

## SPIS TREŚCI

Ks. ADAM KUBIŚ, KRZYSZTOF NAPORA SCJ	
Przedmowa .....	9
Ks. MAREK CHMIELEWSKI	
Słowo na otwarcie Wiosennego Dnia Biblijnego .....	11

### KOBIETY STAREGO TESTAMENTU

KRZYSZTOF NAPORA SCJ	
„Wąż”, „Życie” czy „Matka wszystkiego, co żyje”? Znaczenia imienia חַוָּה (Ewa) i jego funkcja w Rdz 3 .....	15
Ks. JANUSZ LEMAŃSKI	
Hagar – matka niewybranych? .....	29
Ks. ŁUKASZ LASKOWSKI	
Mądrościowy kontekst opowiadania o Tamar (Rdz 38) .....	53
ANNA KUŚMIREK	
„Daj nam posiadłość pośród braci naszego ojca” (Lb 27,4). Rola i znaczenie roszczeń córek Selofchada .....	69
ANDRZEJ MROZEK	
Biblijne i ugaryckie kobiety w działaniu .....	85
ANNA KUŚMIREK	
Rut jako <i>ʿēšet hayil</i> .....	99
DAWID MIELNIK	
Czy Bóg może posłużyć się nekromantką? Studium historyczno-kulturowe biblijnej figury wróżki z Endor (1 Sm 28,3-25) .....	113
Ks. WOJCIECH RADOMSKI	
„Błogosławiony niech będzie Pan, Bóg Izraela, za to, że cię wysłał dziś na spotkanie ze mną” (1 Sm 25,32). Kobiety w życiu króla Dawida .....	123

MICHAŁ WOJCIECHOWSKI	
Judyta .....	137
ANNA KOT-TWARDZIŁOWSKA	
Rola Estery w historii zbawienia .....	147
MAGDALENA JÓŹWIAK	
Typologia żony Hioba w <i>Komentarzu do historii Hioba</i> Filipa Prezbitera na tle wybranych patrystycznych dzieł egzegetycznych .....	159
AGATA RYBIŃSKA	
<i>Eszet chajil</i> – od tekstu (Prz 31,10-31) po artefakty .....	171
Ks. KRZYSZTOF BARDSKI	
Oblubienica ubogiego Chrystusa. Komentarz do Pnp 1,5-2,7 w duchu charyzmatu Matki Teresy z Kalkuty .....	183
JOLANTA JUDYTA PUDEŁKO PDDM	
(Nie)obecność kobiet w <i>Pochwale ojców</i> (Syr 44–49) .....	195
Ks. MAREK PARCHEM	
Zuzanna – wzór wierności Bogu i zachowania cnoty czystości (Dn 13) .....	211
BARBARA STRZAŁKOWSKA	
Gomer – problematyczna żona, czyli obraz Izraela w historii zbawienia .....	223

## KOBIEТЫ NOWEGO TESTAMENTU

HUBERT ORDON SDS	
Kobiety w genealogii Jezusa (Mt 1,1-17) a sytuacja Kościoła Mateuszowego .....	247
MICHAŁ KLUKOWSKI	
Funkcja żony Piłata w Ewangelii według Mateusza (27,19) .....	257
ANDRZEJ MROZEK	
Kobieta dyskutująca z Jezusem (Mk 7,24-30) .....	277
Ks. ADAM KUBIŚ	
Uboga wdowa – symbol Izraela, wzór ucznia, ikona Chrystusa .....	287
ADAM WĘGRZYN SDB	
Co mówi kobieta, która milczy? Analiza narratywna Łk 7,36-50 .....	313
BEATA URBANEK	
Maria z Betanii – uczennica Pana (Łk 10,38-42) .....	321
ANNA GIBEK	
Słabość i siła kobiet w Ewangelii według św. Łukasza .....	335

KALINA WOJCIECHOWSKA

Poważana i pobożna erudytką czy kobieta rozwiązała? Próba destereotypizacji postaci Samarytanki (J 4,1-30.39-42) ..... 351

Ks. JACEK KUCHARSKI

Autentyczna Maria z Magdali w interpretacji Ewangelii Kanonicznych ..... 365

Ks. MARCIN KOWALSKI

Nowe wino w starych bukłakach? Analiza socjo-retoryczna Ef 5,21-33 ..... 393

### KOBIETY LITERATURY POZABIBLIJNEJ

Ks. TOMASZ BĄK

„Jezus rzekł do nich: *Moja żona*”. Znaczenie kontrowersyjnego manuskryptu koptyjskiego w świetle współczesnej wiedzy i polemiki ..... 421

DANUTA PIEKARZ

Tekla – współpracownica Pawła Apostoła. Na pograniczu historii i legendy ..... 439

Ks. MIROŚLAW STANISŁAW WRÓBEL

Znaczenie i funkcja kobiety w małżeństwie w świetle źródeł rabinicznych ..... 447

Indeks autorów ..... 457

Indeks źródeł ..... 471

Table of Contents ..... 503



## PRZEDMOWA

Wiosenne sympozjum biblijne organizowane przez Instytut Nauk Biblijnych KUL podkreśla pastoralny wymiar studiów biblijnych. W odpowiedzi na sugestię studentów Wydziału Teologii KUL tegoroczne spotkanie, które odbyło się 24 marca 2015 r., poświęcone zostało roli kobiet w historii zbawienia. Sympozjum rozpoczęła Eucharystia sprawowana w kościele akademickim KUL. Przewodniczył jej prodziekan Wydziału Teologii KUL, ks. dr hab. Marek Chmielewski, prof. KUL, a homilię wygłosił dyrektor INB KUL, ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk. Obrady, które odbywały się w Kolegium Jana Pawła II, zainaugurowało wprowadzenie tematyczne wygłoszone przez ks. dra hab. Marka Chmielewskiego, prof. KUL.

W czasie sympozjum wyniki swoich badań biblijnych prezentowało osiemnastu prelegentów z dwunastu ośrodków naukowych w Polsce. Po raz pierwszy w najnowszej historii sympozjów organizowanych przez Instytut Nauk Biblijnych KUL wśród mówców byli także doktoranci, którzy wystąpili w ostatniej, piątej sesji sympozjalnej. Wśród wykładców znaleźli się pracownicy naukowci: Magdalena Józwiak (Uniwersytet Wrocławski), Danuta Piekarcz (UJ – UPJPII), s. Judyta Pu-dełko PDDM (PWT Warszawa), Agata Rybińska (UMCS), Barbara Strzałkowska (UKSW), Beata Urbanek (Uniwersytet Śląski), Kalina Wojciechowska (ChAT), ks. Tomasz Bąk (KUL), ks. Jan Klinkowski (PWT Wrocław), ks. Marcin Kowalski (KUL), ks. Jacek Kucharski (WSD w Radomiu), ks. Łukasz Laskowski (MSD w Częstochowie), Andrzej Mrozek (UJ), oraz doktoranci: Anna Gibek (UPJPII), s. Weronika Orel OSB (KUL), Michał Klukowski (KUL), Dawid Mielnik (KUL), ks. Adam Węgrzyn SDB (KUL). Niniejszy tom, który oddajemy w ręce czytelnika, zawiera w formie artykułów naukowych wszystkie wygłoszone referaty, z wyjątkiem wystąpień s. Weroniki Orel OSB i ks. Jana Klinkowskiego. W celu poszerzenia panoramy postaci biblijnych prezentowanych w czasie sympozjum, do powyższego grona autorów zaproszeni zostali także inni bibliści. Są wśród nich Anna Kot-Twardziłowska (absolwentka UKSW), Anna Kuśmirek (UKSW), ks. Krzysztof Bardski (UKSW), ks. Adam Kubiś (KUL), ks. Janusz Lemański (Uniwersytet Szczeciński), ks. Krzysztof Napora SCJ (KUL), ks. Hubert Ordon SDS (KUL), ks. Marek Parchem (UKSW), ks. Wojciech Radomski (WSD w Rzeszowie), Michał Wojciechowski (UWM), ks. Mirosław Stanisław Wróbel (KUL). Pokażne grono

dwudziestu siedmiu autorów pozwoliło na omówienie znaczącej liczby postaci kobiecych występujących zarówno na kartach Biblii, jak i w literaturze pozabiblijnej.

Tematem każdego z artykułów, tworzących zasadniczy korpus książki, jest postać lub postaci kobiet występujących na kartach Starego i Nowego Testamentu. Każda z nich odegrała mniej lub bardziej znaczącą rolę w biblijnej historii zbawienia. Spośród kobiet Starego Testamentu omówione zostały: Ewa, Hagar, Tamar, córki Selofchada z Księgi Liczb, Debora i Jael, Huraja i Pugatu, Rut, kobiety związane z królem Dawidem (Mikal, Abigail, Batszeba, bezimienna kobieta z Tekoa), wróżka z Endor występująca w historii króla Saula, Judyta, Estera, żona Hioba, dzielna niewiasta z poetyckiego epilogu Księgi Przysłów, oblubienica z Pieśni nad Pieśniami, kobiety występujące w „Pochwale Ojców” autorstwa Syracha, Zuzanna z Księgi Daniela oraz Gomer, żona proroka Ozeasza. Wśród postaci kobiecych obecnych na kartach Nowego Testamentu omówione zostały niewiasty genealogii Jezusa znajdującej się w Ewangelii Mateusza, żona Piłata, wzmiankowana przez tegoż samego Ewangelistę, kobieta syrofenicka oraz uboga wdowa w relacji Marka, niewiasty występujące na kartach Ewangelii Łukasza z osobnymi studiami poświęconymi kobiecie namaszczającej stopy Jezusa oraz Marii siostrze Marty. Sekcję nowotestamentową zamykają trzy artykuły dotyczące Samarytanki, opisanej przez Ewangelistę Jana, Marii Magdaleny w przekazie czterech ewangelii kanonicznych oraz kobiety w roli żony w nauczaniu Pawła Apostoła. Wszystkie teksty zostały zatem zamieszczone w porządku odzwierciedlającym katolicki kanon biblijny.

Książkę kończą trzy przyczynki dotyczące kobiet występujących w literaturze pozabiblijnej. Pierwszy traktuje o interpretacji i autentyczności rękopisu koptyjskiego traktującego o żonie Jezusa, a który okazuje się być współczesnym fałszerstwem. Drugi tekst przybliża apokryficzną, acz niezwykle popularną na chrześcijańskim Wschodzie postać Tekli. Trzecie studium opisuje rolę kobiet w małżeństwie w świetle tekstów rabinackich.

Ufamy, że niniejsza publikacja przyczyni się do pogłębienia refleksji na temat roli, jaką kobiety odegrały w biblijnej historii zbawienia. Niech pasja, która towarzyszyła wygłoszeniu i napisaniu tekstów składających się na niniejszy tom, będzie obecna także podczas ich lektury oraz codziennego zgłębiania i życia misterium Słowa Wcielonego.

Lublin, 19 listopada 2015 r.

Ks. Adam Kubiś  
Krzysztof Napora SCJ

Ks. MAREK CHMIELEWSKI  
Prodziekan Wydziału Teologii  
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II

## SŁOWO NA OTWARCIE WIOSENNEGO DNIA BIBLIJNEGO

I znów wszystko zaczęło się u nas – w Polsce!

Nie ma przesady w tym stwierdzeniu, jeśli chodzi o pewne wyrażenie, jakie padło z ust św. Jana Pawła II, dziś – po prawie 30 latach już prawie zapomniane – a które w postmodernistyczno-feministyczno-genderowskiej kulturze ma niezwykle doniosłe znaczenie.

Chodzi o „geniusz kobiety”. Po raz pierwszy określenie to pojawiło się w ustach papieża w przemówieniu do włókniaerek zgromadzonych w nieistniejącym już łódzkim Uniontexie podczas III pielgrzymki do Ojczyzny w 1987 r. Ojciec święty cztery razy użył wtedy określenia „geniusz kobiecy”. Powiedział między innymi: „[...] proszę Bogarodzicę, ażeby nie zabrakło w życiu polskim tego, co słusznie nazywa się «geniuszem kobiecym», tego, co każda z was, każda kobieta, dzięki obdarowaniu przez Stwórcę i Odkupiciela, może i powinna wносить do wspólnego dobra i do wspólnego dziedzictwa wszystkich Polaków”. Rok później, w liście apostolskim *Mulieris dignitatem* o godności i powołaniu kobiety (z 15 VIII 1988), św. Jan Paweł II dał jasną wykładnię tego pojęcia, choć posłużył się nim wprost tylko dwa razy i to w zakończeniu dokumentu.

Nie jest moim zdaniem czynić wykładu na ten temat, toteż chcę jedynie – oddając swój głos papieżowi – przywołać najbardziej znamienne jego stwierdzenia na ten temat ze wspomnianego listu.

W ostatnich jego akapitach św. Jan Paweł II napisał: „Kościół składa dzięki za wszystkie przejawy kobiecego «geniuszu» w ciągu dziejów, pośród wszystkich ludów i narodów; składa dzięki za wszystkie charyzmaty, jakie Duch Święty udziela niewiastom w historii Ludu Bożego, za wszystkie zwycięstwa, jakie zawdzięcza ich wierze, nadziei i miłości: składa dzięki za wszystkie owoce kobiecej świętości” (MD 31).

Natomiast na wstępie dokumentu stwierdził: „Nadchodzi godzina, nadeszła już godzina, w której powołanie niewiasty realizuje się w pełni. Godzina, w której niewiasta swoim wpływem promieniuje na społeczeństwo i uzyskuje władzę nigdy dotąd nie posiadaną. Dlatego też w chwili, kiedy ludzkość przeżywa tak głębokie przemiany, niewiasty przepojone duchem ewangelicznym mogą nieść wielką pomoc ludzkości, aby nie upadła” (MD 1).

Jak pokazuje już sam program niniejszej sesji naukowej, z udziałem wielu znakomych prelegentów, których miło mi powitać w murach naszego Uniwersytetu, ów „kobięcy geniusz” dojrzał przez całą historię zbawienia, aż osiągnął swą pełnię w Osobie Niepokalanej Dziewicy. Był to długi, a nierzadko bardzo dramatyczny proces, w którym miłość i poświęcenie mieszały się z cierpieniem i religijnym buntem.

Prześledzenie tego bolesnego rodzenia się „geniuszu kobiety” na kartach Biblii niech stanie się dla prelegentów oraz uczestników wspianą intelektualną i zarazem duchową przygodą. Dzięki niej bowiem możemy lepiej zrozumieć historiozabawczą rolę Tej, do której – jak przypomni nam jutrzejsza liturgia uroczystości Zwiastowania Pańskiego – Archanioł zwróci się z pokornym pozdrowieniem χαίρε κεχαριτωμένη – „Bądź pozdrowiona, pełna łaski” (Łk 1,28).

Życzę też, aby podjęta refleksja pozwoliła nam dostrzec głęboką prawdę proroczych słów naszego Wielkiego Patrona, św. Jana Pawła II, mówiących o tym, że historia ludzkości, przyszłość świata, a także żywotność Kościoła w dużym stopniu zależą od „geniuszu kobiety”, czyli od tej wrodzonej zdolności do miłowania i bycia miłowaną.

Niech światło Ducha Świętego pomaga Państwu w pokornym pochylaniu się nad treścią Bożego Objawienia po to, aby odkrywać Boży zamysł odnośnie do „geniuszu kobiety”, którego Bóg i ludzkość tak bardzo potrzebuje, a który współcześnie został tak bardzo zdeprecjonowany.



# KOBIETY STAREGO TESTAMENTU



## „WAŻ”, „ŻYCIE” CZY „MATKA WSZYSTKIEGO, CO ŻYJE”? ZNACZENIA IMIENIA עֵוָה (EWA) I JEGO FUNKCJA W RDZ 3

„SNAKE”, „LIFE” OR „MOTHER OF ALL LIVING”?  
THE MEANING OF THE NAME עֵוָה (EVE) AND ITS ROLE IN GEN 3

**ABSTRACT.** In Gen 3:20 the editor of the Book of Genesis reports for the second time the scene of naming the woman created by God from Adam's rib (cf. Gen 2:21-23). The name עֵוָה (*a woman*) used by Adam in Gen 2:23 obviously relates – at least phonetically – to the noun אִישׁ (*man*). In this way, the editor expresses the idea of a certain relationship between man and woman. The existence of a similar, simple connection between the name עֵוָה (*Eve*) and the title אִמַּתְּ כָּל־הַיְּצִירִים (*the mother of all living*) is far from being so obvious. This conundrum has been noticed by translators and exegetes for at least 2000 years. An echo of these difficulties seems to be perceptible in the text of Septuagint, in the writings of Philo and Josephus, in the Targums, as well as in the discussions of the Church Fathers. This article represents one further attempt to present the panorama of modern hypotheses concerning Eve's name and the role this naming plays in Gen 3.

**KEYWORDS:** Gen 3,20; Eve, names-giving, the mother of all living

**SŁOWA KLUCZOWE:** Rdz 3,20; Ewa, nadanie imienia, matka wszystkiego, co żyje

Hebrajskie imię עֵוָה (Ewa) pojawia się na kartach Biblii Hebrajskiej jedynie dwukrotnie. O ile użyte w Rdz 4,1 („Mężczyzna zbliżył się do swej żony Ewy. A ona poczęła i urodziła Kaina, i rzekła: «Otrzymałam mężczyznę od Pana»”) nie budzi większych kontrowersji, o tyle kontekst, w jakim עֵוָה pojawia się po raz pierwszy, w Rdz 3,20, stanowi trudność, z którą egzegeci próbują się mierzyć od stuleci. Trudność ta dotyczy zasadniczo dwóch kwestii. Egzegeci zastanawiają się przede wszystkim nad znaczeniem imienia עֵוָה oraz związkiem, jaki łączy je z tytułem „matka wszystkiego, co żyje”. Po wtóre, zwracając uwagę na narrację w Rdz 3, którą nadanie imienia „Ewa” wyraźnie przerywa, oraz na fakt, że nadanie imienia wydaje się stanowić dublet w stosunku do Rdz 2, rodzi się pytanie dotyczące roli, jaką nadanie imienia עֵוָה pełni w kontekście Rdz 3. W niniejszym opracowaniu pragniemy zaprezentować aktualny stan badań egzegetycznych na temat określenia pierwszej kobiety w Rdz 3,20. W tym celu omówimy kolejno (1) sytuację tekstualną Rdz 3,20, następnie (2) etymologię hebrajskiego imienia עֵוָה oraz (3) jego znaczenie w kontekście całego opowiadania w Rdz 2–3.

## 1. SYTUACJA TEKSTUALNA

Aparat krytyczny BHS nie zawiera żadnych komentarzy tekstualnych do wiersza Rdz 3,20. Mimo to spojrzenie na starożytne tłumaczenia tekstu Księgi Rodzaju pozwala poczynić kilka ciekawych obserwacji. W greckim tekście LXX Adam nadaje swojej żonie imię Ζωή, tzn. „życie”, ze względu na jej rolę „matki wszystkiego, co żyje (μήτηρ πάντων τῶν ζώντων)”<sup>1</sup>. Ta modyfikacja w stosunku do tekstu hebrajskiego rzuca pewne światło na technikę tłumaczenia. Poprzez zmianę imienia pierwszej kobiety autor greckiego przekładu stara się ocalić elementy etymologicznego wyjaśnienia i obecną w tekście hebrajskim grę słów pomiędzy imieniem הַנְּחָמָה i przymiotnikiem חַיִּים<sup>2</sup>. Warto wspomnieć również, że w innych starożytnych tłumaczeniach na język grecki pojawia się forma imienia pierwszej kobiety ζωογόνοσ (Symmach) bądź też Αἰα z dodatkiem ζωογόνοσ (Akwila)<sup>3</sup>.

Co ciekawe, imię Εἰα, będące transkrypcją hebrajskiego הַנְּחָמָה, w greckim tekście LXX pojawia się również dwukrotnie: w Rdz 4,1 oraz w 4,25. O ile na początku rozdziału 4. jest to wierne tłumaczenie MT, o tyle w przypadku Rdz 4,25 Εἰα stanowi dodatek nieobecny w tekście hebrajskim.

Druga różnica, jaką można dostrzec, porównując MT i tłumaczenie LXX, dotyczy zdania podrzędnego w drugiej części wersetu. O ile w tekście hebrajskim jest to zdanie czasownikowe z czasownikiem הָיָה użytym w formie *qal perfectum*, o tyle w tekście greckim występuje zdanie nominalne, a więc nieposiadające formy czasownikowej: αὕτη μήτηρ πάντων τῶν ζώντων, dosłownie „ona matką wszystkich żyjących”. Być może w ten sposób tłumacz chciał uniknąć trudności, jakie rodzi użycie w tekście hebrajskim formy *perfectum*. Użycie formy liczby mnogiej w wyrażeniu πάντων τῶν ζώντων, choć pod względem liczby różni się od MT, to jednak, jak się wydaje, dobrze oddaje znaczenie hebrajskiego wyrażenia כָּל־חַיִּים.

Warto również zwrócić uwagę na aramejskie tłumaczenie Targumów. Notowane tutaj warianty dotyczą tytułu Ewy jako „matki wszystkiego, co żyje”. Najwierniejszym tekstowi hebrajskiemu wydaje się być Targum Neofiti, który hebrajskie wyrażenie כָּל־חַיִּים אִמָּהוֹן דְּכָל־חַיִּים oddaje jako אִמָּהוֹן דְּכָל־חַיִּים. W tym wypadku różnica polega zasadniczo jedynie na zmianie liczby przymiotnika: tam gdzie MT używa formy liczby pojedynczej (חַיִּים), tekst aramejski ma liczbę mnogą (חַיִּים)<sup>4</sup>. W ten sposób

<sup>1</sup> Podobnie tłumaczy Vetus Latina, używając zamiast transkrypcji imienia Hava (która pojawia się w tekście Vulgaty) słowa *vita*, „życie”.

<sup>2</sup> Zob. J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament* (Winona Lake 1987) 47; J.W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Genesis* (SBLSCS 35; Atlanta, GA 1993) 47.

<sup>3</sup> Zob. F. Field, *Origenis Hexaplorum. Prolegomena. Genesis – Esther* (Oxford 1874) 17.

<sup>4</sup> W TgNeof słowo „matka” występuje również z końcówką 3. os. l. mn., co stanowi jednak nie tyle dodatek, ile jest charakterystycznym dla języka aramejskiego sposobem wyrażenia dopełniacza za pomocą tzw. *Proleptic pronominal suffix*. Zob. F. Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic* (Wiesbaden 1963) § 48.

TgNeof zachowuje występującą w MT grę słów pomiędzy imieniem  $\text{הַוָּיָה}$  i przymiotnikiem  $\text{חַיִּים}$ . TgOnq oraz TgPsJ zamiast przymiotnika  $\text{חַי}$ , „żywy, żyjący”, używają wyrażenia  $\text{בְּנֵי־אָנוּשָׁא}$  (lub  $\text{בְּנֵי־נִשְׂאָא}$  w przypadku TPs-J), dosłownie „synowie ludzcy”. W ten sposób TgOnq oraz TgPsJ rozwiązują problem pewnej wieloznaczności tekstu hebrajskiego, w którym przymiotnik  $\text{חַי}$  użyty może być zarówno na określenie ludzi, jak i zwierząt<sup>5</sup>. Według TgOnq oraz TgPsJ Ewa jest „matką wszystkich ludzi”, nie zaś „matką wszystkich istot żyjących”<sup>6</sup>.

Podsumowując, można by powtórzyć zdanie Hellera: o ile z perspektywy krytyki tekstu zdanie zawarte w Rdz 3,20 jest jasne, o tyle jego treść i sens wcale już takie jasne nie są<sup>7</sup>.

## 2. ETYMOLOGIA IMIENIA $\text{הַוָּיָה}$

Jednym z pierwszych problemów, jakie napotyka egzegeza Rdz 3,20, jest etymologia imienia pierwszej kobiety. Określenie rdzenia hebrajskiego imienia  $\text{הַוָּיָה}$  wydaje się sprawą prostą, ponieważ w języku hebrajskim występuje czasownik  $\text{הִיָּח}$ . Czasownik ten w koniugacji *piel* oznacza „oznajmić”, „poinformować”, „uczynić znanym”<sup>8</sup>. W Biblii Hebrajskiej pojawia się on jednak wyłącznie w utworach poetyckich (zob. Hi 15,7; 32,2.6.10.17; Ps 19,3; Syr 16,25; 42,19)<sup>9</sup>, uważanych zwykle za teksty późne. Stąd czasownik ten identyfikowany bywa niekiedy jako arameizm w Biblii Hebrajskiej<sup>10</sup>. W konsekwencji wydaje się, że możliwość łatwego wyjaś-

<sup>5</sup> Jak zauważyła Heller, wyrażenie  $\text{כָּל־חַי}$  „bedeutet nämlich gewöhnlich das Tierleben oder mindestens auchdas Tierleben”, np. Rdz 6,19; 8,21; Ps 145,16; Hi 12,10; 28,21; 30,23. Wydaje się, że jedynie w Ps 143,2 wyrażenie to oznacza w sposób ewidentny ludzi. Zob. J. Heller, „Der Name Eva”, *An der Quelle des Lebens* (red. J. Heller – W.H. Schmidt) (BEAT 10; Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris 1988) 85.

<sup>6</sup> Zob. M. Maher, *Targum Pseudo-Jonathan, Genesis* (The Aramaic Bible 1B; Collegeville 1992) 29, przyp. 42.

<sup>7</sup> Zob. Heller, „Der Name Eva”, 85.

<sup>8</sup> Zob. L. Köhler et al., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden 1994-2000) (dalej KBL), *sub loco*; F. Brown et al., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon With an Appendix Containing the Biblical Aramaic Coded with the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible Based on the Lexicon of William Gesenius* (1996) (dalej BDB), *sub loco*.

<sup>9</sup> Do tego wykazu być może należało by dołączyć również Ps 52,11 oraz Ha 3,2, gdzie czasownik  $\text{הִיָּח}$  proponowany bywa jako możliwa korekta tekstu masoreckiego. W Biblii występuje także pochodzący od czasownika  $\text{הִיָּח}$  rzeczownik  $\text{אִתְּוּחָה}$ , „oświadczenie”, „ogłoszenie” (Dn 5,12; Hi 13,17). Warto również wspomnieć, że za formę *hištapël* rdzenia  $\text{הִיָּח}$  uważa się obecnie czasownik  $\text{הִשְׁתַּפֵּחַ}$  oraz jego pochodne, które tradycyjnie uważano za formę *hitpalel* rdzenia  $\text{שָׁפַח}$ . Zob. T.O. Lambdin, *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego* (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Bibliistyki II; Lublin 2011) 424.

<sup>10</sup> Zob. KBL, *sub loco*.

nienia imienia pierwszej niewiasty poprzez odwołanie się do hebrajskiego rdzenia  $\text{הַיָּה}$  staje się problematyczna.

Rozwiązanie zagadki etymologii imienia  $\text{הַיָּה}$  wydaje się na pozór proste ze względu na fakt, że redaktor Księgi Rodzaju wyjaśnia<sup>11</sup> znaczenie imienia, jakie Adam nadaje swej małżonce. Imię to, według redaktora, brzmi  $\text{הַיָּה}$  (*hawwā<sup>h</sup>*) ponieważ ( $\text{כִּי}$ ) kobieta „stała się matką wszystkich żyjących” ( $\text{אִם כָּל־הַיָּהִים} - \text{הַיָּה}$  – *hāyṭāh ʿem kol-hāy*). Podstawą takiego wyjaśnienia ma być zatem gra słów pomiędzy imieniem  $\text{הַיָּה}$  i przymiotnikiem  $\text{יָּה}$ , oznaczającym: „żyjący” lub „żywy”. W ten sposób imię  $\text{הַיָּה}$  nawiązywałoby wprost do rzeczownika  $\text{יָּה}$ , oznaczającego „życie”. Echem takiego rozumienia imienia małżonki Adama są, jak widzieliśmy wyżej, starożytne tłumaczenia tekstu Księgi Rodzaju na język grecki, aramejski czy łaciński. Trudność, z jaką trzeba się zmierzyć, przyjmując takie rozwiązanie, polega na konieczności wyjaśnienia różnicy między środkowymi spółgłoskami rzeczowników  $\text{הַיָּה}$  i  $\text{יָּה}$ . Problemy ze znalezieniem przekonującego rozwiązania tej trudności sprawiły, że Zimmermann, publikując w 1965 r. swój artykuł, konkluduje, iż „współczesne studia w większości odrzucają tę biblijną etymologię łączącą *havvah* i *hay*”<sup>12</sup>.

Problematyczność prostej zależności między rzeczownikami  $\text{הַיָּה}$  i  $\text{יָּה}$  trudno uznać za oryginalne odkrycie egzegezy XX w. Już starożytna egzegeza żydowska, jak również pisarze wczesnochrześcijańscy podejmowali próby wyjaśnienia tej zależności w sposób bardziej precyzyjny lub wypracowania alternatywnych rozwiązań zagadki imienia pierwszej kobiety. Józef Flawiusz (37 – ok. 100 r. po Chr.) w *Antiquitates judaicae* wspomina imię „Ewa” już w momencie stworzenia pierwszej kobiety z boku Adama: „W języku hebrajskim kobieta zwie się *essa*, ale owa pierwsza niewiasta miała imię Ewa, co znaczy «matka wszystkich»” (I,2). W ten sposób Józef Flawiusz powtarza biblijną etymologię imienia Ewy, podkreślając jednak macierzyński wymiar jej imienia: Ewa = matka wszystkich. Z kolei Filon z Aleksandrii (ok. 25 – ok. 50 r. po Chr.) nawiązuje wielokrotnie do etymologii zaczerpniętej z LXX, według której imię Ewa oznacza „życie” (Ζωή)<sup>13</sup>. Próbuje jednocześnie zmierzyć się z pytaniem: dlaczego ten, który urodził się z ziemi, nazwał swą żonę „Życiem”? Odpowiadając na nie, Filon stwierdza najpierw, że kobieta

<sup>11</sup> Charakter tego uzasadnienia zależy od tego, jak rozumiemy wieloznaczny spójnik  $\text{כִּי}$  w Rdz 3,20. Choć znaczenie przyczynowe („ponieważ”) jest tym, które najczęściej pojawia się w komentarzach egzegetów, to jednak być może nie powinniśmy wykluczać możliwości, że spójnik może mieć charakter przyzwolenia (ang. *concessive meaning*: „mimo że”) lub też charakter wykrzyknika (ang. *Exclamative meaning*: „prawdziwie!, doprawdy!”).

<sup>12</sup> F. Zimmermann, „Folk Etymology of Biblical Names”, *Volume du Congrès – Genève 1965* (red. G.W. Anderson – P.A.H. De Boer – G.R. Castellino) (VT.S 15; Leiden 1966) 317.

<sup>13</sup> Zob. QG 1,52; Her 1,53. Philo D’Alexandrie, *Quaestiones et Solutiones in Genesim I et II e versione armeniaca* (Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie 34A; Paris 1979) 118-119; Philo D’Alexandrie, *Quis rerum divinarum heres sit* (Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie 15; Paris 1966) 190-191. W dziele *Quis rerum divinarum heres sit* Filon podkreśla również ciekawy paradoks: oto ta, która stała się śmiercią dla Adama, nazwana zostaje życiem (1,53).

otrzymała to imię „ponieważ miała stać się [...] źródłem życia dla wszystkich kolejnych pokoleń” (QG 1,52). Dalej, imię to należy jej się ze względu na fakt, że „istotę swej natury otrzymała ona nie z ziemi, lecz z istoty żyjącej, z pewnej części męczyzny” (QG 1,52). Dla wyjaśnienia zagadki ucieka się wreszcie Filon do interpretacji alegorycznej. Według niej Ewa jest symbolem postrzegania zmysłowego. To właśnie postrzeganie zmysłowe odróżnia, zdaniem Filona, istoty żyjące od nieżyjących; to z niego rodzą się wyobrażenia i impulsy. Jak pisze: „W istocie postrzeganie zmysłowe jest matką wszystkich istot żyjących: jak bez matki nie ma żadnego zrodzenia, tak też nie ma istot żyjących bez postrzegania zmysłowego”<sup>14</sup>. W pismach Filona pojawia się jeszcze jeden ciekawy motyw, który łączy postać pierwszej kobiety z postacią węża. W dziele *De agricultura* Filon pisze o wężu Ewy będącym symbolem przyjemności ( $\eta\delta\omicron\nu\eta\varsigma \omega\nu \sigma\acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$ ) (Agr. 1:108)<sup>15</sup>. Wydaje się, że i w tym przypadku Filon z Aleksandrii ucieka się raczej do alegorii niż do jakiejś metody o charakterze filologicznym<sup>16</sup>.

Motyw węża w interpretacji imienia pierwszej kobiety pojawia się także wyraźnie w egzegezie rabinicznej. W midraszu *Rabbah* czytamy, że kobieta została dana mężczyźnie jako doradca, tymczasem – tak samo jak wąż – odegrała ona rolę „kogoś, kto podsłuchuje” (Gen. Rab. XX,11). Jak zauważa Freedman, komentarz ten wyraźnie odwołuje się do gry słów pomiędzy imieniem kobiety ( $\text{אֵוָה}$ ) oraz, z jednej strony, czasownikiem  $\text{אָמַר}$ , „oznajmić, wyrazić opinię”, z drugiej zaś, rzeczownikiem  $\text{אֵוָה}$ <sup>17</sup>, używanym w języku aramejskim na określenie „węża”<sup>18</sup>. W tym samym midraszu *Rabbah* do Księgi Rodzaju znajdujemy również zdanie przypisywane rabbiemu Akibie: „Wąż był jej [tj. Ewy] wężem [tj. zwodzicielem], ona zaś była wężem Adama”<sup>19</sup>.

Poszukując źródeł obecnej w egzegezie rabinicznej idei, według której imię pierwszej kobiety łączy się z wężem, należy najpierw zwrócić uwagę, że egzegeza ta budowana jest na podstawie pewnych intuicji o charakterze filologicznym ( $\text{אֵוָה} \rightarrow \text{אֵוָה}$ ). Jak jednak zauważa Williams, studiując midrasz, odnosi się wrażenie, że materiał biblijny jest w nim badany nie tyle na podstawie precyzyjnych analiz filologicznych, ile raczej na podstawie rozważań dotyczących już istniejącej

<sup>14</sup> „Et revera sensus est mater viventium omnium: sicut enim sine matre nulla fuit generatio, sic et sine sensu vivens (animal)”. Philo D’Alexandrie, *Quaestiones*, 120.

<sup>15</sup> Zob. Philo D’Alexandrie, *De agricultura* (Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie 9; Paris 1961) 68-69; zob. również Philo D’Alexandrie, *Legum allegoriae I-III* (Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie 2; Paris 1962) 146-147.

<sup>16</sup> Zob. A.J. Williams, „The Relationship of Genesis 3.20 to the Serpent”, *ZAW* 89 (1977) 361.

<sup>17</sup> Jastrow notuje również formy  $\text{אֵוָה}$ ,  $\text{אֵוָה}$  oraz  $\text{אֵוָה}$ . Zob. M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature* (New York 2004) 452.

<sup>18</sup> Zob. H. Freedman (tł.), *Midrash Rabbah. I. Genesis* (London – New York 31983) 170, przyp. 1.

<sup>19</sup> Gen.Rab. XX 11. Zob. również J. Skinner, *Genesis* (International Critical Commentary 1; Edinburgh 1910) 85, przyp. do wiersza 20. W tym miejscu należy również pamiętać, że postać węża w literaturze rabinicznej nie jest wcale jednoznacznie negatywna. Wydaje się, że ta niejednoznaczność również powinna być wzięta pod uwagę w kontekście studium rabinicznej egzegezy Rdz 3,20.

tradycji<sup>20</sup>. Midrasz próbuje zmierzyć się z pewnymi pytaniami i trudnościami, które rodzą się właśnie na bazie tej tradycyjnej żydowskiej lektury tekstu biblijnego.

Co ciekawe, związek pomiędzy imieniem Ewa a wężem pojawia się również w literaturze chrześcijańskiej pierwszych wieków. Klemens Aleksandryjski w swojej *Zachęcie Greków* tak opisuje „niedorzeczności i bezbożności misteriów i mitów pogańskich”:

Bakchowie np. czczą szalonego Dionizosa orgiastycznymi uroczystościami jedząc surowe mięsa. Uroczyste dzielą części zabitych ofiar a uwieńczeni żmijami<sup>21</sup> radosnym krzykiem wzywają Ewę<sup>22</sup>, przez którą wszedł grzech do świata. Symbolem zaś bakchicznych orgii jest święty wąż. Wymawiane bowiem hebrajskie słowo „Hevia”, z przydechem mocnym, oznacza żmiję, w rodzaju żeńskim (*Protr.* 2,12,2)<sup>23</sup>.

Opisując podobieństwo pomiędzy obrzędami dionizyjskimi a Starym Testamentem, Klemens zwraca uwagę na podobieństwo między imieniem Ewy i hebrajskim określeniem węża. Poza tą związłą obserwacją nie rozwija jednak szerzej tematu relacji między Ewą i wężem. W innych swoich pismach podąża za interpretacją LXX, wskazując na związek między imieniem pierwszej niewiasty i życiem<sup>24</sup>.

Próby alternatywnej interpretacji mienia Ewa podejmuje Hieronim. W różnych wersjach jego *Onomasticon* znaleźć można tłumaczenia tego hebrajskiego imienia na język grecki jako ζωή, ὄφις, lub θηλεία albo na język łaciński jako: *calamitas*, *vae* lub *vita*<sup>25</sup>. Łacińskie terminy *calamitas* „nieszczęście” oraz *vae* „biada” wydają się wskazywać, że Hieronim łączy imię חַוְוָה z rzeczownikiem חַוְוָה (nieznaczną różnicą dotyczy jedynie pierwszej spółgłoski tematu!) oznaczającym „przepaść”, „zniszczenie”, „ruinę”<sup>26</sup>. Co ciekawe, do podobnych wniosków dochodzi w XX w. Zimmermann. Próbuje on wyjaśnić zagadkę imienia Ewy poprzez po-

<sup>20</sup> Zob. Williams, „The Relationship”, 359.

<sup>21</sup> Polski tłumacz posługuje się określeniem „żmija” tam, gdzie tekst oryginalny ma rzeczownik ὄφις, „wąż”.

<sup>22</sup> W tekście greckim użyte jest w tym miejscu słowo Εὐα, które Klemensowi Aleksandryjskiemu wydaje się podobne do aramejskiego słowa *hevia*.

<sup>23</sup> Klemens Aleksandryjski, „Zachęta Greków”, *Apologie* (tł. M. Szarmach, A. Świderkówna, J. Sołowianiuk; wstępy i oprac. M. Szarmach, J. Sołowianiuk; red. E. Stanula) (PSP 44; Warszawa 1988) 125.

<sup>24</sup> Williams, „The Relationship”, 361-362. Na to samo podobieństwo fonetyczne wskazuje również w swoich pismach Euzebiusz z Cezarei (*Praep. ev.* 2,3,7) i Epifaniusz z Salaminy (*Exp. Fid.* 10,7). Na temat podobnej obserwacji w pismach Teofila z Antiochii N. Zeegers-Vander Vorst, „Satan, Éve et le serpent chez Théophile d'Antioche”, *Vigiliae Christianae* 35 (1981) 152-169.

<sup>25</sup> Zob. P.D. Lagarde, *Onomastica sacra* (Hildesheim 1966) 5,16-17; 164,65.

<sup>26</sup> Tę samą myśl podejmuje Izydor z Sewilii, który podkreśla komplementarność różnych wariantów tłumaczenia imienia Ewy. Pisze on: „Eva interpretatur vita sive calamitas sive vae. Vita, quia origo fuit nascendi: calamitas et vae, quia praevaricatione causa extitit moriendi. A cadendo enim nomen sumpsit calamitas”. Zob. *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive originum Libri XX* (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis; Oxonii 1911) VII, 6, 5.



dobieństwo do potwierdzonego w języku arabskim rdzenia *ḥavvah*, który zawiera ideę „pustki”, „braku”, „głodu” i „ruiny”<sup>27</sup>.

Rozwój filologii biblijnej oraz odkrycia archeologiczne w XIX i XX w. dostarczyły badaniom biblijnym ogromną ilość materiału porównawczego z obszaru Starożytnego Bliskiego Wschodu. Zaowocowało to powstaniem wielu nowych teorii dotyczących etymologii imienia pierwszej niewiasty<sup>28</sup>.

Starając się wyjaśnić etymologię tego imienia próbowano szukać jego źródła w starożytnej Mezopotamii. Wskazywano na związek, jaki miałby łączyć biblijne *ḥawwāh* z sumeryjskim *ama* i akadyjskim *awa*, oznaczającymi „matkę”<sup>29</sup>. Smith twierdzi, że imię  $\text{אָוָה}$  jest tylko fonetycznym wariantem słowa  $\text{אָה}$  z końcówką formy żeńskiej. Jak zauważa, w języku arabskim słowo *ḥyy* oznaczało grupę krewnych płci żeńskiej. Przedstawiona jako „matka wszystkich/każdego” *ḥyy*, Ewa staje się „wielką matką”, „uniwersalnym eponimem, od którego wyprowadzane są wszystkie pokrewieństwa” i „personifikacją więzów rodzinnych” – przede wszystkim linii żeńskiej (tak jak Adam jest symbolem linii męskiej)<sup>30</sup>.

Do analogii z kultury arabskiej odwołuje się również Bauer. Łączy on imię pierwszej kobiety z ze słowem  $\text{אָהֳלָה}$ , „namiot”, „osiedla, wioska namiotów”, które pojawia się w Biblii jedynie w formie liczby mnogiej  $\text{אָהֳלִים}$  (Lb 32,41; Pwt 3,14; Joz 13,30; Sdz 10,4; 1 Krl 4,13; 1 Krn 2,23). Ponieważ w języku arabskim słowo „namiot” (*‘ahl*) oznaczać może „rodzinę” lub „żonę”, Bauer wysuwa przypuszczenie, że również w przypadku Rdz 3,20  $\text{אָהֳלָה}$  rozumiane jako „namiot” odnosić się może do określenia „żony”<sup>31</sup>.

Meinhold uważa, że pierwotną wokalizacją imienia  $\text{אָוָה}$  było  $\text{אָוֵוָה}$ . Owo *ḥiwwāh* odnosi się, zdaniem Meinholda, do „matki plemienia”, które w Biblii określane jest jako Chiwwici (zob. Rdz 10,7; Wj 3,8.17; Pwt 2,23)<sup>32</sup>.

Lidzbarski, odwołując się do wcześniejszych prac Wellhausena<sup>33</sup> oraz Nöldeke<sup>34</sup>, na podstawie studium fenickich inskrypcji sugeruje, że hebrajskie  $\text{אָוָה}$  może mieć związek z fenicką boginią  $\text{אָוֵוָה}$ , uważaną za boginię-węża lub bóstwo świata

<sup>27</sup> Zob. Zimmermann, „Folk Etymology”, 318.

<sup>28</sup> Obszerne zestawienia istniejących teorii czytelnik znajdzie np. w: T.C. Vriezen, *Onderzoek naar de Paradijsvoorstelling bij de oude semitische Volken* (Wageningen 1937) 192-193. Zimmermann, „Folk Etymology”, 317; Heller, „Der Name Eva”, 84-102.

<sup>29</sup> Zob. Heller, „Der Name Eva”, 88.

<sup>30</sup> Zob. W.R. Smith – S.A. Cook – I. Goldziher, *Kinship & marriage in early Arabia* (London 1907) 208.

<sup>31</sup> Zob. H. Bauer, „Kanaanäische Miscellen”, *ZDMG* 71 (1917) 413.

<sup>32</sup> Zob. J. Meinhold, „Die Erzählungen vom Paradies und Sündenfall”, *Beiträge zur alttestamentlichen Wissenschaft: Karl Budde zum Siebzigsten Geburtstag AM 13 April 1920 überreicht von Freunden und Schülern und in ihrem Namen* (red. K. Marti) (BZAW 34; Giessen 1920) 128.

<sup>33</sup> Zob. J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (Giessen 1897).

<sup>34</sup> Zob. T. Nöldeke, „[recenzja:] Fiedr. Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Der Gott Israels und die Götter der Heiden*. Berlin, H. Reuther’s Verlagsbuchhandlung 1888”, *ZDMG* (1888) 487.

podziemi<sup>35</sup>. W myśl tej teorii biblijna  $\text{הַיָּהוּוָה}$  byłaby „pozbawioną pierwotnej mocy boginią, której pierwowzorem byłoby żeńskie bóstwo podziemnego świata czczone pod postacią węża i noszące zaszczytny tytuł „Matki wszystkich istot żyjących”<sup>36</sup>. Ideę tę podejmuje również Eitan, który łączy imię  $\text{הַיָּהוּוָה}$  z arabskim *ḥawā*, „zrodzić”. W jego opinii celem, który przyświecał redaktorowi Rdz 3,20, nie była skomplikowana ekwilibrystyka etymologiczna, mająca ukazać rdzeń lub słowo, od którego imię to pochodzi. Chciał on raczej, zdaniem Eitana, ukazać w pewien sposób związek między imieniem pierwszej niewiasty a tytułem „matki wszystkich żyjących”. Jak pisze: „ $\text{הַיָּהוּוָה}$  wydaje się rzeczywiście przedstawiać archaiczny hebrajski odpowiednik łacińskiego terminu *genetrix* – «ta, która rodzi», «matka»”<sup>37</sup>.

Podobną hipotezę sformułował Heller jako konkluzję swej wnikliwej analizy imienia Ewa. Według niego sformułowanie  $\text{קַל־הַיָּהוּוָה}$  mogło stanowić zaszczytne imię lub tytuł dla szczególnej postaci kobiecej. Heller sądzi, że imię to mogło mieć swoje odległe korzenie w kulcie Wielkiej Matki lub Matki Bogów<sup>38</sup>. Heller nie wskazał jednak na teksty, które mogłyby stanowić dowód prawdziwości jego hipotezy. Brak ten uzupełnia Kikawada, sugerując, że wyrażenie podobne do tego użytego w Rdz 3,20 można znaleźć w opowiadaniu Atra-ḥasīs<sup>39</sup>. W utworze tym bogini Mami otrzymuje zaszczytny tytuł *bēlet-kala-ilī*, tj. „Pani wszystkich bogów” (I:247). Na obecność analogicznych formuł użytych jako imiona własne w językach Starożytnego Bliskiego Wschodu wskazali odpowiednio H. Huffmon oraz W. von Soden. Pierwszych z nich wspomina imię *Būnu-kala-ilī*, „Szlachetny spośród wszystkich bogów” potwierdzone w onomastyce amoryckiej<sup>40</sup>. Von Soden wspomina między innymi imię *Bin-kali-šarriz* kręgu języka akkadyj-

<sup>35</sup> Zob. M. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik. Erster Band: 1900-1902* (Giessen 1902) 30. Zob. także H. Gressmann, „Mythische Reste in der Paradieserzählung”, *ARW* 10 (1907) 345-367.

<sup>36</sup> Skinner, *Genesis*, 86, przyp. do w. 20.

<sup>37</sup> I. Eitan, „Two Onomatological Studies: The Name Eve – The Name Abraham”, *JAOS* 49 (1929) 31. Helévy stawia nawet hipotezę, że imię  $\text{הַיָּהוּוָה}$  stanowi odpowiednik czasownika  $\text{הָיָה}$ , z tą różnicą, że poprzez zamianę ך na ך' zostaje podkreślona idea „rodzenia”, „wydania na świat nowego życia”.  $\text{הָיָה}$  staje się synonimem hebrajskiej formy  $\text{יולדה}$ . Zob. J. Halévy, „Annexe au procès-verbal de la séance du 13 novembre 1903: 1. Le nom d'Ève. 2. Nabuchodonosor. 3. Juges, VI, 37. 4. Psalms, XVII, 13, 14”, *Journal asiatique* 10ème (1903) 523. Co ciekawe, określenie „matka wszystkiego, co żyje” pojawia się w Syr 40,1: „Wielka udręka stała się udziałem każdego człowieka i ciężkie jarzmo spoczęło na synach Adama, od dnia wyjścia z łona matki, aż do dnia powrotu do matki wszystkich (μητέρα πάντων)”. Warto również wspomnieć świadectwo hebrajskiej literatury apokaliptycznej, w której imię Ewa jest jednoznacznie interpretowane w kategoriach macierzyństwa: „Spuściłem na niego sen i zasnął. I wyjąłem z niego żebro, i stworzyłem mu żonę, tak by śmierć przyszła do niego przez jego żonę i wziąłem ostatnie jego słowo i nadałem jej imię «matka» tzn. Ewa” (2 Hen 30,17-18).

<sup>38</sup> Zob. Heller, „Der Name Eva”, 102.

<sup>39</sup> W.G. Lambert – A.R. Millard – M. Civil, *Atra-Hasis: The Babylonian Story of the Flood with the Sumerian Flood Story* (Oxford 1969).

<sup>40</sup> Zob. H.B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts: A Structural and Lexical Study* (Baltimore 1965) 127.

skiego<sup>41</sup>. Do tej samej kategorii zaliczyć by można również imię *Šar-kali-šarri*, „król wszystkich królów”. Jak zauważa Kikawada, we wszystkich tych przypadkach mamy do czynienia z imieniem składającym się z trzech elementów, gdzie środkowym jest słowo *kala* lub *kali*, będące odpowiednikiem hebrajskiego  $\text{כָּל}$ , „wszystko”, „całość”<sup>42</sup>. Tytuł „matki wszystkiego, co żyje”, który w Rdz 3,20 otrzymuje Ewa, ma dokładnie ten sam charakter.

Na uwagę, zdaniem Kikawady, zasługuje również fakt, że moment nadania imienia bogini Mami w sekwencji opowiadania Atra-ḥasis koresponduje dokładnie z analogicznym momentem w opowiadaniu z Księgi Rodzaju. Moment ten następuje na zakończenie epizodu opowiadającego o stworzeniu, tuż przed epizodem mówiącym o pierwszych narodzinach. Między innymi to właśnie spostrzeżenie prowadzi Kikawadę do wniosku, że za postacią Ewy z opowiadania biblijnego kryje się postać stworzycielki lub bogini-matki Mami, a imię  $\text{אֵוָה}$ , użyte przez redaktora biblijnego, jest onomastyczną formą zakorzenioną w tytule  $\text{אֵם כָּל־הַיָּי}$ <sup>43</sup>.

Kikawada przytacza również opinię J. Greenfielda, który uważa, że forma *ḥawwāh* „może stanowić pewien rodzaj formy *qattāl* od rdzenia *ḥwy*”. Kikawada zwraca uwagę, że „w językach: ugaryckim i fenickim *ḥwy* jest formą faktytywną od rdzenia *ḥyy*. Stąd można wysnuć przypuszczenie, że forma *ḥawwāh* oznacza «tę, która daje życie»<sup>44</sup>.

Podsumowując przytoczone wyżej opinie dotyczące etymologii hebrajskiego imienia  $\text{אֵוָה}$ , nie sposób oprzeć się wrażeniu, że choć kreślą one przed nami przebogatą sieć możliwych powiązań i wzajemnych relacji pomiędzy różnymi tradycjami Starożytnego Bliskiego Wschodu, to jednak w rezultacie prowadzą do wniosków, które nasuwają się nawet takiemu czytelnikowi Biblii, który ma jedynie podstawową znajomość hebrajszczyzny biblijnej i nie dysponuje współczesnymi filologiami porównawczymi. Skojarzenie imienia Ewa z życiem czy też matką, tj. tą, która daje życie, rodzi się z prostej lektury tekstu biblijnego<sup>45</sup>. Skojarzenie to wydaje się zaplanowane i chciane przez redaktora biblijnego. Stanowiło ono element tzw. etymologii ludowej<sup>46</sup>. Bywa ona odrzucana przez egzegetów ze względu na jej nienaukowy charakter. Być może jednak decyzja o odrzuceniu etymologii

<sup>41</sup> Zob. W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch* (Wiesbaden 1965) 127a.

<sup>42</sup> Zob. I.M. Kikawada, „Two Notes on Eve”, *Journal of Biblical Literature* 91 (1972) 34.

<sup>43</sup> Zob. Kikawada, „Two Notes on Eve”, 34. Autor zauważa jednak również kontrast pomiędzy postacią Mami i Ewą w opowiadaniu biblijnym. Jak podkreśla, materiał biblijny zawiera istotne korekty w stosunku do eposu akadyjskiego. Podczas gdy Mami w opowiadaniu Atra-ḥasis jest *stworzycielką*, kobieta, która otrzymuje zaszczytny tytuł w Rdz 3,20, jest stworzeniem. Biblia demitologizuje postać „matki wszystkiego, co żyje”. Zob. Kikawada, „Two Notes on Eve”, 35.

<sup>44</sup> Kikawada, „Two Notes on Eve”, 34, przyp. 9. Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB ST 1.1; Częstochowa 2013) 256.

<sup>45</sup> W tym kontekście najbardziej oryginalna – być może niedostępna dla zwykłego czytelnika – wydaje się hipoteza łącząca imię Ewy z wężem.

<sup>46</sup> Nazwa pochodzi od niemieckiego terminu *Volksetymologie*. Inne jej nazwy to „reinterpretacja etymologiczna” lub „etymologia synchroniczna”.

ludowej podejmowana jest zbyt pochopnie. Jak się wydaje, redaktor biblijny nie stawiał sobie za cel tworzenia traktatu etymologicznego o charakterze naukowym w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Brak stosownych kompetencji naukowych wydaje się w tym względzie tylko jedną z przyczyn – wcale nie najistotniejszą. Próbując określić językiem naukowym to, czego dokonuje redaktor biblijny w Rdz 3,20, możemy powiedzieć, że mamy tu do czynienia z użyciem chwytu paronomastycznego, tzw. pozornej figury etymologicznej. Pozorna figura etymologiczna, nazywana również figurą pseudoetymologiczną, powstaje wówczas, gdy podobieństwo brzmieniowe sąsiadujących w zdaniu wyrazów stwarza pozory ich więzi etymologicznej. Być może to właśnie podobieństwo brzmieniowe pomiędzy  $\text{הָאָדָם}$  i  $\text{יָדָה}$  lub  $\text{הָאָדָם}$  (a nie wskazanie precyzyjnej etymologii!) miało wystarczyć, by słuchacz lub czytelnik potrafił pojąć znaczenie nadania imienia „Ewa” pierwszej niewieście w kontekście Rdz 3. Znaczenie to spróbujemy odczytać w ostatniej, trzeciej części naszego artykułu.

### 3. ZNACZENIE IMIENIA $\text{הָאָדָם}$ W KONTEKŚCIE RDZ 2–3

Werset Rdz 3,20 bywa uważany za wstawkę redakcyjną<sup>47</sup>. Zwolennicy tej tezy przedstawiają na jej poparcie przynajmniej trzy argumenty. Po pierwsze, nadanie imienia Ewa wydaje się być dubletem w stosunku do Rdz 2,23, gdzie po raz pierwszy pojawia się wzmianka o imieniu kobiety. Ponadto, pozytywny ton tego wersetu wydaje się mocno kontrastować z materiałem, który go poprzedza i który następuje po nim. Nadanie imienia  $\text{הָאָדָם}$  następuje w kontekście kary i przekleństwa, które są konsekwencją upadku pierwszych rodziców (zob. Rdz 3,14-19). Z kolei niemal bezpośrednio po nadaniu imienia (przedzielone jedynie tajemniczą sceną odziania Adama i Ewy w ubrania ze skór zwierzęcych – Rdz 3,21), następuje motyw wygnania z raju (Rdz 3,22-24). Jako ostatni wspomnieć należy problem natury gramatycznej. W kontekście Rdz 3,20 wyrażenie „stała się” ( $\text{הָיָה}$ ) matką „wszystkiego, co żyje” wydaje się nieco przedwczesne – znacznie bardziej naturalne wydawałoby się w tym miejscu sformułowanie „stanie się” ( $\text{הָיְתָה}$ ) matką „wszystkiego, co żyje”<sup>48</sup>.

Rozpoczynając od ostatniego z wymienionych argumentów, problemem w Rdz 3,20 jest czasownik  $\text{הָיָה}$ , który użyty został w formie *perfectum*. Według opinii Gunkela, którą podziela również von Rad, użyta forma *perfectum* sugeruje, że Ewa

<sup>47</sup> Zob. U. Cassuto, *Commentary on the Book of Genesis. I. From Adam to Noah: Genesis I-VI.8* (Jerusalem 1961) 170; Vriezen, *Onderzoek*, 191; C. Westermann, *Genesis 1-11 (A Continental Commentary; Minneapolis 1994)* 268.

<sup>48</sup> Warto jednak zauważyć, że macierzyńska rola pierwszej kobiety zaznaczona została w opowiadaniu Jahwisty już w Rdz 3,16.

rzeczywiście wydała już na świat potomstwo<sup>49</sup>. Zdanie wydaje się pasować lepiej po Rdz 4,1, gdzie znajdujemy wzmiankę o tym, że Ewa faktycznie stała się matką: „Mężczyzna zbliżył się do swej żony Ewy. A ona poczęła i urodziła Kaina, i rzekła: «Otrzymałam mężczyznę od Pana»”. Zdaniem Hamiltona trudność tę można rozwiązać na dwa sposoby<sup>50</sup>. Po pierwsze formę tę można rozumieć jako *perfectum propheticum*<sup>51</sup>, czyli jako formę *perfectum*, która stanowi zapowiedź tego, co wydarzy się w przyszłości. Redaktor biblijny występujący z pozycji wszechwiedzącego narratora uchyla nieco rąbka tajemnicy dotyczącej przyszłości. Użycie formy *perfectum*, zdaniem badaczy, podkreśla pewność, nieuchronność zapowiadanej przyszłości. Po wtóre, formę עֵוָה można rozumieć jako tzw. *precativa (optative) perfect*, a więc forma ta mogłaby być rozumiana jako rodzaj życzenia czy też prośby (modlitwy?), by jego małżonka stała się matką – „matką wszystkiego, co żyje”.

Rzekomy dublet Rdz 3,20 w stosunku do Rdz 2,23 nie wydaje się stanowić poważnej trudności. Wersety te wyraźnie się różnią. O ile עֵוָה w rozdziale 2. jest raczej imieniem czy też nazwą rodzajową, עֵוָה w rozdziale 3. jest imieniem własnym. Imię to określa specyficzne powołanie pierwszej niewiasty – ma ona stać się matką żyjących<sup>52</sup>. Określenie imienia tej pramatki w kontekście opisu początków drzewa genealogicznego ludzkości wydaje się w pełni zrozumiałe. Warto zwrócić uwagę, że nadanie imienia kobiecie następuje bezpośrednio po słowach skierowanych przez Boga do pierwszego mężczyzny, w których podkreślony został jego związek z ziemią (Rdz 3,17-19). Stanowi to naturalną aluzję i rodzaj etiologii imienia עֵוָה. Werset 3,20 zawiera podobne wyjaśnienie w stosunku do pierwszej niewiasty. Wreszcie nadanie imienia עֵוָה w kontekście sformułowanych przez Boga konsekwencji upadku pierwszych rodziców oznacza, być może, jeden z elementów dominacji mężczyzny nad kobietą<sup>53</sup>. W tym sensie Rdz 3,20 wydaje się integralną częścią opowiadania w Rdz 3.

<sup>49</sup> Zob. H. Gunkel, *Genesis* (Handkommentar zum Alten Testament I; Göttingen 1901) 19; G. von Rad, *Genesis: A commentary* (The Old Testament Library; Philadelphia 1961) 96.

<sup>50</sup> Zob. V.P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1-17* (NICOT; Grand Rapids 1990) 205.

<sup>51</sup> W literaturze angielskojęzycznej forma ta bywa również określana jako *perfect of certitude*, *rhetorical future*, *accidental perfective* lub *perfect of confidence*. Więcej na ten temat zob. GKC, § 106n; C.H.J. Van der Merwe – J.A. Naudé – J.H. Kroeze, *A Biblical Hebrew Reference Grammar* (Biblical Languages: Hebrew 3; Sheffield 1999) § 19.2.5(ii) i s. 364; B.T. Arnold – J.H. Choi, *A Guide to Biblical Hebrew Syntax* (Cambridge 2004) § 3.2.1d; B.K. Waltke – M.O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake 1990) § 30.5.1e; P.M. Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (SubBi 27; Roma 2006) §112 h; M. Rogland, *Alleged Non-Past Uses of Qatal in Classical Hebrew* (SSN 44; Assen 2003) 53-114.

<sup>52</sup> Hess zwraca uwagę, że pomimo kontrowersji dotyczących tak znaczenia imienia, jak i roli, jaką pełni werset Rdz 3,20 w obecnym kontekście, imię Ewa jest pierwszym imieniem własnym, jakie pojawia się na kartach Pisma Świętego. Definiuje ono Ewę jako kogoś różnego od pierwszego mężczyzny (choć będącego jednocześnie kością z kości i ciałem z ciała) oraz określa ją jako matkę wszystkiego, co żyje. Zob. R.S. Hess, *Studies in the personal names of Genesis 1-11* (AOAT 234; Kevelaer – Neukirchen-Vluy 1993) 111-112.

<sup>53</sup> Zob. Cassuto, *Genesis I*, 170.

Opinie egzegetów na temat znaczenia Rdz 3,20 w kontekście kary i wygnania z raju różnią się w zależności od tego, jak interpretowane jest imię  $\text{חַוְּוָה}$ . Zimmermann wyjaśnia tę scenę jako pełne goryczy stwierdzenie Adama, który obarcza swą małżonkę odpowiedzialnością za upadek opisany w Rdz 3. To za jej przyczyną miało się dokonać przejście od  $\text{עֵדֶן}$  (Eden) do  $\text{חַוְּוָה}$ , które, zdaniem Zimmermanna, kryje w sobie ideę „pustki”, „braku”, „głodu” i „ruiny”<sup>54</sup>. Wydaje się, że w tym kierunku podążać będą również analizy zwolenników „wężowej” interpretacji imienia  $\text{חַוְּוָה}$ .

Alternatywnym rozwiązaniem jest to, które dostrzega w Rdz 3,20 pewien rodzaj ironii. Tribble uważa, że Adam ironicznie określa kobietę imieniem nawiązującym do „życia”, ale jednocześnie, w pewnym sensie, „okrada” ją z tego życia i sprowadza do poziomu zwierząt poprzez fakt nadania imienia<sup>55</sup>. Nieco inaczej lokalizuje aspekt ironiczny Williams. Uważa on, że kryje się ona w fakcie „skazania” kobiety na rolę matki wszystkiego, co żyje. To, co stanowić ma element kary za upadek, staje się jednocześnie błogosławieństwem, dzięki któremu nie tylko Adam i Ewa przetrwają w sytuacji życia poza ogrodem, ale sprawi, że staną się początkiem rodzaju ludzkiego<sup>56</sup>.

Wydaje się, że werset Rdz 3,21 można jednak zrozumieć bez konieczności odwołania się do ironii czy też nieco wyszukanych hipotez na temat ewentualnej etymologii tego imienia. Podkreślenie związku imienia niewiasty z ideą życia oraz tytuł „matki wszystkiego, co żyje” stają się znakiem, że pomimo upadku człowieka, Bóg nie odbiera mu daru życia. W dramatycznej sytuacji nieposuszeństwa, która powinna nieuchronnie sprowadzić na człowieka śmierć, rozpoczyna się nowy rozdział życia ludzkości. Choć to Adam, a nie Bóg, nadaje kobiecie imię „życie” czy też „ta, która daje życie”, to jednak nie ma wątpliwości, kto ostatecznie jest Autorem i Dawcą życia. To do Niego należy ostatnie słowo. Bóg, który karze za nieposuszeństwo i wypędza z Edenu, jest tym również Tym, który podtrzymuje swe błogosławieństwo życia (Rdz 3,20) i przyodziewa człowieka, by mógł przetrwać poza rajem (Rdz 3,21).

#### 4. ZAKOŃCZENIE

Imię pierwszej kobiety, choć wspomniane jedynie dwukrotnie na kartach Starego Testamentu, jest jednym z najbardziej znanych nie tylko pośród badaczy bi-

<sup>54</sup> Zob. Zimmermann, „Folk Etymology”, 318.

<sup>55</sup> Zob. P. Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Overtures to Biblical Theology 2; Philadelphia 1978) 133. Por. G.W. Ramsey, „Is Name-Giving an Act of Domination in Genesis 2:23 and Elsewhere?”, *CBQ* 50 (1988) 24-35.

<sup>56</sup> Zob. Williams, „The Relationship”, 373-374.



blijnych, teologów czy też ludzi wyższej kultury religijnej, ale również wśród tych, którzy nie czytają i nie znają Biblii. Z tą niemal powszechną znajomością imienia „Ewa” nie idzie w parze powszechna świadomość bogactwa możliwych skojarzeń i powiązań hebrajskiego imienia חַוָּה z szerszym kontekstem kulturowym Starożytnego Bliskiego Wschodu. Bogactwo to, mozolnie odkrywane na przestrzeni wieków, bardzo często dostępne bywa jedynie wąskim grupom specjalistów i pasjonatów tekstu biblijnego. Mamy nadzieję, że to skromne opracowanie przyczyni się, choć w pewnym stopniu, do jego upowszechnienia. Gdyby jednak nadzieje te okazały się płonne, uzyskane w tym studium rezultaty pozwalają wierzyć, że przesłanie tekstu biblijnego nie jest zarezerwowane jedynie dla filologów i egzegetów. Pozwalają ufać, że redaktor biblijny sam prowadzi czytelnika ku rozpoznaniu najgłębszej prawdy o Bogu, który jest miłośnikiem życia, o błogosławieństwie, które trwa, o życiu, które silniejsze jest niż śmierć.





## HAGAR – MATKA NIEWYBRANYCH?

### HAGAR – MOTHER OF THE UNCHOSEN?

**ABSTRACT.** The fate of Hagar, a slave who gave life to Abraham's firstborn son Ishmael, is often interpreted as an example of injustice and oppression. Yet Hagar's story has many positive aspects, and her character in many ways stands as a model for many other women, not only in the Bible. In this article we emphasize, first of all, these positive aspects of Hagar's story. We present them as a model of God's relationship to the unchosen. We try to show that Hagar is intended as a literary and theological alternative to Abraham – the father of the chosen people, and she can thus be seen as the “mother of the *unchosen*”.

**KEYWORDS:** Hagar, Abraham, unchosen, slave, free.

**SŁOWA KLUCZOWE:** Hagar, Abraham, niewybrani, niewolnica, wolna.

Teksty biblijne, wbrew niektórym współczesnym opiniom, pokazują, że kobiety odgrywały dużą, a niekiedy nawet dominującą, rolę w społeczności starożytnego Izraela<sup>1</sup>. Były m.in. prorokiniami (Sdz 4–5; 2 Krl 22,14; Ez 13,17), pełniły funkcję medium (1 Sm 28) lub mądrych doradczyń (2 Sm 14,2; 20,16; por. też 1 Sm 25,3), służyły w świątyni (1 Sm 2,22), brały udział w publicznych śpiewach na chwałę Boga (Wj 15,1–21; Ez 8,14). W razie potrzeby uczestniczyły nawet w obronie miast (Sdz 9,53). Niejednokrotnie też pokazane są przez autorów biblijnych jako o wiele mądrzejsze w prowadzeniu polityki niż mężczyźni (np. 1 Sm 25: Abigail)<sup>2</sup>. Potwierdzeniem dużej emancypacji kobiet w starożytnym Izraelu mogą też niektóre znaleziska archeologiczne. Na przykład tzw. pieczęć Shelimoth (przełom V/VI w. przed Chr.) bywa interpretowana jako dowód na to, że kobiety miały rzeczywiście współudział we władzy, a z imieniem kobiety znaleziony na uchwycie dzbanu su-

---

<sup>1</sup> Por. S. Ackerman, *Warrior, Dancer, Seducers, Queen: Woman in Judges and Biblical Israel* (New York 1998); C. Mayers, „In the Household and Beyond: The Social World of Israelite Women”, *Studia Theologica* 63 (2009) 19–41; C. Mayers, *Rediscovering Eve; Ancient Israelite Women in Context* (Oxford – New York 2012). W stosunku do wydania z 1988 r. nowa wersja ostatniej książki jest poszerzona i obok danych archeologicznych dodane są także analizy antropologiczne.

<sup>2</sup> Por. S.L. McKenzie, *Dawid król Izraela* (Poznań 2014) 150–156.

geruje, że była ona jego właścicielką i prowadziła własną działalność gospodarczą<sup>3</sup>. Na tle tych wszystkich ważnych kobiet, które pojawiały się w dziejach starożytnego Izraela, egipska niewolnica Hagar, która urodziła Abrahamowi syna, wydaje się zajmować mimo wszystko miejsce szczególne.

Jej historia opowiedziana została w dwóch tekstach biblijnych (Rdz 16; 21,8-21). Potem wspomina się ją jeszcze tylko na początku listy potomków jej syna Izmaela (Rdz 25,12; por. 16,1) oraz w Liście do Galatów (Gal 4,21-31). Postać Hagar odgrywa dziś istotną rolę w dialogu żydowsko-chrześcijańsko-muzułmańskim<sup>4</sup>. W ostatnim czasie teksty o niewolnicy Hagar rozpatrywane były jednak przede wszystkim jako przykład losów osoby uciśnionej, ofiary stosunków patriarchalnych czy ogólnie jako modelowy przykład kobiety borykającej się z niesprawiedliwym światem i walczącej o należne jej prawa<sup>5</sup>. Takie podejście do Hagar i jej historii prezentuje nadal zwłaszcza tzw. egzegeza feministyczna. Niejednokrotnie w takich analizach dostrzec można jedną interpretację tekstów pod z góry przyjętą tezę i pomijanie lub niezauważanie tego, co w opowieści jest najistotniejsze i co autorzy biblijni chcieli rzeczywiście nam przekazać. Hagar i jej historia jest pod wieloma względami wyjątkowa.

Opowieść o losach Hagar i jej syna, którego urodziła Abrahamowi, zawiera przede wszystkim kilka istotnych informacji na temat stosunku Boga do niewybranych potomków patriarchy. Zanim narodzi się Izaak – syn obietnicy (Rdz 21,1-3), który będzie nazwany potem jedynym synem Abrahama (Rdz 22,2) i jedynym jego dziedzicem (Rdz 25,5), przez długi czas w opowiadaniu o Abrahamie to Izmael będzie pierwotnym synem patriarchy i to o jego dobro patriarcha będzie zabiegał przed Bogiem w trakcie zawierania przymierza (Rdz 17). Z tego powodu Tammi J. Schneider w swojej monografii poświęconej kobietom obietnicy w Księdze Rodzaju<sup>6</sup> zalicza Hagar do grupy określonej mianem „matka potencjalnego dziedzica”. Nie trudno zauważyć, że Hagar zawsze prezentowana jest jako postać *vis-à-vis* jakiejś innej głównej postaci. Zawsze mowa jest bowiem o niej w relacji do kogoś innego. Raz jest to Sara, innym razem Abraham lub urodzony przez nią jego syn Izmael. Także konflikt pomiędzy Sarą a Hagar rozgrywa się na tle relacji obu ko-

<sup>3</sup> N. Avigad, *Bullae and Seals From a Post-Exilic Judean Archive* (Qeden 4; Jerusalem 1976) 11-12, 30-31. N. Avigad, „A Note On an Impression From a Woman's Seal”, *Israel Exploration Journal* 57 (1987) 18-19.

<sup>4</sup> *Hagar, Sarah, and Their Children: Jewish, Christian, and Muslim Perspectives* (red. Ph. Tribble – L. Russell) (Louisville 2006) 1-29. Na temat tradycji o Hagar w tych trzech religiach por. M. Bocian, *Leksykon postaci biblijnych* (Kraków 1995) 154-157 zvl. 155 (hasło „Hagar”).

<sup>5</sup> E. Tamez, „The Woman Who Complicated the History of Salvation”, *New Eyes for Reading: Biblical and Theological Reflections by Woman from the Third World* (red. J. Pobee – B. von Wastenber-Potter) (Geneva 1986) 5-17; A. Cooper, „Hagar In and Out of Context”, *Union Seminar Quarterly Review* 55 (2001) 35-46; P.B. Overland, „Hagar”, *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch* (Downers Grove – Leicester 2003) 376-379.

<sup>6</sup> T.J. Schneider, *Mothers of Promise: Women in the Book of Genesis* (Grand Rapids 2008) 103-119.

biet do trzech mężczyzn – Abrahama oraz zrodzonych przez nie – synów. Hagar niejako od początku jest w tym konflikcie na „przegranej” pozycji. Bóg wyraźnie stoi po stronie Sary, a potem także jej syna Izaaka, gdy idzie o przywilej wybrania i dziedziczenia po Abrahamie. Nie oznacza to jednak, że zapomina o Hagar lub odrzuca Izmaela. Po prostu nie wybiera go do realizacji swoich historio-zbawczych planów. Zawile losy Hagar – jak wspominaliśmy – pozwalają utożsamiać się z nią wielu różnym osobom i grupom, które doznają wszelkiego rodzaju wykluczenia, upokorzenia i marginalizacji. Hagar jest jednak także przykładem sukcesu. Ostateczny los jej samej oraz los jej syna dowodzi, że stan społeczny lub jakiegokolwiek wykluczenie nie musi determinować losu, a Bóg chce i dostrzega potrzeby mniej uprzywilejowanych. Znamienne jest, o ile wręcz nie stanowi swego rodzaju zamierzonej autoironii, że sposób, w jaki opowiada się o Hagar w ramach cyklu o Abrahamie, czyni właśnie z niej, z egipskiej niewolnicy, swoisty prototyp każdej późniejszej matki w narodzie wybranym.

## 1. KONTEKST

Oba opowiadania o Hagar (Rdz 16,1-16; 21,8-21) znajdują się w tzw. cyklu o Abrahamie (Rdz 11,27-25,11). Cykl ten rozpoczyna „genealogia” Teracha (Rdz 11,27-32), a wieńczy „genealogia” Izmaela (Rdz 25,12-18). Sam główny bohater tego opowiadania nie ma jednak własnego rodowodu. Powodów takiego stanu rzeczy jest kilka. Jeden to ten, że Abraham najpierw nazywany jest Abramem i dopiero później, począwszy od Rdz 17,5, Bóg zmienia jego imię na Abraham, uzasadniając to słowami: „bo uczynię cię ojcem mnóstwa narodów” (w. 5b). Drugi powód to fakt, że głównym problemem w całym cyklu jest brak potomstwa i – po ludzku rzecz biorąc (por. Rdz 11,30) – nikłe perspektywy na jego posiadanie. Abra(ha)mowi w momencie jego powołania (Rdz 12,1-3) Bóg obiecuje tymczasem uczynić go wielkim narodem; udzielić błogosławieństwa, którego jednym z istotnych elementów jest płodność; wsławić jego imię i to, że stanie się on błogosławieństwem dla innych (Rdz 12,2), o ile spełnią oni określone warunki (Rdz 12,3)<sup>7</sup>. Problem z potomkiem zaczyna być palący zwłaszcza w drugiej części cyklu (Rdz 15-22). Pod koniec pierwszej patriarcha wie już bowiem, gdzie jest Ziemia Obiecana (Rdz 13-14), ale wie też, że posiadzie ją dopiero jego przyszłe potomstwo (Rdz 12,7), którego jak dotąd nie ma. Stąd skarga i zarazem propozycja (lub wyrzut) wobec Boga, aby adoptować sługę, Damascenczyka Eliezera (Rdz 15,1-3). Bóg odrzuca tę propozycję, obiecując patriarsze potomka zrodzonego z jego ciała (Rdz 15,4). W pewnym sensie jest to początek naszej hi-

<sup>7</sup> Szczegółową egzegezę por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27–36,43* (NKB.ST I/2; Częstochowa 2014) 105-111.

storii o Hagar. Rodzi się bowiem w tym momencie pytanie: kto będzie matką tego potomka, skoro od początku wiemy, że Sara jest niepłodna (Rdz 11,30)? Kwestia ta stanie się głównym problemem w Rdz 16-21. Pierwszą próbę porażenia sobie z ludzkimi ograniczeniami stanowi interesujący nas epizod z Hagar (Rdz 16,1-16). W kolejnych rozdziałach (Rdz 17-18) wyjaśnia się jednak, jaki jest zamysł Boży. Tak Abraham (Rdz 17), jak i Sara (Rdz 18) będą musieli uwierzyć, że dla Boga nie ma nic niemożliwego i to właśnie niepłodna urodzi mu syna (Rdz 18,14; 21,1-7). Zanim to jednak nastąpi, Abra(ha)m będzie najpierw ojcem Izmaela, swego pierwotnego zrodzonego przez niewolnicę. Znacznie później dopiero doczeka się Izaaka, zrodzonego przez Sarę, jako owoc spełnienia Bożej obietnicy. Wówczas powstanie jednak kolejny problem: kto będzie dziedzicem boskich obietnic po Abrahamie? Co będzie z tym synem, który nie zostanie wybrany? Z tą kwestią wiąże się drugi epizod poświęcony Hagar (Rdz 21,8-21; por. też Rdz 25,5-6).

Opowiadanie o Hagar zaczyna się zatem od czysto ludzkich wysiłków, aby zaradzić niepłodności Saraj, żony Abrama. Jak zauważyliśmy, jest to reakcja na zapowiedź z Rdz 15,4. Próba kończy się niepowodzeniem, gdyż Hagar wyraźnie dąży do zamiany ról i, co się z tym wiąże, swego statusu w domu patriarchy. Ostatecznie efektem konfliktu dwóch kobiet (Saraj i Hagar) jest ucieczka Hagar z domu Abrama (Rdz 16,1-6). Na pustyni ona spotyka jednak posłańca JHWH, który nakazuje jej wrócić do domu Abrama (Rdz 16,7-14), co też posłusznie uczyni. Tam rodzi się jej syn i zarazem pierwotny potomek patriarchy – Izmael (Rdz 16,15-16). Autor kolejnego epizodu (Rdz 21,8-21) podaje, że Hagar przebywa aktualnie w domu patriarchy. W międzyczasie zaszły jednak duże zmiany. Saraj, powołana do roli matki potomka zrodzonego z obietnicy, stanie się Sarą (Rdz 17,15-16) i wbrew ludzkim ograniczeniom, dzięki interwencji Boga (Rdz 18,10-15), ostatecznie urodzi Abrahamowi syna – Izaaka (Rdz 21,1-7). Patriarcha wie już wtedy, że to on, a nie jego pierwotny syn Izmael ma być wybranym potomkiem. Wie też, że mimo to, Izmaelem Bóg także obiecuje się opiekować (Rdz 17,17-21). W ostatnim epizodzie Hagar zostaje wygnana z domu patriarchy. Dokonuje się to na wyraźne żądanie Sary oraz na skutek zachęty wypowiedzianej przez Boga (Rdz 21,8-14). Przyczyną są obawy ze strony Sary, aby Izmael nie zajął miejsca jej syna Izaaka (Rdz 21,9). Losem błąkającej się po pustyni i zrezygnowanej Hagar ponownie zainteresuje się posłaniec JHWH, który – tym razem „wołając z nieba” – poinstruuje ją, co ma dalej czynić (Rdz 21,15-21). W ten sposób autorzy biblijni przywrócili Izmaela pustyni, z którą związani będą później jego potomkowie<sup>8</sup>.

Mamy do czynienia z konfliktem, w którym wybrani i niewybrani muszą nauczyć się ufać Bogu, mimo doświadczenia ludzkich ograniczeń i poczucia konfrontowania się z niemożliwym. Tak jak postać Abra(ha)ma prowadzi nas przez losy wybranych potomków patriarchy, tak postać Hagar przewodzi nam w opo-

<sup>8</sup> E.A. Knauf, *Ismael* (ADPV; Wiesbaden 1989) 16-35.

wieści o losach niewybranych<sup>9</sup>. Egzegeci nie od dziś zauważają liczne związki pomiędzy Rdz 16 a 21; 22. We wszystkich trzech scenach mamy do czynienia z interwencją „posłańca Bożego”<sup>10</sup>. Jego głos – identyfikowany z czasem z głosem samego Boga – pojawia się sposób patrzenia i postępowania głównych bohaterów (Hagar; Abraham). Moment zagrożenia dotyczy obu potomków patriarchy. Bóg „widzi” uciekającą niewolnicę, „słyszy” głos jej dziecka umierającego z pragnienia i „otwiera oczy” matce, aby dostrzegła najbliższą studnię. Podobnie będzie „widział” (w sensie: zatroszczy się o) właściwą ofiarę, która pozwoli ocalić patriarsze swego wybranego potomka. To Boże „widzenie/zatroszczenie się” pozwala obu liniom potomków otworzyć się na przyszłość Abrahama. Bohaterowie „tamtych dni” i czytelnicy „dnia obecnego” mogą nauczyć się z tej sekwencji zdarzeń tego, że Bóg, który „widzi/troszczy się”, gwarantuje przyszłość zarówno wybranym, jak i niewybranym (por. Rdz 16,14; 22,14)<sup>11</sup>, z tym że rolę przewodnika w zapoznaniu się z wolą Bożą wobec niewybranych odgrywa matka, a nie ojciec Izmaela.

## 2. POCHODZENIE TRADYCJI O HAGAR

Badacze są zgodni co do tego, że Rdz 16 chronologicznie jest starszym tekstem niż Rdz 21<sup>12</sup>. Razem oba teksty poświęcone Hagar oraz jej synowi tworzą jednak na tyle wysokiej klasy literacką i teologiczną konstrukcję, że wielu sądzi, iż niekoniecznie musi za nią stać jakaś bardzo stara tradycja ustna czy jakaś wcześniejsza, prostsza wersja literacka. Można założyć, że u podstaw obu tekstów leżała jedynie jakaś ogólna wiedza o istnieniu beduińskich plemion utożsamianych z imieniem/nazwą Izmael (Rdz 16,12; 25,12-18) oraz o tym, że ich pramatką była Hagar<sup>13</sup>. Zapewne istniały też jakieś tradycje o dawnych etnicznych związkach tych plemion z potomkami Abrahama<sup>14</sup>. Hagar identyfikowana jest jednak

<sup>9</sup> W późniejszej tradycji rabinicznej (*Genesis Rabbah* 61,4) Hagar została utożsamiona z Keturą, drugą żoną Abrahama (Rdz 16,3 → 25,1,6; 1 Krn 1,32); por. Cooper, „Hagar”, 46. W tym sensie mogła ona reprezentować wszystkich niewybranych potomków Abrahama.

<sup>10</sup> Na temat „posłańca JHWH” w Księdze Rodzaju por. J. Lemański, „Posłańcy Boga oraz niebiańskie istoty w Księdze Rodzaju”, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 21 (2014) 34-39.

<sup>11</sup> J. Huddleston, *Eschatology in Genesis* (FAT 2. Reihe 57; Tübingen 2012) 233.

<sup>12</sup> Na ten temat por. Lemański, *Księga Rodzaju*, 259-261.

<sup>13</sup> E.A. Knauf, „Hagar”, *The Anchor Bible Dictionary* (red. D.N. Freedman) (New York 1992) III,18.

<sup>14</sup> Por. np. A. de Pury, „Abraham: The Priestly Writer’s «Ecumenical» Ancestor”, *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible*. Fs J. Van Seters (red. S.L. McKenzie – T. Römer) (BZAW 294; Berlin – New York 2000) 163-181.

jako Egipcjanka (Rdz 16,1; 21,9.21; 25,12). Zabieg ten pozwala łączyć ją z egipskim epizodem w życiu Abra(ha)ma (Rdz 12,10-20, zwł. w. 16). Zdaniem niektórych badaczy tekst ten łączy z Rdz 16 także polemiczny wobec tradycji o *exodusie* charakter narracji<sup>15</sup>. Jeśli przyjąć tezę, że podstawowa wersja tekstu z Rdz 16 powstała jednak w czasach monarchii, a ściślej mówiąc za panowania Ezechiasza, to dozukiwać się tu można jedynie ukrytej krytyki wobec polityki zagranicznej tego króla (Iz 30,1-5; 31,1-5)<sup>16</sup>.

W poszukiwaniu źródeł tradycji związanej z Hagar interesujące może być przestudiowanie etymologii tego imienia. Niestety, nie jest ona do końca wyjaśniona. Badacze pewni są jedynie tego, że jest to imię wywodzące się z Arabii. Część z nich opowiada się za sensem „emigrować” (arabskie: *hajara*), a część krytykuje takie podejście, wskazując na inne protoarabskie dialekty (*hgr*, *hgrw*) i preferuje sens „miasto”, z ewentualnym oryginalnym dopowiedzeniem „wspaniałe”, „ożywcze”. Epigraficzne ślady związane z nazwą Hagar pozwalają łączyć ją z południowo-wschodnią Arabią<sup>17</sup>. Niektórzy kojarzą jednak to imię z Hagarytami, a więc plemieniem związanym z północną Arabią i zachodnim brzegiem Jordanu (1 Krn 5,10.19-20; Ps 83,6). Hagaryci byli jednak grupą znaną dopiero w czasach perskich i hellenistycznych<sup>18</sup>, stąd lokalizacja może odzwierciedlać realia etniczno-geograficzne tego okresu. Tym samym uzasadnione są nie tylko wątpliwości co do takiej terytorialnej przynależności i rzeczywistych ich związków z tradycją o Hagar, podnoszone przez niektórych badaczy<sup>19</sup>. Warto wreszcie zwrócić uwagę na fakt, że imię Hagar brzmi podobnie jak słowo *haggēr* – „obcy” i może być czysto symboliczne, jak zresztą cała poświęcona jej narracja.

### 3. HAGAR – MATKA IZMAELA, PIERWORODNEGO SYNA ABRA(HA)MA (RDZ 16)

Pierwsza perykopa poświęcona Hagar mówi o zaradzeniu niepłodności Saraj, żony Abrama. Próba ta jest reakcją na wspomnianą już zapowiedź z Rdz 15,4: „nie on (tj. Damascenczyk Eliezer) będzie dziedziczyć po tobie, lecz ten, który wyjdzie z twojego łona”. Perykopa ta ma wyraźne ramy, tworzące zarazem kontrast i napięcie narracyjne. Saraj *nie urodziła* Abramowi syna (Rdz 16,1), a Hagar *urodziła*

<sup>15</sup> Por. T. Römer, „Exodusmotive und Exoduspolemik in den Erzvätererzählungen”, *Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt*. Fs. R. Albertz (red. I. Kottsieper et al.) (AOAT 350; Münster 2008) 7-8, 12-14.

<sup>16</sup> Tak M. Görg, „Hagar die Ägypterin”, *Biblische Notizen* 33 (1986) 17-20.

<sup>17</sup> Knauf, „Hagar”, 18-19.

<sup>18</sup> D.F. Graf, „Hagrites”, *The Anchor Bible Dictionary* (red. D.N. Freedman) (New York 1992) III, 24.

<sup>19</sup> Knauf, *Ismael*, 49-33; tenże, „Hagar”, 19.



Abramowi syna (Rdz 16,15-16). Pomiedzy tymi deklaracjami mamy dwie zasadnicze sceny. Jedna rozgrywa się w domu patriarchy (w. 2-6), a druga na pustyni w okolicach studni z wodą (w. 7-14).

### 3.1. EPIZOD I: W DOMU ABRAMA (RDZ 16,1-6)

Saraj ma problem – jest bezpłodna. Wspominano o tym już na początku, gdy po raz pierwszy o niej usłyszeliśmy (Rdz 11,30). Minęło już 10 lat, odkąd Abram osiedlił się w Kanaanie (Rdz 16,3b). Patriarcha i jego o 10 lat młodsza żona (Rdz 17,17) są już na tyle zaawansowani wiekiem, aby mieć uzasadnione powody do obaw. Tymczasem według obietnicy z Rdz 15,4 Abram ma mieć potomka, który wyjdzie z jego łona. Skoro Saraj *nie urodziła mu syna* (w. 1a), bo JHWH zamknął jej łono (Rdz 16,2aA), to jest tylko jedno rozwiązanie, które antycypuje już sam narrator (w. 1b), informując nas, że miała ona egipską niewolnicę o imieniu Hagar. W istocie kolejne wydarzenia (w. 2-6) związane są z propozycją Saraj, aby to ona właśnie została zastępczą matką i urodziła Abramowi syna w jej imieniu. Fakt, że Hagar jest Egipcjanką, można rozpatrywać na wiele różnych sposobów. Dla jednych – jak wspomnieliśmy – jest to zamierzona, polemiczna aluzja do tradycji o *exodusie* i Egipcie jako domu niewolników. Hagar uosabia potencjalne ofiary, dla których źródłem ucisku mogą być także przedstawiciele narodu wybranego. Niemniej istotny w świetle późniejszych wysiłków Abrahama w zakresie endogamii (por. Rdz 24,1-8) jest fakt, że jako Egipcjanka zostaje ona już na wstępie w pewnym sensie zdyskwalifikowana w roli potencjalnej pramatki w oczach czytelnika<sup>20</sup>. Informacja o etnicznym pochodzeniu Hagar odsyła nas ostatecznie także do informacji z Rdz 12,16. Hagar – zdaniem autora biblijnego – jest prawdopodobnie jedną z niewolnic/sług daną Abramowi przez faraona, jako rekompensata za Saraj. Cała ta sytuacja była efektem niefrasobliwości patriarchy. Z obawy o swoje życie przedstawił wówczas swoją żonę jako siostrę i dworzanie faraona wzięli ją do haremu. Gdyby nie interwencja Boga (Rdz 12,17), zagrożona byłaby realizacja obietnicy liczego potomstwa. Zatem już w tym aluzyjnym połączeniu można doszukać się wskazówek co do możliwości realizacji planów Saraj związanych z Hagar.

