małżeńska byłaby bardziej odpowiednia niż זנה. A jednak wiele tekstów krytykujących nielegalny kult nie odwołuje się do małżeństwa jako metafory (np. 4,4-19; 5,1-7). Prorokowi, który posłużył się prostytutką i swobodą seksualną jako metaforą, musiało chodzić o to, by odbiorcami wstrząsnąć. I dzisiaj analogiczne pomówienie o „puszczenie się”, a nie o zdradę małżeńską czy cudzołóstwo (nawet jeśli nie zawsze są ostro rozgraniczane), funkcjonuje jako niezwykle obraźliwe. Z krytyką Ozeasza spotkały się przede wszystkim biesiadne uroczystości ofiarnicze na wzgórzach przy zielonych drzewach oraz trudne do doprecyzowania praktyki poszukiwania wyroczni. Z 2,4-17 wynika, że były one powiązane z kultem Baalów, którym dziękowano za plony i powodzenie w hodowli zwierząt. Nie ma jednak pewności, czy przynajmniej część krytykowanych praktyk kultowych nie była uważana przez uczestniczących w nich za Jahwistyczne, tym bardziej że w większości tekstów nie są bezpośrednio powiązane z obcymi bogami (por. m.in. centralne 4,4-19 i 5,1-7). Co więcej, w pierwszym rzędzie odpowiedzialnymi za nieprawość kultową są kapłani (4,4-10; 5,1-2), którzy wraz z elitami dworskimi i społecznymi (4,13-14; 5,1-2) zwodzili lud swoim postępowaniem.

W jedynym być może pochodzącym od **Izajasza** fragmencie, w którym pojawia się זנה, mamy do czynienia z inwektywą pod adresem Jerozolimy z powodu wiaryłomności sądowej i społecznej jej (dworskich) elit. Pozostałe miejsca w Iz są stosunkowo bardzo późne. W 57,3-13 mieszkańcy Jerozolimy zostali obraźliwie nazwani dziećmi cudzołożnika i prostytutki, a kontekstem są tu nielegalne praktyki kultowe rozlewające się po Jerozolimie i jej okolicach. W 23,15-16 Tyr został wyszydzony jako zużyta, nikogo już nieinteresująca prostytutka, a w dodanych do nich w.17-18 ma ona powrócić do zarabkowania prostytutką, będącą metaforą kontaktów handlowych z całym światem, z których dochody mają jednak trafić do świątyni JHWH.

Prorok **Jeremiasz** zaczerpnął metaforykę prostytutki i cudzołóstwa od Ozeasza, i to w powiązaniu z małżeństwem jako metaforą relacji ludu z JHWH. W 3,6-11 oskarżenie o swobodę seksualną sąsiaduje z metaforyczną zdradą małżeńską (por. też 3,4 i 13,25-27). Na czoło wysuwają się nieprawidłowości kultowe, ale tłem może być fakt, że służyły one kontaktom z innymi bóstwami (jak w 3,1-3; 5,7; nie wiadomo, czy ich reprezentacjami mogą być też macewy i aszery w 3,9).

W **Na** 3,4(-5) rdzeń זנה z pewnością został użyty w znaczeniu przenośnym jako obraźliwe określenie Niniwy, ale interpretacja tego wiersza jest niepewna. Przypuszczalnie odnosi się do mającej budzić obrzydzenie postawy Asyryjczyków wobec innych ludów, choć mógł też piętnować jakieś akty religijne.

W **Ez** źródłosłów זנה w szczególny sposób naznaczył rozdz. 16 i 23. Posłużył do ostrej krytyki bałwochwalczych praktyk kultowych (6,9; 16,1-43*; 20,30; dodatki

w rozdz. 23; 43,7-9) oraz gier politycznych z obcymi mocarstwami (23,1-49* i dodatki w rozdz. 16). W 6,9 określono nim oczy i rozum namiętnie podążające za bożkami. W 16,15-43* czasownik זינה i rzeczownik תּוֹנִית to kluczowe terminy dla oskarżenia spersonifikowanej Jerozolimy o odwrócenie się od JHWH przez uczestniczenie w nielegalnych praktykach kultowych, na które składały się kult na wyżynach, czczenie (męskich) posągów, składanie im ofiar z plonów i dzieci (16,16-21), budowanie instalacji kultowych na każdej ulicy (16,24-25.31). W Ez 23 prostytutką (rdzeń זינה) jest zadawanie się z obcymi mocarstwami. Także w dodatkach 16,26-29 i 30-34(.36 i początek w.37), wyraźnie czerpiących z rodz. 23, jest nią paktowanie z obcymi mocarstwami i opłacanie się im. Jeszcze w Ez 43,7-9 odwołano się do prostytutki (זינה), by za jej pomocą zdezaktywować praktyki kultowe, w które zaangażowany był dwór królewski w Judzie. Przymuszczały one być związane w pochówkiem czy kultem zmarłych władców. W Ez 23 metaforyczne prostytuowanie się z narodami wtórnie zostało powiązane z kultowym zanieczyszczeniem się (טמא) bałwochwalstwem (23,7b.30; por. też w.49). W rozdziale tym rdzeń נאָר pojawia się w rozszerzeniach redakcyjnych na określenie bałwochwalstwa powiązanego z przelewaniem krwi dzieci (23,36-39; a we wprowadzającym w.35 prostytutka może być metaforą odwrócenia się od JHWH w szerokim sensie). Ponadto נאָר w 23,45 jest nie tylko związany z 23,37, ale przede wszystkim z 16,38, skąd motyw kary za cudzołóstwo i morderstwa mógł zostać zapożyczony (a w każdym razie są one literacko powiązane). Poza niezrozumiałym 23,43 cudzołóstwo i prostytutka nie są ze sobą w tym rozdziale nigdy bezpośrednio połączone. Nie zmienia tego fakt pojawienia się זינה w 23,44, gdyż prostytutka odnosi się tu do igraszek seksualnych z wieloma mężczyznami (por. 23,40-44). Rdzenia זינה użyto w Ez 23 dla kontaktów z obcymi narodami, podczas gdy rdzenia נאָר dla bałwochwalstwa (wraz z ofiarniczym przelewaniem krwi dzieci). Taki rozłączny sposób posłużenia się obiema domenami źródłowymi w Ez 23 zaciemnia niestety ich użycie w Ez 16, gdzie z kolei prostytutka jest metaforą nielegalnych i bałwochwalczych praktyk kultowych (nawet w 16,36, na którym opiera się 23,37). Jednocześnie נאָר w Ez 16 też został użyty w specyficzny sposób: dla wyjaśnienia zastosowania kary śmierci (16,38) i dla zobrazowania kuriozalnej sytuacji, gdy prostytutka nie bierze zapłaty (wtrącenie 16,32). Jeśli spojrzeć na oba rozdziały oddzielnie, rdzenie נאָר i זינה odniesiono do różnych sytuacji (win kultowo-religijnych lub konszachtów politycznych z obcymi mocarstwami, przy czym trzeba uwzględnić nieco odmienne konteksty, takie jak kara śmierci czy motyw igraszek seksualnych z wieloma mężczyznami). Jeśli z kolei potraktować oba rozdziały łącznie, to różnicowanie takie znika.

Celem tak intensywnego odwoływania się – przede wszystkim w rozdz. 16 i 23 (w pozostałych miejscach rdzeń זינה pojawia się jedynie w redakcyjnych rozszerzeniach) – do prostytutki i niepohamowanej swobody seksualnej jako domeny źródłowej metafory było najpewniej szokowanie odbiorców, budzenie ostrej niechęci

do niewierności kultowo-religijnej ludu izraelskiego i jego chętnego zadawania się z obcymi mocarstwami, politycznych paktów czy konszachtów z Egiptem, Asyrią i Babilonią. Co ciekawe, motyw małżeństwa Boga z Jerozolimą (i Samarią) znalazł skromne odzwierciedlenie: poza użyciem זנה jedynie w 16,8b i w kolejnych wierszach w.9-14, gdzie mowa jest przede wszystkim o darach Bożych dla Jerozolimy, które można by interpretować jako utrzymanie małżonki, a które zostaną jej odebrane (16,39).

Nieomal wszędzie, gdzie źródłosłów זנה pojawia się w **Pięcioksięgu** oraz tzw. **Deuteronomistycznym dziele historycznym** oraz w **1-2 Krn**, odnosi się do religijnej i kultowej niewierności wobec JHWH, tożsamej z bałwochwalstwem. זנה opisuje udział w kulcie obcych bogów w Wj 34,15-16; Kpł 17,7; 20,4-5, Lb 25,1 czy ogólnie kultowe podążanie za obcymi bóstwami w Pwt 31,16; Sdz 2,17; 1Krn 5,25 i 2Krn 21,11.13. Tak samo w Sdz 8,27.33 i prawdopodobnie w Kpł 19,29 ma być deprecjonującym określeniem nielegalnych praktyk kultowych, a zarówno w Kpł 20,6, jak i w 2Krl 9,22 także nielegalnych praktyk wróżbiarskich czy czarodziejskich, utożsamianych z bałwochwalstwem. Przy czym w Wj 34,16; 2Krn 21,11.13 i Kpł 19,29a, gdzie posłużono się hi., mowa jest o nakłanianiu do takich praktyk. Również w Lb 15,39 jest metaforą niewierności (kultowo-religijnej) Bogu. Jedynie w Lb 14,33 זנה (pl.) użyto na określenie nieposłuszeństwa Bogu, buntowniczej postawy wobec Bożego prowadzenia w historii. Zwraca uwagę, że wszystkie te miejsca są datowane bardzo późno i orientują się rzeczowo i językowo na krytykę prorocką. Typowe jest połączenie זנה z przyimkiem אחר (z wyjątkiem Lb 14,33; 25,1; Kpł 19,29; 2Krl 9,22; 2Krn)¹⁰⁶¹, jak ma to też miejsce cztery razy w Ez. Datowanie wszystkich tych fragmentów w Ez (wszystkie znajdują się we wtórnych rozszerzeniach) jest nie mniej sporne niż pozostałych tekstów (co dotyczy też Oz 1,2b), tak że nie sposób ustalić, gdzie wyrażenie to ma swoje źródło.

Jeszcze w Ps 106,39 prostytutka jest metaforą nielegalnych kultów zapożyczonych od ludów kananejskich. W bardzo późnym Ps 73,(27) metaforyczna prostytutka została uogólniona na wszelkiego rodzaju nieprawości społeczne i na zaprzeczenie Bożej aktywności w świecie (por. już Ez 23,35). Taka postawa stoi w opozycji do Bożej bliskości.

¹⁰⁶¹ W Kpł 19,29a; 2Krn 21,11.13 czasownik stoi w hi.; w 2Krl 9,22 sformułowanie, w którym posłużono się rzeczownikiem זנונים, jest ściśle związane z Na 3,4; podobnie w Lb 14,33 występuje nie czasownik, lecz rzeczownik זנות.

4.2. *נאך* w znaczeniu przenośnym

Większość perykop, w których *נאך* występuje w znaczeniu przenośnym została już omówiona powyżej, gdyż najczęściej sąsiadował on ze źródłosłowem *זנה* (Oz 2,4; 3,1; 4,13-14; Jr 3,8-9; 5,7; 13,27; Ez 16,32.38; 23,37.45). Pozostały do przedstawienia tylko cztery teksty, w których *נאך* nie stoi obok *זנה*.

4.2.1. Oz 7,3-7

Perykopa Oz 7,3-7¹ jest tekstowokrytycznie i interpretacyjnie skomplikowana.

3. Złem swoim cieszą² króla
i obłudą swoją urzędników.
4. Wszyscy oni są cudzołożnikami³,
jak piec płonący bez⁴ piekarza,
[który] kończy z podsycaniem⁵
z powodu wyrabiania ciasta aż do zakwaszenia jego.
5. W dniu króla ,ich' (naszego)⁶

¹ Jest jednym ze słów prorockich w 5,8-7,16 – zob. Wolff 1961, 136-139 Rudolph 1966, 141; Jeremias 1983, 92.

² Propozycja zmiany na *נשח* q. („namaścić”) proponowana w starszych opracowaniach (zob. BHS; Weiser 1949, 47; Robinson 1964, 26; Drozd 1968, 85-86, który stwierdza, że bez rekonstrukcji tekst jest prawie niezrozumiały, ale dalej nie podaje przyjmowanych korekt, choć nieraz mocno odchodzi od tekstu hebrajskiego) jest niepoświadczona i obecnie powszechnie odrzucana (zob. BHQ; Rudolph 1966, 147; Wolff 1961, 135; też Jeremias 1983, 90), a w odniesieniu do urzędników dworskich (książąt) byłaby kuriozalna (zob. Wolff 1961, 158).

³ Nie ma żadnej podstawy tekstowej dla hipotezy, że pierwotnie występował tu *נאך* ptp. q. („złościć się”; zob. BHS; Robinson 1964, 26; Weiser 1949, 47) lub ptp. pi. (nie wyklucza tego Jeremias 1983, 90 przyp. 6: błąd powstały przez metatezę) – zob. BHQ i Wolff 1961, 135. Jeszcze dalej idącą korektę proponuje Rudolph 1966, 147, jako że cudzołośćwo dosłownie czy przenośnie miałyby nie pasować do kontekstu.

⁴ W BHS; Robinson 1964, 26; Weiser 1949, 47; Rudolph 1966, 147; Jeremias 1983, 90 przyp. 7, przyjmuje się niewłaściwy podział na słowa: „jak piec płonący są oni, [którego] piekarz...”; podobnie Wolff 1961, 135, ale zakładając haplografię *נ*: „... oni bez piekarza, który...”. Korekta nie ma żadnego wsparcia tekstowego: V oddaje TM, w G, S i T swobodnie przetłumaczono wiersz – zob. BHQ.

⁵ Zob. HAHAT i komentarze.

⁶ W TM suf. 1. os. *pl.*: „naszych”. Rudolph 1966, 147, uważa TM za możliwy, gdyż jest to mowa Boża, ale nie wyjaśniając, jak rozumieć wtedy *pl.* Niewykluczone, że mowa prorocka nie została jednoznacznie odgraniczona od mowy Bożej (na mowę Bożą wskazuje jedynie w.7b), tak że prorok mógłby zabierać głos w „naszym” imieniu, tj. ludu izraelskiego. Najczęściej koryguje się suf. w oparciu o T i kontekst (zob. BHS, przy czym dodanie przyimka *נ* jest zbędne, gdyż może to być *acc.* przysłówkowy; Wolff 1961, 135; Jeremias 1983, 90 przyp. 7). Dalej idące korekty (zob. Robinson 1964, 28; Weiser 1949, 47-48, który zresztą w 48 przyp. 1, przyznaje, że odgaduje sens słów) trudno byłoby uzasadnić.

- upili urzędników, tak że płoną od wina/‘zaczęli się’ urzędnicy ‘gniewać’
od wina⁷,
[którego] potęga⁸ porwała zarozumiałców (pysznych).
6. Bo ‘zbliżyli się’,
jak piec jest serce ich w podstępnie ich⁹,
całą noc śpi ‘gniew ich’¹⁰,
rano on płonie jak ogień płomienia.
7. Wszyscy oni są gorący jak piec
i pożarli sędziów swoich,
wszyscy królowie ich upadli,
nie ma wśród nich wzywającego mnie.

Choć w szczegółach interpretacja tych wierszy jest niepewna, to panuje względna zgoda co do wymowy całości. Fragment spaja temat władzy królewskiej (w.3.5.7), jej upadku oraz obraz gorącego pieca i ognia (w.4-6). Brak 2. os. (wprost wskazanego adresata) sprawia wrażenie, że Bóg całkowicie dystansuje się od Izraela¹¹.

⁷ TM dosłownie: „osłabili urzędników gorącym (gniewem) od wina” – do powyższego przekładu zob. *HAAHAT*. W kilku Mss oraz G, S, V (zob. *BHS*; Wolff 1961, 135) i T (zob. *BHQ*) odczytano początkowy czasownik jako formę czasownika **הלה** hi. (3. os. *pl.*), z czym związane jest ujęcie **המה** jako *inf. cs.* (w T parafraza – zob. *BHQ*): „urzędnicy zaczęli się gniewać” (zob. Wolff). Zaś Rudolph 1966, 147, jest zdania, że korekta prowadziłaby do tego, iż dopiero teraz byłaby mowa o początku zamieszek. Prawdopodobnie mamy do czynienia z dwoma tradycjami odczytywania tekstu spółgłoskowego, a G jest najstarszą nam znaną. Do *st.cs.* przed rzeczownikiem z przyimkiem (TM) zob. *Gesenius’ Grammatik*, § 130a.

⁸ Dosł. „ręka” – do tłumaczenia tego zdania zob. *HAAHAT*, 753: suf. odnosi się do wina (zob. też Wolff 1961, 133 i in.). Inaczej, z daleko idącymi korektami bez oparcia w świadectwach tekstowych Rudolph 1966, 147-148.

⁹ Tekst w.6a jest najprawdopodobniej uszkodzony – dosłownie: „Bo są blisko jak piec serce ich w podstępnie ich”. Znaczenie tych słów można jedynie odgadywać. Najmniejsza korekta to rewokalizacja z pi. („blisko są”, „przyprowadzili”) na q. („zbliżyli się”). Dodatkowo „serce ich” można traktować wbrew wokalizacji masoreckiej jako początek kolejnego zdania: „Bo ‘zbliżyli się’ jak piec, serce ich w podstępnie ich” – zob. Jeremias 1983, 90 przyp. 9 i 10, powołując się na α' , σ' , θ' . Robinson 1964, 28; Wolff 1961, 135, wołają czasownik **קרה** (*q. pf.* 3. os. *pl.*): „są rozpaleni/buchają jak piec”, a następnie zakładają pomylenie liter (niemych) i niewłaściwy podział na słowa: „serce ich płonie w nich” (zob. też *HAAHAT*). Ku temu nie ma żadnej podstawy tekstowej (zob. *BHQ*). Rudolph 1966, 148, wychodząc od przypuszczania, że w.6a to glosa (dawna notatka na marginesie), przypuszczalnie słusznie odnajduje tu porównanie podstępne serca do pieca.

¹⁰ W TM: „piekarz ich” (jak w w.4) – nie może być tym, który płonie za dnia (zob. Rudolph 1966, 148). Jednak **במר** może być też rozumiany jako „rozpalać”: „rano on jest tym, który rozpała” (do znaczenia czasownika zob. *HAAHAT* i Iz 30,33). S i T poświadczają odmienną wokalizację, która jest podstawą powszechnie akceptowanej korekty – zob. *BHS* i komentarze: Robinson 1964, 28; Weiser 1949, 48; Wolff 1961, 135 i in.

¹¹ Do kontekstu tej perykopy (przede wszystkim w 6,7-7,17, które wyróżniają się w zbiorze 5,8-7,16 brakiem – z wyjątkiem rozszerzenia 6,11 – zaadresowania słów do Izraela, a także wzmianki o Judzie) zob. Jeremias 1983, 92 (też Wolff 1961, 136-139).

Dominuje obraz gorącego pieca piekarskiego (w.4.6-7a), który w nocy jest rozżarzony (w.4 – do którego się nie dokłada, bo to pora na zagniecenie ciasta, który musi się zakwasić; w.6b α), a po dodaniu rano opału na nowo wybucha ognieniem (w.6b β ; rankiem rozpoczynano wypiekanie placków na ścianach pieca)¹². Pokazuje obłudne (w.3-4) zamiary króla i królewskiego dworu (שָׂרִים to zarówno królewskie służby cywilne, jak i dowódcy wojskowi)¹³ oraz wrogie działania (w.7a α) nieprzyjaciół królów (*pl.*) i dworów królewskich (w.7a β , b α ; urzędnicy są też nazywani sędziami – por. Oz 13,10)¹⁴, które zostały zrealizowane w dniu jakichś uroczystości królewskich (w.5). Uroczyście obchodzony z piciem wina „dzień króla” mógł być urodzinami królewskimi (por. Rdz 40,20; Hi 3,1), wstąpieniem króla na tron¹⁵ (por. 2Sm 19,23) czy rocznicą koronacji¹⁶ lub jakimś świętem królewskim/państwowym w ogóle¹⁷. Jeśli czasownik חלה I („osłabić”, „uczynić chorym”) jest pierwotny (w.5a), to jego dworzanie z powodu nadmiaru alkoholu nie byli w stanie bronić króla i siebie samych (por. Iz 14,10-11; 2Krn 35,23-24)¹⁸. Ostatecznym skutkiem była śmierć (opisana pojęciami נפל i נאל) królów i urzędników (w.7a β , b α). Jednocześnie nikt nie wzywał JHWH (w.7b β): czy chodzi o zaatakowanych królów i dwór, szukających schronienia przed spiskowcami, a może o spiskowców, którzy zamiast szukać ratunku u Boga wybrali zamach stanu²⁰? A może jest to oskarżenie pod adresem ludu, który mimo przewrotów wciąż nie woła do JHWH, co mogłoby przynieść ocalenie (por. Oz 5,12-14)²¹ – ale wtedy musiałby to być podsumowujący komentarz, a przeciwko takiej interpretacji może świadczyć קִהַם („wśród nich”). Ponieważ giną królowie (*pl.*), to mowa jest nie o jednorazowym zamachu stanu, ale o wielu przewrotach. Wszystko wskazuje więc na poważne perturbacje na dworze królewskim. W opisie tych zdarzeń posłużono się przede wszystkim *pf.* (w w.5-6 oraz w.7b) w odniesieniu do tego, co się wydarzyło²². Z kolei w.3 pokazuje, że obecnie sprawujący władzę król i jego dwór są z takiego obrotu spraw zadowoleni (w.3)²³. Nie są więc tożsami z władcami, o których mowa jest w kolejnych wier-

¹² Do przypuszczalnego wyglądu pieca i procesu przygotowywania i wypiekania placków zob. komentarze: Wolff 1961, 158; Rudolph 1966, 149; Jeremias 1983, 96).

¹³ Zob. Wolff 1961, 158.

¹⁴ Zob. Wolff 1961, 159; Jeremias 1983, 97.

¹⁵ Zob. Wolff 1961, 159.

¹⁶ Zob. Jeremias 1983, 95.

¹⁷ Zob. Rudolph 1966, 149.

¹⁸ Zob. też Seybold 1977, 962-964.

¹⁹ Do pożerania (przez ogień – wg Rudolph 1966, 149) por. np. Oz 8,14 czy Pwt 5,25; 9,3; Sdz 6,21 itd. Zaś Wolff 1961, 159, widzi w tym zwierzęcą dzikość (Oz 2,14; 13,8). Do נפל w odniesieniu do bycia zabitym por. Sdz 5,27; 1Sm 4,10 itp.