Wydaje się jednak, że jak dotąd, Saraj nie proponuje niczego, co wykraczałoby poza zwyczaje i zasady obowiązujące w jej czasach<sup>21</sup>. Chce z pomocą matki zastępczej „urodzić” dziecko swemu mężowi. W dosłownym sensie mówi ona o „zbudowaniu domu” (Rdz 16,2). Hagar wyraźnie traktowana jest tu przedmiotowo. Określa się ją mianem „służącej” (*šiphâ*: w. 1.2.3.5.6), podczas gdy Saraj nosi miano „pani” (*g<sup>e</sup>bîrâ*: w. 4). Jakkolwiek *šiphâ* może oznaczać ogólnie rozu-

<sup>20</sup> S.J. Teubal, *Hagar the Egyptian: The Lost Tradition of the Matriarchy* (New York 1990).

<sup>21</sup> Por. Lemański, *Księga Rodzaju*, 264.

mianą służącą/niewolnicę należącą do pana domu (Rdz 20,14; 24,35; 30,43; 32,6), to w opowiadaniach patriarchalnych, gdy mowa jest o matce zastępczej, słowem tym określa się prawdopodobnie służącą o szczególnym statusie<sup>22</sup>. Chodzi o osobistą służącą żony<sup>23</sup>. Nie wiemy, skąd Saraj ją wzięła. Inaczej jest w przypadku Zilpy (Rdz 29,24) czy Bilhy (Rdz 29,29), o których dowiadujemy się, że zostały one przeznaczone do takiej roli dla Lei i Racheli przez Labana, przy okazji ich ślubu z Jakubem. O pochodzeniu Saraj, a tym samym o jej ojcu, nic jednak nie wiemy (por. Rdz 11,29). Być może więc dostała ona Hagar od swego męża? Tego jednak możemy się jedynie domyślać. Najistotniejsze jest to, że należy ona teraz do Saraj (Rdz 16,2b), która proponuje swemu mężowi, aby poszedł on do niej i wzbudził z jej pomocą potomka, którego następnie Saraj uzna za swoje dziecko. Zarówno prawodawstwo egipskie, jak i mezopotamskie przewidywało takie rozwiązania. W obu wypadkach różnie jednak traktowano potomka zrodzonego z niewolnicy w sytuacjach, gdyby pierwsza żona urodziła z czasem syna swemu mężowi. W prawie biblijnym także istniały zasady regulujące stosunki cielesne z niewolnicą (Kpł 19,20: *šiphâ*), chociaż obecny kazus nie do końca wpisuje się w zawarte tam regulacje<sup>24</sup>.

Uważny czytelnik dostrzeże, że w opisie tej propozycji wybrzmiewa echo wydarzeń, które miały miejsce w Edenie. Najpierw skojarzenie to przywołuje informacja o tym, że Abram „usłuchał swojej żony” (Rdz 16,2b; por. 3,17), a potem sposób zrelacjonowania czynności wykonanych przez Saraj: *wzięła ona i dała niewolnicę Hagar, Egipcjanekę, za żonę swemu mężowi* (Rdz 16,3; por. 3,6). Aluzja wydaje się oczywista. To, co zamierzają teraz uczynić oboje małżonkowie, stanowi poważny błąd i jest oznaką nie tyle niesubordynacji wobec Boga<sup>25</sup>, ile skutkiem niewłaściwego jeszcze poznania Jego rzeczywistych intencji oraz możliwości działania. Już na tym etapie opowiadania rodzić się może pytanie: czy taki ludzki błąd będzie miał negatywne konsekwencje dla samej niewolnicy, skoro jak dotąd jest ona jedynie bezwolnym narzędziem w rękach obojga małżonków? To, co może zaskakiwać, to informacja, że Hagar została dana Abramowi *za żonę* (*l'e'iššâ*). W istocie jej rola sprowadza się do roli konkubiny (hebr. *pilegeš*) i to Saraj/Sara zawsze będzie nazywana żoną Abra(ha)ma. Czasem oba pojęcia bywają jednak stosowane zamiennie<sup>26</sup>. Być może jednak w tym miejscu chodzi o zaakcentowanie tego, że pożycie intymne Hagar z Abramem zachodzi tylko ten jeden raz i ma na celu zastąpienie prawowitej żony w roli rodzicielki.

Nowe otwarcie następuje w kolejnym wierszu. Plan Saraj udał się tylko w połowie. Hagar w istocie poczęła w swoim łonie dziecko i jego ojcem jest Abram

<sup>22</sup> Schneider, *Mothers of Promise*, 104.

<sup>23</sup> Por. Lemański, *Księga Rodzaju*, 263.

<sup>24</sup> Por. Th. Hieke, *Leviticus 16–27* (HThKAT; Freiburg – Bael – Wien 2014) 741.

<sup>25</sup> Z tego względu trudno w tej analogii doszukiwać się znamion grzechu, por. jednak W. Berg, „Der Sündenfall Abrahams und Sara nach Gen 16,1–6”, *Biblische Notizen* 19 (1982) 7–14.

<sup>26</sup> Por. Lemański, *Księga Rodzaju*, 265.



(Rdz 16,4a). Hagar miała być jednak tylko zastępczą matką. Poczęte w niej dziecko miało potem formalnie przynależeć do Saraj (por. w. 2). Tymczasem, kiedy Hagar orientuje się, że jest brzemienna, zaczyna *patrzyć* na swą panią z *lekceważeniem* (Rdz 16,4b). Opis zachowania Hagar zawiera w sobie dwa kolejne motywy istotne w punktu widzenia całej narracji. Sposób, w jaki Hagar traktuje swoją panią, opisany jest za pomocą rdzenia czasownikowego *qll*. W osnowie Qal przyjmuje on sens nieliczenia się z czymś statusem lub godnością, lekceważenia kogoś. Dokładnie tym samym czasownikiem opisany został potencjalnie negatywny stosunek do Abrama (Rdz 12,3; osnowa Piel), którego konsekwencją byłby brak błogosławieństwa i przekleństwo ze strony Boga. Tutaj chodzi jednak nie o stosunek do Abrama, lecz do jego prawowitej żony. Faktem jest, że status kobiety w poligamicznych rodzinach zależał od liczby poczętych dzieci (por. Rdz 29,31-30,24, zwł. 30,20). Niemniej Hagar łamie tu inne obowiązujące zasady, narusza hierarchię „pani – służąca/niewolnica”. Samo zachowanie tego rodzaju jest naganne społecznie (Prz 30,21-23; por. *Kodeks Ur-Nammu* §§ 22-23; *Kodeks Hammurabiego* § 146). Aluzja w tym wypadku ma jednak jeszcze inny wymiar. Chodzi o sytuację związaną z obietnicą złożoną Abramowi. Hagar niejako czuje się desygnowana do tej roli i pogardza prawowitą depozytariuszką tej obietnicy. Niemniej ponownie perspektywa teologiczna pozwala potraktować zachowanie Hagar jedynie jako błąd.

Drugie słowo istotne w tej scenie to czasownik „widzieć” (*r<sup>2</sup>h*). Wprowadza on ważny dla dalszego biegu wydarzeń temat obecny w obu opowiadaniach o Hagar. Sara zauważa, że Hagar „*patrzy* na nią z *lekceważeniem*” (Rdz 16,5b) i ma o to pretensje do Abrama (Rdz 16,5ac). Reakcja patriarchy jest pozytywna (Rdz 16,6; por. 30,2). Mimo że dziecko, które ma się narodzić, jest prawowitym potomkiem Abrama, patriarcha oddaje żonie ponownie pełną władzę nad Hagar. Przywraca tym samym poprzednie *status quo*. Saraj od tego momentu zaczyna traktować Hagar w sposób opisany słowem *‘ānā* – „gnębić”, „upokarzać”, „stosować przemoc”. Mamy tu kolejną ciekawą aluzję. Tym samym słowem opisany jest sposób, w jaki traktowani będą w przyszłości potomkowie Abrama w Egipcie (por. Rdz 15,13; Wj 1,11-12; Pwt 26,26). Z powodu tego ucisku Hagar ucieka z domu patriarchy (por. Pwt 23,16), a ten – jak się wydaje na obecnym etapie opowiadania – traci szansę na posiadanie swego biologicznego potomka. Konflikt zaistniał pomiędzy obiema kobietami, ale i Abram nie jest tu bez winy. Nie trudno zatem zauważyć, że w konsekwencji winni są tu po trosze wszyscy bohaterowie tej perykopy. Saraj, gdyż była zbyt surowa, Abram, który nie reagował najpierw na zachowanie Hagar, a potem także swej żony Saraj i wreszcie sama Hagar, która zlekceważyła swoją panią. Wypadkową wszystkich tych ludzkich błędów jest sytuacja, w której patriarcha po raz kolejny znajduje się w beznadziejnym położeniu, jeżeli chodzi o szansę na posiadanie oczekiwanego potomka. Trzeba nam zauważyć w tym miejscu, że Hagar jest tu pierwszą kobietą w opowiadaniach o patriarchach, która poczęła dziecko i zarazem pierwszą osobą w Biblii, która ucieka przed złym traktowaniem.

### 3.2. EPIZOD II: NA PUSTYNI (RDZ 16,7-14)

Hagar *uciekła* na pustynię. Bóg jednak jej nie opuszcza. Posłaniec JHWH *znajduje ją* w jakiejś, mając na uwadze rodzajnik, dobrze znanej oazie, u źródła, przy drodze wiodącej do Szur (Rdz 16,7; por. też w. 14b). Jest to wskazówka dotycząca kierunku ucieczki – na południe, ku granicy z Egiptem. Hagar jest Egipcjanką, więc kierunek przez nią wybrany wydaje się logiczny. Przy okazji jednak warto zauważyć, że jej droga jest przeciwieństwem drogi, jaką w przyszłości Izraelici będą wędrować podczas *exodusu*. Ostatecznie miejsce spotkania zostanie zidentyfikowane jako studnia (Rdz 16,14). Hagar – zbiegła niewolnica – nikogo nie szuka na pustyni. Zostaje tam jednak *znaleziona* przez Bożego posłańca. Autor biblijny wydaje się prezentować go jako przygodnego wędrowca. Zwraca uwagę fakt, że posłaniec odzywa się do Hagar jako pierwszy i – jak dotąd – jako jedyny zwraca się do niej po imieniu. Zna zresztą nie tylko jej imię, ale i status społeczny. Wie, że jest niewolnicą Saraj. Pyta, skąd przybywa i dokąd się udaje (Rdz 16,8a). Jak na przypadkowego przechodnia jest to spora wiedza. Nie dziwi więc szczerą odpowiedź Hagar: „Uciekłam od mojej pani Saraj?” (Rdz 16,8b). Nie trudno jej zapewne domyśleć się także, że nie ma do czynienia ze zwykłym wędrowcem. Jego dalsze słowa zresztą jedynie to potwierdzą.

W trzech kolejnych wypowiedziach (w. 9a.10a.11a) posłaniec wydaje Hagar konkretne nakazy i informuje o przyszłych losach jej syna. Pierwszy rozkaz jest dość szorstki w tonie. Hagar ma *wrócić* do swej pani i być jej *poddaną*. W tym ostatnim przypadku chodzi o ten sam czasownik, którym wcześniej opisywany był ucisk, jakiego doznawała ona od swej pani (w. 9: *‘ānā*; por. w. 6b). W konsekwencji chodzi o przywrócenie stanu sprzed buntu Hagar i uznanie hierarchii w domu Abrama. To Saraj jest pierwszą żoną patriarchy, a Hagar jej niewolnicą. Rzecz idzie jednak nie o bierność w ucisku, ale o to, aby jej syn, a zarazem syn Abrama, urodził się w domu swego ojca. Tam on i ona znajdą potrzebne im schronienie oraz środki do życia. Czy będzie to możliwe jedynie za cenę cierpienia? W dalszym opowiadaniu nie ma mowy o tym, aby stan rzeczy sprzed ucieczki trwał nadal. Być może autor biblijny każe nam się w tym miejscu domyślać, że zarówno Hagar, jak i Saraj zmieniły swoje postępowanie? Może obie uznały swój błąd? Fakty są jednak takie, że w dalszej części tej opowieści to Hagar, a nie Saraj, uznana będzie za matkę syna urodzonego Abra(ha)mowi.

Druga wypowiedź (w. 10) w pełni uzasadnia poprzedni, szorstki nakaz. Hagar jest pierwszą osobą, która za pośrednictwem posłańca JHWH otrzymuje zapowiedź narodzin syna (por. Sdz 13,2-24: matka Samsona). Jest też pierwszą i jedyną kobietą w Biblii, której zapowiada się pomnożenie jej potomstwa. To obietnica podobna do tych, które Bóg składał dotąd i będzie składał w przyszłości jedynie patriarchom (Abra(ha)m: Rdz 13,16; 15,2; 17,2; 22,17; Izaak: 26,24; 28,3; 35,11; Jakub: 46,3; 48,4). Niewątpliwie jest to efekt partycypowania w błogosławieństwie obiecanych Abramowi, ale pod warunkiem, że nie będzie się go deprecjonować w roli wybranego przez Boga (Rdz 12,3; por. 16,4b). Warunkiem uczestniczenia

jest tu także trwanie przy patriarsze (por. Rdz 26,24). Obietnica ta znajdzie potem jeszcze potwierdzenie w słowach skierowanych przez Boga do Abrahama (Rdz 17,20; 21,13) i wypełnienie (Rdz 25,13-16). W pewnym sensie dzięki temu właśnie Abra(ha)m stanie się też ojcem wielu narodów (por. Rdz 17,5b).

Kolejne słowa wpisują się w popularny biblijny schemat, także określane mianem „zwiastowania narodzin”<sup>27</sup>. W Biblii Hagar jest pierwszą (por. Sdz 13,3-5; Łk 1,28-32), a w tradycji patriarchalnej jedyną kobietą, która otrzymuje tego rodzaju zapowiedź (Rdz 12,2; 13,13-14; 15,5; 17,8; 18,14; 22,17; 26,4; 28,3-4). Schemat takich scen zawiera z reguły opis spotkania z posłańcem Boga, zapowiedź poczęcia i urodzenia syna, czasem określenie imienia i jego uzasadnienie oraz proroctwo dotyczące przyszłości<sup>28</sup>. W przypadku Hagar już na początku spotykamy się z pewnym odstępstwem od tej reguły. Zwykle zapowiada się dopiero poczęcie dziecka (Sdz 13,3-5; Iz 7,14-17; Łk 1,32). Teraz zaś posłaniec stwierdza, że fakt ten już nastąpił. Chodzi jednak o argument uzasadniający nakaz powrotu do domu Abrama, mimo złych relacji z jego żoną Saraj. W pewnym sensie Hagar zostaje zobowiązana do tego, aby zwróciła patriarsze jego syna. Dalej schemat jest już regularny. Jedynie uzasadnienie dla nadania tego, a nie innego imienia synowi, który narodzi się w przyszłości, jest elementem rzadziej występującym w przytoczonym powyżej schemacie (Rdz 16,11b; por. 1 Krn 22,9-10). W obecnym kontekście odgrywa ono jednak ważną rolę. Imię Izmael zawiera w sobie etymologiczne konotacje związane z *wysłuchaniem* przez Boga<sup>29</sup>. Bóg zwykle wysłuchuje modlitw zanoszonych do niego w sytuacjach ucisku (Rdz 29,32; Wj 3,7; 4,31; Pwt 26,7; 1 Sm 1,11). Obecnie nie ma mowy o tym, aby Hagar zanosila jakieś modlitwy do Boga, ale sam motyw lamentu i wysłuchania powróci w następnej perykocie związanej z Hagar (por. Rdz 21,16-17). Z aktualnego kontekstu można jedynie domyślać się, że Hagar nie raz kierowała swoje lamentey w Jego stronę, gdy cierpiała ucisk ze strony Saraj.

Element profetyczny dotyczący przyszłości Izmaela (Rdz 16,12) zawiera porównanie (*dziki osioł*) charakterystyczne dla wypowiedzi klasyfikowanych jako „przysłowia/proroctwa plemienne” (por. Rdz 49,9.14.21.27). Zwykle takie porównania/emblematy odzwierciedlają sposób postrzegania opisywanego plemienia z zewnątrz. Onager – bo o nim tak naprawdę tu mowa – swoim wyglądem bardziej przypominał konia niż osła. Symbolizował swobodny i pozbawiony rutyny styl życia, a zarazem dziki charakter przejawiający się często w agresywności<sup>30</sup>. Wzmianka o *jego braciach* (*przeciw* lub *naprzeciw*) może odzwierciedlać niełatwe stosunki pustynnych ludów łączonych z imieniem Izmaela z resztą mieszkańców Kanaanu, w tym także, a może nawet nade wszystko, z potomkami Abra(ha)ma.

<sup>27</sup> R.W. Neff, „The Annunciation, in the Birth Narrative of Ismael”, *Biblical Research* 17 (1972) 51-60.

<sup>28</sup> C. Westermann, *Genesis. Kapitel 12–36* (BK I/2; Neukirchen-Vluy 21989) II, 293.

<sup>29</sup> Por. dyskusje w: Lemański, *Księga Rodzaju*, 272-273.

<sup>30</sup> Lemański, *Księga Rodzaju*, 274.

Takiej wiedzy o Hagar i jej nienarodzonym jeszcze synu nie mógłby mieć przypadkowy przechodzień. Hagar uświadamia więc sobie, z kim rozmawia (Rdz 16,13-14). Echem tej świadomości są teraz dwie etiologie. Hagar jest nie tylko jedyną kobietą, ale wręcz jedyną osobą w Biblii, która nadaje imię Bogu, z woli którego przemawiał do niej „posłaniec” (Abraham usłyszy je od Boga, por. Rdz 15,7; 17,1). Potem nadaje też nazwę miejscu, w którym doszło do tej swoistej „teofanii”. W obu wypadkach fundamentalną rolę odgrywa wspomniany już rdzeń  $r^?j$  = „widzieć”. Chodzi o opisanie tego, co spotkało ją na pustyni. Najpierw to Bóg, z którym spotkała się za pośrednictwem Jego „posłańca”, nazwany jest tu El Roj. Spór o sposób tłumaczenia tego określenia nie został definitywnie rozstrzygnięty (Bóg widzenia/widzący/widzialny/który mnie widzi)<sup>31</sup>. Zdaniem większości badaczy chodzi w każdym razie o reakcję na postawę Boga wobec niej, a nie o samą obietnicę. Została dostrzeżona przez Boga. Los jej i jej potomstwa nie jest Mu więc obojętny. Identyfikacja El Roj z JHWH (Rdz 16,13aA) może być delikatną aluzją sugerująca, że Izmaelici chcą wprowadzić prawdziwego Boga, ale nie uczestniczą w kulcie JHWH<sup>32</sup>. Uzasadnienie (Rdz 16,13b) dla takiego określenia Boga jest nie mniej trudne do interpretacji, stąd różne są jej propozycje<sup>33</sup>. Hagar wyraża w nim jednak chyba przede wszystkim swoje zaskoczenie niezwykłym odkryciem. Problem w tym, czy została „dostrzeżona” przez Boga, na którego patrzyła, czy raczej Boga, którego szukała<sup>34</sup>? Wydaje się, że bardziej chodzi tu jednak o sposób, w jaki doświadczyła spotkania z Bogiem. Widziała go niemal „twarzą w twarz”, gdy stanął przed nią w osobie swego posłańca (por. Rdz 33,10). To niezwykle doświadczenie Jego bliskości. Co więcej, jest On bliżej jej i jej problemów, niż mogła się tego spodziewać. Jest pierwszą osobą w cyklu patriarchalnym, która doświadcza takiej formy teofanii (przez posłańca). Miejsce tego spotkania nazwie teraz Beer-Lahai-Roj – „studnia należąca do Żyjącego Widzącego” lub „studnia dla Żyjącego, który mnie widzi”. Woda na pustyni to życie, a Hagar usłyszała właśnie o perspektywie życia obiecanego przez Boga dla jej syna i zarazem przyszłego potomka Abra(ha)ma. Nie wie tylko jeszcze, że nie będzie on jednak wybranym dziedzicem patriarchy.

Czy jest w tym pustynnym spotkaniu jakiś rodzaj aluzji do późniejszych doświadczeń Izraela w Egipcie i na pustyni?<sup>35</sup> Nie można tego wykluczyć, choć opowieść o Hagar niekoniecznie musi stanowić rodzaj wspomnianej polemiki zwolenników tradycji patriarchalnych ze stronnikami tradycji o *exodusie* w roli legendy założycielskiej narodu wybranego. Doświadczenia Hagar służą poszerzeniu sposobu myślenia o działaniu Bożej opatrności. Obejmuje ona nie tylko wybranych,

<sup>31</sup> Dyskusje por. Lemański, *Księga Rodzaju*, 275.

<sup>32</sup> Lemański, *Księga Rodzaju*, 275.

<sup>33</sup> Lemański, *Księga Rodzaju*, 275-276.

<sup>34</sup> Ten ostatni sens dla rdzenia  $r^?h$  (por. Rdz 18,21; Wj 4,18) proponuje K.A. Mathews, *Genesis 11,27-50,26* (NAC 1B; Nashville 2005) II, 191-192.

<sup>35</sup> Tak sugeruje np. L.L.E. Ngan, „Hagar”, *The New Interpreter's Dictionary of the Bible* (Nashville 2007) II, 714.

ale i niewybranych. Niewybranie nie jest tożsame z odrzuceniem. W przypadku Izmaelitów pustynia będzie nie tylko miejscem ich czasowego pobytu, ale stanie się wręcz naturalnym środowiskiem i będzie określać ich późniejszy styl życia (por. Rdz 21,20-21). Być może już w samej nazwie studni pobrzmiwa jakaś tradycja o dawnym, izmaelickim sanktuarium na pustyni. W przypadku Hagar spełnienie obietnic wiąże się jednak niezmiennie z posłuszeństwem woli Bożej (*wrótć*) i właściwym stosunkiem do Abra(ha)ma, ojca jej syna, oraz związanego z nim błogosławieństwa (por. Rdz 12,3).

### 3.3. EPIZOD III: PONOWNIE W DOMU ABRAMA (RDZ 16,15-16)

W ostatnich wierszach znajdujemy istotne dopowiedzenie. Ze względu na styl klasyfikowane jest ono zwykle jako kapłańskie. Łatwo możemy domyślać się, że Hagar wykonała polecenie posłańca JHWH i wróciła do domu Abra(ha)ma. Informacje zawarte w zakończeniu są ważne nie tylko ze względu na to, co wydarzyło się dotąd (por. Rdz 16,2), ale również ze względu na to, co nastąpi później (Rdz 17,15-21; 21,1-21). Hagar w odróżnieniu od Saraj (Rdz 16,1), „urodziła Abra(ha)mowi syna” (Rdz 16,15a). Zaskakuje nas jednak fakt, że choć to ona miała nadać mu imię (Rdz 16,11), czyni to jednak sam Abra(ha)m (Rdz 16,15b). W planie Saraj urodzony przez Hagar syn miał być dla niej (Rdz 16,3b). Ostatecznie jednak to Hagar jest jego matką, co podkreśla użyte aż dwa razy jej imię („Hagar urodziła Abramowi, którego urodziła mu Hagar”). Potem wspomniane będzie ono raz jeszcze w ostatnim wierszu. Fakt, że to patriarcha, a nie matka, jak zostało zapowiedziane przez posłańca, nadaje imię synowi<sup>36</sup>, jest na pewno wyrazem akceptacji w rodzinie. Zmiana ta nie jest jednak tylko efektem innej koncepcji prezentowanej przez autorów kapłańskich<sup>37</sup>. Ma chyba jeszcze jedno, dodatkowe przesłanie: już na samym początku tworzenia się narodu wybranego, podkreśla się fakt, że Abra(ha)m ma dwóch synów<sup>38</sup>.

Izmael jest więc synem niewolnicy Hagar, ale i pełnoprawnym synem Abra(ha)ma. Tak też będzie odtąd określany (por. Rdz 25,12). Popularna etymologia związana z tym imieniem nabiera tu nowego sensu. Tym razem Bóg, jak się wydaje, wysłuchał wołania patriarchy. Ma on wreszcie biologicznego syna (por. Rdz 15,4), choć to nie Saraj, jego żona, jest jego matką. Patriarcha będzie walczył o przyszłość

---

<sup>36</sup> Statystycznie mamy 23 przypadki nadania imienia przez matkę i tylko 18 przez ojca. Do tego dodać należy sceny, gdy oboje rodzice nadają imię lub czyni to ktoś obcy por. E.J. Bridge, „A Mother’s Influence: Mothers Naming Children in the Hebrew Bible”, *Vetus Testamentum* 64 (2014) 389-400. W naszym kontekście interesująca może być sytuacja, gdy matka nadaje imię a ojciec je zmienia (Rdz 4,25 vs. 5,3; Rdz 16,11 vs. 16,15). W analizowanej przez nas scenie imię, Izmael zostaje niejako zaakceptowane i potwierdzone przez Abra(ha)ma.

<sup>37</sup> Tak m.in. R. Kessler, „Benennung des Kindes durch die Israelite Mutter”, *Wort und Dienst* 19 (1987) 25-35 zvl. 35. Por. też R. Neff, „The Birth and Election of Isaac in Priestly Tradition”, *Biblical Research* 15 (1970) 5-18.

<sup>38</sup> Bridge, „A Mother’s Influence”, 395-396.



swego pierworodnego do samego końca i uzyska zapewnienie o jego pomyślności i błogosławieństwie (Rdz 17,15-21; 21,10-13). Zostanie to zresztą potwierdzone potem listą licznego potomstwa wywodzącego się od Izmaela (Rdz 25,12-18). Z czysto ludzkiego punktu widzenia wiek patriarchy – osiemdziesiąt sześć lat (Rdz 16,16) – i niepłodność Saraj (Rdz 11,30; 16,1-2a) pozwalają sądzić, że jest to być może jedyny syn, którego będzie mu dane posiadać. Taki *status quaestionis* to wyraźne przygotowanie do kolejnych wydarzeń, opisanych w Rdz 17–21.

Jak dotychczas Hagar wykazała się niezwykle aktywnością. Można powiedzieć, że pewnym sensie dwukrotnie próbowała wziąć swoje sprawy we własne ręce. Obie próby, i ta polegająca na wywyższeniu się ponad swoją panią, i ta związana z ucieczką z domu Abra(ha)ma, mogły jednak skończyć się dla niej i jej dziecka źle. Za drugim razem potrzebna była wręcz interwencja ze strony Boga. Nie bez znaczenia okazało się tu jej posłuszeństwo wobec Jego woli i wiara w składane przez Niego obietnice. Dzięki temu wszystkiemu Hagar z osobistej niewolnicy/służącej Saraj wyrosła na tę, która urodziła Abra(ha)mowi syna. Izmael to w istocie syn Abra(ha)ma i Hagar. Jak na razie jest on jedynym dziedzicem patriarchy.

#### 4. HAGAR MATKĄ NIEWYBRANYCH (RDZ 21,8-21; 25,12)

Zanim autor biblijny ponownie powróci do Hagar, wydarzy się wiele nowych rzeczy. Patriarcha dowiedział się, że to jednak jego żona Saraj ma być matką wybranego potomka (Rdz 17–18). Rzeczywiście czternaście lat później (Rdz 21,5) jego żona, wbrew ludzkim ograniczeniom (Rdz 17,17; 18,11-12; 21,6-7), urodziła mu syna Izaaka (Rdz 21,1-5). Oznacza to nową odsłonę rodzinnego konfliktu. Dotyczył on teraz będzie statusu obu synów w domu Abrahama. Perykopę Rdz 21,8-21 wydzielamy tu jedynie ze względu na ściśle zainteresowanie postacią Hagar oraz jej synem Izmaelem. W istocie jednak wydarzenia opisane w tym fragmencie stanowią naturalną konsekwencję tego, o czym mowa jest w Rdz 21,1-7 (narodziny Izaaka). Wraz z enigmatycznym zarysowaniem przyczyny konfliktu (w. 8) rozpoczyna się dwuczęściowa opowieść o dalszych losach Hagar i jej syna. Pierwsza scena rozgrywa się w domu Abrahama (Rdz 21,8-13). Kończy ją potwierdzenie przez Boga zarówno żądania Sary, aby patriarcha wygnał Hagar wraz z Izmaelem, jak i zapewnienie, że będzie on przez Niego otoczony opieką i stanie się wielkim narodem, gdyż także jest synem Abrahama. Druga scena (Rdz 21,14-21) zaczyna się od wygnania Hagar wraz z jej synem (Rdz 21,14). Jej zwieńczeniem jest proroctwo o przyszłości Izmaela i zamieszkanie na pustyni. W odróżnieniu od poprzedniej perykopy (Rdz 16), Hagar jest teraz postacią bardziej pasywną. Jej ocalenie ponownie stanowi jednak efekt działania Boga. On każe ją wysłać na pustynię i On też wskaże tam dla niej i jej syna sposób ocalenia, a także będzie czuwał nad Izmaelem.

#### 4.1. EPIZOD IV: W DOMU ABRAHAMA (RDZ 21,8-13)

Kolejny konflikt – jak wspomnieliśmy – ma nie do końca precyzyjnie opisaną przyczynę. Rzecz dzieje się podczas uroczystości odstawienia Izaaka od piersi (Rdz 21,8). Zwykle miała ona miejsce w trzy lata po narodzinach (2 Mch 7,27). Izmael musiał mieć już zatem w tym czasie około 17 lat. Sara *widzi* (*r<sup>3</sup>h*) teraz „syna Hagar, Egipcjanki, którego ona urodziła Abrahamowi” (Rdz 21,9a). Taki a nie inny opis, stanowi wyraźną aluzję do wcześniejszej informacji: „Sara urodziła Abrahamowi syna” (Rdz 21,2a). Mamy więc zbudowane napięcie narratywne, które zwiększa jeszcze bardziej opis tego, co ponadto zauważa Sara. Niestety autor biblijny oddaje to enigmatycznym słowem *m<sup>e</sup>šahēq* (Rdz 21,9b). Nie ma wątpliwości co do tego, że chodzi o rdzeń *šhq*, od którego wyprowadza się także sens imienia Izaak, łączonego ze śmiechem i radością. Problemem jest jednak tłumaczenie tegoż rdzenia w obecnym miejscu. W istocie bowiem nie wiemy, co za pomocą użytej tu formy *participium*, chce nam powiedzieć autor biblijny. W starożytnych tłumaczeniach widać chęć interpretacji, gdyż dodaje się „z jej syna” i rozumie zaobserwowane przez Sarę zachowanie Izmaela jako naśmiewanie się z Izaaka. W interpretacji rabinicznej też nie było zgody, co do tego, czy rozumieć to słowo pozytywnie, czy raczej negatywnie<sup>39</sup>. Intrygujący nas rdzeń czasownikowy może opisywać wiele różnych czynności: zwykle radosne świętowanie (1 Sm 18,7), rozpustną zabawę (Wj 32,6; Hi 40,29), igraszki miłosne (Rdz 26,8), pokaz walki (2 Sm 2,14), okazywaną pogardę lub szyderstwo (Rdz 19,14; 39,14.17; 1 Krn 30,10). Rdzeń ten stosowany jest również na opisanie zwykłego śmiechu (Rdz 17,17a; 18,12a; 21,6) i ta interpretacja wydaje się najbliższa prawdy. Według niektórych współczesnych badaczy, jeśli spojrzeć na wszystko oczyma Sary, dostrzec tu można podjętą przez Izmaela próbę „uizakowienia się” kosztem jej syna. „Sara dostrzega, jak Izmael usiłuje wcielić się w rolę Izaaka (dziecko uśmiechu) i interpretuje to, jako zapowiedź bycia legalnym dziedzicem Abrahama”<sup>40</sup>. Choć to wyjaśnienie jedynie domysłne, wydaje się jednak oddawać sens tego, co tak bardzo niepokoi Sarę, że aż zażąda od Abrahama wygnania Hagar i jej syna. W tle tej obserwacji stoi kwestia niejasnych zasad dziedziczenia, a co za tym idzie, sprawa ekonomicznej przyszłość jej syna<sup>41</sup>. W prawie mezopotamskim dominowała, co prawda, zasada, że pierwszeństwo miał zawsze syn pierwszej żony, nawet jeśli nie był on pierworodnym swego ojca<sup>42</sup>, ale już w Egipcie wyglądało to zupełnie inaczej<sup>43</sup>. Obowiązujące tam prawo faworyzowało pierworodnego, nawet

<sup>39</sup> Lemański, *Księga Rodzaju*, 447-448.

<sup>40</sup> Lemański, *Księga Rodzaju*, 448.

<sup>41</sup> N. Steinberg, *Kinship and Marriage in Genesis: A Household Economics Perspective* (Minneapolis 1993) 79.

<sup>42</sup> Przykłady tekstów mezopotamskich por. V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17* (NICOT; Grand Rapids 1990) 444; Lemański, *Księga Rodzaju*, 264.

<sup>43</sup> J. Van Seters, „The Problem of Childlessness in Near Eastern Law and the Patriarchs of Israel”, *Journal of Biblical Literature* 87 (1968) 401-408.

jeśli był on synem niewolnicy. Syn urodzony przez niewolnicę jej panu, obowiązkowo musiał być więc adoptowany przez pierwszą żonę, co zapewniało mu automatycznie prawo do dziedziczenia po ojcu<sup>44</sup>.

Sara widzi w każdym razie tylko jedno rozwiązanie: „wygnaj tę niewolnicę wraz z jej synem, aby nie dziedziczył syn niewolnicy razem z moim synem, z Izaakiem” (Rdz 21,10). Hagar nie jest już określana mianem *šiphâ* (por. Rdz 16,1.2.3), lecz *hâʾāmâ* – niewolnica/służąca (por. Rdz 21,10.12). Uderza mocno deprecjonujący ton, w jakim Sara mówi Abrahamowi o Hagar i jej synu. Nie używa przy tym ich imion. Dla niej to tylko niewolnica i jej syn, stąd nazywa Izaaka *synem niewolnicy, jej synem*, a nie *synem Abrahama*. Żądanie i sposób, w jaki określiła Izmaela, wyraźnie nie podoba się patriarsze. Narrator komentuje to słowami: „uznał to za wielkie zło, ponieważ chodziło o *jego syna*” (Rdz 21,11). Jakkolwiek w Starym Testamencie nie mamy przykładów, aby syn niewolnicy współdziedziczył z synem pierwszej żony, to jednak w innych systemach starożytnego prawa znajdujemy już takie przykłady (por. *Kodeks Hammurabiego* §§ 144-147.170-171). W świetle najstarszego z takich praw, *Kodeksu Lipit-Isztar* § 25, obawy Sary byłyby jednak nieuzasadnione<sup>45</sup>. W sytuacji podobnej do obecnej nakazuje się tam po prostu uwolnienie niewolnicy. Sara żąda jednak, aby Abraham nie tyle ją uwolnił, ile zwyczajnie *wygnął (grś)* wraz z jej synem. Nie ma tu zatem na myśli jakiegoś formalnego rozwodu, lecz zwykłą banicję. W pewnym sensie jest to jednak jakaś forma „uwolnienia” jej spod ich władzy. Oznacza ona jednak zarazem wydziedziczenie pierwotnego syna patriarchy (*Kodeks Hammurabiego* §§ 170-171). Zaraz po tym żądaniu Sary uwydatniona jest ojcowska troska Abrahama o Izmaela, choć niekoniecznie także o jego matkę. Patriarcha wyraźnie pokazany jest tu mimo to w dobrym świetle. Czy jednak Sarę i jej postawę należy automatycznie ocenić jako złą? W jej zachowaniu dostrzec można niewątpliwie czysto ludzkie kalkulacje i troskę o własnego syna. Hagar już raz pokazała, że może chcieć przekroczyć reguły obowiązujące w domu patriarchy. Teraz podobne obawy budzi w Sarze syn jej niewolnicy. Ma on jedną i zasadniczą przewagę nad Izaakiem – jest pierwotnym jej męża i nie wiadomo, jak zachowa się patriarcha, gdy przyjdzie mu przekazać swoje dziedzictwo (por. Rdz 27). W tym momencie Hagar w istocie staje się ofiarą surowych zasad obowiązujących w życiu społecznym swojej epoki. Nic jednak nie dzieje się przez przypadek. Nawet jeśli intencje Sary nie do końca są dobre, to jak wyjaśni to kiedyś swoim braciom Józef, gdy będą obawiać się jego zemsty po śmierci ich ojca za zło, które mu wyrządzili (Rdz 50,19-21) – Bóg te złe ludzkie plany i czyny potrafi przemienić w część swojego opatrnościowego działania. A Bóg już wybrał tego, kto jest synem obietnicy i będzie kontynuatorem wybranej linii genealogicznej. Obiecał jednocześnie Abrahamowi, że zatroszczy się także o Izmaela (por. Rdz 17,18-21). Teraz, w związku z reakcją patriarchy,

<sup>44</sup> Van Seters, „The Problem”, 405-406; por. też *TUAT* I/3, 221-223.

<sup>45</sup> Por. T. Frymer-Kensky, „Patriarchal Family Relationship and Near Eastern Law”, *Biblical Archaeologist* 44 (1981) 209-214.



ponownie mu o tym przypomina i zachęca, aby nie oceniał źle wszystkiego, co usłyszał od Sary. Ku naszemu zaskoczeniu także i On nie określa Izmaela i Hagar po imieniu, lecz chłopca nazywa *młodzieńcem* (*na<sup>c</sup>ar*), a jego matkę *niewolnicą* (*ʔāmâ*) (Rdz 21,12-13). Wszystko to, co mówi Sara, wpisane jest w Boży plan. Przyszłe potomstwo Abrahama będzie się kiedyś samookreślać poprzez odwołanie do Izaaka. W nim jest więc początek narodu wybranego. Zatem z egoistycznych, choć zrozumiałych ze względu na uwarunkowania społeczne, żądań Sary Bóg wyprowadzi ostatecznie dobro i zapobiegnie złym konsekwencjom. Z tego względu raz jeszcze powtórzy obietnice swojej protekcji wobec Izmaela. W odróżnieniu od Sary Bóg także uważa go za syna Abrahama. W tym momencie staje się więc jasne, że patriarcha ma inne dziecko, które nie jest jednak synem obietnicy ani załącznikiem narodu wybranego. Jest jednak nadal objęty Bożym błogosławieństwem. Podobnie jak Izaak (por. Rdz 46,3), dzięki Bożej opiece stanie się on kiedyś *także* wielkim narodem (Rdz 21,13; por. 17,20), dlatego że on również jest synem Abrahama. Da on jednak początek odrębnej linii genealogicznej (Rdz 25,12-18), u początków której wymieniać się będzie obok Abrahama także Hagar (Rdz 25,12). Jasnym jest jednak teraz to, że ona i urodzony przez nią syn patriarchy muszą opuścić terytorium Ziemi Obiecanej. Ich udział w błogosławieństwie Boga dla Abrahama będzie odbywał się w innym miejscu i w inny sposób, niż w przypadku wybranej linii. Tak więc po raz pierwszy, ale nie ostatni w historii patriarchów, młodszy syn zostanie wybrany zamiast pierworodnego.

#### 4.2. EPIZOD V: NA PUSTYNI (Rdz 21,14-21)

Scena *odesłania* (nie wygnania!) jest bardzo krótka (Rdz 21,14a). Hagar nadal jest tu pasywna. Zaskoczenie budzi jedynie informacja o niewielkiej ilości prowiantu włożonego na ramiona Hagar wraz z jej (siedemnastoletnim!?) synem. Być może scena została zaczerpnięta z innej tradycji, jak sugerują niektórzy komentatorzy, lub po prostu należy rozumieć całą wypowiedź w ten sposób, że to prowiant został włożony na jej barki, a chłopiec uchwycony za rękę (por. w. 18)<sup>46</sup>. Jednak dalej (Rdz 21,15b) także wydaje się, że mimo wszystko autor biblijny postrzega Izmaela jako małego chłopca, żeby nie powiedzieć niemowlę. Nawet jeśli mamy tu domniemane połączenie materiału z różnych tradycji, to trzeba sobie postawić pytanie, czy aby na pewno redagujący je autor biblijny nie widział oczywistej sprzeczności? Być może mamy tu zaproszenie do dialogu z tekstem? Życie Izmaela toczy się już teraz wyłącznie pod opieką jego matki Hagar. Znajdują się oni poza domem Abrahama, a więc wszystko zaczyna się dla nich niejako od początku. To spekulatywna refleksja, ale bez podejmowania takich prób dylemat z wiekiem Izmaela pozostaje nierozwiązany.

<sup>46</sup> Lemański, *Księga Rodzaju*, 453-454.

Odesłanie (*šlh*) to łagodniejszy sposób opisu tego rozstania (por. Rdz 25,5-6). Być może – jak było to w podobnych sytuacjach w zwyczaju, patriarcha udzielił obojgu swego błogosławieństwa. Nie ma o tym mowy wprost, ale autorzy biblijni – jak wspomnieliśmy – często każą nam się takich rzeczy domyślać, zapraszając niejako swoich czytelników do wspomnianego dialogu z tekstem i do refleksji nad recepcją jego przesłania we własnym życiu. Problem Sary został w każdym razie rozwiązany (por. Rdz 21,10), jednak ma go teraz Hagar (Rdz 21,15-16). Chleb i woda to zaledwie niezbędny pokarmowy na długą drogę. Mała ilość prowiantu może być pierwszą oznaką zaufania ze strony Abrahama w to, że Bóg w istocie zatroszczy się o odesłaną kobietę i jego niewybranego syna (por. Rdz 22,8)<sup>47</sup>. Wszystko, co dostali na drogę, zmieściło się w każdym razie na ramionach Hagar. Bukłak z wodą (dosł. *skóra wody*) mieścił od kilku do kilkunastu litrów. Cały zapas, jak się szybko okazuje, zostaje wkrótce wyczerpany (Rdz 21,15a), gdyż Hagar błądzi po pustyni i nie bardzo wie, dokąd miałyby pójść (Rdz 21,14b). W tym momencie budzi ona największe współczucie i czytelnikom najłatwiej jest się z nią utożsamiać. Pustynia Beer-Szeba wskazuje region, w którym się znajduje, a jego nazwa podpowiada, że sytuacja nie jest beznadziejna. Oznacza ona bowiem studnię (por. Rdz 21,31-33), a samo miejsce łączy się z tradycją o Abrahamie (por. Rdz 26,23-25). W pewnym sensie informacja ta zapowiada to, co za chwilę nastąpi (Rdz 21,19). Póki co Hagar wydaje się bezradna i zrezygnowana. Kładzie (dosłownie *rzuca*) chłopca pod krzew (Rdz 21,15b), po czym odchodzi i siada z daleka (*tak daleko jak łuk doniesie*, a więc na odległość pozwalającą zachować kontakt wzrokowy!), aby nie patrzeć (!) na śmierć chłopca. Płacze i zanosi lamenty (Rdz 21,16). To oznaka rozpaczy i rezygnacji. Nie wie, co zrobić w beznadziejnej sytuacji. Tak to wygląda przynajmniej w jej ocenie. To pierwsza scena w Biblii, kiedy ktoś płacze w obliczu beznadziejnej sytuacji. Ogląd z punktu widzenia czytelnika tego tekstu jest jednak inny. Zna on już bowiem Bożą obietnicę względem dziecka. Hagar jednak jeszcze o niej nie wie. Należy więc spodziewać się, że za chwilę jej perspektywa poznawcza pokryje się z tą, jaką czytelnik ma od samego początku (podobnie por. Rdz 22,1.11-12).

W istocie kolejna informacja dotyczy tego, że Bóg *usłyszał głos chłopca* (Rdz 21,17aA: *hanna'ar*). Czemu nie usłyszał głosu jego matki? Być może ona nie szukała pomocy Boga, a jej podniesiony głos i lamentacja były jedynie oznakami rezygnacji. Może być to jednak znak, że to chłopiec jest tu głównym przedmiotem troski. Interwencja Boga dokona się więc nie ze względu na jej (brakujące?) zaufanie wobec Niego, ale ze względu na sytuację, w jakiej znalazł się jej syn. Chłopiec jest bowiem także synem Abrahama i Bóg obiecał się nim zaopiekować (Rdz 17,18-21; 21,13). Zwraca uwagę odmienny sposób prezentacji postaci posłańca JHWH. Tym razem nie staje on już przed Hagar jako przygodny wędrowiec.

<sup>47</sup> Oba teksty Rdz 21,14-19 i Rdz 22,1-19 łączy wiele podobieństw literackich i mają też w istocie ten sam temat: zagrożenie i ocalenie potomka Abrahama (tzw. *Rettungerzählungen*); por. Lemański, *Księga Rodzaju*, 414-415.

Przemawia do niej z nieba (Rdz 21,17aB). To kolejny motyw, który każe nam łączyć obecną scenę z przyszłą sceną zagrożenia życia Izaaka (por. Rdz 22,11.15). W odróżnieniu od Abrahama, który do końca nie tracił nadziei na odmianę losu (por. Rdz 22,5.8), Hagar wyraźnie się już poddała.

Pytanie posłańca ma na celu wyrwanie jej z letargu: *Co z tobą, Hagar? Wezwania Nie bój się* to klasyczna formuła wypowiedziana przy okazji dialogów prowadzonych z ludźmi powołanymi przez Boga do jakichś zadań (por. Rdz 15,1; 26,24; 35,17; 43,23; 46,3; 50,19.21). Teraz również i Hagar dowiaduje się, że Bóg „usłyszał głos chłopca” (Rdz 21,17bA). To aluzja do etymologicznego znaczenia imienia Izmael. Istotniejsze jest tu jednak dopowiedzenie, że ten głos usłyszany został „w miejscu, w którym on się teraz znajduje” (Rdz 21,17bB). Chodzi o miejsce, które stanie się w przyszłości jego miejscem zamieszkania (por. Rdz 21,20-21). Bóg zamierza spełnić swoje obietnice złożone Abrahamowi. Informuje ją teraz o tym (Rdz 21,18b; por. Rdz 17,20; 21,13). Zatem Hagar już wie, że Bóg zaplanował dla chłopca przyszłość. Ona ma jednak swoją rolę do odegrania w jej urzeczywistnieniu. Dlatego ma *wstać, podnieść chłopca i trzymać go mocno za rękę* (Rdz 21,18a). W tej sekwencji kolejnych czynności do wykonania jest wezwanie do tego, aby ponownie (por. Rdz 21,15b-16: odwrotne działania) zaczęła być dla niego matką. Nie ma przy nim ojca, ale w jego zastępstwie ma być przy nim teraz właśnie ona.

Bóg *otwiera jej oczy* i Hagar, znajdując się w krainie „studni”, *widzi* coś, czego dotąd nie zauważała (Rdz 21,14bB; por. Rdz 22,13). Dopiero interwencja Boga sprawia, że dostrzega teraz potrzebną jej studnię. Nie dokonuje się tu żaden cud. Nie ma miejsca żadna spektakularna interwencja Boga (por. Wj 17,1-7; Lb 20,1-13). Pokazane jej zostają jedynie nowe możliwości, których nie dostrzegała, gdy poddawała się zwątpieniu. Zamiast szukać jakiegoś rozwiązania, skupiła się na własnej niemocy i ulegała rozpacz.

Czy jest w tym pustynnym doświadczeniu Hagar jakaś zapowiedź i pouczenie w sprawie przyszłej wędrówki Izraelitów podczas *exodusu*? Można sądzić, że taka właśnie była intencja autora biblijnego. Wydaje się on mówić swoim czytelnikom: skoro Bóg troszczy się na pustyni o boczną linię potomków Abrahama, o ileż bardziej zatroszczy się o przyszły „wielki naród”, stanowiący linię wybraną.

Hagar została wezwana do tego, aby ponownie podjęła się roli matki i ona to akceptuje. Napełnia bukłak wodą i daje pić chłopcu (Rdz 21,19b). Dalsze losy Izmaela determinuje już fakt, że „Bóg był z chłopcem” (Rdz 21,20a). Pustynia, którą Hagar uznała wcześniej za miejsce, gdzie przyjdzie im umrzeć, staje się teraz dla chłopca jego naturalnym środowiskiem życia (Rdz 21,20-21a). Nie są to już okolice Beer-Szeby, gdyż miejsce to należeć będzie do wybranej linii potomków Abrahama, ale położona dalej na południe pustynia Paran (Rdz 21,21a; por. Lb 10,12; 13,3.26; Pwt 1,1). Hagar ma w tym czasie (Rdz 21,20aB: Izmael już *urósł*) jeszcze jedno zadanie i je wykonuje: „wzięła mu żonę z ziemi egipskiej” (w. 21b). Zachowuje się tu dokładnie tak samo, jak później Abraham zachowa się w stosunku do Izaaka (Rdz 24,1-9). Wybór Egipcjanki na żonę dla Izmaela jest poniekąd naturalny. Hagar sama jest wszak Egipcjanką (Rdz 16,1b.3; 21,9). W oczach

czytelników jednak dodatkowo uwydatnia to, iż Izmael i jego potomkowie nie należą do wybranej linii synów Abrahama (por. Rdz 24,1-8; 26,34-35; 27,46-28,9). Hagar jest jedyną biblijną matką, która angażuje się w znalezienie synowi żony (por. Rdz 24,1-8; 34,4; Sdz 14,2).

## 5. CZEGO UCZY NAS OPOWIADANIE O HAGAR?

Zauważyliśmy już, że Hagar może być i w zasadzie jest prototypem każdej matki w Izraelu. W swoim burzliwym życiu jest traktowaną przedmiotowo niewolnicą, zastępczą matką, matką pierworodnego syna Abrahama. W końcu zostanie z jego domu odesłana wolno, wręcz wygnana, wraz z pozbawionym praw do dziedziczenia po patriarsze synem. Od tego momentu stanie się samotną matką, która będzie musiała w trudnych warunkach pustyni wychować swoje dziecko. Na jej historię patrzeć należy nie tylko z perspektywy pozwalającej utożsamiać się z nią w podobnych sytuacjach, jak często czynią to autorki wywodzące się zwłaszcza z trzeciego świata, gdzie podobnych sytuacji rzeczywiście wciąż nie brakuje. Owszem Hagar, jest ofiarą stosunków społecznych swoich czasów. Podejmuje nieudaną próbę emancypacji i awansu społecznego. Nie jest jednak w tej swojej sytuacji i wysiłkach osamotniona. W jej historii zadziwia nas przede wszystkim szereg biblijnych tzw. pierwszych razów i jedynych razów. Zaskakuje nas fakt, że przydarza się to właśnie w jej życiu, w życiu egipskiej niewolnicy Hagar<sup>48</sup>. Jest pierwszą osobą, która ucieka przed uciskiem i pierwszą niewolnicą, która w końcu staje się wolna. Hagar jest również pierwszą osobą, której Bóg objawia się i przemawia do niej za pośrednictwem swego posłańca. Jest pierwszą kobietą, której zwiastuje się narodziny syna. W opowiadaniach o patriarchach jest ona w ogóle pierwszą kobietą, która zostaje matką. Jest także jedyną osobą nadającą imię Bogu, z którym się spotkała. Staje się wreszcie pierwszą „rozwiedzioną” kobietą i pierwszą samotną matką, pierwszą osobą, która płacze i aranżuje ślub swojego syna. W swoim życiu Hagar doświadcza więc swoistej kumulacji sytuacji i doświadczeń, jakiej nikt w Biblii przed nią nie miał i po niej nigdy więcej już z taką samą intensywnością mieć nie będzie. Już choćby wszystko to czyni z niej postać wyjątkową i godną głębszej refleksji.

Jej doświadczenie spotkania z Bogiem i doświadczenie pomocy od Boga uczy nas najpierw tego, że Bóg nie ma względu na płeć, status społeczny czy ekonomiczny, ani też na pochodzenie etniczne czy narodowe. Dostrzega On osobę, zwłaszcza tę znajdującą się w potrzebie i wspiera ją w osiągnięciu tego, co pozwala jej znaleźć właściwe rozwiązania i osiągnąć ostatecznie satysfakcję z owoców swego życia. Hagar nie spełni się w roli żony Abrahama i nie zajmie, tak jak tego próbo-

<sup>48</sup> *Hagar, Sarah, and Their Children*, 61.

wała, miejsca Sary, ale zrealizuje się jako matka. Choć innymi drogami, to osiąga swój pierwszy cel – stanie się wolną kobietą. Hagar to czytelny przykład, że Boże wybory dokonane na rzecz Sary i jej syna Izaaka nie oznaczają odrzucenia czy gorszego potraktowania tych, których Bóg Abrahama nie wybrał. To ważne przesłanie zarówno dla wybranych, jak i nie wybranych. W pewnym sensie to Hagar, jej syn i dalsze potomstwo jej syna doświadczają błogosławieństwa, którego Bóg udziela innym rodzinom na ziemi ze względu na Abrahama (por. Rdz 12,3).

W losach Hagar dostrzec można wreszcie wiele elementów nawiązujących do tradycji *exodusu* i wygnania. Część badaczy widzi w nich pozostałość dawnej polemiki pomiędzy dwiema odmiennymi tradycjami o początkach Izraela, a część jedynie duchowy *exodus* wiary, oparty na zasadzie kontrastu. Życiowa droga, jaką przebyć musi Hagar, przypomina w zarysie doświadczenia narodu wybranego – wiedzie od *exodusu* po wygnanie. W losach i wędrówkach Hagar mamy więc niejako zapowiedź późniejszej wędrówki Izraela. Oba doświadczenia różnią jednak ich ostateczne efekty. Podobnie do Izraelitów, Hagar na początku jest zniewolona. Próbuje się wyemancypować i awansować społecznie. Stanowi zagrożenie dla pozycji Sary. Oddana przez Abrahama w jej ręce i poddana prześladowaniom w końcu ucieka. Czyni to na własną rękę, zapominając, że syn, którego poczęła, jest także synem Abrahama. Zostaje zatrzymana przez Boga. Kiedy w końcu opuści dom patriarchy, to w praktyce zostanie odesłana, pozbawiona praw i pozostawiona z niewielką ilością prowiantu samej sobie. W opinii Sary teraz to jej syn stanowi zagrożenie dla Izaaka. W praktyce wygnanie Hagar i fakt, że jest egipską niewolnicą – na zasadzie kontrastu – czyni z niej niewątpliwie ofiarę prarodziców Izraela<sup>49</sup>, a ściślej mówiąc – ofiarę ich błędnych decyzji (Rdz 16,2-3), wynikających z niezrozumienia Bożych intencji i Bożych możliwości działania (Rdz 15,4; 18,14). Cierpienie i niesprawiedliwość nie jest zatem tylko doświadczeniem samych Izraelitów. Również oni mogą być jego przyczyną dla innych – wydaje się nam mówić autor biblijny. Bóg, choć nie zostawia Hagar i jej syna, którego urodziła Abrahamowi, samym sobie, to jednak też jej nie rozpieszcza. Nakazuje jej najpierw wrócić i poddać się ponownie opresji ze strony Sary, a potem także poleca Abrahamowi posłuchać żądań Sary i wygnać Hagar ostatecznie na pustynię wraz ze swym pierworodnym synem, którego mu urodziła. Jej *exodus* nie kończy się więc pełnym wyzwoleniem. Ma objawienie Boga, ale nie doświadcza w pełni Jego zbawczej mocy. Wędruje przez pustynię, ale wędrówka ta nie zostaje zwieńczona zawarciem przymierza z Bogiem i nie kończy się wejściem do jakiejś przeznaczonej specjalnie dla niej i jej potomstwa Ziemi Obiecanej. Jej dziecko będzie już na zawsze żyło na pustyni, choć nie zostanie tam zapomniane przez Boga.

Jest zatem Hagar postacią, na którą patrzeć możemy dwojako. Z jednej strony jej losy pokazują, że Bóg troszczy się także o niewybranych potomków Abrahama, dostrzega ich kłopoty, wysłuchuje wołania o pomoc i sprawiedliwość, nie mając

---

<sup>49</sup> Ph. Tribble, *Texts of Terror: Literary Feminist Readings of Biblical Narratives* (London 1984) 27-29.



względu na status, płeć czy pochodzenie etniczne. Potrafi ludzkie błędy, wrogie intencje lub nawet ewidentnie złe uczynki, będące efektem decyzji i działań, włączyć do swoich planów i w ten sposób przemienić ich skutki tak, aby ofiarom nie tylko nie stała się krzywda, ale aby miały swój udział w wielkim Bożym planie zbawienia. Jest też w losach Hagar ostrzeżenie dla Izraelitów. Przypomnienie, jak wielkim przywilejem było wybranie ich przodków i jak łatwo można to utracić (od wyzwalającego *exodusu* do zniewalającego wygnania). Może być wreszcie Hagar zaproszeniem dla wszystkich niewybranych, uciśnionych, szukających sprawiedliwości, aby zaufali Bogu Abrahama (por. Rdz 12,3).

W zupełnie zaskakujący sposób do tradycji o Hagar odwoła się później wspomniany już św. Paweł. Dokonana przez niego alegoryczna interpretacja jej postaci (Ga 4,21-31) ma w tle polemikę Apostoła ze środowiskiem tzw. judaizujących chrześcijan, którzy żądali, aby nawracani na wiarę w Jezusa Chrystusa poganie, poddawani byli rygorom Prawa Mojżeszowego (obrzezanie, obchodzenie szabatu). Dla Pawła chrześcijanie wolni są jednak od takich obowiązków, a symbolem ich jest Sara. Ludzie przekonani, że jest inaczej, podlegają – jak dowodzi Apostoł – przymierzowi zawartemu na Synaju, którego symbolem jest Hagar. Nieco dziwne to połączenie, ale w konsekwencji wynika z niego konkluzja, że są oni (duchowym) potomstwem niewolnicy. Warto zwrócić uwagę, że w całym tym wywodzie wspomniane jest tylko imię Hagar. Sara nazywana jest po prostu „wolną”, zaś obaj synowie Abrahama określani są jako „syn (narodzony) z wolnej” i „syn (narodzony) z niewolnicy”. Argument Pawła w tej materii zaczyna się od przywołania tego, co jest napisane w Piśmie. W istocie dokonuje on syntezy wydarzeń z Rdz 16–21, akcentując przede wszystkim dwa wydarzenia, narodziny Izmaela (Rdz 16,15) oraz Izaaka (Rdz 21,2). To jedyny raz, gdy Paweł nie cytuje żadnego tekstu, a jedynie czyni aluzje do dwóch konkretnych fragmentów Pisma<sup>50</sup>. Abraham – nosiciel obietnicy i gwarant przymierza Boga z Izraelem – miał dwóch synów (Rdz 16,15; 21,1-2): jednego z niewolnicy, a drugiego z wolnej (Ga 4,22). Syn niewolnicy urodził się tylko według ciała, zaś syn wolnej – dzięki obietnicy (Ga 4,23; por. Rdz 15,4; 17,16.19; 18,10)<sup>51</sup>. W konsekwencji apostoł tworzy zamierzoną, podwójną antytezę: niewolnica – wolna; urodzony według ciała – urodzony z obietnicy. W ten sposób akcentuje konieczność wyboru drugiej opcji<sup>52</sup>. Dalej Paweł sugeruje jeszcze jedno, tym razem alegoryczne znaczenie<sup>53</sup> omawianych wyda-

<sup>50</sup> A. Pitta, *Lettera ai Galati* (Scritti delle Origini Cristiane 9; Bologna 1996) 281.

<sup>51</sup> Kontrast ciała i ducha nie ma na uwadze deprecjonowania narodzenia według ciała (por. Rz 1,3; 9,5 – Jezus Chrystus też narodził się według ciała), ale położenie akcentu na fakt, że chodzi o narodziny naturalne, bez nadzwyczajnej interwencji, jak miało to miejsce w przypadku narodzin Izaaka.

<sup>52</sup> J. Becker – U. Luz, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser* (NTD 8/1; Göttingen 1998) 72.

<sup>53</sup> Według wielu badaczy ten *hapax legomenon*, jakim jest słowo *allēgoroumena*, opisuje w istocie to, co zwykle rozumie się jako typologie (por. Rz 5,12-21; 1 Kor 10,1-13). Jednak Paweł zna adekwatne słowo *typos* (por. 1 Kor 10,6; Rz 5,14). Nie stosuje go, ale w Ga 4,29 dostrzec można elementy takiej właśnie interpretacji. Dyskusje na ten temat por. Pitta, *Lettera ai Galati*, 283-285.

rzeń (Ga 4,24a): obie niewiasty wyobrażają dwa przymierza: „jedno, zawarte pod górą Synaj, rodzi ku niewoli, a wyobraża je Hagar” (por. Wj 19,5) drugie – „obecne Jeruzalem” (Ga 4,25aB). Paweł, mówiąc o „przymierzach”, w odniesieniu do Sary, myśli niewątpliwie o przymierzu obietnicy (Rdz 15,18), zawartym po kolejnych deklaracjach Boga o przyszłym licznym potomstwie Abrahama (Rdz 12,1-9; 13,14-17; 15,1-7). Apostoł konkluduje: „Ono (tj. przymierze z Synaju) wraz ze swymi dziećmi trwa w niewoli. Natomiast górne Jeruzalem cieszy się wolnością i ono jest naszą matką” (Ga 4,25b-26). Skojarzenie dokonane przez Pawła polega na porównaniu efektów starego przymierza do sytuacji Hagar i jej niewolniczego stanu. Pomaga w tej identyfikacji fakt, że Hagar to być może także nazwa góry Synaj w Arabii (Ga 4,25a)<sup>54</sup> oraz zastosowanie klasycznego kontrastu pomiędzy ziemskim i niebiańskim Jeruzalem (Iz 54,10nn; 60nn; Tb 13,9nn; *1 QH* 6,24nn; *OrSib* 5,250nn; *TestDan* 5,12; *1 Hen* 53,6; 90,28nn; *4 Ezd* 7,26n; *syrBar* 5,1nn; 32,2nn; Ap 12,21)<sup>55</sup>. W konsekwencji Apostoł buduje łańcuch skojarzeń: Hagar – niewolnica – przymierze na Synaju – ziemskie Jeruzalem. Owo ziemskie Jeruzalem to „klasyczne” miejsce praktykowania i nauczania Prawa pochodzącego z Synaju. Skojarzenie z niewolnicą Hagar pozwala wskazać na tych przedstawicieli narodu wybranego, którzy nadal służą Prawu, jako na pozostających w jego niewoli<sup>56</sup>. W pewnym sensie Hagar pozostaje więc dla św. Pawła „matką niewybranych”. Tym razem symbolizuje ona jednak tylko fakt, że część przedstawicieli narodu wybranego nie chciała lub nie umiała dojrzeć w Jezusie Chrystusie i dokonanym przez Niego dziele zbawienia zupełnie nowej jakości w relacjach pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Co ważniejsze, decyzja o przyjęciu albo odrzuceniu ofiarowanej przez Boga wolności i usprawiedliwienia należy tym razem do samych zainteresowanych.

---

<sup>54</sup> W tym miejscu mamy jednak do czynienia z wieloma różnymi wariantami tekstu i nie jest łatwo rozstrzygnąć, czy wybrać w tym wierszu lekcję z Hagar czy bez niej. Por. Pitta, *Lettera ai Galati*, 288; J.L. Martyn, *Galatians* (AB 33; New York 1997) 437-439.

<sup>55</sup> Becker – Luz, *Die Briefe an die Galater*, 72.

<sup>56</sup> Becker – Luz, *Die Briefe an die Galater*, 73.





Ks. ŁUKASZ LASKOWSKI  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Wyższy Instytut Teologiczny w Częstochowie

## MĄDROŚCIOWY KONTEKST OPOWIADANIA O TAMAR (RDZ 38)

THE STORY OF TAMAR (GEN 38) AND ITS SAPIENTIAL CONTEXT

**ABSTRACT.** The story of Tamar presents her as a prostitute. Some translations of the text and some scholars consider that the two Hebrew terms used for a prostitute, *zonah* and *qedeshah*, are synonymous. This article examines the story of Tamar in the context of the Book of Genesis, especially within the cycle of Joseph. Judah has been presented as being like Joseph, yet decisions of Judah, especially regarding marriage, are different from the customs of his ancestors. His women are foreign women, because he is guided by lust. A comparison with the Book of Proverbs, and with the larger wisdom tradition, shows that Judah is lacking in wisdom. He gives the insignia of his dignity in the hands of a foreign woman. He is presented by the text as a man who went after a married woman. This woman is condemned as stupid by the Book of Proverbs. The story of Tamar has the characteristics of a text redacted or edited within a wisdom context. In this light, the term *qedeshah* is broadened to become a metaphor for the lack of self-mastery, which leads to idolatry.

**KEYWORDS:** Tamar, Judah, Genesis, Joseph of Egypt, prostitution, sacred prostitution, idolatry

**SŁOWA KLUCZOWE:** Tamar, Juda, Księga Rodzaju, Józef Egipski, prostytutka, prostytutka sakralna, bałwochwalstwo

Opowiadanie o Tamar (Rdz 38) koncentruje się na podstępnie, dzięki któremu wymogła ona swe prawa co do małżeństwa lewirackiego. W pierwszej scenie spotkania Judy z Tamar w Rdz 38,15 widzimy ją, jak z zakrytą twarzą usiadła na obrzeżu drogi i uwiodła swego teścia, który ze względu na jej strój pomyślał, że jest prostytutką (זונה – Rdz 38,15)<sup>1</sup>. Termin ten powraca dopiero w relacji mieszkańców,

<sup>1</sup> Trudno precyzyjnie określić, jaki był strój prostytutki, gdyż wymyka się to ze względu na ogromną różnorodność świata i lokalnych zwyczajów. Można jednak stwierdzić, że tego typu usługi, oferowane zwłaszcza podróżującym, musiały świadczyć kobiety rozpoznawalne, choć anonimowe. Należy zatem stwierdzić, że owa zakryta twarz nie służy w tym przypadku podkreśleniu przyczyn braku rozpoznania synowej przez Judę, lecz wpisania się jej w zasady świadczenia usług seksualnych. J.R. Huddleston, „Unveiling the Versions: The Tactics of Tamar in Genesis 38:15”, *Perspectives on He-*

którzy donieśli Judzie, że jego synowa jest w ciąży (Rdz 38,24). Na tym tle słownictwo zamieszczone w rozmowie przyjaciela Judy, Adullamity Chiry z mieszkańcami miasta prezentuje się odmiennie. Rozmawiając o Tamar, używają oni bowiem regularnie tytułu קְדִישָׁה. Termin ten powraca w relacji, którą wysłany z zapłatą sługa zdał swemu panu (Rdz 38,21-22). Podwójne nazewnictwo związane z tym procederem jest szczególną cechą tego opowiadania.

Różnice terminologiczne tłumaczono zwykle słownikową tradycją lokalną. Ostatni termin był czasem rozumiany także jako lokalny eufemizm lub określenie prostytutki sakralnej. Widziano w tym opowiadaniu opis tradycji rodzinnych<sup>2</sup> lub, szerzej, plemiennych<sup>3</sup>. Niniejszy artykuł ma za cel analizę skutków powyższego zjawiska, a także wskazanie kontekstu, w którym mógł się narodzić taki opis Tamar.

Właściwe znaczenie pojęcia קְדִישָׁה i jego męskiego odpowiednika קְדִישׁ było niejasne już dla starożytnych. Analizy najdawniejszych tłumaczeń pozwalają dostrzec, że były to terminy podatne na aktualizację<sup>4</sup>. Ta zaś odnosiła je do tematów szeroko rozumianej seksualności, co niewątpliwie miało wpływ na zaistnienie obecnej tendencji, zaobserwowanej w niektórych przekładach i komentarzach. Rdzeń słowotwórczy terminu to קִדְּשׁ. Nawiązuje on do oddzielenia *sacrum* od *profanum*, którą to ideę odnajdujemy w semickim pojęciu świętości lub też konsekracji. Rdzeń ten znajdujemy między innymi w językach akadyjskim, nowopunickim i ugaryckim, w których może przybierać, podobnie jak w hebrajskim, formę epitetu<sup>5</sup>. Analizy tytułów bliskowschodnich rodzą szereg pytań. Niejasne pozostaje znaczenie poszczególnych grup, których tytuły honorowe niejednokrotnie wydają się synonimiczne. Wyniki zaś współczesnych badań bywają ze sobą sprzeczne i obrzucają między prostytutką sakralną a grupami kapłańskimi w jakiś sposób zobowiązanymi do celibatu. Proponowane wielokrotnie tłumaczenia odnoszą się do osób uprawiających nierząd sakralny lub sakralną prostytutkę<sup>6</sup>. Szczególną rolę w tym utożsamieniu odegrała właśnie perykopa o Tamar.

*brew Scriptures*. Comprising the Contents of Journal of Hebrew Scriptures. Vol. 1-4 (red. E. Ben Zvi) (Picataway, NY 2006) 327-329.

<sup>2</sup> C. Westermann, *Genesis*. Genesis 37–50 (BK 1/3; Neukirchen-Vluyn 1982) 43.

<sup>3</sup> J. Lemański, *Księga Rodzaju, rozdziały 37–50*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (NKB I/3; Częstochowa 2014) 99.

<sup>4</sup> Ł. Laskowski, „Begriffe Qadesch und Qedeschah. Übersetzung der Vulgata und deren Kontext”, *Vielfältige Aspekte des Glaubens* (red. R. Ceglarek – J. Kapuściński – A. Olczyk) (Jestetten 2014) 17-49.

<sup>5</sup> M. Gruber, „Hebrew *qedešah* and Her Canaanite and Akkadian Cognates”, *UF* 18 (1986) 133.

<sup>6</sup> Termin ten wytworzyła dziewiętnastowieczna nauka na podstawie analiz tekstów starożytnych, w tym patrystycznych. Odniosła go do zjawisk religijnych w Mezopotamii, Azji Mniejszej, Cypru i Lewantu. Jakkolwiek pozostają tu wątpliwości co do związku prostytutki z *sacrum*, co dotyczy zwłaszcza wątpliwości terminologicznych. P.A. Bird, „The Bible in Christian Ethical Deliberation concerning Homosexuality: Old Testament Contributions”, *Homosexuality, Science, and the „Plan Sense” of Scripture* (red. D.L. Balch) (Grand Rapids, MI 2000) 171-173.

## 1. WSTĘPNE UŚCIŚLENIA

Sakralność prostytucji miała polegać na tym, że uprawiający ten proceder (kobieta, ewentualnie mężczyzna) byłoby zobowiązani zapłatę za swoją usługę ofiarować w świątyni swego bóstwa, względnie celebrować ten proceder jako kult. Różnica między prostytucją a prostytucją sakralną byłaby zatem istotna z socjalnego punktu widzenia. Prostytutka to osoba, za którą nie stoi rozumiany pozytywnie autorytet mężczyzny lub władzy wyższej, a uprawiany proceder był często sposobem na utrzymanie się, zaś jej status społeczny marginalny. Osoba uprawiająca prostytucję sakralną cieszyłaby się ochroną świątyni, pochodziłaby również z wyższych sfer społecznych, a jej status byłby wysoki<sup>7</sup>. Mówi się tu zatem nie o synonimach, lecz o terminach oznaczających różne kategorie osób, których zawód jest jedynie zbieżny pod względem zewnętrznym.

Należy również pamiętać, że prostytucja na poziomie Starego Testamentu nie była zjawiskiem marginesowym. Nie potępiano jej ani nie zwalczano z siłą charakterystyczną dla Nowego Przymierza. Nie znaczy to, że można mówić tu o cudzołóstwie, ponieważ zachodzi ono wówczas, gdy choć jedna ze stron jest związana małżeństwem. Prostytucja zaś zakłada osiągnięcie korzyści i jest rodzajem transakcji handlowej.

Należy również rozróżnić kategorie prostytucji, czyli usług seksualnych oferowanych za konkretną zapłatę, od świętego małżeństwa (*hieros gamos*), które nie może być traktowane jako prostytucja, lecz może dotyczyć osób już związanych małżeństwem. Kontekstem tych zjawisk jest zawsze kult, przede wszystkim związany z płodnością. Jest to jednak osobne zjawisko, które nie powinno być zestawiane z prostytucją. Trzeba też zaznaczyć, że w Rdz 38 brak jakiegokolwiek odniesienia do Boga lub religijności. Wyjątkiem jest opis przyczyn śmierci Onana w Rdz 38,10, który nie wchodzi jednak w zakres interesujących nas zagadnień.

## 2. POZABIBLIJNE TŁO TERMINÓW קַדְשָׁהּ I קַדְשָׁהּ

Z racji etymologicznych trzeba zwrócić szczególną uwagę na akadyjski tytuł *qadištu* i odpowiadający mu starszy termin sumeryjski NU.GIG. W sumeryjskiej tradycji był przede wszystkim tytułem bogini Inany, czyli Isztar<sup>8</sup>. Tytułem *qadištu* nazywano demona Lamasztu oraz boginie Nannę i boską córkę Amuna<sup>9</sup>. W odniesieniu do ludzi nazywano tak pochodzące z wyższych sfer społecznych ka-

<sup>7</sup> P.A. Bird, „The Harlot as Heroine: Narrative Art and Social Presupposition in Three Old Testament Texts”, *Semeia* 46 (1989) 119-122.

<sup>8</sup> A. Zgoll, „Inana als nugig”, *ZA* 87 (1997) 181-195.

<sup>9</sup> Gruber, „Hebrew *qedešah*”, 147-148.

planki<sup>10</sup>. Patronowały one rytuałom związanym z narodzinami dziecka, rytuałom oczyszczeń i magii<sup>11</sup>. Śpiewały pieśni oraz spożywały części z darów mięsa i piwa, złożonych na cześć Adada<sup>12</sup>. Ponadto wykazywały związek z pewnymi ograniczeniami co do seksualności<sup>13</sup>. Nie ma jednak tekstów prawnych potwierdzających ich związek z sakralnym nierządem lub prostytutką, a świadectwa kultowe są niejasne.

Również w Ugarit wykorzystywano rdzeń *qdš* do opisu bóstw. Potwierdza to cytowany przez M. Grubera fragmentaryczny tekst, w którym nazwano tak boginię Asztoret<sup>14</sup>. Co do personelu związanego z kultem należy zauważyć, że teksty kananejskie wykazują ogólne zadania warstwy *qdšm*. W niektórych listach administracyjnych pojawiają się po ogólnym tytule *kapłani* (*khnmm*), co potwierdza, że cieszą się tymi samymi przywilejami co oni, a ich wynagrodzenie było podobne. Przede wszystkim wykonywali oni muzykę sakralną<sup>15</sup>. Również tu nie ma bezpośrednich wzmianek o aspekcie seksualnym posługi *qdšm*<sup>16</sup>. Do podobnych wniosków doszli w swoich badaniach D. Kinet<sup>17</sup>, W. von Soden<sup>18</sup> oraz powołująca się na ich badania S. Budin<sup>19</sup>. Ostatnio do problemu sakralnej prostytutki powrócił E. Lipiński<sup>20</sup>. Stwierdził on, że w przypadku tradycji biblijnej nie należy mówić o tym zjawisku, uwzględniając ewentualną możliwość echa seksualnych tradycji kananejskich w przypadku 2 Krl 23,7, lecz nie dzięki samemu tytułowi, a wzmiance o nieprawym przybytku założonym w świątyni w Jerozolimie.

Zastosowany do opisu Tamar termin קדשה ma zatem istotne paralele w bliskowschodnich grupach kultowych. Ze względu na niejasności co do jego zakresu

<sup>10</sup> J.-J. Glassner, „Polygynie ou prostitution. Une approche comparative de la sexualité masculine”, *Sex and Gender in the Ancient Near East* (red. S. Parpola – R.M. Whiting) (Helsinki 2002) 153.

<sup>11</sup> Gruber, „Hebrew *qedešah*”, 146; S. Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity* (Cambridge 2008) 46.

<sup>12</sup> Gruber, „Hebrew *qedešah*”, 139-141.

<sup>13</sup> J.G. Westenholz, „Tamar, Qedeša, Qadištu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia”, *HThR* 82 (1989) 251. Badacz ten przytacza tekst akadyjski zaczerpnięty z końca II tys. przed Chr. Mówi on o pewnej kobiecie, którą, choć była *qadištu*, poślubił pewien mężczyzna, wzięwszy ją z ulicy. Nie miał z nią również dzieci, lecz wykarmiła ona obce dziecko jak własne. Według aktualnych interpretacji owo wzięcie z ulicy nie oznacza prostytucji, lecz brak rodziny, zaś brak dzieci w tym związku wiązał się z jej funkcją rytualną.

<sup>14</sup> Gruber, „Hebrew *qedešah*”, 148.

<sup>15</sup> Westenholz, „Tamar, Qedesa, Qadistu”, 249.

<sup>16</sup> W. von Soden, „Die Stellung des Geweisen (*qdš*) in Ugarit”, *UF* 2 (1970) 329-330; D. Kinet, *Ba'al und Jahwe: Ein Beitrag zur Theologie des Hoseabuches* (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie) (Frankfurt/M. – Bern 1977) 79; C. Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament? Die Qedeschen der hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei (Orbis Biblicus et Orientalis 221; Göttingen 2006) 72; Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 24.

<sup>17</sup> Kinet, *Ba'al und Jahwe*, 79.

<sup>18</sup> W. von Soden, „Die Stellung des Geweisen (*qdš*) in Ugarit”, *UF* 2 (1970) 329-330.

<sup>19</sup> Budin, *The Myth of Sacred Prostitution*, 46.

<sup>20</sup> E. Lipiński, „Cult Prostitution and Passage Rites in the Biblical World”, *BibAn* 3 (2013) 9-27.

semantycznego, po uwzględnieniu ich etymologii można przekładać je jako „poświęcony” i „poświęcona”. Zachowuje się w ten sposób ich niejednoznaczność, biorąc jednocześnie pod uwagę kultowy aspekt zawarty w rdzeniu słowotwórczym. W związku z tym należy pamiętać, że ostatnie badania nad tematem prostytucji sakralnej podają w wątpliwość jej istnienie. Analizując świadectwa biblijne w kontekście archeologii, E. Lipiński przypuszcza, że można ją uznać jedynie za tło 2 Krl 23,7. Badania zaś innych podważają w ogóle istnienie takiej instytucji<sup>21</sup>, przyjmując jednakże obecność kultów, w których celebrowano *hieros gamos*.

### 3. NIEKTÓRE UWAGI NA TEMAT STANU ZACHOWANIA TEKSTU

W interesującym nas zakresie tekst masorecki jest dobrze zachowany. Należy jednak poczynić co do tego kilka uwag. Rdz 38,2 LXX zawiera lekcję, która sugeruje ujednolicenie z Rdz 38,12. Pośrednio jest to ważne, gdyż tworzy się w ten sposób imię pierwszej żony Judy brzmiące Batszua. Odnaleźć można tu fonetyczne podobieństwo do Batszeby<sup>22</sup>.

Po drugie, Rdz 38,15 mówi, że Tamar siedziała „na drodze” (עַל-הַדֶּרֶךְ). Tekst samarytański i Wulgata uściślają, że chodzi o skraj drogi, dzięki czemu czasem proponuje się uzupełnienie tekstu hebrajskiego na עַל-רֶאֶשׁ הַדֶּרֶךְ.

Po trzecie, Rdz 38,21 zawiera pytanie Chiry skierowane do mieszkańców „jej miejsca” (מִקְוֵהָ)<sup>23</sup>. W Pięcioksięgu Samarytan, Septuagincie, Pesziticie oraz w Targumie Neofiti rzeczownik ten występuje bez sufiksu, za to z partykulą określającą. W tym samym wersecie w pytaniu o to, „gdzie jest ta poświęcona” (אִיָּה הַקְּדוּשָׁה הוּא בְּעֵינַיִם עַל-הַדֶּרֶךְ) Samarytanie dokonali korekty językowej, dodając przed zaimkiem ה, które można interpretować jako znak pytania ogólnego, jako partykulę określającą w składni przydawkowej bądź jako ditografię<sup>24</sup>. Nazwa miejscowości Enaim nie pojawia się w Pesziticie i w Wulgacie. Również tu wersja syryjska, Wulgata i Targum Palestyński mówią o skraju drogi (por. Rdz 38,15).

Ponadto w obecnym stanie tekstu masoreckiego mamy do czynienia z pytaniem w formie apozycji, której zadaniem jest skonkretyzować, o jaką kobietę chodzi: „Gdzie jest ta poświęcona, ta [która jest] w Enaim?” Odpowiedzią na to pytanie jest zdanie zawierające tym razem formę nieokreśloną, którą należy przekładać zdaniem uzupełnionym o formę zaimka: „Nie było tu [żadnej] poświęconej” (לֹא-הָיְתָה בָּזֶה קְדוּשָׁה).

<sup>21</sup> Np. Budin, *The Myth of Sacred Prostitution*.

<sup>22</sup> Lemański, *Księga Rodzaju*, 102 na temat innych podobieństw między Rdz 38 a cyklem Dawida.

<sup>23</sup> E. Salm, *Juda und Tamar. Eine exegetische Studie zu Gen 38* (FzB 76; Würzburg 1996) 33 interpretuje termin מִקְוֵהָ jak z ה kierunkowym, co wydaje się błędne.

<sup>24</sup> Wenham, *Genesis* [CD-ROM]; Salm, *Juda und Tamar*, 33-34; Stark, „Kultprostitution”, 191.

Tekst masorecki jest zatem dobrze zachowany. Wersje zamieszczone w aparacie krytycznym nie zmieniają zasadniczej wymowy opowiadania. Jedynie uszczegółowienie miejsca pobytu Tamar przy drodze wydaje się istotnym rozszerzeniem wyjaśniającym i precyzującym znaczenie tekstu masoreckiego.

#### 4. ZWIĄZEK PERYKOPY Z KONTEKSTEM

Miejsce Rdz 38 w cyklu Józefa bywa dyskutowane. Nie brak było autorów, którzy uznają ten rozdział za uzupełnienie, dość sztucznie wtłoczone w obcy kontekst<sup>25</sup>. Wydaje się jednak, że raczej mają ci, którzy – choć dostrzegają tu zawieszenie dotychczasowej narracji<sup>26</sup> – zwracają uwagę na związki z kontekstem. Potwierdza to również terminologia.

Pod wyglądem terminologicznym rdzeń נכר pojawia się w Rdz 37,32-33 i 38,25-26; rdzeń ירר w 38,1 i 39,1, zaś נחם w 37,35 i 38,12. Termin עזים obecny jest w 37,31 i 38,17. Inne paralele dotyczą wspólnych motywów. Pierwszy z nich to oszustwo. Jego ofiarą padli Jakub, Tamar, Juda, a także Potifar. Drugi element to rola przedmiotów pełniących funkcje dowodów, wspomnianych w kontekście oszustwa: zakrwawionej szaty Józefa, zastawu Judy, płaszcz Józefa. Kolejny wątek to motyw pocieszenia po stracie bliskiej osoby: to żal Jakuba po stracie Józefa i zakończenie przez Judę żałoby po śmierci żony. Czwartym wątkiem jest uwiedzenie, które łączy opowiadanie o Tamar z opowiadaniem o nachalnej względem Józefa żonie Potifara. Piątym jest rywalizacja między rodzeństwem: synowie Jakuba stają się wrogami Józefa, Onan deprecjonuje Era, a Peres Zeracha. Zwłaszcza ci ostatni przypominają rywalizację między bliźniętami, o której czytamy w opowiadaniu o Kainie i Ablu oraz o Ezawie i Jakubie<sup>27</sup>.

Co do relacji między Rdz 38 a cyklem Józefa, trzeba wymienić jeszcze dwa istotne podobieństwa. Po pierwsze Juda i Józef weszli w związki z kobietami o niezral-skim rodowodzie. Żoną Judy była Kananejka, a można przypuszczać, że również Tamar miała takie pochodzenie<sup>28</sup>. Wnioskuje się o tym z kontekstu. Żoną swoją bowiem poznał Juda w gościnie u Chiry w Adullam. Człowiek ten jest jednym z bohaterów Rdz 38, towarzysząc nieustannie Judzie, również wtedy, gdy poznaje Tamar. Nie ma jednak bezpośredniego potwierdzenia tej hipotezy. Również Józef Egipski zawarł związek małżeński z kobietą o nieżydowskim pochodzeniu (Asenat była córką egipskiego kapłana z On). Należy dodać, że postępowanie tych patriarchów kon-

<sup>25</sup> Np. Westermann, *Genesis*, 42.

<sup>26</sup> B.T. Arnold, *Genesis* (The New Cambridge Bible Commentary) (Cambridge 2009) 325.

<sup>27</sup> Lemański, *Księga Rodzaju*, 96-97.

<sup>28</sup> Jeśli tak, wpisywałaby się w tradycję dzielnych niewiast, które przez swój upór i odwagę weszły do narodu wybranego (np. Rachab nierządnicą czy Rut). Salm, *Juda und Tamar*, 133-135. Tamar za Kananejkę uznaje również apokryf Pseudo-Filona *Liber antiquitatum biblicarum* 9,5.



trastuje z dotychczasowymi zwyczajami matrymonialnymi. Abraham, Izaak i Jakub mieli żony spośród kobiet ze swoich plemion. O ile w przypadku Józefa mamy do czynienia z sytuacją spowodowaną zewnętrznymi okolicznościami, o tyle postępowanie Judy jest wynikiem dobrowolnego wyboru spowodowanego pożądlivością.

Drugi motyw dotyczy potomstwa z tych mieszanych związków. Podobnie jak w przypadku konfliktu nieprawych synów Judy, Zeracha i Peresa, tak w przypadku synów Józefa mamy analogiczną sytuację sporną między Efraimem i Manassesem, który to antagonizm wyraził się w celebracji błogosławieństwa Jakuba. Wówczas godność pierworodnego na mocy słów patriarchy przypadła młodszemu Efraimowi. Na marginesie należy zauważyć, że w opowiadaniu o Judzie i Tamar (Rdz 38) punktem zainteresowania są rodowody związane z tym patriarchą, które jednak w Księdze Rodzaju nie odgrywają większej roli. Nabierają znaczenia dopiero w genealogii i historii Dawida<sup>29</sup>.

Paralele między ujęciem Judy i Józefa nakazują przyjrzeć się temu, czy obecny stan tekstu nie jest rodzajem *vaticinium ex eventu*, które wyrosło na bazie politycznych struktur powstałych po rozpadzie monarchii Salomona. Podobieństwo i zarazem konflikt między Józefem i Judą bierze swój początek w zamierzonych czasach eponimów. Negatywne przedstawienie Judy w kontekście spotkania z Tamar pozwala również zapytać o źródła tego ujęcia. Jest to jednak pytanie, które musi czekać na dalszą analizę.

## 5. PROPOZYCJE WYJAŚNIENIA PRZYCZYN RÓŻNIC TERMINOLOGICZNYCH

Jakie jest znaczenie terminu „poświęcona” w tak jasnej paraleli do „prostyutka” i jak należy doczytywać Rdz 38 w świetle wskazanej różnicy terminologicznej odnoszącej się do Tamar? Najczęściej przymiotnik „poświęcona” widziano jako określenie prostytutki sakralnej, zwłaszcza związanej z kultem Asztarte<sup>30</sup>. Inna hipoteza zakłada, że tekst przedstawia dwa punkty widzenia: Juda przemawia w swoim imieniu, a mieszkańcy Enaim stosują swój język. Ponieważ miasto nie należało do pokoleń Izraela, zatem możliwe, że „poświęcona” to słowo obcego pochodzenia, oznaczające prostytutkę<sup>31</sup>. Przypuszczano również, że różnica w tytułach wyżyła z tego, że Chira posługuje się lokalnym idiomem<sup>32</sup>. Kolejna hipoteza twierdzi, że mowa Judy nosi cechy języka osobistego, zaś Chira w rozmowie z mieszkańcami miasta posługuje się

<sup>29</sup> Na temat Rdz 38 oraz historii Dawida w 2 Sm 11nn np. G.A. Rendsburg, „David and his Circle in Genesis xxxviii”, *VT* 36 (1986) 438-46; Salm, *Juda und Tamar*, 160-164.

<sup>30</sup> Np. H.D.M. Spence-Jones, *Genesis* (The Pulpit Commentary; Bellingham, WA 2004) [CD-ROM].

<sup>31</sup> Np. Westermann, *Genesis*, 48.

<sup>32</sup> Gruber, „Hebrew *qedešah*”, 135.



eufemizmem<sup>33</sup>. Inne rozwiązanie sugeruje, że język Chiry sytuuje wydarzenie na wyższym społecznie poziomie, co pozbawia sytuację odcienia ludzkiej zwyczajności<sup>34</sup>.

Wyżej przytoczone interpretacje w jakimś stopniu wyjaśniają różnicę terminologiczną. Wydaje się jednak, że nie ukazują wystarczająco kontekstu, w którym ona się pojawia. W aspekcie semiotycznym pewne uwagi poczyniła C. Stark<sup>35</sup>. Według niej należy uwzględnić trzy punkty widzenia. Pierwszy z nich dotyczy samej Tamar, drugi – punkt widzenia Judy, a trzeci – Chiry. Tekst ukazuje etapy życia Tamar odkąd związała się z rodziną Judy. W aspekcie jej identyfikacji jako prostytutki należy zaznaczyć, że tytuł ten nie wchodzi zatem w zakres języka sądowniczego, charakterystycznego dla Rdz 38,24-26, gdyż pojawia się zaraz na początku intrygi w Rdz 38,15 i usprawiedliwia postępowanie jej teścia<sup>36</sup>. Z punktu widzenia Judy mamy do czynienia z nierozpoznanie osoby<sup>37</sup>. Relacja seksualna, jaką podjął, obiecując za nią zapłatę, wskazuje, że interpretował całe wydarzenie jako przypadkowe skorzystanie z usług prostytutki. Natomiast punkt widzenia Chiry jest zbieżny z punktem widzenia mieszkańców Enaim. Odmiennie do wskazanych wyżej wersetów pojawia się tu tytuł „poświęcona”, jednakże bez żadnych śladów nieporozumienia między bohaterami opowiadania. Nie znajdujemy tu podstaw do stwierdzenia, że Rdz 38, prezentując trzy wspomniane grupy osób, mogła posłużyć się niezrozumieniem. Można jednak stwierdzić, że każdy z trzech wymienionych punktów widzenia interpretował Tamar na swój sposób, który wydaje się względnie niezależny. Należy też zauważyć związane z czynem Tamar przejście od kontekstu społeczno-obyczajowego do sądowniczego. Pojęcie „prostitutka” ostatecznie wiąże się z sądem, zaś „poświęcona” należy do tego pierwszego.

## 6. MIEJSCE AKCJI

Ważnym elementem jest tu ironiczny wydźwięk perykopy. Jak pisze J.L. Ska, bazuje on na grze między charakterami postaci występujących w tekście oraz mię-

---

<sup>33</sup> Np. A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Sheffield 1983) 60-61; Salm, *Juda und Tamar*, 127, 130; V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 18-50* (NICOT; Grand Rapids, MI 1995) 447.

<sup>34</sup> E.A. Speiser, *Genesis: Introduction, Translation, and Notes* (New Haven – London 2008) [CD-ROM].

<sup>35</sup> Temat w tym ujęciu opracowała Stark, „*Kultprostitution*”, 195-197.

<sup>36</sup> Nieco inaczej Stark, „*Kultprostitution*”, 194, która łączy tytuł „poświęcona” z końcem opowiadania.

<sup>37</sup> Motyw ten nie jest niczym niezwykłym. Rdz 29,21-25 zawiera podobną relację z zawarcia małżeństwa między Jakubem i Leą zamiast Racheli. Choć kontekst radości weselnej może zaciemnić zmysły małżonków, motyw podstępu jest analogiczny.

dzy nimi a czytelnikiem. Świadomość intrygi rozwija się bowiem od akcji, która na tej samej płaszczyźnie umieszcza wiedzę Tamar, Judy i czytelnika (Rdz 38,14), przez stwierdzenie, że Tamar wie więcej niż Juda i czytelnik (Rdz 38,14-18), aż po ujawnienie całej sprawy (*anagnorisis*) i stwierdzenie, że Tamar jest sprawiedliwsza od swego teścia (Rdz 38,26), z czym czytelnik może się już tylko zgodzić<sup>38</sup>.

Miejsce, w którym rozgrywa się pierwsza scena spotkania Judy z synową, to brama miasta Enaim, czyli dosłownie tłumacząc „wrota oczu” (בִּפְתַח עֵינַיִם), które zwykło się identyfikować z Ha-Enam (הַעֵינָן) wzmiankowanym w Joz 15,34<sup>39</sup>. Możliwy jest także przekład nazwy miejscowości jako „dwa źródła”. Możliwe także, że odsłonięcie oczu jest zwróceniem uwagi na istniejącą wówczas modę i wiąże się z jej krytyką<sup>40</sup>. Niemniej jednak nie znamy szczegółów stroju ówczesnych prostytutek, zaś wyciąganie większych wniosków na podstawie szczegółów zawartych w pismach akadyjskich, a tym bardziej greckich i rzymskich, jest zbyt dowolne.

Niezależnie jednak od formy interpretacji tego tekstu w tekście, pojawia się tu gra słów, która zapowiada dalszą akcję opowiadania: Juda nie rozpoznał Tamar, chociaż siedziała „wobec jego oczu”<sup>41</sup>. Czytelnik doskonale orientuje się w przebiegu intrygi Tamar dzięki podwójnemu wyjaśnieniu: Tamar zwyczajem prostytutek siadła koło drogi szczelnie otulona zasłoną, a Juda uznał ją za kobietę uprawiającą ten proceder. W ten sposób tę samą treść hagiograf przekazuje dwukrotnie. Ów emfaticzny styl, który spotyka się w języku Biblii, tym razem wzmacnia siłę ironii.

## 7. GŁUPOTA PATRIARCHY

Opowiadanie przedstawia Judę jako odłączonego od reszty swoich braci. Temat ten rozpoczyna się już w poprzednim rozdziale. To Juda zaproponował swym braciom, by sprzedali Józefa kupcom idącym do Egiptu, definitywnie niweczając plan ocalenia chłopaka podjęty przez Rubena (Rdz 37,22.26-27). Następną czynnością, o której wspomina hagiograf, jest to, że Juda odłączył się od swoich braci (Rdz 38,1). Skutkiem tego stał się związek z Kananejką, przez co odstąpił od drogi wskazanej przez swych przodków. Tekst w żaden sposób nie ocenia tej kobiety. Co więcej, zdaje się sugerować, że legalna żona Judy była dobrą kobietą, sam zaś autor zaznacza, że dopiero jej brak i zakończenie żałoby skłoniło patriarchę do wejścia w przypadkową relację z inną kobietą. Choć z pozoru jest to element usprawiedliwiający Judę, to właśnie ta przypadkowość staje się głównym elementem wskazu-

<sup>38</sup> J.-L. Ska, „L'ironie de Tamar (Gen 38)”, *ZAW* 100 (1988) 261-263.

<sup>39</sup> Wenham, *Genesis* [CD-ROM].

<sup>40</sup> I. Robinson, „bepetaḥ enayim in Genesis 38,14”, *JBL* 96 (1977) 596.

<sup>41</sup> W.H. Bos, „Out of the Shadow”, *Semeia* 42 (1988) 42; E.M. Good, „Deception and Women: A Response”, *Semeia* 42 (1988) 116-117.

jącym na jego głupotę. Przysłał bowiem na jej propozycję i jako zastaw za usługę seksualną dał insygnia naczelnika szczepu: pieczęć, sznur i laskę (אֶת־הַחֶמֶד וְאֶת־הַחֶבֶל וְאֶת־הַבֶּרֶךְ). To zaś należy interpretować jako wyraz głupoty, gdyż swe insygnia powierzył nieznanemu mu kobiecie, nie mając pewności co do tego, jaki ona zrobi z nich użytek. Sytuacja ta przypomina oddanie przywilejów pierworódtwa Jakubowi przez Ezawa na mocy kaprysu chwili (Rdz 25,31-34). W tym kontekście trzeba dodać, że negatywna interpretacja Ezawa wiąże się również z jego małżeństwami z Chetytkami (Rdz 26,34-35), zatem kobietami obcymi. Zaś Hbr 12,16 parenetycznie podsumuje, że był on rozpustnikiem i bezbożnikiem (πόρνος ἢ βέβηλος).

Tamar jako nierozpoznana była dla Judy kobietą obcą. Według tradycji mądrościowej wpływ jej skutkowało odejściem od Boga<sup>42</sup>. Mężczyzna, oddając się obcej kobiecie, kobiecie zamężnej, naraża swoją duszę, czyli życie, na śmierć. W metaforyce Księgi Przysłów obca kobieta przyjmuje również nazwę „Niewiasta Głupota”. Zasiada ona przy brzegu drogi, by zwodzić tych, co nią idą (Prz 9,14-16). Ratowanie siebie polegałoby na wyzbyciu się pożądlivosti i zastąpieniu jej mądrością. Te dwie rzeczywistości znajdują się bowiem na przeciwległych biegunach. W tym znaczeniu oddawanie władzy nad sobą obcej kobiecie stało się przykładem głupoty, która owocuje hańbą. Czytelnik wie, że ośmieszenie, którego obawia się Juda, i tak nastąpi, lecz nadejdzie ze strony, z której się tego nie spodziewa<sup>43</sup>.

## 8. DŁUG JUDY I JEGO REGULOWANIE

Kolejnym elementem jest ironia zawarta w opowiadaniu o wręczeniu zapłaty Tamar. Ma ona podwójny wymiar. Po pierwsze, obraz Chiry z koźlęciem w ręce, szukającego po mieście kobiety, którą nazywa „poświęconą”, jest komiczny. Komizm nie polega na tym, że szuka on prostytutki i informuje o tym przypadkowo spotkanych ludzi, lecz na tym, że szukając jej, używa słownictwa niezwykłego, które jest nieadekwatne do wyjściowej sytuacji.

By naświetlić niektóre aspekty tej ironii należy przyjrzeć się zapłacie, którą Juda obiecał dostarczyć swej nierozpoznanej synowej. Jest nią koźlę (אֶת־הַחֶבֶל – Rdz 38,17.20). Ważny jest tu kontekst biblijny. Zwierzę to przyrządził Jakub, nim w miejsce swego brata Ezawa został pobłogosławiony (Rdz 27,9.16). Bywa ono darem dla króla w celu pozyskania jego życzliwości (1 Sm 16,20). Jako osobny dar dla kobiety pojawia się raz jeden w Sdz 15,1 (kontekst poprzedzający ten werset to konflikt między Samsonem a Filistynami; wizyta w domu żony z darem w postaci koziółka miała za cel ułagodzenie sprawy). Nie można zatem uznać, że był to dar o niskiej wartości. Natomiast jako zapłata za usługę seksualną pojawia się tylko tu.

<sup>42</sup> L.G. Perdue, *Proverbi* (Comentari 55) (Torino 2000) 150-151.

<sup>43</sup> Wenham, *Genesis* [CD-ROM].

Ze względu na swoją wartość była to zapłata hojna, tym bardziej że fach prostytutki uprawiały kobiety często wskutek bardzo złej sytuacji ekonomicznej (Prz 6,26), spowodowanej na przykład śmiercią męża (Am 7,17). Oczywiście nie można wykluczyć, że takie przyrzeczenie ma za cel przedstawienie Judy jako bardzo mającego człowieka honoru<sup>44</sup> lub wyjątkowo hojnego.

Wydaje się jednak, że taka wartość zapłaty ma swoje znaczenie na innym poziomie tekstu, związanym z interesującym nas zagadnieniem wzajemnych relacji między hebrajskimi tytułami „ prostytutka” i „poświęcona”. Koziołka bowiem, poza przepisami prawnokultowymi Pięcioksięgu (Wj 12,5; Kpł 1,10), dwa razy wspomina się w kontekście ofiarniczym: raz jako część nader obfitej ofiary Gedeona (Sdz 6,19) i dwa razy w opisie ofiary Manoacha, ojca Samsona (Sdz 13,15.19). Możliwe zatem, że przyjaciel Judy, szukając kobiety „poświęconej”, w oczach czytelnika ma nawiązywać nie tyle do konkretnego wydarzenia, za które chce zapłacić, lecz w tle znajduje się obraz mężczyzny szukającego „kapłanki pogańskiej”, obcej kobiety (הַקֹּהֵן), by złożyć jej „ofiary” z perspektywy jahwizmu nierządną i poddać się jej zgubnym wpływom<sup>45</sup>. Dochodzimy tutaj do koncepcji, którą można przeanalizować w świetle tradycji mądrościowej. Kobieta obca – a przypomnijmy, że Tamar może być uznawana za Kananejkę – była w niej rozumiana jako zagrożenie dla Izraelitów (Prz 2,16; 5,3.20; 7,5; 22,14)<sup>46</sup>. Uleganie kobiecie obcej przedstawiono w związku z Szeolem i śmiercią (np. Prz 2,18; 5,5; 7,27). Kontekstem jest również przestrzeżenie przed małżeństwami mieszanymi jako czymś, co może odciągnąć Izraelitę od wiary w Jedyne. Koronnym biblijnym przykładem jest bałwochwalstwo z Madianitami w Szittim (Lb 25,1-19).

W tym kontekście należy stwierdzić, że Tamar zachowuje się wobec Judy jak kobieta obca, czyhająca na mężczyznę, kobieta, której zamiary pozostają nierozpoznane. Tak więc poddawanie się namiętności jest znakiem opanowania przez nią i dowodem przejścia na stronę głupoty. Wskutek tego obiektem krytyki nie musi być, i tu rzeczywiście nie jest, kobieta, lecz podstępny i jednocześnie lekkomyślny Juda.

## 9. KARA A IRONIA W TEKŚCIE

Kolejnym elementem ironicznie odsłaniającym Judę jest sprawa wyroku śmierci wydanego przezeń na Tamar. Karano śmiercią wzięcie za żonę kobiety i jej

<sup>44</sup> Westermann, *Genesis*, 53.

<sup>45</sup> L.A. Snijders, „The Meaning of *Zār* in the Old Testament”, *OTS* 10 (1954) 86; Salm, *Juda und Tamar*, 130-131.

<sup>46</sup> M.V. Fox, *Proverbs 1-9. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible; Doubleday 2000) 232-234.

matki, przy czym oboje – teściowa i zięć – mieli być spaleni (Kpł 20,14). Natomiast grożące Tamar konsekwencje zgadzają się z zapisem Kpł 21,9, które to prawo przewiduje spalenie córki kapłana, jeśli oddała się nierządowi. Tamar została potraktowana jako córka rodu kapłańskiego. Jeżeli zaś mężczyzna poślubiłby kobietę, która nie była dziewicą, a znalazłyby się dowody jej nierządu, wówczas karą było ukamienowanie przez mężczyzn-mieszkańców miasta (Pwt 22,20-21). Kary spalania za przestępstwa seksualne mają stary rodowód, a jak przypuszcza N.M. Sarna, w interesującym nas przypadku możemy odnaleźć echa tradycji kananejskich<sup>47</sup>. Niekiedy palono również zmarłych, a był to ostatni element wymierzonej im kary (Joz 7,15,25; 2 Krl 23,16; Am 2,1).

Analizując ten temat, trzeba pamiętać, że Tamar nie była mężatką, lecz wdową. To z kolei stawia Judę w jeszcze bardziej negatywnej sytuacji. Z powodu swych obaw postanowił odmówić należnych jej praw lewiratu. Po zadenuncjowaniu jej przez ludność potraktował ją jako zamężną. Tak więc Rdz 38 przedstawia sytuację patriarchalną, w której władzę sądowniczą sprawuje Juda jako ojciec rodziny. Skazał on na śmierć przez spalenie wdowę przebywającą poza jego domem, co w stosunku do przytoczonych przepisów prawnych jest niezrozumiałe, o ile nie przyjmie się sugestii R. Westbrooka, że Szela był jeszcze mały, choć już prawnie był związany perspektywą małżeństwa lewirackiego z Tamar<sup>48</sup>, a jego ojciec działał jako odpowiedzialny za swego syna<sup>49</sup>.

Scena ta wprowadza czytelnika, świadomego zaistnienia podstępku, w centrum epizodu, którym jest oskarżenie Tamar oraz rozwiązanie problemu, czyli odsłonięcie dwuznacznej postawy Judy i ocalenie winowajczyni<sup>50</sup>. Ten sam rdzeń czasownikowy נגז, który stał się powodem oskarżenia jedynie kobiety, tu zmienia się w narzędzie ironii, gdyż okazało się, że chodzi o jedną kobietę, a zakres desygnatów czasownika należy rozszerzyć również na mężczyznę<sup>51</sup>. W ten sposób Juda, który przekroczył zasady prawa i obyczajów, sam został za pomocą własnych metod ukarany<sup>52</sup>.

Hagiograf uznał za słuszne dodać, że Juda więcej z Tamar nie współżył (Rdz 38,26). Trudno ten przypadek rozpatrywać w kontekście nakazu wykonania kary śmierci na cudzołożnicy i cudzołożniku (Kpł 20,10). Uwaga ta zdaje się usprawiedliwiać Judę; po rozpoznaniu intrygi już więcej nie wchodził w relacje seksualne ze swoją synową. Niemniej jednak kontekst nie uzasadnia takiego po-

<sup>47</sup> N.M. Sarna, *Genesis Bereshit* (English and Hebrew; commentary in English; JPSTC; Philadelphia 1989) [CD-ROM]; zob. też Kodeks Hammurabiego § 110 i 157.

<sup>48</sup> Sarna, *Genesis* [CD-ROM].

<sup>49</sup> R. Westbrook, „Adultery in Ancient Near Eastern Law”, *RB* 97 (1990) 546, 572.

<sup>50</sup> J.-L. Ska, *Our Father Have Told Us*. Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives (SubB 13; Roma 2000) 56.

<sup>51</sup> Bird, „The Harlot as Heroine”, 123-126.

<sup>52</sup> Salm, *Juda und Tamar*, 135-136, na stronie 136, podsumowując komizm sceny, pisze: „Der Bertrüger wird mit seinen eigenen Methoden bestraft”.

dejsia. Współzycie bohaterów było bowiem efektem intrygi obu stron, przy czym intryga Judy została pokonana intrygą Tamar. Nie ma również wzmianki o tym, by ona próbowała powtórzyć swój podstęp. Tekst zatem upewnia nas, że czyn Judy i Tamar nie stanowił podstawy do wejścia w związek małżeński. Taki stan był sankcjonowany karą śmierci (Kpł 20,12).

Wskazany komentarz odautorski (Rdz 38,26) może mieć charakter mądrościowy. Zakłada bowiem, że Juda wchodzi w prawa małżeńskie do Tamar jako kobiety, z którą w żadnym wypadku nie powinien się żenić. Według Prz 6,32-33 cudzołóstwo z kobietą obcą rodzi hańbę mężczyzny. To właśnie on sam, nie nierządnicą, podlega wstydu i otrzymuje symboliczną chłostę jako mężczyzna nierządny. Nie mówi się jednak nic o winie kobiety, co potwierdza, że tekst jest metaforą teologiczną związaną z teologią przymierza, a nie jedynie opisem międzyludzkich relacji.

Wspomniana uwaga odautorska kieruje czytelnika w stronę Judy jako mężczyzny, który rozpoznał swój błąd i więcej go nie powtórzył. Nie jest jednak konieczna. Bez niej opowiadanie funkcjonuje jako tekst kompletny. Rozpoznanie synowej jest wystarczającym argumentem dla czytelnika, by uznał niezaisnienie powtórnej relacji seksualnej między Tamar i Judą. Uwzględniając te uwagi, można nawiązać do tradycji kobiety obcej, czyli zamężnej. Wówczas ta krótka wzmianka rzeczywiście usprawiedliwia Judę, lecz ukazuje jego odejście od poprzednich błędów. Patriarcha odstępuje więc od stronników niewiast obcych i przechodzi na stronę niewiasty mądrości.

## 10. OBRAZ TAMAR. MIĘDZY SŁABOŚCIĄ A BOHATERSTWEM

Pozytywne aspekty postępowania Judy, czyli podkreślenie tego, że był wdowcem i usiłował uregulować rachunki z prostytutką, nie osłabiają krytyki sedna postępowania Judy. Na tym tle małżeństwo lewirackie i próby uchronienia ostatniego z synów przed losem starszych, pozornie spowodowanym siłami związanymi z Tamar, stały się okazją do ukazania innych aspektów postępowania patriarchy. Może więc wydawać się, że postać Tamar stała się jedynie pretekstem do podkreślenia życia Patriarchy nieuporządkowanego w świetle postępowania przodków. Byłoby tak, gdybyśmy traktowali ten tekst jedynie jako opowiadanie, które nie ma nic wspólnego z prawdą. Tymczasem już samo zamieszczenie go w Księdze Rodzaju sugeruje prymat historii nad późniejszym jej opracowaniem. Jak wobec tego zaprezentowano Tamar?

Po pierwsze, uchodzi ona w oczach czytelnika za *femme fatale*, kogoś podobnego do Sary, żony Tobiasza. Ten aspekt jednak odchodzi na dalszy plan wobec kryzysu, który dotknął całą rodzinę Judy. Jego dwaj synowie umarli z powodu swoich win. Ocalała jedynie ona, czekając na wypełnienie obiecanego Bożego błogo-



sławieństwa w postaci posiadania potomstwa. Podjęła działanie dopiero wówczas, gdy upewniła się co do zamiarów swego teścia. Jej podstęp stał się narzędziem, dzięki któremu zamiary Judy ujrzały światło dzienne.

Hagiograf wkłada w usta Patriarchy diagnozę: „jest sprawiedliwsza ode mnie” (Rdz 38,24). Sens tej sprawiedliwości wynika z dochodzenia swoich praw i przeciwstawieniu się decyzji teścia. Tamar nie jest zatem postacią negatywną, lecz kobietą poszukującą swych praw. W tym kontekście należy dostrzec ambiwalencję znaczenia postaci Tamar dla opowiadania o Judzie. Pomaga ona ujawnić prawdę o Judzie, a jednocześnie zwraca uwagę na swoją sprawiedliwość. Wydaje się, że tekst ten można zestawić z Prz 8,8. Według niego mądrości obce są „fałszywość i kręactwo”, zatem takie postawy, które cechowały Judę.

Choć jej podstęp posłużył ukazaniu nieuczciwości Patriarchy, to jednak był apelem o wypełnienie zaistniałych wcześniej zobowiązań. Pytanie o sprawiedliwość Tamar wiąże się z rolą wdowy na starożytnym Bliskim Wschodzie. Oprócz powtórnego małżeństwa, w tym lewirackiego, wdowa mogła wrócić do domu ojca. Bez mężczyzny jej status ekonomiczny był zły (por. Rt). Należne sobie prawa Tamar wyegzekwowała w sposób kontrowersyjny, choć ryzykowny i odważny. Również i to postępowanie mieści się w obrębie tradycji mądrościowych. Jest rodzajem zagadki, w której paradoks konfrontacji ujawnia głupotę jednej strony. W Prz 26,4-5 czytamy: „Nie odpowiadaj głupiemu według jego głupoty, byś nie stał się jemu podobnym. Głupiemu odpowiadaj według jego głupoty, by nie pomyślał, że mądry”. W tym świetle opis postępowania Tamar ma charakter podstępu porównywalnego z nieuczciwością Judy. Ze względu na to, że w tradycji biblijnej mądrość zbliża się do sprawiedliwości i prawości (por. np. Prz 2,9), egzekwująca swe prawa Tamar może być określona „sprawiedliwszą”.

## II. NAJWCZEŚNIEJSZA TRADYCJA EGZEGETYCZNA ANTYKU O TAMAR

Zaprezentowane wyżej opowiadanie o Judzie i Tamar przez ścisłe połączenie rzeczowników „poświęcona” i „prostyutka” odcisnęło się na tradycjach egzegetycznych. Praktycznie wszystkie starożytne pisma ujednoliciły znaczenie tych pojęć. Rozróżnienia, które zauważyliśmy podczas powyższej analizy, dla antycznych egzegetów nie zawsze miały znaczenie. Degradacja semantyczna<sup>53</sup> rdzenia קרש, która nastąpiła przez upodobnienie jego znaczenia do זנה, pociągnęła za sobą całą wczesną judaistyczną tradycję egzegetyczną. Targum Onkelosa podkreśla, że Tamar ubrała się w płaszcz oraz przystroiliła się (dosł. „zmieniła siebie samą”), nim usiadła przy drodze do Ajnin. W przekładzie Rdz 38,15 zastosowano eufemizm „wałęśająca się” (נפיקת ברא), pomijając słowo „prostyutka”. W dyskusji przyjaciela

<sup>53</sup> Stark, „Kultprostitution”, 197.



Judy z mieszkańcami miasta pojawia się jednak tytuł מקדשה. Jest to zatem termin pochodzący również od rdzenia קדש, co niczego nie wyjaśnia, lecz jest zapewne świadectwem braku znajomości właściwego sensu terminu i zawierającej go perykopy. Nawet jeśli מקדשה oznaczałoby prostytutkę, to przekład aramejski stosuje dwa terminy, w tym jeden eufemizm, na określenie tej samej profesji<sup>54</sup>. Taka możliwość wydaje się godna podkreślenia.

Również Targum Neofiti przekłada terminy „ prostytutka” i „poświęcona” wspomnianą wyżej syntagmą „wałęsająca się” (נפקה ברה, względnie נפקה בר), ujednolicając wymowę tekstu hebrajskiego. Oryginalną zaś propozycję podaje Targum Pseudo-Jonatana, zamieszczając termin משעיה, który pochodzi od rdzenia שי oznaczającego „błądzić”. Jest to również eufemizm oznaczający uprawianie prostytucji, względnie prowadzenie rozwiązłego trybu życia.

Septuaginta, podobnie jak tekst hebrajski, zwraca uwagę na ludzką słabość Judy. S. Brayford przypuszcza, że jego relacja z kobietą oddającą cześć fałszywym bóstwom byłaby deprecjonująca dla Patriarchy<sup>55</sup>, łatwiej więc zinterpretować jego spotkanie z synową jako wykwit nieopanowania pragnień zrodzonych w mężczyźnie po śmierci prawowitej żony. Ta koncepcja znalazła swoją kontynuację w tradycji pozabiblijnej, która w jego przypadku wspomina jedynie o „prostytucji” (πορνεία)<sup>56</sup>. Rdz 38,15.21.22.24 LXX zawierają jedynie rzeczownik „prostytutka” (πόρνη). Jest to ułatwienie polegające na tym, że tekst mówi jedynie o prostytutce, bez terminologicznego uściślenia właściwego tekstowi hebrajskiemu.

## 12. ZAKOŃCZENIE

Rdz 38 to perykopa, która najsilniej wpłynęła na kształtowanie się rozumienia pojęcia „poświęcona” (קדשה) w kontekście prostytucji. Dzięki paraleli słów „poświęcona” i „prostytutka”, nakładają się na siebie zakresy semantyczne obu pojęć. To zaś prowadzi do poszukiwania źródeł tej różnicy w zwyczajach językowych lub kompozycyjnych tekstu. Metaforyka tekstu zdaje się nawiązywać nie tyle do opowiadania rodzinnego, co do późniejszych zjawisk związanych z zagrożeniem ze strony obcych jahwizmowi środowisk. To zaś każe po raz kolejny pytać, czy opowiadanie o Tamar nie zostało zredagowane w znacznie późniejszej epoce. Być może ważne jest nie tyle z powodu związków z genealogią Dawida, czy też

<sup>54</sup> Akwila zdaje się zależny od tej tradycji, które nie miały wpływu na tłumaczy Septuaginty. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że niektórzy badacze utożsamiają go z Onkelosem. Np. E.A. Silverstone, *Aquila and Onkelos* (Manchester 1931).

<sup>55</sup> S. Brayford, *Genesis* (Septuagint Commentary Series; Leiden – Boston 2007) 401.

<sup>56</sup> E.M. Menn, *Judah and Tamar (Gen 38) in Ancient Jewish Exegesis*. Studies in Literary Form and Hermeneutics (JSJ.S 51; Leiden – New York – Köln 1997) 153.

ze względu na podobieństwa tego króla do swego praojca (nieopanowana pożądlivość, nielegalny związek, dwójka dzieci z tego związku)<sup>57</sup>. Być może sednem jest podobieństwo i konflikt między Judą a Józefem, konflikt nabrzmiały historią obu królestw, z którego Juda nie wyszedł obronną ręką przez związki z neodpowiednimi kobietami. Wówczas tekst prezentowałby w symboliczny sposób historię obu królestw. Podobieństwa między tymi eponimami są tak znaczne, że nie powinno się ich ignorować. Problem redakcji Rdz 38 w kontekście cyklu Józefa i historii obu monarchii narodu wybranego wymaga jednakże dalszych pogłębionych analiz.

---

<sup>57</sup> Lemański, *Księga Rodzaju*, 102.

ANNA KUŚMIREK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

## „DAJ NAM POSIADŁOŚĆ POŚRÓD BRACI NASZEGO OJCA” (LB 27,4)

### ROLA I ZNACZENIE ROSZCZEŃ CÓREK SELOFCHADA

“GIVE US A POSSESSION AMONG OUR FATHER’S BROTHERS” (NUMBERS 27:4).

THE ROLE AND SIGNIFICANCE OF THE CLAIMS OF THE DAUGHTERS OF ZELOPHEHAD

**ABSTRACT.** The Book of Numbers contains a great many regulations, instructions and laws pertaining to all realms of life. The law concerning the dividing of the Promised Land, determining the borders of tribes and families, and issues of property ownership and inheritance can be seen as being of the utmost importance. The present study explores this subject in relation to the unusual case of the five daughters of Zelophehad, who requested their right to inherit their late father’s property (Numbers 27:1-11; 36:1-13). The theme of these women’s inheritance reappears in the Book of Joshua, where the sisters defend the rights previously granted to them (17:3-6). The story of the daughters of Zelophehad and their argument draws our attention as a glimpse into the dynamics of establishing and modifying ancient Hebrew inheritance law. Moreover, the women’s attitude helps illuminate the theological context of the Book of Numbers which depicts the wandering of the second generation of the people of Israel in the desert, just before entering the Promised Land.

**KEYWORDS:** daughters of Zelophehad, inheritance by women father’s property, Book of Numbers

**SŁOWA KLUCZOWE:** córki Selofchada, dziedziczenia przez kobiety własności ojca, Księga Liczb

Księga Liczb przekazuje wiele rozporządzeń, pouczeń i przepisów, które dotyczą wszystkich dziedzin życia. Wśród nich ważne miejsce zajmuje prawo związane z podziałem ziemi, wyznaczeniem granic i kwestia dziedziczenia. Obok ustalonych, ogólnie przyjętych praw został ukazany także precedens dotyczący prawa dziedziczenia przez kobiety. Po śmierci Selofchada jego córki miały być pozbawione możliwości dziedziczenia po ojcu (Lb 26,29-33). Jednak wystąpienie tych pięciu sióstr w obronie ojcowizny doprowadziło do przedstawienia roszczeń kobiet Bogu Izraela, który nie tylko uznał ich argumentację, ale nakazał zmianę istniejącego już prawa. Wydarzenia te wpisują się w szerszy kontekst Księgi Liczb, który ukazuje dynamiczny charakter prawa JHWH ze względu na inicjatywę ludzi<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Grossman, „Divine Command and Human Initiative: A Literary View On Numbers 25-31”, *Biblical Interpretation* 15 (2007) 54-79.

Epizod ten budzi szerokie zainteresowanie badaczy nie tylko ze względu na precedens prawny<sup>2</sup>, ale także na same bohaterki narracji. Często jest on interpretowany jako osobiste zwycięstwo pięciu siostr w świecie patriarchalnym, które za pomocą właściwej argumentacji polepszyły status prawny konkretnej grupy kobiet, mianowicie córek żyjących w rodzinach niemających syna<sup>3</sup>.

Pięć córek Selofchada występuje w Biblii w czterech miejscach: Lb 26,29-33; Lb 27,1-11 i Lb 36, 1-13 oraz Joz 17,3-6. Sama kwestia zmiany prawa dotyczącego dziedziczenia znajduje się przede wszystkim w Księdze Liczb 27,1-11. Rozdział 36 zawiera nowelizację tego prawa, natomiast Joz 17,3-6 to wystąpienie o przestrzeganie ustanowionego prawa.

W niniejszym artykule zostanie podjęta analiza tych fragmentów, głównie Lb 27,1-11 i 36,1-13 w celu ukazania roli jaką odegrały te kobiety w kształtowaniu się prawa starożytnego Izraela. Ponadto przyjrzymy się zachowaniu córek Selofchada w kontekście postawy drugiego pokolenia, które wędrowało po pustyni tuż przed wejściem do Ziemi Obiecanej<sup>4</sup>.

## I. WYSTĄPIENIE I ROSZCZENIA CÓREK SELOFCHADA (Lb 27,1-11)

Historia pięciu kobiet rozpoczyna się w Lb 26,29-33, gdzie znajduje się informacja o Selofchadzie z pokolenia Manasses, który nie miał synów, lecz był ojcem pięciu córek o imionach: Machla, Noa, Chogła, Milka i Tirsa (Lb 26,33)<sup>5</sup>. Podobnie jak w przypadku Izraelitów (dosł. synowie Izraela) kobiety zostają wymienione z imienia, ponieważ wkrótce wezmą w posiadanie ziemię, tak jak Pan zapowiedział Mojżeszowi: „Między te podzielicie tę ziemię w dziedzictwo według liczby

<sup>2</sup> Zob. m.in. Z. Ben-Barak, „Inheritance by Daughters in the Ancient Near East,” *JSS* 25 (1980) 22-33; E.W. Davies, „Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage,” *VT* 31 (1981) 138-144; J. Derby, „The Daughters of Zelophehad Revisited,” *JBQ* 25 (1997) 169-171; N.H. Snaith, „The Daughters of Zelophehad,” *VT* 16 (1966) 124-127; J. Weingreen, „The Case of the Daughters of Zelophehad,” *VT* 16 (1966) 518-522.

<sup>3</sup> Duże zainteresowanie tymi fragmentami wykazuje egzegeza feministyczna. We współczesnych midraszach feministycznych zostaje wzmocniony głównie aspekt gender, stając się według nich głównym wątkiem opowiadań. Jednakże taka interpretacja dość znacznie odchodzi od samego przekazu biblijnego. Zob. m.in. K.D. Sakenfeld, „In the Wilderness, Awaiting the Land: The Daughters of Zelophehad and Feminist Interpretation,” *PSB* 9 (1988) 179-196; tenże, „Zelophehad's Daughters,” *PRSt* 15/4 (1988) 37-47; Y. Shemesh, „A Gender Perspective on the Daughters of Zelophehad: Bible, Talmudic Midrash, and Modern Feminist Midrash,” *Biblical Interpretation* 15/1 (2007) 80-109.

<sup>4</sup> D.T. Olson, *The Death of the Old and the Birth of the New: The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch* (BJS 71; Chico 1985).

<sup>5</sup> Imiona te pojawiają się także w Lb 36,11 w innym porządku, natomiast zostają pominięte w 1 Krn 7,14-19.

imion” (w. 53). Włączenie do tekstu imion córek Selofchada stanowi wskazówkę, że także one otrzymają przydział ziemi na własność. Samo kilkakrotne powtórzenie imion (hebr. *šēmôt*) córek Selofchada w tekstach, gdzie jest mowa o nich, może wskazywać na powagę sprawy i wielką troskę o zachowanie imienia (hebr. *šēm*) ich ojca. Wzmianka ta pojawia się w spisie Izraelitów, powyżej dwudziestego roku życia, zdolnych do walki (Lb 26,2), będących członkami tzw. nowej generacji<sup>6</sup>. Miało ono odziedziczyć obiecaną przez Boga ziemię. Jednak kiedy została przedstawiona zasada podziału krainy (26,52-56), pojawił się konkretny problem córek Selofchada (27,1-11).

Opowiadanie z Lb 27,1-11 ukazuje pierwsze wystąpienie córek Selofchada i jego konsekwencje. Pod względem treści można podzielić je na dwie części (27,1-4 i 27,5-11). Pierwsza z nich, Lb 27,1-4, to przedstawienie Mojżeszowi i starszym Izraela sytuacji córek po śmierci ojca. Stają one nie tylko w obronie jego imienia, ale żądają również praw do ojcowizny.

#### I.1. ARGUMENTY NA RZECZ ROSZCZEŃ CÓREK SELOFCHADA (LB 27,1-4)

<sup>1</sup> Następnie przyszły córki Selofchada, syna Chefera, syna Gileada, syna Makira, syna Manassesa, syna Józefa. Nosily one imiona: Machla, Noa, Chogla, Milka i Tirsza. <sup>2</sup> Wystąpiły przed Mojżeszem, kapłanem Eleazarem, przed księżętami i całą społecznością u wejścia do Namiotu Spotkania i rzekły:

<sup>3</sup> „Ojciec nasz umarł na pustyni, lecz nie należał do tych, którzy wystąpili przeciw Panu, do<sup>7</sup> stronników Koracha. Umarł z powodu swoich grzechów, a nie miał synów.

<sup>4</sup> Dlaczego imię naszego ojca, który nie miał syna, ma zginąć z jego rodu? Daj nam posiadłość pośród braci naszego ojca”.

Już początek opowiadania wyraźnie wskazuje, że choć opowiadanie dotyczy pięciu kobiet i przełomu w pewnym przepisie prawnym, to jest ono umieszczone w kontekście patriarchalnym, a głównym przedmiotem jego zainteresowania jest zachowanie imienia ojca. Oba te aspekty przewijają się przez całą narrację i można je spotkać już na początku w Lb 27,1. W tekście najpierw określa się te kobiety ogólnie jako „córki Selofchada”, jednak po tym wstępie autor biblijny rozpoczyna opis wydarzenia od genealogii, w której zostają wymienione imiona pięciu męskich przodków Selofchada: Chefera, Gileada, Makira, Manassesa i Józefa<sup>8</sup>.

Dopiero po prezentacji drzewa genealogicznego ich ojca zostają przekazane imiona (hebr. *šēmôt*) głównych bohaterów opowiadania, tj. córek Selofchada<sup>9</sup>. Są to

<sup>6</sup> Olson, *The Death of the Old and the Birth of the New*, 174-175.

<sup>7</sup> Hebr. *bətoḵ* dosł. „pośród”.

<sup>8</sup> Charakterystyczne jest też, że w pierwszym wierszu opowiadania słowo: „syn” pojawia się pięć razy.

<sup>9</sup> Autorzy biblijni w wielu miejscach nie podają imion kobiet, np. żona Potifara, żona Manocha, córka Jeftego.

kolejno: Machla<sup>10</sup>, Noa, Chogla, Milka i Tirsza<sup>11</sup>. Ich imiona występują nie tylko tutaj, ale także w dwóch innych fragmentach: Lb 36,11 i Joz 17,3. Wspominane są też w spisie Izraelitów w Lb 26, który przedstawia imiona członków poszczególnych pokoleń.

W wersji 1. na przyjście córek Selofchada do Mojżesza w tekście masoreckim użyto formy czasownika *wattiqrabnâ* (imp. qal, 3 os. l.mn. r. żeń.) od rdzenia *qrb* – „zbliżyć się”, „podejść”, który często jest stosowany w kontekście kultycznym<sup>12</sup>.

W wersji 2. pięć córek Selofchada przychodzi ze skargą do Mojżesza, Eleazara i przywódców poszczególnych rodów. Domagają się one sprawiedliwości od najwyższego autorytetu prawnego składającego się z samych mężczyzn. Ich wystąpienie ma charakter publiczny, ponieważ swoją prośbę przedstawiają przed całym zgromadzeniem u wejścia do Namiotu Spotkania. Było to miejsce, w którym JHWH spotykał się ze swoim ludem celem wydania sądu<sup>13</sup>. Zarówno miejsce, jak i osoby obecne, świadczą o powadze ich skargi. Stawiają one pod znakiem zapytania zwyczaj, który odrzucał możliwość dziedziczenia przez kobiety<sup>14</sup>.

Wers 3. przedstawia wypowiedź pięciu siostr, które przedstawiają swoją sytuację po śmierci ojca, który nie pozostawił po sobie synów. W konsekwencji tego jego imię mogło zostać usunięte spośród wspólnoty członków klanowych.

Warto zauważyć, że siostry występują tutaj solidarnie. Potwierdza to forma wnoszonej przez nie petycji, która jest w formie zbiorowej. Zakłada to ich wcześniejsze współdziałanie. Córki Selofchada występują przeciwko ustalonemu prawu i upominają się o nowe rozwiązanie, aby mogły odziedziczyć posiadłości w Kanaanie, należące do ich ojca.

Swoje roszczenia popierają stanowczą argumentacją. Kobiety zaczynają od przypomnienia faktów, które na pewno znane były Mojżeszowi i całemu zgromadzeniu. Mówią one wyłącznie o swym zmarłym ojcu, starając się wyraźnie zaznaczyć, że ich ojciec nie przyłączył się do buntu Koracha (Lb 26,9), nie utracił zatem tak jak tamci prawa do posiadania dziedzictwa w Ziemi Obiecanej<sup>15</sup>. Możliwe, że w swej wypowiedzi chcą podkreślić, że choć sprawa, z którą przychodzą, jest wyjątkowa i może być odczytana jako kwestionowanie porządku ustanowionego przez Boga, jak było

<sup>10</sup> Heb. *mahlâ* – prawdopodobne znaczenie „słaba”. Por. M.P. Graham, „Mahlah (Person)” *ABD* IV, 475. Za każdym razem, kiedy podana jest lista imion pięciu siostr, to imię jest wymienione jako pierwsze.

<sup>11</sup> W 36,11 imię Noa znajduje się jako ostatnie na liście, a na miejscu drugim jest wymieniona Tirsza.

<sup>12</sup> W. Baumgartner – L. Koehler – J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (PSB; Warszawa 2008) II, 193; D.J.A. Clines (red.), *The Dictionary of Classical Hebrew* (Sheffield 1993) I, 404-411.

<sup>13</sup> Por. Lb 6,13; 10,3; 12,5; 16,18-19; 17,15; 20,6.

<sup>14</sup> Choć skargi córek Labana z Rdz 3,14 mogą być dowodem, że mogły one odziedziczyć fragment ziemi, jeśli takie było życzenie ich ojca.

<sup>15</sup> Zdaniem Weingreena („The Case of the Daughters of Zelophehad”, 518-521) odbija się tu echem prawo o konfiskacie mienia zdrajców, o którym wprawdzie nie ma w Pięcioksięgu ani słowa, ale które musiało widocznie obowiązywać w starożytnym Izraelu (por. opowiadanie o winnicy Nabota w 1 Krl).

w przypadku buntu Koracha, to one, inaczej niż Korach i jego zwolennicy<sup>16</sup>, nie odzrucają Boga ani Mojżesza i nie występują tylko we własnym interesie.

Stwierdzenie, że ich ojciec zmarł z powodu własnego grzechu (hebr. *bəḥet'ô mēt*, dosł. „w<sup>17</sup> swoim własnym grzechu”), nie uchybia pamięci o nim, lecz wprowadza wyraźne rozgraniczenia między nim a „stronnikami Koracha”. Właśnie dlatego, że nie należał on do buntu, jego córki mają takie same podstawy prawne dziedziczenia jak inni członkowie ich pokolenia (w. 1-4). Podobnie jak wszyscy Izraelici Selofchad, należący do pokolenia Wyjścia, poniósł karę, polegającą na zakończeniu życia na pustyni. Tak więc jego córki znajdują się w takiej samej sytuacji jak wszyscy pozostali Izraelici tego pokolenia<sup>18</sup>. Po przypomnieniu tych powszechnie znanych faktów kobiety nie występują z żądaniem powszechnej sprawiedliwości dla wszystkich kobiet ani nawet z żądaniem jej dla samych siebie, lecz chodzi im o sprawiedliwość dla zmarłego ojca (w. 4).

Termin, na który w tym opisie warto zwrócić uwagę, to *yiggāra'* w wyrażeniu *yiggāra' šēm* – „zginać imię”, „usunąć imię”, w znaczeniu „być usuniętym, wyrzuconym... z rodu (hebr. *mittôk mišpaḥtô*)”. Podstawowe znaczenie hebrajskiego rdzenia *gr'* to „zmniejszać”, „zabierać”, „odejmować”, a także „odcinać”, (od większej całości) – „strzyc”, „golić”<sup>19</sup>, ale także „ciosać kłoc (drewna)”. Akkadyjskim odpowiednikiem tego rdzenia jest *gerû* lub *garû*, który tłumaczy się jako „być wrogo (nastawionym)” lub „wnieść pozew sądowy, procesować się”<sup>20</sup>. W Księdze Liczb występuje on aż trzy razy w opowiadaniach o córkach Selofchada (Lb 27,4; 36,3.4) w odniesieniu do ich sprawy. Takie zastosowanie ilustruje starożytną zasadę prawną, że grupa ma prawo bronić swej nienaruszalności<sup>21</sup>.

W wersji 4. kobiety w obronie praw swojego ojca posuwają się jeszcze dalej i proponują rozwiązanie problemu: „Daj nam posiadłość (hebr. *tənnāh-llānū 'āḥuzzāh*) pośród braci naszego ojca” (w. 4). Hebrajski termin *'āḥuzzāh* jest używany na określenie „posiadłości”, „własności”, „odziedziczonej ziemi”<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> Zob. Lb 26,9, por. Lb 16,5.11.16; 17,14.

<sup>17</sup> Hebr. przyimek *bə* oznacza tu „z powodu” (Rdz 18,28; 1 Krl 18,18).

<sup>18</sup> Zob. M. Noth, *Numbers: A Commentary* (trans. J.D. Martin) (OTL; London 1968; oryg. *Das vierte Buch Mose. Numeri* [ATD 7; Göttingen 1966]) 211.

<sup>19</sup> Baumgartner – Koehler – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* I, 193; D.J.A. Clines (red.), *The Dictionary of Classical Hebrew* (Sheffield 1995) II, 376-377.

<sup>20</sup> Zob. G.J. Gevaryahu, „The Root G-R-A in the Bible: The Case of the Daughters of Zelophehad and Beyond”, *JBQ* 41 (2013) 108-109. Autor ten podkreśla, że zarówno termin hebrajski, jak i akadyjski mają związek z postępowaniem prawnym.

<sup>21</sup> G.J. Gevaryahu („The Root G-R-A in the Bible”, 109-112) uważa, że termin ten może być użyty w tych tekstach celowo jako oznaczający „odcinać coś od czegoś”, nawiązując tym samym do znaczenia słowa akadyjskiego, ponieważ wszystkie trzy fragmenty dotyczą spełnienia prośby czy pozytywnego rozpatrzenia sprawy.

<sup>22</sup> Por.: Rdz 47,11; Kpł 14,34; 25,10.13.25.27-28.33.41.45-46; Lb 32,5, 22,29; 35,8). Często występuje z rzeczownikiem hebr. *'ereš* („ziemia”) i oznacza „dziedziczoną ziemię” (np. Rdz 36,43; Kpł 14,34; 25,24; Lb 35,28). Zob. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, I, 187-188.



W całej wypowiedzi córki dwukrotnie mówią o swym zmarłym ojcu i dwukrotnie powtarzają, że nie zostawił syna, natomiast o sobie samych nie wspominają ani razu – pojawiają się dopiero pod koniec, gdy składają propozycję rozwiązania problemu: „Daj nam posiadłość”. Kobiety swojego przypadku nie traktują jako okazji, by żądać powszechnej sprawiedliwości dla kobiet ani nawet, by żądać jej dla samych siebie, lecz chodzi im o sprawiedliwość dla ich zmarłego ojca. Jedyną ich troską wydaje się pamięć o nim i pragnienie podtrzymania jego imienia – chodzi o obawę, by nie wyginęło ani ono ani linia rodowa<sup>23</sup>. Argumentacja córek Selofchada brzmi logicznie. Dlaczego imię człowieka ma być wymazane tylko dlatego, że miał on same córki, a nie synów? Obowiązujące przepisy o dziedziczeniu przewidywały, że spadek należał się tylko synom. Ci natomiast mieli obowiązek zapewnić utrzymanie swym matkom i niezamężnym siostram<sup>24</sup>.

## 1.2. ROZSTRZYGNĘCIE SPRAWY PRZEZ JHWH (LB 27,5-11)

<sup>5</sup> Mojżesz przedstawił ich sprawę JHWH, <sup>6</sup> a JHWH rzekł do Mojżesza: <sup>7</sup> „Córki Selofchada mają słuszość. Daj im bez wahania posiadłość dziedziczną pomiędzy braćmi ich ojca i przekazaj im dziedzictwo ich ojca. <sup>8</sup> A Izraelitom powiedz: Gdy umrze mąż nie zostawiając syna, wtedy jego dziedzictwo przeniesiecie na jego córkę. <sup>9</sup> Jeśliby nie miał nawet córki, wtedy oddacie dziedzictwo jego braciom. <sup>10</sup> Gdyby i braci nie miał, wtedy oddacie dziedzictwo braciom jego ojca. <sup>11</sup> Jeżeli jego ojciec nie ma braci, wtedy jego dziedzictwo oddacie najbliższemu krewnemu w jego rodzie, i on je weźmie w posiadanie. Taka będzie ustawa prawna wśród Izraelitów, jaką JHWH nakazał Mojżeszowi”.

Treść w. 5 wskazuje, że argumentacja i sformułowanie wypowiedzi córek Selofchada miało tak wyjątkowy charakter<sup>25</sup>, że Mojżesz nie odrzuca ich sprawy<sup>26</sup>, lecz przedstawia ją JHWH<sup>27</sup>, który nie tylko stanowił ostateczny organ decyzyj-

<sup>23</sup> Możliwe, że w trosce o imię ojca kryje się także ich własny interes, gdy jako sieroty chcą umocnić swą pozycję społeczną i zabezpieczyć się materialnie na przyszłość. Jednak obierają inny sposób, aby zwrócić uwagę na ich sprawę, która ma istotne znaczenie w środowisku patriarchalnym i z którą potrafił utożsamić się każdy mężczyzna. Podobnie argumentuje kobieta z Tekoa, gdy nie odwołuje się do swego bólu jako matki, która może umrzeć, straciwszy obu swych synów a wraz z nimi zabezpieczenie ekonomiczne, lecz ukazuje całą tragedię z perspektywy wyłącznie męskiej i mówi o wygaśnięciu linii rodowej zmarłego męża (2 Sm 14,7). Y. Shemesh, „A Gender Perspective on the Daughters of Zelophehad: Bible, Talmudic Midrash, and Modern Feminist Midrash”, *Biblical Interpretation* 15/1 (2007) 86.

<sup>24</sup> Zob. Z. Ben-Barak, „Inheritance by Daughters in the Ancient Near East”, *JSS* 25 (1980) 22-33.

<sup>25</sup> Zob. inny charakter wystąpienia: np. w Kpł 24,10-23; Lb 9,6-14; 15,32-36.

<sup>26</sup> Zob. Lb 9,8; 15,34; por. Wj 18,19; Kpł 24,12-13.

<sup>27</sup> Sugeruje to, że prawdopodobnie podobny przypadek nie zaistniał wcześniej, co pozwoliłoby Mojżeszowi na samodzielną decyzję. Dlatego też przedstawił on problem JHWH. Por. zachowanie Mojżesza w sytuacji, gdy zwrócili się do niego mężczyźni, którzy byli nieczyści rytualnie i nie mogli w stosownym czasie obchodzić Paschy (Lb 9,1-14).

ny w kwestii prawa, ale także jego źródło. W rezultacie argumentacja córek Selofchada, które kierują się przede wszystkim troską o swego zmarłego ojca, znajduje akceptację Boga (w. 6 i 7). JHWH oświadcza, że to, o co prosiły siostry, jest *kēn* – „słuszne”<sup>28</sup>. Odpowiedź JHWH nie ogranicza się tylko do stwierdzenia słuszności ich wystąpienia, lecz jest bezpośrednią repliką na wypowiedzianą przez kobiety prośbę. JHWH wydaje Mojżeszowi polecenie, które jest prawie tak samo sformułowane jak prośba kobiet w w. 4: „Daj im bez wahania (*nātōn tittēn lāhem*) posiadłość dziedziczną (*ʿaḥuzzaʿ naḥālāh*) pomiędzy braćmi ich ojca (*bəʾtōk ʿāḥē ʿābīhem*) i przekaz im dziedzictwo ich ojca (*wəhaʿābartā ʿet-naḥālat ʿābīhen lāhen*)”<sup>29</sup>. Czasownik „dać” (hebr. rdzeń *ntn*) występuje w poleceniu dwa razy w charakterystycznej konstrukcji, która składa się z bezokolicznika w formie niezależnej i czasownika w trybie rozkazującym 2. os. r. m. l. poj. Konstrukcja ta podkreśla, że polecenie skierowane do Mojżesza ma być bez wahania wykonane. Następnie słowo „posiadłość” zostaje wzmocnione hebrajskim terminem *naḥālāh*, który został użyty dwukrotnie w tym wersecie (drugi raz w ostatniej części zdania). Terminem tym określa się „niezbywalną dziedziczną własność”, przejmowaną w wyniku podboju i dzielono pomiędzy jednostki lub rodziny<sup>30</sup>. JHWH potwierdza, że córkom należy się dział pośród ziemi pokolenia Manassesza („pośród braci ich ojca” w. 7 i w. 4). To Mojżesz ma kobietom przekazać (*heʿēbīr*) posiadłość ich ojca. Występujący tu rdzeń *ʿbr* występuje w trybie rozkazującym w formie *hifil* i oznacza dośł. „pozwolić przejść”, jednak w kontekście prawniczym (w. 7 i 8) odnosi się do przejścia własności do innych<sup>31</sup>. Bóg czyni odpowiedzialnym Mojżesza za wykonanie „przejścia tej własności”.

JHWH w ich przypadku wprost potwierdza słuszność tego, z czym przychodzą i wydaje werdykt w ich sprawie prywatnej, zanim ogłosi prawo, które będzie obowiązywać przez wszystkie pokolenia.

Następne w. 8-11 zawierają polecenie Boga, które Mojżesz ma przekazać Izraelitom, podając im zmodyfikowane prawo dziedziczenia w różnego rodzaju przypadkach, gdy ojciec zmarł i nie pozostawił synów. W konsekwencji przyznanie córkom Selofchada posiadłości dziedzicznej staje się ogólnym przepisem. Przedstawione polecenie (w. 8-11) ma formę prawa precedensu. Rozpoczyna go twier-

<sup>28</sup> Również „prawidłowy”, „właściwy”, w odniesieniu do spraw moralnych także „sprawiedliwy”. Zob. Baumgartner – Koehler – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, I, 455.

<sup>29</sup> Werset ten miesza końcówki rodzaju męskiego i żeńskiego w odniesieniu do córek (dwie końcówki rodzaju męskiego: *lāhem*, „do nich”; *ʿābīhem*, „ich ojciec”; dwie rodzaju żeńskiego *ʿābīhen*, „ich ojciec” *lāhen*, „do nich” w odniesieniu do kobiet). Zjawisko to występuje dość często w biblijnym hebrajskim.

<sup>30</sup> W Biblii hebrajskiej termin ten występuje 222 razy, z tego 46 razy w Lb i 50 razy w Joz. Zob. Baumgartner – Koehler – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, I, 646-647.

<sup>31</sup> Baumgartner – Koehler – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, I, 731. Por. T.R. Ashley, *The Book of Numbers* (NICOT; Grand Rapids, MI 1993) 546.

dzenie warunkowe (z częstkami *kî* albo *ʔim* – dwa razy), po którym następuje dokładniejszy opis okoliczności i dalsze warunki wraz z wymienieniem działań, które mają zostać podjęte w odpowiednich przypadkach dziedziczenia własności. W każdym z wersetów tego prawa na określenie „dziedzictwa” jest użyty hebrajski termin *nahālāh* (cztery razy) wraz z sufiksem dzierzawczym („jego” w odniesieniu do ojca), wskazującym o czym dziedzictwie mowa.

W takich przypadkach, o jakich mówią w. 3-4, porządek dziedziczenia ma być następujący: syn, córka, brat, wuj ze strony ojca, kolejni krewni z tego samego klanu<sup>32</sup>. Jednak wymieniona kolejność nie ma na celu zmienić tradycyjnego porządku dziedziczenia przez krewnych płci męskiej. Potwierdza natomiast wyjątkowe zachowanie w kwestii dziedziczenia przy spełnieniu określonych warunków<sup>33</sup>.

Wersy 8-11 kończy ogólna reguła, która ma siłę „ustawy prawnej” czy też „rozporządzenia z ustawy” (*huqqatmišpāt*)<sup>34</sup>, aby ukazać autorytet ustanowionego prawa (w. 11)<sup>35</sup>.

Warto zauważyć, że omawiany tu przypadek mógł pojawić się dopiero w momencie podziału Kanaanu. Od czasów pobytu w Egipcie kwestia dziedziczenia ziemi nie była istotna, ale wraz z podbojem Kanaanu stała się prawdziwym problemem. Na starożytnym Bliskim Wschodzie w III-II tys. przed Chr. możliwość dziedziczenia ziemi przez córki istniała w różnych formach: mogły one dziedziczyć w przypadku braku synów, po synach z rodziny albo z synami (Hi 42,15)<sup>36</sup>. Zwyczajowo praktykowano, że córki nie dziedziczyły własności, ale zostawały przyjęte do klanu swoich mężów, przy czym ich posag był składany przez ojca<sup>37</sup>. Na podstawie prawodawstwa Roku Jubileuszowego można stwierdzić, że główną ideą było zachowanie ziemi w ramach rodziny, klanu, rodu<sup>38</sup>. Miało to służyć zasadzie,

<sup>32</sup> Porządek ten jest podobny do Kpł 25,48-49, choć nieznacznie się różni.

<sup>33</sup> Przykłady takiego prawa występują zarówno na starożytnym Bliskim Wschodzie (np. Kodeks Hammurabiego) jak i w ST (np. Księga Przymierza [Wj 20,22-23,33], 21,2-11; 21,18-22,17; 22,25-27; 23;2-5,23-33). Zob. np. D. Patrick, *Old Testament Law* (Atlanta 1985); R. Sonsino, *Motive Clauses in Hebrew Law* (SBLDS 45; Chico, CA 1980).

<sup>34</sup> Zwrot ten występuje tylko tutaj i w 35,29 – odnośnie do miast Lewitów. Zob. Ashley, *The Book of Numbers*, 546.

<sup>35</sup> Zob. np. Weingreen, „Daughters of Zelophehad”, 519.

<sup>36</sup> Hiob przyznał swym córkom dział w swym majątku na równi z synami (Hi 42,15), jednak był to przypadek nadzwyczajny. Córki Hioba otrzymały spadek, choć nie miały ku temu żadnych praw ani podstaw. Ten element opowiadania miał jedynie podkreślać nieporównywalną z nikim innym zamożność głównego bohatera. Szerzej na temat dziedziczenia przez córki w różnych kulturach zob.: Ben-Barak, „Inheritance by Daughters in the Ancient Near East”, 22-33; J. Paradise, „A Daughter and Her Father’s Property at Nuzi”, *JCS* 32 (1980) 189-207; R. Westbrook, *Property and the Family in Biblical Law* (JSOTSup 113; Sheffield 1991).

<sup>37</sup> Por. np. Rdz 29;24,29; Sdz 1,13-15; 1 Krl 9,16. Zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu* (tł. z franc. T. Brzegowy) (Poznań 2004) I, 40-41.

<sup>38</sup> Zob. Kpł 25,10.13.25-28.

że klany i rody przypisane do danej krainy jedynie się w niej osiedlały, w rzeczywistości jednak wszystkie te obszary były własnością JHWH<sup>39</sup>.

## 2. WYSTĄPIENIE NACZELNIKÓW POKOLENIA MANASSESA W SPRAWIE CÓREK SELOFCHADA (LB 36,1-13)

W rozdz. 36 znajduje się kolejne opowiadanie o córkach Selofchada. Tym razem chodzi o sytuację powstałą po wystąpieniu pięciu siostr. Przyznanie kobietom racji i zmodyfikowanie prawa dziedziczenia przyniosło praktyczne konsekwencje w postaci reakcji ich krewnych. Tym razem do Mojżesza przychodzą przywódcy pokolenia Manasses. Ich zdaniem konsekwencje prawne nowego prawa mogą przysparzać problemów. W odpowiedzi na ich wątpliwości dochodzi do nowelizacji wcześniejszego prawa<sup>40</sup>.

Komentatorzy przyjmują, że ten ostatni rozdział Księgi Liczb stanowi dodatek do wcześniejszych epizodów związanych z córkami Selofchada (26,33-34, a zwłaszcza 27,1-11)<sup>41</sup>. Pod względem treści rozdział ten można podzielić na cztery części. Pierwsza z nich rozpoczyna się przypomnieniem sprawy córek Selofchada (w. 1-4). Kolejno przedstawiona zostaje decyzja Mojżesza, podjęta przez niego w imieniu JHWH. Ogłasza on rozporządzenie, które wprowadza pewne różnice co do zasad małżeńskich dziedziczących córek (w. 5-7). Następnie przedstawione zostają ustalenia dotyczące wszystkich rodów (w. 8-9). Opowiadanie kończy się informacją o wprowadzeniu w życie tego, co wcześniej ustanowiono (w. 10-12). Wers 13. kończy nie tylko tę sprawę, ale zamyka duży fragment Księgi Liczb, opisujący przykazania i prawa nadane Izraelitom na równinach Moabu (22,2-36,12), a jednocześnie stanowi zakończenie całej Księgi Liczb.

### 2.1. WĄTPLIWOŚCI NACZELNIKÓW POKOLENIA MANASSESA (LB 36,1-4)

<sup>1</sup>Przyszli naczelnicy rodów pokoleń synów Gileada, syna Makira, który był synem Manasses z pokoleń potomków Józefa, i oznajmili Mojżeszowi oraz książętom, na-

---

<sup>39</sup> Por. Kpł 25,23. Idea, że ziemia jest darem Boga dla Izraela zob. np. Rdz 15,7; 17,8; 24,7; Wj 6,4; Kpł 20,4; 25,2; Pwt 5,16.31; 9,6; 11,17. Potwierdza to, że jest ona własnością Boga. Stosowanie się do praw roku szabat (np. Wj 23,1-11; Kpł 25,1-7; Pwt 15,1-11; 31,1-13), Roku Jubileuszowego (Kpł 25,8-55) i praw ofiarowania pierwszych owoców (np. Wj 34,22; Kpł 23,15-22; Lb 28,26; Pwt 14,22-29; 26,9-15) instytucjonalizuje i uświęca owe prawo własności. Nawet podział krainy przez święte losowanie (Lb 26,55; Joz 14,2; 18,1-10) wskazuje na fakt, że to Bóg decyduje o podziale krainy. Zob. np. W. Brueggemann, *The Land* (OBT; Philadelphia 1977).

<sup>40</sup> Por. B.A. Levine, *Numbers 21-36: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 4A; New Haven – London 2008) 576-577.

<sup>41</sup> Ashley, *The Book of Numbers*, 546.

czelnikom pokoleń: <sup>2</sup> „JHWH nakazał tobie, panu naszemu, dać Izraelitom tę ziemię w dziedzictwo przez losowanie. Otrzymał również pan nasz od JHWH nakaz, żeby dać dziedzictwo naszego brata Selofchada jego córkom. <sup>3</sup> Gdy one poślubią męża z innego pokolenia Izraelitów, ich część będzie odłączona od działu naszych przodków, a dodana zostanie do działu pokolenia, z którego mężów poślubią, więc nasza część otrzymana losem zmaleje. <sup>4</sup> Także gdy nastanie dla synów Izraela Rok Jubileuszowy, wtedy ich dziedzictwo będzie na zawsze już należało do pokolenia, do którego należą, a posiadłość pokolenia naszych przodków pomniejszy się właśnie o ich dziedzictwo”.

Wers 1. rozpoczyna się podobnie jak w przypadku wystąpienia córek Selofchada (27,1). Tym razem do Mojżesza, książąt (*nešim*) i naczelników pokoleń (*rāšê'ābôt*) Izraelitów (dosł. synów Izraela)<sup>42</sup> przychodzą<sup>43</sup> naczelnicy rodów z pokolenia Manasses. Został tu użyty hebrajski zwrot *rāšê'ābôt* (dosł. „głowy ojców”), który wydaje się zastępować dłuższą właściwą formę *rāšê bêt'ābôt* (dosł. „głowy domu ojców”)<sup>44</sup>, to jest „naczelnicy rodów patriarchalnych”<sup>45</sup>. Zwrot ten odnosi się do pokolenia czy też klanu (*mišpāhôt*)<sup>46</sup> Manasses. Autor biblijny wymienia tu przywódców Gileadytów, którzy wywodzą się z pokolenia Józefa<sup>47</sup>.

Porównanie z pierwszym opowiadaniem wskazuje, że działanie przywódców z pokolenia Manasses powtarza to, co zrobiły ich krewne<sup>48</sup>. Tym razem chodzi o inicjatywę ze strony mężczyzn.

W wersie 2. przybyli przywołują dwa polecenia JHWH dane do wykonania Mojżeszowi. Pierwsze to nakaz JHWH dotyczący podziału ziemi i oddanie okre-

<sup>42</sup> LXX i Peszita dodają słowa „i przed Eleazarem kapłanem”, co może sugerować, że tekst hebrajski powinien być taki: *wəlipnê 'el'āzār hakkōhēn*. Takie odczytanie może być próbą pogodzenia tego tekstu z 27,2, ale nie jest to konieczne, ponieważ rozdz. 36 to dodatek do tekstu. Ashley, *The Book of Numbers*, 657 (przyp. 3. do tłumaczenia).

<sup>43</sup> Także tutaj zostaje użyty w formie rdzeń *qrb* (zob. komentarz do Lb 27,1).

<sup>44</sup> Określenie *bêt'āb* – „dom ojca” obejmowało nie tylko ojca i jego żonę lub żony i niezamężne względnie nieżonate dzieci, ale i zamężne razem z ich rodzinami (dziećmi, sługami i niewolnikami). Związek rodzin izraelskich tworzył *mišpāhāh*, który jest właściwie związkiem rodzin, czyli klanem (rodem). Związek klanów stanowił szczep (pokolenie, plemię) – *šebet* lub *matteh* (obydwa słowa używane są zamiennie i oznaczają laskę zarówno pasterską, jak i królewską). Hierarchiczny podział szczepów na: *bêt'āb*, *mišpāhāh* i *šebet* jest ukazany w Joz 7,14-18. Zob. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, 15-18.

<sup>45</sup> Por. Wj 6,14; Wj 6,25; Lb 31,26; Lb 7,2; 1 Krl 8,1; 1 Krn 6,4; 7,11; 2 Krn 19,8. Zwrot ten pojawia się także w innym zestawieniu, to jest *rāšê'ābôt hammaṭtôt*, tzn. dosł. „głowy [tj. naczelnicy lub przywódcy] ojców szczepów” (zob. Lb 32,28 i Joz 21,1) oraz jako *rāšê'ābôt hā'ēdāh* – „głowy [tj. naczelnicy] ojców społeczności” (zob. Lb 32,28, Joz 21,1 i Lb 3,26). Zob. Levine, *Numbers 21-36*, 576.

<sup>46</sup> T.R. Ashley (*The Book of Numbers*, 546) zwraca uwagę, że być może hebrajskie *lā mišpāhaṭ* z TM powinno być tu użyte w liczbie mnogiej jako *mišpāhōṭ*, ponieważ istniało wiele klanów Gileadytów. Inna możliwość odczytania to forma *mišpāhaṭ* jako wskazanie na całość Gileadytów.

<sup>47</sup> Zob. uwagi do Lb 1,2 Levine, *Numbers 1-20* (AB 4; Garden City – New York 1993) 130-133. Zob. też tenże, *Numbers 21-36*, 576.

<sup>48</sup> Zestawienia podobieństw lingwistycznych i tematycznych istniejących między prośbą córek Selofchada (27) i sprawą przedstawioną przez przywódców z pokolenia Manasses (36) zob. Y. She-mesh, „A Gender Perspective on the Daughters of Zelophehad”, 92.

ślonych terenów jako posiadłości dziedzicznych (*naḥalāh*) pokoleniom Izraelitów według określonych reguł losowania (*gōrāl*)<sup>49</sup>. Natomiast drugie przypomniane polecenie JHWH to nakaz dania dziedzictwa (*naḥalāh*) Selofchada jego córkom (27,1-11).

Wers 3 przedstawia problemy wynikające z nowego prawa, które mogą się pojawić, gdy kobiety zawrą małżeństwa z mężczyznami spoza ich pokolenia, dołączając w ten sposób do pokoleń swoich mężów. W tej sytuacji zostaje zagrożone dziedzictwo pokolenia Manasses, z którego pochodzą kobiety, ponieważ zostanie ono pomniejszone<sup>50</sup> o to, co będzie dodane (*nōsāp*) do pokolenia, do którego będą należeć mężowie kobiet.

Autor biblijny potwierdza skutki nowego prawa w w. 4, podkreślając, że to prawodawstwo nie czyni niczego, by rozwiązać problem kobiet – dziedziczek wychodzących za mąż poza swoim rodem, skoro zajmuje się ono jedynie własnością nabytą, a nie posiadłościami odziedziczonymi (zob. Kpł 25,13-55).

## 2.2. ROZPORZĄDZENIE DOTYCZĄCE NIENARUSZALNOŚCI DZIEDZICTWA KLANÓW (LB 36,5-9)

<sup>5</sup>Wtedy Mojżesz zgodnie z tym, co nakazał JHWH, powiedział Izraelitom: „Słuszne jest to, co mówi pokolenie potomków Józefa. <sup>6</sup>Oto, co JHWH nakazał w sprawie córek Selofchada: Mogą wyjść za mąż, za tego kogo zechcą, lecz musi to być mężczyzna z rodu pokolenia ich ojca, <sup>7</sup>aby dziedzictwo Izraelitów nie przechodziło od jednego pokolenia do drugiego. Bo każdy Izraelita winien utrzymać dziedzictwo swego pokolenia.

<sup>8</sup>Każda córka, która ma w jakimś pokoleniu dziedzictwo, może wziąć męża tylko z rodu w swoim pokoleniu, by Izraelici zachowali dziedzictwo swoich przodków.

<sup>9</sup>W ten sposób majątek dziedziczny nie będzie przechodził od jednego pokolenia do drugiego. Ponieważ każde z pokoleń Izraelitów powinno trzymać się swoich posiadłości dziedzicznych”.

W wersji 5. wypowiedź Mojżesza rozpoczyna się od tego samego słowa, które usłyszały córki Selofchada (27,7), kiedy JHWH przyznał im rację: *kēn*. Wątpliwości przywódców pokolenia potomków Józefa są zatem słuszne, tak jak były słuszne roszczenia kobiet. Jednak tym razem to Mojżesz, a nie bezpośrednio JHWH, przyznaje im rację.

Również w tym przypadku szczególne okoliczności prawne prowadzą do uchwalenia prawa obowiązującego przez wszystkie pokolenia. Nowe prawo ogranicza spadkobierczyniom swobodę wyboru kandydata na męża i nakłada na nie obowiązek poślubienia mężczyzny z własnego pokolenia, aby majątek należący do rodziny nie przeszedł na własność innego pokolenia, w tym przypadku innego niż Manasses (w. 3).

<sup>49</sup> Por. Lb 34,1.18.29.

<sup>50</sup> Dwukrotnie użyty czasownik *yiggāra*<sup>c</sup> por. 27,4.



Wersy 6. i 7. podejmują prawną decyzję, która ogranicza zamążpójście kobiet tylko do rodu ich ojca (tzn. rodu przodków), w tym przypadku rodu Manassesza. Decyzja taka zabrania przeniesienia dziedziczonej ziemi z rodu do rodu, a zatem zapobiega obu problemom wspomnianym powyżej.

Wersy 8-9 ukazują, że te same reguły stosuje się do całości Izraela<sup>51</sup>. Mają one zapobiegać takiemu przeniesieniu prawa własności w obrębie całego narodu.

### 2.3. REALIZACJA ROZPORZĄDZENIA PRZEZ CÓRKI SELOFCHADA (36,10-12)

<sup>10</sup> Córki Selofchada postąpiły według rozkazu Pana, wydanego Mojżeszowi. <sup>11</sup> Poślubiły więc córki Selofchada: Machla, Tirsza, Chogla, Milka i Noa<sup>52</sup> synów swoich stryjów. <sup>12</sup> Poślubiły więc mężów z pokolenia Manassesza, syna Józefa, i tak pozostało ich dziedzictwo przy pokoleniu, do którego należał ród ich ojca.

Wersy 10-12 ukazują postawę córek Selofchada wobec słowa JHWH. Są one w pełni posłuszne słowu JHWH, które przekazał Mojżesz. Zgodnie z tym zmienionym prawem córki Selofchada poślubiły swych kuzynów z innych rodów pokolenia Manassesza. W ten sposób ziemia pokolenia, do którego należał ich ojciec, nie została pomniejszona.

### 2.4. FORMUŁA KOŃCZĄCA PRZYPADEK CÓREK SELOFCHADA (36,13)

<sup>13</sup> To są przykazania i prawa, które na równinach Moabu nad Jordanem, naprzeciw Jericha, Pan dał Izraelitom za pośrednictwem Mojżesza.

Formuła kończąca z w. 13 jest podobna do zakończeń innych fragmentów, które zawierają materiał prawny<sup>53</sup>. Mowa jest więc o wszystkich przykazaniach, które zostały proklamowane na równinach Moabu i opisane wcześniej w rozdz. 22-36<sup>54</sup>. Jednak został on dołączony bezpośrednio do epizodu o prośbie starszych z pokolenia Manassesza dotyczącej zmiany prawa o małżeństwach kobiet dziedziczących oraz do informacji o nowelizacji prawa dziedziczenia i obowiązku małżeństwa w obrębie jednego pokolenia. Wiersz ten prawdopodobnie od początku miał stanowić kolejny element paralelny między Lb 27 i Lb 36<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> Wiersz 9 powtarza to, o czym była już mowa w w. 7.

<sup>52</sup> W Pięcioksięgu Samarytańskim porządek imion jest taki jak w 26,33 oraz 27,1, tzn.: Machla, Noa, Chogla, Milka i Tirsza.

<sup>53</sup> Por. Kpł 7,37-38; 26,46; 27,34.

<sup>54</sup> Por. Lb 22,1, gdzie jest mowa o tym, że Izrael dociera na równiny Moabu. Fragment ten kończy się w w. 36,13, wzmianką, że właśnie na równinach Moabu nad Jordanem zostały ogłoszone te prawa i nakazy.

<sup>55</sup> Shemesh, „A Gender Perspective on the Daughters of Zelophehad”, 92.



Ostatni fragment Księgi Liczb (33,50–36,12) zajmował się kwestią własności i terytorium wewnątrz Ziemi Obiecanej. Zatem księga ta kończy się spojrzeniem w przyszłość, otwartą wzmianką. Co stanie się z krainą Kanaan? Zanim lud przejdzie przez Jordan pod przywództwem Jozue (por. 27,18-23) musi stać się jeszcze jedno: Mojżesz musi umrzeć i powierzyć przywództwo nowemu pokoleniu. Przygotowanie do życia w Kanaanie bez Mojżesza jest jednym z głównych tematów Księgi Powtórzonego Prawa<sup>56</sup>.

### 3. PORÓWNANIE DZIAŁANIA CÓREK SELOFCHADA I NACZELNIKÓW RODÓW POKOLENIA MANASSESA

W obu opowiadaniach o córkach Selofchada ma miejsce podobne rozstrzygnięcie prawne. Wystąpienie zarówno pięciu kobiet, jak i przywódców rodów z pokolenia Manassesesa zostają uznane za słuszne (hebr. *kēn* – Lb 27,7 por. Lb 36,5)<sup>57</sup>.

W Lb 27,1-7 córki Selofchada chcą imię rodziny zachować nietknięte, w Lb 36,1-13 chodzi o nienaruszalność dziedzictwa pokolenia. Zawieranie małżeństw wyłącznie w obrębie tego samego pokolenia zostaje nakazane pokoleniu Izraelitów, którzy przez 40 lat wędrowali przez pustynię.

Oba epizody różnią się jednak w kilku istotnych punktach. W opowiadaniu o córkach Selofchada chodzi o najbliższą rodzinę, natomiast w opowiadaniu o przywódcach krąg zostaje rozszerzony. Reprezentują oni interesy całego pokolenia Manassesesa. Działanie córek Selofchada podkreśla ich troskę o podtrzymanie imienia ojca. Wzięcie w posiadanie dziedzictwa zostaje tu przedstawione jako sposób zachowania linii rodowej, a nie jako sprawa zamknięta w sobie. W sprawie przedstawionej przez przywódców akcentuje się kwestię terytorium należącego do pokolenia Manassesesa.

Warto zwrócić uwagę, że córki Selofchada nie tylko przedstawiają problem, ale też proponują konkretne rozwiązanie: otrzymanie działu ojca (Lb 27,4), natomiast przywódcy tylko przedstawiają problem. Ponadto sprawa wnoszona przez córki ma charakter bardziej publiczny i ceremonialny niż w przypadku przedstawicieli rodów Gileada. Kobiety bowiem przedstawiają swoją prośbę na forum całego zgromadzenia, podczas gdy naczelnicy wypowiadają się tylko przed swymi przywódcami. Córki kierują swą prośbę także do kapłana Eleazara, tym samym podkreślając religijny wymiar ich sprawy, czego nie ma przy wystąpieniu Manassytów. Po tym, jak siostry zgłaszają, z czym przychodzą, ich sprawę Mojżesz zaraz przedstawia Bogu, a rozstrzygnięcie przekazane zostaje w bezpośrednim oświadczeniu Boga w całym

<sup>56</sup> Ashley, *The Book of Numbers*, 660.

<sup>57</sup> W Księdze Liczb jest jeszcze jeden opis, kiedy grupa Izraelitów zwraca się o sprawiedliwe rozstrzygnięcie kwestii spornej, bo dany przepis uważa za trudny do zaakceptowania (Lb 9,7-13).

tym zdarzeniu Mojżesz nie zabiera głosu ani razu – tymczasem gdy w rozdz. 36 to właśnie on przekazuje odpowiedź Boga. Polecenie Boga skierowane za pośrednictwem Mojżesza robi mniejsze wrażenie niż wtedy, gdy pada wprost z Jego ust.

#### 4. PRZYPOMNIENIE PRAW CÓREK SELOFCHADA W KSIĘDZE JOZUEGO (Joz 17,3-6)

Sprawa córek Selofchada powraca jeszcze w Księdze Jozuego, gdy mowa jest o terenach przydzielonych poszczególnym pokoleniom. Ich zwycięstwo na pustyni, przed wejściem do Kanaanu, gdy Bóg publicznie potwierdził słusność ich roszczeń, najwyraźniej nie wystarczało i musiały jeszcze raz wystąpić w obronie swych praw:

<sup>3</sup> Selofchad, syn Chefera, syna Gileada, syna Makira, syna Manassesa, nie miał synów, a tylko córki, które nazywały się: Machla, Noa, Chogla, Milka i Tirsza.

<sup>4</sup> One wystąpiły przed Eleazarem kapłanem i przed Jozuem, synem Nuna, i przed księżętami, mówiąc: „JHWH rozkazał Mojżeszowi, aby wyznaczył nam dziedzictwo pośród naszych braci”. Dano im więc dziedzictwo zgodnie ze słowami JHWH, wśród braci ich ojca. <sup>5</sup> Miał zatem Manasses dziesięć działów, oprócz ziemi Gilead i Baszan, leżącej po drugiej stronie Jordanu. <sup>6</sup> Ponieważ córki Manassesa otrzymały dziedzictwo pośród jego potomków, ziemia Gilead przypadła innym potomkom Manassesa.

Tym razem kobiety udają się do następcy Mojżesza, Jozuego. Z tekstu nie wiadomo, czy przywódcy zdążyli już zapomnieć o wcześniejszej decyzji Pana. W każdym razie same córki o niej nie zapomniały, lecz zachowały ją wiernie w pamięci i wyczekiwały chwili jej spełnienia.

Werset ponownie rozpoczyna się genealogią Selofchada, a następnie pojawia się informacja, że jego córki przyszły do Eleazara, Jozuego i przywódców pokoleń. Możliwe, że imię Eleazara poprzedza imię samego Jozuego dlatego, że był obecny poprzednim razem, gdy przedstawiały swą prośbę, a ta została uznana przez Boga (Lb 27).

Córki Selofchada działają nadal wspólnie, przedstawiając swoją sprawę. Tym razem ich prośba jest krótka. Nie przypominają już szczegółów i nie próbują też wyjaśniać, z jakiego powodu będzie sprawiedliwie, gdy otrzymają dział należny ojcu. Jedyne, co mówią, to przypominają o poleceniu, które za pośrednictwem Mojżesza Bóg przekazał w ich sprawie. Wiedzą, że to wystarczy, by zrobić odpowiednie wrażenie i osiągnąć zamierzony cel. Jozue wypełnia decyzję Boga i przyznaje siostrom należne im tereny.

Postawa córek Selofchada zostaje wzmocniona w opisie przez zestawienie z zachowaniem „synów Józefa” (pokoleń Efraima i Manassesa), którzy żądają od Jozuego, by oprócz tego, co już dostali, otrzymali jeszcze więcej (w. 14-18). To żądanie

nie ma podstaw i dlatego zostaje odrzucone przez Jozuego, w przeciwieństwie do prośby „córek Józefa” z pokolenia Manassesa, która jest słuszna, dlatego zostaje przez niego spełniona.

Także w tym opisie postawa pięciu siostr jest nie tylko konsekwentna i właściwa, ale także skuteczna, podobnie jak to było w epizodach z Księgi Liczb.

## 5. ZNACZENIE OPOWIADAŃ O CÓRKACH SELOFCHADA W KONTEKŚCIE BIBLIJNYM

W badaniach nad narracjami o córkach Selofchada zwraca się uwagę na ich miejsce w całej Księdze Liczb. Czyni się tak nie tylko w związku z podziałem ziemi między pokolenia i ustanowieniem nowego prawa, ale także w odniesieniu do przesłania teologicznego księgi<sup>58</sup>.

W tym kontekście uznaje się, że fragmenty Lb 27,1-11 i 36,1-13 nie zostały przypadkowo oddzielone i/lub dodane na końcu księgi, lecz tworzą inkluzję, która obramowuje celowo niedokończoną historię o drugim pokoleniu.

Córki Selofchada egzemplifikują wiarę, która wbrew niesprzyjającym warunkom zewnętrznym każe uporczywie trwać przy Panu. W przeciwieństwie do krótkowzroczności i niewiary pierwszego pokolenia eschatologiczne podejście bohaterki opowiadań stanowiło niezbędny impuls do zachowywania warunków przymierza.

Kiedy na problem zgłoszony przez ludzi przekazana zostaje odpowiedź Pana z pokolenia Manassesa, Księga Liczb nagle się kończy. Wiadomo, że córki Selofchada akceptują rozwiązanie spornej kwestii (36,10-12), ale naród nadal znajduje się poza Ziemią Obiecaną. Cała dyskusja o ochronie prawa do ojcowizny pozostaje na razie teoretyczna.

Według Joz 17,3-4 córki Selofchada ostatecznie otrzymały ziemie swego ojca. Autor Księgi Jozuego pisze, że kobiety te podjęły szczególne starania, by Eleazarowi, Jozuemu i innym przywódcom przypomnieć o rozwiązaniu, jakie Bóg przekazał za pośrednictwem Mojżesza.

To, że Księga Liczb nie opisuje obejmowania Ziemi Obiecanej w posiadanie i jej podziału między pokolenia, świadczy o niezachwianej wierze tych córek. Sprawa ich spuścizny – wzięta z prawdziwego życia ilustracja tego, na czym polega dynamiczna ufność pokładana w Bogu – stanowi obramowanie pośredniego materiału o charakterze zachęty i napomnienia. Ich ufność opierała się na Bożej obietnicy dziedzictwa, to jest na koncepcji eschatologicznej, która patrzy wstecz na potężne dzieła, jakich Bóg dokonał dla swego ludu (Lb 33,1-49), a z drugiej wygłąda w przyszłość, oczekując dalszego działania ze strony Boga.

<sup>58</sup> D.E. Ulrich, „The Framing Function of The Narratives about Zelophehad's Daughters”, *JETS* 41/4 (1998) 529-538.



ANDRZEJ MROZEK  
Uniwersytet Jagielloński, Kraków

## BIBLIJNE I UGARITYCKIE KOBIETY W DZIAŁANIU

BIBLICAL AND UGARITIC WOMEN IN ACTION

**ABSTRACT.** In the selected parts of the biblical Book of Judges (chapters 4–5) and of the Ugaritic poems *Kirta* (KTU 1.15) and *Aqhat* (KTU 1.19), the women are portrayed as playing significant roles. Deborah, the prophetess and ruler, supported by Jael, is the protagonist in the key moment of the story in Judges. Unlike her male counterparts, she realized the will of God. Huraya, the consort of king Kirta and the mother of his children, in the crucial moment of the dynasty, similarly takes the reins of power and renders important decisions. In the other Ugaritic tale, Pughat, the daughter of king Danil and the sister of hero Aqhat, leaves her father's house and departs to avenge her brother. The central role of these three women is also visible in the literary structures of the texts as the authors focus their attention on the women's words and acts.

**KEYWORDS:** Księga Sędziów, Debora, Jael, Huraja, Pugatu, ugaryckie poematy, protagonista, kobiety, rola społeczna

**SŁOWA KLUCZOWE:** Book of Judges, Deborah, Jael, Huraya, Paghit, Pughat, ugaritic poems, protagonist, women, social role

W kompozycjach literackich zarówno z Ugarit, jak i z Biblii kobiety nie są bohaterami dominującymi. Oczywiście istnieją też księgi biblijne, pochodzące raczej z późnego okresu, w których nawet tytułową postacią jest kobieta<sup>1</sup>. Najczęściej jednak nie są one głównymi bohaterami. Celem niniejszego opracowania będzie wskazanie roli, jaką w kilku wybranych tekstach powierzają kobietom ugaryccy i biblijni autorzy, oraz sposobu, w jaki są one przedstawiane. Z ugaryckich tekstów, a dokładnie z dwóch poematów, czyli *Kirta*<sup>2</sup> i *Aqhat*, zostały wybrane dwie postaci kobie-

---

<sup>1</sup> Takimi są np. Księga Rut, Księga Estery, Księga Judyty.

<sup>2</sup> Tekst poematu *Kirta*, jaki jest obecnie znany, powstał w wyniku ułożenia razem fragmentów odkrytych w latach 1930-1931 a publikowanych przez Charlesa Virolleauda w okresie pomiędzy rokiem 1934 a 1945. Zob. Ch. Virolleaud, *La Légende de Keret, roi des Sidoniens d'après une tablette de Ras Shamra* (Paris 1936); tenże, „Le roi Keret et son fils (II K). Poème de Ras Shamra”, *Syria* 22 (1941) 105-136 oraz 197-217; tenże, „Le roi Keret et son fils (II K). Poème de Ras Shamra”, *Syria* 23 (1942-43) 1-20; tenże, „Le mariage du roi Keret (III K). Poème de Ras Shamra”, *Syria* 23 (1942-43) 137-172.

ce: Huraja i Pugatu. Powodem tego jest przejście przez nie funkcji protagonistów w niektórych częściach tych poematów. Spośród tekstów biblijnych wybór padł na Księgę Sędziów – tak ze względu na jej archaizm, jak też dlatego, że pojawiają się tam kobiety, którym autor tekstu powierzył znaczącą, a do tego przeciwstawioną męskiemu bohaterowi rolę. Ponadto trzeba nadmienić, że jeśli przyjąć archaiczny charakter tekstów w 4. i 5. rozdziale Księgi Sędziów, to ich powstanie, przynajmniej w pierwotnej formie, jest czasowo niezbyt odległe od czasu powstania poematów ugaryckich. Nie oznacza to oczywiście, że proces ich tworzenia był podobny. Można jednak założyć, że bliskość czasowa wspiera tezę o podobieństwie użytych motywów literackich oraz sposobów konstrukcji tekstu i przedstawiania postaci.