²⁰ W tym drugim znaczeniu Wolff 1961, 159.

²¹ Zob. Jeremias 1983, 96.

²² Zob. Jeremias 1983, 95.

²³ W.3 razem z w.4 opisują tło wydarzeń, o których mowa jest w kolejnych wierszach – zob.

szach jako o ofiarach. „Wszyscy oni” (w.4; por. też w.7α)²⁴ to prawdopodobnie obecny król i jego dwór, odpowiedzialni za śmierć poprzedników (choć może się to też odnosić do wcześniejszych władców-zamachowców). Perykopa ta wiązana jest z ostatnimi latami istnienia północnego Izraela: w latach 747-732 p.n.e. czterech z pięciu królów padło ofiarą zamachów stanu (por. 2Krl 15,8-31)²⁵.

Zamachowcy, królowie i urzędnicy zostali określani cudzołożnikami (w.4α), co odnosi się do ich podstępnych i zdradzieckich działań, prowadzących do zgładzenia poprzednich władców. Zdrada, która w przypadku aktów seksualnych była wymierzona w małżeństwo innego mężczyzny, posłużyła do zobrazowania niewierności królewskich elit wobec wcześniejszych królów²⁶. Cudzołość jest więc metaforą politycznej zdrady. Przeważnie przypisuje się mu również aspekt religijny: niewierność wobec Boga (jak w Oz 3,1; 4,13-14), przede wszystkim w związku z zarzutem z w.7bβ²⁷. Jednak poza bardzo niepewnym powiązaniem spiskowców z grupą z w.7bβ, która powinna szukać pomocy u Boga, nic w tej perykopie nie sugeruje religijnego wymiaru metaforycznego cudzołościwa.

4.2.2. Księga Jeremiasza

■ Jr 9,1-10

Złożona literacko tematyczna całość w.1-10²⁸ składa z trzech powiązanych ze sobą jednostek tekstowych: w.1-6 będące rozbudowanym wykazem win (nagany; w.1b-5) z zapowiedzią kary (groźby; w.6)²⁹, poprzedzonymi życzeniem Boga (w.1a)³⁰; w.7-8, które mogą być kolejnym słowem posłańca składającym się

Rudolph 1966, 149.

²⁴ ַבְּיָדָם tworzy coś w rodzaju obramowania środkowej części tekstu, poświęconej podstępным działaniom, które poprzedza w.3 (satisfakcja obecnego króla), a zamyka w.7αβ-b (śmierć poprzedników).

²⁵ Biblia Hebrajska nie mówi jednak nic bliższego o okolicznościach tych zamachów. Zob. Weiser 1949, 47-49; Wolff 1961, 140; Robinson 1964, 28; Rudolph 1966, 149; Jeremias 1983, 96.

²⁶ Zob. Wolff 1961, 158: pasuje do zarzutu oszustwa.

²⁷ Zob. Wolff 1961, 158, który utożsamia „niewzywających” Boga ze spiskowcami; Jeremias 1983, 96: dodatek tradentów, opierających się na 4,13-14; 5,3-4, którzy nie chcieli, by krytyka prorocka w tym fragmencie obejmowała jedynie kwestie polityczne.

²⁸ Do wydzielenia tych wierszy jako całości tematycznej zob. Craigie et al. 1991; Schmidt 2008, 201-202; Fischer 2005a, 349. Inaczej Weiser 1952, 84-85.87; Stachowiak 1967, 178; Rudolph 1968, 65; Lundbom 1999, 537.

²⁹ Do gatunku dwuczęściowego słowa posłańca zob. Schmidt 1997, 157-158 (i powyżej).

³⁰ Craigie et al. 1991; Fischer 2005a, 349, wiążą razem w.1-2, które miałyby być Bożym życzeniem czy skargą. Wydzielenie w.1-2 jest możliwe, gdyż mogły stanowić odrębną jednostkę, zakończoną formułą „wyrocznia JHWH”. Formuły tej w w.2 i 5 nie potwierdza jednak G* (zob. BHS), tak że jest prawdopodobnie wtórnym rozszerzeniem. Ponadto formuła „wyrocznia JHWH” w w.5.8 również nie zamyka jednostek tekstowych (w w.5 pomiędzy naganą a groźbą, a w w.8 w groźbie, pomiędzy

z wykazu win (w.7) i zapowiedzi kary (w.8)³¹; w.9-10, na które składają się skarga proroka (w.9) i Boża groźba spustoszenia Jerozolimy i miast judzkich (w.10)³². W.1-8 koncentrują się na krytyce kłamstwa, zdradliwego, wzajemnego oszukiwania się.

- w.1 Obym miał³³ na pustyni nocleg wędrowców,
 tak że mógłbym porzucić³⁴ lud mój
 i odejść od nich,
 bo wszyscy oni są cudzołożnikami, społecznością³⁵ niewiernych
 odstępców.
- w.2 I napięli³⁶ język swój, łuk ich jest kłamstwem
 i nie w wierności są mocni w kraju³⁷.
 Przecież (bo) od zła do zła wychodzą,
 a mnie nie poznali (– wyroczenia JHWH)³⁸.

paralelnymi pytaniami retorycznymi). Treściowo w.1b-2 są ściśle związane z kolejnymi („język ich” w w.2 i 4[.7]; „kłamstwo” w w.2 i 4; poznanie Boga w w.2 i 5).

³¹ Wiersz prawie identyczny z Jr 5,9.29.

³² Zob. Schmidt 2008, 204. Pochodzenie fragmentów, pomijając ewentualne dodatki, od proroka (sprzed pierwszego najazdu Nebukadnesara) nie budzi zasadniczo wątpliwości – zob. Lundbom 1999, 535.546.552; Schmidt 2008, 205

³³ Czasami tłumaczy się dosłownie jako pytanie retoryczne: „Kto mógłby dać mi” (zob. Lundbom 1999, 535; Fischer 2005a, 342), które jest utrwaloną formą życzenia (zob. *HAHAT*; Schmidt 2008, 202 przyp. 1).

³⁴ W tym i kolejnym zdaniu *coh.*; wiersz może mieć rytm 2+2.

³⁵ Lub „zgrupowaniem (świętecznym)” – zob. *HAHAT*. W Lundbom 1999, 535, przetłumaczono „szajka”.

³⁶ Ta dziwna forma czasownika może być *formae mixtae* (zob. *Gesenius' Grammatik*, § 53n; też Lundbom 1999, 542), pozwalającą czytelnikowi na wybór pomiędzy q. i hi. Znaczeniowo lepszy jest q. (tak, korygując wokalizację, *BHS*; *HAHAT*; Rudolph 1968, 64; Craigie et al. 1991).

³⁷ TM, który zarówno językowo, jak i rzeczowo jest możliwy (zob. poniżej), preferują również Craigie et al. 1991; Lundbom 1999, 542; Fischer 2005a, 342. Częściej jednak koryguje się na: „I napięli język swój jak łuk swój; kłamstwo, a nie wierność są potężne w kraju”, opierając się przede wszystkim na G – zob. *BHS*; Rudolph 1968, 64; Weiser 1952, 83; Schmidt 2008, 203; podobnie Stachowiak 1967, 178, nie odnotowując korekty.

³⁸ W G* nie ma tej formuły (zob. *BHS*; Craigie et al. 1991), tak że zasadne jest podejrzenie, iż jest ona późniejszym rozszerzeniem (inaczej Schmidt 2008, 203 przyp. 3). Ponadto w *BHS*; Rudolph 1968, 64, w poprzedzającym ją zdaniu zmienia się suf. 1. os. ma „JHWH” (zob. też Stachowiak 1967, 178, który jednak błędnie sądzi, że w G również zamiast 1. os. pojawia się Boże imię). Nie ma żadnego powodu, by uznać, że słowa te nie są mową Bożą (w 1. os.; zob. Schmidt).

W w.1-2 Bóg (w 1. os. – por. „mój lud” i „mnie nie poznali”)³⁹ wyraża życzenie znalezienia spokojnego miejsca odpoczynku na pustyni (karawanseraju)⁴⁰, bo chce odetchnąć od zajmowania się swoim ludem (por. Jr 14,8), którego postępowanie strasznie Mu ciąży. Boża niechęć znajduje uzasadnienie w cudzołóstwie (identyczne sformułowanie jak w Oz 7,4, skąd przypuszczalnie pochodzi)⁴¹ i zdradliwej niewierności (por. 3,[8.]11 oraz 3,20; 5,11)⁴² całego ludu („oni wszyscy” i עֲצָרָה, która jest zgromadzeniem kultowym – por. np. Kpł 23,36; użycie tego rzeczownika jest gorzką ironią)⁴³. Kolejne wiersze precyzują, jakie przestępstwa prorok ma na uwadze. Ich kłamliwy język został przyrównany do napinanego łuku (w.2a; por. w.7). שָׁקַר to agresywne, szkodliwe dla bliźniego kłamstwo, oszukańcze perfidne postępowanie⁴⁴. Ich język jest zabójczą bronią⁴⁵. Kłamców cechuje brak אֱמוּנָה, rzetelności, wiernej, społecznej spolegliwości (por. Pwt 32,4; w opozycji do kłamstwa w Prz 12,17.22 jest równoznaczna z prawdą)⁴⁶. Kłamcy posługują się więc zwodzającymi słowami, co prowadzi nieuchronnie do zachwiania relacji społecznych. Właśnie tacy zdradliwi kłamcy mają przewagę w Izraelu („w kraju”)⁴⁷. Oszustwo tak bardzo naznacza postępowanie ludzi (w.2b), że poruszają się jedynie „od zła do zła”, czynią tylko to, co przynosi szkodę drugiemu człowiekowi⁴⁸. Dowodzą tym samym, że nie poznali Boga, czyli nie uznają Boga i jego woli (por. np. Iz 11,2)⁴⁹, ignorują Bożą wolę w wymiarze społeczno-etycznym (por. Jr 4,22)⁵⁰.

Kolejne w.3-4 rozwijają opis rzeczywistości, w której każdy okłamuje, brutalnie oszukuje każdego, tak że trzeba się wystrzegać nawet własnego brata i sąsiada (nagromadzenie pojęć dla kłamstwa i oszustwa: בקע I z emfaticznym *inf.*, רָכִיל, חֵל, hi., אֲמָרָה z przeczeniem, שָׁקַר). Nikomu nie można zaufać (wykaz win z w.3a sformułowany został w postaci ostrzeżenia). Do tego dochodzi zarzut (w.5) uciekania się do oszukańczego podstęp (dwa razy מִרְמָה) i przemocy⁵¹. Takie postępowanie jest

³⁹ Mimo to część komentatorów najwyraźniej uznaje takie życzenie w ustach Boga za niemożliwe i odczytuje je jako życzenie proroka – zob. Weiser 1952, 884-85; Rudolph 1968, 64-65; Stachowiak 1967, 178; Lundbom 1999, 537.

⁴⁰ Zob. Lundbom 1999, 537.

⁴¹ Zob. Lundbom 1999, 538; Fischer 2005a, 350.

⁴² Zob. powyżej (4.1.1.: Oz 5,7).

⁴³ Zob. Schmidt 2008, 206; też Fischer 2005a, 350.

⁴⁴ W 1/3 miejsc starotestamentowych odnosi się do słów – do tego rzeczownika zob. Klopfenstein 1984, 1010-1013.

⁴⁵ Zob. Craigie et al. 1991.

⁴⁶ Zob. Wildberger 1984, 196-198.

⁴⁷ Zob. Fischer 2005a, 350.

⁴⁸ Zob. Fischer 2005a, 350: dynamika złego postępowania.

⁴⁹ Rzeczownikowo (por. w.5) występuje paralelnie do חָסֵד i אֲמָרָה oraz w opozycji do פֶּשַׁע i חֵל. רָשָׁע. Zob. Schottroff 1984a, 694-698.

⁵⁰ Zob. Lundbom 1999, 543; Fischer 2005a, 350-351.

⁵¹ Do korekty w.4bβ-5a: „grzeszyli, nie chcieli nawrócenia (się nawrócić). Ucisk przy ucisku, oszustwo przy oszustwie” – zob. BHS; Weiser 1952, 83; Stachowiak 1967, 179; Rudolph 1968, 66; Craigie

niczym innym jak odrzuceniem poznania Boga (por. w.2b). Podobne oskarżenia podniesiono w w.7: język jest zabójczą strzałą⁵², gdyż to, co mówi, jest podstępny oszustwem (מִרְמָה). Motyw ten został rozwinięty (w.7b): zapewniają bowiem bliźnich (por. w.3-4) o pokojowym, harmonijnym nastawieniu (אַיִלֻּץ)⁵³, podczas gdy planują zasadzkę, śmiertelną pułapkę.

Bezpośredni kontekst (w.2-5.7) pokazuje, że pojęcie cudzołóstwa trzeba rozumieć w sensie przenośnym na określenie wszelkiego zdradzieckiego postępowania, polegającego na wzajemnym oszukiwaniu się kłamliwymi słowami. Zdradzanie bliźnich, i to najbliższych, przyrównane zostało do zdrady małżeńskiej⁵⁴. Postępowanie takie tożsame jest z brakiem poznania JHWH, odnosząc się bez wątpienia do ignorowania Bożej woli. Metaforyczne cudzołóstwo ma tu wymiar religijny⁵⁵ jedynie o tyle, o ile oszukiwanie drugiego człowieka, jak wszelkie inne przestępstwa, są nieprzezwyciężaniem Bożej woli. Stąd też lud ironicznie nazwany został uroczystym zgromadzeniem zdrajców (w.1b).

■ Jr 23,10-15

Jr 23,9-32.33-40 skierowany jest przeciwko fałszywym prorokom⁵⁶. W.10-15 składają się z dwóch tematycznie spokrewnionych fragmentów: w.10-12 i 13-15⁵⁷. Pierwszy jest krytyką proroka i kapłana (w sg., kolektywnie), a drugi dwóch grup proroków (w pl.): z Samarii i Jerozolimy⁵⁸.

10. (Z pewnością cudzołożników pełny jest kraj.)⁵⁹

et al. 1991; Schmidt 2008, 203 przyp. 2. Inaczej Lundbom 1999, 539-540; Fischer 2005a, 342, którzy tłumaczą TM: „Zmęczyli się nieprawym postępowaniem. Mieszkanie twoje jest w środku oszustwa”.

⁵² Por. Ps 57,5; 64,4 (ale z obrazem miecza).

⁵³ Zob. Fischer 2005a, 353-354.

⁵⁴ Zob. Fischer 2005a, 350. Oskarżanie całego ludu o faktyczne cudzołóstwa nie miałyby sensu – zob. Lundbom 1999, 538; już też Weiser 1952, 85: musiałyby być bezgraniczną przesadą.

⁵⁵ Schmidt 2008, 206 przyp. 14, nie wyklucza, że pobrzmiewa tu krytyka obcych kultów; zob. też Stachowiak 1967, 179.

⁵⁶ Złożona literacko całość w.9-32 wraz z (dodatkiem) w.33-40 jest przez komentatorów zgodnie wydzielana – zob. Weiser 1952, 207; Rudolph 1968, 149; Stachowiak 1967, 274; Lundbom 2004, 178-180; Fischer 2005a, 687-689; Schmidt 2013, 37-38.

⁵⁷ Pomimo wspólnych motywów cezura pomiędzy w.15 i 16 jest również powszechnie przyjmowana, podobnie jak to, że w.9/10-12 i 13-15 to dwa ściśle powiązane fragmenty – zob. komentarze w powyższym przyp. i Craigie et al. 1991. Do odrębności w.9 zob. Schmidt 2013, 39-40; dalej też obserwacje w Lundbom 2004, 179-180; Fischer 2005a, 688. Nie ma powodu, by odmawiać Jeremia-szowego pochodzenia tych fragmentów, jeśli nie brać pod uwagę uzupełnień – zob. Weiser 1952, 209; Rudolph 1968, 149.151; Schmidt 2013, 37 przyp. 2.

⁵⁸ Obie grupy proroków są wzmiankowane w Jr tylko tu – zob. Fischer 2005a, 692.

⁵⁹ Pierwszego półwiersza, dla którego brak paralelnej linii, nie ma w G* (zob. BHS). Ponadto w kolejnym półwierszu stoją bardzo podobne spółgłoski (dtg?). Mamy więc prawdopodobnie do czynienia z wtórnym obramowaniem w.10-15. Co więcej, od wykazu win w w.10b oddziela go opis suszy.

Tak (bo) z powodu przekleństwa ('tych')⁶⁰ dotknięty suszą
(w żałobie)⁶¹ jest kraj,
wyschły pastwiska (błonie) stepu.

I stał się bieg ich złem,
i siła ich nieprawością.

11. Z pewnością nawet prorok, nawet kapłan są bezbożni,
nawet w domu moim znalazłem zło ich
– wyrocznia JHWH.
12. Dlatego stanie się droga ich dla nich
jak śliska powierzchnia w ciemności⁶²,
zostaną popchnięci⁶³ i upadną na niej,
bo sprowadzę przeciwko nim zło (nieszczęście) w roku nawiedzenia ich
– wyrocznia JHWH.
13. I u proroków Samarii widziałem nieprzyzwoitość:
prorokowali na Baala
i zwodzili lud mój, Izraela.
14. I u proroków Jerozolimy widziałem odrażające:
cudzołożenie i chodzenie w kłamstwie;
i wzmacniają ręce czyniących zło,
tak że nie odwrócił się⁶⁴ nikt od zła swego.

Nie jest jednak wykluczone, że jako swego rodzaju powtórzenie w.14 półwersz ten został pominięty w G*. Zob. przede wszystkim Schmidt 2013, 40 przyp. 17. Przeważnie przyjmuje się lekcję TM (zob. Stachowiak 1967, 275), postulując wypadnięcie paralelnego półwersza (zob. Rudolph 1968, 148; Lundbom 2004, 182), czemu próbuje się zaradzić, dodając: „złe czyniący” (zob. BHS; Rudolph). Dla takiego uzupełnienia brak jednak jakichkolwiek podstaw tekstowych.

⁶⁰ Niewiele Mss, G i S odczytały zaimek wskazujący *pl.* (zob. BHS), co wydaje się najstarszą, poświadczoną lekcją (zob. Schmidt 2013, 40 przyp. 18). Wiele komentarzy preferuje TM – na jego rzecz argumentuje Lundbom 2004, 182-183: asonans hebr. *ala* i *awela*; zob. też Stachowiak 1967, 275 (umieszczając w.10aβ-γ w nawiasie, co sugeruje, że miałyby to być późniejsze rozszerzenie, jak w Rudolph 1968, 148, który jednak mylnie argumentuje brakiem tych zdań w G); Fischer 2005a, 684. Zaimek względny odnosiłby się do cudzołożników (podobnie jak suf. 3. os. *pl.* w w.10b) lub szerzej do spraw, nieprawości, o których mowa w szerszym kontekście (anaforycznie). Jeśli poprzedzająca linia jest późniejszym uzupełnieniem i zaimek nie został użyty anaforycznie, to bardziej prawdopodobna byłaby lekcja TM.

⁶¹ אבל I, „być w żałobie”, „opłakiwać”, lub אבל II, „wyschnąć”, „uschnąć” – zob. HAHAT. Pierwszą możliwość wybierają Weiser 1952, 207; Rudolph 1968, 149; Lundbom 2004, 182; Schmidt 2013, 40, a drugą, za którą przemawiałby paralelizm, Stachowiak 1967, 275; Craigie et al. 1991; Fischer 2005a, 684.

⁶² Akcenty masoreckie łączą „w ciemności” z poprzedzającym słowem – zob. Craigie et al. 1991; Lundbom 2004, 178.183; Fischer 2005a, 684. Inaczej i bez wyjaśnień tłumaczone w Weiser 1952, 207; Stachowiak 1967, 275; Rudolph 1968, 149; Schmidt 2013, 40.

⁶³ חרה ni., którego *impf.* zastępuje נרה ni. – zob. HAL; HAHAT; też BHS; Schmidt 2013, 40 przyp. 20.

⁶⁴ Zmiana na *impf.* („aby nie odwrócił się nikt”) lub *inf.* (zob. BHS; Rudolph 1968, 150) nie jest

- Stali się dla mnie wszyscy oni jak Sodoma,
 a mieszkańcy jej⁶⁵ [Jerozolimy] jak Gomora.
15. Dlatego tak rzekł JHWH zastępów przeciwko prorokom:
 Oto ja karmię ich piołunem⁶⁶
 i napoję wodą zatrutą!
 Bo od proroków Jerozolimy
 wyszła bezbożność (łajdactwo)⁶⁷ na cały kraj.

Obie części powiązane są ponadto słowami kluczowymi: rdzeniami נאִרָה i נִרְיָה w w.10-11.15⁶⁸. Pierwszy z nich tworzy prawdopodobnie wtórne obramowanie⁶⁹.

W w.10-12 początkowa konstatacja: „cudzołożników pełny jest kraj”, przypomina 9,12 i podobnie jak w rozdz. 9 nie może być rozumiana dosłownie⁷⁰. Cudzołożstwo jest więc oskarżeniem wtórnie podsumowującym naganę z w.10b-11. Winą są (w.10b) usilne, złe dążenia (por. 9,2)⁷¹ i przewrotne, nieprawe (por. Prz 15,7) wysiłki. Suf. 3. os. *pl.* w obecnym kształcie tekstu odnoszą się do cudzołożników⁷², ale przed dodaniem w.10aα musiały być anaforyczne i wskazywać na proroka i kapłana z w.11 (identyczne sformułowanie w 14,18), dwie grupy, których zadaniem było dbanie o Boże prawa. Sprzeniewierzyli się swojej misji, postępując w bezbożny sposób (נִרְיָה w Jr odnosi się wyłącznie do przestępstw religijnych czy kultowych, por. Jr 3,1b-2,9)⁷³. Sprawy zaszły tak daleko, że Bóg odnajduje zło nawet w swojej świątyni⁷⁴. Czy chodzi o składanie ofiar w niewłaściwy, nieodpowiedni dla jahwizmu sposób (jak w Jr 3,9), czy może obcym bogom⁷⁵? Prorocy byli związani ze świątynią,

konieczna (zob. *HAHAT*), a treściowo prowadziły do gorszej lekcji. W TM mamy stwierdzenie proroka dotyczące przeszłości.

⁶⁵ Korekta proponowana w Rudolph 1968, 150 i odnotowana w *BHS*: „i razem”, nie ma podstaw tekstowych.

⁶⁶ Słowo niepewne, zawsze używane w sensie przenośnym, np. obok שָׂרָא², „trucizna”, trująca roślina nieznanego gatunku – zob. *HAHAT*. Piołun ma zastosowanie w medycynie, ale w większych dawkach jest toksyczny.

⁶⁷ *Hapaxl.* od rdzenia נִרְיָה (por. w.11) – zob. *HAHAT*.

⁶⁸ Zob. Schmidt 2013, 41.

⁶⁹ Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia.

⁷⁰ W sensie dosłownym cudzołożstwo interpretuje jednak Rudolph 1968, 150, ku czemu skłania się też Lundbom 2004, 182; częściowo Weiser 1952, 208 (nie da się rozstrzygnąć tej alternatywy, skłaniając się do przenośnego znaczenia, co jest o tyle ciekawe, że w przypadku 9,1 nie miał takich wątpliwości); Fischer 2005a, 691 (podwójne – dosłowne i przenośne – znaczenie występów: przeciwko relacjom międzyludzkim i wyłącznemu związkowi z Bogiem).

⁷¹ Do נִרְיָה por. Jr 8,6; 22,17; 2Sm 18,27, poza którymi nie występuje w Biblii Hebrajskiej. Zob. Fischer 2005a, 691.

⁷² Zob. Craigie et al. 1991; Lundbom 2004, 183; Fischer 2005a, 691, według którego mogą też odnosić się do proroków.

⁷³ Zob. powyżej (4.1.3.) i Schmidt 2008, 100 przyp. 3.

⁷⁴ Potrójne emfaticzne נָא – zob. Fischer 2005a, 691.

⁷⁵ Zob. Craigie et al. 1991; Lundbom 2004, 183, który przypuszcza, że chodzi o pogański kult czy

w niej mieli działać (por. 7,2; też 2,26; 4,9). Zło mogło więc polegać na nieprawości kapłanów i proroków, którzy nie mieli oporów, by składać niewłaściwie/niewłaściwe ofiary i oszukańczo prorokować w świątyni JHWH, zapowiadając powodzenie, zamiast przekazywać słowo JHWH (por. w.14.17-18 i 7,9-11). Jeśli oskarżenie o cudzołóstwo przynależy do wtórnego rozszerzenia i obramowania w.10-15, to skierowane jest przede wszystkim przeciwko prorokom, odnosząc się do ich kłamliwego zwiastowania⁷⁶. Ale obejmuje również kapłanów, poszerzając metaforyczne znaczenie cudzołóstwa na niewierność religijną i kultową⁷⁷, tym bardziej że jako redakcyjne rozszerzenie mogłoby się orientować na Jr 2,20; 3,8.⁷⁸

„Dlatego” na początku w.12 wprowadza zapowiedź kary, która wpieryw opisana została obrazowo: stanie na śliskiej drodze w ciemności (motyw śliskiej drogi połączony z ciemnością pojawia się jeszcze w Ps 35,6, zależnym od Jr 23)⁷⁹ i bycie popchniętym. Nawet gdyby mieć wątpliwości na kogo wskazuje *pass.* (הָאֵל ni.), to uzasadnienie z w.12b nie pozostawia wątpliwości – JHWH sprowadzi nieszczęście. Spadnie ono na nich w momencie („rok”) nadejścia Bożego sądu, kary czy zemsty (por. Jr 11,23; 48,44)⁸⁰. Natomiast w.10a β - γ nie jest groźbą, lecz oceną czy interpretacją obecnej sytuacji⁸¹: susza, szczególnie mocno dotykająca pastwisk („stepu”)⁸², jest skutkiem przekleństwa⁸³. Niestety nie jest jasne, co jest powodem tego przekleństwa: szerząca się nieprawość, o której mowa jest w w.10b⁸⁴, a może wynika ono z szerszego kontekstu Jr⁸⁵? W obecnym kształcie tekstu jest wynikiem metaforycznego cudzołóstwa ogarniającego cały kraj.

prostytucję sakralną.

⁷⁶ Zob. Schmidt 2013, 42; brane jest pod uwagę w Lundbom 2004, 182.

⁷⁷ Zob. Schmidt 2013, 42; Craigie et al. 1991. Ponadto w Jr 3,9 הָאֵל łączy się z הָאֵל , tak że wiersz ten mógł być inspiracją rozszerzenia 23,10a α .

⁷⁸ Do tych fragmentów zob. powyżej (4.1.3.).

⁷⁹ Zob. Fischer 2005a, 692 i powyższa uwaga do tłumaczenia.

⁸⁰ Jest to wyrażenie typowo Jeremiaszowe (zob. Fischer 2005a, 424); pojawia się też z עַל (8,2; 10,15; 46,21 itd.). Do הָאֵל zob. ponadto Schottroff 1984d, 477-484.

⁸¹ Zob. Weiser 1952, 208; Fischer 2005a, 691.

⁸² Zob. Lundbom 2004, 183; Fischer 2005a, 691 (*Randzone*). Jeśli pierwszy półwiersz paralelizmu mówiłby o żałobie (zob. powyższa uwaga do tłumaczenia), to skutkiem mogłaby być nie tylko susza (por. 12,4.7-13; 14,1-2), ale i dalsze nieszczęścia, przede wszystkim śmierci w wyniku działań wojennych (jak w 4,27-29[31]; 6,25-26).

⁸³ הָאֵל w połowie miejsc biblijnych powiązana jest ze ślubowaniem lub przymierzem, może być sankcją w ramach przymierza Boga ze swoim ludem, w szczególności w Pwt i Jr (por. Pwt 29,18-19; Jr 29,18; 42,18; 44,12). Zob. też Keller 1984a, 149-152; Fischer 2005a, 691.

⁸⁴ Zob. Weiser 1952, 208.

⁸⁵ W takim razie odczytanie tych spółgłosek w G i S (zob. powyższa uwaga do tłumaczenia) sprowadzałaby się do tego samego: powszechnych nieprawości w kraju.

W w.13-15 Bóg oskarża proroków Samarii⁸⁶ o to, co niestosowne, niewłaściwe, gorszące i skierowane przeciwko Bogu (por. też Hi 1,22)⁸⁷. Było to prorokowanie na Baala: prorocy powoływali się na przesłanie od Baala lub byli po prostu prorokami Baala (por. 2,8; też 23,26-27)⁸⁸. Baal może być hasłowym określeniem obcych bogów w ogóle lub nielegalnych praktyk religijnych⁸⁹. Prorocy wprowadzali w błąd Boży lud, Izrael (por. Oz 4,12)⁹⁰, z pewnością przyczyniając się do odwrócenia się ludu od Boga. Przywołanie proroków Samarii posłużyło pokazaniu, że prorocy działający w Jerozolimie nie są w niczym lepsi (w.14)⁹¹. Ich wstrętne czy odrażające czyny (por. 5,31 i Oz 6,10; Jr 18,13) polegały na cudzołożeniu, chodzeniu (tj. postępowaniu) w kłamstwie (por. Mi 2,11) i wzmacnianiu źle czyniących. O kłamstwie proroków, i to wygłaszanym w imieniu JHWH, czytamy często w Jr (5,31; 14,14; 20,6; 23,25-26.32; 27,10.14-16; 29,9.21.23; ponadto wyrażenie takie nie pojawia się poza Jr). Wspierali złych, którzy w konsekwencji nie mogli dostrzec potrzeby nawrócenia⁹². W przeciwieństwie do samego Jeremiasza nie ostrzegali ich przed nadchodzącą karą (por. 5,12-13⁹³; 6,13-14=8,10-11; 14,13-16), co dawałoby szansę na ocalenie (por. 27,9-17). Ponownie trudno sobie wyobrazić, by prorocy w Jerozolimie jako grupa byli oskarżani o dosłowne cudzołóstwo⁹⁴. W tym kontekście metaforyczne cudzołóstwo odnosi się do kłamliwego i zgubnego zwiastowania prorockiego o powodzeniu tych, którzy źle postępują. Prorocy powinni ostrzegać ich przed nadchodzącą karą. Są więc podobni do proroków Samarii, którzy odwrócili się od JHWH.

⁸⁶ O Samarii mowa jest z pewnością jak o odległej przeszłości (poprzedzającej upadek Samarii) – zob. Fischer 2005a, 692.

⁸⁷ Od *נאָר* I, „mówić niedorzecznie” (?) – zob. HAL i Slawik 2010a, 31; też Lundbom 2004, 186.

⁸⁸ O prorokach Baala opowiada jeszcze historia o rozprawie z nimi na Karmelu w 1Krl 18,18-40 (zob. Schmidt 2008, 75, który przypuszcza, że Jeremiasz może do niej nawiązywać). Poza tym wzmiankowani są jeszcze jedynie w 2Krl 10,19. Być może nawiązuje się w tym do krytyki Ozeasza (por. Oz 13,1 czy 2,10-18).

⁸⁹ Zob. Schmidt 2008, 75, według którego mowa o Baalu jest stereotypowa; a przede wszystkim Pietsch 2013, 246 i powyżej (4.1.1.).

⁹⁰ Do *נאָר* zob. powyżej (4.1.1.) i Sawyer 1984, 1055-1057, zwł. 1056. W Oz 4,12 fałszywe praktyki religijne, które wprowadzają w grzeszny błąd lud Boży, nazwane zostały „duchem nierządu”. Do sformułowania por. Iz 29,10. Zob. Wolff 1961, 105.

⁹¹ W ocenie większości komentatorów porównanie wypada na niekorzyść proroków Jerozolimy – zob. Craigie et al. 1991; Lundbom 2004, 187; Fischer 2005a, 693; Schmidt 2013, 42.

⁹² Por. późniejsze Ez 13,22 oraz Jr 18,8; 44,5 – zob. Schmidt 2008, 38.315-316 i Schmidt 2013, 44, który nie bez racji uważa, że w.14aδ: „tak że nie odwrócił się nikt od zła swego”, za wtórne rozszerzenie (redakcja jeremiaszowo-deuteronomistyczna – Schmidt 2013, 41 przyp. 23).

⁹³ Do 5,12-14 zob. Schmidt 2008, 146-147.

⁹⁴ Wbrew Lundbom 2004, 187, według którego wzmianka o Sodomie i Gomorze wskazuje na seksualną niemoralność. Zaś Fischer 2005a, 693, interpretuje ponownie (zob. powyżej do w.10) zarzut w sensie dosłownym i przenośnym.

Nie wiadomo, czy w.14b to paralelizm synonimiczny, wtedy „wszyscy oni” to jerozolimczycy⁹⁵, tożsami z czyniącymi źle, czy też syntetyczny, a wtedy pierwszy stych dotyczyłby proroków. Porównanie do Sodomy i Gomory przemawia za pierwszą możliwością. Mogłoby wskazywać na skrajną nieprawość, ale nie taką samą nieprawość jaka miała miejsce w Sodomie i Gomorze⁹⁶. Jest więc raczej groźbą całkowitego zniszczenia przez Boga (por. Rdz 19,1-28; Pwt 29,22, a przede wszystkim Iz 1,9-10)⁹⁷. Pierwsza część w.15 to zapowiedź ukarania proroków Jerozolimy: zostaną otruci przez samego Boga (piołun i zatruta woda jak w 9,14; por. też Pwt 29,17; Lm 3,19)⁹⁸. Budowę całości zakłóca końcowe uzasadnienie kary (nagana), oskarżające proroków jerozolimskich o to, że z ich powodu bezbożność (por. w. 11) opanowała cały kraj (por. w.10)⁹⁹.

■ Jr 29,21-23

W Jr (27-)29 powraca po raz kolejny kwestia fałszywego proroctwa¹⁰⁰. Rozdz. 29 relacjonuje wymianę listów¹⁰¹. Jeremiasz wysłał list do wygnańców w Babilonii (w.1-3.4-7), na który również listownie zareagował niejaki Szemajahu (Szemajasz; w.24.25). Na jego list z Bożego polecenia odpowiada Jeremiasz (w.30-32). Rozdział jest z pewnością niejednolity literacko¹⁰² i składa się w różnych fragmentów¹⁰³: w.1-3.4-7 to informacja o wysłaniu listu i jego treść; w.8-9 i 15 są skierowane przeciwko fałszywym prorokom, a o dwóch z nich (Achabie i Sidkijahu/Sedekiaszu) donoszą w.21-23; w.10-13+14 to uzupełnienie czy rozwinięcie listu Jeremiasza do wygnańców; w.18-20 to groźba przeciwko królowi i ludowi (opierająca się na 24,8-10); w.24-32 opisują wymianę „listów” Szemajahu i Jeremiasza z zapowiedzią kary dla Szemajahu¹⁰⁴.

⁹⁵ Zob. Weiser 1952, 210; Stachowiak 1967, 277; Craigie et al. 1991; Fischer 2005a, 694.

⁹⁶ Wbrew Lundbom 2004, 187.

⁹⁷ Wg Schmidt 2013, 43, jest zarówno nagana, jak i groźbą.

⁹⁸ Wg Craigie et al. 1991, jest to aluzja do uroczystości w świątyni, a wg Weiser 1952, 210; Fischer 2005a, 694, kara miałaby odpowiadać winie („trujące” kłamstwo i usta).

⁹⁹ Przez co sprawia wrażenie kolejnego – obok w.10αα – wtórnego obramowania tych dwóch fragmentów.

¹⁰⁰ Zob. Weiser 1952, 259; Schmidt 2013, 98 (według którego kwestia fałszywego proroctwa spajająca rozdz. 27-29 jest dobrem redakcyjnym – zob. poniżej).

¹⁰¹ Przy czym brakuje charakterystycznych dla listów formuł (wprowadzających i kończących) – zob. Keown et al. 1995; Lundbom 2004, 346.

¹⁰² Zob. Schmidt 2013, 98

¹⁰³ Zob. Fischer 2005b, 888, który uważa, że rozdział ten jest zbiorem różnych motywów, a nie listem/listami.

¹⁰⁴ Zob. Schmidt 2013, 97-98, według którego pierwotne są krótki list w.4a.5-7* (tj. bez w.6aβ) i relacja z w.24-32, zaś sprawa fałszywego proroctwa w w.8-9.15.21-23 stanowi wtórne połączenie z rozdz. 27-28; podobnie Fischer 2005b, 89. Wg Lundbom 2004, 344-348, mamy do czynienia ze zbiorem wyroczeni (siedem w w.1-23). Nie brakuje opinii, że w.8-9.15.21-23 należą do dawnego listu – zob. Weiser 1952, 261; Rudolph 1968, 184-185, którzy łączą je w jedną całość (w.15.8-9.21-23), a przedstawienia w tekście zawdzięczać mamy redaktorowi (który dodał w.16-20). Datowanie interesującego

Oskarżenie o cudzołośćwo pojawia się we fragmencie skierowanym przeciwko fałszywym prorokom.

21. Tak powiedział JHWH zastępów, Bóg Izraela o¹⁰⁵ Achabie (synu Kolaja)¹⁰⁶ i o Sidkijahu (synu Maaseja, prorokujących wam w moim imieniu fałszywie):
 Oto ja wydaję ich w rękę (Nebukadnesara)¹⁰⁷, króla Babilonu, i ugodzi ich na waszych oczach.
22. I zostanie wzięte z nich przekleństwo przez (dla)¹⁰⁸ wszystkich wygnańców judzkich, którzy są w Babilonie, mówiące:
 Niech uczyni tobie JHWH jak Sidkijahu i jak Achabowi¹⁰⁹, których usmażył¹¹⁰ król Babilonu w ogniu.
23. Z tego powodu, że dopuszczali się hańbiącego bezprawia¹¹¹ w Izraelu i cudzożółtyli z żonami bliźnich swoich, i wypowiadali słowa w moim imieniu (fałszywie)¹¹², których nie nakazałem im,

nas tu fragmentu w.21-23 jest siłą rzeczy niepewne (do datowania pierwotnego tekstu na okres po 597 r. p.n.e. zob. np. Rudolph 1968, 182).

¹⁰⁵ Gramatycznie możliwe byłoby tłumaczenie: „do Achaba...”, ale w całym fragmencie mówi się o obu prorokach w trzeciej osobie, a odbiorcami jest niedoprecyzowana wielkość „wy” (w.21), których trzeba utożsamiać z wygnańcami judzkimi (w.22, a przede wszystkim w.20).

¹⁰⁶ G* podaje jedynie imiona obu proroków bez imion ojców i „prorokujących wam w moim imieniu fałszywie” (zob. *BHS*; Lundbom 2004, 357), co w ocenie Rudolph 1968, 186-187, ma na celu uczynienie z nich ludzi znikąd. Zaś zniknięcie apozycyjnego dopowiedzenia o ich kłamliwym prorokowaniu Lundbom tłumaczy *homoioarktonem*. Z kolei pojawienie się 1. os. sg. we wprowadzeniu mogłoby sugerować jego wtórność. Jednak pierwszeństwo ma raczej krótsza lekcja, a w TM poza patronimami mamy dublet (w.23aγ). Zob. jeszcze poniżej.

¹⁰⁷ Imienia króla babilońskiego nie ma w G* (zob. *BHS*) – późniejsze wyjaśnienie?

¹⁰⁸ *ב* z czasownikiem w *pass.* może wskazywać na „podmiot” działania (zob. Rudolph 1968, 187), ale najczęściej tłumaczone jest przez „dla” czy „u” (zob. np. Lundbom 2004, 344).

¹⁰⁹ Wokalizacja imienia w TM jest spowodowana przypuszczalnie brakiem *ס* (zob. Rudolph 1968, 187, ze wskazaniem na *Gesenius' Grammatik*, § 27q), pominiętym przypadkowo (jedyne raz w takiej formie w Biblii Hebrajskiej – zob. Lundbom 2004, 358). Za Q^{or} trzeba przyjąć zwyczajne brzmienie imienia, uzupełniając *ס* (zob. *BHS*).

¹¹⁰ Zob. *HAHAT*.

¹¹¹ „Głupota” (jak tłumaczy Rudolph 1968, 187; por. V, a w G ἀνομία), a w odniesieniu do Boga „to, co haniebne, bezbożne”, idiomatyczne wyrażenie (np. Rdz 34,7; Pwt 22,21) – zob. *HAHAT*; Lundbom 2004, 358.

¹¹² *אָרְיָה* nie ma w G*, tak że może być glosą wyjaśniającą – zob. *BHS* i Rudolph 1968, 187. Inaczej Keown et al. 1995: typowe sformułowanie w Jr. Lundbom 2004, 358, zwraca uwagę na niezwykłość kolejności wyrazów (ale ze względu na *Vrs* i jakoby poetycki język opowiada się za lekcją TM), być może dlatego Schmidt 2013, 97, tłumaczy: „wypowiadają słowa w moim imieniu – kłamstwo, którego im nie nakazałem”. TM najlepiej tłumaczyć zgodnie z akcentem masoreckim (*acc.* przysłówkowy; tak też tłumaczone w Keown et al.).

a ja ¹¹³ jestem świadkiem – wyrocznia JHWH.

O bezpośrednich adresatach tej wyroczni praktycznie niczego nie wiemy¹¹⁴. Obciąża ich fałszywe prorokowanie, i to w Bożym imieniu. Fałszywe czy zwodnicze prorokowanie¹¹⁵ sprowadza na lud śmiertelne zagrożenie, gdyż uspakaja źle czyniących (por. 5,29-31; 14,13-14), uniemożliwiając im w ten sposób zmianę postępowania, a tym samym ściągając na ich głowę Bożą karę (por. 23,14; 27,10-16). Prorocy tacy zapowiadali wygnańcom szybki powrót z wygnania (por. 29,9). Bóg wydaje ich (*ptp.*) w rękę władcy babilońskiego (Nebukadnesara). Zostaną oni zgładzeni (חָהַ hi.), czego świadkami będą wygnańcy¹¹⁶. Zrobi to na nich tak mocne wrażenie, że los tych dwóch proroków stanie się przekleństwem (jedyną formalną paralełą jest błogosławieństwo w Rdz 48,20)¹¹⁷. Niejako cytuje się późniejsze przysłowie, antycypując je ¹¹⁸, a jego treścią jest życzenie nieszczęścia czy kary Bożej, która spadła na Achaba i Sidkijahu. Jest nią usmażenie (w.22) z nakazu króla babilońskiego. W Biblii Hebrajskiej mowa jest jedynie o prażonym ziarnie (Kpł 2,14) czy prażonych płonach (Joz 5,11)¹¹⁹. Te zaskakujące słowa mają się chyba odnosić do kary śmierci przez spalenie. W Starym Testamencie jest ona niezwykle rzadka (por. Kpł 21,9 i Rdz 38,24)¹²⁰. A może miała być grą słów z imieniem Kolaja (קֹיָה) i słowem „przekleństwo” (קִלְלָה)¹²¹? W w.23 została ona uzasadniona szkodliwą czy hańbiącą głupotą, cudzołożeniem i prorokowaniem, za którym nie stały Boże słowa. אֲנִי odnosi się do nieprawości etycznych (por. Iz 32,6) bądź religijnych (por. Joz 7,15)¹²². Formuła: „czynić hańbiące bezprawie w Izraelu”, pojawiająca się osiem

¹¹³ K nie jest możliwy. Może być efektem zlania się zaimka osobowego (pominięcie niemego א?) i *ptp. act.* czasownika אָנִי: „jestem tym, który wie” (zob. *BHS*; Rudolph 1968, 187; Lundbom 2004, 359, który preferuje taką lekcję). Q też jest problematyczne ze względu na przedimek (zob. też Rudolph; wariant taki preferuje Fischer 2005b, 86). Zaś w G* w ogóle nie ma tego słowa/zdania. Stąd w *BHS*; Rudolph; Keown et al. 1995; alternatywnie proponuje się jego opuszczenie (i zmianę spójnika na przedimek: אֲנִי).

¹¹⁴ Do ewentualnego poświadczenia imion proroków w Biblii Hebrajskiej zob. Lundbom 2004, 357 i Fischer 2005b, 104, który zaznacza, że ewentualne pokrewieństwo z osobami wzmiankowanymi w Starym Testamencie musi pozostać sprawą otwartą.

¹¹⁵ Charakterystyczny dla Jr motyw: 5,31; 20,6; 27,10, a w powiązaniu z prorokowaniem w Bożym imieniu w 14,14; 23,25-26.32; 27,14-16; 29,9 – zob. powyżej (Jr 23,10-15).

¹¹⁶ Zob. Fischer 2005b, 104.

¹¹⁷ Zob. Fischer 2005b, 105.

¹¹⁸ Lub raczej sformułowano je z punktu widzenia późniejszych autorów/redaktorów Jr – zob. Fischer 2005b, 104.

¹¹⁹ Ni. pojawia się jeszcze w niepewnym tekście Ps 38,8 – zob. *HAHAT*.