## 1. DEBORA I JAEL

Rozdział 4. i 5. Księgi Sędziów stanowią sekcję tematycznie i kompozycyjnie odrębną, ale oczywiście wpisaną w schemat „sędziów”<sup>3</sup>. Jest ona poprzedzona trzema dość złożonymi rozdziałami. W ostatnim z nich zostają przywołane figury trzech pierwszych „sędziów” w Izraelu: Otniela, Ehuda i Szamgara (3,7-31). Po sekcji obejmującej rozdziały 4. i 5. następuje długa i rozbudowana sekcja Gedeona i jego syna Abimeleka (rozd. 6-10). W rozdziałach 10. i 11. są przedstawione sylwetki trzech następnych „sędziów”: Toli, Jaira i Jeftego. Ostatnim z „sędziów” przedstawionych w omawianej księdze jest Samson (rozd. 13-16). Z perspektywy kompozycji całej księgi oraz objętości materiału, dominują sekcje Gedeona i Samsona, ale następne miejsce zajmuje sekcja nawiązująca do Debory, wyprzedzając sekcję Jeftego. Specyfiką tej sekcji jest podwójne ujęcie przywoływanych wydarzeń. W rozdziale 4. jest to narracja epicka, a w 5. poetyckie opracowanie<sup>4</sup>. Podmiotem wszystkich poczynań jest JHWH, Bóg Izraela. Ludzkim bohaterom zostają powierzone odpowiednie role w omawianych wydarzeniach. Rozdział 4., który może być zatytułowany: *Opowieść o zwycięstwie nad Sisera*, ma następującą strukturę:

- 1-3     *wprowadzenie*
- 4-5     przedstawienie Debory
- 6-10   konfrontacja z Barakiem
- 11     *dygresja o Cheberze*
- 12-16   bitwa i klęska wojsk Sisery
- 17-22   Sisera w namiocie Jaeli
- 23     *podsumowanie*

<sup>3</sup> Niezależnie od sposobu interpretacji księgi, te dwa rozdziały stanowią odrębną jednostkę narracyjną; zob. Y. Amit, *The Book of Judges. The Art of Editing* (Boston, MA 1999) *passim*; M.Z. Brettler, *The Book of Judges* (London 2002) *passim*.

<sup>4</sup> Zob. D.I. Block, *Judges, Ruth* (Nashville, TN 1999) 177.

*Pieśń Debory*, czyli rozdział 5. omawianej księgi, uważanej za jeden z najstarszych utworów literackich Izraela<sup>5</sup>, ma strukturę bardziej złożoną<sup>6</sup>, a ze względu na poetycki charakter zawiera liczne swoiste motywy bezpośrednio nie związane z podjętym tutaj tematem. Dlatego też w poniższym schemacie zostały jedynie przywołane elementy i motywy dotyczące kobiet:

- 5,1 wskazanie Debory jako wykonawczynie pieśni
- 5,6 przywołanie dni Jaeli
- 5,7 przywołanie Debory jako matki w Izraelu
- 5,12 wezwanie Debory do powstania i śpiewu
- 5,15 wskazanie na wsparcie Debory przez księżąt Issachara
- 5,24-27 pochwała Jaeli
- 5,28-30 dygresja o matce Sisery

Sekcja ta jest zdominowana przez kobiety. W samej pieśni ta dominacja nie jest tak wyraźna, ale w opowiadaniu jest niewątpliwa. Wersety 4-5 z rozdziału 4. są prezentacją Debory. Jej imię jest tłumaczone jako pszczoła, ale trzy pierwsze spółgłoski *db* przywołują na myśl również spółgłoski *db* z hebrajskiego terminu określającego słowo. A to w powiązaniu z jej funkcją prorokini być może należy wziąć pod uwagę. Debora jest obdarzona dwoma tytułami: prorokini (hebr. *nb<sup>2</sup>h*)<sup>7</sup> oraz władczynie (hebr. *špth*). Swoją rolę pełniła, zasiadając pod palmą, z którą związane było jej imię<sup>8</sup>. Autor dodaje elementy geograficzne, takie jak Rama, Betel i góry Efraima, aby uwiarygodnić przekaz.

Jael nie jest już tak okazale przedstawiana. W opisie przygotowań do wyprawy wojennej pojawia się dygresja zupełnie zaskakująca, niezwiązana z biegiem wydarzeń (w. 11). Dotyczy ona męża Jaeli i stanowi wyjaśnienie, dlaczego w trakcie późniejszej narracji Sisera, wódz kananejskiego wojska, ratuje się ucieczką pod namiot Jaeli. W tekście istnieje pewne napięcie. W wierszu 11. Cheber jest zaprezentowany jako ten, który odłączył się od pozostałych Kenitów, związanych z Izraelem. Tymczasem w w. 17 Sisera ucieka do namiotu Jaeli, żony tegoż. A wyjaśnienie tej decyzji wskazuje na związek, a raczej pokojową relację między Cheberem a jednym z władców kananejskich.

Specyficzny sposób rządów, określane terminem „władczynie”, w plemiennym i podzielonym jeszcze Izraelu sprawowała Debora. Z perspektyw historycznej, w rozumieniu autora tekstu, Debora jest przywódczynią. Nie dysponowała ona

<sup>5</sup> Nieco odmiennie wobec klasycznej tezy wskazuje na datację tej pieśni S. Frolov, „How Old Is the Song of Deborah?”, *Journal for the Study of the Old Testament* 36 (2011) 163-184.

<sup>6</sup> Zob. P.R. Ackroyd, „The Composition of the Song of Deborah”, *Vetus Testamentum* 2 (1952) 160-162; A. Globe, „The Literary Structure and Unity of the Song of Deborah”, *Journal of Biblical Literature* 93 (1974) 493-512.

<sup>7</sup> W Starym Testamencie oprócz Debory prorokiniami są Miriam (Wj 15,20) i Hulda (2 Krl 22,14), a w Nowym – Anna (Łk 2,36) i córki Filipa (Dz 21,8-9).

<sup>8</sup> W poemacie *Aqhat* władca Danil sprawuje swoją funkcję, zasiadając pod drzewami; zob. KTU 1.17.v.6-7 oraz 1.19.ii.22-23: „pod drzewami, które były przy ubitym placu”.



aparatem administracyjnym, lecz rozstrzygała sprawy, aby zachowany był *mšpt*<sup>9</sup>. Ona też kieruje do Baraka, syna Abinoama, polecenie dotyczące wyprawy wojennej przeciw Jabinowi, władcy Kanaanu i dowódcy jego wojsk Siserze (Sdz 4,6). Wobec oporu Baraka i warunku, jaki on stawia, Debora również wyrusza na wyprawę i zapowiada Barakowi, że chwała z wyprawy nie jemu przypadnie, lecz kobiecie (Sdz 4,9). „Pójdę więc z tobą – odpowiedziała – lecz chwała z wyprawy, na którą podążasz, nie okryje ciebie, bo PAN wyda Siserę w ręce kobiety” (Sdz 4,9; tł. Biblia Paulistów). Te słowa przypisane Deborze mogą sugerować, że to ona jest tą kobietą. Tymczasem narracja zostanie skierowana w innym kierunku. Na drodze uciekającego Sisery pojawi się Jael, która przyjmie go do swego namiotu, a następnie podstępnie uśmierci (Sdz 4,21).

W *Pieśni Debory* na nowo pojawia się Jael wsparta błogosławieństwem (Sdz 5,24). Ponownie literacko, na sposób poetycki zostaje zobrazowana scena zabicia Sisery (Sdz 5,25-27). Imię Jaeli występuje po raz pierwszy na początku pieśni w powiązaniu z poprzednim sędzią Szamgarem (Sdz 5,6). Debora pojawia się również w tekście pieśni jako matka Izraela (Sdz 5,7) i pieśniarka (Sdz 5,12).

Na tym nie kończy się galeria kobiet w tym rozdziale. Pojawiają się następne. Pierwszą jest matka Sisery (Sdz 5,28), która spogląda przez okno. Motyw kobiety w oknie pojawia się również w opisie Izebel, królowej matki (2 Krl 9,30). Także Izabel oczekuje powrotu z bitwy i podobnie jak matka Sisery krzyczy przez okno. Wobec niepokoju matki Sisery jeszcze jedna kobieta z dworu zabiera głos i wyraża komentarz do rozgrywających się wydarzeń. Ten komentarz jest zupełnie nietrafiony, stanowi jednak ważny element w kompozycji tekstu. Ujawnia bowiem kontrast pomiędzy oczekiwaniami a rzeczywistością. Przeciwwstawienie oraz kontrast stanowią ważny czynnik w tworzeniu tego typu tekstów.

W omawianej sekcji postaci kobiet dominują w wielu perspektywach. Debora jest bez wątpienia figurą przewodnią. Przedstawia się ją w sposób bardzo szczegółowy. Jael jest w porównaniu z Deborą ukazana o wiele skromniej, a do tego za pośrednictwem swego męża. Tymczasem Debora jawi się pod tym względem jako niemal niezależna. Nawet nawiązanie do być może męża jest wtórne i nie ma wielkiego znaczenia. To ona posiada inicjatywę i podejmuje działania. Znacząca jest konfrontacja z mężczyznami, którzy opierają się woli Boga. Do tego dochodzą jeszcze dwie inne kobiety, które w błędny sposób interpretują wydarzenia. Uzupełniają one obraz dominujących w sekcji kobiet, ale z innej pozycji. Nie mają imion, a ich interpretacja kontrastuje z tokiem wydarzeń. Zostały one użyte do podkreślenia wagi tego, co się dokonało, poprzez przedstawienie niespełnionych oczekiwań. Mężczyźni w omawianych tekstach walczą, a kobiety oczekują.

---

<sup>9</sup> Zob. R. Jasnos, *Teologia prawa w Deuteronomium* (Kraków 2001) 56-60, gdzie wyjaśnione są prawne aspekty terminu, ale zasugerowane jest również znaczenie szersze, nawiązujące do ustano-  
wionego porządku.

## 2. HURAJA

Na narrację w poemacie *Kirta* składa się cykl epizodów mających swoje możliwe modele literackie w tekstach mitycznych, rytualnych oraz ludowych opowiastkach<sup>10</sup>. Trzeba to wyliczenie uzupełnić opowiadaniem dworskimi, których na Starożytnym Bliskim Wschodzie nie brakowało<sup>11</sup>. Osoba Hurai<sup>12</sup> pojawia się w poemacie wcześniej, za pośrednictwem wzmianki o niej (KTU 1.14.iii.38-40), już w pierwszym epizodzie, w poleceniu władcy bogów Ela, skierowanym do Kirty<sup>13</sup>. Gdy Kirta je realizuje, przywołuje słowa bóstwa w przesłaniu skierowanym do władcy Udum (KTU 1.14.vi.22-25). Uprzednio imię to zostało przywołane w ślubie, jaki Kirta złożył w sanktuarium w Tyrze (KTU 1.14.iv.38-43)<sup>14</sup>. Nie zostały zachowane te fragmenty poematu, w których prawdopodobnie była mowa o przybyciu Hurji do Chabur. W następnych epizodach związanych z błogosławieństwem bóstw jest mowa o żonie Kirty bez podawania imienia Hurai (KTU 1.15.ii.21-23; iii.5-12; iii.20-21). Wszystko to jest następnie podsumowane (KTU 1.15.iii.23-25) i przywołane zostaje jej imię.

Huraja jest w tych wszystkich scenach bierna. Wspomina się ją, ale autor przypisuje jej w opisywanych wydarzeniach drugorzędną rolę. Tak jest jednak o czasie. Można dostrzec, że zasadniczo cechuje ją bierność w trakcie kontraktów między Kirtą a jej ojcem. Nieco inaczej wygląda to w przypadku rodzenia synów i córek. Tu trudno przypisywać jej bierność fizyczną, ale w tekście nie wypowiedzi się i nie wpływa na bieg zdarzeń.

W sytuacji, gdy Kirtę dotyka choroba jako kara za niewypełnienie ślubu tyrskiego<sup>15</sup>, Huraja, na wezwanie Kirty, podejmuje nową rolę. Jest to przedstawione na czwartej, piątej i szóstej kolumnie drugiej tabliczki poematu (KTU 1.15.iv-vi). Te trzy kolumny nie są zbyt dobrze zachowane. Na czwartej odczytano 28 linijek, natomiast przyjmuje się, że około 20 zostało utraconych. W kolumnie piątej odczytano 27 linii, a około 20 zostało utraconych. Natomiast na kolumnie szóstej, czyli ostatniej z tej tabliczki, zachowało się jedynie 8 linii. Zawartość tych trzech kolumn można określić jako „bankiet (uczta) Hurai” albo „ofiara Kirty”. Pomimo nie najlepszego stanu zapisu, we wskazanych kolumnach znajdują się powtórzenia,

<sup>10</sup> Por. S.B. Parker, *Ugaritic Narrative Poetry* (Atlanta, GA 1997) 9.

<sup>11</sup> Wystarczy sięgnąć chociażby do tekstu Biblii Hebrajskiej, przede wszystkim do Ksiąg Samuela i Królewskich. W języku włoskim ukazała się publikacja, w której autorka określa dwa poematy z Ugarit jako poematy królewskie: C. Peri, *Poemi ugaritici della regalità. I poemi di Keret e di Aqhat* (Testi del Vicino Oriente Antico 5.1; Brescia 2004).

<sup>12</sup> Zapis polski jej imienia jest kwestią dyskusyjną.

<sup>13</sup> Na ten temat zob. A. Mrozek „Odbudowa rodziny a bóstwa w ugaryckim poemacie Kirta”, *The Polish Journal of the Art and Culture* 11/3 (2014) 75-80.

<sup>14</sup> Analizę i tekst tego ślubu zob. w: Mrozek, „Odbudowa rodziny”, 82.

<sup>15</sup> Ślubem tyrskim jest określone analizowane wcześniej wydarzenie z sanktuarium w Tyrze.

które ułatwiają rekonstrukcję tekstu, a przede wszystkim wskazują na jego strukturę.

Struktura „uczty Hurai”:

1.15.iv.	1-9	wprowadzenie i polecenie Kirty
	10-13	<i>nieczytelne</i>
	14-25	przygotowania i przybycie urzędników
	26-28	Deklaracja Hurai
		<i>brak około 20 linii</i>
1.15.v.		<i>brak około 2 linii</i>
	1-8	przygotowanie i przybycie
	9-14	Deklaracja Hurai
	15-16	<i>nieczytelne</i>
	17-27	Przemowa
	28-29	<i>nieczytelne</i>
		<i>niezachowanych około 18 linijek</i>
1.15.vi.	1-2	uczta?
	3-5	Deklaracja Hurai
	6-8	<i>niejasne</i>

Z powodu licznych luk w tekście, nieczytelnych linijek oraz niepewnych znaków z trudem przychodzi jednoznaczne uporządkowanie tekstu. Do pewnego stopnia jest jednak przejrzysty, a raczej postulowany, charakter całości tych trzech kolumn. Jest w nich przedstawiony rodzaj uczty pożegnalnej odchodzącego w zaświaty władcy. Przemowę Hurai rozpoczyna wyjaśnienie przyczyny zgromadzenia przywódców. Nie w pełni zachowany tekst wskazuje jednak na szybkie przejście do motywu oplakiwania władcy<sup>16</sup>. Przybiera on formę zapowiedzi tego, co ma się stać.

Na tych trzech kolumnach pojawia się trzykrotnie zwrot: *wt<sup>c</sup>n m<sup>t</sup>t h<sup>r</sup>y* – odparła pani<sup>17</sup> Huraja (KTU 1.15.iv.26; 1.15.v.9; 1.15.vi.3). Jest to formuła wprowadzająca do mowy niezależnej. Podobnie trzykrotnie pojawia się zwrot: *ll<sup>h</sup>m l<sup>s</sup>ty s<sup>h</sup>tkm* – aby jeść i aby pić wezwałam was (KTU 1.15.iv.27; 1.15.v.10; 1.15.vi.4). Dwukrotnie po tym zwrocie powtarza się inny, choć z wariantami, nawiązujący do ofiary:

*kdb<sup>h</sup> lkrt b<sup>c</sup>lkm* – jak ofiara dla Kirty, waszego pana (KTU 1.15.iv.28)

*db<sup>h</sup> lkrt adnkm* – ofiara dla Kirty, waszego władcy (KTU 1.15.vi.5)

<sup>16</sup> Na temat oplakiwania zmarłych zob. A. Mrozek, „Ciało zmarłego «otoczone» żałobą w tekście z Ugarit”, *The Polish Journal of the Art and Culture* 4/1 (2013) 231-249.

<sup>17</sup> Dosłownie „dziewica”, por. G. del Olmo Lete – J. Sanmartin, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition* (tł. W.G.E. Watson) (Leiden – Boston 2003) 606: „m<sup>t</sup>tn. f. «damsel, young lady», royal title in epic”.

Nawiązując do motywu odejścia, ujętego religijnie, Huraja wyjaśnia, dlaczego wezwała królewskich urzędników: (KTU 1.15.v.18-20)<sup>22</sup>

<i>krt.</i>	<i>šrk</i> <sup>18</sup> .	<i>il/</i>	Kirta	łączy się z bóstwem	
<i>črb</i> <sup>19</sup> . <i>špš.</i>	<i>lymğ</i> / <sup>20</sup>	<i>krt.</i>		na zachód słońca na pewno dotrze	Kirta
<i>šbia</i> <sup>21</sup> . <i>špš/</i>		<i>bčlny.</i>		w miejsce zmierzchu słońca	nasz pan

Powyzsza deklaracja jest związana z ideologią królewską. Pojawia się w niej koncepcja śmierci władcy jako połączenia z bóstwem, którym może być El. Ale w następnych dwóch liniijkach autor użył paralelizmu, zapisując dwukrotnie termin *špš*, który oznacza zarówno ciało niebieskie, jak i bóstwo solarne. To żeńskie bóstwo jest psychopompossem.

Hurai w całym poemacie przypisany jest tytuł *młt*<sup>23</sup>, który oznacza przede wszystkim dziewicę, dziewczkę, pannę, niezamężną kobietę. W dwóch poematach ugaryckich pierwotne znaczenie tego terminu nosi dodatkowe konotacje związane z funkcją władcy. To żony władców, czyli Kirty (zwrot po raz pierwszy użyty w 1.14 III 39) i Danila (1.17 V 16), noszą te tytuły. Zawężanie znaczenia tego rzeczownika do jego pierwotnego rdzenia nie wydaje się tutaj uzasadnione. Zdają sobie z tego sprawę tłumacze, nazywając Huraję „Lady” po angielsku lub „pani” po polsku. Jest możliwe, że mamy do czynienia z przeniesieniem pierwotnego tytułu, czyli sprzed zamążpójścia, i nadanie mu znaczenia wtórnego. To wtórne znaczenie mogło być ściśle związane z wyjątkowością pozycji, którą zajmowała wobec innych kobiet króla (władcy). To ona była „dziewicą” *per excellence* w chwili zaślubin z władcą i ten tytuł przenoszono na czas po zaślubinach. Z pierwotnego określenia stanu przedmażeńkiego stawał się on tytułem wyrażającym uprzywilejowaną pozycję. W biblijnej księdze Izajasza król Achaz otrzymuje obietnicę proroczą, że „panna pocznie i porodzi syna” (Iz 7,14).

Huraja początkowo w poemacie została przedstawiona w sposób nieco instrumentalny. Jest ona córką Pabula, władcy miasta Udum. Dzięki jej „zdoby-

<sup>18</sup> N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit*. The Words of Ilmilku and his Colleagues (The Biblical Seminar 53; Sheffield 1998) 217, przyp. 184: „this is an allusion to the apotheosis of a king, rather than a euphemism for death”. Olmo Lete – Sanmartin, *Dictionary*, 844: „š-r-k/ vb G «to team up with, to join»”.

<sup>19</sup> Olmo Lete – Sanmartin, *Dictionary*, 181: „rb (I) n. m. 1) «entry»; 2) «setting of the sun, sunset»”.

<sup>20</sup> Lamed poprzedzający czasownik może oznaczać podkreślenie, pewność. Por. Olmo Lete – Sanmartin, *Dictionary*, 484: „functor of affirmation and emphasis, «certainly, undoubtedly, yes»”; 533: „m-ğ-y v. G 1) «to come, arrive»; 2) «to reach, head for, approach»; 3) «to go, walk» [...] rbšpš l ymğkrt at sunset PN will certainly arrive, 1.15 V 18”.

<sup>21</sup> Olmo Lete – Sanmartin, *Dictionary*, 777: „sbu (II) n. m. ‘setting’, said of the sun”.

<sup>22</sup> A. Tronina, „Eposy ugaryckie o Kerecie i Aqhacie”, *Ewangelia o Królestwie* (red. A. Paciorek) (Scripturae Lumen 1; Lublin 2009) 585, tłumaczy: „Keret odchodzi do Ela, Ku zachodowi słońca zmierza Keret, Pan nasz – tam, gdzie słońce znika”.

<sup>23</sup> Olmo Lete – Sanmartin, *Dictionary*, 606.

ciu” Kirta odbudował swoją rodzinę. Jej pojawienie się jest zatem kluczowe dla kontynuacji dynastii. Autor poematu nie udzielał Hurai z początku głosu. Akcja toczyła się blisko niej, ale jej przydzielono rolę pasywną. Dopiero w sytuacji choroby Kirty przejmując ona funkcję pośrednika w relacji pomiędzy władcą a jego aparatem administracyjnym. Ponadto to ona występując z sugestią, aby jeden z synów przejął władzę w miejsce Kirty. Milcząca wcześniej Hurai zdaje się dominować w tej sekcji narracyjnej, którą można określić „uczta Hurai” i chyba<sup>24</sup> tylko jej powierza autor rolę mówcy. W ten sposób mógł nawiązać do funkcji, jaką żona odchodzącego władcy, a potem królowa-matka, pełniła w sytuacji zmiany na tronie. Jej wskazanie na Jossiba wymaga dalszych badań. Można jednak stwierdzić, że w obliczu śmierci władcy i męża, Kirty, Hurai zostaje powierzona szczególnie funkcja społeczna. W ramach narracji Huraja odgrywa dominującą rolę w organizowaniu i zarządzaniu uczta stanowiącą przełomowy moment w historii lokalnego organizmu państwowego.

### 3. PUGATU

Pugatu (ugr. *pǫt*)<sup>25</sup>, córka Danila i siostra Aqhata, pojawia się dopiero na ostatniej tabliczce poematu *Aqhat*<sup>26</sup>, w kilku kluczowych epizodach. Po raz pierwszy zostaje wzmiankowana w scenie złowieszczych ptaków nad pałacem Danila (1.19.i.19-37). Tekst tej pierwszej kolumny z ostatniej tabliczki nie jest w pełni zachowany, a wersety 25-28 są prawie nieczytelne. Forma żeńska czasownika, być może wskazująca na Pugatu, pojawia się w w. 29 (*wtpħn*)<sup>27</sup>, a w w. 34 zostaje po raz pierwszy użyte imię Pugatu. Nie jest zatem jasne, kto dostrzeżę złowieszcze ptaki, ale zaraz po tym motywie jest zapisane:

Zapłakała Pughat w sercu,  
w swym wnętrzu wylewa łzy (KTU 1.19.i.34-35)<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Wątpliwość wynika z niekompletności tekstu.

<sup>25</sup> W języku angielskim są znane dwie formy wokalizacji tego imienia: Paghit i Pughat.

<sup>26</sup> Zachowana wersja poematu znajduje się na trzech tabliczkach (KTU 1.17-1.19) i opublikowana została po raz pierwszy w: Ch. Virolleaud, *La légende phénicienne de Danel. Texte cunéiforme alphabétique avec transcription et commentaire précédé d'une introduction à l'étude de la civilisation d'Ugarit* (Mission de Ras Shamra; Paris 1936).

<sup>27</sup> Wyatt, *Religious Texts from Ugarit*, 294, przyp. 197: „I take it that Pughat is the subj.: she would have been mentioned in II. 25-28 (see KTU2 reconstruction), and this is supported by reference to abh, sc. «her (Pughat's) father» rather than «his (Aqhat's) father» in I. 32”.

<sup>28</sup> Tronina, „Eposy ugaryckie o Kerecie i Aqhacie”, 610. Użyty w drugiej linii (w. 35) termin *kbd* oznacza zarówno „wątrobę”, jak i „wnętrze”.

W kolejnej scenie Pugatu na wezwanie ojca przygotowuje mu osła do podróży (KTU 1.19.i.49 – 1.19.ii.11). Na początku tej sceny Danil, ojciec Pugatu, przedstawia, kim ona jest, za pomocą następujących określeń:

która nosisz wodę na ramionach,  
która wyciskasz rosę z wełny,  
która znasz drogi gwiazd (KTU 1.19.ii.1-3)<sup>29</sup>.

Pugatu, podobnie jak w poprzedniej scenie, również i w tej jest przedstawiona jako płacząca. Trzy wersety rozpoczynają się od ugaryckiego zwrotu *bkm* „płacząc”, który Antoni Tronina tłumaczy „z płaczem”<sup>30</sup>. Trzykrotne powtórzenie tego zwrotu jest znaczące i nadaje wagę użytemu słowu.

Pugatu pojawia się ponownie w kolumnie czwartej omawianej trzeciej tabliczki (KTU 1.19.iv.28). Od tego też momentu aż do jej końca jest ona postacią obecną w kolejnych scenach. Na tę część sekwencji narracyjnej (KTU 1.19.iv.28-61) składają się trzy następujące epizody:

w. 28-40 – ojcowskie błogosławieństwo  
w. 40-46 – rytuał na brzegu morza  
w. 46-61 – wizyta u Jatipana

Na początku sceny ojcowskiego błogosławieństwa Pugatu opisuje, co zrobił ojciec w poprzedniej scenie, która stanowiła zamknięcie okresu oplakiwania Aqhata. Autor lub autorzy tekstu włożyli w jej usta słowa, które wcześniej zostały użyte w narracji do przedstawienia kultycznego zachowania Danila. Owe powtórzone słowa (KTU 19.iv.22-25) różnią się od poprzednich jedynie formą czasowników, które z niedokonanych przechodzą w dokonane. Spośród określeń, jakie wobec niej użył wcześniej jej ojciec, narrator wybrał to o noszeniu wody: „Pugatu, nosząca wodę”<sup>31</sup>. W tej scenie Pugatu po raz pierwszy zabiera głos i kieruje swoje słowa do ojca. Jej wypowiedź można podzielić na trzy elementy:

nawiązanie do uprzedniej akcji liturgicznej	w. 29-31
prośba o błogosławieństwo	w. 32-33
zapowiedź zemsty	w. 34-35

Przywołanie akcji liturgicznej służy jedynie jako wprowadzenie do prośby Pugatu. Po odwołaniu do akcji kultycznej (w. 29-31) Pugatu prosi o błogosławień-

<sup>29</sup> Tronina, „Eposy ugaryckie o Kerecie i Aqhacie”, 611; Wyatt (*Religious Texts from Ugarit*, 297) tłumaczy: „who carry water on your shoulder, wring the dew from the fleece, and know the courses of the stars”. Parker (*Ugaritic Narrative Poetry*, 69) tłumaczy: „bearer of water, collector of dew from the fleece (?), who know the course of the stars”.

<sup>30</sup> Tronina, „Eposy ugaryckie o Kerecie i Aqhacie”, 611; Wyatt (*Religious Texts from Ugarit*, 298) stwierdza: „The threefold repetition, which gives some prominence to the word”.

<sup>31</sup> Tronina, „Eposy ugaryckie o Kerecie i Aqhacie”, 616: „Pughat, która nosi wodę na ramionach”.

stwo (w. 32-33). Wszystko podsumowuje deklaracja o zamiarze zgładzenia zabójcy Aqhata (w. 34-35).

Podwójna akcja kultyczna Danila, wyrażona krwią i kadzidłem (żywica?), otwiera możliwość działania ze strony Pugatu. Ofiara i kadzidło przywołane przez autora dwukrotnie (w. 22-25 oraz 29-31) zostały wpisane w dynamikę narracji. Z jednej strony zamknęły one poprzednią sekcję narracyjną, a z drugiej otworzyły nową. Niezależnie od tego, czy akt błogosławieństwa wymagał uprzedniego złożenia ofiary i wzniesienia dymu kadzidlanego, w analizowanej strukturze narracyjnej to właśnie ma miejsce. W tym tekście przywołanie aktu kultycznego wydaje się czynnikiem koniecznym do błogosławieństwa. Być może wynika to z faktu, że uprzedni w narracji poematu „czas żałoby” nie pozwalał na błogosławieństwo. Koniecznym było złożenie ofiary, aby ten czas zakończyć. I z tej perspektywy błogosławieństwo dla Pugatu wymagało uprzedniego złożenia ofiary. Nim trwała żałoba, nie mogła go otrzymać. W biblijnej Księdze Rodzaju (Rdz 27,3) Izaak kieruje do swego syna Jakuba polecenie upolowania i przygotowania mu posiłku, „abym ci mógł pobłogosławić, nim umrę”. Nie ma tam wzmiankowanej ofiary, ale jest wskazany warunek okolicznościowy błogosławieństwa, czyli spożywanie posiłku.

Błogosławieństwo, o które prosi (w. 32-33) nasza bohaterka, ma określony cel (w. 34-35). Jest nim zemsta na zabójcy brata. Antoni Tronina tak tłumaczy zasadniczą część błogosławieństwa:

Niech się umocni duchem Pughat

[...]

Niech się umocni twój duch (KTU 1.19.iv.36,39)<sup>32</sup>.

Wzmocniona ojcowskim błogosławieństwem Pugatu w następnej scenie (KTU 1.19.iv.40-46) jest ukazana jako dokonująca czynności o charakterze rytualnym, którą stanowi przygotowanie do zemsty. Uduje się nad brzeg morza. Tam dokonuje wpięrowania aktu obmycia, a następnie „czerwieni” swoje ciało. Przebiera się w strój wojownika i bierze krótki miecz. Na ten strój nakłada ubiór kobiecy i pod wieczór wyrusza do celu. Nadejście tej pory dnia zostało wyrażone za pomocą odwołania się do solarnej bogini Šapšu, do jej ruchów<sup>33</sup>. Šapšu oddała się i zachodzi, tymczasem Pugatu odwrotnie: zbliża się i wchodzi.

<sup>32</sup> Tronina, „Eposy ugaryckie o Kerecie i Aqhacie”, 616. Tymczasem angielskie tłumaczenie Nicolasa Wyatta (*Religious Texts from Ugarit*, 309-310) brzmi:

„Let your spirit flourish, Pughat,  
you who carry water on your shoulder,  
who wring dew from the fleece,  
who know the course of the stars,  
May it go well with (you)!  
You will smite [your brother's] smiter;  
you will kill your sibling's killer!”

<sup>33</sup> Wyatt, *Religious Texts from Ugarit*, 311, przyp. 269: „Just as Anat had proposed a moonless night for the crime (KTU 1.18, iv. 9-11), so Pughat chooses a sunless night for her revenge. Perhaps



Aqhat został zabity w bezksiężycową noc, Pugatu rusza do obozu i namiotu zabójcy również nocą, gdy Šapšu, bóstwo słoneczne i symbol sprawiedliwości, już zaszło. Tę sytuację można w różny sposób interpretować. Sprawiedliwość, a zatem Šapšu, winna być sprzymierzeńcem dla Pugatu, dla poszukującej sprawiedliwości. Danil już dokonał aktu sprawiedliwości, gdy połamiał skrzydła ptakom, które zżarły ciało syna. Pugatu jest ukazana jako ta, która pośród nocy chce wymierzyć sprawiedliwość, ponieważ pośród nocy Aqhat został zabity.

Ostatnią sceną poematu *Aqhat* w jego znanej nam formie jest spotkanie Pugatu z Jatipanem, zabójcą jej brata i tytułowego bohatera (KTU 1.19.iv.46-61). Ta ostatnia scena ostatniej kolumny na trzeciej tabliczce poematu jest naznaczona terminami związanym z ucztowaniem, a jednym z elementów dominujących jest wino. Pugatu, jak wynika z wersetu 51., nie jest rozpoznana przez strażników. Biorą ją za bognię Anat, być może dzięki przebraniu i zabiegom rytualnym. Jatipan zwraca się do przybyłej, aby napiła się wina. Zarówno czasowniki *š-t-y* oraz *š-q-y*, jak i terminy „kielich” i „puchar” – *ks* i *gb<sup>c</sup>t* – oraz „wino” – *yn* i *msk* – są związane z piciem. W trakcie tej sceny Jatipanu wygłasza krótką deklarację (KTU 1.19.iv.56-60). Ten fragment nie zachował się w dobrym stanie. W kluczowym momencie tekstu wersety 57-58 zawierają jeden znak zupełnie nieczytelny, a inny jest różnie interpretowany (*ila* lub *iln*). Ponadto tekst jest trudny w swej konstrukcji syntaktycznej oraz semantycznej. Tronina tak tłumaczy ten fragment:

Rzekł wówczas Jatipan Najemnik:  
 „Dzięki winu, które pije nasz bóg,  
 El, który stworzył to obozowisko [*tu tłumacz daje przypis*],  
 Ręka, która zabiła dzielnego Aqhata,  
 Może też zabić tysiące wrogów Pani  
 Knujących spiski w (swych) namiotach!” (KTU 1.19.iv.56-60)<sup>34</sup>.

Tronina stwierdza: „Życzenie Jatipana jest czytelne tylko częściowo: stwórcą jest zapewne El”<sup>35</sup>. Różnice w tłumaczeniach są w kilku punktach zasadnicze<sup>36</sup>. Słowa, które wypowiada Jatipanu, wyraźnie wskazują na dynamikę przesłania. Wino, które stanowiło zasadniczy element w powitaniu przybyłej do obozu kobiety<sup>37</sup>, którą z perspektywy słuchacza jest Pugatu (wersety 53-56), teraz stanowi element wiążący Jatipana z bóstwem. Dłoń trzymająca puchar z winem jest przy-

---

amoral opposition is intended: a criminal activity echoed by an act of judgment. The sun was widely taken as a symbol of justice in the ancient world, with sun-gods the guardians of law”.

<sup>34</sup> Tronina, „Eposy ugaryckie o Kerecie i Aqhacie”, 617.

<sup>35</sup> Tronina, „Eposy ugaryckie o Kerecie i Aqhacie”, 617, przyp. 210.

<sup>36</sup> S. Parker (*Ugaritic Narrative Poetry*, 78) w swym tłumaczeniu: „By the wine that is drunk I'll defeat the god. The god who is master of camps”. N. Wyatt (*Religious Texts from Ugarit*, 312) w swoim wspartym licznymi przypisami tłumaczeniu angielskim proponuje: „With wine, O Lady, I am strong! (I am) the god [...]”.

<sup>37</sup> Jej tożsamość nie była, jak się wydaje, dla Jatipana oczywista.

wołana jako ta, która zabiła Aqhata. Dzięki winu jest ona w stanie zabić tysiące innych wrogów. Wino zatem w tej konstrukcji narracyjnej ma kluczowe znaczenie jako element wyjściowy, ale charakter wypowiedzi Jatipana nadaje poszczególnym elementom w niej zawartym właściwe znaczenie.

Z elementu związanego ze zwykłym posiłkiem, czyli wina, dzięki wprowadzeniu pierwiastka właściwego kulturze religijnej, czyli postaci bóstwa, uzyskuje się szczególny efekt. Zostaje zapowiedziane zwycięstwo nad liczną rzeszą wrogów. Wino pite czy toastowane wraz z przywołaniem religijnego elementu doktrynalnego, w możliwym kontekście prostego rytuału libacyjnego, nadają przekazowi charakter dynamiczny i otwarty na przyszłość. W ten dynamizm wpisuje się także arogancja Jatipana, a obecność uzbrojonej w krótki miecz Pugatu (w. 43-46) stanowi przeciwagę dla jego buńczucznych zapowiedzi. Ta niema obecność Pugatu kontestuje wizję przyszłości zapowiedzianą przez Jatipana. W zachowanym tekście końcowej sceny tej trzeciej tabliczki poematu Pugatu nic nie mówi. Model konstrukcji typowych scen narracji ugaryckiej zostaje tutaj zawieszony. Zwrot *wyʿn* – „i odpowiedział”, używany zwykle w kompozycji dialogowej, tutaj pełni funkcję wprowadzenia jedynie wypowiedzi Jatipana w reakcji na przybycie Pugatu.

Pugatu jest córką władcy i siostrą tytułowego bohatera. Jest przedstawiona za pośrednictwem obrazowych metafor jako ta, która nosi wodę na ramionach, wyciska rosę z wełny, zna drogi gwiazd (cf. KTU 1.19.ii.1-3). Jej reakcja na złowieszcze znaki oraz na decyzję ojca o wyjeździe celem poznania sytuacji, jest początkowo naznaczona płaczem. Najpierw płacze w swym wnętrzu, potem wyraża to zewnętrznie. Dopiero po okresie żałoby dokonuje się zmiana. Powierzona jej zostaje rola mściciela. Pugatu prosi o wsparcie błogosławieństwem, wychodzi z przestrzeni swego domu i rodziny, podejmuje rytuał przygotowawczy i udaje się do namiotu zabójcy swego brata. Nie wiemy, jak się skończyła ta wizyta. Poemat urywa się w tym właśnie miejscu. Pugatu na ostatnich kolumnach trzeciej tabliczki jest przedstawiona jak zupełnie inna kobieta. Ta przemiana jest podkreślona we wspomnianych rytach, a przede wszystkim w malowaniu swego ciała (rąk) i w przywdzianiu stroju wojownika pod jej kobiecy ubiór. W całym zachowanym tekście poematu Pugatu mówi tylko raz, zwracając się do ojca. Jednak są to słowa kluczowe tak ze względu na zrozumienie dynamiki narracyjnej poematu, jak i z perspektywy kulturowej.

#### 4. ZAKOŃCZENIE

Kobieta dzielna to ta, która w kluczowych dla narracji momentach ma inicjatywę. W biblijnej Księdze Sędziów jest nią Debora, ale sekunduje jej w tym inna kobieta, czyli Jael (Sdz 4-5). Debora jest bez wątpienia postacią dominującą. Tak przedstawia ją początek omawianej powyżej sekcji. Jest ukazana jako prorokini

i władczyni, która dominuje i narzuca Barakowi swoją, a raczej Boga, wolę. Dwie ugaryckie kobiety związane z dworem władcy, Huraja i Pugatu, przejmują w niektórych scenach poematu – odpowiednio *Kirta* i *Aqhat* – nową funkcję, której wcześniej nie miały. Huraja w kluczowym dla dynastii momencie bierze na siebie ciężar pośredniczenia pomiędzy umierającym władcą a aparatem administracyjnym. Jest postacią dominującą w kilku ważnych scenach poematu. Zabiera głos, proponuje, podejmuje decyzje. Pugatu tymczasem pojawia się pod koniec poematu *Aqhat*, a autor powierza jej rolę mściciela. Nic niemówiąca we wcześniejszych scenach córka Danila zabiera głos, a następnie podejmuje kluczowe działanie i zmierza do pomszczenia śmierci brata.

Punktem wyjścia przy opisie kobiet jest ich status rodzinny, ich funkcja rodzinna. Wyjątek może tu jednak stanowić Debora. Ale już jej „pomocnica” Jael jest przedstawiona w taki właśnie sposób. Huraja jest małżonką władcy Habur i matką jego dzieci. Pugatu jest córką Danila, któremu przypisane są funkcje lokalnego władcy oraz siostrą Aqhata, wyproszonego u bóstw jego jedyne go syna. Wyjątkowość tych kobiet polega na tym, że stają się w kluczowych chwilach protagonistkami, podejmując działanie dla nich nietypowe, a mające wyjątkowe znaczenie.



ANNA KUŚMIREK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

## RUT JAKO <sup>ʾēšet</sup> ḥayil

RUTH AS <sup>ʾēšet</sup> ḥayil

**ABSTRACT.** The Hebrew expression <sup>ʾēšet</sup> ḥayil appears only three times in the entire Hebrew Bible: twice in the Book of Proverbs (12:4 and 31:10) and once in the Book of Ruth (3:11). The final part of the Book of Proverbs (Prov 31:10-31) is especially meaningful, as it depicts an ideal woman in poetic style and calls her <sup>ʾēšet</sup> ḥayil. Ruth is referred to by the same name, even though she has not achieved great things on the battlefield, neither is she presented as an ideal woman. While the two characters do share some common features, there are also a number of significant differences between them. In this article a few questions regarding the attributes and the role of Ruth as <sup>ʾēšet</sup> ḥayil are posed and discussed: How is the term ḥayil to be understood as a designation of the woman in the description of Prov 31:10-31, and how in the presentation of Ruth? To what extent does the attitude of Ruth conform to the behaviour of the woman portrayed in the Book of Proverbs? What distinguishes Ruth from the other biblical female heroines, and why is she the only person who is called <sup>ʾēšet</sup> ḥayil by the Bible? A thorough examination of the texts presenting both of the women suggests that the exceptional position of Ruth resulted not only from her *hesed*, but from her social status and foreign provenance, but above all from her connection with a Davidic dynasty.

**KEYWORDS:** Ruth, <sup>ʾēšet</sup> ḥayil, a capable woman, Proverbs 31:10-31

**SŁOWA KLUCZOWE:** Rut, <sup>ʾēšet</sup> ḥayil, kobieta dzielna, Przysłów 31,10-31

Rut zajmuje szczególne miejsce wśród kobiet, o których wspomina Biblia Hebrajska. Od innych bohatererek odróżnia ją wiele cech, z których najczęściej wymienia się obce pochodzenie, niezwykłą lojalność wobec Noemi, a przede wszystkim to, że stała się prababką Dawida. Mimo że nie dokonała wielkich czynów na polu walki ani nie jest postrzegana jako wzór mądrości, to jednak autor biblijny właśnie ją nazwał <sup>ʾēšet</sup> ḥayil – „kobietą dzielną” (Rt 3,11). Jest to wyjątkowe określenie, które pojawia się tylko trzy razy w księgach Biblii Hebrajskiej. Interesującym jest fakt, że oprócz Księgi Rut zostało ono użyte jeszcze dwukrotnie w Księdze Przysłów (12,4 i 31,10). Szczególnie końcowy fragment Księgi Przysłów (Prz 31,10-31),

w formie poetyckiej, ukazuje obraz ideału kobiety, dostarczając materiału porównawczego z postacią Rut jako *ʿēšet ḥayil*<sup>1</sup>.

Celem tego artykułu jest próba odpowiedzi na kilka pytań związanych z postacią Rut jako *ʿēšet ḥayil*: Jak należy rozumieć *ḥayil* w odniesieniu do opisu kobiety z Prz 31,10-31, a jak w opisie Rut? Jak dalece postawa Rut odpowiada obrazowi kobiety z Księgi Przysłów? Co wyróżnia Rut spośród innych bohaterek biblijnych, że tylko ona została nazwana *ʿēšet ḥayil*?

## 1. POLE SEMANTYCZNE WYRAŻENIA *ʿĒŠET ḤAYIL*

Wyrażenie *ʿēšet ḥayil* składa się z dwóch hebrajskich leksemów: *ʿiššāh* i *ḥayil*. W tekście masoreckim leksem *ʿiššāh* występuje 782 razy<sup>2</sup>, a jego podstawowe znaczenie to „żona”<sup>3</sup> i „kobieta”, także ta bez odniesień do statusu małżeńskiego, „każda” kobieta (np. Wj 3,22), jak również „samica” (Rdz 7,2; Ez 1,9)<sup>4</sup>.

W omawianym wyrażeniu został użyty *status constructus* – *ʿēšet*, który występuje 98 razy, głównie w tekstach narracyjnych. Najczęściej jest użyty w złożeniu z imieniem męskim i oznacza czyjąś żonę, np. żona Nachora (Rdz 11,29); żona Abrama (Rdz 11,31; 12,17; 16,1), żona Mojżesza (Wj 18,2) i innych bohaterów biblijnych, a także gdy jest mowa o żonie ojca (Pwt 23,1; 27,20), brata (Kpł 18,15), bliźniego (np. Jr 5,8; Ez 18,6.11.15) oraz o żonie zmarłego (Rt 4,5). W nielicznych przypadkach łączy się z terminami określającymi kobietę, wskazując na jej cechy, np. „kobieta o pięknym wyglądzie” (Pwt 21,11), „kobieta (pełna) wdzięku” (Prz 11,16), „kobieta głupia” (Prz 9,13).

Drugi leksem tej konstrukcji *ḥayil*<sup>5</sup> ma bardziej zróżnicowane konotacje. Może oznaczać: 1) „siłę”, „moc”, „zdolność”, także w kontekście seksual-

<sup>1</sup> Na podobieństwa i różnice odnośnie tych dwóch wizerunków zwrócili już uwagę we wcześniejszych badaniach: E.F. Campbell, *Ruth* (AB 7; New York 1975) 34, 125; T.P. McCreesh, „Wisdom as Wife: Proverbs 31:10-31”, *RB* 92 (1985) 25-46; R.L. Hubbard, *Ruth* (NICOT; Grand Rapids 1988) 216; F.W. Bush, *Ruth, Esther* (WBC 9; Nashville 1996) 174; S.T.S. Goh, „Ruth as a Superior Woman of יִיָּר? A Comparison between Ruth and the ‘Capable’ Woman in Proverbs 31.10-31”, *JSOT* 38 (2014) 487-500.

<sup>2</sup> D.J.A. Clines (red.), *The Dictionary of Classical Hebrew* (Sheffield 1993) I, 68. Natomiast 775 razy podaje W. Baumgartner – L. Koehler – J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (PSB; Warszawa 2008) I, 90.

<sup>3</sup> W zależności od kontekstu może oznaczać też: „młodą pannę” (np. Rdz 29,21), „matkę” (Lm 2,20), „macochę” (Kpł 18,11), „wdowę” (1 Sm 30,5).

<sup>4</sup> Na temat znaczenia tego leksemu zob. np. Baumgartner – Koehler – Stamm, *Wielki słownik*, I, 90; Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, I, 404-411; R. Wakely, „יִיָּר”, *NIDOTTE* 2 (red. W. VanGemeren) (Carlisle 1997) 116-126.

<sup>5</sup> Leksem *ḥayil* występuje 245 razy w Starym Testamencie. Baumgartner – Koehler – Stamm, *Wielki słownik*, I, 295-296. Inna frekwencyjność tego leksemu to 267 razy Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, III, 40.

nym<sup>6</sup>, „umiejętność”; 2) „bogactwo”, „własność”; 3) „wojsko”, „armię”; 4) wyższą klasę miasta (Ne 3,34).

Najczęściej termin *hayil* występuje w zwrotach konstrukcyjnych z *ʾiš* („mężczyzna”, „człowiek”)<sup>7</sup>, jako *ʾiš hayil* (Sdz 3,29; 1 Sm 31,12; 2 Sm 24,9; 1 Krl 1,42), z *gibbôr* („mężczyzna”, „człowiek”, „bohater”, „wojownik”)<sup>8</sup> oraz z *bēn* („syn” np. 1 Sm 14,52; 18,17). W polskich tłumaczeniach termin ten jest często oddawany jako „dzielny”<sup>9</sup>, „waleczny” (np. „ludzie dzielni” – BT: Rdz 46,7, Wj 18,21), „mężowie waleczni” (BT: Sdz 20,46) lub podobnie (np. 2 Sm 23,20; 1 Krl 1,42). W większości przypadków chodzi o młodych, silnych mężczyzn, którzy są zdolni do walki.

Termin ten występuje także w wyrażeniu „czynić (hebr. *ʿāsāh hayil*), które może mieć różne znaczenie w zależności od kontekstu. W odniesieniu do walki nabiera znaczenia „działać (z) siłą”, „stać się potężnym” (Lb 24,18 – podmiotem Izrael) lub „działać potężnie” (np. Ps 118,15-16 – podmiotem prawica Pana). Wyrażenie *ʿāsāh hayil* może odnosić się do stanu posiadania i mieć sens „stać się bogatym”, „wzbogacić się” czy „stać się możnym” (np. Pwt 8,17.18; Ez 28,4). Ciekawy przykład użycia tego wyrażenia znajduje się w Rt 4,11, który odnosi się do posiadania dzieci.

Na podstawie analizy biblijnych tekstów zawierających leksem *hayil* można stwierdzić, że większość miejsc, w których on występuje, dotyczy podstawowego znaczenia, jakim jest „siła” i „moc”, szczególnie w odniesieniu do siły militarnej<sup>10</sup>.

Wyrażenie *ʿēšet hayil* oznacza dosłownie „kobieta (pełna) siły”, „kobieta dzielna”, „kobieta mężna”. Ze względu na szeroki zakres znaczeniowy tego hebrajskiego zwrotu tłumacze przekładali go w różny sposób: przede wszystkim „kobieta dzielna” (BT: Rt 3,11), „żona dzielna” (BT: Prz 12,4), „niewiasta dzielna” (BT: Prz 31,10; BP: Rt 3,11; Prz 12,4), „niewiasta mężna” (BP: Prz 31,10), „niewiasta stateczna” (BG: Prz 31,10), „żona stateczna” (BG: Prz 12,4), „niewiasta cnotliwa” (BG: Rt 3,11)<sup>11</sup>.

Wydaje się, że najbardziej odpowiednie tłumaczenie to jednak „kobieta dzielna”. Określenie to odnosi się do postawy kobiety i wskazuje, że jest to osoba zdolna

<sup>6</sup> Np. Prz 31,3, zob. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, III, 213.

<sup>7</sup> Także w l. mn. *ʾanšē* – „mężczyźni”.

<sup>8</sup> Wyrażenie *gibbôr hayil* (por. Sdz 11,1) również w liczbie mnogiej *gibbôrê hayil* (np. 1 Krn 5,24).

<sup>9</sup> Słowo „dzielny” w słownikach wyrazów bliskoznacznych znajduje się pod hasłem „odważny” wraz z takimi wyrazami, jak: śmiały, nieustraszony, nieulekły, waleczny, bitny, mężny, bohater-ski, heroiczny, brawurowy, kawalerski, szalony, wariacki, zuchwały, pewny siebie. Zob. S. Skorupko (red.), *Słownik wyrazów bliskoznacznych* (Warszawa 1987) 121.

<sup>10</sup> Por. H. Eising, „chayil”, *TDOT* IV, 348-355. Bardzo prawdopodobne jest to, że pierwotne znaczenie *hayil* to „stać mocno i pewnie”, np. jak żołnierz podczas walki (por. Koh 12,3, gdzie jest mowa o słabnięciu nóg, które przychodzi z wiekiem). Najpierw odnosiło się zapewne do stania mocnego i niezachwianego, potem termin ten rozciągnięto na armię jako całość, wreszcie *hayil* zaczęło dotyczyć dóbr i bogactw należących w starożytnym Izraelu do tzw. żołnierskiej klasy.

<sup>11</sup> LXX: *gynē dynamēōs* (Rt 3,11); *gynē andreia* (Prz 12,4; Prz 31,10); Vul: mulierem virtutis (Rt 3,11); mulier diligens (Prz 12,4); Mulierem fortem (Prz 31,10). Bogatą gamę różnorodnych propozycji tłumaczeń tego zwrotu prezentują biblijne przekłady w języku angielskim.



zachowywać się tak, jak chce, mimo trudności, jakie się z tym zachowaniem wiążą. W ten sposób może być opisywana kobieta o wyjątkowej sile fizycznej i cechach walecznych, która jest niezachwiana i pewna w swych postanowieniach. Jest ona dzielna w działaniu, zdolna do dużego wysiłku, także w znoszeniu i przetrwaniu przeciwności losu, takich jak cierpienia, ból czy bieda, nie uskarżając się na to, co ją spotyka<sup>12</sup>.

Warto zauważyć, że wszystkie te tłumaczeniu opierają się na założeniu, że *ḥayil* oznacza jakieś mocne fizyczne, mentalne lub też moralne cechy kobiety. Przymioty te można wywnioskować z kontekstu, w jakim to określenie zostało użyte przez autorów biblijnych.

## 2. WYRAŻENIE *ḥayil* I JEGO KONTEKST W KSIĘDZE RUT I KSIĘDZE PRZYSŁÓW

Jak już wspomniano, konstrukcja *ḥayil* pojawia się w trzykrotnie w Starym Testamencie: raz w Księdze Rut i dwukrotnie w Księdze Przysłów. Analiza kontekstu tego wyrażenia w tych trzech miejscach pozwoli dokładniej przyjrzeć się modelowi „kobiety dzielnej” oraz wskazać te cechy, które go charakteryzują. Należy zaznaczyć, że choć w kanonie Starego Testamentu Księga Rut jest zaraz po Księdze Sędziów, to jednak w Biblii Hebrajskiej znajduje się ona bezpośrednio po końcowym fragmencie Księgi Przysłów (Prz 31)<sup>13</sup>. Z tego też powodu niektórzy komentatorzy wskazują na istnienie ścisłego związku między Rut a Prz 31, w którym jest motyw „dzielnej kobiety”<sup>14</sup>.

### 2.1. KSIĘGA RUT

W Księdze Rut konstrukcja *ḥayil* pojawia się w wypowiedzi Booz, która stanowi punkt kulminacyjny sceny na klepisku:

Nie lękaj się więc, moja córko; wszystko, co powiedziałaś, uczyniła dla ciebie, gdyż wie całe miasto mego ludu, że jesteś dzielną kobietą (*ḥayil*) (Rt 3,11).

Określenie to nie pojawia się w kontekście ani wojska, ani zamożności, ponieważ Rut jest wtedy biedną, niezamężną wdową, z pochodzenia Moabitką. Mimo to Booz mówi, że wszyscy w Betlejem uważają Rut za *ḥayil*. Z wypowiedzi Booz w w. 10 wynika, że skoro mieszkańcy mają o niej takie zdanie, to Rut wykazała

<sup>12</sup> Por. J. Puzynina, „Co łączy, a co różni śmiałych, odważnych, dzielnych i mężnych?”, *Prace językoznawcze*. XIX. *Studia polonistyczne* (red. A. Kowalska – A. Wilkoń) (Katowice 1991) 145-152.

<sup>13</sup> M. Fox, *Proverbs 1-9* (AB 18A; New York 2000) 4; Campbell, *Ruth*, 32-36.

<sup>14</sup> Campbell, *Ruth*, 34.

się już wcześniej wyjątkowym aktem dobroci, hebr. *hesed*<sup>15</sup>. Booz odpowiada na prośbę Rut o małżeństwo z nią, zaczynając od przyznania, że JHWH błogosławi ją, od kiedy wykazała się jeszcze większym *hesed* teraz niż wcześniej. Booz nawiązuje tutaj do jej pobożności i pilności w dbaniu o Noemi, o które modlił się we wcześniejszym błogosławieństwie (por. 2,12).

Termin *hesed* ma dość bogate pole semantyczne, ale podstawowe znaczenia to: życzliwość, miłość, lojalność, wierność. Występuje on dosyć często jako określenie pewnej wartości międzyludzkich kontaktów<sup>16</sup>, ale częściej jest używany na określenie niezachwianej miłości JHWH i dobrej woli w stosunku do jego ludzi. W Księdze Rut pojawia się trzykrotnie: w Rt 1,8<sup>17</sup>; 2,20<sup>18</sup> i właśnie w 3,10, a zatem w każdym z rozdziałów, oprócz ostatniego, i odnosi się do działania Boga lub do życzliwości oraz dobroci Rut<sup>19</sup>.

Z punktu widzenia Booza pierwszym aktem dobroci Rut była jej decyzja o pozostaniu przy Noemi i towarzyszeniu jej w dalszym życiu (Rt 1,16-17). Rut wyraża w ten sposób chęć pocieszenia i pomocy w utrzymaniu swojej teściowej, co jest przyjęte z uznaniem w oczach mieszkańców Betlejem i samego Booza (Rt 2,11).

Jako drugi akt jej dobroci można uznać decyzję o poślubieniu Booza. Mogła ona przecież wyjść za mąż za człowieka młodego i bogatego, mimo to posłuchała rady swej teściowej i poślubiła człowieka tak zaawansowanego wiekiem, że mógłby nazywać ją „córką” (Rt 2,8; 3,10). Ten drugi przejaw dobroci, który jest teraz rozważany przez Booza podczas wzywiania Pana, to fakt, że Rut poszukuje legalnego potomka Elimeleka, jej nieżyjącego teścia oraz woli wybrać poślubienie Booza i postąpić właściwie niż szukać młodego męża.

W całej narracji podkreśla się postawę Rut, która wyrzekła się swoich rodzinnych i religijnych więzi (Rt 1,16-17) i nie tylko nie opuściła Noemi, ale zadbała o jej utrzymanie. Rut wykazuje się tu dużą aktywnością. Ta młoda i zapewne silna kobieta cechuje się zaradnością i pracowitością. W trosce o rodzinę Rut „idzie” (Rt 2,3) i „przychodzi” (Rt 2,3) na pola, gdzie „zbiera kłosa” (Rt 2,3.7) i „pracuje” bez odpoczynku (Rt 2,7). Choć miała inne możliwości (w. 10), Rut poświęca się trosce o dobrobyt Noemi, czyniąc więcej niż potrzeba: nie tylko sprawuje opiekę nad swą teściową, nawet do jej śmierci, ale też szuka jej krewnego-wyzwolicieła.

<sup>15</sup> Psalmi wychwalają tę pełną miłości życzliwość JHWH. Pojawia się ona także we wcześniejszych tekstach (por. Wj 20,6; 34,6; Pwt 5,10; Jr 32,18).

<sup>16</sup> Por. Joz 2,12; 2 Sm 10,2; 1 Krl 2,7.

<sup>17</sup> Po raz pierwszy występuje w błogosławieństwie Noemi (1,8-9). Noemi wzywa dwa razy imię JHWH, aby był przychylny dwóm młodym wdowom. Na początku modliła się, aby był dla nich życzliwy (*hesed*), dlatego że one też były przychylnie zmarłym (tj. jej mężowi i synom) i w stosunku do niej samej.

<sup>18</sup> Jest to błogosławieństwo Noemi w związku z Boozem: „Niech będzie błogosławiony przez Pana, który nie przestaje czynić dobrze żywym i umarłym”. W ten sposób narrator świadomie rozpoczyna pewien ciąg, który przez 3,10 prowadzi aż do 4,14. Wiersze 2,20 i 3,10 oba najważniejsze podmioty działania, tj. Booza i Rut, wysławiają jako ludzi pobłogosławionych przez JHWH.

<sup>19</sup> Campbell, *Ruth*, 29-30; A. LaCocque, *Ruth* (Minneapolis 2004) 45.

W ten sposób Rut daje dowód siły moralnej osoby, która trwa mocno przy podjętych postanowieniach i nie pozwala, by cokolwiek odwiodło ją od zrobienia tego, co przywróci ład w sytuacji trudnej (Rt 1,21). Bóg dopuścił, by Noemi spotkały wielorakie nieszczęścia (Rt 1) i choć sam z siebie może sprawić, że jej los się odwróci (por. Rt 2,3), woli dać okazję, by aktywnością wykazała się *ʿēšet ḥayil*. Cechą Rut ukazaną w tym kontekście jest ogromna determinacja w działaniu.

Warto zwrócić uwagę, że w Księdze Rut termin *ḥayil* pojawia się jeszcze w odniesieniu do Booza (Rt 2,1), określając go jako *ʾiš gibbôr ḥayil* – „człowieka bardzo zamożnego” (BT) czy też „męża wielkiego poważania”, wskazując nie tylko na jego status ekonomiczny, lecz na jego możliwości przyścia z pomocą czy też daleko sięgające wpływy w samym mieście<sup>20</sup>.

Należy zwrócić też uwagę na użyte wyrażenie *ʿāśah ḥayil* w błogosławieństwie Booza wygłoszonym przez starszyznę z Betlejem (Rt 4,11-12)<sup>21</sup>:

Oby JHWH uczynił tę kobietę, która wejdzie do twego domu,  
podobną do Racheli i Lei, które razem zbudowały dom Izraela.  
Obyś stał się silnym<sup>22</sup> (*waʿāśah ḥayil*) w Efrata  
i obyś zyskał sobie imię w Betlejem (*ūqarʾā-šēm*)!

<sup>12</sup>Niech stanie się dom twój przez potomstwo,  
które da ci Pan z tej młodej kobiety,  
jak dom Peresa, którego Tamar zrodziła Judzie.

Komentatorzy wskazują, że wyrażenie to może mieć związek z prokreacją, mimo że jego znaczenie wykracza poza wyłącznie tę sferę. W tej wypowiedzi starszych pada życzenie, żeby Rut odegrała taką rolę, jaką odegrały Racheli i Lea, a przecież najważniejszą ich zasługą było to, że urodziły potomków i założyły rodzinę. Potem następuje spójnikowe *waw* z imperatywem, dosł.: „i czyn *ḥayil*” (Rt 4,11d). Tego rodzaju konstrukcja syntaktyczna wskazuje zwykle cel lub skutek. W tym wypadku „czyn *ḥayil*” wskazywałoby na skutek prokreacji, o której była mowa w w. 11c. W tekście następuje potem kolejne *waw* i następny imperatyw, dosł.: „i obyś zyskał (sobie) imię w Betlejem” (Rt 4,11e). W ten sposób powstaje paralelizm: „obyś czynił *ḥayil* w Efrata” (w. 11d) – „i obyś zyskał (sobie) imię w Betlejem” (w. 11e)<sup>23</sup>.

Z paralelizmu w. 11 i w. 12 wynika, że starsi życzą Rut, żeby zbudowała dom podobny do domu Jakuba, a także żeby dała początek rodowi takiemu jak ród Peresa. Ponieważ w. 12 następuje zaraz po życzeniu, żeby Booz mógł zdobyć „imię”

<sup>20</sup> F. Bush, *Ruth-Esther* (WBC 9; Dallas 1996) 100.

<sup>21</sup> Por. Hi 21,7-8; Jl 2,22 i Prz 31,3, na podstawie których wskazuje się, że ten zwrot oznacza siłę prokreacyjną.

<sup>22</sup> BT: „Stań się moźnym”. Wydaje się, że chodzi tu o pomnażanie bogactwa i znaczenia w mieście.

<sup>23</sup> Por. 4,17, gdzie dwukrotnie zostało użyte wyrażenie *qrʾ šēm*, w którym podmiotem są kobiety nadające imię synowi Booza i Rut.

w Betlejem (w. 11), można wnioskować, że owo „imię” dotyczy tak naprawdę właśnie dynastii.

Księga Rut kończy się rodowodem króla Dawida. Rozpoczyna go standardowa formuła *ʿelleh tōladōt* (Rt 4,18a), która w Księdze Rodzaju antycypuje dynastię królewską. W tym tekście jest ona zastosowana do króla Dawida. Skoro ród królewski związany tu jest z Peresem (Rt 4,18), to w takim razie życzenie, by Booz mógł zdobyć „imię” (Rt 4,11e) spełni się przez połączenie go z dynastią królewską.

## 2.2. KSIĘGA PRZYSŁÓW 12,4

W Księdze Przysłów użycie *ʿēšet ḥayil* po raz pierwszy występuje w 12,4 i jest częścią powiedzenia, które zostało zbudowane na zasadzie przeciwieństwa:

Kobieta dzielna (*ʿēšet ḥayil*) koroną swego męża,  
a bezwstydną (*məbīšāh*) zgnilizną jego kości”.

W tym wypadku konstrukcja *ʿēšet ḥayil* to przeciwieństwo terminu *məbīšāh*, który oznacza kogoś, kto przynosi wstyd. Pod względem gramatycznym jest to imiesłów liczby pojedynczej rodzaju żeńskiego. Osobą przysparzającą wstydu mężczyźnie jest jego żona. Mężczyzna, który ożenił się z *məbīšāh*, odczuwa wstyd, ponieważ okazała się niewiarygodna i niegodna zaufania<sup>24</sup>. Na przeciwnym biegunie tekstu zostaje postawiona *ʿēšet ḥayil*, która jest osobą godną zaufania.

## 2.3. KSIĘGA PRZYSŁÓW 31,10-31

Szczegółowy obraz *ʿēšet ḥayil* przekazuje w poemacie akrostychicznym Prz 31,10-31<sup>25</sup>. Zarówno forma poematu, jak i jego umieszczenie w zakończeniu księgi może podkreślać wagę całościowego obrazu prezentowanych wcześniej opisów kobiety.

Identyfikacja kobiety z Księgi Przysłów jest trudna. Bohaterka poematu jest od wieków różnie interpretowana przez komentatorów<sup>26</sup>: dla jednych to realna istota żyjąca w konkretnej rzeczywistości społeczno-historycznej<sup>27</sup>, dla innych jest to

<sup>24</sup> W ST wstyd to najczęściej stan, który odczuwa człowiek, gdy zaufa komuś lub czemuś, komu lub czemu nie powinien był zaufać (Hi 6,19-20; Ps 25,2.20; Iz 30,1-5; Jr 48,13; Oz 10,5-6; Mi 3,7; So 3,11-12).

<sup>25</sup> Por. Ps 9; 10; 25; 34; 37; 111; 112; 119; 145; Lm 1-4; Na 1,2-8; Syr 51,13-20. Na temat akrostychu W.G.E. Watson, *Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques* (JSOTSup 26; Sheffield 1984) 191-192.

<sup>26</sup> Historię interpretacji tego poematu podaje A.M. Wolters, *The Song of the Valiant Woman: Studies in Interpretation of Proverbs 31:10-31* (Carlisle 2000); J. Kwon, „Wisdom Incarnate? Identity and Role of לַיְהוָה הַיָּמִינִית («the Valiant Woman») in Proverbs 31:10-31”, *JESOT* 1.2 (2012) 167-188.

<sup>27</sup> McCreesh, „Wisdom as Wife”, 25-46; C.R. Yoder, *Wisdom as a Woman of Substance: A Socio-economic Reading of Proverbs 1-9 and 31:10-31* (BZAW 304; Berlin 2001).

postać symboliczna<sup>28</sup>. Wydaje się, że przedstawiony obraz kobiety może funkcjonować w obu wymiarach jednocześnie<sup>29</sup>. Ukazuje on bowiem zarówno socjoekonomiczny wzór żony doskonałej z punktu widzenia środowiska żydowskiego, jak również posiada metaforyczne cechy spersonifikowanej Mądrości z Prz 1–9.

Przedstawiana kobieta posiada szereg zalet fizycznych i duchowych, wykazuje też wiele podobieństw do stylu życia kobiet czasów starożytnych. Może ona reprezentować zamożną kobietę epoki perskiej, która należała do klasy wyższej i żyła między VI a III w. przed Chr.<sup>30</sup> Jednak obraz kobiety, która nie ogranicza się tylko do wychowywania dzieci i dbania o męża, może odzwierciedlać kobiety z Judei epoki hellenistycznej<sup>31</sup> lub okresu powygnaniowego<sup>32</sup>.

Z punktu widzenia literackiego użycie formy akrostychu, w którym każdy wiersz zaczyna się od kolejnej litery alfabetu hebrajskiego, może wskazywać kobietę stanowiącą ideał kobiecości starożytnego Izraela, to jest kobietę doskonałą od „a do z”<sup>33</sup>.

Poemat mądrościowy Prz 31,10-31 rozpoczyna się wprowadzeniem (w. 10-12) z retorycznym pytaniem: „Któż znajdzie” (10a), który wskazuje, że *ʿēšet ḥayil* stanowi rzadkość. Z retoryczności tego pytania wynikają dwie sprawy, że aby zasłużyć na ten tytuł, trzeba spełniać wszystkie podane kryteria. Jednak sam tekst przyznaje, że w konkretnym przypadku jest to raczej niemożliwe. Mimo to wprowadzenie zawiera zachętę dla młodych mężczyzn, aby żenili się z tego rodzaju kobietą idealną, podkreślając, że przemawia za nią jej wiarygodność (mąż jej ufa, hebr. *bāṭaḥ* – w. 11) i stałość („dobrze mu czyni [*gāmal*] przez wszystkie dni jego życia – w. 12).

Wersy 13-20 podkreślają pomysłowość *ʿēšet ḥayil*, jej niezwykłą przenikliwość i zaradność. Tekst podaje konkretne przykłady jej roztropności i zaradności:

w. 13: nie tylko dąży, szuka (hebr. *dāraś*) lnu i wełny, ale też wybiera ich najlepszy gatunek. Wskazuje to, że kobieta gorliwie angażuje się i sumiennie przykłada

<sup>28</sup> Na przykład według S. Schroer „dzielna niewiasta” z Prz 31 reprezentuje spersonifikowaną Mądrość z Prz 1–9, a ta Mądrość jest „odpowiednikiem JHWH”. S. Schroer, *Wisdom Has Built Her House: Studies on the Figure of Sophia in the Bible* (Collegeville 2000).

<sup>29</sup> W przypadku realnej postaci ze świata starożytnego obrazy zawarte w poemacie odzwierciedlałyby jej życie małżeńskie i rodzinne oraz zaangażowanie na forum publicznym. Gdyby natomiast chodziło o osobę symboliczną, metafory występujące w Prz 31,10-31 przedstawiałyby opis uosobionej Mądrości, o której Prz wspomina wielokrotnie (1,20-33; 3,13-18; 4,1-9; 7,4-5; 8,1-9,6). Zob. Kwon, „Wisdom Incarnate?”, 171-172.

<sup>30</sup> Yoder, *Wisdom as a Woman of Substance*, 71-72. Datowanie utworu na okres perski nie musi prowadzić do wniosku, że tło socjoekonomiczne Prz 31,10-31 odpowiada wyłącznie stylowi życia kobiet z czasów imperium Achemenidów. Kwon, „Wisdom Incarnate?”, 172.

<sup>31</sup> B. Lang, „Women’s Work, Household and Property in Two Mediterranean Societies: Comparative Essay on Proverbs XXXI 10-31”, *VT* 54 (2004) 197-198.

<sup>32</sup> Fox, *Proverbs 10-31*, 900-901.

<sup>33</sup> Ch.R. Yoder, „The Woman of Substance (לילית): A Socioeconomic Reading of Proverbs 31:10-31”, *JBL* 122 (2003) 427-447.

do tego, co robi, dając dowód swej pilności i staranności („czyni [*ʿāsāh*] to chętnie swoimi rękami”);

w. 14-15: choć ma własne pole i winnicę (w. 16), zabiega też o pożywienie, którego sama nie wyhodowała, aby wyżywić tych, za których jest odpowiedzialna (w. 15). Zgromadzenie zapasów wymaga dobrego przewidywania i uwzględnienia przyszłych potrzeb (por. Prz 27,23-27);

w. 16: wykazuje się zapobiegliwością i planuje (hebr. *zāmam*)<sup>34</sup> kolejne etapy zdobywania zasobów. Kapitał uzyskany ze sprzedaży nadwyżek z pola inwestuje w winnicę, dzięki czemu jeszcze bardziej wzrośnie jej majątek<sup>35</sup>;

w. 17: ten wiersz podkreśla jej silny charakter i konsekwencję w działaniu. Użyta tu metafora „Przepasuje mocą (*ʿōz*) biodra swoje, wzmacnia (hebr. *təʿammēš*)<sup>36</sup> swoje ramiona”, może odnosić się do różnych aspektów jej zapobiegliwości. W sprawach gospodarczych bardzo liczy się jej gorliwość i siła. Jednak kobieta zamożna, posiadająca służbę, której jedyną aktywnością fizyczną jest przędzenie, szycie i dogłądanie spraw, może wcale nie być silna fizycznie. Z tego względu za jej siłę mogą być uznane walory moralne<sup>37</sup>;

w. 18: bohaterka jest zdeterminowana, aby jej działalność przynosiła zysk i pożytek. Odnosi korzyści tak, że „jej lampa nie gaśnie (nawet) w nocy”<sup>38</sup>. Po raz kolejny zostaje zaakcentowana zapobiegliwość kobiety, która w połączeniu z determinacją sprawia, że zawsze ma pod dostatkiem tego, czego potrzebuje;

w. 19-20 ilustrują pracowitość i podkreślają umiejętności *ʿēšet hayil*. Jej działalność rękodzielnicza (przędzenie) łączy się z jej wielkodusznością, którą wyraża chęć dzielenia się z biednymi.

Cały ten fragment (w. 13-20) na pierwszym miejscu stawia zaradność i pracowitość *ʿēšet hayil*: ona starannie dobiera len i wełnę; zapobiegliwie zdobywa jedzenie, dzięki czemu każdy jest nakarmiony; umiejętnie gospodaruje nieruchomościami, dlatego zyski może dalej inwestować; dąży do powodzenia i z tego powodu zawsze ma pod dostatkiem oliwy; sama trudni się rzemiosłem, dzięki czemu ma tyle, że może dzielić się z innymi. Jej zaradność w sposób naturalny pociąga za sobą wielkoduszność wobec potrzebujących.

<sup>34</sup> Rdzeń ten oznacza „zamierzać coś w sposób zdecydowany” (Jr 4,28) lub „obmyślać sprytny plan” (Ps 31,3; 37,12).

<sup>35</sup> Posiadane środki potrafi zachować i pomnożyć, w przeciwieństwie do człowieka leniwego i próżniaka, który nie trzodzi się pracą, tylko zużywa to, co ma (Prz 12,27; 19,24). Wykazuje w różnych sprawach inicjatywę, podczas gdy człowiek leniwy nie wykorzystuje nadarzających się okazji (Prz 6,9,10).

<sup>36</sup> Czasownik *ʿammēš* oznacza „wzmacniać”, „umacniać” i może odnosić się do siły ekonomicznej (Hi 35,9) lub militarnej (Ps 83,8), ewentualnie do męstwa jako cnoty moralnej (Pwt 31,7).

<sup>37</sup> Zob. Kwon, „Wisdom Incarnate?”, 178.

<sup>38</sup> Podobnie jak światło w Przybytku paliło się całą noc (Wj 27,20), a panny mądre miały dość oliwy, by na oblubieńca czekać przy zapalonych lampach (Mt 25,1-13).



Wersy 21-27 zdają się zwracać uwagę na pracowitość i gospodarność *ʿēšet ḥayil* w odniesieniu do domowników:

w. 21: kobieta idealna jest tak zapobiegliwa, że nawet zmiany pogody (śnieg) nie są w stanie jej zaskoczyć. Potrafi siebie i swoich domowników wcześniej zaopatrzyć w ciepłe ubrania;

w. 22: ukazuje kobietę idealną, która sporządza nakrycia i ubiera się w bogate szaty. Hebrajskie słowo *marḥaddīm* oznacza „nakrycie łóżka” i występuje jeszcze tylko raz w Biblii Hebrajskiej w Prz 7,16 we fragmencie na temat kobiety cudzołożnej. W obu fragmentach cudzołożnica i *ʿēšet ḥayil* troszczą się o posłanie na łożu, ale robią to zupełnie inaczej: o ile cudzołożnica z Prz 7 drogocenną szatą przykrywa łożo, o tyle *ʿēšet ḥayil* nosi ją na sobie<sup>39</sup>;

w. 23: następny wiersz: „W bramie jej mąż szanowany, gdy wśród starszozyny kraju zasiądzie” potwierdza, że troska o siebie *ʿēšet ḥayil* jednocześnie przynosi korzyść jej mężowi, podczas gdy obcowanie z cudzołożnicą skutkuje śmiercią (Prz 7,23.27);

w. 24: tym razem gospodarność *ʿēšet ḥayil* odnosi się do handlu materiałami, z którego potrafi czerpać zyski;

w. 25: wiersz ten mówi o owocach pracowitości *ʿēšet ḥayil* – ona spogląda w przyszłość bez obaw, bo odziana jest w siłę (*ʿōz*) i godność (*ḥādār*)<sup>40</sup>. Kobieta doskonała ma w sobie taką siłę zarówno fizyczną, jak i mentalną, dzięki której podejmuje się różnych zadań życiowych i realizuje je z powodzeniem. Jedno z tych zadań to wyglądanie w przyszłość i przewidywanie – jeśli kobieta odpowiednio przygotuje się do tego, co przyszłość przyniesienie, może spokojnie na nią czekać i „śmiać się” do kolejnych dni;

w. 26: *ʿēšet ḥayil* jest nie tylko mądra (hebr. *ḥokmāh*)<sup>41</sup>, ale też czuła i kochająca (*ḥesed*). Zastosowana tu konstrukcja hebrajska *tōrat-ḥesed* (dosł. „nauczanie dobroci” czy „miłości” albo „wierności”) świadczy o tym, że jest ona bardzo zaangażowana w relacje z innymi<sup>42</sup>. Z tego powodu zawsze pilnuje swego języka;

w. 27: w końcowej części fragmentu o pracowitości i zaradności *ʿēšet ḥayil* mowa jest o tym, że kobieta idealna ciągle czuwa (hebr. *šāpāh* – „dogląda”) nad tym, co dzieje się w jej obejściu. Zaradność leży u podstaw jej umiejętności prze-

<sup>39</sup> B.K. Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 15–31* (The New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, MI 2005) 530.

<sup>40</sup> Oba te rzeczowniki często występują razem (np. Prz 20,29; Ps 96,6) i zdają się wyrażać myśl, że *ḥādār* – „godność”, ale także „okazałość”, „splendor” człowieka ma w sobie siłę, która pozwala mu skutecznie załatwić sprawę czy wykonać zadanie (Ps 45,4; Ez 27,10; Iz 2,21-22; 52,1).

<sup>41</sup> Wypowiedzi tej kobiety są przeniknięte mądrością, która uczy dzieci (Prz 1,8; 5,20; 29,15; Pwt 5,6.7) i dyskutuje z dorosłym o otwartym umyśle (Prz 9,9; 17,10; 25,12), a głupca zostawia z jego głupotą (Prz 9,7.8; 15,12). Słowa, które wypowiada, są trafne i padają we właściwym czasie (Prz 12,18.25; 15,24; 25,11). Gdy zabiera głos, mówi uczciwie i prawdomównie (Prz 27,5; 28,23), z jej ust nie usłyszysz się pochlebstw (Prz 29,5) ani plotek (Prz 20,19), wystrzega się wielomówstwa (Prz 10,19; 12,23).

<sup>42</sup> Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 15–31*, 532.



widywania i intuicyjnej mądrości w załatwianiu spraw praktycznych<sup>43</sup>. Gorliwość w tym, co robi, świadczy o stałości jej odniesienia do domowników, a w zasadzie dotyczy jej wszystkich relacji z innymi osobami i podejścia do sprawowanych obowiązków. Na pochwałę zasługuje umiejętność przewidywania i wykorzystania środków, którymi dysponuje, co skutkuje jej zamożnością, posiadaniem rzeczy w takiej ilości, że wystarcza na dzielenie się z potrzebującymi i na śmiałe wyczekiwanie tego, co przyniesie przyszłość.

Zmiana tematyczna – od przymiotów indywidualnych i domowych do przymiotów religijnych – kończy się pochwałą „dzielnej niewiasty” (Prz 31,28-29.31):

w. 28: synowie uznają jej szczęście, a mąż sławi jej imię;

w. 29: prezentację kobiety w Prz 31 obramowuje dwukrotne zastosowanie *hayil* (w. 10.29), co uznaje się za zwieńczenie całości. Wiersz końcowy tak wychwala opisywaną kobietę: „Wiele córek (*bānôt*) czyni *hayil*, ale ty przewyższasz je wszystkie”. Pada tu wyraźne stwierdzenie, że *hayil* bohaterki opisu jest lepsze niż kogokolwiek innego.

Zostaje wymieniona też główna cecha bohaterki poematu, tj. „bojaźń Pańska” (Prz 31,30). Gdy ludzie z zewnątrz chwalą efekty jej pracy, „owoc jej rąk” (w. 31) a jej osiągnięcia stają się podstawą jej pochwały, rzeczywistość spraw codziennych łączy się w jedno ze sferą nadprzyrodzoną. Bojaźń JHWH (*yrʿat-YHWH*) nie jest oddzielona od spraw doczesnych, lecz źródłem wszystkich cnót Izraela opisanych w poemacie. Bojaźń Pańska przenika wszystkie aspekty życia bohaterki i nadaje im wymiar i wartość nadprzyrodzoną, wskazując na główną relację między Izraelem a Bogiem<sup>44</sup>.

### 3. RUT A IDEAL KOBIECY Z PRZ 31,10-31

Egzegeci wskazują na wiele podobieństw między obiema kobietami, jak: lojalność względem własnej rodziny, małżeństwo, zaradność oraz uznanie i szacunek innych<sup>45</sup>. Obie bohaterki to kobiety czynu. Obie kobiety ciężko pracują, by zapewnić byt swoim rodzinom (Rt 1,15-18; Prz 31,10-12.23). Obie charakteryzuje wyjątkowa sumienność w pracach (Rt 2,7.17.23; Prz 31,14-21.24.27). Wypełniają obowiązki domowe typowe dla kobiet czasów starożytnych: jedna angażuje się w zdobywanie jedzenia i przygotowywanie ubrań dla członków swej rodziny (Prz 31,11-27), druga zdobywa utrzymanie dla swej teściowej (Rt 2,18). Trud kobiety z Prz 31 wywołuje pochwałę ze strony wspólnoty w bramie miasta (Prz 31,31), zaangażowanie Rut

<sup>43</sup> Por. Tamar w Rdz 38,26; Sefora w Wj 4,24-26; Jael w Sdz 4,21; Abigail w 2 Sm 25,33; Szunemitka w 2 Krl 8,1-6; Estera w Est 4,16; wdowa w Łk 18,1-8.

<sup>44</sup> Por. Waltke, *The Book of Proverbs*. Chapters 15–31, 535.

<sup>45</sup> Zob. McCreesh, „Wisdom as Wife”, 25-46; Goh, „Ruth as a Superior Woman of ʿēšet hayil”, 489-500.

zauważa i docenia całe miasto, nazywając ją *ʿēšet hayil* (Rt 3,11), a zgromadzenie starszych w bramie miasta formułuje pochwałę pod jej adresem (Rt 4,12).

Warto też wspomnieć o tym, że obie bohaterki cechuje dbałość o ubiór (Rt 3,3; Prz 31,22.25). Obie kobiety wyróżnia również pobożny sposób mówienia (Rt 1,16-17; Prz 31,26). W charakterystyczny sposób przebiegają ich relacje z mężczyznami (Rt 3,6-13; Prz 31,11.12.23).

Warto podkreślić, że obie kobiety cechuje dobroć i życzliwość. Kobieta z Prz nie tylko „uczy” dobroci (*hesed* w w. 26b), ale też sama ją realizuje, gdy „otwiera dłonie do ubogich, wyciąga ręce do potrzebujących” (w. 20). Podobną postawę przyjmuje Rut, a *hesed* jest jednym z motywów przewodnich całej tej księgi.

Oprócz dobroci obydwie wyróżniają się, a nawet przewyższają swoimi cechami inne kobiety także w dalszych sprawach. Wiersz końcowy tak wychwala opisywaną kobietę: „Wiele córek czyni *hayil*, ale ty przewyższasz je wszystkie”. W tych słowach odbija się echem wypowiedź Booza dotycząca Rut w Rt 3,10-11, kiedy nazywa ją „córką” i chwali ją za gotowość poślubienia go. Wyróżnienie Rut jako *ʿēšet hayil* wynika nie tylko z decyzji, by towarzyszyć Noemi i zapewnić jej utrzymanie, ale także z dobroci polegającej na gotowości poślubienia Booza<sup>46</sup>.

Obie kobiety wykazują podobną postawę wobec JHWH. Kobietę z Prz 31 charakteryzuje „bojaźń Boża” (w. 30), która jest fundamentalną cechą w literaturze mądrościowej<sup>47</sup>. Wyrażenie „bojaźń Boża” zakłada przede wszystkim lojalność i wierność względem JHWH. W przypadku Rut można ją rozumieć jako pragnienie, aby JHWH był jej Bogiem (Rt 1,16). Stawia to ją na równi z człowiekiem bojącym się Boga, wychwalanym w tradycji mądrościowej (np. Prz 1,29)<sup>48</sup>. Przyjmując, że w przypadku kobiet wyrazem ich bojaźni Bożej jest pracowitość i dobroć (Prz 31,20.26), to pracowitość i dobroć Rut świadczy o takiej właśnie postawie względem Boga. Obie uznają swoją zależność od Boga (Rt 2,12; Prz 31,25b.30).

Obie kobiety ukazane są jako pośredniczki i przekazicielki Bożego błogosławieństwa. W Księdze Przysłów *ʿēšet hayil* jest szczególnym darem od JHWH (Prz 12,4). Cały fragment Prz 31,10-31 przenika myśl, że pomyślność i powodzenie w domu bohaterki opisu bierze się z jej bojaźni JHWH (w. 30). Ona jest dla domu „pośredniczką błogosławieństwa – to dzięki jej pracy i „bojaźni Pańskiej” w domu panuje dobrobyt. To samo można powiedzieć o Rut – to dzięki niej i przez nią Noemi otrzymuje błogosławieństwo w postaci jedzenia (Rt 3,17) i męskiego potomka (Rt 4,17)<sup>49</sup>.

Komentatorzy zwracają także uwagę na różnice pomiędzy obiema kobietami, wskazując, że wiele kluczowych cech *ʿēšet hayil* w Rt nie odpowiada temu, co zo-

<sup>46</sup> Goh, „Ruth as a Superior Woman of ליה?” 490-491.

<sup>47</sup> Por. Prz 1,7.

<sup>48</sup> Rut szuka schronienia pod skrzydłami JHWH (Rt 2,12). Motyw spotykany w księgach mądrościowych w odniesieniu do ludzi bojących się Boga (np. Prz 10,29).

<sup>49</sup> Goh, „Ruth as a Superior Woman of ליה?” 491.

stało przedstawione w odniesieniu do małżeństwa, dzieci i zamożności, jakie zdaje się zakładać Prz 31<sup>50</sup>.

Wśród głównych różnic między obiema bohaterkami można wskazać status społeczny każdej z nich. Kobieta z Księgi Przysłów należy do klasy wyższej czasów perskich (zob. 31,10b)<sup>51</sup>. Bohaterka żyje w luksusie, może sobie na co dzień pozwolić na korzystanie z importowanych towarów (w. 13-14). Jeśli chodzi o Rut, to należy ona do klasy niższej, a na utrzymanie musi pracować np. zbierając kłosa na polach (Rt 2,2).

Czynnik klasowy ma przełożenie na role socjoekonomiczne obu kobiet. Postać z Prz 31 jest panią domu, która ma służbę i niewolników (w. 15). Zarządza nimi, wydaje polecenia, ale także dba o nich. Natomiast Rut mówi o sobie, że nie można jej zaliczyć nawet do służących Booza (Rt 2,13).

Choć obie kobiety są ukazane przy pracach domowych, to jednak ich zajęcia są zdecydowanie inne: Rut wykonuje prace wyłącznie rolnicze, natomiast kobieta z poematu robi interesy, czerpie zyski, inwestuje (w. 16a.18.24), wytwarza tkaniny (w. 19), a pracami rolniczymi zajmuje się tylko dodatkowo (w. 16b).

Warto wskazać także inną istotną różnicę między ideałem kobiety a Rut, związaną ze statusem w społeczności. W Księdze Przysłów wprowadzie nie ma mowy o pochodzeniu kobiety, jednak kontekst zakłada, że była to Izraelitka z bogatego rodu. O Rut wiadomo, że była Moabitką. Sama mówi o sobie, że jest cudzoziemką, obcą (hebr. *nōkrīyyāh* – Rt 2,10). W Księdze Przysłów „kobieta obca” stanowi przeciwieństwo mądrości, natomiast w Księdze Rut można zaobserwować proces przekształcenia „kobiety obcej” (Rt 2,10) w *ʿēšet hayil* (Rt 3,11). Niezależnie od tego, czy kobietę z Prz 31 uważa się za personifikację mądrości, czy żonę idealną, która urzeczywistnia mądrość, reprezentuje ona najwyższe ideały tradycji mądrościowej. Tymczasem autor Księgi Rut ideał mądrości kojarzy z cudzoziemką, a nawet ukazuje ją jako nadrzędną w stosunku do tej z Prz 31<sup>52</sup>.

Wskazane różnice między obiema bohaterkami wykazują, że Rut nie odpowiada bez zastrzeżeń obrazowi kobiety idealnej, opisanej w Księdze Przysłów. Opis z Prz 31,10-31 wyrażony w formie poematu alfabetycznego przedstawia obraz kompozytowy postaci doskonałej, którą tradycja mądrościowa stawia przed oczyma kobietom jako wzór do naśladowania, a mężczyznom jako obiekt pożądania i poszukiwania<sup>30</sup>. Z tego powodu żadna z bohaterek biblijnych, także Rut, nie posiada wszystkich cech wyszczególnionych w poemacie.

Dlaczego zatem Rut jest nazywana *ʿēšet hayil*? Tak Rut określają mieszkańcy Betlejem (Rt 3,11). Mimo że na początku poematu znajduje się pytanie „któż znajdzie?”, które zakłada, że jest to niemożliwe, aby znaleźć taką właśnie konkretną kobietę spełniającą wszystkie wymagania, to jednak Rut jest określona jako *ʿēšet hayil*.

<sup>50</sup> Goh, „Ruth as a Superior Woman of לֵיָהּ?”, 492nn.

<sup>51</sup> Yoder, *Wisdom as a Woman of Substance*, 432-436.

<sup>52</sup> Goh, „Ruth as a Superior Woman of לֵיָהּ?”, 500.