¹²⁰ Zob. Lundbom 2004, 358; Fischer 2005b, 105, według którego kara ta została przywołana, bo jej tłem jest zawsze cudzołóstwo, ale zob. powyżej (3.1.1. i 3.1.2.). Analogiczny motyw można odnaleźć w Dn 3,6.11 itd. (zob. Fischer).

¹²¹ Zob. Rudolph 1968, 187; Fischer 2005b, 105.

¹²² Zob. też Sæbø 1984b, 28-30.

razy w Biblii Hebrajskiej, nieraz odnosi się do występków seksualnych (por. Rdz 34,7; Pwt 22,21; 2Sm 13,12)¹²³, ale nigdy do cudzołóstwa. Trudno powiedzieć, czy jest tu jedną z trzech nieprawości, czy też podsumowującym określeniem cudzołóstwa lub/i kłamliwego prorokowania¹²⁴. Nienakazane przez Boga prorokowanie zostało (wtórnie?) określone jako fałszywe (por. 29,9)¹²⁵. Sformułowanie: „nie nakazałem”, którego podmiotem jest Bóg, pojawia się przede wszystkim w Jr i Pwt w odniesieniu do ofiar i prorokowania, które są niezgodne z Bożą wolą (Pwt 17,3; Jr 7,22.31; 19,5; 32,35 i podobnie Kpł 10,1¹²⁶; Pwt 18,20; Jr 14,14; 23,32)¹²⁷. Pomędzy nimi stoi oskarżenie o cudzołóstwo. Dopowiedzenie: „z żonami bliźnich swoich”, sugeruje dosłowne znaczenie. Zestawienie fałszywego prorokowania i cudzołóstwa¹²⁸ prowokuje pytanie, czy cudzołóstwo nie ma być metaforą fałszywego prorokowania (jak w 23,14[.10]). Wtedy dopowiedzenie: „z żonami bliźnich swoich”, musiałyby być po prostu standardowym wyrażeniem (emfazą?). W każdym razie nie można wykluczyć przenośnego rozumienia cudzołóstwa¹²⁹. Byłoby zdradą Boga, który wcale nie zlecił im głoszenia tych kłamliwych słów. Negatywne konsekwencje takiego zwiastowania nie są wymierzone w Boga, ale w odbiorców prorockiego przesłania. Zasadne jest pytanie, dlaczego przestępstwa te miałyby być tak okrutnie karane przed władze babilońskie. Ze względu na wywrotowość zwiastowania prorockiego¹³⁰? Sprawę ich ukarania przez Babilończyków komplikuje wskazanie na bezprawie „w Izraelu” oraz fakt, że świadkiem przeciwko obu prorokom jest JHWH¹³¹.

¹²³ Zob. Sæbø 1984b, 28; Keown et al. 1995; Lundbom 2004, 358; Fischer 2005b, 105 (z wyjątkiem Joz 7,15). Jednak w rzeczywistości interpretacja części miejsc – nie tylko Joz 7,15 – nie jest tak jednoznaczna: w Sdz 19,23-24; 20,6.10 bezprawiem tym jest raczej naruszenie prawa do gościnności czy tożsamości genderowej gościa (zob. Slawik, Slawik 2010, 29-31).

¹²⁴ Kojarzone jest przede wszystkim z cudzołóstwem (zob. Sæbø 1984b, 28; Craigie et al. 1991; Lundbom 2004, 358.360; Fischer 2005b, 105; Schmidt 2013, 98), choć ostatecznie mówi się o dwóch wykroczeniach (zob. Lundbom 2004, 360; Fischer 2005b, 106).

¹²⁵ O נִקְרָא zob. powyżej (Jr 3,10; 9,2; 13,25; 23,14).

¹²⁶ Kpł 10 to późny tekst – zob. Hieke 2014a, 381.

¹²⁷ Poza tym jeszcze w Lm 3,37 i Joz 1,9; Sdz 4,6.

¹²⁸ Wg Weiser 1952, 264, postawa moralna miałaby podważać prawdziwość wiary; podobnie Rudolph 1968, 185.

¹²⁹ W przywołanych w niniejszym opracowaniu komentarzach bez wyjątku interpretowane w sensie dosłownym – zob. Weiser 1952, 264; Stachowiak 1967, 325; Rudolph 1968, 185; Sæbø 1984b, 28; Keown et al. 1995; Lundbom 2004, 358; Fischer 2005b, 105; Schmidt 2013, 98.

¹³⁰ Zob. Lundbom 2004, 358; Fischer 2005b, 105-106, który przywołuje i dalsze przypuszczenie, że cudzołóstwo w szczególny sposób naruszało porządek społeczny; Weiser 1952, 264. Zaś wg Stachowiak 1967, 325, musieli być wpływowymi osobami (co jeszcze nie uzasadnia ich ukarania).

¹³¹ Co może oznaczać, że Bóg jest także sędzią (zob. Ml 3,5 i powyżej 3.2.2.).

4.2.3. Podsumowanie

W niniejszym podsumowaniu trzeba wziąć pod uwagę również teksty omówione w podrozdziale 4.1. זָנָה występuje bowiem częściej w sąsiedztwie metaforycznego użycia rdzenia זָנָה.

W **Oz** cudzołóstwo jest domeną źródłową, gdy jej obrazowość odwołuje się do zameżnych kobiet (4,13-14; 2,4; 3,1). Domeny źródłowe metaforycznego użycia זָנָה i זָנָה odnoszą się do różnych przestępstw seksualnych. Jednocześnie o małżeństwie jako metaforze relacji Boga z ludem możemy mówić jedynie w przypadku 2,4-17* i być może 3,1-5*. Natomiast w **Oz** 7,3-7 cudzołóstwo jest metaforą politycznej zdrady przez spiskowców. Jak się wydaje, zdrada małżeńska dobrze ilustrowała zdrady kolejnych królów przez członków dworu królewskiego, tj. osoby blisko związane ze zdrażanymi władcami.

W **Jr** motyw cudzołóstwa został najpewniej zaczerpnięty z **Oz**, a domeny źródłowe זָנָה i זָנָה są wprost powiązane z tą samą nieprawością – kultową niewiernością wobec JHWH, w szczególności w **Jr** 3,6-11, gdzie cudzołóstwo pojawia się najpierw w związku z listem rozwodowym, by następnie obrazować kultu macew i aszer, także w 13,27 i 5,7. Podobnie jak w **Oz** metaforyczne cudzołóstwo nie ogranicza się do nieprawości kultowo-religijnej. W **Jr** 9,1-10 jest metaforą wzajemnego oszukiwania się i zdradzania się przez blisko związane ze sobą osoby: współziomków, sąsiadów, a nawet braci. Choć ostatecznie taka postawa jest sprzeczna z Bożą wolą, to stanowi przede wszystkim naruszenie relacji międzyludzkich. W **Jr** 23,10-15 cudzołóstwo jest w pierwszej kolejności metaforą fałszywego, kłamliwego prorocтва. Zamiast ostrzegać złych przed konsekwencjami ich czynów prorocy Jerozolimy zwiastowali im powodzenie, tym samym skazując ich (i siebie samych) na zagładę. Przez redakcyjne rozszerzenie w w.10 cudzołóstwo zostało odniesione wprost do kultowo-religijnej niewierności. Więcej trudności sprawia **Jr** 29,23: jeśli cudzołóstwo należy rozumieć przenośnie, to odnosi się do fałszywego prorokowania, zwiastowania, którego Bóg nie zlecił.

Charakterystyczne jest też użycie rdzenia זָנָה w metaforze **Ez**¹³². Motyw ten pojawia się w związku z karą śmierci (16,38 i 23,45), a w 16,32 obrazuje absurdalną sytuację, gdy prostytutka rezygnuje z zapłaty i zachowuje się jak żona zdrażająca swojego męża. Ponadto jest metaforą bałwochwalstwa w 23,37.45b w powiązaniu z przelewaniem krwi dzieci, a więc dwoma czynami, którymi Jerozolima zasłużyła na śmierć (23,45a)¹³³. Choć w **Ez** 16 i 23 motyw cudzołóstwa nie wiąże się bezpośrednio z metaforyczną prostytutką, to jednak obejmuje nieprawości, które były też opisywane metaforycznie jako prostytutka.

¹³² Co szczegółowo podsumowano już powyżej 4.1.8.

¹³³ Motyw ten odnajdujemy jeszcze w niezrozumiałym 23,43.

„Potomstwo cudzołożnika” jako obraźliwe określenie adresatów, mieszkańców Jerozolimy, oddających się obrzydliwym praktykom kultowym, pojawia się w Iz 57,3.

Cudzołóstwo w tekstach, w których nie występuje obok זִנָּה, jest obrazem zdradzieckiej postawy i oszustwa, prowadzącego ostatecznie do śmierci drugiego człowieka. Nie jest więc wprost naruszeniem relacji ludu z Bogiem, nawet jeśli kłamliwe proroctwo ma siłą rzeczy wymiar religijny, przede wszystkim z powodu oszukańczego odwoływania się do Bożego przesłania (Jr 29,23; można by tu dodać Jr 23,14), a w Oz 7,3-7; Jr 9,1 dlatego, że zdradzieckie czyny są koniec końców wyrazem odrzucenia Bożej woli.

5. Wnioski

1. W sensie dosłownym **זָנָה** oznacza wyłącznie cudzołóstwo, choć w rzeczywistości jedynie z Kpł 20,10 (i Prz 6,32) dowiadujemy się, jakie czyny czy wykroczenia opisywane są tym czasownikiem (por. jeszcze Kpł 18,20 i Pwt 22,22, w których jednak nie pojawia się **זָנָה**). Z cudzołóstwem mamy do czynienia wtedy, gdy mążatka współżyje z innym mężczyzną lub gdy mężczyzna (bez względu na to, czy jest żonaty czy nie) współżyje z żoną innego mężczyzny. Dotyczy to także małżeństwa inchoatywnego. Nie jest nim natomiast współżycie żonatego mężczyzny z niezamężną kobietą. Kodeksy prawne w Biblii Hebrajskiej przewidywały za cudzołóstwo karę śmierci (Kpł 20,10; Pwt 22,22). Jednak nie tylko regulacje starożytnego Bliskiego Wschodu, ale i Oz 2,4(-5) oraz Jr 3,8 poświadczają, że skutkiem cudzołóstwa mógł być rozwód, a z Prz 6,35 wynika możliwość zaoferowania mężowi odszkodowania (które nie musiało być zaakceptowane). Teksty starotestamentowe, takie jak Kpł 18,20; Pwt 22,22 czy Prz 6,32-25, są raczej parenezą, mającą przestrzegać przed konsekwencjami cudzołóstwa, a nie przepisami prawnymi w sensie ścisłym.

2. Dosłowne znaczenie rdzenia **זָנָה** jest szersze. Po pierwsze może oznaczać nielegalne współżycie przedmałżeńskie (Pwt 22,21; być może też Rdz 34,31) czy pozamałżeńskie (przypuszczalnie w Rdz 38,24); po drugie prostytuowanie się (Rdz 38,15; Prz 6,26; 29,3; Jl 4,3; Syr 9,6) lub postawę promiskuityczną (być może w Kpł 21,7.14); a po trzecie być określeniem kobiety (**זָנָה**) pozbawionej opieki patriarchalnej (Am 7,17; Sdz 11,1; 1Krl 3,16-28) lub żyjącej poza takimi ramami (właścicielka gospody z Joz 2; 6), co nie wyklucza, że kobieta taka mogła się również parać prostytutką lub być do niej zmuszona. Wiele tekstów sugeruje bardzo niski status społeczny **זָנָה** (m.in. Sdz 11,1; 1Krl 22,38). Nawet jeśli nazwanie kobiety mianem **זָנָה** nie musiało być szczególnie uwłaczające (w szczególności Joz 2 i 6), to najwyraźniej nie cieszyła się ona szacunkiem. Wiele wskazuje na to, że w opowieściach o Rachab z Joz czy dwóch **זָנָה** z 1Krl 3 właśnie takie bohaterki zostały wybrane, gdyż tak nazywane kobiety były przedmiotem pogardy. Mimo to Rachab rozpoznaje Boże działanie, przyłączając się do Izraela, a sam król (Salomon) zajmuje się z całą powagą sporem prawnym między dwiema kobietami. Na to, że czyny opisane tym rdzeniem i kobiety **זָנָה** musiały być pogardzane, wskazuje też metaforyczne użycie źródłosłowu. W znaczeniu dosłownym rdzeń ten odnosi się wyłącznie do postępowania kobiet, a **זָנָה** jest określeniem społecznej kategorii kobiet. O karalności czynów **זָנָה** w sensie dosłownym mowa jest najwyżej

dwa lub trzy razy. Według Kpł 21,9 współżyjąca przed małżeństwem córka kapłana – pod warunkiem, że זנה nie interpretuje się w bardzo prawdopodobnym tu sensie przenośnym – miałaby zostać ukarana śmiercią, prawdopodobnie dlatego że czyn taki uderzał w urząd kapłański. W późnym, mocno polemicznym rozszerzeniu Pwt 22,21 współzycie przedmałżeńskie miało prowadzić do ukamienowania młodej kobiety. Kara zrównywała takie wykroczenie z cudzołóstwem (por. kolejne wiersze Pwt 22,22.23-24), tak że najpewniej nie przedstawia faktycznie stosowanej reguły. W obu miejscach mowa jest o współzyciu przedmałżeńskim, ale karalność takiego czynu w obu przypadkach budzi wątpliwości. Trzecie miejsce to Rdz 38,24, które przynależy do prawdopodobnie późnej halachy, krytykującej wykorzystanie seksualne kobiety spoza społeczności izraelskiej. Oskarżenie teścia (sic!) wprost odwołuje się językowo do jego współzycia z domniemaną prostytutką (w.14-15), a zarzut o dopuszczenie się זנה/זנות pełni przede wszystkim funkcję kompozycyjną.

3. Oba rdzenie użyte w dosłownym znaczeniu nigdzie nie pojawiają się o koło siebie czy paralelnie. Mają odrębne znaczenia, a זנה nigdy nie obejmuje cudzołożenia. W szczególności Prz 6,20-35 demonstrują ich odmienną znaczeniową. Niewłaściwe jest więc ogólne określenie znaczenia זנה jako odnoszącego się do wszelkiego prawnie nieuregulowanego współzycia seksualnego pomiędzy mężczyzną i kobietą, i to nie tylko dlatego, że nigdy nie oznacza cudzołóstwa, ale również dlatego, że nie zawsze współzycie seksualne zdaje się być podstawą określenia kobiety mianem זנה (zob. pkt 2). Błędne jest tłumaczenie זנה przez „cudzołożyć”, bez względu na to, czy ma znaczenie dosłowne, czy przenośne.

4. Rdzeń זנה najczęściej używany jest w sensie przenośnym. Już najstarsze teksty w Biblii Hebrajskiej poświadczają takie użycie tego źródłosłowu (Oz). Zdecydowanie najczęściej jest metaforą kultowej i religijnej niewierności wobec JHWH (Oz, Jr, Ez, Triz, Pięcioksiąg, Sdz, 2Krl, 1-2Krn, Ps 106). O ile jednak metaforyczna prostytutka czy promiskuityzm w Oz i Jr ograniczały się do przestępstw kultowych i religijnych (nielegalny czy bałwochwalczy kult ofiarniczy, pozyskiwanie wyroczeni, wrózenie i czary), to począwszy od Iz odniesione zostały również do innych nieprawości. prostytutkami są spersonalizowane miasta: jest nią pełna nieprawości społecznej (przemocy) Jerozolima (Iz 1,21); zużytą i nieatrakcyjną prostytutką jest Tyr (Iz 23,15-16), handlujący z całym światem (Iz 23,17); być może stosująca straszną przemoc wobec ludów Niniwa (Na 3,1-4) oraz zadająca się czy prowadząca rozgrywki polityczne z ówczesnymi mocarstwami Samaria i Jerozolima (Ez 23 i dodatki w Ez 16). W końcu prostytutka staje się metaforą wszelkich nieprawości i zaprzeczania Bożej aktywności w świecie (Ps 73).

4A. Ozeaszowi zawdzięczamy sięgnięcie po rdzeń זָנָה , by ostro krytykować niewłaściwe praktyki kultowe. Słowo to stało się w Oz metaforą nielegalnych praktyk kultowych, przede wszystkim uczestniczenia w biesiadnych uroczystościach ofiarniczych na wzgórzach przy zielonych, potężnych drzewach, a także trudnej do doprecyzowania praktyki poszukiwania wyroczeni. W Oz 2,4-17* nielegalny kult powiązany jest z czczeniem Baalów, którym lud dziękował za plony i powodzenie w hodowli zwierząt. Przynajmniej część krytykowanych praktyk kultowych była związana z kultami innych bogów. W większości tekstów w Oz krytyka ta nie jest powiązana z obcymi bogami, a odpowiedzialnymi za nieprawość kultową są w pierwszym rzędzie kapłani (4,4-10.14.18; 5,1-3), którzy wraz z elitami dworskimi i społecznymi (4,13-14; 5,1-2) zwiedli lud. Jeśli przedmiotem krytyki prorockiej były nieodpowiednie dla kultu JHWH praktyki, to granica pomiędzy nimi a bałwochwalczym kultem jest płynna. Posługując się taką metaforą, prorok chciał budzić opór czy obrzydzenie takimi zwyczajami religijnymi, odstręczać od nich, być może wręcz obrażać ich uczestników.

Z Oz prostytutkę jako metaforę nieprawości kultowo-religijnych zaczerpnął Jeremiasz. W Jr (tylko w pierwszej części) obecna jest w znacząco mniejszym stopniu niż w Oz i nieco wyraźniej powiązania z kultem obcych bogów. Choć odwołanie się do obcych bóstw rzadko wyrażone zostało wprost (jak w 5,7), to jednak wynika z kontekstu (2,20+23) lub sformułowane zostało enigmatycznie (3,1-3.9; 13,27).

Również Ezechiel i redaktorzy Ez sięgnęli po metaforyczną prostytutkę z Oz i Jr, a także z Iz (1,21), i uczynili z niej motyw przewodni w perykopach opisujących z poetyckim rozmachem dzieje Izraela (rozd. 16 i 23; por. też 20,30). Aż 1/3 wszystkich miejsc starotestamentowych z rdzeniem זָנָה przypada na Ez, w której został użyty wyłącznie w sensie przenośnym (a wraz z Oz to połowa miejsc). Posłużył do ostrej krytyki bałwochwalczych praktyk kultowych (6,9; 16,[1]1543*; 20,30; dodatki w rozdz. 23; 43,7-9). Z kolei w 23,1-49* i dodatkach w 16,26-29 i 30-34(36 i początek w.37), wyraźnie czerpiących z rozdz. 23, metaforyczną prostytutką jest polityczne paktowanie z obcymi mocarstwami. Metaforyka ta została (wtórnie) „przełamana” motywem opłacania się kochankom: Jerozolima nie uprawiała prostytucji dla wynagrodzenia, ale sama dawała prezenty (16,31-34), co z pewnością podkreśla absurdalność jej postępowania. Natomiast w Ez 23 wtórnie została powiązana z kultowym zanieczyszczeniem się (זָנָה) bałwochwalcstwem (23,7b.30; por. też w.49). Celem tak intensywnego odwoływania się w rozdz. 16 i 23 (w pozostałych miejscach w Ez występuje w redakcyjnych rozszerzeniach) do niepoohamowanej żądzy i nieskrępowanego oddawania się wielu mężczyznom jako domeny źródłowej metafory było podobnie jak w Oz szokowanie odbiorców, budzenie niechęci do niewierności kultowo-religijnej ludu izraelskiego i jego chętnego zadawania się z obcymi mocarstwami, politycznego paktowania z Egiptem, Asyrią i Babilonią.

W podobnym duchu utrzymana jest krytyka mieszkańców Jerozolimy w Iz 57,3-13, którzy zostali obraźliwie nazwani dziećmi cudzołożnika i prostytutki w powiązaniu z nielegalnymi praktykami kultowymi rozlewającymi się po Jerozolimie i jej okolicach.

Metaforyka prostytucji przejęta od proroków posłużyła do dezawuowania nielegalnych, w istocie bałwochwalczych praktyk kultowych – przede wszystkim ofiarniczych, ale i wróżbiarstwa – w szeregu innych miejsc w Biblii Hebrajskiej. Jednak w porównaniu z Oz i Ez są one stosunkowo rzadkie i bez wyjątku pojawiają się w stosunkowo późnych fragmentach: Wj 34,15-16; Kpł 17,7; 19,29; 20,5.6; Lb 15,39; 25,1; Sdz 2,17; 8,27.33; 2Krl 9,22; 1Krn 5,25; 2Krn 21,11.13; Ps 106,39. W księgach Wj-2Krl odwołanie się do tej metaforyki zawdzięczamy przeważnie redakcji(om) (post)deuteronomistycznej(y). Wywodzi się ona z ksiąg proroczych i później została wykorzystana przez redaktorów (post)deuteronomistycznych. Nie jest więc charakterystyczna dla tradycji (późno)deuteronomistycznych, może z wyjątkiem wyrażenia *ינה אִתְּךָ*. W niektórych tekstach jej znaczenie zostało rozszerzone: w Lb 14,33 odniesiona została do nieposłuszeństwa wobec JHWH i jego prowadzenia w historii, podobnie w Lb 15,39, gdzie nieposłuszeństwo ma też wymiar kultowy, w Ps 73 do wszelkich nieprawości, wyniosłości, przemocy, których istotą jest zaprzeczanie Bożej aktywności w świecie. Nie jest wykluczone, że Niniwa w Na 3,4 został nazwana prostytutką, parającą się czarami analogicznie do Samarii i Jerozolimy w Ez.

4B. W pierwszej części Iz, w 1,21 *יִזְרְיָהּ* pojawia się jako pogardliwe określenie Jerozolimy z powodu wiarołomności sądowej i społecznej jej (dworskich) elit. Nazwanie spersonalizowanej Jerozolimy mianem prostytutki/kurwy stało się najprawdopodobniej inspiracją dla Ezechiela, by w podobny, lecz dużo bardziej rozbudowany sposób przedstawić Samarię i Jerozolimę. Bez wątpienia było to określenie obraźliwe, a w Ez wręcz wulgarne, tak że adekwatnym tłumaczeniem zdaje się być słowo „kurwa” i czasownik „puszczać się” (żeby nie użyć mocniejszego określenia).