Goh zwraca też uwagę na postawę męża bohaterki Prz 31 oraz Booza<sup>53</sup>. Podkreśla on niewielką aktywność i znaczenie męża kobiety doskonałej, co odróżnia go wyraźnie od bohatera Księgi Rut. Poemat z Księgi Przysłów skupia się na kobiecie i przypisuje jej nawet czynności, które zwykle stanowiły domenę mężczyzn, np. prowadzenie interesów, inwestowanie. Z kolei Booza w Księdze Rut jest mowa nie tylko o aktywności Booza, ale podkreśla się też jego wpływ na rozwój akcji. To on jest *ʔiš gibbôr hayil*, tym, który posiada pewne cechy paralelne z *ʔēšet hayil* z Prz 31. Jest zamożnym właścicielem ziemskim, ma ludzi, którzy są u niego na służbie, żyje w bojaźni Bożej i okazuje wielkoduszność potrzebującym.

W Księdze Rut zostaje przedstawiona wyjątkowa sytuacja, kiedy to mąż *hayil* spotyka i poślubia kobietę *hayil*, a starszyzna z Betlejem, błogosławiąc ich związek, składa Boozowi życzenia, aby „czynił *hayil* w Efrata” (Rt 4,11d). Życzenie to pokrywa się z przymiotem bohaterki Prz 31: „wiele córek czyni *hayil*, lecz ty przewyższasz je wszystkie” (w. 29). W przypadku Booza „czynić *hayil*” dotyczyłoby pojawienia się syna Booza i Rut, a następnie króla Dawida i jego dynastii<sup>54</sup>.

Związek Rut z przyjściem króla Dawida potwierdza różnicę między nią a kobietą z Prz 31, a według Goh<sup>55</sup> nawet sprawia, że Rut przewyższa tamtą (*a Superior Woman*). Choć poemat o kobiecie z Prz 31 odzwierciedla pewne cechy królewskości, to jednak nie ma nic wspólnego z dynastią królewską. Poemat mądrościowy osadzony jest w realiach domowych kobiety należącej do klasy wyższej. W narracji Księgi Rut jej bohaterka zostaje na początku przedstawiona w kontekście domowym, jednak w wyniku rozwoju akcji zostaje związana z monarchią Dawidową. O ile kobieta z Prz 31 ograniczona jest do rutynowego kontekstu domowego, o tyle Rut zostaje wywyższona i przeniesiona z kontekstu domowego w królewski. Ideał z Prz: „Wiele córek czyni *hayil*, ale ty przewyższasz je wszystkie” (Prz 31,29) zostaje zrealizowany w osobie Rut, choć jest *ʔēšet hayil* innego rodzaju: nadrzędną i wyżej stojącą, przynajmniej w sensie statusu społecznego<sup>56</sup>.

Na podstawie przeprowadzonej analizy można powiedzieć, że dzielność Rut można rozumieć na różnych płaszczyznach. Nosi ona wiele cech, które posiada ideał kobiety z Księgi Przysłów: lojalność, pracowitość, zaradność, odwagę, zapewne także siłę fizyczną, dobroć, wielką determinację w realizacji powziętych planów. Podobnie jak kobietę z Przysłów charakteryzuje ją bojaźń Pana. Obie bohaterki posiadają podobne cechy duchowe i wykazują się dużą aktywnością w działaniu. O ile szereg paralel pozwala przypisać Rut tytuł *ʔēšet hayil*, a wśród nich głównie jej dobroć, życzliwość (*hesed*), o tyle wspomniane różnice dotyczące statusu społecznego i ekonomicznego czynią z niej *ʔēšet hayil* innego rodzaju. Warto jednak zauważyć, że Rut to konkretna postać biblijna, która nosi to miano, a nie kobieta doskonała, którą „któż może znaleźć?”

<sup>53</sup> Goh, „Ruth as a Superior Woman of ליה?”; 495.

<sup>54</sup> Goh, „Ruth as a Superior Woman of ליה?”; 498.

<sup>55</sup> Goh, „Ruth as a Superior Woman of ליה?”.

<sup>56</sup> Goh, „Ruth as a Superior Woman of ליה?”; 499.

DAWID MIELNIK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

**CZY BÓG MOŻE POSŁUŻYĆ SIĘ NEKROMANTKĄ?  
STUDIUM HISTORYCZNO-KULTUROWE  
BIBLIJNEJ FIGURY WRÓŻKI Z ENDOR (1 SM 28,3-25)**

---

**CAN GOD SPEAK THROUGH A NECROMANCER?  
THE WITCH OF ENDOR – A HISTORICAL AND CULTURAL STUDY  
OF THE BIBLICAL FIGURE (1 SM 28:3-25)**

**ABSTRACT.** The Witch of Endor is not a character who looms large in the Bible narrative, her role being limited to a single passage in 1Samuel 28. She did not exhibit great acts nor did she possess heroic virtues. Indeed, the chief importance of this necromancer lies in the way she was used by those fashioning the biblical text in building a coherent theology. The episode of Saul's trip to Endor is laden with potential problems: not only does it depict the seeming effectiveness of the practice of necromancy but it also suggests the witch's power over Samuel and even God himself. The ancient writers and theologians, in order to avoid such difficulties, shaped the sense of 1Sm 28:3-25 by the abrupt introduction in verse 12 of the vision of Samuel. This intervention changes the significance of whole passage. Samuel is not actually called forth by a necromancer but rather appears himself, of his own volition. That means that the Witch of Endor does not truly possess power over God's prophet, nor is necromancy an efficacious rite at all.

**KEYWORDS:** Witch of Endor, women, Saul, Samuel, necromancy, forbidden rites

**SŁOWA KLUCZOWE:** wróżka z Endor, kobiety, Saul, Samuel, nekromancja, zakazane rytury

## **WPROWADZENIE**

Chociaż historia opisana na kartach Pisma Świętego w znacznej mierze prezentuje bohaterskie czyny mężczyzn, to jednak swój wkład w dzieje zbawienia w różny sposób i w różnym zakresie wnieśli także kobiety. Biblia przedstawia kilka sylwetek imiennych oraz bezimiennych niewiast, które przez swoją godną naśladowania postawę bądź niespotykany upór były w stanie wywalczyć sobie pamięć w umysłach autorów natchnionych. To uczyniła np. dzielna Debora, wybawiając naród izraelski z ucisku ludów kananejskich (Sdz 4). Trwałe miejsce w kanonie wywalczyła sobie także Judyta, pogromczyni Holofernesa, oraz Estera, która ocaliła żydów od, zdawałoby się, pewnej zagłady.

Biblia przywołuje również niezwydowskie postacie kobiece, które również odegrały ważną rolę w dziejach Izraela bądź stały się wzorem sprytu, zaufania lub wytrwałości. Do takiego grona należy np. Rachab, która dzięki swojej przebiegłości ocaliła własną rodzinę (Joz 2; 6,22-25). Moabitka Rut przez swoją wierność stała

się protoplastą królewskiej linii Dawida (Rt 4,13-22), Syrofenicjanka zaś na skutek wytrwałości wyprosiła u Jezusa uzdrowienie córki (Mk 7,24-30).

Do żadnej ze wspomnianych grup nie można zaliczyć wróżki z Endor. Ani nie wsławiła się przez bohaterskie czyny, ani nie stała się znana dzięki posiadaniu ważnej dla życia cnoty. Nieznana nawet z imienia nekromantka wydaje się „przypadkowo” wprowadzona na arenę wydarzeń biblijnych po to tylko, by zejść z niej po odegraniu krótkiej roli<sup>1</sup>. Znaczenie nekromantki tkwi jednak nie tyle w tym, co ona uczyniła lub jaką cechą się wykazała, ale przede wszystkim w tym, jak jej osoba została wykorzystana przez żydowskich teologów do przekazania ściśle określonych treści natury teologicznej.

Żeby w sposób bardziej wyraźny ukazać wielkie znaczenie tej marginalnej postaci, niniejsze opracowanie zostało podzielone na trzy części. W pierwszej nastąpi prezentacja zjawiska nekromancji w kontekście kulturowym Izraela oraz jego narodów ościennych. Choćby pobieżne przedstawienie tego problemu wydaje się ważne z tego powodu, że obrzędem wywoływania duchów zajmuje się sama wróżka z Endor. Następnie będzie zaprezentowany kontekst pojawienia się nekromantki, stosowana wobec niej terminologia, rola w rytuale nekromancji oraz stosunek do Saula. W ostatniej części zostanie ukazane teologiczne znaczenie literackiej elaboracji wewnątrz perykopy 1 Sm 28,3-25<sup>2</sup>.

## 1. KONTEKST KULTUROWY ZJAWISKA NEKROMANCJI

Nekromancja nie jest obrzędem znanym tylko w czasach współczesnych. Wywoływanie duchów bowiem praktykowano już w dalekiej starożytności na długo przed wydarzeniami opisanymi w 1 Sm 28,3-25<sup>3</sup>. Konieczną podstawą dla zasadności tej praktyki jest żywa wiara w pośmiertną egzystencję. Bez przyjęcia aksjomatu, że jakiś element ludzki jest w stanie przetrwać śmierć fizyczną i egzystować po unicestwieniu ciała, nekromancja nie ma sensu.

Wiara w pośmiertną egzystencję była wspólna dla trzech wielkich cywilizacji otaczających Izrael<sup>4</sup>. Z tego też powodu u mieszkańców krajów ościennych wobec narodu wybranego istniało silne przekonanie o możliwości wzajemnego oddziaływania na siebie świata żywych i zmarłych. Konkretyzacja owej wiary w zachowa-

<sup>1</sup> Rola wróżki z Endor zostaje w zasadzie ograniczona do 1 Sm 28,8-14.21-25.

<sup>2</sup> Propozycje podziału tej perykopy można odnaleźć w: A.F. Campbell, *1 Samuel* (Grand Rapids 2003) 279; D. Dziadosz, *Monarcha odrzucony przez Boga i lud*. Proces redakcji biblijnych tradycji o Saulu (Przemyśl 2006) 392; D. Mielnik, *Saul u wróżki z Endor*. Kulturowy i religijny kontekst nekromancji w 1 Sm 28,3-25 (Warszawa 2014) 146-147.

<sup>3</sup> W czasach współczesnych szczególnie rozkwit praktyk nekromanckich nastąpił w połowie XIX w. Zob. „Spirytyzm”, A. Zwoliński, *Leksykon współczesnych zagrożeń duchowych* (Kraków 2009) 518.

<sup>4</sup> Czyli cywilizację egipską, mezopotamską i kananejską.



nej literaturze wyglądała różnie w zależności od danej cywilizacji<sup>5</sup>. Wydaje się, że w sposób najpełniejszy zjawisko wywoływania duchów jako ściśle określony ryt rozwinęło się w kulturze babilońsko-asyryjskiej.

Właśnie na terenach cywilizacji Mezopotamii ludzie odwoływali się do obrzędu wywoływania duchów w celu zasięgnięcia informacji o przyszłości<sup>6</sup>. Kiedy wywoływano zmarłego, wróżbiarze zadawali mu pytania dotyczące tego, co ma nastąpić. Mimo że nekromancja uchodziła za skuteczny sposób poznania swoich losów, to jednak nie cieszyła się zbyt dużą popularnością. Powodem tej ostrożności było przekonanie, że mimo wszystko jest to niebezpieczna praktyka, nad którą trudno zapanować<sup>7</sup>.

Można powiedzieć, że na kartach Pisma Świętego obrzęd wywoływania duchów jest zaledwie wspomniany. Oprócz perykopy opowiadającej o wyprawie izraelskiego monarchy do Endor (1 Sm 28,3-25) nekromancja sporadycznie pojawia się zarówno w Pięcioksięgu (Kpł 19,31; 20,6,27; Pwt 18,11), jak też w księgach historycznych (2 Krl 21,6; 23,24; 1 Krn 10,31; 2 Krn 33,6)<sup>8</sup>. Za każdym razem nawiązuje się do tej praktyki w zaledwie kilku słowach. Księgi prorockie mówią o obrzędzie wywoływania duchów w kontekście polemiki (Iz 8,19; 19,3; 29,4), Nowy Testament natomiast do nekromancji nie nawiązuje ani razu<sup>9</sup>.

Ocena rytuału wywoływania duchów wynikająca z wyżej wspomnianych fragmentów Pisma Świętego jest jednoznaczna. Autorzy natchnieni zawsze identyfikują tę praktykę jako czyn haniebny. Najostrzej nekromancja została oceniona przez redaktorów Pięcioksięgu. W Księdze Kapłańskiej i Księdze Powtórzonego Prawa za obrzęd konsultacji ze zmarłymi przewidziana jest surowa kara nie tylko w odniesieniu do osób, które rytuał przeprowadzają, ale również do tych, którzy tylko w nim uczestniczą<sup>10</sup>. W Drugiej Księdze Królewskiej i w Księgach Kronik królowie są chwaleni bądź karceni w zależności od tego, czy zwalczali praktykę wywoływania duchów. Izajasz przyjmie inny sposób walki z nekromantami. Nie tyle potępia sam ryt, ile w sposób ironiczny przeciwstawia wiedzę uzyskaną podczas takich obrzędów z tą, która pochodzi od Boga.

---

<sup>5</sup> Warto jednak zauważyć, że wspólnym elementem literatury tych trzech wielkich cywilizacji jest opowiadanie o śmierci i powrocie do życia jakiegoś boga. W przypadku Egiptu będzie to Ozyrys, w przypadku Mezopotamii – Isztar, a Kanaanu – Baal.

<sup>6</sup> Nekromancja była tylko jedną z wielu praktyk wróżbiarskich mieszkańców Międzyrzecza. Przedstawiciele cywilizacji babilońsko-asyryjskiej do tego stopnia byli znani z wróżb, że w pewnym okresie historycznym określenie „Chaldejczyk” znaczyło tyle co „wróżbiarz”. Por. R. Ranoszek, „Religie Mezopotamii”, *Religie Bliskiego Wschodu i dawnej Europy* (red. B. Kupis) (Warszawa 1981) 25.

<sup>7</sup> Por. Mielnik, *Saul u wróżki*, 59.

<sup>8</sup> O tym, że teksty te mówią o nekromancji, informują najczęściej specyficzne terminy użyte w odniesieniu do osób zajmujących się wywoływaniem duchów.

<sup>9</sup> Niektórzy egzegeci uważają, że jedyną aluzją do praktyki wywoływania duchów w Nowym Testamencie miałyby być tekst: Dz 16,16. Ze względu na nieścisłość użytego tam wyrażenia trudno jest jednoznacznie rozstrzygnąć ten problem.

<sup>10</sup> W odniesieniu do nekromantów prawodawca przewiduje karę śmierci, w odniesieniu do uczestników rytu natomiast – wyłączenie ze wspólnoty.



## 2. OBRAZ NEKROMANTKI WEDŁUG 1 SM 28,3-25

Nekromantka z Endor zostaje wprowadzona na scenę wydarzeń biblijnych w 1 Sm 28,7. Kontekstem decyzji Saula jest perspektywa nieuchronnego starcia militarnego wojsk izraelskich z Filistynami (w. 4-5). Namaszczony przez Samuela monarcha, po nieudanej próbie uzyskania od Boga odpowiedzi dotyczącej strategii walki z przeciwnikiem<sup>11</sup>, decyduje się na nawiązanie kontaktu ze zmarłym niedawno prorokiem. Ponieważ do przeprowadzenia obrzędu nekromancji potrzebna jest specjalna osoba mająca dar kontaktu ze zmarłymi, Saul zleca swoim sługom odnalezienie medium. Dalszy tok opowiadania o ostatnim spotkaniu izraelskiego monarchy z Samuelem informuje czytelnika o znalezieniu właściwej osoby właśnie w miejscowości Endor (w. 7)<sup>12</sup>.

Wydaje się, że wskazanie właśnie tej miejscowości nie jest przypadkowe. Do przeprowadzenia rytuału nekromancji potrzebne było stworzenie właściwego nastroju. To z kolei w znacznej mierze można było uzyskać dzięki ułożeniu obrzędu w odpowiednio dla niego przeznaczonym miejscu, np. w jaskini. Ponieważ Endor służyło z licznych pieczar, które dawały możliwość stworzenia właściwego klimatu dla rytuału nekromancji<sup>13</sup>, wybór właśnie tej miejscowości był jak najbardziej uzasadniony.

Ważne dla zrozumienia faktycznej roli wróżki z Endor jest właściwe zrozumienie określenia, które wobec jej osoby stosuje najpierw Saul, a następnie jego słudzy. Mówiąc o medium, wspomniani bohaterowie określają ją wyrażeniem: *ʿēšet baʿālat ʿōb*<sup>14</sup>. Ze względu na wieloznaczność samej frazy oraz poszczególnych tworzących ją słów poprawne zinterpretowanie sensu przywołanego wyrażenia nie jest łatwe. Pierwszą możliwością jest odczytanie frazy *baʿālat ʿōb* jako apozycję wyrazu *ʿēšet*. W takim przypadku całe wyrażenie przybierałoby sens: *kobieta, która ma ducha zmarłego*. Inną ewentualnością jest odczytanie wyrazu *ʿōb* w znaczeniu nie ducha, ale praktyki przywołania tego ducha. Składnia pozostaje zatem ta sama (*baʿālat ʿōb* jest apozycją do *ʿēšet*), ale ze względu na inne rozumienie ostatniego terminu całość należałoby przetłumaczyć: „kobieta, która wywołuje duchy (jest nekromantką)”. Wreszcie wyrażenie *baʿālat ʿōb* można by odczytywać jako tzw. *genetivus obiectivus* do słowa *ʿēšet*. Przy takiej interpretacji cała fraza mogłaby przybrać sens: *kobieta, która służy panu duchów zmarłych*<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Redaktorzy perykopy o wyprawie Saula do Endor mówią o trzech próbach kontaktu izraelskiego monarchy z Bogiem: przez sny, *ʿūrīm* i proroków (1 Sm 28,6). Każdy z tych sposobów był akceptowany przez żydowskie prawo. Por. Mielnik, *Saul u wróżki*, 165-172.

<sup>12</sup> Sama miejscowość w Piśmie Świętym pojawia się tylko kilkakrotnie (Joz 17,11; 1 Sm 28,7; Ps 83,11).

<sup>13</sup> Por. F. Rienecker – G. Maier, *Leksykon biblijny* (Warszawa 2001) 212.

<sup>14</sup> BT tłumaczy to wyrażenie frazą: *kobieta wywołująca duchy*.

<sup>15</sup> Wspomniane sposoby interpretacji przywołanego wyrażenia wylicza: D. Tsumura, *The First Book of Samuel* (Grand Rapids 2007) 630-631.

W kontekście tego kluczowego wyrażenia nie bez znaczenia pozostaje ustalenie konotacji związanej z wyrazem ׳ֹב. Część badaczy wiąże to słowo z pozabiblijnym terminem oznaczającym rytualny dół w ziemi wykorzystywany do wywoływania duchów<sup>16</sup>. Z czasem zakres znaczeniowy tego wyrazu miałby zostać rozszerzony również na same zjawy, a wreszcie na osoby zajmujące się nekromancją<sup>17</sup>. Zdaniem McCartera rozszerzenie konotacji znaczeniowej z określenia ducha na nekromantę jest zrozumiałe, kiedy uwzględni się, że zjawy określona terminem ׳ֹב niejako jednoczy się z duszą osoby zajmującej się nekromancją, a co za tym idzie, uzyskuje możliwość przemawiania jej ustami<sup>18</sup>. W samym opisie wyprawy izraelskiego monarchy do Endor termin ׳ֹב raz jest używany na oznaczenie ducha zmarłego (1 Sm 28,7.8), a innym razem w odniesieniu do osób zajmujących się nekromancją (w. 3 i 9)<sup>19</sup>.

Innym intrygującym szczegółem obecnym w przywołanej perykopie jest prośba Saula o odnalezienie „kobiety wywołującej duchy” (w. 7). Chociaż restrykcje dotyczące obrzędu nekromancji w Księdze Kapłańskiej oraz w Księdze Powtórzonego Prawa w jednakowym stopniu odnoszą się zarówno do mężczyzn, jak i do kobiet, to jednak wydaje się, m.in. na podstawie prośby izraelskiego monarchy, że to przede wszystkim przedstawiciele drugiej płci zajmowali się czarną magią<sup>20</sup>.

Skoro do umożliwienia spotkania ze zmarłym konieczny był specjalny rytuał, w sposób naturalny powstaje pytanie o przebieg takiego rytu w Endor. Perykopa 1 Sm 28,3-25 nie udziela jednak odpowiedzi na to pytanie. Ciekawości czytelnika nie zaspokajają również inne teksty biblijne, ponieważ i tam brakuje opisów tego rodzaju obrzędów<sup>21</sup>. Jedynym sposobem dojścia do tego, jak mógł wyglądać rytuał przeprowadzony w Endor, wydaje się skorzystanie z zachowanej literatury ludów ościennych Izraela.

Według zachowanych świadectw nekromancja odbywała się w nocy. Ta pora tworzyła doskonały klimat do celebrowania czarnych obrzędów. Ważną czynnością było wykopanie dołu, który stanowił właściwe miejsce pojawienia się zjawy. Nie czyniono tego jednak byle jakim przedmiotem, ale specjalnie przeznaczonym do rytu narzędziem. W dole umieszczano odpowiednie pokarmy mające na celu zwabić zjawę<sup>22</sup>. Kulminacyjnym momentem było odśpiewanie specjalnego rytu-

<sup>16</sup> Przyjęcie takiej zależności jest jednak problematyczne z tego powodu, że Pismo Święte nigdzie nie pozwala na takie tłumaczenie wyrazu ׳ֹב.

<sup>17</sup> Zob. R.W. Klein, *1 Samuel* (Dallas 1998) 270.

<sup>18</sup> Zob. P.K. McCarter, *1 Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (New Haven – London 2008) 420.

<sup>19</sup> Jeden raz (w Hi 32,19) ten termin przyjmuje znaczenie „bukłak”.

<sup>20</sup> Por. H.D.M. Spence-Jones, *1 Samuel* (London – New York 1909) 522. Nawet dzisiaj można zauważyć, że to głównie kobiety są reklamowane w mediach jako wróżki.

<sup>21</sup> Jedną z głównych przyczyn tego milczenia jest taka, że autorzy natchnieni generalnie rzadko wypowiadali się o nekromancji.

<sup>22</sup> Według przekonania starożytnych ważnym elementem zwabiającym zjawy była krew.

ału, w którym musiało znaleźć się imię wzywanego ducha. Kiedy upiór pojawiał się przed nekromantą, aby uniemożliwić mu ucieczkę, zasypywano dół<sup>23</sup>. Warto zauważyć, że wiele elementów charakterystycznych dla rytu nekromancji przetrwało do współczesnych czasów i jest wykorzystywanych w dzisiejszych obrzędach<sup>24</sup>.

W związku z całym rytuałem wywoływania duchów pojawia się pytanie o faktyczną rolę medium w kontakcie zjawy z osobą żywą. Czy pośrednik był potrzebny jedynie do przywołania upiora, który miał możliwość bezpośredniej konwersacji z żyjącymi, czy nekromanta był jedyną osobą, która mogła rozmawiać ze zmarłymi i przekazywać ich słowa żywym? Dokładna analiza informacji zawartych w perykopie 1 Sm 28,3-25 każe przypuszczać, że nekromantka była jedynym uczestnikiem rytuału mogącym oglądać zmarłego Samuela. Wynika to przede wszystkim z w. 13-14 – Saul zmuszony jest dopytywać się o wygląd przybyłej zjawy, aby mógł ją zidentyfikować. Wróżka z Endor z kolei, skoro jest w stanie podać wygląd ducha, musiała widzieć zmarłego proroka<sup>25</sup>.

Znacznie trudniejsza do ustalenia jest kwestia dotycząca tego, czy nekromantka słyszała Samuela i czy w ogóle była obecna podczas konwersacji Bożego emisariusza z izraelskim monarchą<sup>26</sup>. Powierzchnowa analiza perykopy opowiadającej o podróży Saula do Endor narzucałaby takie rozumienie przez stosowanie wyrażenia typu: „Samuel rzekł do Saula” (w. 15), „Saul odrzekł” (w. 15) czy „Samuel odrzekł” (w. 16). Należy jednak zauważyć, że przywołane teksty określają tylko adresata wypowiedzi i nie muszą świadczyć o braku medium w konwersacji proroka z monarchą<sup>27</sup>. Choć ten problem trudno rozstrzygnąć jednoznacznie, to jednak wydaje się, że rola medium implikowała również pośrednictwo podczas rozmowy żywego ze zmarłym.

Na podstawie przebiegu narracji perykopy 1 Sm 28,3-25 można zaobserwować, że stosunek wróżki z Endor wobec Saula uległ pewnej zmianie. Przy pierwszym kontakcie z izraelskim monarchą nekromantka okazuje w sposób wyraźny brak zaufania wobec nieznanego jej klienta. Pomimo natarczywości przybysza wróżka

<sup>23</sup> Zamieszczony opis przywołano za: M.W. Chavalas – V.H. Matthews – J.H. Walton, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej* (Warszawa 2005) 349.

<sup>24</sup> Szczegółową analizę tych elementów przedstawia: Mielnik, *Saul u wróżki*, 112-120.

<sup>25</sup> Niekiedy pojawiają się próby kwestionowania skuteczności przeprowadzonego w Endor rytuału. Czyni się to przez szukanie różnych argumentów mających przemawiać za tym, że cały ryt był oszustwem ze strony nekromantki. Zob. R. Jamieson – A.R. Fausset – D. Brown, *Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible* (Oak Harbor 1997) 193. Należy jednak wyraźnie podkreślić, że sam tekst natchniony jednoznacznie identyfikuje przybyłą zjawę jako Samuela.

<sup>26</sup> Jej absencja przemawiałaby za tym, że rola nekromantów mogła ograniczać się tylko do przywołania z zaświatów konkretnego ducha. Smith uważa, że wróżka z Endor widziała postać zmarłego proroka, Saul natomiast słyszał głos Bożego emisariusza. Zob. H.P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel* (New York 1899) 241.

<sup>27</sup> Niemalże znaczenie w zarysowanym problemie ma prawidłowa interpretacja w. 21, a konkretnie czasownika *bw*<sup>2</sup>. W zależności od przyjętej konotacji znaczeniowej może sugerować obecność nekromantki podczas konwersacji Saula bądź jej absencję. Zob. Mielnik, *Saul u wróżki*, 201-202.

z Endor nie chce wziąć udziału w rycie, broniąc swojej postawy ostrymi reperkusjami Saula wobec wróżbitów i czarnoksiężników<sup>28</sup>. Na podstawie słów nekromantki z w. 9 można zauważyć, że była to osoba ostrożna, umiejąca odczytywać dziejące się wokół niej zdarzenia po to, by następnie na ich podstawie ustalić określone sposoby postępowania. Żeby zmusić ją do zmiany swojej decyzji i zachęcić do wywołania zmarłego Samuela, izraelski monarcha musi odwołać się do przysięgi złożonej na samego Boga<sup>29</sup>. Dopiero po tej deklaracji nekromantka przystępuje do działania.

Kiedy narrator przedstawia czytelnikowi ostatnią odsłonę perykopy o podróży Saula do Endor (w. 20-25) stosunek kobiety do izraelskiego monarchy wydaje się zdecydowanie inny. Narracja sugeruje szczere współczucie kobiety wobec przybysza. Przejawia się ono w gotowości szybkiego przyrządzenia pokarmu<sup>30</sup> i nakarmienia Saula przed jego powrotem. Końcówka perykopy podkreśla również wielki spryt wróżki z Endor. Konstrukcja prośby wyrażonej w w. 21-22 pokazuje, że nekromantka wykorzystuje zaistniałą sytuację do wymuszeniu na izraelskim monarsze konkretnego zachowania, w tym przypadku spożycia pokarmu.

### 3. ZNACZENIE TEOLOGICZNE ELABORACJI W 1 SM 28,12

Postać wróżki z Endor na tle całego Pisma Świętego wydaje się bardzo mało znacząca. Można stwierdzić, że jest to bohaterka jednoepizodowa, która po chwilowym pojawieniu się na scenie wydarzeń biblijnych więcej już na nią nie wkroczy. Oprócz stosunkowo niedługiej perykopy o wędrownce izraelskiego monarchy do Endor nekromantka będzie wzmiankowana w kolejnych księgach biblijnych bardzo rzadko (1 Krn 10,13). Nawet jeżeli pisarze natchnieni będą nawiązywać do ostatniego spotkania Saula z prorokiem Samuelem, postać kobiety z Endor nie będzie się w tych opisach pojawiać<sup>31</sup>.

Mimo to nie można odmówić przywoływanej nekromantce ogromnej roli w związku z przeprowadzonym przez nią rytuałem, który stał się ważkim zagadnieniem w refleksji teologicznej żydowskich myślicieli. Z perspektywy ortodoksyjnej teologii narodu wybranego nekromancja w Endor pod wieloma względami była bardzo kontrowersyjna. W pierwszej kolejności dlatego, że przeprowadzony w obecności Saula ryt był surowo zabroniony przez żydowskie prawodawstwo,

<sup>28</sup> Tekst oryginalny podkreśla powagę tych reperkusji przez użycie czasownika *karat*.

<sup>29</sup> W starożytności przysięgi miały bardzo wysoką rangę, stąd zrozumiałe jest, że po jej odebraniu wróżka z Endor decyduje się jednak na udział w zwalczanym obrzędzie.

<sup>30</sup> Pośpiech zostaje przez autora biblijnego podkreślony przez użycie czasownika *mahar* w odniesieniu do czynności przyrządzania zwierzęcia oraz przez informację o przygotowaniu „przaśnych chlebów”. Ten rodzaj pieczywa był wypiekany szybko. Zob. R. L. Omanson – J. Ellington, *A Handbook on The First Book of Samuel* (New York 2001) 582.

<sup>31</sup> Jako przykład można przywołać tekst Syr 46,20.

które już za sam udział w obrzędzie nekromancji karało śmiercią<sup>32</sup>. Po drugie, nekromancja celebrowana w Endor okazała się skuteczna (Samuel został wywołany z zaświatów), co z jednej strony potwierdzało skuteczność zakazanego przez Boga rytuału, a z drugiej podważało przekonanie o niemożliwości powrotu na ziemię z zaświatów<sup>33</sup>. Po trzecie, przywołanie zmarłego proroka oznaczało, że pogańska nekromantka ma władzę nad Bożym emisariuszem. Wreszcie skuteczne wywołanie Samuela pociągało za sobą wniosek, że wróżka z Endor ma władzę nad samym Bogiem, co z punktu widzenia teologii żydowskiej było poważnym bluźnierstwem.

Ortodoksyjni teologowie musieli zmierzyć się z tymi problemami i starać się odnaleźć taki sposób wytłumaczenia nekromancji w Endor, który byłby możliwy do przyjęcia przez żydowską wspólnotę. Kluczowym momentem narracji opowiadania o ostatnim spotkaniu Saula z Samuelem w kontekście rozważanych problemów okazał się w. 12<sup>34</sup>. Właśnie w tym miejscu zostaje wprowadzona postać proroka, zatem to tutaj ortodoksyjni teologowie żydowscy musieli dokonać modyfikacji mogących rozwiązać przywołane problemy.

Z perspektywy diachronii tekstu informacja w tym miejscu o zobaczeniu przez nekromantkę Bożego proroka jest wyprzedzeniem naturalnego ciągu wydarzeń. Według narracji zjawa zostaje rozpoznana dopiero w w. 14. Z tego też powodu egzegeci dopatrują się w obrębie tego fragmentu literackiej elaboracji<sup>35</sup>. Dodatkowy argument za dokonaniem w obrębie tego tekstu zmianami dostarczają niektóre kodeksy Septuaginty, w których w w. 12 znajduje się informacja o tym, że wróżka z Endor zobaczyła nie Samuela, ale Saula. W kontekście przywołanych spostrzeżeń wydaje się, że teologowie żydowscy zamienili pierwotne zdanie: „Gdy kobieta zobaczyła Saula” na „Gdy kobieta zobaczyła Samuela”.

Mimo że jest to modyfikacja tylko jednego słowa<sup>36</sup>, to jednak ma ona doniosłe znaczenie dla zmiany interpretacji całego passusu opowiadającego o wyprawie izraelskiego monarchy do Endor. Wprowadzenie na tym etapie narracji imienia zmarłego proroka rozwiązuje bowiem pojawiające się w związku z tym opowiadaniem problemy natury teologicznej.

Po pierwsze pokazuje nieskuteczność całego obrzędu nekromancji. W obecnym układzie perykopy 1 Sm 28,3-25 to nie nekromantka przyczynia się do wywo-

<sup>32</sup> Znamienne dla oceny praktyki nekromancji są następujące teksty: Kpł 20,6.27.

<sup>33</sup> W tekstach mezopotamskich zaświaty były nawet określane jako „kraj bez powrotu”. Aluzje do tej nazwy znajdują się także w Piśmie Świętym, np. Hi 7,9; 16,22.

<sup>34</sup> „Gdy zobaczyła kobieta Samuela, zawołała głośno do Saula: «Czemu mnie oszukałeś? Tyś jest Saul!»”.

<sup>35</sup> Zob. Dziadosz, *Monarcha odrzucony przez Boga*, 395-396; McCarter, *I Samuel*, 423.

<sup>36</sup> Ciągłe pozostaje otwarta kwestia dotycząca tego, czy w pierwotnej wersji opowiadania o ostatnim spotkaniu Saula z Samuelem był opis samego rytuału nekromancji, który miałby zostać przez późniejszych redaktorów usunięty. Jeżeli tak, to opisana modyfikacja sięgałaby znacznie dalej niż zmiana jednego słowa.

łania z zaświatów Samuela, ale to sam prorok pojawia się na rytuale<sup>37</sup>. Czytający wyciąga taki wniosek właśnie na podstawie w. 12, który przerywa naturalny przebieg rytu wywoływania duchów przez wprowadzenie imienia Bożego emisariusza na tym etapie narracji<sup>38</sup>. Po drugie przywołana modyfikacja przez odebranie wróżce z Endor roli w obrzędzie nekromancji pozbawia ją władzy nad zmarłym prorokiem. Dzięki temu podczas lektury obecnej wersji perykopy opowiadającej o ostatnim spotkaniu Saula z Samuelem czytelnik odnosi wrażenie, że prorok sam pojawia się podczas rytu<sup>39</sup>. Wreszcie przez pozbawienie nekromantki władzy nad Bożym emisariuszem teologowie żydowski odebrali wróżce z Endor władzę nad samym Bogiem.

Powyższe uwagi pokazują, że dokonana w w. 12 modyfikacja umożliwiła diametralną zmianę w odczytywaniu passusu 1 Sm 28,3-25. Owa zmiana interpretacyjna pozwoliła na uratowanie „obowiązywalności” teologii żydowskiej, która wskutek wydarzeń w Endor została zakwestionowana.

#### 4. ZAKOŃCZENIE

W świetle przeprowadzonych analiz na postawione w tytule niniejszego opracowania pytanie: „czy Bóg może posłużyć się nekromantką?” należy udzielić odpowiedzi twierdzącej. Prawdą jest, że Stwórca pozostawił człowiekowi wolność wyboru do tego stopnia, że ten jest w stanie dokonywać rzeczy bezwzględnie zakazanych przez Pana. Prawdą jest jednak również to, według logiki narracji perykopy 1 Sm 28,3-25, że Bóg ma moc interweniować dla dobra ludzi nawet za pośrednictwem praktyk niezgodnych z Jego wolą. Oczywiście ta interwencja w żaden sposób nie uświęca konkretnego obrzędu. Nekromancja jak była niegodziwa, tak niegodziwa pozostała – taki wniosek wypływa z tych fragmentów Pisma Świętego, które wypowiedają się o obrzędzie wywoływania duchów po epizodzie w Endor.

Dzieje biblijnej postaci wróżki z Endor wyraźnie pokazują, że nie trzeba dokonywać wielkich rzeczy czy odznaczać się wybitnymi cechami, żeby na trwałe zapisać się w dziedzictwie kulturowym ludzkości. Czasami wystarczy po prostu wypełniać swoje obowiązki, tak jak czyniła to wielokrotnie przywoływana nekromantka. Znaczenie tej kobiety nie tkwi zatem, jak to już zostało zauważone, w tym, co ona uczyniła, ale w tym, jak stworzona przez nią sytuacja stała się dla żydowskich teologów problemem, który w jakiś rozsądny sposób trzeba było rozwiązać.

<sup>37</sup> Por. R.D. Bergen, *1, 2 Samuel* (Nashville 1996) 267.

<sup>38</sup> Dodatkowym elementem ułatwiającym wyciągnięcie takiego wniosku jest brak opisu rytuału nekromancji w obecnej wersji opowiadania o wyprawie Saula do Endor.

<sup>39</sup> Zob. Mielnik, *Saul u wróżki*, 220.





Ks. WOJCIECH RADOMSKI  
Wyższe Seminarium Duchowne w Rzeszowie

„BŁOGOSŁAWIONY NIECH BĘDZIE PAN, BÓG IZRAELA, ZA TO,  
ŻE CIĘ WYŚLAŁ DZIŚ NA SPOTKANIE ZE MNĄ” (1 SM 25,32).

### KOBIETY W ŻYCIU KRÓLA DAWIDA

“PRAISED BE THE LORD, THE GOD OF ISRAEL,  
WHO HAS SENT YOU THIS DAY TO MEET ME!” (1 SAM 25:32).

WOMEN IN THE LIFE OF KING DAVID

**ABSTRACT.** The history of King David is influenced by and filled with the presence of many women. This is not surprising, considering the cultural and historical context of the times. In this short study we will focus on the presence of these women and their influence on King David. Using only the four examples of Michal, Abigail, Bathsheba and a nameless woman from Tekoa, we can discern the transformation that took place in the life of David, a journey from the simple pastoral life of the son of Jesse to the kingship of all Israel. Michal is the one who, out of love, goes against the will of her father to save the life of the future king. Abigail helps David to understand that judgment and vengeance belong solely to God. Bathsheba gives birth to his son, the next ruler. And a nameless woman from Tekoa brings the reality of reconciliation into his life. These four women played key roles in the life of David, and hence in the panorama of Salvation History. Their presence was highly significant as they brought into focus the larger plan of God in the life of David.

**KEYWORDS:** David, king, women, Michal, Abigail, Bathsheba, woman from Tekoa, salvation history

**SŁOWA KLUCZOWE:** Dawid, król, kobiety, Mikal, Abigail, Batszeba, kobieta z Tekoa, historia zbawienia

Roberto Vignolo w swoim artykule poświęconym kobietom w historii syna Jessego tak pisze o Dawidzie i jego spotkaniach z kobietami: „Dawid więcej aniżeli raz wychodzi pokonany – albo nawet lepiej: pouczony – w mądrości dzięki spotkaniu z nimi i musi ustąpić ich lepszemu i bardziej jasnemu spojrzeniu”<sup>1</sup>. Ten największy z królów Izraela, który został zapamiętany przede wszystkim jako wybraniec samego Boga Jahwe, o pięknym wyglądzie, rudych włosach, namaszczonej na króla Izraela w całkowitej tajemnicy, pogromca Goliata, zdobywca świętego miasta Jerozolimy, ale także morderca Uriasza Chetyty, jest przez wielu uważany za

---

<sup>1</sup> R. Vignolo, „Non solo harem. Le donne nella storia di Davide”, *Nova et vetera*. Miscellanea in onore di padre Tiziano Lorenzin (red. L. Fanin) (Padova 2011) 175 („Più di una volta esce battuto – o meglio ancora: istruito – in sapienza dal confronto con loro, e deve cedere al loro migliore e più illuminato punto di visto”).

najbardziej dwuznaczną ze wszystkich postaci Starego Testamentu. Czasami może umyka uwadze obecność kobiet w życiu Dawida, jednak ich rola jest w istocie bardziej znacząca niż w życiorysach innych bohaterów biblijnych<sup>2</sup>. W tym krótkim studium poświęconym kobietom Dawida zostaną ukazane dwa aspekty: po pierwsze, jeszcze raz w skrócie będzie przedstawiona wszechobecność kobiet w historii Dawida, a po drugie, zaprezentowane będą cztery najważniejsze i ich wpływ na samego Dawida, a co za tym idzie – na całą historię zbawienia. Innymi słowy, przedmiotem naszego studium będzie rola kobiet w tworzeniu tożsamości i dzieła Dawida, jakiego znamy z kart Biblii.

## 1. WSZECHOBECNOŚĆ KOBIET W HISTORII DAWIDA

Historia Dawida opisana jest w trzech różnych księgach biblijnych, a mianowicie od 1 Sm 16 do 1 Krl 2. W tych rozdziałach przewijają się przeróżne postacie kobiet, które odgrywają mniejszą lub większą rolę w życiu następcy Saula. Cały ten materiał nie powstał w jednym momencie. Abstrahując od kwestii historyczno-krytycznej, możemy wyłącznie na płaszczyźnie literackiej wyznaczyć główne cykle narracyjne tego tekstu. Otóż składa się nań materiał przyjęty i zdefiniowany jako „historia wstąpienia Dawida na tron” (1 Sm 16–2 Sm 6) oraz „historia sukcesji Dawida” (2 Sm 7–1 Krl 2). Taki podział pozwala jeszcze lepiej wychwycić niuanse związane z obecnością kobiet w narracji o Dawidzie.

a) Uwazna lektura „historii wstąpienia Dawida na tron” pozwala zauważyć „wszechobecność” odniesień do tematu kobiet. Już na samym początku obecności Dawida na dworze Saula kobiety wychodzą ze śpiewem i tańcem naprzeciw Saula. Co zaskakuje, ich pieśń wychwała przede wszystkim Dawida (1 Sm 18,6-7). Staje się to powodem do zazdrości w sercu syna Kisza. To pierwsze wspomnienie kobiet tworzy swego rodzaju ukrytą inkluzję z opisem znajdującym się w 2 Sm 6,5.12nn, czyli narracją o radosnym wniesieniu Arki Przymierza do Jerozolimy przez Dawida i cały dom Izraela (dodajmy, że wśród ludu znajdują się również kobiety). Drugą inkluzję zauważa Vignolo w epizodzie dotyczącym Mikal, pierwszej żony Dawida<sup>3</sup>. Pojawia się ona w związku z intrygą, jaką knuje Saul przeciwko Dawidowi (1 Sm 18,20-30). Mikal, wbrew ojcu, ratuje męża, spuszczając go przez okno i oszukując posłańców Saula. Pojawi się ona ponownie na końcu opowiadania,

---

<sup>2</sup> Jak zauważa wyżej cytowany Vignolo, jedynym „rywalem” w tej kwestii może być dla Dawida jego syn Salomon, który znany jest z niezliczonej liczby żon i nałożnic, a także patriarcha Jakub razem ze swoimi dwiema żonami Leą i Rachelą i dwiema nałożnicami Bilchą i Zilpą; por. Vignolo, „Non solo harem”, 175. Chociaż w naszej opinii to kobiety, które pojawiają się na drodze Dawida, wywierają większy wpływ na niego samego i jego los.

<sup>3</sup> Por. Vignolo, „Non solo harem”, 180.

kiedy wzgardzi Dawidem w swoim sercu, spoglądając na niego przez okno<sup>4</sup> podczas jego tańca przed Panem. Pomiędzy tymi dwoma jakże różnymi postawami Mikal znajdujemy postać Abigail (1 Sm 25), która jest przykładem kobiety mądrej, pouczającej i hamującej gniew Dawida, a która po śmierci Nabala, swego męża, stanie się żoną Dawida.

Do tych głównych postaci kobiecych, które widzimy w cyklu o „wstępowaniu Dawida na tron”, należy dodać jeszcze inne. Należą do nich Merab, niedoszła żona Dawida (1 Sm 18,17-19) oraz żony Dawida, które zostają wymienione w krótkim *summariusum* w 2 Sm 3,2-5: Achinoam, Maaka, Chaggita, Abitala i Egla. Trzeba jeszcze wspomnieć o dwóch żonach, które są wspomniane anonimowo, a z których to urodzili się Dawidowi synowie w Jerozolimie (2 Sm 5,14-16).

b) W drugiej części historii Dawida, czyli w cyklu o sukcesji tronu, pierwszą występującą kobietą jest Batszeba. Jej historia, czyli można powiedzieć opowiadanie o zdradzie, cudzołóstwie i morderstwie, naświetli już na samym początku charakter relacji Dawida z kobietami. Batszeba jest jedyną żoną, która pojawi się u boku Dawida w tym cyklu. Co ważne, związek pomiędzy Dawidem i Batszebą nie jest owocem miłości czy też nawet politycznej kalkulacji, ale pożądlivości, grzechu i w końcu lęku przed karą za grzech cudzołóstwa. Kolejne kobiety, które poznajemy w dalszej narracji, występują w kontekście grzesznej relacji Dawida z żoną Uriasza. Wypełnienie zapowiedzi proroka Natana o tym, że miecz nie oddali się od jego domu, widzimy w opowiadaniu o Tamar (2 Sm 13), córce króla, i jej bracie Amnonie. Gwałt, którego dokona Amnon na siostrze, jest smutnym początkiem historii, która zakończy się śmiercią Absaloma. W tym kontekście należy wspomnieć dziesięć anonimowych nałożnic Dawida, do których wejdzie Absalom na oczach całego Izraela (2 Sm 16,20-22). Odbiega od tego schematu „mądra kobieta z Tekoa”, którą Joab pošle do Dawida. Co prawda, wpisuje się ona w tragiczną historię domu Dawida, ale wypełnia w niej misję na wskroś pozytywną. To dzięki jej posłannictwu dochodzi do pojednania ojca z synem.

Ostatnimi dwiema kobietami, które pojawiają się w życiu króla Dawida, są anonimowa kobieta z Abel-Bet-Maaka (2 Sm 20,14-22) oraz Abiszag Szunemitka (1 Krl 1,1-4). Pierwsza z nich, mimo że nie spotkała Dawida (przynajmniej tekst o tym nie mówi), może być stawiana na równi z innymi kobietami w jego życiu przede wszystkim ze względu na czyn, którego dokonała. Poprzez wydanie Joabowi Szeby, syna Bikiriego, nie tylko ocaliła miasto, ale uratowała królestwo Dawidowe od podziału i wojny bratobójczej. Ostatnią kobietą, która się pojawia, jest wspomniana już Abiszag. Młoda i piękna dziewczyna, do której Dawid się nie zbliżył, zasłynęła bardziej z roli, jaką odegrała w późniejszych dziejach, a dokładnie w historii wstąpienia Salomona na tron. Prośba Adoniasza, syna Dawida, o rękę Abiszag stała się dla Salomona pretekstem do zabicia swego brata Adoniasza, który pretendował w ten sposób do tronu po swoim ojcu.

---

<sup>4</sup> Pojawia się znowu motyw okna. Por. D. Seeman, „The Watcher at the Window: Cultural Poetics of a Biblical Motif”, *Prooftexts* 24 (2004) 1-50.

## 2. ROLA WYBRANYCH KOBIET W ŻYCIU DAWIDA

Powyższe syntetyczne omówienie pokazuje, iż w historii największego z królów Izraela wiele jest postaci kobiecych. Należy jednak zwrócić uwagę nie na sam fakt wielości kobiet, ale prześledzić, jak ta obecność kształtuje Dawida, a przede wszystkim, jak ważna jest ona dla realizacji planu Bożego wobec tego, który w tajemnicy został wybrany i namaszczony. Właśnie w takim świetle obecność tych wielu kobiet będzie się jawić jako niezbędna dla Bożego planu, a dalej dla historii, którą określamy historią zbawienia.

### A) MIKAL<sup>5</sup>

Nie jest ona pierwszą kobietą, która pojawia się w historii Dawida, ale jest pierwszą jego żoną i najbardziej tragiczną spośród wszystkich pozostałych. Wydaje się to niezwykle paradoksalne w świetle tego, czego dokonuje dla Dawida. Pierwsza rzecz, która z pewnością zaskakuje i już na samym początku wiele mówi o Mikal, to fakt, że jest ona jedyną kobietą Starego Testamentu, o której mówi się, że pokochała mężczyznę, o czym narrator wspomina dwukrotnie (1 Sm 18,20.28)<sup>6</sup>. Ta jakże „niespotykana” informacja wpisuje się w cały kontekst sukcesów Dawida, gdzie jest mowa także o tym, że cały Izrael i Juda miłowali Dawida (1 Sm 18,16). Miłość ta stała się zresztą powodem rosnącej niechęci Saula do Dawida. Jak słusznie zauważa Robert Alter, tak jak w przypadku ludu powodem tej miłości są niezwykle sukcesy syna Jessego, tak w przypadku Mikal autor natchniony nie tłumaczy, dlaczego córka Saula pokochała „wroga” własnego ojca<sup>7</sup>. Mikal mogła pokochać Dawida z tych samych powodów, co cały Izrael i Juda, ale równie dobrze z innych. Ta informacja jest niezwykle ciekawa, ponieważ kontrastuje z tym, co czuje sam Dawid (co prawda, brak jakiegokolwiek bezpośredniej informacji o jego

<sup>5</sup> Podajemy tylko niektóre tytuły, które omawiają postać Mikal: A. Berlin, „Characterization in Biblical Narrative: David’s Wives”, *JSOT* 23 (1982) 69-85; D.J.A. Clines – T.C. Eskenazi (red.), *Telling Queen Michal’s Story. An Experiment in Comparative Interpretation* (Sheffield 1991); J.Ch. Exum, *Fragmmented Women. Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives* (Sheffield 1993); R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York 2011) (przede wszystkim rozdział zatytułowany „Characterization and Art of Reticence”); A. Wénin, *Il re, il profeta e la donna. Testi scelti sui primi re d’Israele* (Bologna 2014).

<sup>6</sup> Adele Berlin na podstawie tej i innych informacji wysuwa ciekawy wniosek. Uważa, że Mikal w całym opowiadaniu przypisane są cechy męskie, a te, które powinny być typowe dla kobiety, widzimy w jej bracie Jonatanie i w przyjaźni z Dawidem (nie chodzi tutaj o kwestie seksualności, lecz o ukazanie dwóch odmiennych typów charakterów). Por. Berlin, „Characterization in Biblical Narrative: David’s Wives”, 70-73. Cheryl Exum twierdzi natomiast, że Jonatan nie jest ukazany jako mający cechy typowo kobiece, ale jako podobny Dawidowi, między innymi w odnoszeniu zwycięstw nad wrogiem. Por. Exum, *Fragmmented Women*, 52.

<sup>7</sup> Por. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 148-149.

uczuciach w stosunku do Mikal) i jednocześnie rodzi pytanie, jak w takich okolicznościach zachowa się Saul. Dla tego ostatniego będzie to okazja, aby ponownie spróbować uśmiercić Dawida, wykorzystując do tego własną córkę (po nieudanej próbie z Merab) i jej uczucie. Jednocześnie Saul podejmuje niebezpieczną grę, gdyż wydając córkę królewską za Dawida, czyni tego ostatniego prawowitym dziedzicem swojego tronu. Jeśli chodzi o Dawida, narrator w przeciwieństwie do opisu Saula, gdzie daje dostęp do jego „myśli” i prawdziwych intencji, zresztą podobnie ma się rzecz z uczuciami Mikal, nie informuje o jego uczuciach i planach, a jedyną informacją, jaką nam podaje, jest jego reakcja na propozycję przedstawioną mu przez sługi Saula. W 1 Sm 18,26aß czytamy za tłumaczeniem BJ: „wydawało mu się dobrym, że może zostać zięciem Saula”. Samo zdanie może mieć dwa znaczenia<sup>8</sup> i wydaje się, że narrator świadomie wykorzystuje ten fakt<sup>9</sup>. Ponadto narrator daje do zrozumienia, że przedmiotem zadowolenia Dawida nie jest wcale miłość córki króla, czy nawet jego uczucie do niej samej, ale raczej możliwość stania się zięciem Saula, a co za tym idzie – dziedzicem tronu. Zatem Dawid w relacji do Mikal jawi się jako całkowicie „interesowny”. Zresztą sama Mikal jest wyłącznie przedmiotem gry pomiędzy własnym ojcem a tym, którego pokochała.

Jak już wspomnieliśmy wyżej, to, że Mikal pokochała Dawida, nie jest wyłącznie pustym stwierdzeniem, ale znajduje swoje potwierdzenie w czynach. Opowiadanie o ucieczce Dawida przed sługami króla (1 Sm 19,11-17), który pragnie śmierci własnego zięcia, przedstawia drugą córkę Saula jako protagonistkę, natomiast Dawida – jako postać całkowicie bierną i podporządkowaną żonie. Egzegeci zauważyli, że ta sytuacja jest tak ukazana, aby nawiązywała do innych opowiadań starotestamentalnych<sup>10</sup>. Cała scena z pewnością jawi się trochę jako „komiczna”. Jest to widoczne zwłaszcza w opisie sług Saula niosących łóżko, a w nim kukłę przykrytą płaszczem. W opowiadaniu uderza odwaga Mikal, która staje jednoznacznie po stronie męża, przeciwstawiając się nie tyle własnemu ojcu, ile mo-

<sup>8</sup> W tekście oryginalnym (וַיֵּשֶׁר הַדָּבָר בְּעֵינֵי דָוִד לְהִתְחַתֵּן בַּמֶּלֶךְ) można wyróżnić dwa człony, a mianowicie (1) zdanie główne: „ta rzecz spodobała się w oczach Dawida” oraz (2) zdanie bezokolicznikowe: „stać się zięciem króla”. Zdanie bezokolicznikowe może pełnić dwie funkcje: a) wskazuje na to, że Dawidowi wydaje się słuszny uczciwy warunek, który stawia Saul, czyli zdobycie sto napletków Filistynów po to, aby zostać zięciem króla; b) wskazuje, że sam fakt bycia zięciem Saula spodobał się Dawidowi. Taką interpretację wybiera między innymi E. Dhorme, *Les livres de Samuel* (Paris 1910) 165. Dwuznaczność tego zdania wskazuje, że Dawidowi podobają się dwie rzeczy, zarówno fakt bycia zięciem, jak również warunek, który musi spełnić, aby nim zostać; por. Wénin, *Il re, il profeta e la donna*, 85.

<sup>9</sup> Według Altera narrator celowo pozostawia otwartą kwestię uczuć czy też intencji Dawida, aby w ten sposób pokazać albo nawet specjalnie zasugerować wielość intencji; por. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 149. Wydaje się jednak, że pomimo tej „dwuznaczności” można wskazać prawdziwą intencję Dawida, co zresztą potwierdzą późniejsze wydarzenia związane z Mikal.

<sup>10</sup> Spuszczenie Dawida przez okno nawiązuje do Rachab i pomocy, której udziela dwóm szpiegom Jozuego (Joz 2,1-16). Posążek, czyli *terafim*, który umieszcza pod poduszką, odsyła do postaci Racheli (Rdz 31,17-35). Por. B. Costacurta, *Con la cetra e con la fionda. L'ascesa di Davide verso il trono* (Bologna 2010) 111-113.

narsze. Do końca zachowuje ona zimną krew, kłamiąc, że to Dawid, grożąc jej śmiercią, wymusił ucieczkę.

Aby dobrze zrozumieć rolę Mikal w życiu Dawida, trzeba spojrzeć na przedostatnie opowiadanie, w którym pojawia się jej postać. Chodzi już o czas, kiedy po śmierci Saula i Jonatana Dawid pewnie zmierza do objęcia tronu, który został mu dany przez samego Boga (1 Sm 16,1-13). Prowadząc pertraktacje z Isz-Baalem, którym pośredniczy Abner, generał Saula, Dawid po długim czasie „przypomina” sobie o swojej pierwszej żonie Mikal<sup>11</sup> i domaga się, aby do niego powróciła. W krótkim tekście opisującym to wydarzenie (2 Sm 3,12-16) znamienne są dwie rzeczy. Po pierwsze, w kontekście tego wydarzenia chodzi o przejście władzy nad Izraelem. Dawid w rozmowie z Abnerem mówi: „nie zobaczysz mojego oblicza, jeżeli nie sprowadzisz Mikal córki Saula” (2 Sm 3,13). To, że Dawid mówi wprost o córce Saula, a nie o swojej żonie, daje jasno do zrozumienia, że jest ona dla niego legalną podstawą dla przejścia tronu po nieżyjącym królu<sup>12</sup>. Drugim wydarzeniem, które to potwierdza, ale również pośrednio ukazuje uczucia Dawida wobec Mikal, jest opis jej przekazania. Narrator, co może się wydawać dziwne, poświęca sporo miejsca na przedstawienie Paltiel (nazywanego cały czas mężem Mikal, por. 2 Sm 3,16), który podąża za córką Saula aż do Bachurim, płacząc. Kontrast pomiędzy postawami tych dwóch mężczyzn najlepiej ukazuje, co każdy z nich widział w kobiecie, która stała lub też będzie stała u jego boku<sup>13</sup>. Paltiel uosabia te wszystkie cechy, które powinien mieć mężczyzna kochany przez kobietę. Jest to tym bardziej uderzające, że Mikal pokochała Dawida, a nie Paltiel. Oczywiście, nie jest wykluczone, że z upływem czasu pokochała swego nowego męża.

Spróbujmy odpowiedzieć teraz na pytanie: co takiego uczyniła Mikal w życiu Dawida? Jak jej postać wpisała się w historię nie tylko jego samego, ale całego Izraela? Nasuwają się dwie główne konkluzje. Będąc swoistą *femme fatale*, bo tak chyba można powiedzieć o kobiecie, której miłość nie została odwzajemniona, jest tą, która jako pierwsza ocala Dawidowi życie. W imię małżeńskiej miłości i wierności przeciwstawia się królowi, swemu ojcu, ratując tego, który już jest pomazańcem Bożym. Można powiedzieć, że jesteśmy na poziomie jakiejś szczególnej „troski” o tego, którego Bóg wskazał prorokowi Samuelowi jako następcę Saula. W drugim wymiarze, czysto ziemskim i „politycznym”, Mikal jest kartą przetargową dla samego Dawida w drodze do tego, co już należy do niego z nadania samego Boga.

<sup>11</sup> Po tym, jak Dawid uciekł, „Saul oddał Mikal, swoją córkę, a żonę Dawida, Paltiemu, synowi Lajisza, pochodzącemu z Gallim” (1 Sm 25,44).

<sup>12</sup> Zafrira Ben-Barak pisze wprost, że jedynym celem, dla którego Dawid domaga się zwrotu Mikal, jest przejście całkowitej kontroli nad Izraelem. Por. Z. Ben-Barak, „The Legal Background to the Restoration of Michal to David”, *Telling Queen Michal's Story. An Experiment in Comparative Interpretation* (red. D.J.A. Clines – T.C. Eskenazi) (Sheffield 1991) 75.

<sup>13</sup> Autorzy biblijni właśnie w taki, a nie inny sposób przedstawiają swoje postacie – ukazują ich emocje i odczucia, porównując je z innymi i ukazując kontrast, do odczytania którego czytelnik jest zaproszony; por. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 143nn.



**B) ABIGAIL**

„Ludzie stają się tymi, kim są, poprzez relacje z innymi” – tak stwierdził Ellen van Wolde, pisząc o Dawidzie i Abigail<sup>14</sup>. Z pewnością Abigail najmocniej przyczyniła się do zmiany Dawida.

Kontekstem spotkania z Abigail jest pobyt syna Jessego na pustyni Paran, gdzie ukrywa się przed Saulem i gdzie podejmuje się ochrony trzody Nabala. Kiedy przychodzi czas strzyżenia owiec, Dawid wysyła swoje sługi, licząc na wdzięczność Nabala za wyświadczoną mu posługę. Bogaty właściciel nie tylko nie myśli się odwdziżyć, ale – co gorsze – obraża Dawida, który postanawia odpowiedzieć na zniewagę śmiercią niewdzięcznika. W tym momencie na scenie pojawia się Abigail, określana przez narratora jako kobieta piękna i mądra. Pierwszą myślą, która zapewne nasuwa się odnośnie do działania Abigail jest ta, że oto wierna żona staje w obronie nieroztropnego męża w celu ocalenia jego życia, a tym samym życia swojego i całego domu. Tyle że uważna lektura pozwala odnotować, że postawa Abigail wybiega dużo dalej i staje się niezwykłą lekcją dla pomazańca Bożego, przygotowując go do posługi, do której został już przeznaczony przez Boga.

Jaką zatem lekcję Abigail daje Dawidowi? Słowa skierowane do Betlejemity są lekcją ufności w opatrność Boga Jahwe. Wsłuchując się w jej wypowiedź, widzimy, że nie tyle ona sama jest przekonana, ile stara się przekonać Dawida, że ten ostatni zawsze może liczyć na pomoc Boga. Abigail poucza, że kiedykolwiek powstaliby wrogowie przeciw Dawidowi, sam Bóg będzie ich pogromcą, a zatem nie trzeba przelewać krwi w obecnej sytuacji<sup>15</sup>. Czytamy: „Z pewnością Pan zbuduje panu mojemu dom, który będzie trwały, gdyż pan mój toczy boje Pańskie. Dlatego nie spotka cię nieszczęście przez całe życie. Jeśli natomiast ktoś powstanie, aby cię przesładować i czyhać na twe życie, niech dusza pana mojego będzie dobrze zamknięta w woreczku życia u Pana, Boga twojego, życie zaś wrogów niech wyrzuci przy pomocy wydrążenia procy” (1 Sm 25,28b-29). Komentując słowa Abigail, Sophie Ramond ocenia je jako zaproszenie do wyboru między drogą sprawiedliwości a drogą niegodziwości. Dzięki temu jawią się one jako lekcja mądrości<sup>16</sup>. To, że przekonanie żony Nabala okazało się słuszne, zostało szybko zweryfikowane poprzez śmierć Kalebity. Narrator stwierdza lakonicznie: „Pan poraził Nabala, tak że umarł” (1 Sm 25,38). Przed Dawidem, który zdecydował się wybrać drogę zemsty, Abigail przedstawia inną drogę, tę, której daleka jest przemoc, a bliska decyzja pozostawienia sprawiedliwości samemu Bogu.

Interwencja Abigail ma również głębszy i dalekosiężny wymiar, mający duży wpływ na Dawida, w szczególności na jego ponowne spotkanie z Saulem i całą jego

<sup>14</sup> Por. E. van Wolde, „A Leader Led by a Lady. David and Abigail in I Samuel 25”, ZAW 114 (2002) 355.

<sup>15</sup> Por. van Wolde, „A Leader Led by a Lady”, 364.

<sup>16</sup> Por. S. Ramond, *Leçon de non-violence pour David. Une analyse narrative et littéraire de 1 Samuel 24–26* (Paris 2007) 96.



przyszłość. E. van Wolde słusznie zauważa w tym tekście drugi poziom, w którym odnajduje odniesienie do Saula, Boga, Dawida i Samuela. Chodzi o odniesienie do szerszego kontekstu, a dokładnie do sytuacji Dawida, czyli do jego ucieczki przed królem i bycie wybrańcem Boga. E. Van Wolde widzi takie odniesienie w użyciu specyficznego słownictwa oraz przyimka ם<sup>17</sup>. Rodzi się pytanie, czy Abigail, spotykając swojego przyszłego męża, ma na myśli ten drugi poziom? Wydaje się, że nie. Jednak wydarzenia, których Dawid jest świadkiem, nie są bez znaczenia dla niego samego: są dlań lekcją na przyszłość. Mamy tutaj do czynienia z wymiarem tekstu, którego czytelnik jest świadomy, a do którego Dawid będzie dochodził dopiero w konfrontacji z konkretnymi sytuacjami. Właśnie wówczas syn Jessego będzie sobie uświadamiał ważność spotkania z Abigail i z tego spotkania będzie wyciągał konkretne wnioski. Takim wydarzeniem jest drugie spotkanie z Saulem i ponowna okazja do zabicia go (1 Sm 26). Właśnie pamięć o śmierci Nabala będzie dla Dawida źródłem przekonania, że śmierć Saula nie ma przyjść z jego ręki, ale jak pisze Ramond, ma być „dziełem sprawiedliwości Bożej”<sup>18</sup>. Wspomnienie tego konkretnego wydarzenia dotyczącego Nabala, a przede wszystkim samej Abigail, sprawiło, że Dawid stanowczo nie chce podnieść ręki na Saula, zostawiając wszystko w rękach Boga i Jemu powierzając wymierzenie sprawiedliwości w relacji między dwoma pomazańcami.

Powtórzmy raz jeszcze, że spotkanie Dawida z Abigail ma wpływ na całe życie przyszłego króla. Chodzi tutaj przede wszystkim o słowa padające w 1 Sm 25,30, gdzie mowa jest o tym, że Pan ustanowił Dawida „władcą Izraela”. Pojawia się tutaj termin נגיד, który nasze tłumaczenia oddają jako „władca”. Warto nadmienić, że Abigail jest pierwszą, która wypowiada te słowa i przypisuje ten tytuł Dawidowi. W Księgach Samuela termin ten występuje siedem razy. Pierwszy raz używa go prorok Samuel w odniesieniu do Saula, trzeci raz odnosi go już do następcy Saula, ponieważ Bóg podjął już decyzję, że królestwo zostanie zabrane Saulowi (1 Sm 13,14). Jednak dopiero od Abigail Dawid usłyszy, że Pan Bóg ustanowił go נגיד – „władcą”. Kim zatem jest albo kim powinien być ten, kogo nazywamy נגיד? Powyższy termin nie oznacza konkretnej funkcji królewskiej. Nie znaczy to, że jest on przeciwieństwem rzeczownika מלך – „król”. Opisuje on funkcję, która przeznaczona jest dla kogoś, kto zostaje wybrany z ludu i przeznaczony do tego, aby stał przed ludem i samym Bogiem. Opisuje osobę, która ma specjalną relację z ludem i Bogiem<sup>19</sup>, a zatem jest pośrednikiem. Słowa czy też zapowiedź Abigail pokazują jednocześnie, na czym ma polegać to pośrednictwo. Dawid, słysząc od niej, że

<sup>17</sup> Chodzi o użycie tego przyimka razem z imieniem własnym נבל (1 Sm 25,28b) a także zastosowanie liczby mnogiej rzeczownika „wrogowie” (1 Sm 25,29) oraz rzeczownika אדם, który nie jest poprzedzony rodzajnikiem, a zatem mógłby się odnosić zarówno do Nabala, jak i do Saula. Za odniesieniem do Saula przemawia obecność czasownika הָרַךְ, który w narracji odnosi się przede wszystkim do Saula i jego prześladowania Dawida. Por. van Wolde, „A Leader Led by a Lady”, 365-366.

<sup>18</sup> Ramond, *Leçon de non-violence pour David*, 101.

<sup>19</sup> Por. van Wolde, „A Leader Led by a Lady”, 372.

został wybrany przez Boga, zdaje sobie sprawę, że nie można iść za pragnieniem zemsty czy nawet ludzkiej sprawiedliwości, ale jako ktoś, kto ma stać pomiędzy Bogiem a ludem, musi umieć wsłuchiwać się w głos tych dwóch stron.

Próbując podsumować wpływ, jaki wywarła Abigail na Dawida, warto przede wszystkim przytoczyć słowa samego Dawida, który tak zwrócił się do niej: „Niech będzie błogosławiony twój rozsądek, błogosławiona bądź ty i za to, żeś powstrzymała mnie dzisiaj od rozlewu krwi, i że nie wymierzyłem sobie sprawiedliwości na własną rękę” (1 Sm 25,33). Sam syn Jessego zauważa, że Bóg Izraela wysłał Abigail na spotkanie z nim (1 Sm 25,32). Wydaje się zatem zasadnym stwierdzenie, że to Bóg posłużył się Abigail, aby przemieniać Dawida i przygotowywać go do misji, którą mu powierzył.

### C) BATSZEBA

Z pewnością w świadomości czytelników Biblii Batszeba jest tą kobietą, która najbardziej kojarzy się z Dawidem. Co ciekawe, w historii Dawida mamy tylko dwa wydarzenia, w których się pojawia. Trzeba zauważyć, że jej rola w każdym z tych dwóch epizodów jest raczej „drugoplanowa”. Widać to najwyraźniej w pierwszym wydarzeniu (2 Sm 11). Próbując odpowiedzieć na pytanie, jaką rolę odegrała Batszeba w życiu Dawida, w pierwszej kolejności należy podkreślić, że jest ona ofiarą jego pożądlivosti. Dawid nie potrafił opanować własnej żądzy i wezwał do swego pałacu kobietę, o której doskonale wiedział, że jest zamężna. Uczynił to, aby mieć z nią grzeszną relację<sup>20</sup>. Co ciekawe, kiedy prorok Natan wypomina Dawidowi jego winę, a zatem morderstwo i cudzołóstwo, właśnie grzech cudzołóstwa stawia jako centralny zarzut<sup>21</sup>. Okoliczność, w jakiej pojawia się Batszeba w życiu Dawida, jest chyba najbardziej dramatyczną, szczególnie, jeśli porównujemy je z tymi, w jakich pojawiały się inne kobiety. To oczywiste, że Batszeba jest ofiarą. Należy tutaj także wspomnieć nie tylko grzech cudzołóstwa, ale również postawę jej uczciwego męża, który zostaje zamordowany, oraz śmierć dziecka, które przychodzi na świat.

Jest to niezwykle tragiczne i smutne wydarzenie, jednak nawet ono może odgrywać szczególną rolę w historii zbawienia i, co ważne, może się w nim realizować niezwykły plan Boga. Aby zrozumieć szczególne miejsce Batszeby w tej właśnie historii, należy spojrzeć na obietnicę, jaką za pośrednictwem proroka Natana Bóg składa Dawidowi. W 2 Sm 7,12-13 czytamy: „Kiedy wypełnią się twoje dni

<sup>20</sup> To, że Dawid miał z Batszebą grzeszną relację, jest przez narratora podkreślone w dwojaki sposób. W tekście użyto czasownika  $\text{בָּשַׁח}$ , który w połączeniu z przyimkiem  $\text{בְּ}$  wskazuje na relację cielesną kobiety i mężczyzny (por. Rdz 19,32.35; 30,15; 39,12.14), jak również – i przede wszystkim – narrator mówi, że po spotkaniu z Dawidem Batszeba poczęła dziecko, co stanie się dla króla powodem do „zmartwienia”.

<sup>21</sup> Por. J.-M. Carrière, „Le péché de David (2 S 12 – Ps 51)”, *Mémoires d'Écriture. Hommage à Pierre Gibert s.j. offert par la Faculté de Théologie de Lyon* (red. Ph. Abadie) (LR 25; Bruxelles 2006) 296-300.

i spocznie obok swych przodków, wtedy wzbudzę po tobie potomka twojego, który wyjdzie z twoich wnętrzności i utwierdzą jego królestwo. On zbuduje dom imieniu memu, a Ja utwierdzą tron jego królestwa na wieki”. Zatem od tego momentu rodzi się w czytelniku pytanie, w którym z synów Dawida wypełnią się słowa Bożej zapowiedzi. Pojawienie się Batszeby w życiu Dawida wiąże się z obietnicą Boga, ale sposób, w jaki Bóg będzie działał, będzie niezwykle dramatyczny. Grzech Dawida sprowadzi na jego dom śmierć. Morderstwo Uriasza da początek temu, co prorok Natan przepowie po raz drugi: „Dlatego miecz nie oddali się od domu twojego na wieki” (2 Sm 12,10a). Miecz, o którym mówi prorok, będzie dotykał przede wszystkim potomków Dawida, a zatem tych, którzy potencjalnie mają wypełnić obietnicę daną królowi. Pierwszym synem, który umrze, będzie dziecko urodzone z Batszeby. Po tym wydarzeniu Dawid okaże współczucie Batszebie, swojej żonie. Ponownie zbliży się do niej i na świat przyjdzie syn, któremu nada imię Salomon. Jak powie narrator: „A Pan umiłował go i za pośrednictwem Natana nazwał go Jedidiasz – ze względu na Pana” (2 Sm 12,24b-25). Rodzi się pytanie, czy na tronie Dawida zasiądzie właśnie Salomon, którego Bóg umiłował? Z ludzkiego punktu widzenia lepszymi kandydatami będą Absalom oraz przede wszystkim Adoniasz. Trzeba będzie jednak poczekać, aż Dawid dojdzie do schyłku swoich dni, aby otrzymać odpowiedź. Bóg udzieli jej przez Batszebę i przy jej pomocy ten, którego Bóg wybrał na następcę Dawida, zasiądzie na tronie.

Wybrańcem tym jest Salomon, chociaż sam tekst, który opisuje okoliczności przekazania władzy przez Dawida, może budzić wiele wątpliwości. Chodzi przede wszystkim o obietnicę, którą Dawid miał dać Batszebie i na którą się ona powołuje (1 Krl 1,16). Obietnica ta nie jest wspomniana w żadnym innym miejscu. Inną trudnością jest zachowanie Natana, którego można postrzegać jako intryganta. Także postawa Adoniasza budzi wątpliwości. Jeśli chodzi o obietnicę, istotnie nie ma o niej mowy w żadnym innym miejscu i, jak pisze Gunn, zachowanie Natana i mowa o teź obietnicy wzbudza słuszne wątpliwości w jej prawdziwość<sup>22</sup>. Z drugiej strony Zalevsky stara się wskazać, że nie ma w tekście żadnych dowodów na to, aby Dawid miał być oszukany przez Batszebę i Natana<sup>23</sup>. A zatem, czy obietnica, o której mowa, jest prawdziwa czy też fałszywa? Fokkelman twierdzi, że można przedstawić argumenty zarówno za, jak i przeciw<sup>24</sup>.

Adoniasz z pewnością nie ukrywa swoich ambicji. Jego postawa przypomina zachowanie Absaloma, kiedy ten starał się odebrać władzę własnemu ojcu. Podobieństwo to sugeruje, że wybrańcem Bożym nie jest Adoniasz. Jest on raczej tym, który pragnie tę władzę bezprawnie przywłaszczyć<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Por. D.M. Gunn, *The Story of King David. Genre and Interpretation* (Sheffield 1978) 105-106.

<sup>23</sup> Por. Recenzję tekstu Zalevskiego, którą podaje M.A. Zippor, „Zalevsky's Solomon's Ascension to the Throne”, *JQR* 73 (1983) 397-399.

<sup>24</sup> Por. J.P. Fokkelman, *King David (II Sam 9-20 & I Kings 1-2)* (Assen 1981) 354.

<sup>25</sup> Jak już powiedzieliśmy, autor, opisując sposób zachowania się Adoniasza, a przede wszystkim sposób, w jaki stara się skłonić serce Izraela do siebie, nawiązuje do postawy Absaloma. Chodzi

W tej sytuacji, w której Boży plan wydaje się zagrożony, szczególną rolę odegra nie kto inny, jak Batszeba. Co prawda prorok Natan pierwszy zorientuje się w realiach i sam poinstruuje matkę Salomona, ale to ta ostatnia będzie musiała doprowadzić do realizacji Bożego planu. Andre Wénin, analizując rozmowę Batszeby z Dawidem i porównując go z tym, co przygotował Natan, słusznie zauważa, że Batszeba nie tylko „rozwija” te same słowa, ale również daje przykład rzadko spotykanej „pięknej retoryki”<sup>26</sup>. W tym krótkim, ale jakże ważnym spotkaniu, Batszeba sprawia, że Dawid czuje się winny, upokorzony i w końcu zły na Adoniasza. Wszystko to w celu rozbudzenia w Dawidzie chęci zaspokojenia pragnienia ludu oraz dania wyrazu współczuciu wobec tej, którą pokochał, i tego, wobec którego uroczyście zobowiązał się przysięgą przed samym Bogiem<sup>27</sup>. Batszeba jest zatem nie tylko matką, która walczy o życie własne i swojego syna, ale także tą, która pragnie, aby na tronie Dawida zasiadł wybraniec Boży i aby plan zbawienia był realizowany. Jest ona zatem prawdziwie, jak mówi jej imię, „בה שבע – córką przymierza”. Jest to również przymierze, które zawarł Bóg z jej synem, Salomonem, umiłowanym przez Niego od dnia narodzin.

Batszeba spośród wszystkich kobiet Dawida wydaje się najbardziej tragiczną postacią, przynajmniej jeśli chodzi o jej pojawienie się w życiu króla. Z drugiej strony jest tą, która najbardziej wpisała się w historię zbawienia całego narodu wybranego, gdyż to właśnie z niej narodził się następca Dawida. Słusznie można powiedzieć, że stało się to możliwe również dzięki jej interwencji i determinacji.

#### D) KOBIETA Z TEKOA

W przeciwieństwie do trzech poprzednich, kobieta z Tekoa nie była żoną Dawida ani nawet nie była związana w jakiś szczególny sposób z nim samym. Niemniej odegrała ważną rolę w życiu króla, szczególnie w kwestii pojednania między ojcem a synem. Może się wydawać, że jest ona również tylko „mądrą kobietą” (2 Sm 14,2), której potrzebował Joab dla wcielenia w życie swego planu. Tak zapewne jest w zamyśle tego ostatniego, szczególnie kiedy narrator informuje nas, że została ona dokładnie pouczona, jak ma się zachować i co ma mówić. Ale rola tej kobiety nie ogranicza się tylko do biernego odtworzenia słów, którymi została pouczona. Staje się to widoczne, kiedy spojrzymy na jej interwencję u króla i sprawę, którą mu przedłożyła<sup>28</sup>.

---

o dwa epizody: związany z zabiciem Amnona (2 Sm 13,23-37) oraz z próbą przejęcia władzy (2 Sm 15,1-12). Przez to porównanie autor buduje negatywną ocenę postępowania Adoniasza.

<sup>26</sup> Por. Wénin, *Il re, il profeta e la donna*, 102-103.

<sup>27</sup> Analizę słów Batszeby, za pomocą których udaje się jej wzbudzić te wszystkie uczucia, przedstawia wyżej wspomniany Wénin, *Il re, il profeta e la donna*, 98-103.

<sup>28</sup> Według Camp kobieta z Tekoa interweniuje w sytuacji typowej dla proroka i używa również języka typowego dla proroków, a zatem pełni ona funkcję podobną do tej, jaką pełnili prorocy

Oczywiste jest, że historia opowiedziana i przedstawiona Dawidowi została wymyślona. Wynika to ze słów Joaba, który mówi: „Proszę cię, udaj, że jesteś w żałobie” (2 Sm 14,2a). Jednak, jak zauważa Alonso-Schökel, w tej historii niezwykle uderzająca jest prawdziwość czy też realizm tego, co kobieta przedstawia królowi<sup>29</sup>. Ponadto należy podkreślić sposób, w jaki została ona przedstawiona. Prezentacja była tak wiarygodna, że ten, który miał wydać osąd, do końca nie zorientował się, że przyszło mu oceniać historię całkowicie nieprawdziwą (o ile nie weźmiemy pod uwagę faktu, że chodzi o Dawida i Absaloma i że w gruncie rzeczy ocenia siebie samego).

Najważniejszy jest jednak cel tego działania i przede wszystkim jego owoce. Można powiedzieć, że kobieta z Tekoa w pewnym sensie przypomina znaną nam już Abigail, która zabiega o ocalenie własnego domu, a w konsekwencji staje się „nauczycielką” Dawida. Tyle że kobieta z Tekoa zabiega o coś więcej, bo o ocalenie domu samego króla, a dokładnie – jego relacji z własnym synem Absalomem. Dokonuje tego przedstawiając historię, co prawda zmyśloną, ale ciekawą i intrygującą z prawnego punktu widzenia i przede wszystkim wzbudzającą w Dawidzie prawdziwe współczucie, które przeważa nad suchą normą prawną. Sprawa, która jest przedstawiona, zawiera w sobie dwie różne normy prawne, które wzajemnie się wykluczają. Jest to opowiadanie o wdowie, która traci syna, ponieważ zostaje zabity przez własnego brata. Rodzina zmarłego domaga się, aby bratobójca również poniósł śmierć. Kobieta słusznie nie zgadza się na taką sprawiedliwość, gdyż w ten sposób zginie także ostatni potomek nieżyjącego już męża, a co za tym idzie, nie zostawi po sobie następcy. Z jednej strony przywołana jest zasada pomsty za śmierć, a z drugiej – prawo lewiratu. W świetle tego drugiego prawa, kiedy członek rodziny umiera, jego brat ma obowiązek wzbudzić mu potomka, czyli zachować imię rodziny. Taka historia lub podobna z pewnością mogła być przedłożona królowi czy to przez proroka (tak przecież uczynił Natan), czy przez kogoś zupełnie innego. Wydaje się jednak, że tylko rola kobiety i jej utożsamienie się z matką, która straciła jednego syna i może stracić również drugiego, mogły wzbudzić w Dawidzie prawdziwe i głębokie współczucie, które stanie ponad normą prawną.

Próbując zatem dać odpowiedź na pytanie o wpływ kobiety z Tekoa na Dawida, można powiedzieć, że potrafiła w nim rozbudzić na nowo głębokie uczucia miłości rodzicielskiej, dokładnie te same, które w taki „przebiegły” sposób przejawiała fikcyjna matka dwóch fikcyjnych synów. W tej konkretnej sytuacji potrzeba było postaci kobiecej, bo tylko taka mogła uzdrowić relacje rodzicielskie. Udało się jej to do tego stopnia, że kiedy Dawid dowiedział się o tragicznej śmierci Absalo-

---

i cieszy się podobnym autorytetem. Z tego wszystkiego, kontynuuje Camp, można wysunąć tezę, że mamy tutaj do czynienia ze swego rodzaju „instytucją” czy też szczególną rolą, jaką odgrywały kobiety w Izraelu; por. C.V. Camp, „The Wise Woman of 2 Samuel: A Role Model for Woman in Early Israel”, *CBQ* 43 (1981) 14-29.

<sup>29</sup> Por. L. Alonso-Schökel, „David y la mujer de Tecua: 2 Sam 14 como modelo hermenéutico”, *Bib* 57 (1976) 193.

ma, wołał z rozpaczy: „Synu mój, Absalomie! Absalomie, synu mój, mój synu! Kto by dał, bym ja umarł zamiast ciebie?” (2 Sm 19,1b).

### 3. ZAKOŃCZENIE

Jakim królem byłby Dawid, gdyby nie kobiety, które spotkał? Czy zostałby królem? Z pewnością na tak postawione pytania nie ma odpowiedzi i pewnie wątpliwa jest ich zasadność. Oczywiście jest jednak, że to właśnie dzięki spotkanym kobietom Dawid się zmieniał. W artykule przedstawione zostały cztery najważniejsze kobiety w jego życiu: Mikal, która go pokochała i ocaliła mu życie, ryzykując przy tym własne; Abigail, która dała mu lekcję, jak powinien postępować prawdziwy władca i że ostatecznie sprawiedliwość należy do Boga; Batszeba – ta najbardziej zhańbiona kobieta, która wydała na świat potomka umiłowanego przez Boga; w końcu kobieta z Tekoa, która sprawiła, że ojciec pojednał się z synem. Historia Dawida, a przede wszystkim historia zbawienia, to również historia kobiet, którymi często Ten, który jest Autorem tejże historii, musiał się posłużyć, aby doprowadzić do jej wypełnienia.





MICHAŁ WOJCIECHOWSKI  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn

## JUDYTA

### JUDITH

**ABSTRACT.** The popularity of Judith results mainly from the depiction of her dramatic story in artistic and literary tradition. However the book also embodies important theological ideas. The message of the Book of Judith is rooted in the situation of the Jewish people in the second and first centuries B.C., and the book's themes of danger and salvation should be seen in this historical context. The novelistic genre of this book contributes to the universal sense of the story. Judith possessed the admirable personal qualities of piety, intelligence and courage, all coming onto play in response to the difficulties she faced. Her horrific deed, although raising moral doubts, was justified considering the exceptional situation. She was, first and foremost, a tool of God who answers prayers, who remembers his people and his Temple, and who raises up saviours. Judith was, in this respect, not unlike many other female and male heroes of the Old Testament.

**KEY WORDS:** Judith, Book of Judith, Holofernes, ancient Judaism, Temple, war in the Bible, Maccabean period, prayer, widow, salvation

**SŁOWA KLUCZOWE:** Judyta, Księga Judyty, Holofernes, judaizm starożytny, świątynia, wojna w Biblii, okres machabejski, modlitwa, wdowieństwo, zbawienie

Księga Judyty przedstawia wrogi najazd na kraj Izraela. Wojska króla Asyrii Nabuchodonozora po licznych podbojach wkroczyły na jego ziemie i obległy miasto Betulia, zamykające drogę do Jerozolimy. Pozbawione wody, musiałyby upaść, gdyby nie Judyta, która wyszedłszy z miasta, zwiodła wodza wrogów, Holofernesa, i odcięła mu głowę. W obozie wybuchła panika, która pozwoliła Izraelitom zwyciężyć. Tej treści opowiadanie weszło do tradycji biblijnej. Jaki jest jego głębszy sens?

### 1. POPULARNOŚĆ JUDYTY

Judyta, bohaterka tytułowa, jest z pewnością jedną z najbardziej znanych postaci biblijnych. Ta popularność, jak się wydaje, nie płynie jednak z uznania jej znaczenia dla historii biblijnej i dla wiary, czy to żydowskiej, czy chrześcijańskiej, lecz

z recepcji w sztuce. Przedstawienia malarskie Judyty z głową Holofernesa, a także literackie opracowania jej dziejów, są nadzwyczaj liczne<sup>1</sup>. Z ich to powodu Judyta stała się symbolem odwagi, przebiegłości i zwycięstwa nad pysznym wrogiem.

Można podejrzewać, że malowanie Judyty, od czasów renesansu począwszy, miało w znacznej mierze przyczyny świeckie. Na zamówienie kościelne malarz mógł stworzyć dramatyczną i wyrazistą scenę z udziałem pięknej kobiety, a nawet akt. Później portret Judyty nabrał cech *femme fatale*<sup>2</sup>. Powieściopisarze i dramaturdzy wykorzystywali efektowne rysy opisanych w księdze Judyty zdarzeń, szukając psychologicznego pogłębienia i dodając sporo fantazji, a także erotyki<sup>3</sup>.

Do takiego wykorzystania księgi przyczyniła się jej sytuacja w ramach kanonu biblijnego. Jako utwór zachowany po grecku Księga Judyty była od czasów Lutra wykluczana z Pisma Świętego (choć doceniał on walory dramatyczne utworu), przez co w protestantyzmie i w inspirowanej nim części kultury europejskiej traktowano ją raczej jak starożytną baśń żydowską niż jako księgę świętą. W katolicyzmie z kolei księgi greckie Starego Testamentu, zwane naukowo deuterokanonicznymi, były w Biblii obecne, ale w liturgii i teologii wiele się do nich nie odwoływało.

W nowszych czasach zainteresowanie dla Księgi Judyty bardzo wzrosło. Ma to różne przyczyny. Więcej niż dawniej studiowane są księgi deuterokanoniczne, także w przypadku biblistów protestanckich. Hasła feministyczne przyczyniły się do studiowania roli postaci kobiecych w Biblii. Liczba publikacji na temat Księgi Judyty zapewne zbliża się do tysiąca<sup>4</sup>.

Badania te są dość rozproszone, Księga Judyty nie wyróżnia się pod względem liczby większych komentarzy jej poświęconych<sup>5</sup>. W badaniach przeważa bądź po-

<sup>1</sup> Informują o tym pozycje przeglądowe, por. np. M. Bocian, *Leksykon postaci biblijnych* (Kraków 2000) 217-221; M. Starowieyski, *Tradycje biblijne* (Kraków 2011) 172-175; por. M. Friedman, „The Metamorphoses of Judith”, *Jewish Art* 12-13 (1986-1987) 225-246.

<sup>2</sup> Por. A. Janiszewska, „Judyta. Od świętej do «femme fatale»”, *Przegląd Powszechny* 128/7-8 (2011) 122-129. Por. też B. Schmitz, „Trickster, Schriftgelehrte oder *femme fatale*? Die Juditfigur zwischen biblischer Erzählung und kunstgeschichtlicher Rezeption”, *Biblisches Forum* 1 (2004), czasopismo elektroniczne, [www.bibfor.de](http://www.bibfor.de).

<sup>3</sup> Z nowszej literatury: K. Schöpflin, „Judith on Stage. The Dramatic Career of a Biblical Heroine”, G.G. Xeravits (red.), *A Pious Seductress. Studies in the Book of Judith* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 14; Berlin 2012) 198-213; K.M. Llewellyn, *Representing Judith in Early Modern French Literature* (Farnham – Burlington 2014); K.R. Brine i in. (red.), *The Sword of Judith. Judith Studies across the Disciplines* (Cambridge 2010).

<sup>4</sup> Przegląd stanu badań sprzed 2003 r. zestawia blisko 500 książek i artykułów na jej temat w głównych językach, w znacznej większości opublikowanych po 1980 r.: T. Craven, „The Book of Judith in the Context of Twentieth-Century Studies of the Apocryphal/Deuterocanonical Books”, *CBR* 1/2 (2003) 187-229 (bibliografia 210-229); por. A. Lehnardt, *Bibliographie zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* (JSHRZ VI/2; Gütersloh 1999) 143-152, z publikacjami starszymi. W ostatnich kilku latach było ich jednak stosunkowo mniej, jakby temat się wyczerpywał.

<sup>5</sup> Najnowszy: D. Levine Gera, *Judith* (CEJL; Berlin 2014). Przedtem C.A. Moore, *Judith* (AB 40; Garden City 1985); mniejsze: E. Zenger, *Das Buch Judit* (JSHRZ I/6; Gütersloh 1981) 424-534; H. Gross, *Tobit. Judit* (Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament 19; Würzburg 1987);

dejsie feministyczne, bądź kwestie egzegetyczne i historyczne, natomiast przesłanie teologiczne księgi i jej fragmentów badane było rzadziej. Niepopularne pytanie o treści moralne księgi Judyty podniosłem w osobnym artykule<sup>6</sup>.

Nie dzieje się tak całkiem bez przyczyny. Judyta jest efektowną postacią literacką i bohaterką interesującego utworu. Natomiast jej znaczenie na tle historii zbawienia trudno uznać za pierwszorzędne. Niemniej jednak jej osoba i cała księga może inspirować myśli teologiczne, przekazane za pośrednictwem środków literackich.

Natomiast można wątpić, czy próby wykorzystania postaci Judyty w nurcie feministycznym, choć bardzo liczne<sup>7</sup>, są z jego własnego punktu widzenia celowe.

---

E. Haag, *Das Buch Judit* (GSL 15; Düsseldorf 1994). Pozycje dawniejsze, w tym katolickie francuskie i włoskie, są dość przestarzałe. Wspomniana wielostronna praca zbiorowa: Xeravits (red.), *A Pious Seductress*. Por. też P. Arzt i in., *Sprachlicher Schlüssel zu Judith* (Salzburg 1997). Polskie S. Baksik, *Księga Judyty* (PŚST VI/2, Poznań 1963) (w tomie księgi: *Tobiasza, Judyty, Estery*: trzy pozycje w jednej oprawie).

<sup>6</sup> M. Wojciechowski, „Etyka Księgi Judyty”, *CT* 82/1 (2012) 21-31; ang. „Moral Teaching of the Book of Judith”, *Pious Seductress*, 85-96. Dawniej zob. Baksik, *Księga Judyty*, 54-56.

<sup>7</sup> Ważniejsze nowsze naukowe publikacje o tej tendencji (z uzupełnieniami względem mojego artykułu cytowanego): M. Bal, „Head Hunting. Judith on the Cutting Edge of Knowledge”, *JSOT* 1994, z. 63, 3nn; M.P. Carroll, „Myth, Methodology and Transformation in the Old Testament, the Stories of Esther, Judith, and Susanna”, *Studies in Religion* 12 (1983) 301-312; J.F. Craghan, „Esther, Judith, and Ruth. Paradigms for Human Liberation”, *BThB* 12 (1982) 11-19; T. Craven, „Women Who Lied for the Faith”, *Justice and the Holy*, Fs. W. Harrelson (red. A. Knight – P.J. Paris) (Atlanta 1989) 43-49; L. Day, „Power, Otherness, and Gender in the Biblical Short Stories”, *Horizons in Biblical Theology* 20/2 (1998) 109-127; taż, „Faith, Character and Perspective in Judith”, *JSOT* 95 (2001), 71-93; B. Dico, „«Use the guile of my words to strike them down». Introducing Judith in a Liberal Protestant Congregation (Jdt. 9, 10)”, *Unless some one guide me...*, Fs. K.A. Deurloo (red. J.W. Dyk i in.) (Maastricht 2001) 265-272; N. Duran, „Having Men for Dinner. Deadly Banquets and Biblical Women”, *BThB* 35/4 (2008) 117-124; L.B. Elder, „Judith”, E. Schüssler Fiorenza (red.), *Searching the Scriptures. Volume Two. A Feminist Commentary* (London 1995) 455-469; L.J. Eron, „That Women Have Mastery Over Both King and Beggar (TJud. 15.5). The Relationship of the Fear of Sexuality to the Status of Women in Apocrypha and Pseudepigrapha, 1 Esdras (3 Ezra) 3-4, Ben Sira and the Testament of Judah”, *JSP* 8/9 (1991) 43nn; P.F. Esler, „«By the hand of a woman». Culture, Story and Theology in the Book of Judith”, *Social Scientific Models for Interpreting the Bible*, Fs. J.B. Malina (red. J.J. Pilch) (Biblical Interpretation Series 53; Leiden 2001) 64-101; tenże, „Ludic History in the Book of Judith. The Reinvention of Israelite Identity?”, *Biblical Interpretation* 10/2 (2002) 107-143; E. Gerlinger-Czerny, *Judits Tat. Die Aufkündigung des Geschlechtervertrages* (Wien 2000); M. Hellmann, *Judit – eine Frau im Spannungsfeld von Autonomie und göttlicher Führung. Studien über eine Frauengestalt des Alten Testaments* (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII, Theologie; Frankfurt 1992); S.J. Joubert – J.W. van Henten, „Two A-typical Jewish Families in the Greco-Roman Period”, *Neotestamentica* 30/1 (1996) 121-140; A. LaCocque, *Subversives ou un Pentateuque de femmes* (LDiv 148; Paris 1992); A.J. Levine, „Character Construction and Community Formation in the Book of Judith”, *Society of Biblical Literature. Seminar 1989 Papers* (red. D.J. Lull) (Atlanta 1989) 561-570; B. Merideth, „Until I Arose. The Effect of Effective Women. Desire and Danger. The Drama of Betrayal”, *Anti-Covenant. Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible* (red. M. Bal) (Decatur 1989) 61-78; C.B. Millett, *In God's Image. Archetypes of Women in Scripture* (San Diego 1991); P.J. Milne, „What Shall We Do with Judith? A Feminist Reassessment of a Biblical «Heroine»”, *Semeia* 62 (1993) 37-58; I. Müllner, „Mit den

W gruncie rzeczy niezbyt odpowiada ona modelom feministycznym, choć postać Judyty ma w tym kręgu status archetypiczny<sup>8</sup>. Można by nawet twierdzić, że jest to portret kobiety widziany jednostronnie, w kategoriach męskich. Na początku jest wierną żoną, potem wdową. W akcji księgi niepokoi swoją samodzielnością i góruje nad notablami miasta. Wobec mężczyzny okazuje się uwodzicielska i groźna. Jej bohaterki czyn, skuteczny zamach i zabicie wroga ma znamiona męskie. Po nim wraca jednak „na swoje miejsce”. Ponadto można mieć moralne wątpliwości co do jej metod.

## 2. CECHY KSIĘGI JUDYTY

Aby ustalić religijne przesłanie Księgi Judyty, należy zacząć od kwestii historyczno-literackich. Te bowiem pozwalają określić kontekst księgi i zamysł autora. Zagadnienia te są nadal dyskutowane, ale pomijając pewne kwestie bardziej szczegółowe, można mówić o zgodzie wśród badaczy, jeśli chodzi o okoliczności powstania i gatunek literacki.

Księga przypuszczalnie powstała w oryginale po grecku, co odpowiada sytuacji z około I w. przed Chr. Za język oryginalny księgi długo uznawano hebrajski, ale w ostatnich latach uczeni skłonni są przyjmować oryginał grecki, przy czym elementy semickie wynikły z naśladowania stylu Septuaginty, od której księga jest wyraźnie zależna w warstwie cytatów i aluzji biblijnych<sup>9</sup>.

Waffen einer Frau? Stärke und Schönheit im Buch Judit?, *Katechetische Blätter* 118/5-6 (1993) 399nn; C. Rakel, *Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine feministisch-intertextuelle Lektüre* (BZAW 334; Berlin – New York 2003); D.F. Sawyer, „Dressing Up – Dressing Down, Power, Performance and Identity in the Book of Judith”, *Theology and Sexuality* 15 (2001), 23-31; D.F. Sawyer, „Gender Strategies in Antiquity. Judith’s Performance”, *Feminist Theology* 28 (2001), 9-26; B. Schmitz, „«Wer kann dieses Volk verachten, das solche Frauen in seiner Mitte hat?» (Jdt 10,19). Die Frau, die dem Buch Judit seinen Namen gibt”, *BiLe* 78 (2005) 139-143; H. Schüngel-Straumann, „Judit & Holofernes. Buch Judit, Kapitel 8 bis 16”, H. Haag i in. (red.), *Schön bist du und verlockend. Große Paare der Bibel* (Freiburg 2001) 129-134; J.W. van Henten, „Judith as a Female Moses. Judith 7-13 in the Light of Exodus 17, Numbers 20, and Deuteronomy 33, 8-11”, *Reflections on Theology and Gender* (Kampen 1994) 33-48; J.W. van Henten, „Judith as Alternative Leader. A Rereading of Judith 7-13”, A. Brenner (red.), *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna* (The Feminist Companion to the Bible 7; Sheffield 1995) 224-252; S. White Crawford, „Esther and Judith. Contrasts in Character”, S. White Crawford (red.), *The Book of Esther in Modern Research* (London 2003) 61-76; C. Rakel, *Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine Feministisch-intertextuelle Lektüre* (BZAW 334; Berlin 2003); B.E. Wilson, „Pugnacious Precursors and the Bearer of Peace. Jael, Judith and Mary in Luke 1,42”, *CBQ* 68 (2006) 436-456.

<sup>8</sup> Por. Levine Gera, *Judith*, 98-109.

<sup>9</sup> Levine Gera, *Judith*, 79-98. Najpełniej: J. Corley, „Septuagintalism, Semitic Interference, and Original Language of the Book of Judith”, J. Corley – V. Skemp (red.), *Studies in the Greek Bible*, Fs. F.T. Gignac (CBQ Monograph Series 44; Washington 2008) 65-96; także J. Joosten, „The Original Language and Historical Milieu of the Book of Judith”, *Meghillot* 5-6 (2008), 159-176.

Hebrajskie tło biblijne pozostaje jednak ważne przy omawianiu kwestii doktryny zakładanej przez księgę.

Wydarzenia opisane w księdze nie są znane z żadnych innych źródeł, a sam utwór zawiera elementy rażąco nieprawdopodobne. Najazd na Izraela miał być asyryjski, ale król Nabuchodonozor to władca babiloński, zaś Holofernes był Persem. Wygląda to na literackie połączenie trzech okupantów. Miasto Betulia nie jest skądinąd znane, nie ma w kraju Izraela miejsca o zbliżonym charakterze, „bramy” do Judy i Jeruzolimy. Geografia księgi jest po części fantazyjna, choć widać w niej znajomość kraju i refleksy dawnych najazdów. Portret Judyty trudno uznać za realistyczny.

Utwór był najpewniej reakcją na jedną z wielu obcych inwazji na kraj Izraela, ale trudno stwierdzić, na którą. Badacze „obstawiali” wszystkie chyba zdarzenia tego rodzaju, od czasów historycznych inwazji asyryjskich. W czasach nowszych wskazywano zwykle na okres machabejski w II w. przed Chr.; pewne cechy językowe zbliżają Księgę Judyty do Machabejskich. Wtedy to pogańskie wojska wkraczały od strony Syrii na teren kraju z zamiarem zajęcia go i zniszczenia religii żydowskiej. Walki toczyły się ze zmiennym szczęściem, wróg przeważał, z trudem uwolniono Jeruzolimę i świątynię.

Wiele jednak świadczy o inspiracji groźnym najazdem Tigranesa na Bliżni Wschód<sup>10</sup>. Król ten naśladował mezopotamskie formy sprawowania władzy. W 69 r. przed Chr., za rządów Aleksandry Salome w Jeruzolimie, dotarł aż do Ptolemaid. Kontrakt rzymski na samą Armenię zmusił go do wycofania wojsk i honorowej kapitulacji. Według późniejszych kronik ormiańskich król poniżał Żydów, zmuszając ich do jedzenia wieprzowiny, a Aleksandra Salome poddała się i przesłała bogate dary.

Zdarzenia te zostały jednak przetworzone przez autora. Mimo aluzji do tych czy innych historycznych zdarzeń Księga Judyty ma charakter nowelistyczny i opiera się jawną fikcją literacką. Jak inne nowele biblijne i apokryficzne, księga inspiruje się opowieściami orientalnymi, ale także nowelą grecką i greckimi motywami literackimi<sup>11</sup>. Próbowano zatem określić jej gatunek literacki jako nowelę hellenistyczną, ale także jako opowieść ludową, ewentualnie jako haggadę w stylu żydowskim.

Inspiracje ze strony gatunków teologicznych, jak apokaliptyka, pozostają drugorzędne<sup>12</sup>. Natomiast można zauważyć w sposobie przedstawiania wydarzeń pewien dystans, a nawet operowanie dwuznacznościami i ironią<sup>13</sup>, co dowodzi, że nie jest to utwór naiwny, triumfalistyczny. Zarazem opowiadanie ma sporo cech przy-

---

<sup>10</sup> G. Boccaccini, „Tigranes the Great as «Nebuchadnezzar» in the Book of Judith”, *A Pious Seductress. Studies in the Book of Judith* (red. G.G. Xeravits) (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 14; Berlin 2012) 55-69.

<sup>11</sup> M. Brighton, „A Comparison of Literary Conventions in Judith with the Ancient Greek Novel”, D.O. Wenthe i in. (red.), *Hear the word of Yahweh*, Fs. H.D. Hummel (St. Louis 2002) 163-171; Levine Gera, *Judith*, 57-78.

<sup>12</sup> Moore, *Judith*, 71-73.

<sup>13</sup> Moore, *Judith*, 78-85.

powieściowych i przenośnych, które pozwalają na uogólnienie opisanych w nim sytuacji. Natomiast nie należy szukać w nim zespołu ukrytych symboli czy alegorii.

Na przypowieściowy i wzorcowy charakter księgi wskazuje wyraźnie imię jej bohaterki. Judyta, hebr. *Jehudit*, oznacza Judejkę, Żydówkę. Jako taka *a priori* reprezentuje i kobiety swojego narodu, i sam naród, jako że Izrael i Jerozolima nieraz miały w Biblii żeńską personifikację. Figura kobiety uwypukla słabość i zależność, choć Judyta bynajmniej nie okazała się słaba.

### 3. WALORY I ZASŁUGI JUDYTY

Judyta pojawia się w toku narracji w różnych rolach i sytuacjach; autor buduje jej portret etapami<sup>14</sup>. Punkt wyjścia, pierwsza odsłona, to rola dobrej żony dobrego męża, która wcześniej owdowiawszy, dochowuje mu wierności i trwa w żałobie, mimo swej atrakcyjności i zamożności (Jdt 8). Spełnia przy tym gorliwie praktyki religijne. Spotykamy tu pewien zaczątek idei życia konsekrowanego wdów, o którym donosi Nowy Testament (Łk 2,36-37; 1 Tm 5,3-16), i w ogóle życia w dziewictwie, które we wcześniejszych warstwach Starego Testamentu nie było znane ani zalecane.

Nadeszła wojna. W trudnej sytuacji Judyta znalazła rozwiązanie. Okazała mądrość i szlachetność. Podkreśliła obowiązki wobec Boga. Doświadczył On swój lud, ale wesprze w potrzebie tych, którzy pozostaną mu wierni. W tym drugim akcie Judyta zaimponowała naczelnikom swego miasta trafnym osądem i gotowością do czynu.

Za mądrością i aktywnością stała głęboka wiara. Judyta jest pobożna: w trzeciej odsłonie (Jdt 9) wygłasza psalm pokutny i błagalny. Judyta prosi w nim za naród, błagając Boga o zbawczą interwencję na rzecz słabych i poniżonych. Siebie widzi jako narzędzie w ręku Boga, który uzdolni ją do czynu (Jdt 8,33).

Bóg wesprze tych, którzy przy nim wytrwali – oto droga do wybawienia. Judyta nią podąża. W kolejnej odsłonie pozornie słaba kobieta okazuje inteligencję i odwagę. Pokazuje się od nowej strony. Podejmuje ryzyko hańby i śmierci, ale zwycięża, posługując się i podstępem, i mieczem.

Zabija wodza wrogów i bezpiecznie wraca. Jak często w Starym Testamencie, wybawienie ma charakter ziemski i militarny. Zwycięża ten, który jest odważny, a miłuje Boga i ojczyznę. Judyta przez swój czyn obroniła naród i świątynię<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> B. Schmitz, „Casting Judith: The Construction of the Role Patterns in the Book of Judith”, H. Lichtenberger – U. Mittmann-Richert (red.), *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature* (Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook; Berlin 2009) 77-94; G.G. Xeravits, „Praise of the Widow? Changes in the Judith Narrative”, A. Passato (red.), *Family and Kinship in the Deuterocanonical and Cognate Literature* (Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2012/2013; Berlin 2013), 273-281.

<sup>15</sup> E.J. Christiansen, „Judith: Defender of Israel – Preserver of the Temple”, *A Pious Seductress. Studies in the Book of Judith* (red. G.G. Xeravits) (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 14; Berlin 2012), 70-84.



W finale Judyta otrzymała udział w łupach, z którego zrezygnowała. Uczestniczyła jednak w triumfie, „prowadząc ze sobą wszystkie kobiety” (Jdt 15,13) jako wzór i przewodniczka. Wygłosiła dziękczynny psalm, w którym opisuje sukces swojej urody i odwagi, ale zaznacza, że „Pan Wszechmogący pokrzyżował im szyki ręką kobiety” (Jdt 16,5). Skądinąd w modlitwach Judyty role, sytuacje i cechy kobiece są podkreślone<sup>16</sup>. Potem wróciła do zwykłego życia, osiągając podeszły, patriarchalny wiek.

Czyn Judyty mógłby jednak budzić wątpliwości moralne<sup>17</sup>. Posłużyła się ona przecież podstępem, uwodzeniem i skrytobójstwem. Zwykle uważa się, że w świecie Starego Testamentu brutalność na wojnie nie była rażąca. Lepiej przyjąć, że autor pośrednio uzasadnił jej czyn zupełnie wyjątkową sytuacją. Zwycięstwo Holofernesa oznaczałoby rzeź, hańbę i bałwochwalstwo, kult króla zamiast Boga. Mogą więc zajść sytuacje, w których środki gwałtowne są konieczne. Nawet jeśli należy nadstawić własny policzek, innych trzeba bronić. Bóg może wybawić ludzi od zła także w taki sposób.

Judyta jest, przypomnijmy, bohaterką literacką, a tym samym modelową. Jej przykład pokazuje sytuację człowieka wobec losu. Przeżywa zagrożenie, ale mądrość, pobożność i odwaga przy Bożej pomocy dają wybawienie i zwycięstwo.

#### 4. JUDYTA I BOHATERKI BIBLIJNE

W historii biblijnej spotykamy szereg postaci kobiet, które odegrały wyjątkową rolę w dziejach narodu<sup>18</sup>. Rzadko jednak chodzi o takie, które by osobiście walczyły. W kulturze starożytnej były to sytuacje wyjątkowe. Wydaje się, że inspiracją dla noweli o Judycie była wzmianka Księgi Sędziów o Jael, która przyjęła do swego namiotu uciekającego wodza nieprzyjaciół Izraela, Siserę, i zabiła go we śnie (Sdz 4,17-22).

Mamy też aluzję do „praojca Symeona” (Jdt 9,2), który niegdyś uśmiercił winnych gwałtu na jego siostrze Dinie<sup>19</sup>. Jako wybawicielka narodu Judyta przypomina Esterę. Zabiła skrycie wodza wrogów, jak Ehud (Sdz 3,12-30). Ze względu na czas akcji można też interpretować jej osobę jako żeński odpowiednik Judy Machabeusza.

---

<sup>16</sup> L. Snow Flesher, „The Use of Female Imagery and Lamentation in the Book of Judith. Penitential Prayer or Petition for Obligatory Action?”, M.J. Boda i in. (red.), *Seeking the Favor of God II* (Atlanta 2007) 83-104.

<sup>17</sup> M. Wojciechowski, „Etyka Księgi Judyty”, *CT* 82/1 (2012) 21-31.

<sup>18</sup> Por. U. Szwarc, „Sylwetki niektórych postaci kobiecych w starotestamentalnej wspólnocie Ludu Bożego”, *ZNKUL* 38/1-2 (1995) 37-44.

<sup>19</sup> Por. E. Balassa, „The Consequences of Dinah's Rape”, *A Pious Seductress. Studies in the Book of Judith* (red. G.G. Xeravits) (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 14; Berlin 2012), 188-197.



O ile sam czyn Judyty wygląda na odbicie relacji o Jael, to jej osobista pobożność i rola w Izraelu wskazuje, że główna inspiracja leżała gdzie indziej<sup>20</sup>. Jako ta, która zagrzewa do walki i triumfuje po zwycięstwie, przypomina raczej Deborah z tego samego epizodu Księgi Sędziów. „Sprawowała sądy nad Izraelem Debora, prorokini” (Sdz 4,4). Judyta występuje jako rzeczniczka woli Bożej wobec ludu, a to właśnie jest istotą roli proroka. Przewodzi i góruje na wojnie, taka jest rola „sędziego”. Prorokinią śpiewającą modlitwę po zwycięstwie była też Miriam (Wj 15,20-21).

Bóg działał przez te kobiety, które z tej racji pełniły role przywódcze w narodzie. Judyta jest ich symbolicznym przypomnieniem i uobecnieniem. To że Bóg daje zwycięstwo przez rękę kobiety, a więc istoty uważanej za słabą, uwypukla jego panowanie nad historią.

## 5. BÓG DZIAŁA I WYBAWIA

Księga Judyty nawiązuje do wizji Boga z Biblii Hebrajskiej. Zakłada jego istnienie i absolutną władzę. Przytacza jego imiona, w tym Pan i Bóg. Przypomina o przymierzu i opiece Boga nad Izraelem. Bogu należy się kult, sprawowany w Świątyni Jerozolimskiej. Do Boga kierowane są liczne modlitwy.

Gdyby pozostawać na poziomie dosłownym, na poziomie akcji utworu, zdarzenia z Księgi Judyty, choć nadzwyczajne, są wynikiem działań ludzkich. Z drugiej strony mają głębszy sens, który świadczy o przemyślanym zamiarze autora i jego przekonaniach co do Boga.

Wróg jest w księdze wcieleniem pychy, okrucieństwa i bałwochwalstwa. Żydzi bronią sprawy Boga i swego kraju. Autor księgi myśli kategoriami „świętej wojny”. W Starym Testamencie wojna obronna i wojna z nieprzyjaciółmi Boga jest uzasadniona i ma aspekt religijny<sup>21</sup>. Bóg walczy i okazuje swoją potęgę wobec wrogów.

Księga Judyty podejmuje tę tradycję<sup>22</sup> i jak Księgi Machabejskie głosi pochwałę odwagi i poświęcenia w obronie wiary i ojczyzny oraz ufność w pomoc Bożą w słusznej sprawie. Należy do serii biblijnych opowiadań o wybawieniu z niebez-

<sup>20</sup> S.A. White, „In the Steps of Jael and Deborah. Judith as Heroine”, *Society of Biblical Literature. Seminar 1989 Papers* (red. D.J. Lull) (Atlanta 1989) 571-578; R. Egger-Wenzel, „Mirjam, Debora und Judit: eine Prophetinnentradition?“, *Biblical Figures*, 95-122.

<sup>21</sup> Z nowszej literatury zob. H.A. Thomas i in. (red.), *Holy War in the Bible: Christian Morality and the Old Testament Problem* (Downers Grove 2013); M.N. Pierce, „War: Fighting the Enemies of God, not Man”, *BThB* 43/2 (2013) 91-87. Por. też S. Niditch, „War in the Hebrew Bible and Contemporary Parallels”, *Word & World* 15/4 (1995) 402-411, konkluzje z wcześniejszej książki: S. Niditch, *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence* (New York 1993).

<sup>22</sup> Por. I. Fischer – B. Obermayer, „Die Kriegstheologie des Juditbuches als Kondensat alttestamentlicher Sichtweisen des Krieges”, U. Dahmen – J. Schnocks (red.), *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit* (Göttingen 2010) 227-242.

pieczeństwa i korzysta z ich tradycyjnego schematu. Księga powołuje się na historyczne przykłady tego rodzaju. Bóg nie objawi się dopiero w czasach ostatecznych – już teraz interweniuje i ratuje swoich wiernych, objawiając wrogom swą potęgę i zyskując uznanie u pogan dobrej woli, co pokazuje historia Achiora.

Modlitwy, jakie w księdze wypowiada Judyta, świadczą o niej samej<sup>23</sup>, ale przede wszystkim stanowią komentarz teologiczny do wydarzeń<sup>24</sup>. Modlitwa uciśnionych i pohańbionych trafia do Boga. Gdy Bóg wybawia lud, modlitwa wysławia Jego czyny.

Judyta służy Bogu, który działa w historii, objawia się w wydarzeniach. Jest rzeczywistym królem<sup>25</sup>, w odróżnieniu od ziemskiego uzurpatora. Nie jest to królowanie czysto duchowe, gdyż Boży poddani otrzymali w potrzebie fizyczne wsparcie. Jak w czasach sędziów, tak i w czasach autora księgi można wierzyć, że Bóg powołuje natchnionych naczelników i wybawców. Historia zbawienia trwa i przybiera konkretną postać, a Bóg stale czuwa nad narodem wybranym.

---

<sup>23</sup> Por. I. Zielonka, „Kobieta sławiona pieśnią w Starym Testamencie – Judyta (Jdt 9; 14; 16)”, *Nie stydzą się Ewangelii*. Księga pamiątkowa dla bp. prof. Zbigniewa Kiernikowskiego w 65. rocznicę urodzin (red. W. Chrostowski) (Ad Multos Annos 16; Warszawa 2011) 475-487.

<sup>24</sup> B. Schmitz, *Gedeutete Geschichte. Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judit* (Freiburg 2004); S.M.L. van den Eynde, „Crying to God: Prayer and Plot in the Book of Judith”, *Biblica* 85 (2004) 217-231.

<sup>25</sup> A. Kuśmirek, „«Bóg wszelkiej potęgi i mocy, obrońca ludu izraelskiego» – królowanie Pana w Księdze Judyty”, *Scripturae Lumen* 1 (2009) 93-106.



ANNA KOT-TWARDZIŁOWSKA  
Warszawa

## ROLA ESTERY W HISTORII ZBAWIENIA

ESTHER'S ROLE IN SALVATION HISTORY

**ABSTRACT.** The protagonist of the Book of Esther is presented as a figure who experiences a change, enabling her to carry out the mission given to her by God. That mission required both courage and ingenuity. Facing the task of saving herself and her nation, Esther makes use of all her talents and proves herself to be a skillful leader. In this way, the narrative demonstrates that God acts within the world through human agents. At the same time, the book broches many important issues pertinent to the modern reader, e.g. the exercise of political power (for either good or ill), the discovery and realization of God's call, and achieving fidelity in one's relationship toward God.

**KEYWORDS:** women, salvation history, vocation, mission, queen, redemption, political power, authority

**SŁOWA KLUCZOWE:** kobiety, historia zbawienia, powołanie, misja, królowa, odkupienie, władza polityczna, rządzenie

Cała historia ludzkości jest miejscem działania Boga, które ma na celu ofiarowanie człowiekowi zbawienia. Początek tego działania stanowi stworzenie, zaś jego centrum i szczytem jest osoba Jezusa Chrystusa, wcielnego Syna Bożego<sup>1</sup>. Historia zbawienia jest realizowana w dziejach najpierw narodu wybranego, potem zaś Kościoła, a co za tym idzie każdego człowieka. Pismo Święte natomiast stanowi zbiór ksiąg, które przedstawiają nam ową historię. Niniejszy artykuł stanowi próbę przedstawienia roli, jaką w tych dziejach odegrała młoda żydówka, Estera, królowa Persji. Na początku poruszona zostanie krótko dyskutowana kwestia historyczności wydarzeń<sup>2</sup>, następnie przyjrzymy się drodze dojrzewania bohaterki do podjęcia życiowej misji, na końcu zaś przedstawione zostaną najważniejsze wnioski ukazujące jej rolę w historii zbawienia.

---

<sup>1</sup> Por. „Historia zbawienia”, *Nowy leksykon biblijny* (red. F. Kogler – R. Egger-Wenzel – M. Ernst) (Kielce 2011) 261.

<sup>2</sup> Dokładniejsze rozważania na ten temat zob. A. Kot, „Gatunek literacki Księgi Estery. Przyczynek do tematu”, *CT* 77/3 (2007) 27-34; D. Dumm, „Księga Estery”, *KKB*, 377.

## 1. HISTORYCZNOŚĆ WYDARZEŃ SKŁADAJĄCYCH SIĘ NA FABUŁĘ KSIĘGI ESTERY

Księgi biblijne zawierają albo wydarzenia tworzące historię zbawienia, oczywiście z teologicznym komentarzem, albo fabułę niosącą przesłanie dotyczące zbawienia. Księga Estery należy do tych ksiąg Biblii, które przekazują pewne przesłanie moralne ubrane w szatę wydarzeń, podobnie jak czynił to Jezus w przypowieściach. Nie należy więc do ksiąg *stricte* historycznych. Zresztą zarówno dla samego autora księgi, jak i odbiorców, do których kierował on swoje przesłanie, samo rozstrzygnięcie kwestii „fakt czy fikcja” nie wydawało się tak kluczowym jak dla nas. „Fikcja była podstawowym środkiem, który biblijni autorzy mieli do dyspozycji dla realizacji historii”<sup>3</sup>. Większą wagę przykładano do znaczenia opowiedzianej historii niż rozważania, czy i jak dokładnie się to wydarzyło. Pytanie, które by postawili, brzmiałoby raczej: jakie prawdy przekazuje ta księga? Po tej linii idą rozważania A. Berlin dotyczące historyczności wydarzeń opisanych w Księdze Estery<sup>4</sup>. Zwraca ona uwagę, że ocenianie stopnia historyczności według realizmu opisywanych wydarzeń jest błędem, gdyż zarówno fikcja realistyczna, jak i fikcja nierealistyczna pozostaje fikcją. Przypomina też, że „starożytni nie troszczyli się o dokładność historyczną, chociaż z pewnością troszczyli się o przeszłość”<sup>5</sup>. Według niej Księga Estery była zamierzona jako fikcyjna, chociaż imituje pisanie historii, aby brzmieć biblijnie. Nie oznacza to w żadnym wypadku, że jest ona nieprawdziwa lub błędna. Przedstawione w niej za pomocą różnych konwencji literackich fikcyjne wydarzenia zostały skomponowane w fabułę przekazującą konkretną treść, niosącą przesłanie dotyczące zbawienia.

## 2. DOJRZEWANIE ESTERY DO PODJĘCIA MISJI

### 2.1. ESTERA JAKO POSŁUSZNA WYCHOWANKA

Estera pojawia się w księdze noszącej jej imię w kilku rozdziałach (Est 2; 4-5; 7-9). W drugim rozdziale, po wprowadzeniu zawierającym informację o uczcie wydanej przez króla perskiego Aswerusa oraz perypetiach związanych z nieposłuszeństwem królowej Waszti wobec jego rozkazu, dowiadujemy się, że jest sierotą wychowywaną przez Mardocheusza, pochodzącego z pokolenia Beniamina, a wprowadzonego do niewoli za króla Jechoniasza. Czytelnik nie poznaje w tym

<sup>3</sup> Zob. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York 1981) 32.

<sup>4</sup> Zob. A. Berlin, „Esther and Ancient Storytelling”, *JBL* 120/1 (2001) 3-14.

<sup>5</sup> Berlin, „Esther and Ancient”, 5; Por. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 24.

momencie imion jej rodziców<sup>6</sup>. Bohaterka zostaje przedstawiona podwójnym imieniem – Hadassa, czyli Estera<sup>7</sup>. Po tym zdaniu wprowadzenia autor biblijny przekazuje od razu, że została zabrana z domu swego opiekuna do domu króla Aswerusa, była więc w wieku pozwalającym na zamążpójście. Imię bohaterki – אסתר nie występuje w BH poza Księgą Estery, gdzie zostało użyte 55 razy. Dość trudno jednoznacznie wskazać na jego etymologię, a więc i znaczenie<sup>8</sup>. Może się ono wywodzić od aramejskiego *ištar* (Isztar) – imienia babilońskiej bogini, patronki wojny i miłości. Jednakże równie dobrze może oddawać perskie *stāra*, co oznacza „gwiazda”<sup>9</sup>, lub medyjskie *astra*, czyli „mirt”. To ostatnie może znaleźć potwierdzenie w jej hebrajskim imieniu, jako że מִרְתָּה również oznacza mirt. Niektórzy twierdzą też, że wywodzi się ono z hebrajskiego rdzenia סתר, który oznacza „chować się, ukrywać”<sup>10</sup>. Trudno się z tym do końca zgodzić, dlatego że jest to jej drugie, perskie imię. Z drugiej strony nie można też wykluczyć, że autor wybrał takie, a nie inne imię perskie, ze względu na jego powiązanie z tym hebrajskim rdzeniem i niesionym przez niego znaczeniem, dobrze pasującym do treści Księgi.

Opisując dalej Esterę narrator stwierdza, że była piękna, następnie zaś używa słów חסר i חן<sup>11</sup>, przez co podkreśla bardzo ważny dla opowieści fakt, że jakby mimochodem pozyskuje ona życzliwość wszystkich, którzy się z nią stykają, przede wszystkim zaś tych, od których zależy jej życie – opiekuna Hegaja i króla. Słuchacz zastanawia się, czym zjednuje ona sobie swoje otoczenie? Jest oczywiście piękna, ale w Persji mieszkało wiele pięknych kobiet. Narrator podkreśla, iż nie chodzi o jakąś zasługę Estery. Wskazuje tę jej cechę jako pewien dar. Tym samym wyróżniał się Józef, który za sprawą Pana znajdował łaskę w oczach swoich przełożonych<sup>12</sup>. Autor nie wskazuje bezpośrednio na Boga jako na tego, który sprawia,

<sup>6</sup> Jako córka Abichaja pojawi się dopiero w 2,15. Nic nie wiemy o tym, kim był jej ojciec. Nie znamy również przyczyny sieroctwa.

<sup>7</sup> Est 2,7. Tylko w tym wersecie autor posługuje się dwoma imionami. Zapewne łatwiej było żyć w Diasporze posługując się perskim imieniem i ujawniając tylko wtedy swoją tożsamość oraz odrębność, gdy się tego chciało, ale w pewien sposób świadczy to o postępującej asymilacji. Wskazuje przy tym na stosunki panujące w Diasporze, może też zwracać uwagę na adresatów i ich środowisko. Należy jeszcze dodać, że autor zwoju nie ocenia tej praktyki negatywnie.

<sup>8</sup> Zob. C. Moore, „Eight Question Most Frequently Asked about the Book of Esther”, *Bible Review* 3/1 (1987) 20-21; tenże, „Esther, Book of”, *The Anchor Bible Dictionary* (red. D.N. Freedman) (New York i in. 1992) II, 633; C. Schedl, „Księga Estery”, tenże, *Historia Starego Testamentu* (Tuchów 1995) V, 121; E. Bossetti, „Esther, la femme qui renverse les sorts”, *La Terre Saint* 6 (1999) 317.

<sup>9</sup> Podawana jest różna transkrypcja tego słowa, por. *sitareh* oraz *stāreh*. Niektórzy wyprowadzają je także od greckiego αστηρ.

<sup>10</sup> Zob. T.K. Beal, *Esther* (Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry; Collegeville 1999), xx-xxii; S. van den Eynde, „If Esther Had Not Been that Beautiful: Dealing with a Hidden God in the (Hebrew) Book of Esther”, *BTB* 31/4 (2001) 148.

<sup>11</sup> Por. Est 2,9 – חסר – נשא חסר – 2,15; 5,2 – נשא חן – 5,8; 7,3; 8,5 – נשא חן – 2,17 – חסר נשא חן –

<sup>12</sup> Rdz 39,21; por. Ezd 7,28; Dn 1,9.

że Estera pozyskuje sobie otoczenie, jednakże słuchaczowi obeznanemu z tradycją przychodzi to na myśl jako jedyna sensowna odpowiedź. Gdy w rozdziale 4. zostaje postawione przed Esterą zadanie poszukiwania łaski u króla, przywołuje ono automatycznie owo skojarzenie, wskazując już na środki, jakimi może się ona posłużyć, aby osiągnąć cel.

Estera przebywa rok w domu kobiet, zanim zostaje wezwana przed oblicze króla Aswerusa. W tym czasie została przedstawiona przez narratora jako wciąż posłuszna poleceniom pozostającego w pobliżu wuja. Zgodnie z jego nakazem nie ujawnia na dworze swego pochodzenia (2,10.20) i pozostaje w kontakcie ze swoim opiekunem. Również wobec obecnego patrona Hegaja, przyjmuje podobną postawę, gdy udając się do króla kieruje się jego wskazówkami.

W oczach króla młoda żydówka zyskała takie względy, że ukochał ją bardziej niż wszystkie inne i uczynił królową. Z jednej strony zmienia to zupełnie jej status społeczny, z sieroty czyniąc żonę, z wygnańca – królową. Z drugiej strony narrator dodaje, że została królową w miejsce Waszti, co przypomina, że jej pozycja nie jest wcale tak bardzo stabilna, ale zależy od kaprysów ulegającego emocjom króla. Narrator kończy rozdział 2. wzmianką o tym, że Estera przekazuje królowi informację o spisku na jego życie, odkrytym przez Mardocheusza.

Po tym fakcie w rozdziale 3. kompletnie zmienia się nastrój. Początkowo wydaje się, że wydarzenia toczą się jedno po drugim, jednak upływa między nimi mniej więcej pięć lat. Dowiadujemy się o decyzji króla dotyczącej konieczności oddawania pokłonu jednemu z jego książąt – Hamanowi. Marodcheusz nie czyni tego, ponieważ jest Żydem. Tą lakoniczną wzmianką narrator wprowadza wyjaśnienie teologiczne, które czytelnik ma w głowie – Marodcheusz nie uwielbia nikogo poza Bogiem. W efekcie Haman, pragnąc zemsty, doprowadza do wydania nakazu zniszczenia nie tylko Mardocheusza, ale też całego narodu żydowskiego.

## 2.2. ESTERA JAKO ODPOWIEDZIALNA ZA SWÓJ LUD

Zmiana w postaci Estery następuje w 4. rozdziale. Bohaterka, dowiadując się o niezrozumiałych działaniach Mardocheusza („rozdarł szaty i okrył się worem i popiołem, i wyszedł na środek miasta, i lamentował głośno i gorzko”), wychodzi z inicjatywą i wysłała do wuja swego eunucha. Ta pierwsza próba komunikacji bardzo silnie uzmysławia dość trudną sytuację Estery, która przebywając w pałacu, odizolowana zarówno od swojej najbliższej rodziny, jak i od całego ludu, funkcjonuje w środowisku perskim i doświadcza pewnego zachwiania tożsamości. Właściwie przede wszystkim czuje się królową, co potwierdza umieszczony tu epitet, dopiero potem Żydówką. Jednocześnie dwór perski nie jest również do końca jej miejscem, na nim także doświadcza wyobcowania. Po drugie, nie pozostaje bierną i żywo reaguje na ból wuja, czego by pewnie nie odczuła, gdyby całkiem odcięła się od swoich korzeni. W trakcie dyskusji z nim zmienia się w niej powoli to nastą-



wienie, zaczyna ponownie czuć się Żydówką<sup>13</sup>, co znajdzie odzwierciedlenie także w słownictwie. Postawa Mardocheusza odmawiającego przerwania podjętych przez niego praktyk pokutnych uświadamia słuchaczowi, że mają one za zadanie pomóc w odwróceniu ciężającej nad Żydami groźby. Jest to możliwe tylko, wówczas jeżeli ich właściwym i pierwszym adresatem będzie Bóg, jedyna Osoba zdolna tego dokonać.

Dochodzi tu do pełnego dramatyzmu dialogu wuja z siostrzenicą, odbywającego się przez pośrednika. Mardocheusz dzieli się z nią swoją wiedzą dotyczącą planowanego pogromu i prosi, aby wstawiła się u króla za swoim ludem (w. 8). Kontaktując się z Esterą, traktuje ją nie tylko jak członka ludu żydowskiego, który powinien wiedzieć o groźącym niebezpieczeństwie, ale jako kogoś, kto będzie w stanie przyjąć na siebie ciężkie i wymagające zadanie doprowadzenia do oddalenia od ludu żydowskiego groźby śmierci. Obarcza ją w ten sposób bardzo dużą odpowiedzialnością i jednocześnie obdarza dużym zaufaniem – nawet jeżeli przyjmemy, że początkowo zamierzał w jakiś sposób kierować jej krokami. Dopełnienie rozkazu, wyrażone dwoma czasownikami, konkretyzuje cel owego kontaktu, przedstawiając zadanie tak, jak widzi je Mardocheusz. Przede wszystkim ma ona pozyskać łaskawość króla oraz prosić za swoim ludem. Według niego Estera nie bez powodu znalazła życzliwość w oczach króla (por. 2,17), dlatego w jej interwencji u małżonka upatruje możliwość ratunku. Autor tu i w 8,3 używa rdzenia  $\text{pr}$  w osnowie sprawczo-zwrotnej: „prosić kogoś o łaskę, o zlitowanie”.

Estera, mając świadomość ryzyka jakie się z tym wiąże (w. 11), początkowo się wzbrania. Pozwala wejrzeć w swój świat wewnętrzny: kobieta, która tak spodobała się królowi, że uczynił ją swoją małżonką, nie widziała się ze swoim mężem już miesiąc. Dzięki temu staje się bliższa słuchaczom, gdyż nie jest przedstawiona jako kryształowa bohaterka, ale jako zwyczajna kobieta doświadczająca lęku, targana wątpliwościami i odpowiedzialna za swoje decyzje. Wobec niespodziewanego i zupełnie niczym niezasłużonego upodobania, które król w niej znalazł, obecna sytuacja może być także odczytana jako próba zaufania i wierności w położeniu, które wydaje się rozpaczliwe – bez wyjścia i bez żadnych perspektyw poprawy. Z całą pewnością można tu rozpoznać nawiązanie do historii Mojżesza. W obu sytuacjach istnieje niebezpieczeństwo związane z pojawieniem się przed królem (por. Wj 10,28)<sup>14</sup>. Estera, podobnie jak jej poprzednik, poszukuje sposobu na uniknięcie powierzonej jej misji (por. Wj 3,11; 4,10.13; 6,12.30).

---

<sup>13</sup> L. Day umieszcza tę transformację dopiero w rozdziale ósmym, ponieważ jej uwaga koncentruje się na konkretnych i jasno wyrażonych skutkach. Jednakże już w ciągu czwartego rozdziału dokonuje się w Esterze powolna przemiana – inaczej nigdy nie zgodziłaby się udać do króla. Zwlekając z wyłożeniem Aswerusowi powodów swojej wizyty, które L. Day traktuje jako próbę ucieczki, wydaje się jednak elementem przyjętego wcześniej i konsekwentnie realizowanego planu. Zob. L. Day, *Three Faces of Queen. Characterization in the Books of Esther* (JSOTSS 186; Sheffield 1995) 181-182.

<sup>14</sup> Zob. G. Gerleman, *Esther* (BKAT 21; Neukirchen-Vluyn 1982) 105-106; J. Levenson, *Esther. A Commentary* (OTL; Louisville, KY 1997) 79.

W trakcie tej „rozmowy” zaczyna mieć świadomość obowiązków spoczywających na niej jako na królowej oraz konieczności wzięcia odpowiedzialności za życie swoje oraz całego jej ludu. Dzieje się tak, ponieważ zadanie, którym Mardocheusz obarcza Esterę, wytrąca ją z dotychczasowych schematów myślowych, uniemożliwiając dalsze trwanie w wygodnym, bezrefleksyjnym posłuszeństwie, które dotąd ją cechowało. Estera zostaje bowiem postawiona przed bardzo trudnym wyborem, który zaważy zarówno na jej życiu, jak i na życiu całej społeczności Żydów perskich. Sprzeciw, którego czytelnik jest świadkiem, nie wypływa z buntu czy egoizmu, ale z podjęcia namysłu nad prośbą wuja oraz wynikających z niego uzasadnionych obaw. Zgoda nie jest ani automatyczna, ani nie pochodzi z poddania się autorytetowi wuja, lecz ma źródło w uważnym rozważeniu wszystkich argumentów i dokonuje się ze świadomością możliwych konsekwencji. Ostatecznie samodzielnie postanowiła ona wypełnić prośbę Mardocheusza i podjęła się wstawiennictwa u króla Aswerusa za swoim ludem. Mardocheusz nie zrobił tego za nią ani jej do tego nie zmusił – to ona wzięła pełną odpowiedzialność za tę decyzję i skutki swoich działań. Wyraża się to też w tym, że to ona przedstawiła scenariusz przyszłych działań, nie wyjawiała też Mardocheuszowi, co dokładnie zamierza.

Warto zauważyć, że Estera musi podjąć bardzo trudną decyzję w obliczu odczuwalnego milczenia Boga. Księga celowo pozostawia Boga jakby na marginesie, obecnego, ale nienamacalnego. Tak jak w życiu, gdy jest On ukryty za wydarzeniami, przez które przemawia, za ludźmi, których człowiek spotyka. Bez bezpośredniego objawienia czy prorocstwa musi ona podjąć decyzję, ufając, że faktycznie dla tego właśnie momentu została królową, że jest w tym Boży plan, a nie jedynie przypadek. Dopiero po podjęciu działania, z pewnej perspektywy można zyskać pewność co do działania Bożego w tych wydarzeniach i ich sensu. „Owo milczenie Boga jest najbardziej interesującą częścią księgi Estery. To tak jakby była ona napisana dla chrześcijan w dwudziestym wieku, którzy nie doświadczają Boga i jego mocy bezpośrednio, którzy krzyczą do Boga i rozważają, czy On w ogóle patrzy albo troszczy się o ten Jego lud, który ma być zniszczony”<sup>15</sup>.

Dotychczas Estera nie decydowała o niczym, nikt nie liczył się z jej zdaniem, a teraz jej działania będą dotyczyły nie tylko jej samej, ale będą miały doniosłe konsekwencje dla całego ludu żydowskiego. W trakcie rozmowy z wujem, patrząc wstecz na swoje dotychczasowe życie, dostrzega w nim działanie Boże i zauważa także pochodzące od Niego, a przekazane przez Mardocheusza, wezwanie do działania dla dobra braci. Podejmując je, zachowuje się w tak trudnej sytuacji w sposób dojrzały, właściwy. Realizuje prośbę wuja, uznając ją za najlepsze rozwiązanie, ale podejmuje ją na swój sposób tak, że będąc poddaną, jednocześnie jest rozkazodawcą. Cała strategia, obejmująca m.in. pozyskanie przychylności króla i rozbudzenie jego ciekawości, pochodzi od królowej. Estera nie byłaby w stanie sama ocalić swego ludu. Jej mediacja przynosi pożądany skutek, dlatego że otrzymuje

<sup>15</sup> J. Partlow, „Tough Decisions in the Silence of God. Esther 4,13-14”, *Restoration Quarterly* 35 (1993) 244.

wsparcie od Mardocheusza, który zaczyna traktować ją jak partnera, a jednocześnie sama opiera się na Bogu. „Widzi ona wydarzenia oczami wierzącej Żydówki, jak to od początku mogli (czynić) czytelniczki i czytelnicy, ale nie-Żydzi, jak Haman albo król, tego nie potrafią”<sup>16</sup>. Nie jest to jednak jeszcze koniec jej wzrostu wewnętrznego. Ostatni jego etap dokonuje się dopiero w ustanowieniu Purim.

Pozwala to zwrócić autorowi uwagę na fakt, że ludzkie decyzje nie są podejmowane w próżni, ale w dużym stopniu są ze sobą powiązane, gdyż z jednej strony określają i tworzą to, czym dany człowiek jest, z drugiej zaś wynikają w jakiś sposób z poprzednio podjętych działań, z wcześniejszych doświadczeń. W rozdziale 4. dokonuje się punkt zwrotny w życiu Estery, przygotowany właśnie przez uprzednie wydarzenia i uzdalniający ją do zrealizowania śmiałego planu ratowania Żydów. W kolejnych rozdziałach narrator odniesie się pozytywnie do przyjętego przez nią sposobu działania i przebiegłości planu. Polega on na podjęciu ryzyka pojawienia się przed królem, następnie zaś wykorzystaniu tajemniczości i kokieterii a także polectaniu męskiej dumy dla uzyskania zgody na prośbę. Estera bowiem dwukrotnie zaprasza króla na ucztę, nim zdecyduje się wyjawic prawdziwy powód swojego pojawienia się i prosić o życie swego ludu. Pierwsze symptomy pozwalające domyślić się jaką taktykę przyjmie Estera, znajdują się już w rozdziale 4. Jej działania są oparte na Bogu i jednocześnie gruntownie przemyślane. Nie reaguje emocjonalnie, biegnąc do króla od razu po usłyszeniu prośby Mardocheusza, ale też nie zrzuca z siebie odpowiedzialności. Szuka natomiast najlepszego rozwiązania i odważnie wciela je w życie, przez post zawierając całe przedsięwzięcie Bogu. W obliczu trudności i nieprzewidzianych komplikacji nie zraża się i nie poddaje. Jak można to było jednak zaobserwować z przebiegu dialogu, wytrwale i kreatywnie poszukuje najlepszych sposobów wyjścia z trudnej sytuacji i stara się doprowadzić do pomyślnego końca to, co zaczęła. Warto jeszcze raz tu podkreślić, że jej misja jest nie tylko akceptowana przez Mardocheusza, ale wręcz bez niego byłaby niemożliwa. Można powiedzieć, że Mardocheusz, przychodząc i wymagając od niej podjęcia owego wstawiennictwa, pozwala jej zrozumieć tkwiącą w niej siłę, odkryć możliwości, które on już w niej dostrzegł. „W poruszającym i zaskakującym dialogu przekształca się ona z pięknej młodej rzeczy, będącej bardziej obiektem i dobrą podopieczną, która jest zawsze posłuszna niż pośredniczką, w królową Esterę, jednego z dwóch przywódców wspólnoty Żydów”<sup>17</sup>.

Podsumowując, można powiedzieć, że jej wielkość w głównej mierze nie polega na bohaterskiej obronie ludu żydowskiego, ale na rozpoznaniu Bożego wezwania i odpowiedzi na nie. Dokonywało się to w zwykłej codzienności, bez żadnej bezpośredniej, cudownej interwencji Bożej. Bóg przemawiał do Estery tak, jak obecnie mówi do swoich dzieci – przez konkretne wydarzenia, a nie objawiające słowa. To od jej dyspozycji zależała odpowiedź, a od dyspozycji odbiorców zależy,

<sup>16</sup> Zob. A. Siquans-Wolkersdorf, „Die Rolle Esters im Esther Buch im Verhältnis zu Mordechai: Fürbitterin und Vorbild ihres Volkes”, *BN* 86 (1997) 83-84.

<sup>17</sup> Zob. F.W. Bush, *Ruth, Esther* (WBC 9; Dallas 1996) 320.

czy dostrzegą w tych epizodach cud i obecność Boga, czy jedynie przypadek. Dzięki takiej narracji i poprzez swoją postawę Estera staje się naprawdę bliska słuchaczowi, zarówno żydowskiemu, jak i chrześcijańskiemu, który może ją naśladować w podejmowaniu Bożego wezwania i wewnętrznym wzroście każdego dnia.

### 3. WNIOSKI WYNIKAJĄCE Z HISTORII ESTERY

#### 3.1. DYLEMAT CZŁOWIEKA – WIERNOŚĆ BOGU CZY WYGODNE ŻYCIE

Księga Estery przypomina o błogosławieństwie wolnej woli, ofiarowanej człowiekowi przez jego Stwórcę oraz dowartościowuje wybór człowieka, jego odpowiedź na Bożą miłość. Wbrew pierwszemu wrażeniu królowa nie miała za mało danych, aby podjąć właściwą decyzję. Znała tradycję swojego ludu mówiącą o relacji Boga do człowieka, o Jego opiece i wymaganiu wierności, znała Prawo dane po to, aby umożliwić człowiekowi rozeznanie dobra i zła oraz świadome i wolne opowiedzenie się za czymś. Wiedziała, co wybierała i znała konsekwencje związane z każdą opcją. Z tego względu stojące przed nią zadanie było bardzo trudne. Jednocześnie trzeba sobie uświadomić, że jest to zadanie stojące przed każdym człowiekiem. Jest to ten moment wielokrotnie powracający, w którym wbrew wszystkim i wszystkiemu trzeba powiedzieć „nie” światu, aby dalej mówić „tak” Bogu. Jest to wciąż jedno i to samo pytanie: wierzyć Bogu i przestrzegać Jego prawa, narażając się na wyśmianie i zlekceważenie, nawet prześladowanie, czy walczyć o swoje w oczach świata? Człowiek nieustannie staje przed decyzją, co uznać za ważniejsze. Wybór dobra nigdy nie jest łatwy, często niesie też ze sobą cierpienie czy wręcz według światowych standardów przegraną. Zawsze jednak człowiek, opowiadając się za Bogiem, w ostatecznym rozrachunku zyskuje. Z każdym takim wyborem staje się bardziej człowiekiem, więcej kocha i jednocześnie umożliwia innym podążanie tą samą drogą odnajdywania Boga i radości służenia Mu.

Na tym tle duży potencjał interpretacyjny niesie okoliczność, w jakiej Estera musi podjąć swoją decyzję – milczenie Boga<sup>18</sup>. O to właśnie jest On oskarżany nieustannie w każdej epoce, a szczególnie w czasach współczesnych. Ludzie zarzucają Mu, że nie daje znaku swojej obecności, nie objawia wprost swojej woli, że nic Go nie interesują ludzkie problemy i zmagania. Ale czy naprawdę jest to kwestia nieobecności Boga w świecie, czy może raczej kwestia nieumiejętności odczytywania przez człowieka znaków mówiących o Jego obecności, opiece i miłości? Człowiek wciąż żąda znaku, który dałby mu całkowitą pewność i gwarancję bez potrzeby podejmowania decyzji, który by go niejako ubezwłasnowolnił. Współcześni ludzie przyzwyczajeni do wygody, w swojej pysze i egoizmie nie chcą bądź nie umieją

<sup>18</sup> Por. Partlow, „Tough Decisions”, 240-244.

uczynić wysiłku poszukiwania woli Boga i są gotowi oddać możliwość wyboru w zamian za święty spokój i pewność przyniesioną przez fałszywych proroków.

### 3.2. ROLA KOBIETY W SYTUACJI ZAGROŻENIA

Księga Estery pokazuje jedynie mały wycinek z całej historii protagonistki. Narrator wprowadza ją na scenę po udaniu się do pałacu i doprowadza aż do ustanowienia nowego święta. Nie mówi nic o jej wcześniejszym ani późniejszym losie. Pozostawia też poza obrębem swojego zainteresowania całą sferę życia prywatnego Estery, koncentrując na pojawiającym się przed nią zadaniu. Robi to celowo i w sposób przemyślany, tak aby pokazać Estere od strony spełnianej przez nią służby społecznej. W ten sposób rozwija jeden z aspektów wizerunku kobiety. Można by nawet rzec, że bardzo nowoczesny, gdyż pokazuje niewiastę, która jest w stanie odpowiadać za los społeczności – tak jak przed nią zrobiła to m.in. Debora a później Judyta. Przez swoją postawę królowa Estera wpisuje się w długi łańcuch kobiet zaprezentowanych na kartach Pisma Świętego, które dzięki swej odwadze, mądrości oraz sprytowi ratują rodzinę, pokolenie lub lud oraz mają znaczący wpływ na bieg wydarzeń (np. Rebeka), politykę (np. żona Dawida), a więc na historię narodu wybranego. Niektóre z nich, podobnie jak Estera, sprawowały nawet funkcje przywódcze.

Postępowanie Estery stanowi wzór dla zachowania się kobiety w trudnych czy wręcz kryzysowych sytuacjach. Tekst kładzie nacisk na możliwości kobiety, cechy umożliwiające jej poradzenie sobie ze spotykającymi ją niełatwymi wydarzeniami. Estera, dążąc do osiągnięcia celu, wykorzystuje wszelkie dostępne jej środki. Działa rozważnie, z namysłem, powierzając powodzenie swych zamysłów Bogu. Jednocześnie z premedytacją i umiejętnie wykorzystuje przewagę, jaką daje jej to, że jest kobietą. Tekst kładzie nacisk również na współpracę z mężczyzną. Ocalenie zostaje osiągnięte nie w walce, ale przez jedność protagonistów, przez sumienne wykonywanie tego, co leży w kompetencjach i możliwościach każdego z nich. Przy czym trzeba zaznaczyć, że owe możliwości zależą nie tylko od pełnionych przez nich funkcji, ale także od płci.

### 3.3. MODEL ŻYCIA W ŚWIECIE

Księga Estery opowiada o życiu Żydów w Diasporze. W tym aspekcie przypomina kilka innych późnych ksiąg biblijnych, m.in. Dn 1–6, Jdt, Tb. Wszystkie one zawierają fikcyjną narrację, która przedstawia modele (wzory) postępowania gwarantującego osiągnięcie sukcesu Żydom żyjącym w Diasporze<sup>19</sup>. Promują one dumę z tożsamości, solidarność z żydowską wspólnotą i tradycją. Odzwierciedla-

<sup>19</sup> Por. Berlin, „Esther and Ancient”, xxxiv.

ją sytuację, w której Żydzi byli mniejszością w społeczności i od kilku jednostek zależało przetrwanie całej wspólnoty. Księga Estery wyróżnia się na tle wymienionych ksiąg brakiem podkreślenia żydowskich zwyczajów oraz pobożności. Jednak w ogólnym tonie i zawartości jest ona właściwie umieszczana wśród tzw. *diaspora stories*, które krążyły w okresie perskim oraz hellenistycznym. Proponuje odpowiedź na pytanie, jak żydowska wspólnota na wygnaniu może postrzegać siebie samą wobec biblijnego Izraela. W Księdze Estery widoczny jest wysiłek, aby podkreślić żydowską tożsamość oraz kontynuację historii przodków. Odbywa się to przez różne tematyczne oraz słowne odniesienia do wcześniejszych części Biblii. Estera swoim postępowaniem ustanawia standardy dla wszystkich Żydów mieszkających w Diasporze, będącej dla nich już nie tylko czasowym miejscem kary za odstępstwo od prawa i niewierność względem Boga, ale przybraną ojczyzną – z wyboru lub z braku innej możliwości.

#### 3.4. MODEL SPRAWOWANIA PRZYWÓDZTWA

Warto podkreślić prawidłowość zauważoną przez H. Zlotnick<sup>20</sup> – chociaż trudno się zgodzić ze wszystkimi przyjętymi przez nią założeniami – że Estera faktycznie tworzy pewien wzór królowej. Znamienne wydaje się, że został on przez autora zbudowany według schematu zawartego m.in. w Księgach Samuela, dotyczącego króla Izraela, modelu któremu poszczególni królowie sprzeniewierali się, realizując standardy obowiązujące u ludów ościennych. W Biblii król występuje jako człowiek sprawujący na ziemi władzę powierzoną mu przez Boga. Oznacza to, inaczej niż w sąsiednich królestwach, że ma dbać o dobro tego ludu, a nie swoje, ma mu służyć zgodnie z wolą Boga, wyrażaną przez proroków. W ten właśnie model zostaje wpisana również postawa królowej Estery narażającej swoje życie, ale w sposób mądry, dla ocalenia powierzonego jej ludu, dlatego że rozpoznała wolę Boga.

Estera, podobnie jak Mojżesz, pozbawiona jest rodziny i przygarnięta przez wuja. Jednak nie zostało jej dane pozostać w jego domu. Zamiast tego zostaje zabrana na dwór króla, przeniesiona w zupełnie obce jej środowisko. W związku z tym również ona nie wie do końca, gdzie znajduje się jej miejsce. Jest jednocześnie Żydówką i królową Persji, a tak naprawdę przez długi czas żadną z nich<sup>21</sup>. Zrozumienie historii życia umożliwia jej dopiero wezwanie przyniesione od Mardocheusza. Podejmując je, określa się jasno jako Żydówka, co potwierdza zaraz przez zarządzony post. Nieco inaczej niż w Księdze Wyjścia, podjęcie powołania pozwala jej również określić miejsce w świecie perskim, w którym musi żyć. Umożliwia

<sup>20</sup> H. Zlotnick, „From Jezebel to Esther: Fashioning Images of Queenship in the Hebrew Bible”, *Biblica* 82 (2001) 477-495.

<sup>21</sup> Por. Mojżesz jako Żyd i Egipcjanin, niepasujący w sumie do żadnego miejsca aż do czasu misji zleconej mu przez Boga.



nadanie sensu i określenie celu jej bycia królową, a więc umożliwia stanie się nią w pełni zarówno dla Żydów, jak i dla wszystkich ludów imperium. Można wręcz powiedzieć, że przez świadome bycie Żydówką staje się tym bardziej dobrą władczynią. Mojżesz i Estera przechodzą więc długą drogę przygotowaną przez Boga, która doprowadza ich do określenia swojego miejsca w świecie, społeczności i wobec Boga oraz do objęcia z Jego woli przywództwa w narodzie wybranym. Zarówno Mojżesz, jak i Estera współpracują z Bogiem dla ocalenia ich ludu.

### 3.5. BOŻE WEZWANIE DO SŁUŻBY

Estera ma przynieść ocalenie ludowi żydowskiemu. W Zwoju nie pojawia się klasyczna scena powołania. Nie otrzymuje ona bezpośredniego objawienia co do swojej roli w rozgrywających się właśnie wydarzeniach, a jednak, analizując pod wpływem wuja historię swojego życia, zyskuje pewność co do swego posłannictwa. Motyw powołania wybawiciela pojawia się wielokrotnie na kartach Biblii. Wszędzie tam, gdzie działanie Boga dokonuje się jakby pośrednio, gdy w Jego imieniu działają konkretni ludzie. Boży wybór zwykle jest dość zaskakujący i pada na jednostki z ludzkiego punktu widzenia najmniej przygotowane i odpowiednie do spełniania powierzonej im funkcji. Tutaj ten aspekt jest jedynie mocniej wyeksponowany. Zwój kładzie nacisk na konieczność współdziałania człowieka z Bogiem. To współdziałanie nie jest wcale zadaniem łatwym. Już samo jego podjęcie wymaga od człowieka wyczerpania na Boże wezwanie pojawiające się w codziennych sytuacjach w najmniej spodziewanych momentach i wewnętrznego zmagania z własną słabością i stagnacją. Jak można zaobserwować w innych Księgach Biblii, ludziom często było trudno pozytywnie odpowiedzieć na Boży apel wyrażony bezpośrednio w objawieniu lub przez proroków. Cóż dopiero w takiej sytuacji, kiedy człowiek musi poszukiwać samodzielnie wśród codziennych wydarzeń planu Boga. Wtedy dużo łatwiej znaleźć wymówki i wyperswadować to samemu sobie. Natomiast zrealizowanie tego wołania wymaga dużej dojrzałości wewnętrznej. Jak zauważa M. Fox, Estera jest przywódczynią, której charyzma „[...] jest wynikiem trudnego procesu wewnętrznego rozwoju i samorealizacji<sup>22</sup>. Zwój rozwija i afirmuje możliwości ludzkiego charakteru, podjęcie wymagań danej chwili przez sposoby i środki, jakie są wymagane w danej sytuacji<sup>23</sup>.

Aby móc wejść w tę sytuację, człowiek poza tym, że musi tego chcieć, powinien także być gotowy poświęcić ze względu na Pana wszystko, co posiada. Taka gotowość cechowała Abrahama, zarówno w będącym odpowiedzią na słowo Boga, jego wyjściu z dotychczasowej ojczyzny, jak i w decyzji złożenia Izaka w ofierze. Była ona również udziałem Mojżesza, gdy postanowił podjąć Boże

<sup>22</sup> To samo można powiedzieć np. o Mojżeszu.

<sup>23</sup> M.V. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther* (Studies at Personalities of the Old Testament; Columbia, SC 1991) 205.



wezwanie i udać się z trudną misją z powrotem do Egiptu przed oblicze faraona. Można ją zauważyć także u Eliasza narażającego życie, aby słowo Boga mogło być głoszone, kult sprawowany i aby wierność Jego Prawu przetrwała mimo wszystko. Jest także u Daniela, który nie zważając na zagrożenie życia trwał w lojalności wobec Bożego Prawa.

Estera, podobnie jak wielu jej poprzedników, dochodzi do niej powoli i ostatecznie wyraża ją zdaniem: „pójdę, a jak zginę – zginę”. Nie chodzi tu w żadnym wypadku o rezygnację czy nieposzanowanie własnego życia, ani także o powątpiewanie w moc Boga. Żadna z wyżej wymienionych postaw nie mogłaby przynieść pozytywnych skutków. Przeciwnie, fraza ta wyraża całkowite oddanie się do dyspozycji Boga i jednocześnie uznanie, że Jego plan nie musi być do końca zrozumiały czy przewidywalny dla człowieka. Sens tej odpowiedzi można by wyrazić jeszcze inaczej: jeżeli Bóg zechce, to uratuje mnie i lud mój, jeżeli natomiast nie zechce mnie ocalić, to przynajmniej zachowam swoją tożsamość i uwolnię się od lęku, pamiętając o Jego wierności (por. Dn 3,15-18). Tak więc niezależnie od tego, co mi to przyniesie i dokąd mnie zaprowadzi, jestem Panie do twojej dyspozycji. Konkludując, „ocalenie Żydów od unicestwienia zarządzanego przez edykt Hamana zależy tak od lojalności Mardocheusza, odwagi, sprytu i mądrości Estery, jak i od nadzwyczajnych zbiegów okoliczności i dramatycznych zwrotów, które przedstawiają opatrzność Bożą [...]. Boża opatrzność i inicjatywa ludzka są konieczne dla ocalenia od zła edyktu Hamana. Są one komplementarne”<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Bush, *Ruth, Esther*, 334-335.

MAGDALENA JÓŹWIAK  
Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław  
Uniwersytet Wrocławski

**TIPOLOGIA ŻONY HIOBA  
W KOMENTARZU DO HISTORII HIOPA FILIPA PREZBITERA  
NA TLE WYBRANYCH PATRYSTYCZNYCH DZIEŁ EGZEGETYCZNYCH**

---

THE TYPOLOGY OF JOB'S WIFE IN COMMENTARY TO THE STORY OF JOB  
BY PHILIP PRESBYTER, AS COMPARED WITH SELECTED PATRISTIC EXEGETICAL WORKS

**ABSTRACT.** The character of Job's wife had always evoked emotions, and since patristic times her role has been presented according to the traditional misogyny present in the sapiential literature. The Church Fathers did not look at her with a gracious eye. For them, Job's wife is a type of Eve from Paradise, yet one who did not manage to delude Job into blasphemy against God. While commenting on Job 2:9, the Church Fathers called her a stupid woman, temptress, handmaiden and servant of the devil, a woman setting ambushes. They faulted her that she did not comfort her husband in their hard times. She is regarded as a ladder to her husband, through which the devil entered the heart of a man. She was labeled as a frail woman, of carnal cognition and thus a figure of carnal Christians. Even though St Augustine acknowledges a profound identity crisis in the wife of Job – she was not infertile, yet, in view of the loss of children, neither was she motherly – still the emphasis is on her spiritual shortsightedness. The overriding truth is: if she could only have seen the inner beauty of her husband, she would definitely have supported him in his experience.

**KEYWORDS:** Philip Presbyter, *Commentary to the story of Job*, Job's Wife, Job 2,9

**SŁOWA KLUCZOWE:** Filip Prezbiter, *Komentarz do historii Hioba*, żona Hioba, Hi 2,9

„Sądźcie, że diabeł [jest] miłosierny i ten zostawił mu żonę? Wiedział, przez którą oszukał Adama. Pozostawił swoją pomocnicę, a nie pocieszycielkę męża”.

To zdanie św. Augustyna pochodzące z jego objaśnień do Psalmu 55 jasno wskazuje na fakt, że ojcowie Kościoła nie spoglądali łaskawym okiem na żonę Hioba. Ta tajemnicza postać odgrywa ważną rolę wobec Hioba, choć jej rola od czasów patrystycznych budzi emocje.

Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie typologii żony Hioba w *Komentarzu do historii Hioba*, autorstwa Filipa Prezbitera na tle wybranych dzieł egzegetycznych ojców Kościoła. Temat zostanie zaprezentowany w trzech odsłonach. Po pierwsze, omówimy pokrótce Filipowy *Komentarz do historii Hioba*, który był przedmiotem moich badań w pracy doktorskiej. Następnie przedstawimy typologię żony Hioba w tym komentarzu. Na koniec zreferujemy stanowisko ojców Kościoła względem

zony Hioba, cytując w tłumaczeniu własnym wybrane fragmenty z dzieł św. Ambrożygo, św. Augustyna, św. Hieronima oraz św. Grzegorza Wielkiego.

## 1. KOMENTARZ DO HISTORII HIOBA FILIPA PREZBITERA

Nie tylko archeolodzy mają to szczęście, iż odkrywają zakopane skarby, gdyż takie sytuacje przydarzają się także tym, którzy szukają czegoś w bibliotece, gdzie nadal znajdują się zapomniane teksty i drogocenne manuskrypty. I taka jest właśnie historia łacińskiego komentarza do Księgi Hioba autorstwa Filipa Prezbitera. Dzieło to przez długie wieki leżało zapomniane w bibliotece pośród zakurzonych kodeksów, aż do odkrycia w 1991 r. przez M.P. Ciccarese<sup>1</sup> najstarszego Filipowego kodeksu<sup>2</sup> pochodzącego z VIII w.

Włoska badaczka odnalazła zaginiony kodeks, co może rzucić nowe światło na stan badań nad dziełami Filipa. Ja natomiast w swej dysertacji doktorskiej<sup>3</sup> dokonałam analizy komentarza Filipa Prezbitera do Księgi Hioba z wydania bazylejskiego. Owa praca nigdy jeszcze nie została przeanalizowana przez egzegetów biblijnych ani nie była przedmiotem pracy filologów, stąd do dziś dysponujemy wyłącznie wydaniem z XVI w. „Editio princeps”<sup>4</sup> została wydrukowana w Bazylei w 1527 r. z kodeksu, który odnalazł w bibliotece w Fulda Johannes Sichard<sup>5</sup>. Podejmując badania nad tym dziełem poruszałam się po swoistej *terra incognita*, ponieważ nie istnieje w literaturze polskiej ani międzynarodowej żadna monografia poświęcona temu zagadnieniu.

<sup>1</sup> Wyniki swojego odkrycia uczona przedstawiła w artykule: „Una esegesi «double face». Introduzione all' «Expositio in Iob» del presbitero Filippo”, ASE 9 (1992) 483-492.

<sup>2</sup> Ten najstarszy kodeks Filipowego komentarza pochodzi z VIII w. i znajduje się w Den Haag Koninklijke Bibliotheek, Museum Meermanno-Westreenianum, 10.A.1 (sygn. Phillipps 28967), kk. 1-199.

<sup>3</sup> Por. M. Józwiak, „Komentarz do historii Hioba” Filipa Prezbitera (Wrocław 2015). Nadrzędnym celem tej dysertacji była ocena wartości egzegetycznej *Komentarza do historii Hioba*, który wyszedł spod pióra Filipa Prezbitera. Podjęliśmy próbę udzielenia odpowiedzi na pytania, czy Filip jest oryginalny w egzegezie Księgi Hioba, czy może podaje interpretacje wcześniejszych komentatorów. Spośród zagadnień egzegetycznych opracowaliśmy obraz Hioba, obraz diabła, zaprezentowaliśmy stosunek ucznia św. Hieronima do Żydów, omówiliśmy także obraz świętych, Chrystusa, Kościoła i heretyków. Drugim celem było ustalenie autorstwa omawianego dzieła, ponieważ kwestia autorstwa Filipowego komentarza jest dość problematyczna i skomplikowana na skutek panującego w świecie naukowym chaosu w sprawie pism, które wyszły rzeczywiście spod pióra Filipa Prezbitera. Trzecim celem dysertacji była ocena ucznia w świetle mistrza, czyli poszukiwanie podobieństw pomiędzy św. Hieronimem a Filipem Prezbitarem.

<sup>4</sup> *Philippi presbyteri viri longe eruditissimi in historiam Iob commentariorum libri tres* (red. J. Sichardus) (Basileae, per Adamum Petrum, mense Augusto, anno 1527).

<sup>5</sup> Por. Ciccarese, „Una esegesi «double face»”, 483.

O autorze tego komentarza niewiele wiadomo. Nie ma wątpliwości, że żył na przełomie IV i V w. oraz uchodzi za ucznia św. Hieronima ze Strydonu, o czym zaświadcza Gennadiusz w *De viris illustribus* 62<sup>6</sup>. Trudno ustalić, czy jest to nota biograficzna pochodząca z pierwszej ręki czy też echo przynależności literackiej do kręgu św. Hieronima.

W toku badań można zauważyć, że na gruncie patrystycznym panuje ogromne zamieszanie w kwestii dzieł przypisywanych Filipowi, ponieważ najnowsze opracowania do Księgi Hioba zapominają o właściwym komentarzu Filipa, czyli *In historiam Iob commentariorum libri tres*, a przypisują mu błędnie znajdujący się w 26 tomie *Patrologia Latina – Commentarii in Iob*, który jest epitomą pracy Filipa oraz nieznanego autora. Dla przykładu włoski bibliista G. Ravasi<sup>7</sup> w swoim komentarzu do Księgi Hioba z 2004 r. (wyd. polskie) przypisuje Filipowi autorstwo *Commentarii in Iob*, w ogóle nie wspominając o *In historiam Iob commentariorum libri tres*. Z kolei M. Simonetti i M. Conti<sup>8</sup>, autorzy monografii do Księgi Hioba pochodzącej z 2009 r., wprawdzie odnotowują, że *In historiam Iob commentariorum libri tres* jest problematyczny w kwestii autorstwa, lecz w swoim komentarzu do Księgi Hioba korzystają z *Commentarii in Iob*, tłumacząc się, iż wydanie XVI-wieczne jest trudne do zdobycia. Polscy bibliści i patrolodzy, choćby ks. C. Jakubiec<sup>9</sup>, który jest autorem klasycznego komentarza do omawianej księgi, nie wiedzą o istnieniu *In historiam Iob commentariorum libri tres*, przypisując Filipowi komentarz zawarty w *Patrologia Latina*.

Filip Prezbiter *In historiam Iob commentariorum libri tres* dedykuje niejakiemu Nektariuszowi<sup>10</sup>, którego najprawdopodobniej można identyfikować z Nektariuszem, biskupem Konstantynopola, żyjącym w IV w. Komentarz składa się z trzech ksiąg. W pierwszej księdze Filip omawia rozdziały 1–17, w drugiej 18–31, natomiast w trzeciej 32–42.

Filip interpretuje Księgę Hioba w kluczu dosłownym i przenośnym. Komentator w alegorycznej interpretacji fragmentów z Księgi Hioba wielokrotnie przedkłada czytelnikowi niejednoznaczne wyjaśnienie, ponieważ nieraz podkreśla, że dany passus można interpretować na dwa sposoby, a mianowicie jako coś dobrego i jako coś złego (*in bonam partem intelligimus; in malam partem intelligimus*). Uczeń św. Hieronima swoje przekonania o dychotomii egzegetycznej podpira licznymi egzemplami. Dla przykładu, kruk w interpretacji pozytywnej jest uosa-

<sup>6</sup> *Philippus Presbyter, optimus auditor Hieronymi, commentatus in Iob edidit sermone simplici librum* (PL 58, 1096 B).

<sup>7</sup> Por. G. Ravasi, *Hiob. Dramat Boga i człowieka* (Kraków 2004) I, 192, przyp. 195.

<sup>8</sup> Por. M. Simonetti – M. Conti, *Giobbe* (red. T.C. Oden – W.C. Weinrich) (La Bibbia commentata dai Padri, Antico Testamento 6; Roma 2009) 18.

<sup>9</sup> Por. C. Jakubiec, *Księga Hioba. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz – ekskursy* (Poznań – Warszawa 1974) 8.

<sup>10</sup> „Adhortante te, immo potius compellente, Nectari pater beatissime, adgredior opus mihi valde arduum et difficile, quo de sancti Iob libro aliqua explanare praesumam”.

biany z Chrystusem, w interpretacji negatywnej zaś – z diabłem. A podłożem do snucia interpretacji jest ubarwienie kruka. Filip wyjaśnia, że diabeł może być mianowany krukiem, gdyż jest czarny z powodu grzechów i trwa w ciemnościach niegodziwości. Natomiast Chrystus jest nazywany krukiem, ponieważ w Piśmie Świętym jest okryty arkanami tajemnic<sup>11</sup>.

Fenomenem *Komentarza do historii Hioba* jest fakt, że Filip Prezbiter odczytuje Hioba w kluczu chrystologicznym, który biegnie równoległe do prezentacji Hioba jako postaci historycznej. Dla komentatora Hiob jest typem cierpiącego Chrystusa, którego zapowiada. Chrystologiczna interpretacja Hioba pojawia się już w prologu dzieła (*Sanctus Iob [...] multa de Christo domino prophetavit, cuius etiam in se personam figuratiter gessit*), następnie przewija się przez cały komentarz<sup>12</sup>, by w ostatnich wersach jeszcze raz o tym zaświadczyć (*Figuram ergo sanctus Iob manifeste habuit Salvatoris*). Owa dychotomia egzegetyczna osiąga swoje apogeum w rozdziałach 29–30, gdzie Filip po objaśnieniu tych rozdziałów, odnosząc je do Hioba (*simpliciter*), powtarza całą egzegezę tekstu w stosunku do Chrystusa (*spiritualiter*). Dla zobrazowania tego zjawiska zaprezentujemy dwa przykłady wyjęte z wyżej podanych rozdziałów. Kiedy Filip cytuje wers 29,5: *Quando erat Omnipotens mecum et in circuitu meo pueri mei*, wyjaśniając, że owi „chłopcy” to są cnoty, którymi Hiob się odznaczał<sup>13</sup>, zaraz po tym wspomina, że *per figuram* „chłopców” należy rozumieć jako aniołów albo apostołów czy też wszystkich ludzi świętych<sup>14</sup>. Innym wspólnym motywem, który łączy Hioba i Chrystusa, jest wołanie o pomoc, gdyż Filip, komentując *passus: Clamo ad te et non exaudis me sto et non respicis me* (30,20), podkreśla, że oni obydwaj wzywali Boga Ojca w swym ciężkim położeniu. Hiob, będąc pewnym swojego prawego postępowania, przyzywał Boga, by ukoił jego ból<sup>15</sup>, z kolei Chrystus wzywał Ojca z krzyża w swym przeraźliwym lamencie<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> „Sed quando diabolo corvi nomen aptamus, dicimus eum nigrum crininibus atque tetrum et qui in tenebris nequitiarum commoretur. Quando vero hoc nomine Salvatorem significari dicimus, mysteriorum arcanis eum in Scripturis suis obscuratum esse sentimus” (38,41).

<sup>12</sup> Zob. choćby 1,20-21; 3,1-4; 9,24; 42,14-16.

<sup>13</sup> „Quando Deum habebat in tabernaculo suo, virtutes ante eum stetisse, tanquam pueri perhibentur, quae idcirco masculi appellantur, propter vigorem contra vitia resistendi. Talibus potius ministris Iob ambiebatur” (29,5).

<sup>14</sup> „Pueros autem eius, angelos qui ministraverunt ei in diebus carnis eius, vel apostolos, sive omnes sanctos esse non absurde sentiamus” (29,5).

<sup>15</sup> „In clamore intentio est orantis ad Deum, in eo vero quod stare se perhibet, perseverantiam habere se ad Deum et indeclinabilem dixit fidutiam iustitiarum suarum ad Deum, haec libere Iob sanctus eloquitur” (30,20).

<sup>16</sup> „Ita et vigesimo primo psalmo in cruce clamavit ad Patrem: «Deus Deus meus respice in me, quare me reliquisti?» (Ps 21,2). Et sequitur: «Longe a salute mea verba delictorum meorum» (Ps 21,2). [...] Haec igitur verba dicuntur ex persona crucifixi” (30,20).

## 2. TYPOLOGIA ŻONY HIOBA W *KOMENTARZU DO HISTORII HIOBA*

### *Stulta mulier*

Mimo iż uczeń św. Hieronima napisał obszerny komentarz do Księgi Hioba, który składa się z trzech ksiąg, to żona Hioba prawie w ogóle w tekście się nie pojawia. Poświęcił jej zaledwie dwa krótkie passusy, z których jeden odnosi się do Hi 19,17, a drugi jest komentarzem do Hi 2,9. W tym ostatnim Filip Prezbiter wyjaśnia, że żona Hioba jest tym złym doradcą, który namawia męża do bluźnierstwa. Hiob, będąc jednak świętym mężem, w czasie przykrych doświadczeń zachował zdrowy rozsądek i zganił swoją żonę za jej postępowanie, nazywając ją głupią kobietą. Dalej Filip przekonuje, że bluźniercy po śmierci otrzymają karę. Następnie dodaje, że bluźniercy lub ci, którzy zachęcają do bluźnierstwa, są głupcami, takim także jest sam diabeł. Zatem dla komentatora żona Hioba jest uosobieniem głupoty:

Sed sic quoque vir sanctus in tentationibus fortis, mulierem increpat blasphemias suadentem, dicens: „Quasi una de stultitis mulieribus locuta es”. Sciebat utique, quod blasphemo post mortem poenae servarentur aeternae. Ergo qui blasphemant dominum, sive suadent blasphemiam inter insipientes et stultos sunt deputandi. Ut est etiam ipse diabolus, qui cum sit callidior omnibus animantibus, per prophetam insipiens appellatur<sup>17</sup>.

## 3. TYPOLOGIA ŻONY HIOBA W WYBRANYCH DZIEŁACH EGZEGETYCZNYCH ŁACIŃSKICH OJCÓW KOŚCIOŁA

### *Eva – uxor Iob*

Autorem pierwszego na gruncie łacińskim dzieła egzegetycznego do Księgi Hioba jest św. Ambroży. Dla biskupa Mediolanu żona Hioba jest typem Ewy z raj. Ambroży analogię Ewa – żona Hioba rozbudowuje jeszcze o antytezę Adam – Hiob i dodaje przeciwieństwo mądry – niemądry. Według przekonania św. Ambrożego Adam upadł przez swoją żonę, bo poszedł za jej fałszywą argumentacją. Z kolei Hiob uszedł temu losowi, gdyż rozpoznał fałszywy wniosek żony, która do tej pory doradzała mu dobrze. Hiob, gdyby posłuchał rady niemądrej, sam byłby niemądry:

<sup>17</sup> Filip Prezbiter, *In hist. Iob 2,7* (red. J. Srichardus) 8. Tłumaczenie: Jednak także oto święty mąż w czasie silnych doświadczeń, gani kobietę zachęcającą [go] do bluźnierstwa, mówiąc: „Wypowiedziała się, jak jedna z głupich kobiet”. Otóż wiedział, że bluźnierca po śmierci otrzyma wieczną karę. Przeto [ci], którzy bluźnią [przeciwko] Panu albo zachęcają do bluźnierstwa powinni być zaliczeni do niemądrych i głupków. Także sam diabeł, który choć jest przebieglejszy od wszystkich istot żyjących, przez proroka jest nazywany niemądrym.

Perfusus etiam corporis totius ulceribus, cum tentaretur uxoris alloquiis, qui meminisset Adam sic esse deiectum, dum propriae credidit uxori, respondit: „Sicut una ex insipientibus mulieribus locuta es”. Quod si illum quasi sapientem voluisset audire, ipse sapiens non fuisset<sup>18</sup>.

W kontekście wyżej wspomnianej analogii Ambrożego przekonuje, że gorsze są te pokusy, które są spowodowane przez kobiety. Tym samym wyraża swoje zniechęcenie w stosunku do kobiet jako takich:

Namque asperiores temptationes has esse cognovimus, quae fiunt per mulieres. Denique per Evam etiam Adam supplantatus est<sup>19</sup>.

Innym ojcem Kościoła, który stawia w opozycji Ewę i żonę Hioba w kontekście analogii Adam – Hiob, jest św. Augustyn. Wprawdzie omawiana analogia została już podjęta przez Cypriana z Kartaginy i rozwinięta przez Ambrożego, jednak dopiero u Augustyna znajduje swój punkt szczytowy i pełny rozkwit. Tak oto biskup z Hippony prezentuje Hioba jako pozytywny kontrprzykład do Adama, który w przeciwieństwie do swojego praojca, wyszedł zwycięsko z pokusy podsuwanej mu przez żonę:

Ergo Adam victus in paradiso, vicit in stercore. In paradiso cum esset, audivit persuasionem mulieris, quam illi immiserat diabolus: in stercore autem cum esset, ait Evae: „Tanquam una ex insipientibus mulieribus locuta es”<sup>20</sup>.

W Augustyńskiej egzegezie postacie biblijne są symbolem człowieka, który albo jak Adam – upadnie, albo jak Hiob – odrzuci grzech. Dla Augustyna Ewa i żona Hioba symbolizują pokusę, stąd żona Hioba może być Ewą, która uwiodła w raju Adama:

Evam Adam in paradiso non repulit; repulit Job Evam in sterquilinio. In stercore se debat Job, cum flueret vermibus atque putresceret: sed melior Job vulneribus plenus in stercore, quam Adam integer in paradiso. Equidem adhuc uxor sua Eva erat; sed iam ille Adam non erat<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Św. Ambroży, *Exp. in Ps. David CXVIII, 12, 29* (PL 15, 1371 B-C). Tłumaczenie: Także został pokryty wrzodami na całym ciele, gdy był doświadczany słowami żony, ten przypominał Adama, [który] w tej sytuacji został przywieziony do upadku, podczas gdy [Hiob] ufał swojej żonie, rzekł [jej]: „Wypowiedziałaś się, jak jedna z niemądrych kobiet”. Jeśli więc postanowiłby posłuchać jej, jak gdyby mądrej, on sam nie byłby mądry.

<sup>19</sup> Św. Ambroży, *Epist. class. I. Ep. XX, 17* (PL 16, 999 A). Tłumaczenie: Albowiem poznaliśmy, że gorsze są te pokusy, które stają się przez kobiety. W końcu przez Ewę także Adam został oszukany.

<sup>20</sup> Św. Augustyn, *In Epist. Joann. ad Part. IV, 3* (PL 35, 2007). Tłumaczenie: Otóż Adam został zwyciężony w raju, zwyciężył [zaś] na gnojowisku. Kiedy był w raju, posłuchał namowy kobiety, którą zesłał mu diabeł, gdy zaś był na gnojowisku, rzekł do Ewy: „Wypowiedziałaś się, jak jedna z niemądrych kobiet”.

<sup>21</sup> Św. Augustyn, *Serm. supp. de Script., Serm. LII de beato Job 2* (PL 39, 1844). Tłumaczenie: Adam nie odmówił Ewie w raju; odmówił Hiob Ewie na gnoju. Hiob siedział na gnoju, a choć opły-



### *Tentatrix mulier*

W oczach ojców Kościoła żona Hioba uchodzi za kobietę kusicielkę. Ambroży widzi w żonie Hioba bardziej środek do pokusy niż samodzielną osobę. W *De interpellatione Job et David* zaświadcza, że kobieta została pozostawiona Hiobowi jedynie dla pokusy, a nie jako pomoc w czasie tych ciężkich doświadczeń:

Amissis itaque liberis Job atque omnibus suis praeter uxorem, quae ei sola ad tentationem fuerat reservata, perfusus etiam ulcere gravi [...] <sup>22</sup>.

Także w opinii św. Augustyna żona Hioba jest symbolem pokusy. Wobec tego, że kobieta uosabia pokusę, zostaje powiązana z diabłem – właściwym kusicielem – i stąd zostaje jakby zwolniona z winy:

Perdiderat omnia illa quae dederat Deus, sed habebat ipsum, qui dederat omnia, Deum. [...] Postea usque ad carnem tentator accessit. Omnibus sublatis, tentatricem mulierem reliquit. Evam dimisit, sed Adam ille non fuit <sup>23</sup>.

### *Ministratrix diaboli*

Biskup Hippony, uosabiając żonę Hioba z pokusą stwierdza, że żona Hioba została pozostawiona tylko dlatego, aby dać diabłu bezpośredni dostęp do Hioba. Z tego powodu Augustyn nazywa ją służebnicą diabła, która jest mu oddana w swej służbie:

Ex omnibus tamen bonis suis, sola ei a diabolo mulier reservatur. Supposita est uxor Eva, quasi ad seductionem. Hoc erat necessarium, ut uxor ei reservaretur: equidem non ad solatium mariti, sed ad ministerium diaboli. Suggestit mulier blasphemiam: Iob non obtemperat, sed recusat <sup>24</sup>.

---

wał w robaki oraz gnił, jednak lepszy jest Hiob na gnoju wypełniony ranami niż zdrowy Adam w raju. Zaiste jego żona dalej była Ewą, lecz on już nie był Adamem.