Z kolei w interpretacyjnie trudnym Na 3,4 Niniwa, stolica mocarstwa Asyrii, zasłużyła na miano prostytutki/kurwy z powodu handlowania ludami, w czym być może posługiwała się czarami. Prawdopodobnie w ten sposób piętnuje się brutalne działania w sferze polityki międzynarodowej. W późnym Iz 23,15-16 Tyr został wyszydzony jako zużyta, nikogo już nieinteresująca prostytutka. Według dodanych do nich w.17-18 Tyr ma powrócić do zarabkowania prostytutką, będącą metaforą kontaktów handlowych z całym światem, a dochody mają trafić do świątyni JHWH (wbrew Pwt 23,19).

5. זנה w hi. pojawia się prawdopodobnie jedynie w sensie przerośnym (wyjątkiem nie jest też Kpł 19,29). Nie ulega wątpliwości, że w Ex 34,16; Kpł 19,29 i 2Krn 21,11.13 ma kauzatywne znaczenie „nakłaniać do prostytucji”, „stręczyć”. Nie inaczej ma się sprawa w Oz 4,10.18; 5,3, gdzie kauzatywny sens hi. bardzo dobrze wpisuje się w kontekst, lepiej niż postulowane w słownikach znaczenie identyczne z q. Dotyczy to również ostatniego z wymienionych miejsc (Oz 5,3), który jest jednak tekstowo niepewny. W każdym razie w TM זנה hi. najlepiej interpretować kauzatywnie. Nie ma powodu, by przyjmować niekauzatywne znaczenie hi. זנה.

Poza czasownikami spotykamy kilka rzeczowników opartych na rdzeniu זנה: זנונים, זנות, זנונית (ten ostatni tylko w Ez), które poza זנונים w Rdz 38,24 użyte zostały wyłącznie w sensie przerośnym (czy wyjątkiem jest także זנה w Syr^B 41,17; 42,8, trudno rozstrzygnąć).

6. Nieporównywalnie rzadziej mamy do czynienia z przerośnym znaczeniem rdzenia נאף. Wyjątkiem jest Jr, gdzie tak samo często pojawia się זנה, jak i נאף (זנה występuje jedynie w rozdz. 2-13), z tym że זנה inaczej niż נאף (dosłownie w 7,9; jak też w Oz 4,2; Ml 3,5) występuje jedynie w metaforycznym znaczeniu. Rdzeń נאף najczęściej jest metaforą kultowo-religijnej niewierności wobec Boga JHWH (Oz 2,4; 4,13-14; Jr 3,8-9; 5,7; 13,27; Ez 16,37; 23,45; Iz 57,3[?]; też Jr 23,10), która jednak nie dominuje tak mocno jak w przypadku זנה. Co więcej, נאף zostało użyte metaforycznie wyłącznie przez proroków i tylko w Oz, Jr, Ez oraz raz w Triz. Derywaty (נאפים/נאפיים i נאפיים) pojawiają się jedynie w sensie przerośnym (w sumie trzy razy, włączając w to uszkodzony Ez 23,43). Na szczególną uwagę zasługują Oz 3,1, gdzie נאף ma znaczenie dosłowne, ale jednocześnie obrazuje niewierność Izraelitów względem JHWH, oraz Ez 16,32, w którym motyw cudzołożnej żony ma demonstrować dziwaczność zachowania prostytutki Jerozolimy, która nie bierze zapłaty od obcych mężczyzn¹.

Podobnie jak w przypadku זנה metaforyczne użycie נאף nie ogranicza się do niewierności czy zdrady kultowo-religijnej JHWH. W Oz 7,4 jest metaforą zdrady politycznej, skutkującej zabójstwem króla przez elity dworskie, w Jr 9,1-2(10) metaforą wzajemnego oszukiwania się i zdradzania się przez blisko związane ze sobą osoby, współziomków, sąsiadów, a nawet braci, a w Jr 23,(10.)14 metaforą fałszywego, kłamliwego prorocstwa, które jest niczym innym jak zdradą mieszkańców Jerozolimy czy całego ludu. Fałszywi prorocy prorokują im powodzenie zamiast ostrzegać przed nadchodzącą karą, a tym samym dać im szansę na ocalenie. Metaforyczne cudzołośćwo w Jr 23,10 (wtórne rozszerzenie) trzeba rozumieć nieco szerzej, bo odnosi się do niewierności kultowej kapłanów, proroków, a z nimi i całego ludu. Wszędzie poza Oz 7,4 wyraźnie zaznaczono, że krytykowana postawa jest sprzeczna

¹ W tym przypadku być może należałoby mówić raczej o porównaniu czy analogii, ale poszczególne rodzaje mowy obrazowej są trudne do rozgraniczenia – zob. Kohl 2007, 73(-77).

z Bożą wolą, przestępstwa takie mają tym samym wymiar religijny. Rozgraniczenie sfery profanum od sacrum byłoby mylące, bo całe ludzkie życie czy każde działanie mierzone było Bożą wolą. Metaforyczne זָנָה uwypukla aspekt zdrady ze strony osób mających szczególne zobowiązanie (urzędnicy dworscy wobec króla, brat czy sąsiad wobec bliźniego, prorok wobec odbiorców przesłania). Wniosek taki nie dotyczy jednak sytuacji, gdy rdzeń זָנָה służy do zobrazowania zdrady kultowo-religijnej (z wyjątkiem Oz 3,1).

7. Nie było to przedmiotem niniejszego studium, ale warto zauważyć, jak rzadko użycie rdzeni זָנָה i זָנָה wiąże się z wyobrażeniem małżeństwa czy małżeństwem jako metaforą związku Boga z ludem czy Jerozolimą. Pod uwagę można wziąć jedynie Oz 2,4-17*; 3* i Jr 3,4.8-9; 13,25-27 (?); Ez 16,8b(-14); 23,4b. Często postulowana symbolika małżeńska wynika przypuszczalnie z błędnej interpretacji rdzenia זָנָה (i być może długiej tradycji pojmowania Izraela i Kościoła jako małżonki Boga/ Chrystusa)².

8. זָנָה i זָנָה obok siebie występują tylko w znaczeniu przenośnym. Jedynie w Jr bezpośrednio sąsiadują ze sobą, odnosząc się do tej samej nieprawości, , choć początek tego procesu odnajdujemy w Oz 2,4, gdzie obie metafory się uzupełniają (por. też Oz 3). Metaforyczne זָנָה i זָנָה odnoszące się do tego samego przestępstwa odnajdujemy jedynie w dwóch (Jr 3,6-11; 13,[25-]27), ewentualnie trzech tekstach (Jr 5,7-9). W Jr 3,6-11 זָנָה pojawia się w związku z karą dla Izraela za metaforyczną prostytutkę, którą jest metaforyczny rozwód (odesłanie z listem rozwodowym w w.8a), a w kolejnym wierszu זָנָה i זָנָה obrazują niewierność kultową Judy. Pomimo tego Jr 3,1b pokazuje, że זָנָה w szczególny sposób bierze pod uwagę współżycie z wieloma partnerami (podobnie jak w Oz 2), podczas gdy זָנָה odwołuje się jedynie do zdrady małżeńskiej (Jr 3,8a). W Oz 2 i Jr oba źródłosłowy są metaforami nieprawości kultowo-religijnej.

W Ez natomiast sytuacja jest bardziej zawiła. W Ez 23, który wyraźnie czerpie z Jr 3,6-11, metaforyczną prostytutką są konszachty z obcymi mocarstwami, zdradzanie władców Asyrii i Babilonii przez wasalnie podporządkowaną Samarię i Jerozolimę, które usiłują nawiązać relację z Egiptem. Wtórnie dodane zostało cudzołóstwo jako metafora niewierności kultowo-religijnej wobec JHWH i uznawania innych bogów, czego ważną składową jest przelewanie krwi dzieci (23,36-49, w szczególności w.36-39). W dodatku 23,36-49 prostytutka pojawia się jedynie w 23,44 w związku z uganianiem się za wieloma obcymi mężczyznami i orgią seksualną (tak że זָנָה jest jak najbardziej na miejscu, nawiązując też do konszachtów z obcymi mocarstwami). O prostytutce jest też mowa w w.35, będącym redakcyjnym pomostem pomiędzy w.30-34 i 36-49, a odwołującym się przede wszystkim

² Np. Ef 5,21-33.

do w.27.29, w których to prostytutka jest metaforą odrzucenia JHWH i Jego woli³. Również przez redakcyjnie dodany motyw nieczystości kultowej (טמא) obie metafory sąsiadują ze sobą bezpośrednio. Z kolei w Ez 16, w którym prostytutka jest metaforą religijnej i kultowej niewierności Jerozolimy wobec JHWH, נאן pojawia się jedynie w dodatkach: w.32, obrazującym dziwaczną zachowanie prostytutki Jerozolimy porównaniem do cudzołożącej żony; w.45, według którego Jerozolima zostanie skazana na podstawie prawa o cudzołóstwie i morderstwie. Prawa te odwołują się do zadawania się z obcymi bóstwami i składania krwawych ofiar z dzieci. W wyniku zabiegów redakcyjnych domeny źródłowe prostytutki i cudzołóstwa zaczęły odnosić się do tych samych nieprawości, choć nie są ze sobą bezpośrednio powiązane.

Oba rdzenie występują obok siebie jeszcze w późnym Iz 57,3, który jest zarówno tekstowo, jak i interpretacyjnie niepewny, co nie pozwala na wyciąganie jakichkolwiek wiarygodnych wniosków.

Choć w przenośnym sensie נאן i נאן stały się metaforami kultowej czy religijnej niewierności, to użycie rdzenia נאן wynikało właśnie z jego szczególnego znaczenia dosłownego. Posłużono się nim, gdy mowa jest o zdradzie adresatki wprost nazywanej matką i żoną (Oz 2,4), o współżyciu synowej (Oz 4,13-14), karze w postaci listu rozwodowego (Jr 3,8-9), o karze śmierci (Ez 16,38 i 23,45) czy niezwyklego zachowania prostytutki, która nie bierze zapłaty (Ez 16,32). Takiego powodu nie da się wskazać jedynie dla Jr 13,27. Nawet jeśli obie metafory posłużyły do zobrazowania kultowego i religijnego odstępstwa od JHWH, to jeszcze nie oznacza, że zatraciły swoją odmienność. Nie ma żadnego powodu, by postulować zlanie się ich znaczeń i domen źródłowych nawet w przypadku Jr 3,6-11 i 13,27. Tylko dostrzeżenie, że mamy do czynienia z dwoma, czasami uzupełniającymi się metaforami i różnymi domenami źródłowymi, pozwala na właściwą interpretację tych fragmentów.

Można więc i trzeba sfalsyfikować tezę K. Adams⁴, jakoby prostytutka (נאן) była metaforą (drugiego poziomu) cudzołóstwa (נאן). Obie sąsiadują ze sobą, ale są odrębnymi metaforami. W szczególności w Oz 4,13-14 obie tworzą paralelizm, ale w warstwie obrazowej, tj. domenach źródłowych odnoszą się do różnych przestępstw. W Oz 2,4 i Jr 13,27 są to paralelne pojęcia, tak że w żadnym razie prostytutka nie może być metaforą cudzołóstwa. Dotyczy to także Ez, a do tej księgi w pierwszej kolejności odwołuje się K. Adams. Obie metafory mogą ze sobą sąsiadować, opisywać tę samą nieprawość, ale nigdzie נאן nie jest metaforą cudzołóstwa.

Podobnie bezpodstawne jest twierdzenie I. Riegner⁵ o dosłownym znaczeniu נאן „uczestniczyć w nielegalnych kultach”. Ma rację, że נאן nie miało nic wspólnego z cudzołóstwem. Jednak nie ma żadnego powodu, by nieprawość kultowa nie mogła

³ 23,43 jest uszkodzony i nie daje się interpretować.

⁴ Adams 2008 (zob. powyżej 2.).

⁵ Riegner 2009 (zob. powyżej 2.).

być przenośnym znaczeniem זנה. Metaforyczna prostytutka nie miała „dowodzić” karalności odstępstwa od JHWH, lecz uświadamiać bezwstydną kultowych praktyk Izraela, budzić odrazę, poruszać odbiorców. Błąd wynika z założenia, że זנה musi wskazywać na przyczynę Bożego karania. Co więcej, argumentację taką całkowicie falsyfikuje Ez 23*, gdzie prostytutka jako metafora odnosi się do zdrady władców wasalnych. Zdrada taka zostaje brutalnie ukarana, co czyniłoby metaforę bezsensowną lub/i zmuszało do przyjęcia kolejnego, dosłownego znaczenia rdzenia זנה. Książka I. Riegner zaskakuje, i to już z czysto statystycznego punktu widzenia, bo prawie całkowicie pomija Ez (z wyjątkiem 6,9). Autorka zrezygnowała w ten sposób z analizy 1/3 miejsc biblijnych, w których ten rdzeń występuje. Ponadto paralelna metaforycznego użycia זנה i נאף jest też doskonale widoczna w Oz 4,13-14 (teza I. Riegner prowadziła do przyjęcia dosłownego znaczenia זנה i metaforycznego נאף).

9. Dlaczego przede wszystkim prostytutka, a nie cudzołóstwo została użyta do krytyki nielegalnych, obcych kultów i innych przestępstw? Wskazanie na swobodę seksualną miało być wstrząsające i obraźliwe. Prorocy sięgnęli po drastyczne słowo, by poruszyć swoich odbiorców. Kontekstem wyobrażeniowym wcale nie była idea małżeństwa Boga z ludem czy Jerozolimą. Choć ojcem tej metaforyki był niewątpliwie Ozeasz i nie jest wykluczone, że zainspirowany został osobistym doświadczeniem (zdradzającej go żony – por. Oz 3), to nawet u niego metaforyczne małżeństwo nie odgrywa centralnej roli. Lud pod przywództwem kapłanów i elit izraelskich, ujmując rzecz dosadnie, kurwił się na prawo i lewo. Jego tropem podążył Jeremiasz (i redaktorzy), a przede wszystkich Ezechiel (i redaktorzy), którzy nie zawahali się całą historię Izraela i Judy napiętnować, wielokrotnie powtarzając zarzut seksualnego oddawania się wielu mężczyznom. Spersonifikowane Samaria i Jerozolima, stolice Izraela i Judy, stały się ohydnyimi prostytutkami, które bez zahamowań oddają się wszystkim, tylko nie swemu Bogu JHWH. Od proroków taki sposób krytykowania odwracania się od Boga przejęli inni autorzy i redaktorzy biblijni. Po dziś dzień swobodne zachowania seksualne są jednym z podstawowych sposobów dezawuowania ludzkiego postępowania i ludzkich charakterów. Metaforyczna prostytutka miała zatem wstrząsnąć odbiorcami i nie pozwolić im na zlekceważenie tych oskarżeń.

6. Zakończenie

W niniejszym studium ustalono, jakie znaczenia mają oba rdzenie נָאָה i נָאָה zarówno w znaczeniu dosłownym, jak i przenośnym. Pokazano, że mają one różne, nigdzie niepokrywające się znaczenia, co dotyczy też sytuacji, gdy są domenami źródłowymi metafor, oraz jak barwna i niestroniąca od najbardziej obraźliwych zarzutów była prorocka krytyka niewierności wobec Boga Izraela JHWH. Począwszy od Ozeasa nie wahano się piętnować ówczesnych odbiorców, wielokrotnie przyrównując ich do kobiety oddającej się każdemu napotkanemu mężczyźnie. Źródłem takiej krytyki nie musiały być jakiegokolwiek faktyczne przestępstwa seksualne (prostyucja sakralna). Wulgarność zarzutu miała napiętnować niegodziwe postępowanie, i to w najmocniejszy możliwy sposób. Nie ma tu miejsca na rozważania, dlaczego swoboda seksualna kobiet jest w ludzkim świecie tak mocno piętnującym środkiem językowym i kulturowym. Przyjrzenie się rdzeniom נָאָה i נָאָה w Biblii Hebrajskiej uzmysławia na nowo, że mowa ma też funkcje ekspresywną i impresywną, a nie jedynie poznawczą, informowania o czymś¹. Choć jest to oczywiste, to w praktyce jakby zapomniane. Prorocy i autorzy biblijni nie ograniczali się do informowania odbiorców o woli Bożej, ale przekonywali, poruszali, a nawet gotowi byli piętnować winy nie przebiegając w środkach. Źródłosłów נָאָה często został użyty po to, by do głębi wstrząsnąć, a nie po to, by krytykować jakieś zachowania seksualne.

W niniejszym opracowaniu jedynie zasygnalizowano kłopot z małżeńską metaforą w Biblii, która wymagałaby dalszych badań. Na pewno pasjonujące byłoby sprawdzenie, jak w późniejszych tradycjach żydowskich, a potem i chrześcijańskich posługiwano się zarzutem swobody seksualnej. Być może trzeba by inaczej spojrzeć na szereg tekstów nowotestamentowych, w których podnoszona jest kwestia czy oskarżenie o πορνεία. Dwa przykłady. Czy metaforyczna interpretacja nie wyjaśniałaby przekonująco decyzji tzw. Synodu jerozolimskiego w Dz 15? Paganie mieli wstrzymać się od tego, co zostało ofiarowane bożkom, od krwi i mięsa z krwią („zadławione”) i od πορνεία (Dz 15,20.29 i 21,25). Przepisy dietetyczne miały najpewniej umożliwić wspólnotę stołu pierwszych zborów. Kultowy kontekst zdaje się sugerować przenośne znaczenie „nierządu” jako udziału w bałwochwalczych

¹ Zob. np. Kulawik 1997, 40.

kultach². W 1Kor 6,9-10 πόρνοι wymieniani są na początku katalogu grzeszników³, bezpośrednio poprzedzając bałwochwalców (dopiero następnymi są cudzołóznicy, μοιχοὶ, i inni przestępcy). Grzechy takie należą do przeszłości chrześcijan (w.11). Chrześcijanin jest wolny (w.12), co nie oznacza, że „ciało jest dla πορνεία, lecz dla Boga, a Bóg dla ciała” (w.13). Więcej, chrześcijanie są członkami Kościoła/ciała Chrystusowego, a nie πόρνη, prostytutki (w.16). Wierzący, łącząc się z πόρνη, staje się z nią jednym ciałem (w.17), co stoi w opozycji do łączenia się z Panem (stając się jednym duchem; w.18). Czy rzeczywiście Pawła tak bardzo zajmuje problem prostytucji czy swobody seksualnej (dla cudzołóstwa używa się innego terminu)? Czy πορνεία nie jest raczej ogólnym terminem określającym niewierność Chrystusowi?

² Inaczej np. wg Pesch 1986, 81, ma chodzić o niedozwolone małżeństwa pomiędzy bliskimi krewnymi (Kpł 18,618).

³ Np. Schrage 1991, 426.429-430, nie ma wątpliwości, że chodzi o przestępstwa seksualne, choć jednocześnie zaznacza, że w tym miejscu właściwie nie pasują.

Streszczenie

W książce przedstawiono analizy wszystkich miejsc w Biblii Hebrajskiej (i hebrajskim Syr), w których pojawiają się rdzenie זנה (134 razy, plus 4 razy w hebrajskim Syr) i זנא (34 razy). Posługując się przede wszystkim metodą historyczno-krytyczną, dążono do ustalenia dokładnego znaczenia obu źródłosłów, zarówno form czasownikowych, jak i rzeczownikowych. Po dokonaniu przeglądu dotychczasowych badań odnoszących się do tych słów (w rozdz. 2), zajęto się w rozdz. 3 tekstami, w których użyto ich w znaczeniu dosłownym, biorąc pod uwagę ich występowanie w tekstach prawnych, narracyjnych, sentencjach mądrościowych oraz pozostałych fragmentach. Najdłuższy rozdz. 4 poświęcono tekstom, w których rdzenie te występują w znaczeniu przenośnym. W ogromnej przewadze przypadków źródłosłów זנה trzeba interpretować przenośnie. W ostatnim rozdz. 5 zebrane zostały wnioski.

Choć oba rdzenie odnoszą się przeważnie do przestępstw i nieprawidłowości seksualnych, to זנא ma ściśle znaczenie „cudzołożyć”, czyli „łamać wierność małżeńską”, z tym że dotyczy współżycia zamężnej kobiety z innym mężczyzną lub mężczyzny z zamężną kobietą (obejmuje także małżeństwo inchoatywne). Zgodnie z tekstami o charakterze prawnym karane miało być śmiercią (Kpł 20,10; Pwt 22,22), ale z Oz 2,4(-5) i Jr 3,8 wynika możliwość rozwodu, a z Prz 6,35 zaoferowania mężowi cudzołóżnej żony odszkodowania (które nie musiało być zaakceptowane).

Natomiast rdzeń זנה ma szersze znaczenie, nie zawsze możliwe do precyzyjnego ustalenia: nielegalne współżycie przedmałżeńskie, (płatna) prostytutka. זנא mogła być nie tylko prostytutką czy kobietą promiskuityczną, ale też pozbawioną opieki patriarchalnej lub żyjącą poza takimi ramami, co nie wyklucza, że również mogła się parać prostytutką lub być do niej zmuszona. Nigdy jednak nie oznacza cudzołóstwa, oba rdzenie są znaczeniowo odrębne. Problematyczna jest sprawa karalności czynów opisanych rdzeniem זנה. Według Kpł 21,9 współżycie przed małżeństwem córka kapłana – jeśli wiersz nie należy rozumieć w sensie przenośnym – miałyby zostać ukarane śmiercią za czyn uderzający w urząd kapłański. W późnym rozszerzeniu Pwt 22,21 kara ukamienowania za współżycie przedmałżeńskie młodej kobiety zrównuje je z cudzołóstwem (por. kolejne wiersze Pwt 22,23-24), tak że najpewniej nie przedstawia faktycznie stosowanej kary, lecz ma charakter polemiczny. Z kolei Rdz 38,24 jest prawdopodobnie późną halachą, w której oskarżenie ze strony teścia wprost odwołuje się językowo do jego współżycia z domniemaną prostytutką (w.14-15).

W zdecydowanej większości przypadków rdzeń זנה został użyty w znaczeniu przenośnym. 1/3 miejsc biblijnych z tym rdzeniem przypada na Ez, głównie Ez 16 i 23, a wraz z Oz to połowa wszystkich miejsc. Jest najczęściej metaforą niewierności kultowo-religijnej, polegającej na udziale w nielegalnych kultach i czczeniu innych bogów (Oz, Jr, Ez, Tritoizajasz, Pięcioksiąg, Sdz, 2Krl, 1-2Krn, Ps 106), ale również konszachtów politycznych z obcymi mocarstwami (Ez 23), a w końcu wszelkich nieprawości i zaprzeczania Bożej aktywności w świecie (Ps 73). Ponadto prostytutkami są spersonalizowane miasta: pełna nieprawości społecznej Jerozolima (Iz 1,21), zużyta i nieatrakcyjna prostytutka Tyr (Iz 23,15-16) handlująca z całym światem (Iz 23,17), stosująca straszną przemoc wobec ludów Niniwa (Na 3,1-7) oraz zadająca się czy prowadząca gry polityczne z ówczesnymi mocarstwami Samaria i Jerozolima (Ez 23). Rdzeń ten metaforycznie po raz pierwszy użyty został w Oz. Poza czasownikiem mamy kilka rzeczowników opartych na tym źródłosłowie: זנות, זנותה i זנותה (ten ostatni tylko w Ez), które poza זנותה w Rdz 38,24 użyte zostały jedynie w sensie przenośnym (trudno rozstrzygnąć, czy wyjątkiem jest także זנותה w Syr^B 41,17; 42,8).

זנה w hi. pojawia się prawdopodobnie jedynie w znaczeniu przenośnym (wyjątkiem nie jest również Kpł 19,29) i ma kauzatywne znaczenie „nakłaniać do prostytucji”, „stręczyć”. Również w Oz 4,10.18; 5,3 kauzatywne znaczenie najlepiej wpisuje się w kontekst (co dotyczy też lekcji TM Oz 5,3, choć wiersz jest tekstowo niepewny). Nie ma więc żadnego powodu, by przyjmować niekauzatywne, tożsame z q. znaczenie hi. זנה.

Nieporównywalnie rzadziej mamy do czynienia z przenośnym znaczeniem rdzenia זנה. Ponownie najczęściej jest metaforą kultowo-religijnej niewierności wobec JHWH (wyłącznie w Oz, Jr, Ez, Triz), a ponadto zdrady politycznej, polegającej na zabójstwie króla przez elity dworskie (Oz 7,4), wzajemnego oszukiwania się i zdradzania się przez blisko związane ze sobą osoby (Jr 9,2), fałszywego, kłamliwego prorocstwa powodzenia, które jest niczym innym jak zdradą mieszkańców Jerozolimy czy całego ludu (Jr 23,14, co w Jr 23,10 zostało rozszerzone na niewierność kultową kapłanów, proroków, a z nimi i całego ludu). Metaforyczne זנה, gdy rdzeń ten nie odnosi się do nieprawości kultowo-religijnej, uwypukla aspekt zdrady ze strony osób mających szczególne zobowiązanie wobec zdradzanych. Derywaty זנה/זנותה i זנותה/זנותה zostały użyte wyłącznie w znaczeniu przenośnym.

זנה i זנותה występują obok siebie tylko w znaczeniu przenośnym. Bezpośrednio sąsiadują ze sobą, odnosząc się do tej samej nieprawości, jedynie w Jr (dwa, trzy razy: 3,6-11; 13,25-27 i być może 5,7-9), choć początek tego procesu odnajdujemy w Oz 2,4 (zob. też paralelne zestawienie obu domen źródłowych w Oz 4,13-14, które w warstwie obrazowej odnoszą się do różnych przestępstw seksualnych). W takich przypadkach זנה pojawia się ze względu na szczególny profil wypowiedzi: w związku z karą dla Izraela, którą jest metaforyczny rozwód (Jr 3,8a, a w kolejnym wierszu

זנה i זנה־אובrazują niewierność kultową Judy) lub kara śmierci (Ez 16,38 i 23,45), ze zdradą małżeńską (Oz 2,4-17; 3,1; i gdy mowa jest o współżyciu z wieloma partnerami powraca זנה; por. też Jr 3,1; Ez 23,44), dla zobrazowania dziwnej sytuacji, gdy prostytutka nie bierze zapłaty i zachowuje się jak zdrażająca żona (Ez 16,32). Najbardziej zawiła jest sytuacja w Ez, gdyż w Ez 16* זנה jest metaforą niewierności kultowo-religijnej wobec JHWH, zaś w Ez 23* konszachtów politycznych z obcymi mocarstwami. W dodatkach w Ez 23 זנה opisuje niewierność kultowo-religijną wobec JHWH, a więc odnosi się do tych samych nieprawości co זנה w Ez 16. W każdym razie mamy do czynienia z dwoma, czasami uzupełniającymi się metaforami i różnymi domenami źródłowymi. Bez uwzględnienia tego faktu niemożliwa jest właściwa interpretacja tych fragmentów.

Prorocy, za nimi i inni autorzy biblijni sięgnęli po metaforyczną swobodę seksualną czy prostytutkę, by wstrząsnąć odbiorcami, budzić odrazę do nieprawości, przede wszystkim do wykroczeń kultowych i religijnych.

Summary

The book contains an analysis of all places in the Hebrew Bible (and the Hebrew Sir) where the stems זנה (134 times, plus four times in the Hebrew Sir) and זָנָה (34 times) appear. Employing primarily historical-critical methods, efforts have been made to establish the exact meaning of the two root words, both their respective verb and noun forms. Following a review of previous research pertaining to these words (in Chapter 2), Chapter 3 deals with text passages in which they are used in a literal sense, considering their occurrence in legal texts, narrative texts, wisdom sentences and other passages. The longest Chapter 4 is devoted to passages in which these stems occur in a figurative sense. In the vast majority of cases the זנה root has to be interpreted figuratively. Conclusions are summarised in the final Chapter 5.

Although both stems mostly refer to sexual transgressions and improprieties, זָנָה means only “to commit adultery”, i.e. “to break marital fidelity”, and refers to the intercourse of a married woman with another man or a man with a married woman (it also includes inchoate marriage). According to the legal texts, the punishment was to be death (Lv 20:10; Dt 22:22), but Hos 2:4(-5) and Jer 3:8 suggest the possibility of divorce, and Pr 6:35 that of offering compensation to the husband of an adulterous wife (which did not have to be accepted).

On the other hand, the stem זנה has a broader meaning, one that cannot always be precisely determined: unlawful premarital intercourse, (paid) prostitution. זונה may not only have been a prostitute or a promiscuous woman, but also one deprived of patriarchal protection or living outside such a framework, which does not exclude that she may also have engaged in prostitution or been forced into it. It never denotes adultery, however; the two stems are semantically distinct. The issue of the penalisation of acts described by the זנה stem is problematic. According to Lv 21:9, a priest's daughter having premarital sexual relations (if the verse is not to be understood figuratively) would be punished by death for an act affronting the priestly office. In a late extension of Dt 22:21, the punishment of stoning for premarital intercourse of a young woman puts it on a par with adultery (cf. subsequent verses of Dt 22:23-24). Thus, it most likely does not represent the punishment actually applied, but is used for polemical purposes. Genesis 38:24, on the other hand, is probably a late halacha in which the accusation by the father-in-law explicitly refers linguistically to an intercourse with an alleged prostitute (vv.14-15).

In the vast majority of cases the זנה stem was used in a figurative sense. One third of all Bible passages with this stem occur in Ezk (mainly Ezk 16 and 23), and together with Hos they constitute half of all the passages where it occurs. It is most often a metaphor for cultic or religious infidelity, involving participation in illicit cults and the worship of other gods (Hos, Jer, Ezk, Trito-Isaiah, Pentateuch, Judg, 2Kgs, 1-2Ch, Ps 106), but also political conspiracy with foreign powers (Ezk 23), and ultimately all manner of iniquity and denial of God's activity in the world (Ps 73). Also, cities are personalised as prostitutes: Jerusalem, full of social iniquity (Is 1:21), the worn-out and unattractive prostitute Tyre (Is 23:15-16) trading with the whole world (Is 23:17), Nineveh using terrible violence against the nations (Na 3:17), and Samaria and Jerusalem consorting or playing political games with the powers of the time (Ezk 23). The stem concerned is used metaphorically for the first time in Hos. In addition to the verb, there are several nouns based on this root: זנונים and זנוה, (the last one only in Ezk), which, apart from זנונים in Gn 38:24 are only used in a figurative sense (it is difficult to decide whether זנוה in Sir^b 41:17; 42:8 is also an exception).

זנה in hi. probably appears only in a figurative sense (Lv 19:29 is no exception) and has the causative meaning of "to encourage prostitution", "to pimp". Also in Hos 4:10.18; 5:3 the causative meaning best fits the context (which also applies to the TM lesson of Hos 5:3, although the verse is textually uncertain). There is therefore no reason to assume a non-causative meaning of hi. זנה that is identical to q.

The figurative meaning of the זנה stem is incomparably less frequent. Again, it is most often a metaphor for cultic and religious infidelity to YHWH (only in Hos, Jer, Ezk, Trito-Is), and furthermore political betrayal, involving the assassination of the king by court elites (Hos 7:4), mutual deception and betrayal by intimately related individuals (Jer 9:2), the false, lying prophecy of success, which is nothing less than betrayal of the inhabitants of Jerusalem or the whole people (Jer 23:14, which in Jer 23:10 is extended to the cultic infidelity of the priests, prophets and with them the whole people). The metaphorical זנה, when this stem does not refer to cultic and religious iniquity, highlights the aspect of betrayal by those with a special obligation towards the betrayed. The derivatives זנונים/זנונים and זנונים are used in a figurative sense only.

זנה and זנה appear next to each other only in a figurative sense. Only in Jer (two or three times: 3:6-11; 13:25-27 and perhaps 5:7-9) are they directly adjacent to each other, referring to the same iniquity, although the beginning of this process is found in Hos 2,4 (see also the parallel juxtaposition of the two source domains in Hos 4:13-14, which in terms of imagery refer to different sexual offences). In such cases זנה appears because of the particular character of the statement: in connection with Israel's punishment, which is metaphorical divorce (Jer 3:8a, and in the next verse זנה and זנה illustrate Judah's cultic infidelity) or capital punishment (Ezk 16:38

and 23:45), with marital infidelity (Hos 2:4-17; 3:1; then when sexual relations with multiple partners are mentioned זנה returns; cf. also Jer 3:1; Ezk 23,44), to illustrate the strange situation when a prostitute does not take payment and behaves like an unfaithful wife (Ezk 16:32). The situation is most complicated in Ezk, because in Ezk 16* זנה is a metaphor for cultic and religious infidelity to YHWH, and in Ezk 23* for political conspiracy with foreign powers. In the additions in Ezk 23 נאף describes cultic and religious infidelity to YHWH, and thus refers to the same iniquities as זנה in Ezk 16. In any case, we are dealing with two, sometimes complementary metaphors and different source domains (vehicle/figure). Without taking this fact into account, it is impossible to interpret these passages correctly.

The prophets and, following them, other authors of the Bible reached for metaphorical sexual freedom or prostitution to shock their audiences, to arouse disgust at iniquity, and above all at cultic and religious transgressions.

Bibliografia

1. Źródła i ich przekłady

- ANET: Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Third Edition with Supplement.* 1969. Wyd. 3. Red. James B. Pritchard. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Beentjes, Pancratius C. 2006. *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and A Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (Supplements to Vetus Testamentum 68). Atlanta: SBL.
- BHS: Biblia Hebraica Stuttgartensia.* 1997. Wyd. 5 poprawione. Red. Karl Elliger, Wilhelm Rudolph, Adrian Schenker. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- BHQ: Biblia Hebraica Quinta: The twelve minor prophets.* 2010. Red. Adrian Schenker et al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- BT: Biblia Tysiąclecia.* 2017. Wyd. 5. Poznań: Pallottinum.
- BW: Biblia Warszawska: Biblia to jest Pismo Święte Starego Testamentu: Nowy przekład.* 1975. Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne.
- BW10: BibleWorks Version 10*, program, którym posłużono m.in. się do wyszukiwania miejsc w Biblii Hebrajskiej występowania wyrazów czy sformułowań.
- Septuaginta Deutsch: Septuaginta Deutsch: Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung.* 2009. Red. Wolfgang Kraus, Martin Karrer. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- UPL: Teksty z Ugarit: Tłumaczenie i komentarz.* 2023. Red. Maciej Münnich, opracowanie Marcin Majewski, Andrzej Mrozek, Maciej Münnich, Mariusz Szmajdziński. Tom I-III. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- TUAT: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments.* 1982-2001. Tom I-IV. Red. Otto Kaiser, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

2. Słowniki (artykuły słownikowe) i gramatyki

- Albertz, Rainer i Claus Westermann. 1984. „רִיחַ”. W *THAT* II: 726-753.
- André, G. 1984. „כֶּשֶׁף”. W *TWAT* IV: 375-381.
- Büchsel, Friedrich. 1935. „εἰδωλον”. W *TWNT* II: 373-375.
- Clements, Ronald Ernest. 1977. „זָכַר”. W *TWAT* II: 593-599.
- Clements, Ronald Ernest. 1993a. „קָטַר”. W *TWAT* VII: 10-18.
- Clements, Ronald Ernest. 1993b. „שָׁחַט”. W *TWAT* VII: 1214-1218.

- Conrad, J. 1989. „פָּרִיז”. W *TWAT* VI: 763-770.
- Cooper, J. 2006. „Prostitution.” W *RA* XI: 12-21
- Cornelius, Izak (Sakkie). 2021. „Anat”. W *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/13361/> (Permanenter Link; dostęp 2022.11.19).
- Dyma, Oliver. 2020. „Ehe (AT)”. W *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16896/> (Permanenter Link; dostęp 2021.11.12).
- Erlandsson, Seth. 1977. „זָהָה”. W *TWAT* II: 612-619.
- Ficker, R. 1984. „שִׁיר”. W *THAT* II: 895-898.
- Freedman D.N. i B.E. Willoughby. 1986. „זָאָר”. W *TWAT* V: 123-129.
- Fuhs, Hans Ferdinand. 1986. „עֵבֶר”. W *TWAT* V: 1015-1033.
- Fuhs, Hans Ferdinand. 1993. „שָׂאָל”. W *TWAT* VII: 910-926.
- Gamberoni, Johann. 1984. „מִצְבָּהָה”. W *TWAT* IV: 1064-1074
- Gerleman, Gillis. 1984a. „שָׂאָל”. W *THAT* II: 841-844.
- Gerleman, Gillis. 1984b. „שִׁבְעָה”. W *THAT* II: 819-821.
- Gerleman, Gillis. 1984c. „זִיָּהָה”. W *THAT* I: 549-557.
- Gerleman, Gillis. 1984d. „בִּקְשָׁה”. W *THAT* I: 333-336.
- Gerleman, Gillis. 1984e. „מִצְבָּהָה”. W *THAT* I: 922-925.
- Gerleman, Gillis. 1984f. „אִכְלָה”. W *THAT* I: 138-142.
- Gerleman, Gillis. 1984g. „כִּלְהָה”. W *THAT* I: 831-833.
- Gerstenberger, Erhard S. 1984. „הֵעֵבֶה”. W *THAT* II: 1051-1055.
- Gesenius' Grammatik: Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik*. 1991. Na nowo opracowana przez E. Kautzsch, wyd. 28 (Leipzig 1909). Wydana w Gesenius-Kautzsch-Bergsträsser. *Hebräische Grammatik*. Hildsheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag.
- Grätz, Sebastian. 2021. „Baal”. W *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14309/> (Permanenter Link; dostęp 2023.11.19).
- Grohmann, Marianne. 2018. „Fruchtbarkeit”. W *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18713/> (Permanenter Link; dostęp 2023.12.10).
- HAHAT: Gesenius, Wilhelm*. 2013. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, opracowanie i wydanie Herbert Donner, współpraca Udo Rüterwörden, Johannes Jenz, rozpoczęcie D. Rudolf Meyer, wyd. 18. Heidelberg/Dordrecht/London/New York: Springer.
- HAL: Kohler, Ludwig i Walter Baumgartner*. 1995. *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Bd. I-II, na nowo opracowany przez Walter Baumgartner, Johann Jakob Stamm i Benedikt Hartmann, wyd. 3. Leiden/New York/Köln: E.J. Brill.

- Hamp, Vinzenz. 1977. „גַּבִּי”. W *TWAT* II: 41-47.
- Hauck, Friedrich. 1942. „μοιχεύω, μοιχάω, μοιχεία, μοίχος, μοιχαλίζ”. W *TWNT* IV: 737-743.
- Hauck, Friedrich, i Siegfried Schulz. 1959. „πόρνη, πόρνος, πορνεία, πορνεύω, εκπορνεύω”. W *TWNT* VI: 579-595.
- HAW: *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*. 2021. Zał. Georg Fohrer, wyd. Johannes F. Diehl, Markus Witte, całkowicie nowo opracowane wyd. 4. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Helfmeyer, Franz Josef. 1973. „אֲחֵרִי”. W *TWAT* I: 219-224.
- Hulst, Alexander R. 1984a. „גִּי/עֵבֶה”. W *THAT* II: 290-325.
- Hulst, Alexander R. 1984b. „שִׁצְוֹ”. W *THAT* II: 904-909.
- Jenni, Ernst. 1984a. „בֵּיתִי”. W *THAT* I: 308-313.
- Jenni, Ernst. 1984b. „הוֹי”. W *THAT* I: 474-477.
- Jenni, Ernst. 1984c. „צָרָה”. W *THAT* II: 582-583.
- Jost, Renate. 2021. „Hure / Hurerei (AT)”. W *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21670/> (Permanenter Link; dostęp 2023.11.19).
- Kapelrud, Arvid Schou. 1986. „סָקַל”. W *TWAT* V: 945-948.
- Keller, Carl Albert. 1984a. „אָהָה”. W *THAT* I: 149-152.
- Keller, Carl Albert. 1984b. „נָרַד”. W *THAT* II: 39-43.
- Keller, Carl Albert. 1984c. „שָׁבַע ni.”. W *THAT* II: 855-863.
- Kessler, Rainer. 2019. „Kultkritik (AT)”. W *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24341/> (Permanenter Link; dostęp 2023.12.10).
- Klopfenstein, Martin A. 1984a. „בָּנֹה”. W *THAT* I: 261-264.
- Klopfenstein, Martin A. 1984b. „שָׁקַר”. W *THAT* II: 1010-1019.
- Knierim, Rolf. 1984a. „חָנַף”. W *THAT* I: 597-599.
- Knierim, Rolf. 1984b. „פָּשַׁע”. *THAT* II: 488-495.
- Knierim, Rolf. 1984c. „אָשָׁם”. W *THAT* I: 251-257.
- Koch, Klaus. 1984. „צָדִיק”. W *THAT* I: 507-530.
- Koch, Klaus. 1986. „נִידוּחַ”. W *TWAT* V: 442-445.
- Kornfeld, Walter, i Helmer Ringgren. 1995. „קָרַשׁ”. W *TWAT* VI: 1179-1204.
- Kühlewein, Johannes. 1984a. „זָנָה”. W *THAT* I: 518-520.
- Kühlewein, Johannes. 1984b. „קָרַב”. W *THAT* II: 674-681.
- Labuschagne, Casper J. 1984. „עָנָה I”. W *THAT* I: 335-341.
- Lang, Bernhard. 1986. „נָכַר”. W *TWAT* V: 454-462.
- Leeuwen, C. van. 1984. „עָרָה”. W *THAT* II: 209-221.
- Liedke, Gerhard. 1984a. „יָכַח hi.”. W *THAT* I: 730-732.
- Liedke, Gerhard. 1984b. „רָיַב”. W *THAT* II: 771-777.
- Liedke, Gerhard. 1984c. „שָׁפַט”. W *THAT* II: 999-1009.

- Liedke, Gerhard. 1984d. „חֻקֵּי”. W *THAT* I: 625-633.
- Liedke, Gerhard, i C. Petersen. 1984. „תּוֹרָה”. W *THAT* II: 1032-1043.
- Lipiński, Edward. 1989. „עַם”. W *TWAT* VI: 177-194.
- Liwak, Rüdiger. 1995a. „שָׁפָר”. W *TWAT* VIII: 428-438.
- Liwak, Rüdiger. 1995b. „תּוֹרָה”. W *TWAT* VIII: 593-597.
- Lohfink, Norbert. 1984. „כָּעַם”. W *TWAT* IV: 297-302.
- Maass, Fritz. 1984a. „חֻלֵּי pi”. W *THAT* I: 570-575.
- Maass, Fritz. 1984b. „טַנְאָה”. W *THAT* I: 664-667.
- Maiberger, Paul. 1989. „פָּנֵי”. W *TWAT* VI: 508-514.
- Maier, Christl M. 2011. „Heilige Hochzeit”. W *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/20845/> (Permanenter Link; dostęp 2019.11.19).
- Marböck, Johannes. 1986. „נָבֵל”. W *TWAT* V: 171-185.
- Martin-Achard, Robert. 1984a. „יָרָה”. W *THAT* I: 520-522.
- Martin-Achard, Robert. 1984b. „עֲנָה II”. W *THAT* II: 341-350.
- Mayer, G. 1982. „יָכַח”. W *TWAT* III: 620-628.
- Meyers, Carol. 1986. „כָּפַר”. W *TWAT* V: 898-901.
- Milgrom, Jacob. 1984. „כָּעַם”. W *TWAT* IV: 801-804.
- Niehr, Herbert. 1989. „עָרָה”. W *TWAT* VI: 369-375.
- RA: Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* (pierwsze tomy pod tytułem *Reallexikon der Assyriologie*). 1932-2018. Tomy I-XV. Begründet von E. Ebeling, B. Meissner. Berlin/New York (początkowe tomy: Berlin/Leipzig): Walter de Gruyter.
- Ringgren, Helmer. 1995. „שָׁמֶן”. W *TWAT* VIII: 251-255.
- Renger, J. 1972-1975. „Heilige Hochzeit: A. Philologisch.” *RA* IV: 252-259.
- Reuter, Eleonore. 1993. „קָנָא”. W *TWAT* VII: 51-62.
- Ruppert, Lothar. 1986. „סָרָה”. W *TWAT* III: 957-963.
- Ruprecht, E. 1984. „פִּלְטָה”. W *THAT* II: 420-427.
- Sauer, Georg. 1984a. „קָנָאָה”. *THAT* II: 647-650.
- Sauer, Georg. 1984b. „שָׁמֶר”. *THAT* II: 982-987.
- Sawyer, John F. A. 1984. „תַּעֲרָה”. W *THAT* II: 1055-1057.
- Sæbø, Magne. 1984a. „יָסַר”. W *THAT* I: 738-742.
- Sæbø, Magne. 1984b. „נָבֵל”. W *THAT* II: 26-31.
- Schmid, Hans Heinrich. 1984. „קָלָה”. W *THAT* I: 576-579
- Schmitt, Rüdiger. 2020. „Astarte”. W *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14129/> (Permanenter Link; dostęp 2021.10.13).
- Schmitt, Rüdiger. 2021. „Mazzebe”. W *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25684/> (Permanenter Link; dostęp 2021.12.19).