<sup>22</sup> Św. Ambroży, *De interp. Job et David I, 2, 4* (PL 14, 798 B). Tłumaczenie: Otóż Hiob stracił dzieci, a także wszystkich swoich [bliskich] za wyjątkiem żony, która sama jedynie została jemu pozostawiona dla pokusy [...].

<sup>23</sup> Św. Augustyn, *Serm. de diver., Serm. CCCXLIII, 10* (PL 39, 1511). Tłumaczenie: Stracił to wszystko, co dał [mu] Bóg, lecz posiadał jego samego – Boga, który dał [mu] wszystko. [...] Później kusiciel przystąpił aż do ciała. Zabrawszy wszystko, pozostawił kobietę – kusicielkę. Pozostawił Ewę, lecz on sam nie był Adamem.

<sup>24</sup> Św. Augustyn, *Serm. supp. de Script., Serm. LII de beato Job 2* (PL 39, 1844). Tłumaczenie: Jednak z wszystkich dóbr jego, jedynie kobieta została mu pozostawiona przez diabła. Żona – Ewa została podstawiona, jakby do kuszenia. Koniecznym było, aby żona została mu pozostawiona, do prawdy nie dla pocieszania męża, lecz na usługi diabła. Kobieta doradzała bluźnierstwo: Hiob nie ulega [jej], lecz odmawia.

### *Diaboli adiutrix*

Z kolei w *Enarrationes in Psalmos*, objaśniając Psalm 55, św. Augustyn przekonuje, że diabeł pozostawił przy życiu żonę Hioba nie dlatego, że jest miłosierny, lecz dlatego, iż potrzebował pomocnicy w realizacji swych planów:

Admissus est tentator, abstulit omnia, remansit ille solus a facultatibus, solus a familia, solus a filiis, plenus Deo. Uxor sane relicta erat. Misericordem putatis diabolium, qui ei reliquit uxorem? Noverat per quam deceperat Adam. Suam reliquerat adiutricem, non mariti consolatricem<sup>25</sup>.

### *Non mariti consolatrix*

W wyjaśnieniach do Psalmu 30, Hipponczyk ponownie podkreśla, że kobieta, stając się pomocnicą diabła, nie jest pocieszycielką męża:

Humiliatus videbatur Job perdita substantia sua, perditis filiis suis, [...]; remansit sine haereditate, et, quod est tristius, sine haerede; remansit ad solam uxorem, non suam consolatricem, sed diaboli potius adjutricem<sup>26</sup>.

### *Insidiatrix uxor*

Mimo iż św. Hieronim przekazał potomności dwa łacińskie przekłady Hioba, z których jeden jest bliższy Septuagincie, drugi natomiast tekstowi hebrajskiemu, to jednak żona Hioba rzadko pojawia się na kartach jego komentarzy. Jednym z fragmentów nawiązujących do Hi 2,9 jest *List do Pauli*, napisany po śmierci jej córki – Blezylly. W tym *Liście* Hieronim nazywa żonę Hioba – kobietą przygotowującą zasadzki, Hioba zaś ukazuje jako przykład „niezwyciężonej cierpliwości”. Ów krótki passus ukazuje stosunek św. Hieronima do kobiet, przedstawiając go jako tego, który spogląda na kobietę niby na „odkobieconą” sojuszniczkę. Z tego względu autor Wulgaty nie widział w Pauli damy z górnych sfer, które powinno się delikatnie pocieszać po śmierci córki, tylko rozpatrywał ją jako uhartowaną ascetkę, stąd postawił ją na równi z Hiobem, który tak samo jak ona stracił swoje dzieci. Hieronim wydaje się być zbyt surowym dla Pauli, ponieważ na końcu swej

<sup>25</sup> Św. Augustyn, *Enarr. in Ps., Ps LV, 20* (PL 36, 660). Tłumaczenie: Kusiciel otrzymał przyzwolenie, zabrał wszystko, on tylko został przy życiu, pozbawiony majątków, pozbawiony rodziny, pozbawiony dzieci, wypełniony Bogiem. Oczywiście żona [jego] pozostała. Sądźcie, że diabeł [jest] miłosierny i ten zostawił mu żonę? Wiedział, przez którą oszukał Adama. Pozostawił swoją pomocnicę, a nie pocieszycielkę męża.

<sup>26</sup> Św. Augustyn, *Enarr. in Ps., Ps XXX, Serm. III, 12* (PL 36, 255). Tłumaczenie: Wydawało się, że poniżony Hiob straciwszy swój majątek, straciwszy swoje dzieci, [...]; pozostał bez potomstwa i jest smutny, ponieważ [nie ma] dziedzica, pozostał przy samej żonie, nie swojej pocieszycielce, lecz raczej pomocnicy diabła.

przemowy kieruje do niej twarde albo – albo, co w konsekwencji nie jest mową mężczyzny do kobiety, lecz jednego ascety do drugiego:

Respice Job, quanta sustinuit, et videbis te nimium delicatam, illum erectis in coelum oculis, inter ruinas domus, poenas ulceris, innumeras orbitates, et ad extremum uxoris insidias, invictam tenuisse patientiam. Scio quid responsura sis: Hoc illi quasi justo ad probationem evenisse. Et tu e duobus elige, quod velis: aut sancta es, et probaris: aut peccatrix, et injuste quereris, minora sustinens, quam mereris<sup>27</sup>.

### *Nec sterilis, nec mater*

Św. Augustyn pomimo pejoratywnego odniesienia do żony Hioba w *Sermones suppositi de Scripturis, Sermo De beato Job* próbuje wczuć się w sytuację współdoświadczanej małżonki. W tym passusie Biskup Hippony zastanawia się nad stanem duszy żony Hioba, wskazując na ból z powodu utraty dzieci. Augustyn, jako jedyny łacinnik dostrzega głęboki kryzys tożsamości żony Hioba. Nie jest ona ani niepłodna, ani nie jest matką, co według starożytnych kryteriów, które uzależniały wartość kobiety od ilości dzieci, klasyfikuje ją jako nic nie wartą. Strata dzieci oznaczała dla niej utratę jej dotychczasowego sensu życia. Według przekonania Augustyna szczęście żony Hioba jest uzależnione od szczęścia jej męża. Wcześniej dzięki Hiobowi była królową, następnie z jego powodu stała się „pracownicą dniówkową”. Jednakże Augustyn podkreśla, że to ona zgrzeszyła, bo nie okazała miłosierdzia swemu mężowi:

Delicata matrona in alienis domibus servit, quae imperare consueverat. [...] Orbata in moerore filiorum mulier locatur ut serviat, nec ad lacrymas vacat. Adhuc matrona iam vidua, ubique mercenaria, nusquam domina; nec sterilis, nec mater, uteri sui laniatus deflet: Ecce, inquit, marite, quae pateris: „dic aliquid adversus Deum, et morere”. Pecavit sola, quae viro misericordiam denegabat<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Św. Hieronim, *Epist. ad Paulam super obitu Blaesillae filiae XXXIX, 4* (PL 22, 471). Tłumaczenie: Spójrz na Hioba, ile zniósł, a zobaczysz, że ty [jesteś] zbyt delikatna, ten podniósłszy oczy ku niebu, zachował niezwykłą cierpliwość pośród nieszczęść domu, męki wrzodu, niezliczonych strat i wreszcie wobec zasadzek żony. Wiem, że odpowiesz: Temu sprawiedliwemu przydarzyło się to [wszystko] dla próby. I ty wybieraj z dwóch, co wolisz: albo świętą jesteś i wystawianą na próbę, albo grzesznicą i niesłusznie się użalasza, znosząc mniejsze [nieszczęścia] niż zasługujesz.

<sup>28</sup> Św. Augustyn, *Serm. supp. de Script., Serm. L, De beato Job 2* (PL 39, 1841). Tłumaczenie: Delikatna matrona służy w cudzych domach, [ta], która miała w zwyczaju wydawać rozkazy. [...] Pozbawionej dzieci kobiecie w żalobie mówi się, by służyła, a nie oddawała się łzom. W tym momencie matrona [jest] już wdową, wszędzie [znaną] jako pracownik dniówkowy, nigdzie [nie jest] władczynią; ani nie [jest] niepłodna, ani [nie jest] matką, oplakuje rozdarcie jej łona i mówi: Oto [spójrz] małżonku, co cierpisz: „Powiedz coś przeciw Bogu i umieraj”. Ona sama zgrzeszyła, która nie okazywała mężowi miłosierdzia.

### *Scala mariti*

Papież Grzegorz Wielki, pomimo iż poświęcił Hiobowi 35-tomowy traktat *Moralia in Job*, to jednak niezbyt wyczerpująco wypowiada się o żonie Hioba, choć jego rozważania jej dotyczące są dosyć oryginalne. Jednym z takich porównań jest utożsamienie żony Hioba z drabiną. Grzegorz porównuje żonę Hioba do drabiny, po której diabeł zdołał wejść do serca mężczyzny. Za pomocą tej metafory komentator wyraża jedność pary małżeńskiej:

Cor igitur mulieris tenuit, et quasi scalam, qua ad cor viri ascendere potuisset invenit. Occupavit animum conjugis, scalam mariti. Sed nihil hac arte praevaluit, quia sanctus vir subjectam sibi mulierem, et non praepositam attendit; et recta loquens docuit, quam serpens, ut perversa loqueretur, instigavit<sup>29</sup>.

### *Infirma mulier*

Według przekonania Grzegorza Wielkiego diabeł oszczędził żonę Hioba tylko dlatego, aby mógł on „przez strzały jej słów” powiększyć rany Hioba. W oczach komentatora żona Hioba jest słabą kobietą, którą diabeł posłużył się do kuszenia człowieka mocnego:

Sic Adam per subjunctam mulierem deceptus. Sic beatus Job cum filios occidit, infirmam mulierem reliquit, ut qui ejus cor per se minime poterat, saltem si posset per mulieris verba penetraret<sup>30</sup>.

### *Carnalis cogitatio*

Żona Hioba została nazwana przez Grzegorza figurą duchowej niedoskonałości, gdyż przedstawiałaby „cielesne poznanie”, które sprzeciwia się duchowi:

Uxor Job male suadens, est carnalis cogitatio. Uxor quippe male suadens est carnalis cogitatio mentem lacescens. Saepe etenim, ut dictum est, et foris flagellis atterimur, et intus carnali suggestionem fatigamur<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Św. Grzegorz Wielki, *Mor. in Job, lib. III, cap. VIII, 12* (PL 75, 605 A). Tłumaczenie: Otóż wziął w posiadanie serce kobiety i znalazł jak gdyby drabinę, po której mógł wejść do serca mężczyzny. Zawiądnął ducha małżonki, drabinę męża. Lecz nic tą sztuczką nie zyskał, ponieważ święty mąż strzegł się kobiety jemu podległej, a nie mającej [nad nim] władzy; i wypowiadając prawe [słowa], pouczył, że wąż ją namówił, aby wypowiedziała [słowa] niedorzeczne.

<sup>30</sup> Św. Grzegorz Wielki, *Epist., Ep. XVIII, ad Joann. episcopum* (PL 77, 741 A). Tłumaczenie: Tak jak oszukał Adama przy pomocy kobiety [mu] podległej. Tak też, gdy zabił synów błogosławionemu Hiobowi, pozostawił [mu] słabą kobietę, aby on, który nie zdołał przez nią [opanować] jego serca, przynajmniej mógł [go] przeszyc przez słowa kobiety.

<sup>31</sup> Św. Grzegorz Wielki, *Mor. in Job, lib. III, cap. XXXII, 62* (PL 75, 630 C). Tłumaczenie: Żona Hioba źle doradzająca jest cielesnym poznanie. Z pewnością żona źle doradzająca jest cielesnym

### *Figura carnalium*

Utożsamiana z „cielesnym poznaniem”, żona Hioba, jest także w opinii autora *Moraliiów* figurą cielesnych chrześcijan, którzy pomimo swej niedoskonałości znajdują się w łonie Kościoła:

*Uxor Job male suadens, figura est carnalium in Ecclesiae sinu positorum*<sup>32</sup>.

#### 4. ZAKOŃCZENIE

Wyżej przytoczone fragmenty z pism ojców Kościoła jednoznacznie wskazują na fakt, że żona Hioba była przez nich interpretowana w kluczu negatywnym. Jest ona dla nich typem Ewy z raj, której jednak nie udało się zwieść Hioba i namówić go do bluźnierstwa przeciwko Bogu. Komentując Hi 2,9 ojcowie Kościoła nazywali ją głupią kobietą, kusicielką, służebnicą i pomocnicą diabła, kobietą przygotowującą zasadzki oraz zarzucali jej, że nie była pocieszycielką męża w tych ciężkich dla niego chwilach. Jest ona uważana za drabinę męża, po której diabeł zdołał wejść do serca mężczyzny, została nazwana słabą kobietą, cielesnym poznaniem oraz figurą cielesnych chrześcijan. Nawet jeśli św. Augustyn dostrzega głęboki kryzys tożsamości żony Hioba, mianując ją z powodu utraty dzieci „ani niepłodną, ani matką”, to ostatecznie podkreśla jej duchową krótkowzroczność, bo gdyby widziała wewnętrzne piękno swojego męża, prawdopodobnie wspierałaby go w jego doświadczeniach.

---

poznaniem, napastującym umysł. Często bowiem, jak zostało powiedziane, i na zewnątrz jesteśmy wyniszczani biczami, a wewnątrz jesteśmy nękanymi zmysłową sugestią.

<sup>32</sup> Św. Grzegorz Wielki, *Mor. in Job, lib. III, cap. XX*, 36 (PL 75, 618 B). Tłumaczenie: Żona Hioba źle doradzająca jest figurą [ludzi] cielesnych, znajdujących się w łonie Kościoła.



AGATA RYBIŃSKA

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin

## ***ESZET CHAJIL – OD TEKSTU (PRZ 31,10-31) PO ARTEFAKTY***

***ESHET CHAYIL – FROM THE TEXT (PROV 31:10-31) TO THE ARTIFACTS***

**ABSTRACT.** The aim of this paper is to indicate the reception of the biblical passage about the Woman of Valor from Proverbs 31. The cultural roles depicted there – wife, mother, housewife, businesswoman – are all still valid, and relevant to the modern reader. Some important qualities ascribed to the biblical protagonist are her initiative, diligence and bravery, but chief among her virtues are her devotion to God and respect for Torah-Law. Numerous examples of modern artifact attest immediate interest of this pattern. Therefore, the model of *eshet chayil* appears as not only still valid, but also universal in scope, transcending boundaries of time and religious practice.

**KEYWORDS:** *eshet chayil*, Woman of Valor, Proverbs, patterns, artifacts, women

**SŁOWA KLUCZOWE:** *eshet chayil*, niewiasta dzielna, Księga Przysłów, wzorce, artefakty, kobiety

Motyw *eshet chayil*<sup>1</sup> znany z biblijnej Księgi Przysłów obecny jest w kulturze żydowskiej po dziś dzień. Odwołują się do niego kobiety i mężczyźni, również chrześcijanie, stanowi on inspirację dla artystów, rzemieślników, twórców blogów, animatorów kultury, w tym organizatorów spotkań integrujących kobiety – bez względu na ich religię czy wyznanie. Celem artykułu jest nie tylko przybliżenie źródła tego starożytnego wzorca i jego treści, ale i postaw, jakie propaguje. Zamierzam wskazać również na jego ponadczasowość, którą poświadczają liczne artefakty. Zaprezentuję również ich przykłady z rozmaitych dziedzin kultury religijnej i popularnej, także związanej z komercją.

---

<sup>1</sup> Przyjmuję uproszczoną transkrypcję fonetyczną, gdyż odwoływać się będę przede wszystkim do artefaktów z kultury popularnej, w której stosuje się przede wszystkim transkrypcję, a nie transliterację. Zróznicowana transkrypcja obrazuje ponadto szerokie ramy geograficzne (i językowe) recepcji biblijnego tekstu i modelu.



## 1. TEKST I WZORZEC BIBLIJNY

W Księdze Przysłów dwukrotnie czytamy o *eszet chajil* – kobiecie dzielnej. Jedno z przysłów przytacza antytetyczny obraz kobiety: „koroną męża jest dzielna żona, a próchnicą jego kości – bezwstydną” (Prz 12,4)<sup>2</sup>. Pozytywny wizerunek rozwija dalej tzw. Poemat o dzielnej niewieście (Prz 31,10-31). Zaznaczyć jednak trzeba, że księga jako taka składa się z części, jest zbiorem sentencji, niekoniecznie jednego autora. Ok. V w. przed Chr. redaktor księgi zebrał ją w całość. Przysłowie pochodzi ze zbioru przypisywanego Salomonowi, biblijnemu mędrcom i królowi Izraela. Autor poematu pozostał natomiast anonimowy. Zakładam jednak, że stworzony przez niego obraz niewiasty powstał na podstawie obserwacji życia codziennego, a nie jest tylko wyidealizowanym wytworem wyobraźni. Choć tytułowa *eszet chajil* nie ma imienia, to podejmowanie przez nią tak bardzo praktyczne czynności (o nich więcej niżej) wskazują na realność tego wzorca. Sam tekst należy do tzw. literatury mądrościowej, popularnej na Bliskim Wschodzie<sup>3</sup>. Na charakter edukacyjny poematu wskazuje też hebrajski tytuł zbioru: *meszalim* – przysłowia, pouczenia (religijne i moralne). Ich rolą było nie tylko uczenie, napominanie, ale wychowywanie, przekazywanie wzorców moralnych, kreowanie postaw aprobowanych społecznie, oczywiście zgodnych z przepisami prawa religijnego. Jednym z takich wzorców niewątpliwie jest tytułowy model *eszet chajil*.

Hebrajskie *eszet chajil* tłumaczy się najczęściej jako kobieta czy niewiasta dzielna<sup>4</sup>, w Biblii Wujka czytamy niewiasta mężna<sup>5</sup>. Faktycznie są to dwa powiązane ze sobą rzeczowniki (w związku zależności, stąd tym razem myślnik pomiędzy wyrazami): hebr. *isza* – kobieta i *chajil* – siła, armia, ale i zdolność, moc, por. *chajal* – wojownik, żołnierz czy też siła zbrojna, armia<sup>6</sup>. W Biblii ten człon określający występuje najczęściej w odniesieniu do mężczyzn, wojowników, sytuacji gotowości bojowej czy ekstremalnego wysiłku, stąd *chajil* wiąże się z męstwem, dzielnością

<sup>2</sup> Cytaty z Biblii Tysiąclecia. Zob. *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* (Poznań – Warszawa 1980). Opieram się także na tekście oryginalnym Biblii Hebrajskiej (edytor BibleWorks 5).

<sup>3</sup> Ten gatunek literacki posługiwał się np. przysłowiami, bajkami, zagadkami i poematami.

<sup>4</sup> Biblia Tysiąclecia; Biblia Jerozolimska (Poznań 2006); S. Potocki, „Dzielna kobieta”, *Księga Przysłów*. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy (Poznań 2008).

<sup>5</sup> *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.* (Transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVII w. i wstępy ks. J. Frankowski) (Warszawa 1999) 1270. Poemat nosi jednak tytuł *Poemat o dzielnej niewieście*. Notabene, w wydaniu tym zastosowano numerację kolejnymi literami alfabetu hebrajskiego (faktycznie, w hebrajskim oryginale jest to akrostych). Por. *Wstęp do Starego Testamentu* (red. L. Stachowiak) (Poznań 1990) 432. W Biblii Brzeskiej czytamy natomiast: *niewiasta stateczna*. Zob. *Biblia Brzeska 1563* (Clifton – Kraków 2003).

<sup>6</sup> Siła zbrojna, armia, jak i uzdolniona żona, kobieta dzielna, zob. „*chajil*”, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (red. L. Koehler – W. Baumgartner – J.J. Stamm) (Warszawa 2001) I, 295-296. Ze względu na ewentualnych czytelników, nieznających języka hebrajskiego, podaję numer hasła i jego transkrypcję uproszczoną.

i siłą<sup>7</sup>. *Chajil* tłumaczy się przymiotnikowo jako dzielna, mężna, ale także cnotliwa, zacna, szlachetna, doskonała<sup>8</sup>. Jaki zatem obraz niewiasty przedstawia biblijny autor? Oto jego słowa:

- <sup>10</sup>Niewiastę dzielną któż znajdzie? Jej wartość przewyższa perły.  
<sup>11</sup>Serce małżonka jej ufa, na zyskach mu nie zbywa;  
<sup>12</sup>nie czyni mu źle, ale dobrze przez wszystkie dni jego życia.  
<sup>13</sup>O len się stara i wełnę, pracuje starannie rękami.  
<sup>14</sup>Podobnie jak okręt kupiecki żywność sprowadza z daleka.  
<sup>15</sup>Wstaje, gdy jeszcze jest noc, i żywność rozdziela domowi, a obowiązki – swym dziewczętom.  
<sup>16</sup>Myśli o roli – kupuje ją: z zarobku swych rąk zasadza winnicę.  
<sup>17</sup>Przepasuje mocą swe biodra, umacnia swoje ramiona.  
<sup>18</sup>Już widzi pożytek z swej pracy: jej lampa wśród nocy nie gaśnie.  
<sup>19</sup>Wyciąga ręce po kądziel, jej palce chwytają wrzeciono.  
<sup>20</sup>Otwiera dłoń ubogiemu, do nędzarza wyciąga swe ręce.  
<sup>21</sup>Dla domu nie boi się śniegu, bo cały dom odziany na lata,  
<sup>22</sup>sporządza sobie okrycia, jej szaty z bisioru i z purpury.  
<sup>23</sup>W bramie jej mąż szanowany, gdy wśród starszyzny kraju zasiądzie.  
<sup>24</sup>Płótno wyrabia, sprzedaje, pasy dostarcza kupcowi.  
<sup>25</sup>Strojem jej siła i godność, do dnia przyszłego się śmieje.  
<sup>26</sup>Otwiera usta z mądrością, na języku jej miłe nauki.  
<sup>27</sup>Bada bieg spraw domowych, nie jada chleba lenistwa.  
<sup>28</sup>Powstają synowie, by szczęście jej uznać, i mąż, ażeby ją sławić.  
<sup>29</sup>„Wiele niewiast pilnie pracuje, lecz ty przewyższasz je wszystkie!”  
<sup>30</sup>Kłamiwy wdzięk i marne jest piękno: chwalić należy niewiastę, co boi się Pana.  
<sup>31</sup>Z owocu jej rąk jej dajcie, niech w bramie chwałą jej czyny. (Prz 31,10-31).

Poemat rozpoczyna pytanie retoryczne. Autor stawia je, by następnie udzielić obszernej (na 21 wersów) i szczegółowej odpowiedzi. Precyzyjny opis pozwala odkryć, kim jest tytułowa protagonistka. Niewiasta dzielna to mężatka i matka (*isza* oznacza nie tylko kobietę, ale i żonę)<sup>9</sup>. To gospodyni dbająca o dom i jego mieszkańców: sprowadza dla nich żywność, rozdziela obowiązki służbie. Pracuje także swoimi rękami: „o len się stara i wełnę” (31,13). Praca ta stanowi źródło utrzymania, można porównać ją do aktywności zawodowej, wręcz ekonomicznej, gdyż planuje i inwestuje na przyszłość (np. zakłada winnicę, w. 16). Wykonuje ją

<sup>7</sup> Por. E. Eising, „chajil”, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (red. G.J. Botterweck – H. Ringgren) (Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1977) II, 902-905 i nast.

<sup>8</sup> Te ostatnie przymiotniki, zob. G. Gorgulho – A.F. Anderson, „Księga Przysłów”, *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek (red. W.R. Farmer) (Warszawa 2000) 770.

<sup>9</sup> Anna Kuśmirek zachowuje drugie znaczenie w swoim tłumaczeniu: „Żonę dzielną, kto znajdzie?”. Por. *Hebrajsko-polski Stary Testament*. Pisma. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem słów hebrajskich (oprac. i wstęp A. Kuśmirek) (Warszawa 2009) 427. Zob. też: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, I, 90.

nie tylko starannie, pilnie (por. „nie jada chleba lenistwa”, w. 27), ale i nieustannie, bo „wstaje, gdy jeszcze jest noc” (w. 15) i „jej lampa wśród nocy nie gaśnie” (w. 18). Być może to typowa biblijna hiperbola, ma jednak na celu uwypuklenie cnoty pracowitości. Dodatkowo podkreślają ją metafory: „przepasuje mocą swe biodra, umacnia swoje ramiona” (w. 17), a także kreowany optymistyczny wizerunek kobiety, która nie boi się przyszłości (śniegu i zimy, „dnia przyszłego” i lat; por. w. 21 i 25), bo jest na nią przygotowana dzięki własnej pracy i handlowi. Jakie jeszcze zalety posiada „niewiasta dzielna”? Z pewnością jest kobietą „wartościową”, ponieważ „jej wartość przewyższa perły” (w. 10, w. 29). Mąż, synowie i zapewne też inni darzą ją nie tylko zaufaniem, ale i szacunkiem (w. 23, w. 28). Ów szacunek wyrażono aż dwukrotnie, właściwie wypadałoby dodać tu jeszcze wdzięczność, skoro mąż żyje z pracy rąk żony, co więcej – jeszcze ma z tego zyski (w. 11). Owo dowartościowanie żony stanowi swoistą klamrę – od tego bowiem natchniony autor rozpoczyna i na tym kończy swój utwór.

Na co jeszcze należy zwrócić uwagę, charakteryzując bohaterkę? Na dobroczynność! Dbanie o ubogich to istotny element jej wizerunku. Bezsprzecznie nawiązano w ten sposób do nakazów prawa religijnego, obowiązku czynienia dobrze. Drugą ważną w kontekście religijnym zaletą jest mądrość – jednak nie tyle ta w sensie intelektualnym (przewidywanie, planowanie, organizowanie). Niewiasta dzielna „otwiera usta z mądrością” (w. 26). Nauki, o których jest mowa w tekście hebrajskim, wskazują na kontekst religijny, zasady prawa, na Torę<sup>10</sup>! Użyte *torat-chesed* wskazuje na religijny, prawny aspekt nauczania, podobnie można interpretować rzeczownik *chochma* – mądrość. Ukoronowaniem jej cnót jest bojaźń boża (w. 30). W Biblii, zwłaszcza w literaturze mądrościowej, mądrość i bojaźń boża są utożsamiane. Mądrym jest ten/ta, kto boi się Boga. Taka jest też „niewiasta dzielna”.

Podsumowując, warto zwrócić uwagę na liczne czasowniki wskazujące na jej aktywność<sup>11</sup>. Ich wielość wpływa na bardzo precyzyjne nakreślenie aktywności kobiety. Intensyfikują ją także rzeczowniki – *ramiona*, *ręce* i *palce*. Mamy więc do czynienia z niezwykle pracowitą kobietą, która realizuje się jako żona i matka, gospodyni, handlarka, rolniczka, a przynajmniej wytwórczyni wina, a także jako szanowana nauczycielka życia. Hebr. *chail* oprócz dzielności wskazuje zatem na pracowitość i gospodarność. Czy ten biblijny ideał odległy jest od współczesnych wizerunków kobiet pracujących na utrzymanie rodziny, osiągających sukces (i to nie tylko bizneswoman)? W wielu aspektach z pewnością nie.

<sup>10</sup> Prz 31, 26: „otwiera usta z mądrością, na jej języku miłe nauki” (hebr. *pija patacha bechochma weteorat-chesed al leszona*). *Torat-chesed* wskazuje na religijny, prawny aspekt nauczania, podobnie można interpretować rzeczownik *chochma* – mądrość.

<sup>11</sup> Są to podkreślone w tekście czasowniki: czyni, stara się, pracuje, sprowadza, wstaje, rozdziela, myśli, kupuje, zasadza, przepasuje, umacnia, widzi, wyciąga (dwa razy), chwyta, otwiera (dwa razy), nie boi się, odziewa (dosł. dom odziany), sporządza, wyrabia, sprzedaje, dostarcza, bada.

## 2. „NIEWIASTA DZIELNA” W KULTURZE ŻYDOWSKIEJ – WYBRANE PRZYKŁADY

Nie będę analizować kultury żydowskiej na przestrzeni wieków ani pobiblijnych tekstów (np. talmudycznych). Zwrócę uwagę na niektóre elementy nowożytnej kultury żydowskiej (duchowej i materialnej), w których do dziś nawiązuje się i powiela model *eszet chajil*.

Zasadniczą płaszczyzną, którą rozpatruję, jest oczywiście religia i aktywności religijne. Biblijny „Poemat o dzielnej niewieście” śpiewany jest w szabat w czasie wieczornego świętowania w domu, należy do tzw. *zmirot*, czyli pieśni wykonywanych w czasie kolacji<sup>12</sup>. Nie ma chyba lepszej nagrody dla żydowskiej kobiety, która trzusi się przygotowaniami do szabatu, niż pochwała w formie słów zaczerpniętych z tego fragmentu Księgi Przysłów. Pieśń ta śpiewana jest też w czasie uroczystości weselnych. Tekst ten recytuje mąż świeżo poślubionej żonie. A i niejednokrotnie wśród prezentów znajdują się grafiki, które ów wzorzec przypominają<sup>13</sup>. Wracając jednak do pieśni – liczne wykonania można odsłuchać online: nie tylko w wykonaniu Żydów aszkenazyjskich czy sefardyjskich, ale i nieżydowskie wykonania solowe i chóralne<sup>14</sup>. Wśród nich natrafiłam również na dawny zapis nutowy z tekstem w jidysz, a więc języku Żydów aszkenazyjskich, żyjących w Europie środkowo-wschodniej<sup>15</sup>. Warto zwrócić uwagę na aszkenazyjską wymowę hebrajskiego – już w tytule: *Eshes chayil* (zamiast *eszet*) i angielską transkrypcję (*Eshet Chayil*), co wskazuje na uniwersalność wzorca, przekraczanie granic czasu i przestrzeni (por. istnienie dużej diaspory w Ameryce):

„Loiben danken Gott darf der man wushot an Eisheschayilanantik.  
M’hot sich emes lieb sholaimhersht in shtieb. S’isnitu kein greserglick”

[Powinien dziękować i chwalić Boga ten mąż, co za żonę ma niewiastę dzielną (*Eshet Chajil*). Naprawdę w domu (dosł. *sztib/sztub* – izbie) tym winien zapanować pokój. Nie ma większego szczęścia jak ona].

<sup>12</sup> *Zmirot* śpiewane po rozpoczęciu szabatu nie stanowią modlitwy liturgicznej (brak tego tekstu w *sidurze*, a więc modlitewniku używanym w synagodze). Zob. *Zemirot Pardes Laudr*. Pieśni szabatowe i Błogosławieństwa po jedzeniu (red. S. Pecaric) (Kraków 2002) 35. Tu tłumaczenie E. Gordon: żona doskonała!

<sup>13</sup> Por. blog oraz wycinankę z tekstem hebrajskim, z uwzględnieniem oryginalnego akrostychu, a więc w kompozycji alfabetycznej, zob.: <http://blog.ajudaica.com/2013/12/my-personal-eshet-chayil/> [dostęp: 30.12.2014].

<sup>14</sup> Zob. <https://www.youtube.com/watch?v=bDNSG1Kub8U>; [https://www.youtube.com/watch?v=c\\_Hj7LHj6ag](https://www.youtube.com/watch?v=c_Hj7LHj6ag) [dostęp: 30.12.2014].

<sup>15</sup> Por. utwór *Eshes Chayil*, J. Rumshinsky – I. Lilian. Zob. [http://www.oysongs.com/products/sheetmusic.cfm?sheetmusic\\_id=10722](http://www.oysongs.com/products/sheetmusic.cfm?sheetmusic_id=10722) [dostęp: 30.12.2014]. Inne: [http://literaturhandlung.com/product\\_info.php?cPath=48\\_35&products\\_id=10199&osCsid=46690493775f08b9d501fdb2d](http://literaturhandlung.com/product_info.php?cPath=48_35&products_id=10199&osCsid=46690493775f08b9d501fdb2d) [dostęp: 30.12.2014].

Kolejnym przykładem „udokumentowanej” pochwały niewiasty dzielnej są inskrypcje nagrobne. Na macewach zmarłych kobiet niekiedy można przeczytać właśnie tę pochwałę: tu spoczywa niewiasta dzielna. Odwołuję się do własnych kwerend i badań, jak i literatury przedmiotu<sup>16</sup>. Na wrocławskim cmentarzu żydowskim natrafiłam na hebrajskie laudacje zaczerpnięte z Prz 12,4: „koroną męża jest dzielna żona” – אשת חיל עטרת בעלה (*eszet chajil eteret baala*) czy też samo שרת חיל (*eszet chajil*)<sup>17</sup>. Wodziński podaje przykład inskrypcji nawiązującej do Prz 31,26: „na języku jej miłe nauki” – *torat chesed al lezonah hait* – macewa Rebeki Matel z Białej Prudnickiej, zmarłej 1727<sup>18</sup>.

Oczywiście, zgodnie z tradycją żydowską o zmarłym mówi się tylko dobrze. Istnieje nawet jidyszowe przysłowie: „Ojf der macejwuzenen ale jidn szejn” [Na macewie wszyscy Żydzi piękni]<sup>19</sup>. O zmarłych nie można więc mówić źle. W przypadku inskrypcji nagrobnych nie ma wprawdzie gwarancji, czy i w jakim stopniu zmarła realizowała ideał „niewiasty dzielnej”, z pewnością jednak jest to wzorzec, do którego należy się odnieść<sup>20</sup>. Podobnie rzecz ma się z symboliką nagrobną. W przypadku kobiet pełniących dzieła miłosierdzia, czyli prowadzących aktywność dobroczynną, nawet jeśli było to „tylko” dawanie jałmużny – na ich nagrobkach umieszczano np. przedstawienie dłoni wrzucającej monetę do skarbonki. Tego typu przedstawienia ikonograficzne widziałam na cmentarzach żydowskich, np. w Piotrkowie Trybunalskim, Inowłodzu, Kazimierzu Dolnym, nie sposób wskazać tu wszystkich przykładów<sup>21</sup>.

Niekiedy, i to chyba uznać można za wiarygodną pochwałę, do tego określenia odwoływano się w mowach pogrzebowych<sup>22</sup>. Teksty, symbolika nagrobna, oraz mowy pogrzebowe, podtrzymują więc pamięć o zmarłych, pełnią też w pewnym sensie funkcję edukacyjną wobec żyjących. Stawiając bowiem zmarłych za wzór, podkreślając ich cnoty, wskazują ich jako godne naśladowania przez innych. Moż-

<sup>16</sup> Badania prowadziłam na Starym Cmentarzu Żydowskim we Wrocławiu w 2008 r. Zob. też M. Wodziński, *Hebrajskie inskrypcje na Śląsku XIII-XVIII wieku* (Wrocław 1996).

<sup>17</sup> Zob. pole 1, rząd 5, m. 48 / nr 520. Pochowana Caecylie Sulka Hiller, zm. 1865 r. Inna, podobna: *eszet chajil eteret iszech uwanejch*, znajduje się na grobie Chany/Hana/Honigmann, zm. 1969: pole 1, rz. 7, m. 21, nr 797.

<sup>18</sup> Wodziński, *Hebrajskie inskrypcje na Śląsku*, 244.

<sup>19</sup> Por. *Głosy z Aszkenaz*. Żydowskie przysłowia i powiedzenia ze zbioru Ignaza Bernsteina (Kraków 2007) 137.

<sup>20</sup> Świadczą o tym sigła Prz 31 / Spr. Sal 31, np. na Starym Cmentarzu Żydowskim we Wrocławiu, grób Rajchel Mendel zm. 1867, pole 1, rz. 6, m. 14, nr 640 (brak numeru). Do wzorca idealnej żony i gospodyni odwoływali się również chrześcijanie. Zob. inskrypcje nagrobne, np. na przykościelnych nagrobkach w Będzinie – kościół pw. św. Trójcy.

<sup>21</sup> Por. fotografie z cmentarza w podlaskim Ciechanowcu, np. ta z macewy mężczyzny – autor: Tomasz Wiśniewski, <http://www.kirkuty.xip.pl/ciechanowiec.htm> [dostęp: 20.03.2015] czy też z nagrobka Gołdy Lei Goldfarb, córki Moszego Kalmusa, zm. 1896 – cmentarz w Grodzisku Mazowieckim, autor zdjęcia: KB. <http://www.kirkuty.xip.pl/grodzisk.html> [dostęp: 20.03.2015].

<sup>22</sup> Np. w Biłgoraju. Por. *Księga pamięci Biłgoraja* (tł. M. Adamczyk-Garbowska) (Lublin 2010) 146.

na więc mówić o roli kohortatywnej pochwał nagrobnych (zachęcającej do dobrego życia tych, co je czytają).

Tytuł *eszet chajil* jako pochwałę można również napotkać, choć rzadko, na kartach ksiąg pamięci, np. Białegostoku (w nagłówku oraz w tekście)<sup>23</sup>. Tak właśnie nazwano kilka białostocczanek: *eszet chajil* (BBA: 34), czy – uwzględniając prawdopodobną wymowę jidyszową – *emeseeszes chail* (BBA: 21), a więc „prawdziwa niewiasta dzielna” czy też *emeseeszes chail unbaalascedaka* (BBA: 36). Tytułem „niewiasty dzielnej” obdarzono np. kobietę, która jako młoda wdowa przez kolejne lata nie tylko dbała o dom czy rodzinny interes, ale i służyła z dobroczynności. Zwrócę przy tym uwagę na pokrywającą się funkcję inskrypcji nagrobnych, mów pogrzebowych oraz tekstów w księgach pamięci. Wszystkie podtrzymują pamięć, najczęściej „dobrą pamięć” o zmarłych, w tym o licznych *eszet chajil*.

Podsumowując, kobiety dzielne to żony, matki, gospodynie domowe, wciąż zaangażowane w prace na rzecz rodziny i domu, ponadto pełniące uczynki miłosierdzia. W rodzinach żydowskich, zwłaszcza chasydzkich, to głównie na ich barkach spoczywało utrzymanie rodziny, jak w Prz 31<sup>24</sup>. Wzorzec ten pozostaje aktualny dla współczesnych Żydówek i nie tylko. Niezmiennie wiele z nich, jak większość kobiet, boryka się z trudami dnia codziennego. Model ten wydaje się więc ponadczasowy, uniwersalny. Powszechny także dlatego, że inspiruje kobiety bez względu na ich religię. Świadczą o tym następujące artefakty, które właściwie zaliczyć już można do kultury popularnej, niekiedy wręcz komercyjnej.

## 2.1. ESZET CHAJIL W ARTEFAKTACH

Choć poemat o *eszet chajil* ma starożytne biblijne korzenie, jego wymowa jest wciąż aktualna. Podróże, zwłaszcza do Izraela czy ortodoksyjnych dzielnic w USA, a także zetknięcie z tamtejszą kulturą materialną to szansa odkrywania, a dla kobiet i utożsamiania się z wzorem niewiasty dzielnej<sup>25</sup>. Powszechnym źródłem pozyskiwania wiedzy (i poniższych przykładów) jest także Internet. Można w nim znaleźć nie tylko wyjaśnienie obco brzmiącego terminu (a właściwie związku wy-

<sup>23</sup> *Bialystok*. Bilder album fun barimter sztot un ire iden iber der welt. 1200 interessante bilder mit tekst in idisz un englisz. Bialystok. Photo Album of Renowned City and its Jews the World Over. 1200 Interesting Pictures with a Yiddish and English Text (red. D. Sohn) (New York 1951) 37 [dalej: BBA]. Na pokrewieństwo wzorca *eszet chajil z jidische mame*, a więc żydowską matką wskazują inne artefakty i teksty. Zob. [http://www.cafepress.com/mf/76501016/eschet-chayil\\_maternity?productId=789274030](http://www.cafepress.com/mf/76501016/eschet-chayil_maternity?productId=789274030) [dostęp: 30.12.2014] czy [http://www.cafepress.com/mf/19113739/eishet-chayil\\_tshirt?productId=1278940](http://www.cafepress.com/mf/19113739/eishet-chayil_tshirt?productId=1278940) [dostęp: 30.12.2014] z napisem *eishet chayil-Ima!*.

<sup>24</sup> Por. R. Renz, „Wzorce wychowawcze i edukacyjne kobiet w małych miasteczkach kielecczyzny w okresie międzywojennym”, *Kobiety i edukacja na ziemiach polskich w XIX i XX w.* (red. A. Żarnowska – A. Szwarc) (Warszawa 1992) 188.

<sup>25</sup> O artefaktach w kontekście turystyki, przenikania kultur i globalizacji, zob. wstęp do: J. Barański, *Świat rzeczy*. Zarys antropologiczny (Kraków 2007) 21.



razowego) *eshet chayil*, ale i przykłady recepcji oraz wykorzystania tego motywu w kulturze popularnej, w różnych dziedzinach sztuki: muzyki, sztuk plastycznych, sztuki użytkowej, sakralnej, a także fotografiach czy tekstach (np. na stronach internetowych sklepów, organizacji, czy prywatnych blogach, więcej poniżej). Generalizując, wszystkie to artefakty, wytwory rąk ludzkich<sup>26</sup>.

W sklepach (także internetowych) można nabyć przedmioty użytkowe oraz arcydzieła z motywem *eszet chayil*<sup>27</sup> lub przywieźć je jako pamiątki z podróży czy podarki. Zwrócę uwagę np. na wycinanki z tym motywem izraelskich artystów Davida Fisha<sup>28</sup> czy Iris Bernstein<sup>29</sup>. Zawieszona na ścianie domu przywołuje nie tylko tekst biblijny, ale i zachęca do naśladowania wzorca kobiety pobożnej, a przy tym żony i matki. Wycinanki z tymże motywem zdobią również *ketuby* – traktaty ślubne<sup>30</sup>. Inny przykład to batik/makotka z wyhaftowanym tytułem *eszet chayil*<sup>31</sup>. Słowa można odczytać również na stronach kalendarza<sup>32</sup> czy też etui na zapalki, a więc na przedmiotach codziennego użytku<sup>33</sup>. Zastosowanie tych dwóch ostatnich ma jednak kontekst religijny – Żydówki o określonej godzinie zapalają szabatowe świece. Podobnie ozdabiane są puszkki na datki, wśród nich są i takie z inskrypcją *eszet chayil*. Notabene, odwołują się one do wyżej wspomnianej dobroczynności prywatnej i publicznej, która niegdyś była domeną kobiet<sup>34</sup>. Podkreślić należy, że wspomniane wyżej artefakty pełnią nie tylko funkcję praktyczną czy estetyczną, ale i wychowawczą, przypominającą, motywującą.

Podobne funkcje pochwaly, nagrody i zachęty, a także praktyczne – podarku i ozdoby – może pełnić biżuteria, niejednokrotnie o dużej wartości artystycznej i materialnej. Pierścionki, zawieszki, bransolety z wygrawerowanym *eszet chayil*

<sup>26</sup> Por. def. <http://www.slownik-online.pl/kopalinski/5B8C975C70F9EF3A412565CB004C6291.php> [dostęp: 30.2.2014]. Zob. też P. Garbacz, *Logika i artefakty* (Lublin 2006).

<sup>27</sup> Np. kubek: [http://www.cafepress.com/mf/53273673/eshet-chayil-a-woman-of-valor\\_mugs?productId=398856606](http://www.cafepress.com/mf/53273673/eshet-chayil-a-woman-of-valor_mugs?productId=398856606) [dostęp: 30.12.2014].

<sup>28</sup> Wycinanka Davida Fishera zob. <https://www.pinterest.com/pin/319474167289789849/> [dostęp: 30.12.2014].

<sup>29</sup> Wycinanka Iris Bernstein (Bernsztajn) zob. [https://www.flickr.com/photos/iris\\_b2007/2228563912/in/set-72157603853039933](https://www.flickr.com/photos/iris_b2007/2228563912/in/set-72157603853039933) [dostęp: 30.12.2014].

<sup>30</sup> *Eshet chayil ketubah*, zob. <http://www.ketubah-gallery.com/store/eshet-chayil-ketubah> [dostęp: 30.12.2014].

<sup>31</sup> Makotka zob. <http://www.judaicawebstore.com/woman-of-valor-yair-emanuel-raw-silk-embroidered-wall-hanging-blue-P10624.aspx>; Batikina papierze, autorstwo – Karl Gudeon: [http://kolbo.com/product-reader/asetid/48/product/eshet\\_chayil\\_woman\\_of\\_valor\\_framed.html](http://kolbo.com/product-reader/asetid/48/product/eshet_chayil_woman_of_valor_framed.html) [dostęp: 30.12.2014].

<sup>32</sup> Zob. Kalendarz wraz z pieśnią: *Calendar 5774 – Jewish Song – Eshet Chayil*, <https://www.youtube.com/watch?v=hyXu5coR5y8> [dostęp: 30.12.2014].

<sup>33</sup> Etui na zapalki jako pomysł na ślubny prezent zob. <http://www.weddingvideophotographer-miami.com/Products.asp?Submit=Detail&ProdId=672&Category=For+the+Home> [dostęp: 30.12.2014].

<sup>34</sup> Puszki na cedakę zob. <http://traditionsjewishgifts.com/blog/category/judaica-artists/page/2/> [dostęp: 30.12.2014].



czy „jej wartość przewyższa perły” – to pomysł na prezent dla żony bądź matki<sup>35</sup>. Podkreślić należy nawiązanie do pochwały z tekstu Prz 31,10<sup>36</sup>. W przypadku kobiet wybierających tę właśnie biżuterię pełni ona zapewne funkcję samoidentyfikacji – prawdopodobnie utożsamiania się z idealizowanym wizerunkiem niewiasty dzielnej.

Motywy *eszet chajil* pojawia się również na odzieży. Bardzo praktycznym strojem dla gospodyni domowej jest fartuch kuchenny<sup>37</sup>. Przede wszystkim odwołać się muszą do ciekawego modelu: z wizerunkiem kobiety błogosławiącej świecę szabasowe, gdyż to przedstawienie pochodzi z siedemnastowiecznej hagady paschalnej z Amsterdamu (1695)<sup>38</sup>. Wskazuje ono na przypisywanie kobiecie do sfery prywatnej – domu. Inskrypcję *eszet chajil* można spotkać na bluzach<sup>39</sup>, koszulkach, a nawet na rajstopach! O ile fartuch kojarzy się z kuchnią (także koszerną), to rajstopy, nawet jeśli zakrywają ciało, którego mężczyzna nie powinien oglądać, poświadczają raczej inspirowanie się popularnym motywem i propagowanie go wśród nieultraortodoksyjnych żydówek, gdyż zawierają napis hebr. אשת חַיִל (*ʿešet ḥayil*) układający się wzdłuż łydki. Jednakże w tym przypadku wszelkie dywagacje niosą już ryzyko nadinterpretacji.

Z pewnością spoza ortodoksyjnego kręgu pochodzą fotografujące się właścicielki tatuaży<sup>40</sup>. Biblia zabrania tatuowania ciała (Kpł 19,28), jednakże tatuaże są obecnie powszechnie wykonywane. Jak widać, niekiedy używa się alfabetu hebrajskiego. Nie będę oceniać tych praktyk ani poruszać kwestii estetyki, wskażę jedynie na rolę takiego tatuażu, która oscylować może w kierunku funkcji kohortatywnej czy samoidentyfikacyjnej. Być może powyższe przykłady uznać można za ulega-

<sup>35</sup> Prezent z okazji dnia matki, zawieszka z perłą i cytatem z Prz 31,10 zob. <https://www.etsy.com/listing/79624858/mothers-day-gift-eshet-chayil-a-woman-of?ref=market> [dostęp: 30.12.2014].

<sup>36</sup> Przykłady biżuterii zob. <http://www.shininglight.eu/?section=514&product=1215&lineItem=3242> [dostęp: 19.03.2015], <http://www.thejerusalemgiftshop.com/proverbs-31-10-hebrew-pendant-who-can-find-a-virtuous-woman.html> [dostęp: 19.03.2015], <http://acelebrationofwomen.org/2012/09/the-valor-of-a-woman-eshet-chayil-sherrie-rose/> [Blog SherrieRose, dostęp: 30.12.2014].

<sup>37</sup> Propozycja prezentu – z przymrużeniem oka zob. <http://www.barbarashawgifts.com/eshet-chayil-woman-of-valor-apron/> [dostęp: 30.12.2014].

<sup>38</sup> Por. ilustrację zob. <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/9603-lampronti-isaac-b-samuel> [dostęp: 30.12.2014].

<sup>39</sup> Np. bluza męska zob. [http://www.cafepress.com/+hooded\\_sweatshirt,196691266](http://www.cafepress.com/+hooded_sweatshirt,196691266) [dostęp: 30.12.2014]. Bible T-shirt – strona chrześcijańska: [http://www.cafepress.com/mf/80274299/proverbs-3125\\_tshirt?productId=895743803](http://www.cafepress.com/mf/80274299/proverbs-3125_tshirt?productId=895743803) [dostęp: 19.03.2015].

<sup>40</sup> Tatuaz mormonki z napisem *eszet chajil*, a więc w transkrypcji angielskiej. Strona zawiera obszerne odniesienie do tekstu biblijnego. Zob. <http://www.dovesandserpents.org/wp/2013/10/eshet-chayil/> [dostęp: 23.03.2015] czy też fotografię na blogu Eryki (też chrześcijanki, wzorzec *ʿešet ḥayil* jest istotny również dla jej siostry, matki i teściowej): <http://ftcomc.com/category/jesusness/page/2/> [dostęp: 23.03.2015] Zob. też hebrajski krój pisma, zob. <http://rachelheldevans.com/blog/why-a-year-of-biblical-womanhood-is-a-nyt-bestseller> [dostęp: 23.03.2015]; <https://www.pinterest.com/pin/508695720384973444/> [dostęp: 23.03.2015]; <https://www.pinterest.com/rebeccad617/gorgeous-ink/> [dostęp: 30.12.2014].

nie modzie czy komercji<sup>41</sup>, podkreślić jednak należy nieustanne odwoływanie się i utrwalanie wzorca aprobowanego społecznie – dzielnej, pracowitej kobiety. Warto jednak zwrócić uwagę na artystyczne (lub nie) walory powyższych artefaktów, a zwłaszcza ich funkcje oraz wartości, jakie propagują, szczególnie w kontekście aksjologii czy w procesie kształtowania lub podtrzymywania tożsamości religijnej.

## 2.2. UNIWERSALIZM WZORCA

Można przypuszczać, że spoza kręgów ultraortodoksyjnych (*charedim*) wywodzą się twórcy licznych przedstawień antropomorficznych na obrazach, grafice i in. Niejednokrotnie zdobią one też strony internetowe<sup>42</sup>, nie tylko blogi<sup>43</sup>. W tych przypadkach teksty wskazują, że autorkami bo najczęściej są kobiety, zarówno Żydówki, jak i chrześcijanki. Wykorzystują one motyw *eszet chayil* jako logo czy motto, również dla wspólnotowych inicjatyw integrujących kobiety<sup>44</sup>. Tu odwołuje się nie tylko do grupy z wrocławskiej parafii oo. Redemptorystów, ale również warszawskiej i krakowskiej<sup>45</sup>. Bez względu na religię kobiety utożsamiają się z biblijną niewiastą dzielną. W grafice internetowej natrafiłam też na grupową fotografię wykonaną przy świątecznej choince: każda z kobiet trzyma kartkę/wizytówkę z hebr. napisem *ʿešet hayil*<sup>46</sup>, niewątpliwie utożsamiając się z przywoływanym modelem. Innym przykładem chrześcijańskiej reinterpretacji tego wzorca jest współczesna ikona Matki Boskiej – *Our Lady Woman of Valor* – w kościele w Tel Awiwie przy Centrum Imigrantów. Jak pisze w „Tygodniku Powszechnym” Zuzanna Radzik, stała się ona patronką dzielnych, ciężko pracujących kobiet, w tym przypadku pochodzących zwłaszcza z Filipin<sup>47</sup>. Swoją drogą zarówno Maryja, jak i towarzyszące oraz usługujące Jezusowi kobiety realizowały wzór niewiasty dzielnej dbającej o żywność i odzienie dla najbliższych. Niewątpliwie słuchały też Jego słów. Ich obecność nie wiązała się jedynie z potrzebami materialnymi (np. koszer-

<sup>41</sup> Por. strony wykorzystujące ten biblijny motyw: <https://www.etsy.com/market/chayil> czy <http://eshetchayilboutique.com/> [dostęp: 30.12.2014].

<sup>42</sup> Zob. Jewish Women's Archive: <http://jwa.org/womenofvalor> [dostęp: 30.03.2015].

<sup>43</sup> Np. <http://podroz-kobiety.blogspot.com/> Motto Prz 31,10, autorka Gianna Maria (Joanna Boral), tekst z 16 X 2013 [dostęp: 7.05.2014]. Inny: <http://blog.ajudaica.com/2013/12/my-personal-eshet-chayil/> [dostęp: 20.04.2015].

<sup>44</sup> Autorka Gianna Maria (Joanna Boral), tekst z 16.10.2013. I inne: <http://dzieleniewiasty.blogspot.com/> [dostęp: 7.05.2014].

<sup>45</sup> Zob. <http://dzieleniewiasty.blogspot.com/> [dostęp: 17.03.2015].

<sup>46</sup> Fotografia przed choinką na wspomnianym już blogu Rahel Held Evans, zob. <http://rachelheldevans.com/blog/dad-valor-christmas> [dostęp: 30.12.2014].

<sup>47</sup> Por. artykuł i fotografię autorstwa Z. Radzik, *Dzielne niewiasty z południowego Tel Awiwu*. Zob. <http://tygodnik.onet.pl/wiara/dzielne-niewiasty-z-poludniowego-tel-awi-wu/7p9pk> [dostęp: 20.04.2015].

ną kuchnią, a także choć minimalną znajomością Tory – prawa religijnego), ale też z rozważaniem, a może i przekazywaniem Jezusowego nauczania.

Podsumowując, chciałabym podkreślić, że mimo starożytnych korzeni poematu o niewieście dzielnej jej wzór jest wciąż aktualny. Odwołują się do niego „zwykłe” kobiety, osoby pobożne, twórczynie indywidualnych blogów czy instytucjonalnych stron internetowych, członkinie grup i stowarzyszeń, ale także rzemieślnicy i artyści, handlowcy, twórcy kultury materialnej i duchowej. W każdym z wyżej przedstawionych przykładów artefaktów mamy do czynienia z religijnym (lub nie) odczytywaniem biblijnego tekstu, jego reлектurą, nawet jeśli w związku z komercyjnym tworzeniem gadżetu, reinterpretacją starożytnego tekstu współcześnie – w kulturze żydowskiej, chrześcijańskiej lub bez wskazywania denominacji religijnej. Można więc mówić o uniwersalnym fenomenie, postawić tezę o uniwersalności tego wzorca, a także jego aktualności, jeśli nie we wszystkich aspektach to w wybranych przez same kobiety czy mężczyźn. Współczesne realia społeczne są odmienne i zamąpójście nie determinuje znacząco bytu kobiety tak, jak miało to miejsce w starożytności. Natomiast pracowitość i dzielność z pewnością tak, podobnie jak przypadające najczęściej kobietom (matkom i babciom) wprowadzanie dzieci w praktyki religijne. Bez względu na odgrywane role społeczne *eszet chajil* – niewiasta dzielna – to biblijny wzorzec wciąż aktualny dla współczesnych kobiet.



Ks. KRZYSZTOF BARDSKI  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa  
Papieski Wydział Teologiczny, Warszawa

**OBLUBIENICA UBOGIEGO CHRYSYTA  
KOMENTARZ DO PNP 1,5-2,7  
W DUCHU CHARYZMATU MATKI TERESY Z KALKUTY**

**THE BRIDE OF JESUS THE POOR. A COMMENTARY ON THE SONG OF SONGS 1:5–2:7  
IN THE SPIRIT OF THE CHARISM OF MOTHER TERESA OF CALCUTTA**

**ABSTRACT.** Christian tradition has interpreted the biblical Song of Songs in the light of the love of Jesus and His Church. The call of Mother Theresa of Calcutta was to quench the thirst of Jesus who comes to us in the distressing disguise of the poorest of the poor. The article presents a fragment of our commentary on the Songs of Songs, written on the basis of both the figurative interpretation of the Church Fathers and the writings of Mother Theresa (*Constitutions* and *Spiritual Directory*). It is an attempt at actualizing the symbolical-allegorical method of interpreting the Bible.

**KEYWORDS:** Bible, Song of Songs, Mother Theresa of Calcutta, symbolism, allegorical interpretation

**SŁOWA KLUCZOWE:** Biblia, Pieśń nad Pieśniami, Matka Teresa z Kalkuty, symbolizm, interpretacja alegoryczna

Tekst, który prezentujemy, jest owocem zarówno pracy naukowej nad tekstem biblijnym i tradycją interpretacyjną chrześcijaństwa, jak również posługi duszpasterskiej. Komentując tekst biblijny, odwołujemy się do metodologii interpretacji ponaddosłownej, zwanej też symboliczną lub figuratywną. Poszczególne motywy literackie, mające określone znaczenie historyczne, zostają skojarzone z treściami zaczerpniętymi z życia Kościoła, życia duchowego poszczególnych chrześcijan lub szerzej – egzystencjalnego kontekstu interpretatora tekstu świętego. Z jednej strony jest to interpretacja kreatywna, nabudowująca nowe znaczenia na pierwotnym sensie Biblii, z drugiej zaś – kieruje się zasadami interpretacji słowa Bożego, które znajdujemy u wielkich komentatorów starożytności i średniowiecza<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Szerzej na temat ponaddosłownej interpretacji Biblii zob. K. Bardski, *Pokarm i napój miłości*. Symbolizm w ponaddosłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła (Rozprawy i Studia Biblijne 16; Warszawa 2004); *Słowo oczyma Gołębicy*. Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie (Rozprawy Naukowe 3; Warszawa 2007); *W kręgu symboli biblijnych* (Kraków 2010); *Lektyka Salomona*. Biblia – symbol – interpretacja (Rozprawy Naukowe 6; Warszawa 2011).

Kluczem hermeneutycznym do ponaddosłownej interpretacji Pieśni nad Pieśniami w niniejszym artykule jest charyzmat Matki Teresy z Kalkuty, jaki wyłania się z podstawowych tekstów fundacyjnych zgromadzenia Misjonarek Miłości, mianowicie „Konstytucji” i „Dyrektorium Duchowego”. Odwołując się do tradycji interpretacyjnej ojców Kościoła i pisarzy średniowiecznych, staraliśmy się – aktualizując ich podejście do tekstu świętego – przedstawić współczesne możliwości symbolizacji motywów literackich zaczerpniętych z Pieśni nad Pieśniami w taki sposób, by mogły przynieść pożytek duchowy również dzisiejszemu czytelnikowi.

Interpretacje, jakie proponujemy niniejszym artykule, wykorzystywałem podczas licznych rekolekcji głoszonych siostronom Misjonarkom Miłości w Atenach (Grecja), Rawalpindi (Pakistan), Puka (Albania), Kigali (Rwanda), Kretyndze i Wilnie (Litwa), no i oczywiście w Polsce. Artykuł obejmuje Pnp 1,5–2,7. Rozważania dotyczące wcześniejszego fragmentu (Pnp 1,1–4) zostały opublikowane w *Warszawskich Studiach Teologicznych*<sup>2</sup>.

### Śniada piękność

*Ona:*

1,5. Śniada jestem, lecz urodziwa, córki Jerozolimskie,  
Jak namioty Kedaru,  
Jak zasłony Salomona.

Ciemna skóra kojarzy się z ciężką pracą w skwarze słońca i niską pozycją społeczną. Skóra oblubienicy nie jest delikatna jak skóra tych, które mieszkają w bogatych pałacach. Jest ona jednak piękna, ponieważ jej Umiłowany kocha ją<sup>3</sup>.

Namioty symbolizują niestałość miejsca zamieszkania, ciągłe bycie „w drodze”, zaś zasłony Salomona stanowią zewnętrzną ochronę wnętrza Świątyni Jerozolimskiej. Wystawione są na działanie wiatru i deszczu.

„Jako misjonarki miłości nie mamy stałego i ustabilizowanego miejsca na tej ziemi. Zarówno duchowe owoce naszego życia, jak i działalności apostołskiej za-

<sup>2</sup> Zob. K. Bardski, „Pieśń nad Pieśniami: Od Ojców Kościoła do Matki Teresy z Kalkuty”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 20/2 (2007) 17–22.

<sup>3</sup> Kościół jest śniady z powodu naszych grzechów, lecz miłość Chrystusa czyni go pięknym, por. Hipolit Rzymski, *Sur le Cantique des Cantiques*, 4,1 (wersja gruzińska [tł. G. Garitte] [CSCO 264; Louvain 1965] 31; Ambroży z Mediolanu, w: Wilhelm ze św. Teodoryka, *Commento Ambrosiano al Cantico dei Cantici*, 1,22 (red. G. Banterle) (Opera Omnia di Sant’Ambrogio 27, Milano – Roma 1993) 38; Filon z Karpazji, *Commento al Cantico dei Cantici nell’antica versione di Epifanio Scolastico*, 10 [(red. A. Ceresa-Gastalgo (Corona Patrum 6; Torino 1979) 72]. Przed przyjściem Jezusa ciemność ogarniała ludy żyjące w pogaństwie, lecz stały się one piękne dzięki Słońcu sprawiedliwości (por. Mt 4,2), które przyniosło im światło, por. Grzegorz z Elwiry, *Tractatus de Epithalamio*, 1,25 [(red. J. Fraipont] [CCL 69; 1967] 177).

leżą od tego, czy w sposób wolny i nieprzymuszony wybierzemy proste i ubogie środki, by wypełnić naszą misję<sup>4</sup>.

1,6. Nie dziwcie się, że jestem śniada.

Opaliło mnie słońce.

Starożytni Ojcowie uczą, że Eklezja jest śniada, ale równocześnie piękna, ponieważ opaliły ją promienie Słońca Sprawiedliwości, którym jest Jezus Chrystus<sup>5</sup>, jak również dlatego, że znosi żar prześladowań i różnorakie cierpienia dla imienia Jezusa.

„Zostaliśmy zaproszeni, by wziąć udział w męce i śmierci Jezusa. Krzyż będzie dla nas tym, czym był dla Jezusa – wyrazem największej miłości (J 15,13). Tylko Jezus, Bóg, który stał się człowiekiem, może w pełni pojąć, czym jest nasz grzech i odkupić go swoim cierpieniem. Gotowość Chrystusa, by wziąć swój krzyż za grzechy ludzkości, niech przynagla nas, umiłowanych przez Niego, by dobrowolnie dać się przybić wraz z Nim do krzyża, w duchu miłości, posłuszeństwa i zadośćuczynienia za nasze grzechy, za grzechy całego świata, a zwłaszcza za grzechy ludzi ubogich<sup>6</sup>.”

Synowie mojej matki rozgniewali się na mnie,

Uczynili mnie strażniczką winnic.

A ja nie ustrzegłam mojej własnej winnicy.

Wprowadzie Oblubienica jest czysta i niewinna, jednak jej bracia nie akceptują jej miłości. Na przekór wszystkiemu pozostaje wierna Temu, który zawładnął jej uczuciem. Jej własna winnica oznacza jej serce, które należy tylko do Jezusa.

„Wraz z Jezusem, naszym Zbawicielem, barankiem na rzeź prowadzonym (Iz 53,7) i z naszymi ubogimi przyjmiemy radośnie i w duchu wiary wszelkie okoliczności, którymi nas obdarza: niezrozumienie, pogardę, porażki, nieszczęścia, małoduszność i zapomnienia<sup>7</sup>.”

1,7. Powiedz mi, ty, którego ukochała moja dusza,

Gdzie wypasasz stada,

Gdzie kładziesz je na spoczynek w południe?

Oblubienica polega wyłącznie na swoim Ukochanym. Pragnie zawsze z Nim przebywać, słuchać Jego głosu<sup>8</sup>, pracować, dzieląc Jego trud pasterski, i odpoczywać

<sup>4</sup> Por. *Constitutions of the Missionaries of Charity* (wyd. Missionaries of Charity, 1988), p. 6, s. 4.

<sup>5</sup> Por. Hipolit Rzymski, *Sur le Cantique des Cantiques*, 4,2 (CSCO 264, 31); Orygenes, *Commentario al Cantico dei Cantici*, 8 (*Testi in lingua greca* [red. M.A. Barbara] [Biblioteca Patristica; Bologna 2005] 158).

<sup>6</sup> Por. *Constitutions*, p. 160, s. 88.

<sup>7</sup> Por. *Constitutions*, p. 30, s. 18.

<sup>8</sup> Według Grzegorza z Elwiry słowa „powiedz mi” wyrażają pragnienie Kościoła, aby przyjąć naukę Jezusa, słuchać zwiastowanej Ewangelii i głoszenia imienia Jezusa przez apostołów, por. Grzegorz z Elwiry, *Tractatus de Epithalamion*, 2,7 (CCL 69, 182).



u Jego boku w skwarze południa. Ona chce Mu powiedzieć: „Pan jest moim pasterm, niczego mi nie braknie. Pozwala mi leżeć na zielonych pastwiskach, prowadzi mnie nad spokojne wody”<sup>9</sup>. W nadziei polegamy całkowicie na wszechmocy Tego, który powiedział: „Beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15,5).

„Przekonani o naszej znikomości i umocnieni błogosławieństwem posłuszeństwa, podejmujemy się wszelkich zadań, nie dając się zniechęcić wątpliwościami, gdyż dla Boga nie ma nic niemożliwego (Mk 10,27). Pozwolimy dobremu Bogu kreślić plany dotyczące naszej przyszłości, gdyż dzień wczorajszy przeminął, a dzień jutrzejszy jeszcze nie nadszedł. Mamy do dyspozycji tylko dzień dzisiejszy, aby sprawić, by Go lepiej znano, kochano i Mu służyło. Wdzięczni za niezliczone okazje, jakie daje nam Jezus, by nieść nadzieję, troszcząc się o każdego cierpiącego, pomożemy naszemu skołatanemu światu na skraju rozpacz odkrywać nowy sens życia i umierania z pogodnym uśmiechem na ustach”<sup>10</sup>.

Dlaczego mam być jak włóczęga  
Przy stadach twoich towarzyszy?

Bez Ukochanego ona czuje się samotna i bezsilna. Potrzebuje tylko Jego. Szuka Go błądząc pośród stad innych pasterzy.

„Ze względu na Boga, nasze ubóstwo jest pokornym uznaniem i zaakceptowaniem naszej grzeszności, bezradności i znikomości. Jest też uznaniem, że Go potrzebujemy, co wyraża się nadzieją, jaką w Nim pokładamy i gotowością przyjęcia wszystkiego od Niego jak od naszego Ojca”<sup>11</sup>.

On:  
1,8. Jeśli nie wiesz,  
Najpiękniejsza spośród kobiet,  
Wyjdź po śladach trzody [...]

Jezus, który sam jest drogą (J 14,6), ukazuje nam drogę i prowadzi nas. Wzywa nas, abyśmy przekroczyli nasze ograniczenia i poszli za Nim<sup>12</sup>: «Posłuchaj, Cóрко, przyjdź i nakłoń ucha, zapomnij o swoim ludzie i o domu twego ojca, Król pragnie twego piękna»<sup>13</sup>. Jakże często papież Franciszek zaprasza nas, by wyruszyć w drogę, podjąć trud podróży<sup>14</sup>!

„W naszym konkretnym życiu wiąże się to ze ślubem posłuszeństwa. Wezwanie do posłuszeństwa jest szczególnym wymiarem pragnienia Jezusa, Bożego Sło-

<sup>9</sup> Ps 23,1-2. Por. Orygenes, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, 2,4,17-18 ([red. L.B. Brésard – H. Crouzel] [Sch 375; Paris 1991] 340).

<sup>10</sup> Por. *Constitutions*, p. 28, s. 17-18.

<sup>11</sup> Por. *Constitutions*, p. 51, s. 34.

<sup>12</sup> Jezus nazywa „najpiękniejszą” duszę człowieka, który wyruszył w drogę, wzrasta i pnie się ku temu, co w Niebie, por. Orygenes, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, 2,5,29 (Sch 375, 370).

<sup>13</sup> Ps 45,10-11. Por. Justus z Urgel, *Explicatio in Canticum Canticorum*, 14 (PL 67,966C-D).

<sup>14</sup> Por. Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 20; Angelus, 1 December 2013, passim.

wa i naszego Nauczyciela, by prowadzić nas w mocy Ducha Świętego i pod opieką Maryi Panny, Stolicy Mądrości, naszej Przewodniczki, abyśmy mogli doświadczyć najgłębszych tajemnic Jego Serca<sup>15</sup>.

Iść po śladach stada, oznacza w pierwszym rzędzie iść śladami stóp jego Pasterza, Jezusa, jak również tych, którzy naśladowali Go w sposób doskonały: Dziewicy Maryi, apostołów, świętych, którzy żyli na przestrzeni wieków, śladami naszej ukochanej Matki Teresy. Niektórzy ojcowie Kościoła mówią, że możemy odnaleźć ślady Boga we wszystkich stworzeniach, które radują się darem Bożej Opatrzności<sup>16</sup>.

„Nasz ślub posłuszeństwa jest odpowiedzią na wezwanie Jezusa. Ta rada ewangeliczna, podjęta w duchu wiary i miłości jako naśladowanie Jezusa, który był posłuszny aż do śmierci [...], polega w praktyce na poddaniu naszej woli prawowitym przełożonym<sup>17</sup>”.

[...] I wypasaj swe kozłeta  
przy szałasach pasterzy.

Oblubienica nie jest sama. Jej trosce została powierzona niewielka trzódka jagniąt. Jednak sama nie jest w stanie troszczyć się o nie. Potrzebuje bliskości szałasów pasterzy, która zapewni im bezpieczeństwo, pokarm i opiekę.

„Są ludzie, których Bóg powierzył naszej opiece: ubodzy, którym posługujemy, proszący nas o modlitwę. W szczególności zaś siostry powinny znaleźć w slumsach miejsce, gdzie będą mogły gromadzić dzieci ulicy, jakiegokolwiek by one były. Podstawową ich troską niech będzie to, żeby je wykąpać i nakarmić, a następnie uczyć w oparciu o elementarz, by umożliwić im uczęszczanie do szkół”.

„W niedzielę i święta siostry zgromadzą dzieci ulicy, by zaprowadzić je do najbliższego kościoła. W ten sposób niech «wypasają swe kozłeta przy szałasach pasterzy»<sup>18</sup>”.

## Zakochani

*On:*

1,9. Do klaczy w zaprzęgach faraona  
Podobna jesteś, przyjaciółko moja.

Kontekst literacki wskazuje na to, że powodem tego zaskakującego porównania są ozdoby, jakie nosi na sobie Oblubienica. Jednak zarówno żydowska, jak

<sup>15</sup> Por. *Spiritual Directory*, Section B, 58, s. 64.

<sup>16</sup> Por. Nil z Ancyry, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, 20 ([red. M.-G. Guérard] [SCh 403; Paris 1994] 176).

<sup>17</sup> Por. *Constitutions*, p. 59, s. 39.

<sup>18</sup> Por. *Constitutions*, p. 112, s. 65.

i chrześcijańska tradycja odczytują ten werset w odniesieniu do niewoli Izraela w Egipcie<sup>19</sup>. Bóg uwolnił swój lud, rozdzielając wody Morza Czerwonego. Jezus wyzwolił nas z niewoli szatana<sup>20</sup>, grzechu i śmierci dzięki swojej męce i zmartwychwstaniu.

„Wśród najuboższych są ludzie zniewoleni nałogami – narkotykami, alkoholem, seksem itd. Jak Jezus wziął na siebie grzechy ludzkości, podobnie i my, naśladujemy Go, biorąc na siebie cierpienia ubogich. Nasze życie w umartwieniu jest głębokim pragnieniem Jezusa, aby pociągnąć nas do swego zranionego i krwawiącego serca przez przebite serce Jego Matki. Aby w ten sposób doświadczyć Jego własnej męki, śmierci i zmartwychwstania dla zbawienia i uświęcenia całego świata, a zwłaszcza tych, którzy znajdują się na skraju wiecznego zatracenia”<sup>21</sup>.

1,10. Piękne są twoje policzki w kolczykach,  
Twoja szyja w naszyjnikach.

Policzki Oblubienicy są przystrojone bogatymi kolczykami, a z jej szyi zwisają sznury pereł i klejnotów. Jest piękna, ponieważ słucha Słowa Bożego (uszy ozdobione kolczykami) oraz posłusznie wypełnia Jego wolę (kark ozdobiony koralami).

„Posłuszeństwo uświęcone ślubami jest darem od Boga, który otwiera nasze serca, abyśmy słuchali Słowa, które wypowiada ustami całego stworzenia i abyśmy radośnie wprowadzali je w czyn w duchu Najświętszej Maryi Panny – «Niech mi się stanie według Twego słowa» (Łk 1,38). W ten sposób wypełnimy Boże plany wobec świata, zarówno jako poszczególne osoby, jak i cała Wspólnota”<sup>22</sup>. Święty Ambroży mówi, że jarzmo Jezusa jest słodkie, gdy przyjmiemy je jako ozdobę, a nie jako ciężar<sup>23</sup>.

1,11. Złote kolczyki zrobimy dla ciebie,  
Ze srebrnymi kropkami.

Oblubienica nie posiada niczego. Wszystkie jej ozdoby są darem od Ukochanego. Już obdarował ją sznurami drogich kamieni, a teraz chce jej dać coś więcej: ozdoby wykonane ze szlachetnych metali, złota i srebra<sup>24</sup>. Prawdziwa miłość znajduje swój wyraz w hojności. Miłość jest pragnieniem dzielenia wszystkiego z ukochaną osobą.

<sup>19</sup> Por. Orygenes, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, 2,6,1 (SCH 375, 382).

<sup>20</sup> Zanim przyjęli Ewangelię, poganie byli w niewoli Szatana, por. Grzegorz z Elwiry, *Tractatus de Epithalamion*, 2,24-26 (CCL 69, 187).

<sup>21</sup> Por. *Spiritual Directory*, Section B, 160, s. 98.

<sup>22</sup> Por. *Constitutions*, p. 58, s. 38.

<sup>23</sup> Por. Mt 11,29-30; Ambroży z Madiolanu, w: Wilhelm ze św. Teodoryka, *Commento Ambrosiano al Cantico dei Cantici*, 1,43 (Opera Omnia di Sant’Ambrogio 27, 54).

<sup>24</sup> Srebro może symbolizować dar Pisma Świętego dany Kościołowi, natomiast złoto – dar duchowego rozumienia Słowa Bożego, por. Orygenes, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, 2,8,15-16 (SCH 375, 414-416).

„Chrystus, który będąc bogaty, ogołocił samego siebie dla naszego zbawienia, sam wzywa nas, byśmy dzielili Jego ubóstwo i w ten sposób mogli stać się bogaci Jego ubóstwem”<sup>25</sup>.

*Ona:*

1,12. Póki król zasiadał przy swym stole<sup>26</sup>,  
Mój nard rozsiewał swoją woń.

Król Jezus zaprasza Kościół i każdego z nas do swojego stołu, gdy obdarowuje nas swoim świętym Ciałem i Krwią, jako duchowym pokarmem i napojem. Naturalną odpowiedzią Oblubienicy-Kościola jest woń świętości, którą rozpacza wokół siebie, oraz dobre czyny. „Maria wzięła funt kosztownego olejku z czystego nardu, namaściła stopy Jezusa i wytarła je swoimi włosami. Dom napęłnił się wonią olejku”<sup>27</sup>.

„Eucharystia jest naszą modlitwą dnia, gdy Jezus łączy naszą ofiarę i ofiarę swojego Kościoła ze swoją ofiarą i powierza nas wszystkim Ojcu. Aby nasze życie stało się prawdziwą ofiarą miłości, świadomie i aktywnie otworzymy się na ducha ofiary Eucharystycznej i złożymy w ofierze nas samych wraz z Chrystusem, aby dać się połamać wraz z Nim dla najuboższych spośród ubogich”<sup>28</sup>.

1,13. Woreczkiem mirry jest mój ukochany dla mnie,  
Pomiędzy moimi piersiami będzie spoczywał.

Dziewczęta w starożytnym Izraelu nosiły woreczek napełniony ziołami mirry pod ubraniem między piersiami, by rozsiewał przyjemny zapach. Mirra ma też jednak szczególne znaczenie wśród symboli biblijnych. Została użyta podczas pogrzebu Jezusa, stąd też starożytna tradycja łączy ten werset z męką Zbawiciela<sup>29</sup>. Kościół nosi pamięć o męce Jezusa w swoim sercu, pomiędzy swymi piersiami<sup>30</sup>. Rozważa i głosi<sup>31</sup> Jego mękę dniem i nocą.

„Nasza wspólnota powinna uczestniczyć w męce Jezusa i przyjmować cierpienie, w jakiegokolwiek formie, jako potężny impuls dla wewnętrznej odnowy, jak

<sup>25</sup> 2 Kor 8,9. Por. *Constitutions*, p. 49, s. 33.

<sup>26</sup> Lub: „spoczywał na swym łożu”. W tamtych czasach uroczyste posiłki spożywano w pozycji półleżącej na sofie.

<sup>27</sup> J 12,3. Orygenes łączy ze sobą oba wersety, por. tenże, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, 2,9,3-7 (SCh 375, 436-440).

<sup>28</sup> Por. *Constitutions*, p. 131, s. 74.

<sup>29</sup> Por. Orygenes, *Commentario al Cantico dei Cantici*, 14 (*Testi in lingua greca*, 168); Nil z Ancyry, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, 29 (SCh 403, 204); Ambroży z Madiolanu, w: Wilhelm ze św. Teodoryka, *Commento Ambrosiano al Cantico dei Cantici*, 1,45 (*Opera Omnia di Sant’Ambrogio* 27, 56); Filon z Karpazji, *Commento al Cantico dei Cantici nell’antica versione di Epifanio Scolastico*, 27 (*Corona Patrum* 6, 82).

<sup>30</sup> Często „piersi Kościoła” symbolizują Stary i Nowy Testament. Misterium Paschalne Chrystusa, zapowiedziane przez proroków, wypełniło się w Nowym Testamencie, por. Filon z Karpazji, *Commento al Cantico dei Cantici nell’antica versione di Epifanio Scolastico*, 28 (*Corona Patrum* 6, 82).

<sup>31</sup> Por. Justus z Urgel, *Explicatio in Canticum Cantorum*, 20 (PL 67,968A).

również po to, aby uwrażliwić się na cierpienie ubogich, których mamy kochać i którym mamy służyć jako wspólnota. Gdy jesteśmy samotni, niechciani, odrzuceni lub niezrozumiani, zaakceptujmy to dobrowolnie jako ofiarę ograniczeń, egoizmu lub braku zrozumienia ze strony naszych braci i sióstr. W ten sposób będziemy nosić w naszym ciele cierpienia Chrystusa (2 Kor 1,5) i rozważać Jego nieskończoną miłość aż po krzyż (Flp 2,8)<sup>32</sup>.

1,14. Kiścią cypru jest mój ukochany dla mnie,  
W winnicach En-Gedi.

Oaza En-Gedi, nad brzegiem Morza Martwego, posiada liczne źródła, sady, ogrody i gaje palmowe. Jest miejscem wiecznej wiosny, co wraz ze świeżą wonią kwitnącego cypru przywołuje skojarzenie z nowym życiem, ze Zmartwychwstaniem Jezusa<sup>33</sup>. W tradycji Kościoła zawsze rozważano mękę Chrystusa w świetle Jego Zmartwychwstania. Werset 13. powinien być odczytywany w ścisłej łączności z 14.

„Przeto nie wolno nam zapomnieć, że celem naszego wspólnego życia jest zawsze radość Zmartwychwstania i nowego życia w Chrystusie, abyśmy stopniowo doświadczali prawdy słów: «Jak jest dobrze i przyjemnie, gdy bracia żyją razem» (Ps 31,1), wierzymy bowiem we wspólnotę ze świętymi tu na ziemi i w świecie, który ma nadejść”<sup>34</sup>.

On:

1,15. Jakże jesteś piękna, przyjaciółko moja,  
Jakże jesteś piękna, twoje oczy są jak gołębice!

W oczach Chrystusa gołębica jest symbolem prostoty, pokory i niewinności<sup>35</sup>. On powiedział do swoich uczniów: „Bądźcie przebiegli jak węże i niewinni jak gołębice” (Mt 10,16). „W tym duchu mamy trudzić się dla zbawienia i uświęcenia najuboższych spośród ubogich, doświadczając miłości Boga w modlitwie i działaniu, żyjąc w prostocie i pokorze Ewangelii”<sup>36</sup>.

Ona:

1,16. Jakże jesteś piękny, ukochany mój, jakże miły  
Nasze łoże jest całe w zieleni!

<sup>32</sup> Por. *Constitutions*, p. 77, s. 50-51.

<sup>33</sup> Por. Nil z Ancyry, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, 30 (SCh 403, 208).

<sup>34</sup> Por. *Constitutions*, p. 77, s. 51.

<sup>35</sup> Również aluzja do obecności Ducha Świętego w Kościele, por. Filon z Karpazji, *Commento al Cantico dei Cantici nell'antica versione di Epifanio Scolastico*, 32 (Corona Patrum 6, 84). Oczy gołębicy pozwalają Kościołowi uchwycić duchowe znaczenie Biblii, por. Orygenes, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, 3,1,4 (Sch 375, 494); Ryszard ze św. Wiktora, *Explicatio in Cantica canticorum*, 15 (PL 196, 450B-D); Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 16.

<sup>36</sup> Por. *Constitutions*, p. 5, s. 2.

Jak Kościół jest piękny w oczach Jezusa, podobnie i On jest piękny w oczach Kościoła: „Jesteś najpiękniejszy spośród synów ludzkich, wdzięk się rozlał na twoich wargach, dlatego Bóg pobłogosławił Cię na zawsze”<sup>37</sup>.

Łoże jest miejscem szczególnej bliskości zakochanych. Jezus wyraził pełnię swej miłości na łożu krzyża<sup>38</sup>. Łoże, o którym czytamy w wersecie, jest zielone, gdyż w istocie nie jest miejscem śmierci, ale zmartwychwstania. „Otwórzmy nasze serca na intymność Jego miłości jako poślubieni Jezusowi Ukrzyżowanemu”<sup>39</sup>.

1,17. Belkami naszego domu są cedry,  
Naszą powałą cyprysy.

Słowa i obrazy, jakie pojawiają się w poemacie, nawiązują do wystroju Świątyni Jerozolimskiej. W starożytnym Izraelu była ona miejscem zamieszkiwania Boga pośród swego ludu.

„Naszą świątynią jest zmartwychwstały Chrystus (J 2,19). Jego Ciałem jest Kościół. Przez chrzest zostajemy do Niego włączeni, aby wielbić Ojca w Duchu i w prawdzie. W ten sposób całe nasze życie staje się uwielbieniem”<sup>40</sup>. Stajemy się częścią żywej świątyni Kościoła. Według niektórych ojców cedry symbolizują dojrzałych i silnych w wierze chrześcijan, podczas gdy cyprysy mądrych i miłośnych<sup>41</sup>.

2,1. Ja jestem różą Saronu,  
Lilią dolin.

Oba kwiaty, do których porównuje siebie Oblubienica, posiadają bogate znaczenie symboliczne. Czerwień róży kojarzy się z miłością, podczas gdy biel lilii przywołuje na myśl czystość i zawierzenie Bożej Opatrzności<sup>42</sup>. Kościół miłuje całym sercem swego Zbawiciela i równocześnie pozostaje czysty, jak pisze św. Paweł: „W chwale, bez skazy ani zmarszczki, ani czegokolwiek im podobnego, święty i bez zarzutu” (Ef 5,27). Cała chwała i piękno lilii pochodzą od Pana: „Spójrzcie na lilie polne, jak rosną, choć nie trują się i nie zbierają plonów”<sup>43</sup>.

<sup>37</sup> Ps 45,2. Por. Justus z Urgel, *Explicatio in Canticum Cantorum*, 23 (PL 67,968D).

<sup>38</sup> Por. Grzegorz z Elwiry, *Tractatus de Epithalamio*, 3,14 (CCL 69, 196). „Zielone łoże” symbolizuje intymny związek Jezusa, Bożego Słowa, z duszą chrześcijanina, por. Nil z Ancyry, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, 36 (SCh 403, 224).

<sup>39</sup> Por. *Constitutions*, p. 144, s. 78.

<sup>40</sup> Por. *Constitutions*, p. 129, s. 73.

<sup>41</sup> Por. Nil z Ancyry, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, 37 (SCh 403, 228-230). Cedry mogą symbolizować proroków, cyprysy zaś – apostołów, por. Filon z Karpazji, *Commento al Cantico dei Cantici nell'antica versione di Epifanio Scolastico*, 34 (Corona Patrum 6, 86).

<sup>42</sup> Por. Mt 6,28; Nil z Ancyry, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, 41 (SCh 403, 243).

<sup>43</sup> Mt 6,8. Por. Filon z Karpazji, *Commento al Cantico dei Cantici nell'antica versione di Epifanio Scolastico*, 36 (Corona Patrum 6, 88).

„Dzięki ślubom czystości podejmujemy życie niezamężne, w entuzjazmie miłości i w doskonałej wstrzemięźliwości. Jesteśmy przekonani, że nie jest ona niemożliwa ani szkodliwa dla ludzkiego rozwoju. W dojrzałości i delikatności kobiecego powołania, kochamy Jezusa głęboką i osobistą miłością, która wyraża się w miłości do innych siostr, do ubogich i do całego świata, w którym żyjemy”<sup>44</sup>.

*On:*

2,2. Jak lilia pośród cierni,

Tak moja przyjaciółka pośród dziewcząt.

Aby podkreślić piękno Oblubienicy, jej Ukochany porównuje ją z bezowocnymi ostami i cierniami. Jakież jest między nimi kontrast! Delikatna lilia i ostre ciernie! Taki właśnie jest Kościół pośrodku tego świata. Głosi on Ewangelię wykluczonym, złodziejom, prostytutkom, złoczyńcom: „Nie potrzebują lekarza zdrowi, ale ci, którzy są chorzy. Nie przyszedłem powołać ludzi prawych, ale grzeszników” (Mk 2,17).

„Ludzie są głodni Boga. Dobrowolnie, w imię Jezusa, pójdziemy do miast i wiosek rozsianych po całym świecie, nawet do najbardziej odrażających dzielnic, wraz z Maryją, Niepokalaną Matką Boga, by z łagodną czułością Boga poszukiwać tych, którzy duchowo są najubożsi spośród ubogich. Będziemy głosić im dobrą nowinę zbawienia i nadziei, śpiewając wraz z nimi Jego pieśń, niosąc im Jego miłość, pokój i radość”<sup>45</sup>.

*Ona:*

2,3. Jak jabłoń pośród drzew leśnych,

Tak mój ukochany pośród chłopców.

Kolejny kontrast: drzewo jabłoni i nie dające owoców drzewa leśne. Jezus Chrystus jest drzewem, które przynosi owoc zbawienia, zwłaszcza dzięki krzyżowi<sup>46</sup> i zmarłych wstaniu.

Przez swoje wcielenie Jezus wszedł w społeczność grzeszników. Był zarówno Bogiem, jak i człowiekiem, duszą i ciałem, wraz ze wszystkimi ograniczeniami czasu, przestrzeni, wymiarów i zmienności, wzrastał w latach, mądrości i łasce<sup>47</sup>. „Nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stając się podobny do ludzi” (Flp 2,6-7).

W jego cieniu pragnę usiąść,

A jego owoc jest słodki dla mego podniebienia.

<sup>44</sup> Por. Sobór Watykański II, *Lumen Gentium*, 46; *Constitutions*, p. 45, s. 29.

<sup>45</sup> Por. *Constitutions*, p. 119, s. 68.

<sup>46</sup> Por. Hipolit Rzymski, *Sur le Cantique des Cantiques*, 18,2 (CSCO 264, 39); Ambroży z Mediolanu, w: Wilhelm ze św. Teodoryka, *Commento Ambrosiano al Cantico dei Cantici*, 2,11 (Opera Omnia di Sant’Ambrogio 27, 68).

<sup>47</sup> Por. *Constitutions*, p. 75, s. 49.



W cieniu Chrystusa odnajdujemy bezpieczeństwo i wytchnienie<sup>48</sup>. Adoracja Najświętszego Sakramentu jest czasem, by usiąść w Jego cieniu i smakować słodczy Jego obecności pośród nas<sup>49</sup>.

„Godzina adoracji Najświętszego Sakramentu każdego dnia jest dla nas okazją, by usiąść u Jego stóp w zjednoczeniu z Panem, do którego należymy. Wykorzystajmy owocnie ten czas, by pogłębić naszą wiarę, miłość, wdzięczność i zadośćuczynić za wszelkie grzechy”<sup>50</sup>.