- Schmoldt, Hans. 1989. „קויזן קוטט”. W *TWAT* VII: 1234-1237.
- Schotttroff, Willy. 1984a. „ידע”. W *THAT* I: 682-701.
- Schotttroff, Willy. 1984b. „קבש”. W *THAT* II: 684-689.
- Schotttroff, Willy. 1984c. „שכח”. W *THAT* II: 898-904.
- Schotttroff, Willy. 1984d. „פקד”. W *THAT* II: 466-486.
- Schotttroff, Willy. 1984e. „זכר”. W *THAT* I: 507-518.
- Schunck, Klaus-Dietrich. 1993. „רנב”. W *TWAT* VII: 345-347.
- Seybold, Klaus. 1977. „חלה”. W *TWAT* II: 960-971.
- Seybold, Klaus. 1982. „הנה”. W *TWAT* III: 41-48.
- Staszak, Martin. 2018. „Gericht / Gerichtswesen (AT).” W *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19340/> (Permanenter Link; dostep 2023.05.1).
- Stähli, Hans-Peter. 1984a. „גאר”. W *THAT* I: 379-382.
- Stähli, Hans-Peter. 1984b. „עזב”. W *THAT* II: 249-252.
- Steingrimsson, Sigurdur. 1977. „זמם”. W *TWAT* II: 599-603.
- Stoebe, Hans Joachim. 1984. „רחם”. W *THAT* II: 761-768.
- Stolz, Fritz. 1984a. „לב”. W *THAT* I: 861-867.
- Stolz, Fritz. 1984b. „שבת”. W *THAT* II: 863-869.
- Stolz, Fritz. 1984c. „שמש”. W *THAT* II: 970-974.
- Stolz, Fritz. 1984e. „בוש”. W *THAT* I: 269-272.
- Stolz, Fritz. 1984f. „נשא”. W *THAT* II: 109-117.
- Stolz, Fritz. 1984g. „נוד”. W *THAT* II: 43-46.
- THAT: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. 1984. Tom I-II. Red. Ernst Jenni, Claus Westermann. München/Zürich: Chr. Kaiser Verlag/Theologischer Verlag.
- Tsevat, Matitiah. 1977. „המל”. W *TWAT* II: 1042-1045.
- TWAT: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. 1973-2016. Tom I-X. Red. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer.
- TWNT: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 1933-1978. Tom I-X. Red. Gerhard Kittel, Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Wagner, Siegfried. 1977. „חוס”. W *TWAT* II: 811-819.
- Wehmeier, Gerhard. 1984. „סתר”. W *THAT* II: 173-181.
- Westermann, Claus. 1984. „כבר”. W *THAT* I: 794-812.
- Westermann, Claus, i Rainer Albertz. 1984. „גלה”. W *THAT* I: 418-426.
- Wildberger, Hans. 1984. „אמן”. W *THAT* I: 177-209.
- Woude, Adam S. van der. 1984. „שם”. W *THAT* II: 684-689.
- Zobel, Hans-Jürgen. 1973. „גלה”. W *TWAT* I: 1018-1031.

3. Komentarze

- Allen, Leslie C. 1994. *Ezekiel 1–19* (Word Biblical Commentary 28). Dallas TX: Word Books, (wersja elektroniczna bez numerów stron).
- Allen, Leslie C. 1990. *Ezekiel 20–48* (Word Biblical Commentary 29). Dallas TX: Word Books, (wersja elektroniczna bez numerów stron).
- Baranowski, Michał. 2022. *Księga Powtórzonego Prawa: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny V). Częstochowa: Święty Paweł.
- Becker, Joachim. 1986. *1 Chronik* (Die Neue Echter-Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung Lfg. 18). Würzburg: Echter.
- Becker, Joachim. 1988. *2 Chronik* (Die Neue Echter-Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung Lfg. 20). Würzburg: Echter.
- Böhler, Dieter. 2021. *Psalmen 1-50* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Boling, Robert G. 1982. *Joshua: A New Translation with Notes and Commentary. Introduction by G. Ernst Wright* (The Anchor Bible 6). Garden City, New York: Doubleday & Compacy, Inc.
- Braun, Roddy. 1986. *1 Chronicles* (Word Biblical Commentary 14). Dallas TX: Word Books.
- Braun, Roddy. 1987. *2 Chronicles* (Word Biblical Commentary 15). Dallas TX: Word Books.
- Brzegowy, Tadeusz. 2010. *Księga Izajasza rozdziały 1-12: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny XXII/1). Częstochowa: Święty Paweł.
- Brzegowy, Tadeusz. 2014. *Księga Izajasza rozdziały 13-39 (Deutero-Izajasz i Trito-Izajasz): Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny XXII/3). Częstochowa: Święty Paweł.
- Brzegowy, Tadeusz. 2019. *Księga Izajasza rozdziały 40-66 (Deutero-Izajasz i Trito-Izajasz): Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny XXII/3). Częstochowa: Święty Paweł.
- Childs, Bernard S. 1974. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (The Old Testament Library). London: S.C.M. Press.
- Craigie, Peter C. 1983. *Psalms 1-50* (Word Biblical Commentary 19). Dallas TX: Word Books (wersja elektroniczna bez numerów stron).
- Craigie, Peter C., i Page H. Kelley, Joel F. Drinkard jr. 1991. *Jeremia 1-25* (Word Biblical Commentary 26). Dallas TX: Word Books (wersja elektroniczna bez numerów stron).
- Dearman, J. Andrew. 2010. *The Book of Hosea* (New International Commentary on the Old Testament). Grand Rapids: Eerdmans.
- DeVries, Simon J. 1985. *1 Kings* (Word Biblical Commentary 12). Dallas TX: Word Books.

- Dohmen, Christoph. 2012. *Exodus 19 – 40* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Wyd. 2. Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Drozd, Jan. 1968. „Księga Ozeasza: Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy.” W *Księgi proroków mniejszych: Ozeasza – Joela – Amosa – Abdiasza – Jonasza – Micheasza: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu XII/1), 29-117. Poznań: Pallottinum.
- Dziadosz, Dariusz. 2019a. *Księga Sędziów rozdziały 1 – 5: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny VII/1). Częstochowa: Święty Paweł.
- Dziadosz, Dariusz. 2019b. *Księga Sędziów rozdziały 6 – 12: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny VII/2). Częstochowa: Święty Paweł.
- Elliger, Karl. 1966. *Leviticus* (Handbuch zum Alten Testament, 1. Reihe 4). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Fabry, Heinz-Josepf. 2006. *Nahum* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Fabry, Heinz-Josepf. 2018. *Habakuk / Obadja* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Fichtner, Johannes. 1979. *Das erste Buch von den Königen* (Botschaft des Alten Testaments 12,1). Wyd. 2. Stuttgart: Calwer.
- Fischer, Georg. 2005a. *Jeremia 1 – 25* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Fischer, Georg. 2005b. *Jeremia 26 – 52* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Fischer, Irmtraud. 2001. *Rut* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Fohrer, Georg. 1955. *Ezechiel. Mit einem Beitrag von Kurt Galling* (Handbuch zum Alten Testament, 1. Reihe 13). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Fohrer, Georg. 1966. *Das Buch Jesaja: I. Band* (Zürcher Bibelkommentare). Wyd. 2 rozszerzone i poprawione. Zürich/Stuttgart: Zwingli Verlag.
- Gemser, Berend. 1963. *Sprüche Salomos* (Handbuch zum Alten Testament, 1. Reihe 16). Wyd. 2. poprawione. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gerstenberger, Erhard S. 1993. *Das dritte Buch Mose: Leviticus* (Das Alte Testament Deutsch 6). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Goldingay, John. 2014. *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 56-66* (International Critical Commentary). London/New Dehli/New York/Sydney: Bloomsbury.
- Greenberg, Mosche. 2001. *Ezechiel 1 – 20. Mit einem Vorwort von Erich Zenger* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.

- Greenberg, Mosche. 2005. *Ezechiel 21 – 37. Mit einem Vorwort von Erich Zenger* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Groß, Walter. 2009. *Richter* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Gunkel, Hermann. 1926. *Die Psalmen* (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament II/2). Wyd. 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hentschel, Georg. 1984. *1 Könige* (Die Neue Echter-Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung Lfg. 10). Würzburg: Echter.
- Hentschel, Georg. 1985. *2 Könige* (Die Neue Echter-Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung Lfg. 11). Würzburg: Echter.
- Hermisson, Hans-Jürgen. 2003. *Deuterocesaja: 2. Teilband Jesaja 45,8-49,13* (Biblischer Kommentar Altes Testament XI/2). Neukirchen-Vluyn: Neukirchner.
- Herrmann, Siegfried. 1990. *Jeremia* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XIV Lfg. 2). Neukirchen-Vluyn: Neukirchner.
- Hertzberg, Wilhelm. 1973a. *Die Bücher Josua, Richter, Ruth* (Das Alte Testament Deutsch 9). Wyd. 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hertzberg, Wilhelm. 1973b. *Die Samuelbücher* (Das Alte Testament Deutsch 10). Wyd. 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hieke, Thomas. 2014a. *Levitikus 1 – 15* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Hieke, Thomas. 2014b. *Levitikus 16 – 27* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Hobbs, T. 1985. *2 Kings* (Word Biblical Commentary 13). Dallas TX: Word Books.
- Homerski, Józef. 1999. *Księga Jeremiasza: Przekład i komentarz* (Edycja Świętego Pawła). Częstochowa: Święty Paweł.
- Homerski, Józef. 2013. *Księga Ezechiela: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu XI/1). Przygotowanie do druku Urszula Szwarz. Poznań: Pallottinum.
- Horst, Friedrich. 1964. „Nahum bis Maleachi.” W Robinson, Theodore H., i Friedrich Horst. *Die zwölf kleien Propheten* (Handbuch zum Alten Testament, Erste Reihe 14). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Hossfeld, Frank-Lothar, i Erich Zenger. 1993. *Die Psalmen I: Psalm 1-50* (Die Neue Echter-Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung Lfg. 29). Würzburg: Echter.
- Hossfeld, Frank-Lothar, i Erich Zenger. 2000. *Psalmen 51-100* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Wyd. 3. Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Hossfeld, Frank-Lothar, i Erich Zenger. 2008. *Psalmen 101-150* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Wyd. 3. Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.

- Houtman, Cornelis. 2000. *Exodus* (Historical Commentary on the Old Testament). Leuven: Peeters.
- Jacob, Benno. 1992. *The Second Book of the Bible: Exodus. Translated with an introduction by Walter Jacob in association with Yaakov Elman*. Hoboken, NJ: KTAV Publishing House.
- Japhet, Sara. 2002. *1 Chronik* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Japhet, Sara. 2003. *2 Chronik* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Jasiński, Andrzej. 2017. *Księga Proroka Ezechiela. Nowy komentarz Ez 6-10*. Opole: Uniwersytet Opolski.
- Jasiński, Andrzej. 2018. *Księga Proroka Ezechiela. Nowy komentarz Ez 16-20*. Opole: Uniwersytet Opolski.
- Jasiński, Andrzej. 2019. *Księga Proroka Ezechiela. Nowy komentarz Ez 21-25*. Opole: Uniwersytet Opolski.
- Jasiński, Andrzej. 2021. *Księga Proroka Ezechiela. Nowy komentarz Ez 40-44*. Opole: Uniwersytet Opolski.
- Jeremias, Jörg. 1983. *Der Prophet Hosea* (Das Alte Testament Deutsch 24,1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jeremias, Jörg. 1995. *Der Prophet Amos* (Das Alte Testament Deutsch 24,2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jeremias, Jörg. 2007. *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha* (Das Alte Testament Deutsch 24,3). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jeremias, Jörg. 2019. *Nahum* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XIV/5,1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchner.
- Johnstone, William. 1997. *1 and 2 Chronicles: 2. 2 Chronicles 10-36: Guilt and Atonement* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 254). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Kaiser, Otto. 1981. *Der Prophet Jesaja: Kapitel 1-12* (Das Alte Testament Deutsch 17). Wyd. 5. poprawione. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kaiser, Otto. 1973. *Der Prophet Jesaja: Kapitel 13-39* (Das Alte Testament Deutsch 18). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Keown, Gerald L, i Pamela J. Scalise, Thomas G. Smothers. 1995. *Jeremia 26-52* (Word Biblical Commentary 27). Dallas, TX: Word Books (wersja elektroniczna bez numerów stron).
- Kessler, Rainer. 2000. *Micha* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Wyd. 2. Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Kessler, Rainer. 2011. *Maleachi* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Wyd. 2. Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.

- Kittel, Rudolf. 1922. *Die Psalmen* (Kommentar zum Alten Testament). Wyd. 3-4. Leipzig/Erlangen: A. Deicherische Verlagsbuchhandlung.
- Knauf, Ernst Axel. 2008. *Josua* (Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament 6). Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Knauf, Ernst Axel. 2019. *1 Könige 15 – 22* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Koenen, Klaus. 2015. *Klagelieder (Threni) 1,1-5,22* (Biblischer Kommentar Altes Testament XX [Neubearbeitung]). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Koole, Jan L. 2001. *Isaiah III: Volume 3 / Isaiah 56-66* (Historical Commentary on the Old Testament). Kampen: Kok Pharos Publishing House.
- Kraus, Hans-Joachim. 1960a. *Psalmen: 1. Teilband* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XV/1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Kraus, Hans-Joachim. 1960b. *Psalmen: 2. Teilband*, (Biblischer Kommentar. Altes Testament XV/2). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Langkammer, Hugolin. 2011. *1 – 2 Księga Kronik: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu V/1). Poznań: Pallottinum.
- Lemański, Janusz. 2009. *Księga Wyjścia: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny II). Częstochowa: Święty Paweł.
- Lemański, Janusz. 2015. *Księga Rodzaju rozdziały 37-50: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny I/3). Częstochowa: Święty Paweł.
- Lundbom, Jack R. 1999. *Jeremiah 1 – 20: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 21A). New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday.
- Lundbom, Jack R. 2004. *Jeremiah 21 – 36: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 21B). New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday.
- Łach, Józef Błażej. 2007. *Księgi 1-2 Królów: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu IV/2). Poznań: Pallottinum.
- Łach, Józef Błażej. 2013. *Księga Jozuego: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu III/1). Poznań: Pallottinum.
- Łach, Stanisław. 1962. *Księga Rodzaju: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu II/1). Poznań: Pallottinum.
- Łach, Stanisław. 1964. *Księga Wyjścia: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu I/2). Poznań: Pallottinum.
- Łach, Stanisław. 1970. *Księga Kapłańska: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu II/2). Poznań: Pallottinum.
- Łach, Stanisław. 1971. *Księga Powtórzonego Prawa: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu II/3). Poznań: Pallottinum.

- Łach, Stanisław. 1990. *Księga Psalmów: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu VII/2). Do druku przygotował Jan Łach. Poznań: Pallottinum.
- Macintosh, A.A. 1997. *Hosea* (A Critical and Exegetical Commentary). Edinburgh: T & T Clark.
- Marti, Karl. 1900. *Das Buch Jesaja* (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament X). Tübingen/Freiburg i.B./Leipzig: Mohr.
- Mays, James Luther. 1969a. *Amos: A Commentary* (The Old Testament Library). Philadelphia: The Westminster Press.
- Mays, James Luther. 1969b. *Hosea: A Commentary* (The Old Testament Library). Philadelphia: The Westminster Press.
- McKenzie, Steven L. 2021. *1 Könige 16 – 2 Könige 16* (Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament). Stuttgart: Kohlhammer.
- Meinhold, Arndt. 2006. *Maleachi* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XIV/8). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Milgrom, Jacob. 2000. *Leviticus 17 – 22: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 21A). New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday.
- Montgomery, James A. 1951. *The Books of Kings* (A Critical and Exegetical Commentary). Ed. Henry S. Gehman. Edinburgh: T & T Clark.
- Noth, Martin. 1968. *Könige: 1. Teilband I. Könige 1-16* (Biblischer Kommentar. Altes Testament IX/1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Noth, Martin. 1977. *Das vierte Buch Mose – Numeri* (Das Alte Testament Deutsch 7). Wyd. 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Noth, Martin. 1978. *Das zweite Buch Mose – Exodus* (Das Alte Testament Deutsch 5). Wyd. 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Noth, Martin. 1985. *Das dritte Buch Mose – Leviticus* (Das Alte Testament Deutsch 6). Wyd. 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Otto, Eckart. 2012. *Deuteronomium 1 – 11. Zweiter Teilband: 2, 4,44 – 11,32* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Otto, Eckart. 2016. *Deuteronomium 12 – 34. Erster Teilband: 12,1 – 23,15* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Otto, Eckart. 2017. *Deuteronomium 12 – 34. Zweiter Teilband: 23,16 – 34,12* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.

- Peter, Michał. 1968. „Księga Malachiasza: Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy”. W *Księgi proroków mniejszych: Nahuma – Habakuka – Sofoniasza – Aggeusza – Zachariasza – Malachiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu XII/2), 461-508. Poznań: Pallottinum.
- Perlitt, Lothar. 2004. *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja* (Das Alte Testament Deutsch 25,1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pesch, Rudolf. 1986. *Die Apostelgeschichte: 2. Teilband Apg 13–28* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament V/2). Zürich/Braunschweig/Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener.
- Plöger, Otto. 1984. *Sprüche Salomos (Proverbia)* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XVII). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Pohlmann, Karl-Friedrich. 1996. *Die Propheten Hesekiel (Ezechiel): Kapitel 1-19* (Das Alte Testament Deutsch 22,2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pohlmann, Karl-Friedrich. 2001. *Die Propheten Hesekiel (Ezechiel): Kapitel 20-48, mit einem Beitrag von Thilo Aleksander Rudnig* (Das Alte Testament Deutsch 22,2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Potocki, Stanisław. 2008. *Księga Przysłów: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu VIII,1). Poznań: Pallottinum.
- Propp, William H.C. 2006. *Exodus 19 – 40: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 2A). New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday.
- Rad, Gerhard von. 1981. *Das erste Buch Mose. Genesis* (Das Alte Testament Deutsch 2/4). Wyd. 11. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rad, Gerhard von. 1968. *Das fünfte Buch Mose: Deuteronomium* (Das Alte Testament Deutsch 8). Wyd. 2 (durchgesehene). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reventlow, Henning Graf. 1993. *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi* (Das Alte Testament Deutsch 25,2). Wyd. 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ringgren, Helmer, i Walther Zimmerli. 1980. *Sprüche / Prediger* (Das Alte Testament Deutsch 16,1). Wyd. 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Robinson, Theodore H. 1964. „Hosea bis Micha.” W Robinson, Theodore H., i Friedrich Horst. *Die zwölf kleien Propheten* (Handbuch zum Alten Testament, Erste Reihe 14). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Rudnig, Thilo Alexander. 2001. „Ezechiel 40-48: Die Vision vom neuen Tempel und der neuen Ordnung im Land.” W Pohlmann, Karl-Friedrich. *Die Propheten Hesekiel (Ezechiel): Kapitel 20-48, mit einem Beitrag von Thilo Aleksander Rudnig* (Das Alte Testament Deutsch 22,2), 527-631. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rudolph, Wilhelm. 1955. *Chronikbücher* (Handbuch zum Alten Testament, 1. Reihe 21). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Rudolph, Wilhelm. 1966. *Hosea* (Kommentar zum Alten Testament XIII/1). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

- Rudolph, Wilhelm. 1968. *Jeremia* (Handbuch zum Alten Testament, 1. Reihe 12). Wyd. 3. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Rudolph, Wilhelm. 1971. *Joel – Amos – Obadja – Jona* (Kommentar zum Alten Testament XIII/2). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Rudolph, Wilhelm. 1975. *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja* (Kommentar zum Alten Testament XIII/3). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Rudolph, Wilhelm. 1976. *Haggai – Scharja 1-8 – Sacharja 9-14 – Maleachi* (Kommentar zum Alten Testament XIII/4). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Sauer, Georg. 2000. *Jesus Sirach / Ben Sira* (Das Alte Testament Deutsch Apokryphen 1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sæbø, Magne. 2012. *Sprüche* (Das Alte Testament Deutsch 16,1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Scharbert, Josef. 1989. *Exodus* (Die Neue Echter-Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung Lfg. 24). Würzburg: Echter.
- Schipper, Bernd U. 2018. *Sprüche (Proverbia). 1. Teilband: Proverbien 1,1-15,33* (Biblischer Kommentar Altes Testament XVII/1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmidt, Ludwig. 2004. *Das vierte Buch Mose: Numeri 10,11-36,13* (Das Alte Testament Deutsch 7/2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmidt, Werner H. 2008. *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-20* (Das Alte Testament Deutsch 20). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmidt, Werner H. 2013. *Das Buch Jeremia: Kapitel 21-52* (Das Alte Testament Deutsch 21). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schrage, Wolfgang. 1991. *Der erste Brief an die Korinther: 1. Teilband 1Kor 1,1-6,11* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VII/1). Zürich/Braunschweig/Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener.
- Seebass, Horst. 1997. *Genesis II: Vätergeschichte I (11,27-22,24)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Seebass, Horst. 1999. *Genesis II: Vätergeschichte II (23,1-36,43)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Seebass, Horst. 2000. *Genesis III: Josephsgeschichte (37,1-50,26)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Seebass, Horst. 2003. *Numeri: 2. Teilband Numeri 10,11-22,1* (Biblischer Kommentar. Altes Testament IV/2). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Seebass, Horst. 2007. *Numeri: 3. Teilband Numeri 22,2-36,13* (Biblischer Kommentar. Altes Testament IV/3). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Stachowiak, Lech. 1967. *Księga Jeremiasza: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu X,1). Poznań: Pallottinum.
- Stachowiak, Lech. 1996a. *Księga Izajasza I 1 – 39: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu IX,1). Poznań: Pallottinum.

- Stachowiak, Lech. 1996b. *Księga Izajasza II – III 40 – 60: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu IX,2). Poznań: Pallottinum.
- Szeffler, Piotr. 1968a. „Księga Micheasza: Wstęp – przekład – komentarz.” W *Księgi proroków mniejszych: Ozeasza – Joela – Amosa – Abdiasza – Jonasza – Micheasza: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu XII/1), 343-415. Poznań: Pallottinum.
- Szeffler, Piotr. 1968b. „Księga Nahuma: Wstęp – przekład – komentarz.” W *Księgi proroków mniejszych: Nahuma – Habakuka – Sofoniasza – Aggeusza – Zachariasza – Malachiasza: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu XII/2), 5-76. Poznań: Pallottinum.
- Tate, Marvin E., i Leslie C. Allen, Peter C. Craigie. 1990. *Psalms 51-100* (Word Biblical Commentary 20/2). Dallas TX: Word Books, (wersja elektroniczna bez numerów stron).
- Thiel, Winfried. 2019. *Könige. 2. Teilband: 1. Könige 17,1-22,54* (Biblischer Kommentar Altes Testament I/2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tronina, Antoni. 2006. *Księga Kapłańska: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny III). Częstochowa: Święty Paweł.
- Tronina, Antoni. 2015. *Pierwsza Księga Kronik: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny III). Częstochowa: Święty Paweł.
- Tronina, Antoni. 2016. *Druga Księga Kronik: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny III). Częstochowa: Święty Paweł.
- Watts, John D.W. 1985. *Isaiah 1-33* (Word Biblical Commentary 24). Dallas TX: Word Books, (wersja elektroniczna bez numerów stron).
- Watts, John D.W. 1987. *Isaiah 34-66* (Word Biblical Commentary 25). Dallas TX: Word Books, (wersja elektroniczna bez numerów stron).
- Weiser, Artur. 1949. *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I: Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha* (Das Alte Testament Deutsch 24). Göttingen: Vandenkoeck & Ruprecht.
- Weiser, Artur. 1952. *Das Buch des Propheten Jeremia: Kapitel 1 – 25,13* (Das Alte Testament Deutsch 20). Göttingen: Vandenkoeck & Ruprecht.
- Weiser, Artur. 1987. *Die Psalmen. Erster Teil: Psalm 1-60/Zweiter Teil: Psalm 61-150* (Das Alte Testament Deutsch 14-15). Wyd. 10. Göttingen/Zürich: Vandenkoeck & Ruprecht.
- Westermann, Claus. 1986. *Das Buch Jesaja: Kapitel 40-66* (Das Alte Testament Deutsch 19). Wyd. 5. Göttingen: Vandenkoeck & Ruprecht.
- Westermann, Claus. 2004. *Genesis 3. Teilband: Genesis 37-50* (Biblischer Kommentar. Altes Testament I/3). Wyd. 3. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner.
- Wildberger, Hans. 1972. *Jesaja: 1. Teilband Jesaja 1-12* (Biblischer Kommentar. Altes Testament X/1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchner.

- Wildberger, Hans. 2003. *Jesaja: 2. Teilband Jesaja 13-27* (Biblischer Kommentar. Altes Testament X/2). Wyd. 3. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner.
- Willi, Thomas. 2009. *Chronik: 1. Teilband Chronik 1,1-10,14* (Biblischer Kommentar. Altes Testament X/1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchner.
- Witte, Markus. 2021. *Das Buch Hiob* (Das Alte Testament Deutsch 13). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wolff, Hans Walter. 1961. *Dodekapropheten 1: Hosea* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XIV/2). Neukirchen-Vluyn: Neukirchner.
- Wolff, Hans Walter. 1969. *Dodekapropheten 2: Joel und Amos* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XIV/1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchner.
- Wolff, Hans Walter. 1982. *Dodekapropheten 4: Micha* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XIV/4). Neukirchen-Vluyn: Neukirchner.
- Würthwein, Ernst. 1977. *Die Erste Bucher der Könige: Kapitel 1-16* (Das Alte Testament Deutsch 11,1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Würthwein, Ernst. 1984. *Die Bücher der Könige: 1. Kön. 17 – 2. Kön. 25* (Das Alte Testament Deutsch 11,2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wypych, Stanisław. 2015. *Księga Jozuego: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny VI). Częstochowa: Święty Paweł.
- Zawiszewski, Edward. 1968. „Księga Amosa: Wstęp – przekład – komentarz.” W *Księgi proroków mniejszych: Ozeasza – Joela – Amosa – Abdiasza – Jonasza – Micheasza: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu XII/1), 159-260. Poznań: Pallottinum.
- Zenger, Erich. 2003. *Psalmen Auslegungen 2: Ich will die Morgenröte wecken*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Zimmerli, Walter. 1969a. *Ezechiel: 1. Teilband Ezechiel 1-24* (Biblischer Kommentar Altes Testament XIII/1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchner.
- Zimmerli, Walter. 1969b. *Ezechiel: 2. Teilband Ezechiel 25-48* (Biblischer Kommentar Altes Testament XIII/2). Neukirchen-Vluyn: Neukirchner.

4. Pozostałe opracowania

- Adams, Karin. 2008. „Metaphor and Dissonance: A Reinterpretation of Hosea 4:13-14”. *Journal of Biblical Literature* 127(2): 291-305
- Aejmelaeus, Anneli, i Juha Pukkala. 2024. „Rethinking Textual Criticism and Its Relation to Literary Criticism”. W *Changes in Sacred Texts and Traditions: Methodological Encounters and Debates*. Red. Martti Nissinen, Jutta Jokiranta, 71-102. Atlanta: SBL Press.
- Anderson, Bradford A. 2021. „Family Dynamics, Fertility Cults, and Feminist Critiques: The Reception of Hosea 1–3 through the Centuries.” *Religions* 12, 674: 1-20.

- Assante, Julia. 1998. „The KAR.KID/ Harimtu, Prostitute or Single Woman? A Reconsideration of the Evidence,” *Ugarit Forschungen* 30: 5-96.
- Baumann, Gerlinde. 2000. *Liebe und Gewalt: Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern* (Stuttgarter Bibelstudien 185). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Benjamin, Don C. 2018. „Story of Tamar as a Persevering Widow (Gen 38:1-30) ...an update.” Dostęp 2022.10.26. https://www.academia.edu/37180524/Stories_of_Tamar_as_a_Persevering_Widow_Gen_38_1_30_an_update
- Bird, Phyllis A. 2019. *Harlot or Holy Woman? A Study of Hebrew Qeḏešah*. In *Collaboration with Anna Glenn*. University Park, PA: Eisenbrauns.
- Boecker, Hans Jochen. 1970. *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament* (WMANT 14). Wyd. 2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Boecker, Hans Jochen. 1989. „Recht und Gesetz: Der Dekalog.” W Boecker, Hans Jochen et al. *Altes Testament: 3., durchgesehene und ergänzte Auflage 1989* (Neukirchener Arbeitsbücher), 206-222. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Boecker, Hans Jochen. 1997. „Überlegungen zur »Geschichte Tamars« (Gen 38).” W „*Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!*“: *Festschrift für Erhard S. Gerstenberger zum 65. Geburtstag* (Exegese in unserer Zeit 3). Red. Rainer Kessler, Kerstin Ulrich, Milton Schwantes, Gary Stansell, 49-68. Münster: Lit.
- Boecker, Hans Jochen. 2003. *Die Josefsgeschichte. Mit einem Anhang über die Geschichte der Tamar und die Stammensprüche*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Boloje, Onoriode. 2019. „Deut 23:18 and the Literal and Metaphorical Aspects of the Hire of a Harlot.” *Scriptura* 118(1): 1-13.
- Brisch, Nicole. 2021. „Šamḥat: Deconstructing Temple Prostitution One Woman at a Time.” W *Powerful Women in the Ancient World: Perception and (Self)Presentation. Proceedings of the 8th Melammu Workshop Kassel, 30 January – 1 February 2019* (Melammu Workshops and Monographs 4), 77-90. Red. Sebastian Fink, Robert Rollinger. Münster: Zaphon.
- Chavalas, Mark W. 2015. „Herodotus and Babylonian Women.” *Conversations with the Biblical world* 35: 22-52.
- Chrostowski, Waldemar. 1991. *Prorok wobec dziejów: Interpretacja dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16, 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*. Warszawa: ATK.
- Cook, Gregory D. 2015. „Human Trafficking in Nahum?” *Horizons in Biblical Theology* 37: 142-157.
- Crüsemann, Frank. 1997. *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, wyd. 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Day, Peggy L. 2000. „Adulterous Jerusalem’s Imagined Demise: Death of a Metaphor in Ezekeiel XVI.” *Vetus Testamentum* 50(3): 285-309.

- Davies, Eryl W. 1981. „Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage. Part 2”. *Vetus Testamentum* 31(3): 257-268.
- DeGrado, Jessie. 2018. „The qdesha in Hosea 4:14: Putting the (Myth of the) Sacred Prostitute to Bed.” *Vetus Testamentum* 68: 8-40.
- Eichler, Raanan. 2021. „Solomon’s Judgment: The Meta-Riddle.” *Biblica* 102(1): 30-44.
- Eynde, Sabine Van Den. 2001. „Taking Broken Cisterns for the Fountain of Living Water: On the Background of the Metaphor of the Whore in Jeremiah”. *Biblische Notizen* 110: 86-96.
- Flebbe, Jochen. 2020. *Jesus Tora Christologie und Gesetz im Johannesevangelium vor dem Hintergrund antik-jüdischer Torametaphorik* (Bonner Biblische Beiträge 190). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (rozdział „Die Metapher. Ein Essay”, 17-40).
- Fischer, Irmtraud. 2000. *Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels*. Wyd. 2 poprawione. Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer.
- Gibson, Craig A. 2019. „Temple Prostitution at Aphaca: An Overlooked Source.” *The Classical Quarterly* 69(2): 1-4.
- Grünwaldt, Klaus. 2020. „Recht (AT)”. W *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/32882/> (Permanenter Link; dostęp 2021.09.12).
- Hentschel, Georg. 2008. „IV. Das Buch der Sprichwörter.” W Zenger, Erich et al. *Einleitung in das Alte Testament* (Studienbücher Theologie). Wyd. 7 rozszerzone, 203-212. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hiers, Richard H. 2004. „The Death Penalty and Due Process in Biblical Law”. *University of Detroit Mercy Law Review* 81: 750-843. Dostępne na <http://scholarship.law.ufl.edu/facultypub/741> (26.10.2022).
- Janowski, Bernd 2003. *Konfliktgespräche mit Gott: Eine Anthropologie der Psalmen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Janowski, Bernd 2019. *Anthropologie des Alten Testaments: Grundfragen – Kontexte – Themenfelder. Mit einem Quellenanhang und zahlreichen Abbildungen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jeremias, Jörg. 1971. „Die Deutung der Gerichtsworte Michas in der Exilszeit”. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 83(3): 330-354.
- Jeremias, Jörg. 2013. „Das Rätsel der Schriftprophetie”. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 125(1): 93-117.
- Jeremias, Jörg. 2015. *Theologie des Alten Testaments* (Grundrisse zum Alten Testament: Das Alte Testament Deutsch, Ergänzungsreihe 6). Göttingen/Bristol, CT: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Koenen, Klaus. 1988. „Sexuelle Zweideutigkeit und Euphemismen in Jes 57,8.” *Biblische Notizen* 40: 46-53.
- Kohl, Katrin. 2007. *Metapher* (Sammlung Metzler 352). Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler.

- Krüger, Thomas. 1993. „Genesis 38 – Ein „Lehrstück“ alttestamentlicher Ethik”. W *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag* (Orbis Biblicus et Orientalis 126), 205-226. Red. R. Bartelmus et al. Fribourg/Göttingen: Suisse Universitätsverlag/ Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kulawik, Adam. 1997. *Poetyka: Wstęp do teorii dzieła literackiego*. Kraków: Antykwa.
- Lau, Wolfgang. 1994. *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66: Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 225). Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Lemański, Janusz. 2022. „Gods Doomed to Death. Psalm 82 as a Testimony of the Birth of Monotheism.” *The Biblical Annals* 12(1): 5–28.
- Lipiński, Edward. 2006. „Religioznawstwo a językoznawstwo.” W *Zachować tożsamość. Starożytny Izrael w obliczu obcych religii i kultur* (Rozprawy i Studia Biblijne 31), 21-42. Red. Piotr Muchowski et al. Warszawa: Vocatio.
- Lipiński, Edward. 2009. *Prawo bliskowschodnie w starożytności. Wprowadzenie historyczne* (Studia Historico-Biblica 2). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Lipiński, Edward. 2013. „Cult Prostitution and Passage Rites in the Biblical World”. *The Biblical Annals / Roczniki Biblijne* 3(1): 9-27.
- Lyons, Michael A. 2022. „»They Whored in Egypt« (Ezek 23:3) – When?” *Vetus Testamentum* 72(45): 676–687.
- Majewski, Marcin. 2018. *Pięcioksiąg odczytany na nowo: Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie.
- Menn, Esther Marie. 1997. *Judah and Tamar (Genesis 38) in Ancient Jewish Exegesis: Studies in Literary Form and Hermeneutics* (Supplement to the Journal for the Study of Judaism 51). Leiden/New York/Köln: Brill.
- Michael, Matthew. 2015. „The Two Prostitutes or the Two Kingdoms? A Critical Reading of King Solomon’s Wise Ruling (1 Kgs 3:16-28)”. *Horizons in Biblical Theology* 37: 69-88.
- Michel, Andreas. 2003. *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament* (Forschungen zum Alten Testament 37). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Niehr, Herbert. 1987. „Götter oder Menschen — eine falsche Alternative Bemerkungen zu Ps 82.” *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 99: 94-98.
- Niesiołowski-Spanò, Łukasz. 2012. „Pochodzenie biblijnego Hioba – w związku z artykułem ks. Antoniego Troniny.” *Scripta Biblica et Orientalia* 4: 137–143.
- Pietsch, Michael. 2013. *Die Kultreform Josias: Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit* (Forschungen zum Alten Testament 86). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rad, Gerhard von. 1986. *Teologia Starego Testamentu*. Tłum. Bogusław Widła (tyt. oryg. *Theologie des Alten Testaments*. Bd.1-II). Warszawa: PAX.

- Riegner, Irene E. 2009. *Vanishing Hebrew Harlot: The Adventures of the Hebrew Stem ZNH* (Studies in Biblical Literature 73). New York: Peter Lang Publishing.
- Rüterswörden, Udo. 1996. „Das Böse in der deuteronomischen Schultheologie.” *W Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen* (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 62). Red. Timo Veijola, 227-228. Helsinki/Göttingen: Finnische Exegetische Gesellschaft / Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schäfer-Lichtenberger, Christa. 1995. „JHWH, Hosea und die drei Frauen im Hoseabuch”. *Evangelische Theologie* 55(2): 114-140.
- Schmidt, Werner H. 1997. *Wprowadzenie do Starego Testamentu*. Tłum. Peter Mathäus (tyt. oryg. *Einführung in das Alte Testament*, wyd. 5). Bielsko-Biała: Augustana.
- Schulte, Hannelis. 1992. „Beobachtungen zum Begriff der Zônâ im Alten Testament.” *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 104(2): 255-262.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger. 2008. „IV. Das Buch der Sprichtwörter.” W Zenger, Erich et al. *Einleitung in das Alte Testament* (Studienbücher Theologie). Wyd. 7 rozszerzone, 371-379. Stuttgart: Kohlhammer.
- Silver, Morris. 2019. „Temple/Sacred Prostitution in Ancient Mesopotamia Revisited. Religion in the Economy.” *Ugarit Forschung* 38: 631-663.
- Slawik, Jakub. 2004. *Egzegeza Starego Testamentu: Wprowadzenie do metod egzegetycznych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.
- Slawik, Jakub. 2010. *Hiob przed Bogiem. Studium egzegetyczne prologu i epilogu Księgi Hioba oraz mów Hioba*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.
- Slawik, Jakub. 2011a. „Czy w starożytnym Izraelu istniała prostytucja sakralna? Qedešâh w Starym Testamencie.” *Scripta Biblica et Orientalia* 3: 45–65.
- Slawik, Jakub. 2011b. „O przemocy w Starym Testamencie. Problemy interpretacyjne i literackokrytyczne Rdz 34.” *Rocznik Teologiczny* 53: 31–68.
- Slawik, Jakub. 2013. „Tamar (Rdz 38): prostytutka czy przykład do naśladowania?” *W Ku Słowu, ku Kościołowi, ku światu. Księga pamiątkowa ofiarowana Arcybiskupowi Jeremiaszowi (Janowi Anchimiukowi w 70. rocznicę urodzin)*. Red. Kalina Wojciechowska, Wsiewołod Konach, 231-260. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.
- Slawik, Jakub. 2023. „Rdzeń פְּדָה w Biblii Hebrajskiej w relacji do יָדָה.” *Rocznik Teologiczny* 65(2): *101-*156 (angielska wersja tego artykułu: 249-305).
- Slawik, Jakub, i Iwona Slawik. 2010. „Homoseksualizm problemem Kościoła?” *Rocznik Teologiczny* 52: 9-69.
- Stark, Christine. 2006. „Kultprostitution“ im Alten Testament? *Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei* (Orbis Biblicus et Orientalis 221). Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht
- Steck, Odil Hannes. 1991. „Beobachtungen zu Jesaja 56-59.” *W Studien zu Tritojesaja* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 203), 169-186. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

- Stein, Peter. 2019. „Gottesname und Genetivattribut? »Yahwe und seine Aschera« aus altsüdarabischer Perspektive.” *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 131: 1-27.
- Szczepanowicz, Barbara. 2003. *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika*. Kraków: WAM.
- Toorn, Karel Van Der. 1989. „Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel”, *Journal of Biblical Literature* 108(2): 193-205.
- Tov, Emanuel. 1997. *Der Text der Hebräischen Bibel: Handbuch der Textkritik*. Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer.
- Vijayan, Laila L. 2017. „Social Inquisitiveness Of Prophetic Imagination And The Silenced Voice Of Gomer.” *Bangalore Theological Forum*: 58-71.
- Wacker, Marie-Theres. 1992. „Kosmisches Sakrament oder Verpfändung des Körpers? „Kultprostitution“ im biblischen Israel und im hinduistischen Indien Religionsgeschichtliche Überlegungen im Interesse feministischer Theologie.” *Biblische Notizen* 61: 51-75.
- Waschke, Ernst-Joachim. 2017. „Gottes Zukunft.” W Walter Dietrich, red. *Die Welt der Hebräischen Bibel: Umfeld – Inhalte – Grundthemen*, 226-241. Stuttgart: Kohlhammer.
- Weimar Peter. 2008. „»Und er nannte seinen Namen Perez« (Gen 38,29). Erwägungen zu Komposition und literarischer Gestalt von Gen 38 (Teil 2)”. *Biblische Zeitschrift* 52: 1-18.
- Westenholz, Joan Goodnick. 1989 „Tamar, Qedesa, Qadistu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia”, *Harvard Theological Review* 82(3): 245-265.
- Winter, Urs. 1983. *Frau und Göttin: Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Testament und in dessen Umwelt* (Orbis Biblicus et Orientalis 53). Freiburg (Schweiz)/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zenger, Erich. 2008. „VIII. Das Zwölfprophetenbuch.” W Zenger, Erich et al. *Einleitung in das Alte Testament* (Studienbücher Theologie). Wyd. 7 rozszerzone. Stuttgart: Kohlhammer.
- Zieger, Carsten. 2019. „Glauben und Vertrauem im Alten Testament. Eine kognitiv-linguistische Untersuchung.” *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 131(4): 607-624.
- Zwan, Pieter van der. 2019. „Possible Psychoanalytic Meanings of the Foreskin in the Hebrew Bible.” *Journal for Semitics* 28(1): 1-22.

Jakub Sławik – doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii biblijnej, profesor w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, zajmuje się przede wszystkim egzegezą Starego Testamentu. Jego badania koncentrują się na księgach prorockich i mądrościowych Biblii Hebrajskiej. Jest autorem m.in. podręcznika akademickiego *Egzegeza Starego Testamentu: Wprowadzenie do metod egzegetycznych* (2004) oraz dwóch monografii *Hiob przed Bogiem: Studium egzegetyczne prologu i epilogu Księgi Hioba oraz mów Hioba* (2010) i *Deuteroizajaszowy sługa JHWH: Studium egzegetyczne* (2021).

Monografia *Dosłowne i metaforyczne cudzołóstwo i prostytutka: זנה וזנות w Biblii Hebrajskiej* to analiza wszystkich miejsc w Biblii Hebrajskiej, w których występują te dwa, odnoszące się przede wszystkim do aktów czy wykroczeń seksualnych źródłosłowy. Autor dowodzi, że ich znaczenia nigdy się na siebie nie nakładają, opisując różne godne potępienia czyny, oraz że użyte zostały najczęściej w znaczeniu przenośnym. Prorok Ozeasz jako pierwszy oskarżał współczesny mu lud o kultową i religijną niewierność wobec jedynego Boga Izraela, posługując się metaforyczną swobodą seksualną. Za nim podążyli kolejni prorocy, przede wszystkim Jeremiasz i Ezechiel, oraz inni autorzy tekstów starotestamentowych. Okazuje się, że już w starożytności, i to w tekstach, które złożyły się ostatecznie na Biblię, głośne było oskarżenie o oddawanie się każdemu napotkanemu mężczyźnie, o „kurwienie się”, a prorocy, by wstrząsnąć odbiorcami, nie unikali takich wulgarnych sformułowań.

„Tytułowe pojęcia jeszcze przed przystąpieniem do lektury wywołują emocje. Jak się powszechnie przyjmuje, seks i religia sprzedają się najlepiej. Myliłby się jednak ten, kto od pracy profesora Jakuba Sławika oczekiwałby taniej sensacji. Przeciwnie – trzeba się przygotować na spory intelektualny wysiłek, który uwieczniony zostanie satysfakcją nie tylko ze wspólnie przebytej z Autorem drogi przez meandry analizy oraz interpretację niełatwych i niejednoznacznych tekstów Biblii hebrajskiej, ale także z rozszerzenia horyzontów, zyskania nowej perspektywy oraz impulsów do dalszych refleksji. [...] Podsumowując, należy stwierdzić, że monografia jest dziełem rzucającym nowe światło przede wszystkim na biblijną metaforę. Autor nie wchodzi w stare koleiny, nie zadowala się obiegowymi, powtarzаныmi i rzadko weryfikowanymi stwierdzeniami. Odważnie mówi: »Sprawdzam!«. I rzeczywiście – sprawdza każde z 134 miejsc, gdzie występuje rdzeń זנה, i każde z 34 miejsc, gdzie występuje rdzeń זנות.”

Z recenzji dr hab. Kaliny Wojciechowskiej, prof. Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie

„Rozprawa stanowi naukowe, ambitne i nowatorskie studium podjętego problemu badawczego. [...] Jest to bardzo solidna, ciekawa poznawczo i pożyteczna rozprawa, która nie tylko rozwija wiedzę biblijną, ale i prowokuje do dalszych studiów i badań. Wiele myśli zawartych w pracy stanowi cenny przyczynek nie tylko dla badań starożytności, ale i dla świata idei, w jakim żyje współczesny czytelnik.”

Z recenzji dr hab. Marcina Majewskiego, prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

ChAT
Wydawnictwo
Naukowe

chat.edu.pl

ISBN 978-83-60273-81-4



9 788360 273814