### Miłosne upojenie

*Ona:*

2,4. Wprowadził mnie do komnaty biesiadnej<sup>51</sup>,

A jego znakiem nade mną jest miłość.

Chrystus karmi swój Kościół i troszczy się o niego (Ef 5,29). Zaprasza nas do komnaty biesiadnej już tutaj, na ziemi i daje nam swoje Ciało i swoją Krew jako duchowe pożywienie. Równocześnie zaprasza nas na wieczną ucztę w domu swojego Ojca<sup>52</sup>.

„Jego miłość jest widzialnym znakiem, proporcem, który gromadzi nas wokół siebie jak oddział żołnierzy. Dzięki konsekracji szczególnie ubiór staje się znakiem naszego życia poświęconego Bogu i Kościołowi. Będzie on też wyrażał nasze oddanie najuboższym spośród ubogich<sup>53</sup>. Nasza obecność na ulicach miast i wsi jest widzialnym znakiem miłości Chrystusa pośród tego świata”

2,5. Wzmocnijcie mnie rodzynkami<sup>54</sup>,

Posilcie mnie jabłkami,

Gdyż jestem chora z miłości!

Rodzynki powstają z winogron. Przywołują na myśl wino, które staje się Krwią Chrystusa podczas Ofiary Eucharystycznej. Jabłka nawiązują do drzewa jabłoni

---

<sup>48</sup> Przeciwnieństwo cienia śmierci, por. Orygenes, *Commentario al Cantico dei Cantici*, 19 (*Testi in lingua greca*, 178). Cień Chrystusa może symbolizować Pismo Święte, por. Orygenes, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, 3,5,10 (375, 528-530). Cień może też oznaczać śmierć Jezusa na krzyżu, zaś owoc (jabłko) – Jego zmartwychwstanie, por. Grzegorz z Elwiry, *Tractatus de Epithalamio*, 3,23 (CCL 69, 197).

<sup>49</sup> Aluzja so Eucharystycznej obecności Jezusa, por. Filon z Karpazji, *Commento al Cantico dei Cantici nell'antica versione di Epifanio Scolastico*, 38 (Corona Patrum 6, 88). Jezus obdarza nas również owocami Ducha, jakimi są radość i pokój. Por. Nil z Ancyry, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, 44 (Sch 403, 252).

<sup>50</sup> Por. *Constitutions*, p. 132, s. 74.

<sup>51</sup> Dosł.: „do domu wina”

<sup>52</sup> Por. Nil z Ancyry, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, 45 (Sch 403, 256).

<sup>53</sup> Por. *Constitutions*, p. 40, s. 26.

<sup>54</sup> Lub: „plackami”

z Pnp 2,3. Oblubieniec daje swej Ukochanej obfite i smaczne pożywienie. On daje nam nie tylko pokarm Eucharystyczny, ale umacnia nas niezliczonymi darami duchowymi<sup>55</sup>.

„Każdego dnia poświęcimy pół godziny na wspólne czytanie duchowe, aby właściwie odżywiać nasze umysły i naszego ducha, aby wzrastać w modlitwie, kontemplacji i posłudze”<sup>56</sup>.

2,6. Lewa jego ręka pod moją głową,  
a prawą mnie obejmuje.

Lewą ręką Chrystusa, tą od strony Jego serca, jest jego miłość, która podtrzymuje Kościół, daje mu bezpieczeństwo, pokój i mądrość. Prawa zaś ręka – to Jego moc i potęga, którymi włada biegiem historii w sposób opatrnościowy<sup>57</sup>.

„Ufamy czulej trosce Boga o nas i jego wierności obietnicom złożonym w Ewangelii. Wierzmy w Jego Boską Opatrzność, która wychodzi naprzeciw potrzebom naszym i naszych ubogich”<sup>58</sup>.

On:

2,7. Zaklinam was, córki jerozolimskie,  
Na gazy i łanie na polach,  
Nie budźcie, nie rozbudzajcie miłości,  
Dopóki sama nie zapragnie.

Miłość Boga potrzebuje milczenia duszy. Sam Jezus jest Panem naszego serca i On zna czas właściwy, by rozbudzić miłość, aby mogła wzrastać, działać i przynosić owoc obfity.

„Nasze milczenie jest radosną, zwróconą ku Bogu ciszą, zaprasza do wyjścia poza samego siebie i zanurzenia się w głębię boskiego milczenia, gdzie nasze sam na sam z Bogiem staje się rzeczywistością”<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> Według św. Ambrożego tymi darami jest duchowa mądrość, podobna do manny zesłanej z nieba, oraz Słowo Boże, por. Ambroży z Madiolanu, w: Wilhelm ze św. Teodoryka, *Commento Ambrosiano al Cantico dei Cantici*, 2,16 (Opera Omnia di Sant’Ambrogio 27, 70-72).

<sup>56</sup> Por. *Constitutions*, p. 135, s.75.

<sup>57</sup> Tradycja zna liczne interpretacje tego tekstu. Lewa ręka może oznaczać aktualną troskę Boga o swój Kościół, natomiast prawa (z przodu) – przyszłe Jego dary, por. Nil z Ancyry, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, 48 (SCh 403, 260); Ambroży z Madiolanu, w: Wilhelm ze św. Teodoryka, *Commento Ambrosiano al Cantico dei Cantici*, 2,23 (Opera Omnia di Sant’Ambrogio 27, 78). Por. Justus z Urgel, *Explicatio in Canticum Cantorum*, 32 (PL 67,970C). Lewa ręka jest pierwszym przyjściem Jezusa, które już się dokonało, natomiast prawa to Jego paruzja, por. Orygenes, *Commentario al Cantico dei Cantici*, 74 (*Testi in lingua greca*, 266-268). Lewa ręka (z tyłu) symbolizuje Stary Testament, natomiast prawa (z przodu) – Nowy Testament, por. Grzegorz z Elwiry, *Tractatus de Epithalamio*, 3,29 (CCL 69, 198-199).

<sup>58</sup> Por. *Constitutions*, p. 23, s. 14.

<sup>59</sup> Por. *Constitutions*, p. 156, s. 85.

JOLANTA JUDYTA PUDEŁKO PDDM  
Papieski Wydział Teologiczny, Warszawa

## **(NIE)OBECNOŚĆ KOBIET W POCHWALE OJCÓW (SYR 44–49)**

THE (APPARENT) ABSENCE OF WOMEN IN THE *PRAISE OF THE ANCESTORS* (SIR 44–49)

**ABSTRACT.** The *Praise of the Ancestors* (Sir 44–49) offers an interpretation of the story of Biblical Israel as seen through the eyes of Ben Sira. His telling of this story, permeated with God's working, contains the names of male protagonists only. Still, analysis of textual versions of the *Praise of the Ancestors* (Hebrew, Greek and Syriac) enables us to detect some anonymous allusions to women (Sir 46:13; 47:6.19; 48:19, 49:7). The present article attempts to investigate the reasons why there are no named references to Biblical heroines from Israel's history, individuals who are mentioned in other books of the Bible. One answer might be found in the particular focus and educational purpose of the *Praise*, which was to provide a life model for young boys. Another reason might lie in the genre of the *Praise*, which was used in reference to women in Greek texts, but not in the Bible, where the name lists of praised heroes contained male names only. However, the most convincing reason for the absence of female names in the *Praise of the Ancestors* is found in its association with the priesthood of Biblical Israel. For the writer of the book, true high priests of the Jerusalem Temple constituted the ultimate keystone of the covenant between God and his people. Women, being absent from the official priesthood of Israel, are consequently absent from Sir 44–49.

**KEYWORDS:** Biblical Theology, The Book of Ben Sira, women, The *Praise of Ancestors*

**SŁOWA KLUCZOWE:** Teologia biblijna, Księga Syna Syracha, kobiety, *Pochwała ojców*

### 1. KOBIE TA W NAUCZANIU SYNA SYRACHA

Podczas swego nauczania Syn Syracha porusza rozmaite kwestie dotyczące życia codziennego i relacji międzyludzkich. Jego pouczenie, kierowane do młodzieńców przygotowujących się do dorosłego życia, dotyczy również ich relacji z kobietami. Są więc obecne liczne wskazania na ich temat: na 1390 wersetów księgi, 105 dotyczy kobiet (7% Księgi)<sup>1</sup>. W.C. Trenchard w monografii odnoszącej

---

<sup>1</sup> Wersja angielska tego artykułu ukazała się w *The Biblical Annals* 6 (2016) 107-126. Por. C.V. Camp, „Understanding a Patriarchy”, *Women Like This*. New Perspectives on Jewish Women

się do problematyki kobiecej w Księdze Syracydesa wyszczególnił pięć różnych kategorii kobiet<sup>2</sup>: dobra żona (7,19.26a; 9,1; 25,1.8a; 26,1-4.13-18; 28,15; 36,21-26; 40,19.23); matka i wdowa (3,1-16; 4,10; 7,27-28; 15,2a; 23,14; 35,14-15; 41,17a); zła żona (7,26b; 9,2; 25,13-26; 26,5-9; 33,19-23; 37,11a; 42,6; 47,19); cudzołożnica i prostytutka (9,3-4.6-7.8-9; 19,2-3; 23,22-26; 41,20b.21c.22a.22b; 42,8ab); córka (7,24-25; 9,5; 22,3-5; 26,10-12; 42,9-14). Kobieta w nauczaniu Syna Syracha odzwierciedla sposób myślenia współczesnych mu autorów, który wynika z sytuacji społecznej i kulturowej i jest to przedstawienie zarówno mocno ambiwalentne: dobra kobieta jest chwalona, przed złą mędrzec przestrzega, jak i funkcjonalne – kobieta zostaje przedstawiona wyłącznie w relacji do mężczyzny.

## 2. KONTEKST SYR 44–49

Cała *Księga Syna Syracha* stanowi syntezę wiary i tradycji biblijnego Izraela, na co zwrócił uwagę już w *Prologu* tłumacz greckiej wersji księgi (por. Prolog

---

in the Greco-Roman World (red. A.J. Levine) (Atlanta, GA 1991) 1; P.W. Skehan – A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes* (AB 39; New York, NY 1987) 4-6; J.J. Pudełko, „Powołanie kobiety według Syracydesa”, *Verbum Vitae* 19 (2011) 89-109.

<sup>2</sup> W.C. Trenchard (*Ben Sira's View of Women* [Chico, CA 1982]) interpretuje nauczanie Syracydesa o kobietach w sposób jednoznacznie negatywny, zarzuca mu mizoginię. Nawet pochwały odnoszące się do kobiet traktuje jako wyraz męskiego egoizmu i wyższości. Kobieta ukazana jest jako osoba całkowicie podległa mężczyźnie, pozbawiona własnej godności i tożsamości, a rozwinięty obszernie temat „złej żony” uwypukla negatywne podejście mędrca. Uważa, że kobieta nie zostaje przedstawiona jako niezależna jednostka, lecz wyłącznie w odniesieniu do mężczyzny. Jest doceniana w miarę zaspokajania męskich potrzeb i zachcianek. Jej piękno służy do pobudzania jego seksualnych pożądań, a jej godność zależy od jej pasywnego podporządkowania się mężczyźnie. Rozległe opisy wad kobiet miałyby uzasadnić ich podrzędną pozycję. K.E. Bailey („Women in Ben Sirach and in the New Testament”, *For Me to Live* [red. L.J. Kelso] [Cleveland 1972] 56-73) systematyzuje grupy kobiet i podkreśla męski punkt widzenia oraz kryterium użyteczności kobiety dla mężczyzny. Zauważa jednak wielki szacunek, jakim mędrzec darzy osobę matki. Choć matka zajmuje niższą pozycję od ojca, to jednak zyskuje poważanie ze względu na trud wydawania potomstwa (7,27 – „Z całego serca czcisz ojca swego i boleści matki nie zapominaj”). Zgodne małżeństwo jest wielkim darem, w którym upodobał sobie zarówno Bóg, jak i ludzie (25,1). Pojawiają się rady chroniące kobietę przed podejrzliwością męża i porzuceniem (7,19.26a; 9,1). Wobec złej żony natomiast zaleca się ostrożność, a nawet porzucenie (7,26b; 33,20; 42,6-7). Córki zazwyczaj są przyczyną utrapień ojca (7,24-29; 22,3-5; 26,9-12; 41,9-11). Absolutna ostrożność i dystans dotyczą relacji z mężatkami (9,9). Bardzo dosadne pouczenia dotyczą kontaktów z prostytutkami, które prowadzą mężczyznę do ruiny pod każdym względem (9,3; 19,2). Autorka kończy analizę stwierdzeniem całkowitej zależności kobiety od mężczyzny, uwypuklonej zarówno w pozytywnych, jak i negatywnych wypowiedziach o niej: niższa pozycja kobiety w odniesieniu do całego jej życia została wyraźnie podkreślona. M. Gilbert („Ben Sira et la femme”, *Revue Théologique de Louvain* 7 [1976] 426-442) zauważa niuanse istotne dla interpretacji kobiecych tekstów Syracydesa. Analizuje, podobnie jak inni, negatywne i pozytywne wypowiedzi mędrca na temat kobiet. Konkluzja, do której dochodzi, różni się jednak od innych autorów. W świetle wszystkich tekstów Syracydesa na temat kobiet trudno jest mówić

7–14). Jednocześnie *Pochwała ojców* (Syr 44–50) to szczególne świadectwo interpretacji dziejów ludu Boga, które stają się historią zbawienia. Rozdziały 44–50 *Księgi Syna Syracha* tworzą literacką i tematyczną jedność, co wykazuje większość propozycji strukturyzacji księgi. H.W. Jüngling zebrał różne propozycje strukturyzacji Księgi, które konsekwentnie podkreślają odrębność Syr 44–50, wskazując wyraźnie na wypełnienie zaleceń mądrości w życiu wybitnych jednostek<sup>3</sup>. O ile początek tej sekcji jest powszechnie przyjęty i wskazuje się go w Syr 44,1<sup>4</sup>, o tyle zakończenie stanowi kwestię dyskusyjną. Pojawia się pytanie o relację i ewentualną jedność tematyczną rozdziałów 44–49 z tekstem sławiącym arcykapłana Szymona (50,1-21), który żył w czasie bliskim autora księgi<sup>5</sup>. Jednak komentatorzy nie są do końca zgodni w opiniach. Zakończenie tekstu miałoby miejsce w rozdziale 50, w wersecie 29, 26 lub 21<sup>6</sup>. R. Smend natomiast ustala granicę tekstu na Syr

---

jeszcze o jego mizoginii. Wydaje się, że dla Syracyclesa kobieta jest straszliwą potęgą. Kobieta przejawia zatem niezwykłą siłę, która może posiadać zarówno pozytywny, jak i negatywny efekt (por. 26,13-18).

<sup>3</sup> Por. H.W. Jüngling, „Der Bauplan des Buches Jesus Sirach”, *Den Armen eine frohe Botschaft. Festschrift für Bischof Franz Kamphaus zum 65. Geburtstag* (red. J. Hainz – H.W. Jüngling – R. Sebbott) (Frankfurt am Main 1997) 97. Por. J. Marböck, „Structure and Redaction History in the Book of Ben Sira. Review and Prospects”, *The Book of Ben Sira in Modern Research. Proceedings of the First International Ben Sira Conference 28-31 July 1996, Soesterberg, Netherlands* (red. P.C. Beentjes) (Berlin – New York 1997) 61-79.

<sup>4</sup> Zob. np.: R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt* (Berlin 1906) xxxiv; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 4-6; J.D. Harvey, „Toward a Degree of Order in Ben Sira’s Book”, *ZAW* 105 (1993) 61; Jüngling, „Der Bauplan”, 105. Nie brakuje jednak autorów, którzy za wprowadzenie do *Pochwały ojców* uważają wcześniejszy tekst o stworzeniu (42,15–43,33). Zob. np.: N. Peters, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*. Übersetzt und erklärt (Exegetisches Handbuch zum Alten Testament 25; Münster 1913) xli; C. Spicq, *L’Ecclesiastique* (SB[PC]; Paris 1951) 553-554; A. Minissale, *Siracide (Ecclesiastico)*. Versione – Introduzione – Note (Roma 1980) 10; G. Sauer, *Jesus Sirach / Ben Sira* (ATD Apokryphen I; Göttingen 2000) 34-35. W. Roth („On the Gnostic-Discursive Wisdom of Jesus Ben Sirach”, *Semeia* 17 [1980] 60) wyodrębnia siedem części księgi, z której każda rozpoczyna się perykopą na temat mądrości. *Pochwała ojców* wchodzi w skład większej jednostki Syr 38,24–50,29. Natomiast według T.R. Lee (*Studies in the Form of Sirach 44-50* [SBL Dissertation Series 75; Atlanta 1986] 6), Syr 42,15–43,33 oraz 44,1–50,24 stanowią dwie oddzielne perykopy, które posiadają paralelne odniesienia.

<sup>5</sup> Niektórzy identyfikują go z żyjącym na przełomie IV i III w. przed Chr. Szymonem I, który został nazwany przez Józefa Flawiusza „Szymonem Sprawiedliwym”, zakładając, iż Syn Syracha nie znał osobiście opisywanego arcykapłana, nawet jeśli barwne opisy wskazywałyby na naoczny świadek. Por. np.: J.C. VanderKam, *From Joshua to Caiaphas. High Priest after the Exile* (Minneapolis – Assen 2014) 149-151; H. Drawnel, „Władza arcykapłana w Izraelu we wczesnym okresie hellenistycznym: pomiędzy historią a kapłańską ideologią dydaktyczną”, *Polityka a religia* (red. P. Jaroszyński i in.) (Lublin 2007) 306-307, przyp. 7. Inni natomiast utożsamiają opisywaną przez Syna Syracha postać z arcykapłanem Szymonem II, wnukiem Szymona I, który pełnił swój urząd na przełomie III i II w. przed Chr. (ok. 210 – 196), co pozwalałoby autorowi księgi być naocznym świadkiem jego dokonań. Por. np. J. Ciecieląg, *Żydzi w okresie drugiej świątyni 538 przed Chr. – 70 po Chr.* (Kraków 2011) 165-167; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 550.

<sup>6</sup> Por. Peters, *Das Buch Jesus Sirach*, 553-554; Roth, „On the Gnostic-Discursive Wisdom”, 60; Harvey, „Toward a Degree of Order”, 61; Jüngling, „Der Bauplan”, 105; Spicq, *L’Ecclesiastique*, 553-554; Minissale, *Siracide*, 9-10; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 5; Sauer, *Jesus Sirach*, 34-35.

49,16, oddzielając perykopę o arcykapłanie Szymonie od *Pochwały ojców*<sup>7</sup>. Fragment Syr 49,14-16 wydaje się konkluzją wcześniejszych tekstów, które traktowały o biblijnych bohaterach z przeszłości. Chronologiczny ciąg zatrzymuje się po przedstawieniu Nehemiasza (49,13) i w w. 14-16 następuje zaskakujący powrót do początków. Pojawia się wcześniej wymieniany w 44,16 Henoch, Józef, Sem, Set oraz Enosz (w tekście hebrajskim), a na samym końcu, nie wymieniany wcześniej w *Pochwale ojców*, Adam<sup>8</sup>. Kończy się tu opowieść o „ojcach z przeszłości” i dlatego pojawia się powrót do początku, aby potem podjąć nowy etap, bliższej historii, która dotyczy arcykapłana Szymona. Uwzględniając łączność rozdziałów 44–50, niniejsza prezentacja dotyczyć będzie rozdziałów 44–49, których treść dotyczy spisanej już wcześniej historii biblijnego Izraela. W historii tej kobiety miały swoje miejsce i udział. Czy Syn Syracha dał im właściwe miejsce i odnotował ich obecność?

### 3. BOHATEROWIE SYR 44–49

W zapisie Syr 44–49 autor dokonał selekcji osób i ich prezentacji. Faktycznie, mamy do czynienia z zapisem historii Izraela jako dziejów mężczyzn. Pierwsze postacie: Noe, Abraham, Izaak, Jakub, Mojżesz Aaron, Pinchas (nie licząc Henocha<sup>9</sup>) tworzą zwartą całość, związaną tematyką przymierza, z którymi łączyły się obietnice i błogosławieństwo. Aby to podkreślić, autor odchodzi od porządku chronologicznego i wymienia tu dodatkowo (45,25) postać Dawida<sup>10</sup>. Godne zauważenia jest wyeksponowanie postaci Aarona i Pinchasa, co zwraca uwagę na pozycję kapłanów w tej historii. Następnie pojawiają się Jozue i Kaleb oraz Sędziowie (zbiorowo), prezentując dwie koncepcje zdobywania Ziemi Obiecanej (szybki podbój Jozuego i spokojną infiltrację okresu Sędziów). Historia monarchii przebiega dwutorowo, obok królów pojawiają się prorocy. Saul występuje bezimiennie, a Roboam i Jeroboam otrzymują negatywną ocenę. Dawid, Ezechiasz i Jozjasz zostają uznani za godnych czci, natomiast ocena Salomona jest ambiwalentna. Pozostali królowie Judy, uznani za występnych, występują bezimiennie. Wśród pro-

<sup>7</sup> Smend (*Die Weisheit*, 474) stwierdza: „Um das Lob der Väter abzuschliessen und es zugleich gegen das Lob des Simon abzugrenzen, biegt Sirach jetzt auf die Urzeit zurück”.

<sup>8</sup> Por. Lee, *Studies*, 10-11,

<sup>9</sup> Brak Syr 44,16 w rękopisie z Masady oraz tekście syryjskim podważa, zdaniem niektórych uczonych, autentyczność tego tekstu. Por. Y. Yadin, *The Ben Sira Scroll from Masada* (Masada VI. Yigael Yadin Excavations 1963-1965. Final Reports; Jerusalem 1999) 224-225; P.C. Beentjes, „The «Praise of the Famous» and its Prologue. Some Observations on Ben Sira 44:1-15 and the Question on Enoch in 44,16”, *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 45 (1984) 380-382.

<sup>10</sup> B.L. Mack, *Wisdom and the Hebrew Epic*. Ben Sira's Hymn in Praise of the Fathers (Chicago Studies in the Story of Judaism; Chicago – London 1985) 39.



roków wymienia się Samuela, Eliasza, Elizeusza, Izajasza, Jeremiasza, Ezechiela oraz Dwunastu. Czas odbudowy po wygnaniu reprezentują postacie Zorobabela, Jozuego i Nehemiasza. Następnie autor powraca do początku historii, wymieniając Henocha, Józefa, Sema, Seta (Enosza w wersji H) oraz Adama. Konkluzja dziejów, nawiązująca do początków, prowadzi dalej do bliższej historii, do opisu arcykapłana Szymona (50,1-21).

#### 4. ANONIMOWE KOBIETY W SYR 44–49

W historii „ojców” nie zauważa się imiennych odniesień do znanych powszechnie kobiecych bohaterów historii biblijnego Izraela. Przy wnikliwej lekturze tekstu *Pochwały*, zwłaszcza wersji hebrajskiej, spotyka się jednak kilka anonimowych wzmianek dotyczących kobiet<sup>11</sup>.

##### 4.1. KOBIETY W POCHWALE DAWIDA SYR 47,6 (H/S)

W pochwalie na cześć Dawida w hebrajskiej i syryjskiej wersji Syr 47,6 pojawiają się anonimowe kobiety, które wychwalają go po jego zwycięstwie nad Goliatem<sup>12</sup>. Tekst hebrajski<sup>13</sup> brzmi następująco:

על כן עני לו בנות ויכונהו ברבבה

„Dlatego dziewczęta<sup>14</sup> śpiewały dla niego i słały go za dziesiątki tysięcy”

<sup>11</sup> Na ten temat N. Calduch-Benages, „The Absence of Named Women from Ben Sira’s Praise of Ancestors”, *Rewriting Biblical History. Essays on Chronicles and Ben Sira in Honor of Pancratius C. Beentjes* (red. J. Corley – H. van Grol) (Berlin – New York 2011) 307-310.

<sup>12</sup> M. Marko, „David in the Wisdom of Ben Sira”, *SJOT* 25/1 (2011) 39. Por. G.H. Box – W.O.E. Oesterley, „The Book of Sirach”, *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books* (red. R.H. Charles) (Oxford 1913) I, 495; V. Hamp, *Sirach* (Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung, Echter – Bibel 13; Würzburg 1952) 129; Minissale, *Siracide*, 224; Sauer, *Jesus Sirach*, 319-321; B.M. Zapff, *Jesus Sirach 25–51. Kommentar zum AT mit der Einheitsübersetzung* (Die Neue Echter Bibel 39; Würzburg 2010) 347.

<sup>13</sup> Tekst hebrajski pochodzi z ms B opublikowanym w P.C. Beentjes (red.), *The Book of Ben Sira in Hebrew. Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (VT.S 68; Leiden – New York – Köln 1997) *ad loc.* Formy gramatyczne czasowników „śpiewać, chwalić” są jednak rodzaju męskiego, prawdopodobnie zaczerpnięte z 1 Sm 21,12 oraz 1 Sm 29,5. Zob. Calduch-Benages, „The Absence of Named Women”, 305.

<sup>14</sup> Dosłownie: „córki”.



W wersji syryjskiej<sup>15</sup> zamiast słowa „dziewczęta, córki” (בנות) występuje słowo „kobiety” (נָאָרָא):

ܢܘܐܪܐܐ ܕܢܘܪܐܐ ܕܘܢܘܪܐܐ ܕܘܢܘܪܐܐ

„Z powodu tego kobiety sławiły go za dziesiątki tysięcy”.

Tekst grecki<sup>16</sup> wspomina tu o chwaleeniu Dawida, ale nie wymienia kobiet. Dawid jest chwalony przez anonimowe osoby:

οὐτως ἐν μυριάσιν ἐδόξασαν αὐτὸν  
καὶ ἤνεσαν αὐτὸν ἐν εὐλογίαις κυρίου.

„Tak wśród tysięcy chwalili go  
i wysławiali go błogosławiąc Pana”.

Syn Syracha nawiązuje tu do wydarzeń opisanych w 1 Sm, w których faktycznie występują kobiety: „Gdy przybyli oni i wracał Dawid po zabiciu Filistyna, kobiety ze wszystkich miast wyszły ze śpiewem i tańcami naprzeciw króla Saula, przy wtórze bębnów, okrzyków i cymbałów. I zaśpiewały kobiety wśród grania i tańców: «Pobił Saul tysiące, a Dawid dziesiątki tysięcy»” (1 Sm 18,6-7). Motyw dziewcząt, które śpiewają (tańczą – por. Wj 15,20; Sdz 5,1; Sdz 11,34) i w ten sposób witają zwycięzców jest dobrze znany w Izraelu i na starożytnym Bliskim Wschodzie<sup>17</sup>. Nie chodzi tu tylko o „militarną sławę”, która staje się przyczyną zazdrości oraz rywalizacji Saula (por. 1 Sm 18,8), ale tego rodzaju śpiew ma też konotacje religijne<sup>18</sup>. Bębenki, tamburyna to instrumenty używane przez proroków (por. 1 Sm 10,5) oraz podczas

<sup>15</sup> Tekst syryjski i jego tłumaczenie w tym i każdym kolejnym przypadku podawane są za N. Calduch-Benages – J. Ferrer – J. Liesen (red.), *La Sabiduría del Escriba*. Edición diplomática de la versión siriaca del libro de Ben Sira según el Códice Ambrosiano, con traducción española e inglesa / *Wisdom of the Scribe*. Diplomatic Edition of the Syriac Version of the Book of Ben Sira according to Codex Ambrosianus, with Translations in Spanish and English (Biblioteca Midrásica 26; Estella 2003).

<sup>16</sup> J. Ziegler (red.), *Sapientia Iesu Filii Sirach* (Septuaginta: Vetus Testamentum Graece Auctoritate Societatis Göttingensis Editum 12/2; Göttingen 1965, 21980) *ad loc.* Por. A. Minissale, *La versione greca del Siracide*. Confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del metodo targumico (AnBib 133; Roma 1995) 181.

<sup>17</sup> Tańce rytualne związane z płodnością, pogrzebem czy zwycięstwem wojowników należały do kobiet. Zob. M.A. Murray, „Ancient and Modern Ritual Dances in the Near East”, *Folklore* 66/4 (1955) 401-409. W Biblii dwa rdzenie hebrajskie opisują taniec – רקד (taniec mężczyzn, który polegał na ruchach w górę i w dół, np.: Dawid w 1 Krn 15,29) oraz חיל (taniec kobiet, który polegał na ruchach w kołach, np. kobiety przed Dawidem w 1 Sm 18,6). Por. T. Ilan, „Dance and Gender in Ancient Jewish Sources”, *Near Eastern Archaeology* 66/3 (2003) 135-136.

<sup>18</sup> W tekście hebrajskim Syr 47,6 zachodzi swoista dwuznaczność. Użyte sufiksy 3 os. l. poj. m. („śpiewały dla niego”; „sławiły go”) można odnieść zarówno do Dawida, jak i do JHWH – który jest sprawcą jego zwycięstw. Por. A. Demitrów, *Quattro oranti nell'Elogio dei Padri* (Sir 44-49). Studio dei testi e delle tradizioni (Opolska Biblioteka Teologiczna 124; Opole 2011) 297.

wprowadzania arki przymierza do Jerozolimy (por. 2 Sm 6,5). Kobiety pełnią więc tutaj ważną funkcję proklamacji Bożych dzieł w życiu Dawida i w historii Izraela.

#### 4.2. KOBIEТЫ JAKO PRZYCZYNA UPADKU SALOMONA (SYR 47,19)

Pochwała osoby i czynów Salomona (Syr 47,12-18) przechodzi w surową ocenę w Syr 47,19. Wszystkie wcześniejsze osiągnięcia i zasługi króla niweczy fakt jego grzechu. Mędrzec, idąc za opisem 1 Krl 11,1-3, wskazuje na obecność obcych żon, które stały się przyczyną jego upadku<sup>19</sup>. Wersje tekstualne Syr 47,19 posiadają nieznaczne różnice<sup>20</sup>.

Wersja hebrajska brzmi następująco:

והתן לנשים כסליך והתמשילם בנוייתך

„I oddałeś kobietom twoje biodra i dałeś im władzę nad swoim ciałem”.

Wersja grecka uwypukla poddanie się Salomona kobietom jako znak uległości potrzebom ciała:

παραινέκλινας τὰς λαγόνους σου γυναιξίν καὶ ἐνεξουσιάσθης ἐν τῷ σώματί σου.

„Poddałeś twoje biodra kobietom i stałeś się uległy swojemu ciału”.

W wersji syryjskiej pojawia się wyrażenie „twoja siła” (ܘܫܘܒܘܬܐ), jako eufemizm oznaczający seksualność:

ܘܫܘܒܘܬܐ ܘܫܘܒܘܬܐ ܘܫܘܒܘܬܐ ܘܫܘܒܘܬܐ ܘܫܘܒܘܬܐ ܘܫܘܒܘܬܐ ܘܫܘܒܘܬܐ

„I oddałeś swoją siłę kobietom i dałeś im władzę nad swoim ciałem”.

Jest tu widoczny nacisk na brak panowania nad sobą, co stanowiło jeden z elementów nauczania w tradycji mądrościowej: „Nie oddawaj kobietom swojej mocy ni rządów twych tym, które gubią królów” (Prz 31,3)<sup>21</sup>. Mogłoby się wydawać, iż Syn Syrycha zatrzymuje się w swej ocenie jedynie na braku opanowania władcy i braku kontroli nad swym ciałem<sup>22</sup>. Nie należy jednak zapominać, iż chodzi tu o cudzoziemskie kobiety, które są identyfikowane z obcymi kultami, będącymi zagrożeniem dla czystości wiary Izraela. Potwierdza to fakt wyeksponowania w *Pochwale ojców* postaci Pinchasa (Syr 45,23-24), który sprzeciwił się praktykom seksualnym z cudzoziemkami i wynikającemu z tego bałwochwalstwu w Baal Peor (por. Lb 25,1-9).

<sup>19</sup> Por. Box – Oesterley, „The Book of Sirach”, 498; Hamp, *Sirach*, 130; Minissale, *Siracide*, 227; Sauer, *Jesus Sirach*, 322-323; Zapf, *Jesus Sirach 25–51*, 352.

<sup>20</sup> Por. Minissale, *La versione greca del Siracide*, 187.

<sup>21</sup> Por. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 528.

<sup>22</sup> Por. Caldach-Benages, „The Absence of Named Women”, 307.

#### 4.3. MATKI KAPŁANÓW I PROROKÓW: SAMUELA (SYR 46,13 H/S) I JEREMIASZA (SYR 49,7)

Kolejne wzmianki o kobietach dotyczą matek, a jeszcze bardziej początków życia bohaterów, co zostaje oddane w symboliczny sposób w wyrażeniu „łona matki”. Pierwsze odniesienie dotyczy postaci Samuela, który według 1 Sm rodzi się z początkowo bezpłodnej Anny<sup>23</sup>. Tekst hebrajski Syr 46,13ab jest następujący:

אוהב עמו ורצוי עושהו  
המשואל מבטן אמו

„Przyjaciel swojego ludu i ceniony przez swego Stwórcę,  
poświęcony<sup>24</sup> od łona swej matki”.

Wersja grecka natomiast pomija odniesienie do łona matki, a uwypukla role społeczne Samuela<sup>25</sup>:

ἠγαπημένος ὑπὸ κυρίου αὐτοῦ Σαμουὴλ προφήτης κυρίου  
κατέστησεν βασιλείαν καὶ ἔχρισεν ἄρχοντας ἐπὶ τὸν λαὸν αὐτοῦ.

„Umiłowany przez Pana Samuel, prorok Pański,  
ustanowił królestwo i namaścił wodzów swojego narodu”.

Wersja syryjska zdaje się łączyć hebrajską i grecką, przywołując odniesienie do łona matki i do ustanowienia wodzów przez Samuela:

והוא  
הוא הוה הוה הוה הוה הוה  
הוא הוה הוה הוה הוה הוה  
הוא הוה הוה הוה הוה הוה  
הוא הוה הוה הוה הוה הוה

„I umiłowany przez swego Stwórcę,  
który był uproszony od łona swojej matki,  
nazirejczyk w proroctwie, Samuel, sędzia i kapłan,  
przez którego słowo było ustanowione królestwo.  
I namaścił władców i królów dla ludu”.

<sup>23</sup> A. Demitrow, *Quattro oranti*, 149. Por. Box – Oosterley, „The Book of Sirach”, 492; Hamp, *Sirach*, 127; Minissale, *Siracide*, 222; Sauer, *Jesus Sirach*, 317-318; Zapff, *Jesus Sirach* 25-51, 341.

<sup>24</sup> Rdzeń **ואל** w koniugacji Pual nie występuje w BH. Może on tu oznaczać zarówno „poświęcić”, jak i „uprosić”. Zachodzi ciekawa zależność z 1 Sm 1,28: jest tu użyty rdzeń **ואל** w koniugacji Hifil – „oddaję (poświęcam) go Panu”: „Oto ja oddaję go Panu. Po wszystkie dni, jak długo będzie żył, zostaje oddany na własność Panu. To co było uproszone zostaje oddane”. Jest to jednocześnie nawiązanie do imienia Samuela. A. Demitrow, *Quattro oranti*, 150. Por. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 517.

<sup>25</sup> Por. Minissale, *La versione greca del Siracide*, 249.

Z jednej strony odniesienie do łona matki w historii Samuela wskazuje na obecność Boga i jego powołania u samych początków jego życia, z drugiej strony łączy się z dramatyczną sytuacją bezpłodnej Anny i uczynionym przez nią ślubem, obietnicą wobec Boga. Otrzymanie daru potomka płci męskiej miało zaowocować oddaniem, poświęceniem go na służbę Panu (jak każdego pierworodnego w Izraelu, przeznaczonego do posługi kapłańskiej), co włącza decyzję Anny w Boży zamysł wobec Samuela (por. 1 Sm 1,11). A zatem moc Bożego działania w życiu Samuela zbiega się i objawia w wysłuchaniu błagania jego matki<sup>26</sup>.

Podobne odniesienie do „łona matki” obecne jest też w opisie Jeremiasza<sup>27</sup>. We wszystkich trzech wersjach językowych znajduje się wyrażenie, iż Jeremiasz był już w łonie matki uformowany, poświęcony na proroka. Tekst hebrajski Syr 49,7 jest następujący:

בִּיד יִרְמִיָּהוּ כִּי עָנְוָהוּ  
וְהוּא מֵרַחֵם נוֹצֵר נְבִיא  
לְנִתּוּשׁ וּלְנִתּוּץ וְלֵהָאֲבִיד לְהֵרֵס  
וְכֵן לְבַנְתּ לְנֵשֶׁת<sup>28</sup> וְלֵהֲשִׁי [ב]

„Jak zapowiedział<sup>29</sup> Jeremiasz, skrzywdzili go bowiem,  
a był od łona [matki] uformowany na proroka,  
aby wyrwał i tracił i niszczył, burzył,  
jak również budował, sadił i wzmacniał”.

Tekst grecki:

ἐν χειρὶ Ἰερεμίου ἐκάκωσαν γὰρ αὐτόν  
καὶ αὐτὸς ἐν μήτρᾳ ἠγιάσθη προφήτης  
ἐκρίζουεν καὶ κακοῦεν καὶ ἀπολλύειν ὡσαύτως οἰκοδομεῖν καὶ καταφυτεύειν.

„Jak zapowiedział Jeremiasz, skrzywdzili go bowiem,  
jego, który w [łonie] matki był poświęcony na proroka,  
aby wyrwał, niepokoił i burzył, a tak samo by budował i sadił”<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Por. Calduch-Benages, „The Absence of Named Women”, 308.

<sup>27</sup> Por. Box – Oesterley, „The Book of Sirach”, 504; Hamp, *Sirach*, 135; Minissale, *Siracide*, 233; Sauer, *Jesus Sirach*, 333-334; Zapf, *Jesus Sirach 25–51*, 370.

<sup>28</sup> Przyjmuje się rekonstrukcję Beentjesa, (*The Book of Ben Sira*, 88) oraz Smenda (*Die Weisheit*, 470). Por. Calduch-Benages, „The Absence of Named Women”, 310.

<sup>29</sup> Dosłownie „w ręce/ przez rękę Jeremiasza” pojawia się zarówno w hebrajskim (בִּיד), greckim (ἐν χειρὶ), jak i łacińskim tekście (*in manu*). Odnosząc się do kontekstu, wyrażenie to może oznaczać siłę prorockiego słowa, które zrealizowało się w zburzeniu Jerozolimy lub pośrednictwo Jeremiasza w przekazie Bożego słowa. Podobnie w Syr 46,4 („Czyż nie za jego sprawą [בִּיד] / ἐν χειρὶ αὐτοῦ] zatrzymało się słońce i jeden dzień stał się jakby dwa?”) oraz 48,20 („Wzywali Pana miłosiernego, wyciągając do Niego swe ręce, a Święty z nieba wnet ich wysłuchał i wybawił przez [בִּיד] / ἐν χειρὶ] Izajasza”).

<sup>30</sup> Polskie tłumaczenie R. Popowskiego: „Zgodnie z przepowiednią Jeremiasza. Skrzywdzili go bowiem, choć on już w łonie matki został poświęcony na proroka, aby wyrwał, niepokoił i burzył, a tak samo by budował i sadił”. Za R. Popowski, *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz*

Tekst syryjski Syr 46,6c-7 jest nieco krótszy:

ܠܘܢܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ

„W dniach Jeremiasza, który był prorokiem od łona swej matki”.

Syn Syracha przywołuje tu Księgę Jeremiasza: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię, prorokiem dla narodów ustanowiłem cię” (1,5). Podobnie jak w przypadku Jr, w hebrajskim opisie Syr pojawiają się charakterystyczne stwierdzenia: łono (רחם), prorok (נביא), kształtować (יצר). Idea, która wychodzi tu na „pierwszy plan”, to działanie Boga i nieodwołalny dar Jego wezwania, obecne już u początku życia proroka (por. Sdz 16,17; Iz 49,1,5; Jr 1,5; Ps 22,10-11)<sup>31</sup>. Wyrażenie „od łona matki” metaforycznie oznacza więc ideę początku życia (por. Syr 1,14; 40,1; 50,22), jakkolwiek odnosi się również do dwóch konkretnych kobiet, matek, które wydały na świat bohaterów biblijnej historii.

#### 4.4. BÓLE KOBIET RODZĄCYCH (SYR 48,19 H/G)

Tekst Syr 48,19 odnosi się do wyprawy Sennaheryba przeciw Jerozolimie i Ezechiaszowi (por. 2 Krl 19; Iz 37). Najazd asyryjski wzbudził ogromny lęk w mieszkańcach Jerozolimy, a ich cierpienie zostało porównane przez Syna Syracha do bólu rodzących<sup>32</sup>. Tekst hebrajski jest następujący:

אז נ[מ]נוגו בנאון לבם ויחילו כיולדה<sup>33</sup>

„[Wtedy] zadrżeli w pysze ich serc<sup>34</sup>, cierpieli jak rodząca”.

Tekst grecki posiada pewne różnice<sup>35</sup>:

τότε ἐσαλεύθησαν καρδίαι καὶ χεῖρες αὐτῶν καὶ ὠδίνησαν ὡς αἱ τίκτουςαι

„Wtedy zadrżały ich serca i ręce, cierpieli jak rodzące”.

z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami (Warszawa 2013) 1267. Według LXX w tłumaczeniu angielskim NETS idiom „by the hand” w Syr 49,6 oddaje się przez słowo „because”. Zob. B.G. Wright, „Wisdom of Iesous Son of Sirach”, *A New English Translation of the Septuagint (NETS)* (red. A. Pieter-sma – B.G. Wright) (New York – Oxford 2007) 759.

<sup>31</sup> Por. Demitrów, *Quattro oranti*, 150-151.

<sup>32</sup> Por. Box – Oosterley, „The Book of Sirach”, 503; Hamp, *Sirach*, 133; Minissale, *Siracide*, 231; Sauer, *Jesus Sirach*, 328-329; Zapf, *Jesus Sirach 25-51*, 364.

<sup>33</sup> Calduch-Benages („The Absence of Named Women”, 309) proponuje na początku uszkodzonego wersetu א („wtedy, wówczas”; por. LXX: τότε).

<sup>34</sup> Wersja hebrajska podaje powód gwałtownego lęku mieszkańców Jerozolimy. Czuli się pewni i bezpieczni dzięki fortyfikacji miasta i zapewnieniu dostępu do wody. Okazało się jednak, iż ta pewność ustąpiła lękowi wobec postawy przedstawicieli wojsk asyryjskich.

<sup>35</sup> Por. Minissale, *La versione greca del Siracide*, 219.

Tekstu syryjskiego brak. Odniesienie do bólu kobiet rodzących może przywoływać tu obraz ciężkiej sytuacji, która sama przez się uniemożliwia urodzenie dziecka. W taki właśnie sposób opisał sytuację zagrożenia król Ezechiasz: „Ten dzień jest dniem utrapienia i kary, i hańby! Albowiem dojrzały dzieci do swoich narodzin, a nie ma siły do ich porodzenia!” (2 Kr1 19,3; por. Iz 37,3). Z drugiej strony, ból rodzących stanowi metaforę dotkliwego, nagłego bólu, od którego nie ma ucieczki, co stanowi tu obraz kryzysu jednostki czy społeczności<sup>36</sup>. W podobny sposób Iz 13,8 opisuje dzień sądu: „Ogarniają ich męki i boleści, wiją się z bólu jak ta, która rodzi; jeden na drugiego patrzy z osłupieniem, oblicza ich są w płomieniach” (por. Iz 21,3; 26,17-18; Jr 6,24; 13,21; 22,23; 48,41; 49,22; Mi 4,9; Ps 48,7). A zatem wydaje się, iż Syn Syracha wykorzystał istniejące już w innych tekstach obrazy przedstawiające dosadnie grozę dramatycznej sytuacji swojego ludu, aby w bardziej realistyczny sposób oddać opisywaną rzeczywistość. Nie ma tu zatem odniesienia do konkretnej postaci kobiecej, a jedynie zauważa się próbę zobrazowania ekstremalnego bólu i cierpienia, porównując go do bólu rodzącej kobiety.

##### 5. CEL PEDAGOGICZNY *POCHWAŁY OJCÓW* JAKO MOTYW NIEOBECNOŚCI KOBIEC

Można zadać pytanie, dlaczego mędrzec w taki sposób przedstawił tu kobiety? Historia w Syr 44–49 jest opisana androcentrycznie. Wzmianki „kobiece” są ogólne, anonimowe bądź metaforyczne. Wydają się zupełnie nieznaczące w tej historii. W tekście greckim zauważa się też tendencję do pomniejszania czy pomijania wzmianek o kobietach. LXX nie wspomina o dziewczętach sławiących Dawida oraz nie ma w niej odniesienia do łona matki w opisie Samuela<sup>37</sup>. Zmiany te mogły wynikać z kontekstu tłumaczenia, które wnuk mędrca sporządził w pogańskiej Aleksandrii, gdzie kobiety były kapłankami w kulcie pogańskim, lub też wiązać się z doświadczeniem przymusowej hellenizacji i naporu kultów bałwochwalczych w czasach przedmachabejskich. Przykład obezwładnionego przez pogańskie żony Salomona mógł być tu mocną przestrogą. Pomijanie wzorców kobiet może się też wiązać z jednym z celów *Pochwały*, którą miało być pouczenie młodzieży, ukazanie wzorców życia, tradycji i Prawa w celu budowania ich tożsamości<sup>38</sup>. Czy istnieje jednak inna możliwość wy tłumaczenia takiego doboru postaci w *Pochwale ojców*?

<sup>36</sup> Por. Calduch-Benages, „The Absence of Named Women”, 309-310.

<sup>37</sup> Na temat zmian między wersjami językowymi w tekstach o kobietach w Księdze Syna Syracha zob. Minisalle, *La versione greca del Siracide*, 260.

<sup>38</sup> Calduch-Benages, „The Absence of Named Women”, 311.

## 6. GATUNEK LITERACKI SYR 44–49

Istnieje jeszcze inna możliwość wyjaśnienia doboru postaci w *Pochwale ojców* – jest nią gatunek literacki tekstu. Tekst Syr 44–49, jak sam tytuł wskazuje, należy do utworów pochwalnych<sup>39</sup>. W podziale mów, według zasad retoryki greckiej, wyróżnia się ich trzy rodzaje: mowy doradcze (polityczne), sądowe i pokazowe<sup>40</sup>. Do tych ostatnich zaliczano pochwałę i naganę<sup>41</sup>. Pojawia się więc pytanie o obecność kobiet w różnych utworach pochwalnych. Gorgiasz (V-IV w. przed Chr.), grecki filozof i retor, teoretyk wymowy, był autorem pism odpierających zarzuty wobec postaci mitycznych. *Pochwała Heleny* (ΕΛΕΝΗΣ ΕΓΚΩΜΙΟΝ) usprawiedliwia Helenę, twierdząc, że w każdej z możliwych sytuacji była bez winy<sup>42</sup>. *Pochwałę Heleny* napisał również Izokrates (V-IV w. przed Chr.), wzorując się na swoim mistrzu, Gorgiaszu<sup>43</sup>. Związany z aleksandryjskim dworem Ptolemeusza Teokryt z Syrakuz (IV-III w. przed Chr.) ułożył między innymi pochwałę na cześć króla Ptolemeusza II Filadelfa, sławiąc w niej jednocześnie jego matkę Berenikę I, żonę Ptolemeusza I Sotera. Kallimach z Cyreny (IV-III w. przed Chr.), największy poeta „epoki aleksandryjskiej”, twórca pierwszej historii literatury, bibliotekarz, w pochwale na cześć Ptolemeusza III Euergetesa sławi jego żonę Berenikę II, nadając jej tytuł: *basilissa Berenike II Thea Euergetis – królowa Berenika Bogini Dobro Czyniąca*<sup>44</sup>.

Teksty biblijne też zawierają pochwały, które koncentrują się na osiągnięciach sławnych bohaterów. W 1 Mch 3,3-9 jest pochwała Judy Machabeusza (dowód-

<sup>39</sup> Mack, *Wisdom and the Hebrew Epic*, 128-129.

<sup>40</sup> Por. J. Nowaszczuk, „Kompozycja wypowiedzi w ujęciu greckiej szkoły retorycznej”, *Roczniki Humanistyczne* 54-55/3 (2006-2007) 247.

<sup>41</sup> Na temat Syr 44-49 jako pochwały zob. Mack, *Wisdom and the Hebrew Epic*, 128-137; Lee, *Studies in the Form of Sirach 44-50*, 82-103.

<sup>42</sup> *Pochwała Heleny* Gorgiasza stanowi najstarszą zachowaną artystyczną mowę starożytności, w przybliżeniu datuje się ją na koniec V w. przed Chr. Jest to, według uczonych, mowa „modelowa”, gdyż obrona niewiernej małżonki może znaleźć zastosowanie w przypadku jakiegokolwiek innej kobiety. Pochwała ma wręcz szkolny charakter, stąd przypuszcza się, iż powstała z myślą o uczniach Gorgiasza. Jest ona uważana za wspaniały popis sztuki retorycznej. Z. Nerczuk, „Pochwała Heleny Gorgiasza z Leontinoi”, *Studia Antyczne i Mediewistyczne* 45 (2012) 18-19; Gorgias de Léontini, „ΓΟΡΓΙΟΥ ΕΛΕΝΗΣ ΕΓΚΩΜΙΟΝ. GORGLÆ HELENÆ LAUDATIO”, *Oratores attici* (Fragmenta Oratorum Atticorum en Grec/Latin 2) (Paris 1888) 206-209; Gorgias, „Encomium of Helen”. *The Norton Anthology of Theory and Criticism* (red. V.B. Leitch et al.) (New York, NY 2001) 30-33. Por. Lee, *Studies in the Form of Sirach 44-50*, 125-127.

<sup>43</sup> Isocrates, „ΕΛΕΝΗ. Helen”, *Isocrates*. In Three Volumes with an English Translation (red. L. van Hook) (Loeb Classical Library 373; Cambridge, MA 1945) III, 54-97; Lee, *Studies in the Form of Sirach 44-50*, 135-137. Zob. K. Tuszyńska-Maciejewska, „Pochwała Heleny w wykonaniu ateńskiego mówcy Izokratesa”, *Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae* 8 (1991) 57-70.

<sup>44</sup> Por. Lee, *Studies in the Form of Sirach 44-50*, 159-160; Caldach-Benages, „The Absence of Named Women”, 302.



cy powstania machabejskiego w latach 166-160 przed Chr.), który został przedstawiony jako odważny i silny wojownik przysparzający chwały swojemu ludowi i budzący lęk u swoich wrogów. Jego pamięć ma przetrwać dzięki jego walecznym czynom, walka o czystość wiary „odwróciła gniew Boży od Izraela”. W 1 Mch 14,4-15 znajdujemy pochwałę jego brata Szymona, kolejnego przywódcy (etnarchy i arcykapłana w latach 143-134 przed Chr.). Uznanie dla Szymona wskazuje przede wszystkim na jego wkład w utrzymanie pokoju i pomyślności Judejczyków oraz pieczołowitość w rozwoju kraju i upiększaniu świątyni. Wśród pochwał jednostek znajduje się również poświęcona kobiecie – Judycie. Jest ona sławiona trzykrotnie: przez Ozjasza (Jdt 13,18-20), Achiora (Jdt 14,7) oraz kapłana Joakima (Jdt 15,8-10), będąc jednak fikcyjną bohaterką nie stanowi argumentu potwierdzającego obecność w pochwałach biblijnych kobiet z historii Izraela<sup>45</sup>. W naszym kontekście o wiele bardziej interesujące są jednak pochwały stanowiące listy sławionych bohaterów. Pochwała mądrości w *Księdze Mądrości* wyraża się między innymi przez zauważenie jej działania w życiu wybitnych jednostek. Tekst Mdr 10,1-11,4 wymienia te postacie anonimowo (nazywając sprawiedliwymi), w niektórych przypadkach są one wymienione wraz ze swoimi „przeciwnikami”. Z kontekstu wnioskuje się, iż jest tutaj opis: Adama i Kaina, Noego, budowniczych wieży Babel i Abrahama, mieszkańców Sodomy i Lota, Jakuba i Ezawa, Labana, Józefa Egipskiego oraz Mojżesza. Celem tego tekstu jest ukazanie ostatecznego zwycięstwa osób przyjmujących dar Bożej mądrości oraz porażkę tych, którzy tego nie czynią<sup>46</sup>. Wykaz bohaterów pozostawia w 1 Mch swoim synom tuż przed śmiercią Matatiasz. Pamięć o „ojcach” i o ich czynach ma stać się przykładem do naśladowania. Są tu zatem wymienieni: Abraham, Józef, Pinchas, Jozue, Kaleb, Dawid, Eliasz, Chananasz, Azariasz, Miszael oraz Daniel (por. 1 Mch 2,51-60). Podobnie matka siedmiu braci skazanych na męczeństwo, aby dodać odwagi swoim synom, wymienia przykład bohaterów: Abrahama, Izaaka, Daniela, Hananiasza, Azariasza i Miszaela (por. 4 Mch 16,20-23). We wszystkich trzech listach bohaterów są wymieniani mężczyźni. Nie sposób nie zauważyć, iż w „listach” sławionych bohaterów brakuje kobiet. Modelami wzorcowymi dla izraelskich mężczyzn w okresach prób i doświadczeń pozostawali zasadniczo mężczyźni<sup>47</sup>. Czy jest to zatem wystarczająca odpowiedź w poruszanej przez nas kwestii braku odniesienia do konkretnych bohaterów biblijnej historii w Syr 44–49? Być może warto zadać sobie jeszcze pytanie o cel *Pochwały ojców* i zwrócić uwagę na elementy wyeksponowane przez autora.

<sup>45</sup> Na temat historyczności i celu Księgi Judyty zob. C.A. Moore, *Judith. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 40; New Haven – London 1985) 76-77.

<sup>46</sup> D. Winston, *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 43; New Haven – London 1979) 211: „Wisdom’s saving and punishing power is here illustrated by the enumeration of seven righteous heroes and their wicked counterparts, although the contrast is not consistently carried out. We have Adam-Cain; Noah-generation of the Flood; Abraham-the nations confounded in their wickedness; Lot-Sodomites; Jacob-Esau; Joseph-his critics; Israel under Moses-the Egyptian oppressors under Pharaoh”.

<sup>47</sup> Por. Caldach-Benages, „The Absence of Named Women”, 303-304.

## 7. INTERPRETACJA KULTYZNA

Istnieje jeszcze jedna, trzecia możliwość wyjaśnienia tak znaczącej nieobecności kobiet w pochwalce ojców. Moim zdaniem jest ona najbardziej przekonująca. Analizując tekst Syr 44–49 można zauważyć bardzo silne zainteresowanie autora rolą kapłanów w historii Izraela, co znajduje swoją kulminację w opisaną na końcu postaci Szymona. Nawet pojawiła się propozycja patrzenia na *Pochwałę ojców* jako na genealogię arcykapłana Szymona<sup>48</sup> – jest to dość jednostronne ujęcie<sup>49</sup> (gdyż pochwała opisuje całą historię zbawienia), jednak propozycja ta pozwala spojrzeć na obecność kobiet w pochwalce i na całą pochwałę w kluczu kapłańskim.

Postać Mojżesza, opisana jedynie w pięciu wersetach (45,1-5), ukrywa się w cieniu Aarona, któremu autor poświęca aż siedemnaście wersetów (45,6-22)<sup>50</sup>. Następną postacią chwaloną w tekście jest wnuk Aarona, syn Eleazara, Pinchas (45,23-26), który wprawdzie zasłużył się w walce o czystość wiary i kultu Izraela (por. Lb 25,7-11), lecz nie jest pierwszoplanowym bohaterem historii swego ludu. W ten sposób Syn Syracha chciał podkreślić nieodwołalność Bożego wyboru wobec synów Aarona. Pochwała Szymona (50,1-21) stanowi nowy etap, który pozostaje w ścisłym związku z wcześniejszym tekstem (44–49). Mówi się nawet o pewnej ciągłości, kontynuacji zarówno literackiej, jak i tematycznej<sup>51</sup>. Zauważa się więc powiązania leksykalne pomiędzy postaciami Aarona, Pinchasa i Szymona. Osoba, strój i funkcje Szymona odnoszą się do Aarona (45,6-22), Pinchasa (45,23-25) i Nehemiasza (49,13). W Syr 44–49 oraz w pochwalce Szymona obecne są również dwie paralelne doksologie, które wskazują na łączność obu tekstów<sup>52</sup>. Mędrzec w opisie Aarona i Pinchasa posługuje się charakterystyką arcykapłana okresu Drugiej Świątyni. Ukazuje ich jako posiadających zarówno władzę religijną, jak i świecką (ustawodawczą, wykonawczą i sędziowską) z postanowienia samego Boga<sup>53</sup>.

W opisie Aarona (45,12) mędrzec używa wyrażenia פו עטרה, które pojawia się jeszcze raz w BH w Ps 21,4 na oznaczenie korony króla. Przymierze zawarte z Aa-

<sup>48</sup> Lee, *Studies*, 206.

<sup>49</sup> Na ten temat Mack, *Wisdom and the Hebrew Epic*, 130-133. Autor przedstawia elementy greckiej pochwały i jej adaptację w *Pochwalce ojców*. Jednak według niego Syn Syracha wykroczył poza przyjmowany schemat pochwały, wzbogacając go dodatkowo elementami starożytnej historiografii i biografii. Tamże, 136.

<sup>50</sup> Por. A. Piwowski, „Syrach – obrońca prawowitego arcykapłana”, *Od Melchizedeka do Jezusa Arcykapłana. Biblia o Kapłaństwie* (red. D. Dziadosz) (ABL 5; Lublin 2010) 94.

<sup>51</sup> Box – Oesterley, „The Book of Sirach”, 479.

<sup>52</sup> Na koniec sekcji o kapłanie Pinchasie, synu Eleazara pojawia się doksologia obecna jedynie w wersji H w Syr 45,25ef w ms B: [הטוב] יי אה נא אה (,,a teraz błogosławcie Pana [dobrego]”). W Syr 50,22a, w wersji H pojawia się prawie identyczne stwierdzenie: יי אה נא אה (,,teraz błogosławcie Pana”). Druga doksologia pojawia się w Syr 45,26a: לב ויהן לבם חכמת לב (,,i udzieli wam mądrości serca”). Odpowiada to Syr 50,23a: לבם חכמת לב (,,udzieli wam mądrości serca”).

<sup>53</sup> Por. Piwowski, *Syrach – obrońca prawowitego arcykapłana*, 107.

ronem będzie trwało wiecznie „jak dni nieba” (Syr 45,15: כִּי־יָמֵי שָׁמַיִם), tak jak to zawarte z Dawidem (por. Ps 89,30: כִּי־יָמֵי שָׁמַיִם). A zatem atrybuty króla zostały w myśli Syna Syracha przeniesione na osobę arcykapłana<sup>54</sup>. Prawowierne arcykapłaństwo stanowi znak wierności przymierzu, realizację Bożych obietnic i wyjątkową pozycję ludu Boga.

Odnosząc się w kluczu kultycznym do anonimowych wzmianek o kobietach w Syr 44–49, nie sposób nie zauważyć pewnych zależności. Oprócz figuratywnego użycia obrazu bólu kobiet rodzących (Syr 48,19) pozostałe przykłady odnoszą się do konkretnych, żyjących osób, postaci historycznych, wzmiankowanych przez inne księgi biblijne (zob. kobiety sławiące Dawida: 1 Sm 18,7; cudzoziemskie żony Salomona: 1 Krl 11,1-3; Anna, matka Samuela: 1 Sm 1-2; powołanie Jeremiasza od łona jego matki: Jr 1,5). Umieszczenie właśnie takich przykładów, aczkolwiek anonimowych, prowadzi do ciekawych spostrzeżeń. Kobiety sławiące Dawida, czy też Boga w życiu Dawida (Syr 47,6 H/S) nie stanowią wprawdzie oficjalnego personelu kultycznego, ale pełnią funkcje religijne sprawowane publicznie, przez które oddają chwałę Bogu Izraela i ogłaszają Jego wielkie dzieła. Kontrastem do tej postawy są cudzoziemskie żony Salomona (Syr 47,19). Choć sam tekst nie mówi nic o bałwochwalstwie króla, to przecież splamienie chwały monarchy (Syr 47,20) i podział królestwa (Syr 47,21) stanowiły rezultat jego bałwochwalstwa, które Biblia wiąże z obecnością jego cudzoziemskich żon. A zatem te kobiety są symbolem grzesznego kultu, przeciwnego kultowi Boga Izraela, który prowadził zawsze do ruiny, zarówno religijnej, jak i politycznej. Metaforyczny obraz łona matki użyty w odniesieniu do Samuela (Syr 46,13 H/S) oraz Jeremiasza (Syr 49,7) ukazują z jednej strony moc Boga, który objawia się i powołuje już od początków życia swoich wybranych, ale z drugiej strony podkreśla współpracę matek z tym Bożym działaniem wobec swoich proroków i kapłanów. A zatem te kobiety w jakiś sposób „wpisują się” w przyjętą przez mędrca kultyczną koncepcję historii Izraela: w pozytywny bądź w negatywny sposób.

## 8. ZAKOŃCZENIE

Brak imiennych odniesień do kobiet nie stanowi przejawu mizoginii autora, nie wynika jedynie z pedagogicznego charakteru jego pouczeń (gdyż pouczeń w tradycji mądrościowej mogła udzielać także kobieta, matka). Brak imiennych odniesień do kobiet nie wynika także w wyboru gatunku literackiego, jakim jest

---

<sup>54</sup> Jezus Syrach spisał swoją historię w jednym określonym celu. Było nim utrwalenie kapłańskiej sukcesji Szymona i jego następców. Ich rola miała zagwarantować ciągłą aktywność Boga w historii Izraela. Por. P.C. Beentjes, „The Countries Marvelled at You. King Salomon in Ben Sira 47,12-22”, *Bijdragen* 45 (1984) 12-13.

enkomion (pochwała), gdyż znamy greckie pochwały kobiet. Wydaje się zatem, iż to apologia kapłaństwa obecna w *Pochwale ojców* wyznacza zarówno dobór przedstawionych osób, jak sposób ich prezentacji. Kobiety nie miały udziału w urzędowym kapłaństwie Izraela<sup>55</sup>, które było przekazywane z ojca na syna, począwszy od arcykapłana Aarona. Nieobecność wielkich bohaterek historii biblijnej może więc stanowić świadomy wybór autora, który skoncentrował swoją uwagę na kapłańskim wymiarze historii Izraela. Następca opiewanego przez Syna Syracha arcykapłana Szymona, Oniasz III, nie posiadał już tak mocnej osobowości jak jego ojciec. Prezentacja dziejów Izraela z uwypukleniem Bożego wybraństwa wobec potomków Aarona miała stać się więc próbą przewyciężenia narastającego kryzysu wokół słabego arcykapłana Oniasza, który przez swój urząd był jedynym już zwornikiem przymierza między Bogiem i Izraelem.

---

<sup>55</sup> W Wj 38,8 jest mowa o kobietach, które pełniły służbę u wejścia do namiotu spotkania, a także oddały swoje lusterka w celu odlania basenu z brązu. Motyw kobiet pojawia się również w 1 Sm 2,22, uważanym za głosę. Być może jest to tekst późniejszego pochodzenia, który stanowi echo reformy Jozjasza i usunięcia ze świątyni kobiet tkających zasłony dla Aszery (zob. 2 Krl 23,7). To, że kobiety towarzyszyły śpiewem i tańcem obchodom religijnym (por. Wj 15,20; Sdz 21,21; Ps 68,26) nie oznacza, że należały one do oficjalnego personelu kultycznego. Są świadectwa obecności kapłanek w kulcie asyryjskim i fenickim, gdzie wykształcił się również żeński odpowiednik terminu „kapłan”. Jednak w języku hebrajskim brak żeńskich form rzeczowników *kohen* i *lewi*. Biorąc pod uwagę obecność kapłanek pogańskich, odniesienie do kobiet w kulcie mogło prowadzić do skojarzeń z bałwochwalstwem. Por. R. De Vaux, *Instytucje Starego Testamentu. II. Instytucje wojskowe. Instytucje kultyczne* (tł. T. Brzegowy) (Poznań 2004) 398.

Ks. MAREK PARCHEM

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

## ZUZANNA – WZÓR WIERNOŚCI BOGU I ZACHOWANIA CNOTY CZYSTOŚCI (DN 13)

SUSANNA – THE MODEL OF FAITHFULNESS TO GOD  
AND OF PRESERVING THE VIRTUE OF CHASTITY (DAN 13)

**ABSTRACT.** “The Story of Susanna” is the Greek addition to the Old Testament Book of Daniel (Dan 13). Its main hero, Susanna, whose name means “lily”, was falsely accused of adultery by two elders of the people who wished to take revenge on her for refusing to have sex with them. The purpose of the story is to formulate a moral instruction on the value of the virtue of chastity and of the faithfulness to God by means of keeping His Law, even at the cost of suffering and/or losing one’s life. The steadfastness of Susanna against her two tormentors, who brought unjust charges against her, reflects her uncompromising attitude towards evil. The behaviour of Susanna exemplifies a heroic adherence to God and complete obedience to Him in regard to chastity, as well as unlimited trust and reliance upon His rescue. The author of “The Story of Susanna” emphasizes the important truth that God watches over those who put their confidence in Him and are faithful to Him. He will not allow them to be harmed, but provides them with His help and saves them from all dangers.

**KEYWORDS:** Susanna, Book of Daniel (Theodotion, LXX), faithfulness to God, virtue of chastity

**SŁOWA KLUCZOWE:** Zuzanna, Księga Daniela (Teodocjon, LXX), wierność Bogu, cnota czystości

Postać Zuzanny, dla której zachowanie cnoty czystości i okazanie wierności Bogu nawet za cenę cierpienia i utraty życia są najważniejsze, pojawia się w opowiadaniu będącym greckim dodatkiem do Księgi Daniela. Tekst opowiadania o Zuzannie zachował się w dwóch wersjach przekładu greckiego, mianowicie jedna z nich reprezentuje tekst Teodocjona (np. *Codex Vaticanus*, B; *Codex Alexandrinus*, A; *Codex Marchalianus*, Q), a druga tłumaczenie LXX (np. *Codex Chisianus*, MS 88; papyrus 967)<sup>1</sup>. W tradycji chrześcijańskiej już bardzo wcześnie w odnie-

---

<sup>1</sup> W wydaniach krytycznych greckiego tekstu Księgi Daniela (również tekstu *Opowiadania o Zuzannie*) podaje się obie wersje, a więc Teodocjona i LXX, zob. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (red. A. Rahlfs) (Stuttgart 1979) II, 864-870; *Susanna, Daniel, Bel et Draco* (red. J. Ziegler – O. Münnich) (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum XVI/2; Göttingen 1999) 216-233.

sieniu do Księgi Daniela tłumaczenie LXX zastąpiono wersją Teodocjona, co zaakceptował również Hieronim, uznając przekład Teodocjona za „oficjalny” grecki tekst Księgi Daniela (a więc również *Opowiadania o Zuzannie*)<sup>2</sup>. Warto zauważyć, że *Opowiadanie o Zuzannie* zajmuje różne miejsce w układzie całej Księgi Daniela w poszczególnych wersjach greckich i w Wulgacie<sup>3</sup>. W katolickich wydaniach Biblii<sup>4</sup> na języki współczesne *Opowiadanie o Zuzannie* – uważane za część deuterokanoniczną – jest włączone do tekstu Księgi Daniela zgodnie z porządkiem znajdującym się w Wulgacie, a więc Dn 1–12 (łącznie z *Modlitwą Azariasza* oraz *Pieśnią trzech młodzieńców* w 3,24-90), *Opowiadanie o Zuzannie* (= Dn 13), *Opowiadanie o Belu i wężu* (= Dn 14). W niniejszym artykule przedmiotem analizy egzegetycznej będzie postać Zuzanny z opowiadania w wersji Teodocjona, z jednoczesnym uwzględnieniem znaczących różnic występujących w wersji LXX.

## 1. POSTAĆ ZUZANNY W STRUKTURZE OPOWIADANIA (WERSJA TEODOCJONA)

Struktura *Opowiadania o Zuzannie* w wersji Teodocjona przedstawia się w następujący sposób<sup>5</sup>:

- I. Wprowadzenie (w. 1-6)
  1. Przedstawienie Zuzanny i jej męża (w. 1-4)
  2. Przedstawienie dwóch starszych ludu (w. 5-6)
- II. Próba uwiedzenia Zuzanny (w. 7-27)
  1. Żądza starszych ludu i ich spisek przeciw Zuzannie (w. 7-14)
  2. Kąpiel Zuzanny (w. 15-18)
  3. Spotkanie Zuzanny i starszych ludu (w. 19-24)
  4. Starsi ludu oskarżają Zuzannę o cudzołóstwo (w. 25-27)
- III. Oskarżenie i skazanie na śmierć Zuzanny (w. 28-43)
  1. Przybycie Zuzanny (w. 28-30)
  2. Odsłonięcie Zuzanny (w. 31-33)
  3. Starsi ludu oskarżają Zuzannę o cudzołóstwo (w. 34-41)
  4. Modlitwa Zuzanny (w. 42-43)

<sup>2</sup> Św. Hieronim, *Incipit prologus Hieronymi in Danihele propheta* (PL 28,1357).

<sup>3</sup> Dla przykładu, *Codex Vaticanus* posiada następujący porządek: *Opowiadanie o Zuzannie*, Dn 1–12, *Opowiadanie o Belu i wężu*, natomiast *Codex Chisianus* (MS 88) ma kolejność: Dn 1–12, *Opowiadanie o Zuzannie*, *Opowiadanie o Belu i wężu*.

<sup>4</sup> W protestanckich wydaniach Biblii tłumaczonej na języki współczesne *Opowiadanie o Zuzannie* (podobnie jak inne dodatki greckie do Księgi Daniela: 3,24-90; 14) jest pomijane, gdyż uważa się je za apokryficzne.

<sup>5</sup> Zob. J.J. Collins, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia; Minneapolis 1993) 426-427; M. Parchem, *Księga Daniela. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (NKB.ST 26; Częstochowa 2008) 699-700.

## IV. Przesłuchanie i skazanie na śmierć dwóch starszych (w. 44-62)

1. Interwencja Daniela (w. 44-50)
2. Przesłuchanie pierwszego starszego (w. 51-55)
3. Przesłuchanie drugiego starszego (w. 56-59)
4. Reakcja zgromadzenia i egzekucja starszych (w. 60-62)

## V. Zakończenie (w. 63-64)

1. Uwielbienie Boga przez Zuzannę i całą jej rodzinę (w. 63)
2. Wywyższenie Daniela (w. 64)

Tekst *Opowiadania o Zuzannie* w wersji Teodocjona koncentruje się przede wszystkim na osobie Zuzanny<sup>6</sup>. Postać głównej bohaterki zostaje wprowadzona i scharakteryzowana na początku opowiadania (w. 1-4), czego brak w LXX. W części przedstawiającej próbę uwiedzenia Zuzanny przez starszych ludu (w. 7-27) wersja LXX pomija scenę kąpeli Zuzanny (w. 15-18), która stanowi bardzo ważny zwrot akcji w całym opowiadaniu, ponieważ widok kąpiącej się Zuzanny staje się bezpośrednim powodem wystąpienia dwóch starszych ludu, którzy za pomocą szantażu chcieli zmusić ją do współżycia (w. 19-21). Poza tym dłuższa wersja Teodocjona różni się jeszcze w kilku szczegółach od tekstu LXX. W w. 11 wersji Teodocjona została dodana informacja, że dwaj starsi wstydzieli się ujawnić swoje pożądanie, aby współżyć z Zuzanną. W w. 24-27 pojawia się wzmianka o domownikach oraz sługach, którzy słyszą oskarżenie Zuzanny o cudzołóstwo przez starszych ludu. W w. 39 znajduje się wyjaśnienie, dlaczego młody człowiek, którego starsi zobaczyli z Zuzanną, uciekł z ogrodu. W w. 41 wyraźnie jest mowa o wyroku śmierci dla Zuzanny. Opowiadanie kończy się (w. 63) wzmianką, że Zuzanna razem ze swoim mężem wysławia Boga za cudowne ocalenie<sup>7</sup>.

## 2. ZUZANNA JAKO IDEAL KOBIETY

Główna bohaterka opowiadania w Dn 13 nosi imię Zuzanna (Σουσάννα), którego hebrajski ekwiwalent שושנה znaczy „lilia” (zob. Oz 14,6; Pnp 2,1.16; 4,5; 5,14;

<sup>6</sup> Zob. H. Engel, *Die Susanna-Erzählung: Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion-Bearbeitung* (OBO 61; Göttingen 1985) 181-182; L.M. Wills, *The Jew in the Court of the Foreign King. Ancient Jewish Court Legends* (HDR 26; Minneapolis 1990) 77-78. W wersji LXX opowiadanie ma bardziej ogólny, budująco-moralizatorski charakter, gdyż na początku uwypukla się podłość starszych ludu, którzy oskarżają niewinną Zuzannę, zaś na końcu nie pojawia się postać Zuzanny, ale chwali się cnotę ludzi młodych w przeciwieństwie do nieprawości starszych, co odnosi się do młodego wieku Daniela, który jako sędzia wydał sprawiedliwy wyrok, w wyniku czego uratował Zuzannę i wykazał winę starszych, skazując ich na śmierć.

<sup>7</sup> Więcej na temat porównania tekstu Teodocjona i LXX zob. C.A. Moore, *Daniel, Esther, and Jeremiah: The Additions. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 44; New York 1977) 78-80.



2 Krn 4,5) i pochodzi z języka egipskiego<sup>8</sup>. Imię Zuzanna ma charakter symboliczny i z pewnością nie jest przypadkiem, że nosi je bohaterka tego opowiadania, ponieważ lilia (*lilium candidum*, „lilia biała”) była na starożytnym Bliskim Wschodzie – również w tradycji biblijnej – symbolem piękna, niewinności i czystości<sup>9</sup>.

Postać Zuzanny – zwłaszcza w wersji Teodocjona – jest przedstawiona jako ideał kobiety, co zostaje wyrażone zarówno w opisie jej piękna zewnętrznego, jak i w charakterystyce jej postawy cechującej się odwagą, zachowaniem cnoty czystości i wiernością Bogu, nawet w obliczu niebezpieczeństwa śmierci.

## 2.1. WYGLĄD ZEWNĘTRZNY – ZUZANNA IDEALEM PIĘKNEJ KOBIETY

Autor opowiadania w Dn 13 aż dwukrotnie wspomina o tym, że Zuzanna odznaczała się nadzwyczajnym pięknem. W w. 2 pojawia się wzmianka, że była ona „bardzo piękna” (καλή σφόδρα). Grecki przymiotnik καλός, gdy jest używany jako określenie osoby, oznacza „piękny” w odniesieniu do wyglądu zewnętrznego, ale również może występować w sensie moralnym i przybierać znaczenie „dobry, czcigodny, cnotliwy”<sup>10</sup>. Innymi słowy, określenie Zuzanny jako καλή σφόδρα, „bardzo pięknej”, uwypukla zarówno jej piękno fizyczne, jak i duchowe. W podobny sposób charakteryzuje się w Biblii Greckiej inne kobiety, między innymi Judytę (Jdt 8,7-8), Sarę, córkę Raguela (Tb 6,12) i Esterę (Est 2,7.20)<sup>11</sup>.

W w. 31 stwierdza się, że Zuzanna była „bardzo delikatna i piękna z wyglądu”. Wyrażenie τρυφερά σφόδρα, „bardzo delikatna”, podkreśla nie tylko piękno fizyczne Zuzanny, ale również cechy jej charakteru. Użyty tu przymiotnik τρυφερός jest określeniem wygodnego i dostatniego sposobu życia kogoś, kto nie jest przygotowany do znoszenia trudów codzienności (zob. Pwt 28,54.56; Ba 4,26). W odniesieniu do Zuzanny przybiera sens pozytywny: „delikatny; czuły; łagodny; szlachetny” i wyraża jej szlachetność, zamożność i dostojeństwo<sup>12</sup>, na co wskazuje status jej

<sup>8</sup> Zob. D.M. Kay, „Susanna”, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (red. R.H. Charles i in.) (Oxford 1913) I, 647; Engel, *Die Susanna-Erzählung*, 92; Collins, *Daniel*, 429; Parchem, *Księga Daniela*, 706-707; zob. też H. Schmoldt, „שׁוּשַׁן, šušān, lily, lotus”, *TDOT* XIV, 552-555. Imię Zuzanna nie pojawia się w Biblii Hebrajskiej jako imię własne, natomiast występuje w Łk 8,3 w odniesieniu do jednej z kobiet towarzyszących Jezusowi oraz w inskrypcjach żydowskich (np. CIJ I, 627, 637).

<sup>9</sup> Zob. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych* (tł. K. Romaniuk) (Poznań 1989), 116; P.L. Crawford, „Lilia”, *Encyklopedia biblijna* (red. P.J. Achtemeier) (PSB 9; Warszawa 1998) 674; szerzej zob. B. Szczepanowicz, *Atlas roślin biblijnych*. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika (Kraków 2004) 146-148.

<sup>10</sup> Zob. H.G. Liddell – R. Scott – H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*. With a Revised Supplement (Oxford 1996) 870; T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Louvain – Paris – Walpole 2009) 360; zob. także W. Grundmann – G. Bertram, „καλός”, *TDNT* III, 543-544.

<sup>11</sup> Zob. Moore, *Daniel, Esther, and Jeremiah: The Additions*, 95; Parchem, *Księga Daniela*, 707.

<sup>12</sup> Zob. Liddell – Scott – Jones, *A Greek-English Lexicon*, 1831; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 689.

męża Joakima (w. 4). Przymiotnik καλή, „piękna”, występujący w w. 2, pojawia się tutaj po raz drugi w wyrażeniu καλή τῶ εἴδει, „piękna z wyglądu”, które przede wszystkim zwraca uwagę na wygląd zewnętrzny Zuzanny. W Biblii Greckiej takim samym zwrotem określa się niezwykle piękno wielu kobiet, między innymi Racheli (Rdz 29,17), Abigail (1 Sm 25,3), Batszeby (2 Sm 11,2), Tamar (2 Sm 13,1), Estery (Est 2,7), Judyty (Jdt 8,7).

Niezwykłe piękno i fizyczna atrakcyjność Zuzanny wzbudziły w dwóch starszych ludu pożądanie i chęć współżycia z nią, co w konsekwencji doprowadziło do fałszywego oskarżenia o cudzołóstwo i skazania jej na śmierć. Starsi ludu doprowadzili oskarżoną Zuzannę przed zgromadzenie i jeszcze przed wydaniem wyroku skazującego ją na śmierć (w. 41) nakazali, aby Zuzanna „została odsłonięta, ponieważ była zakryta, żeby nasycić się jej pięknnością” (w. 32). Wersja Teodocjońska, zawierająca dodatkowe wyrażenie stanowiące głosę („ponieważ była zakryta”), wskazuje, że prawdopodobnie chodzi o zasłonę okrywającą twarz, o czym świadczy użyty tu czasownik κατακαλύπτω, który oznacza „zakryć, zasłonić” w odniesieniu do zakrycia twarzy zasłoną (zob. Rdz 38,15; 1 Kor 11,6; por. Lb 5,18). Natomiast tekst w LXX wydaje się sugerować, że Zuzannie zdjęto ubranie, tj. została rozebrana do naga, co miało stanowić część kary za cudzołóstwo (por. Oz 2,4-5; Ez 16,37-38). Warto zauważyć, że starsi, rozkazując obnażyć Zuzannę zanim jeszcze zapadł wyrok, wyprzedzają orzeczenie sądu, uwypuklając w ten sposób swoją podłość i nikkzemność, co podkreśla tekst w LXX, gdzie stwierdza się, że uczynili to, aby „nasycić pożądlivość jej pięknnością” (w. 32)<sup>13</sup>.

## 2.2. POBOŻNOŚĆ – ZUZANNA WZOREM KOBIETY WIERNEJ BOGU

W charakterystyce Zuzanny podkreśla się również jej pobożność i wierność Bogu. W sposób ogólny jej dobroć, szlachetność i cnotliwość wyraża dwukrotnie użyty w odniesieniu do niej przymiotnik καλή, „piękna”, podkreślający, obok jej urody fizycznej, również piękno duchowe (w. 2 i 31).

W w. 2 Zuzanna jest określona jako φοβουμένη τὸν κύριον, „bojąca się Pana”, co jest hebraizmem, który często występuje w Biblii Greckiej (np. 2 Krl 17,1; Ps 113,19; 117,4; 127,1; 134,20; Syr 2,7; Ml 3,16), zwłaszcza w formie liczby mnogiej (hebr. יְהוָה יִרְאוּ, „bojący się JHWH”). Ludzie określani jako „bojący się JHWH” są – zwłaszcza w Psalmach – tymi, którzy postępują zgodnie z wolą Boga (np. Ps 15,4; 22,24; 25,12.14; 33,18), wychwalają Go (Ps 22,24; 135,20) i miłują (Ps 145,19-20). Mają oni zapewnioną łaskawość Boga i zależną od niej pomyślność. W tradycji biblijnej postawa człowieka określana jako „bać się JHWH/Boga” (np. Pwt 4,10; 6,24; 14,23; 31,12; Joz 4,24; Kpł 19,14; 25,36; Ps 25,12; 33,8; 34,10.12; 61,6; 66,16; 85,10; 103,13; 111,5;

<sup>13</sup> Zob. F. Zimmermann, „The Story of Susanna and Its Original Language”, *JQR* 48 (1957-58) 236-237; Moore, *Daniel, Esther, and Jeremiah: The Additions*, 102-103; Collins, *Daniel*, 431-432; J. Homerski, *Księga Daniela*. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy (PŚST XI/2; Poznań 2008) 168; Parchem, *Księga Daniela*, 716-717.

112,1; 118,4; 119,120; 128,1.4; 135,20; 147,11) oznacza postępować zgodnie z wolą Boga, a więc zachowywać Jego przykazania (np. Ps 103,17-18; 119,63.79; 128,1), znajdować radość w Jego przykazaniach (Ps 112,1), mieć zaufanie do Jego łaskawości (Ps 147,11), chodzić Jego drogami (Ps 128,1). Bojaźń Boża jest jedną z głównych cnót, a dążenie do jej osiągnięcia przedstawia się – zwłaszcza w tradycji mądrościowej – jako ideał postępowania człowieka (zob. np. Hi 28,28; Prz 1,7; 9,10; 14,27; 19,23; 23,17; Syr 1,11-20; Ps 111,10)<sup>14</sup>. Autor *Opowiadania o Zuzannie*, określając główną bohaterkę jako „bojącą się Pana” (w. 2), wyraża w ten sposób jej pobożność oraz wierność Bogu poprzez zachowywanie Jego przykazań.

Wierność Zuzanny wobec nakazów Prawa została podkreślona w w. 3, gdzie stwierdza się, że „jej rodzice byli sprawiedliwi i wychowali swą córkę według Prawa Mojżesza”. Grecki termin δίκαιος, „sprawiedliwy”, został tutaj użyty w sensie „pobożny; religijny”, a więc jest określeniem rodziców Zuzanny jako tych, którzy żyją zgodnie z Prawem, przestrzegając wszystkich nakazów Bożych (por. Prz 11,4-6; 15,1-5; 18,21-25)<sup>15</sup>. Wzmianka o tym, że Zuzanna była wychowana przez rodziców „według Prawa Mojżesza” zwraca nie tylko uwagę na obowiązek spoczywający na rodzicach, aby dobrze wychować dzieci (zob. Pwt 4,9-10; 6,6-7), ale przede wszystkim podkreśla pobożność i religijność Zuzanny<sup>16</sup>.

Warto zwrócić uwagę na reakcję domowników Zuzanny, którzy słysząc słowa oskarżenia skierowane przeciw niej przez dwóch starszych ludu bardzo się zawstydzili. Powodem ich zażenowania i zdziwienia jest to, że „nigdy takie słowo nie zostało wypowiedziane o Zuzannie” (w. 27). Ta informacja w niezwykle wyrazisty sposób zwraca uwagę na nieposzlakowaną opinię, jaką cieszyła się Zuzanna z powodu szlachetnej postawy i cech charakteru, którymi się odznaczała.

### 3. NIEZŁOMNOŚĆ ZUZANNY W OBLICZU FAŁSZYWEGO OSKARŻENIA

Postawę wierności Bogu nawet za cenę własnego życia Zuzanna wykazuje w chwili fałszywego oskarżenia ją o cudzołóstwo. Autor opowiadania ukazuje Zuzannę jako kobietę odważnie sprzeciwiającą się złu, która w chwili niebezpieczeństwa zwraca się z ufnością do Boga<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Zob. H. Balz – G. Wanke, „φοβέω, φοβέομαι, φόβος, δέος”, *TDNT IX*, 201-203.

<sup>15</sup> Zob. Moore, *Daniel, Esther, and Jeremiah: The Additions*, 95; Parchem, *Księga Daniela*, 707; więcej na temat znaczenia terminu „sprawiedliwy” w odniesieniu do człowieka w tradycji biblijnej zob. A. Descamps, „Sprawiedliwość”, *Słownik teologii biblijnej* (red. X. Léon-Dufour; tł. K. Romaniuk) (Poznań – Warszawa 1985) 899; J.J. Scullion, „Righteousness (Old Testament)”, *ABD V*, 734-735.

<sup>16</sup> Zob. R.A.F. MacKenzie, „Susanna the Martyr”, *Scripture* 9 (1957) 17; Parchem, *Księga Daniela*, 707.

<sup>17</sup> Zob. D.M. Kay, „Susanna”, 645-646; G.W.E. Nickelsburg, „Stories of Biblical and Early Post-Biblical Times”, *Jewish Writings of the Second Temple Period* (red. M. Stone) (CRINT II/2; Assen – Philadelphia 1984) 37-38.

### 3.1. ODWAGA ZUZANNY W SPRZECIWIWIE WOBEC ZŁA

O niezłomnej postawie Zuzanny, która z odwagą przeciwstawia się złu, okazując tym samym wierność Bogu, wspomina się w oskarżycielskiej mowie Daniela skierowanej przeciwko drugiemu ze starszych ludu (w. 56-59), gdy stwierdza: „[...] Piękność cię omamiła, a pożądanie zdeprawowało twoje serce. W ten sposób postępowaliście z córkami Izraela, one zaś bojąc się obcowały z wami. Ale córka Judy przeciwstawiła się waszej nieprawości”. Najpierw Daniel zwraca się do oskarżonego w słowach bezpośrednio odnoszących się do niego (w. 56), a następnie w sposób bardziej ogólny, co ma podkreślić prawdę o istnieniu ciągłego niebezpieczeństwa ze strony ludzi podłych i nikczemnych, które zagrażało kobietom pragnącym być wiernymi Bogu, zwłaszcza jeśli chodzi o zachowanie cnoty czystości.

O Zuzannie, która została tu nazwana „córką Judy”, tj. Żydówką (zob. też w. 22 w LXX) autor opowiadania stwierdza, że „przeciwstawiła się waszej nieprawości” (w. 57). Najbliższy kontekst wskazuje, że Zuzanna nie dała się zastraszyć, ale z odwagą sprzeciwiła się złu. Występujący tutaj czasownik ὑπομένω, „zgadzać się, przyzwalać”<sup>18</sup>, który został użyty z przeczeniem, przybiera znaczenie „sprzeciwiać się, przeciwstawiać się”.

Odwaga Zuzanny jest szczególnie widoczna w momencie, gdy dokonuje ona wyboru między uległością wobec pragnących z nią współżyć starszych a posłuszeństwem wobec Boga (w. 22-23). Dwaj starsi ludu, pałając żądzą, zaproponowali jej, aby współżyła z nimi (w. 19-20), a w celu zmuszenia jej do uległości posłużyli się szantażem (w. 21). Zuzanna zdecydowanie odmawia tej propozycji i woli raczej umrzeć, aniżeli zgrzeszyć wobec Boga (w. 22-23):

<sup>22</sup> Westchnęła Zuzanna i powiedziała:

Jestem osaczona z każdej strony.

Jeśli to uczynię,

[zasłużę na] śmierć,

jeśli zaś nie uczynię,

nie ucieknę z waszych rąk.

<sup>23</sup> Lepiej jest dla mnie,

nie uczyniwszy,

wpaść w wasze ręce,

niż zgrzeszyć wobec Pana.

Zuzanna, widząc zagrożenie, rozważa, w jaki sposób może uniknąć niebezpieczeństwa. Dochodzi do wniosku, że każdy wybór, którego dokona, będzie dla niej zły, ponieważ jeśli się nie zgodzi na propozycję złożoną przez starszych, narazi się na oszczerstwo i niechybną śmierć, jeśli zaś się zgodzi, to zgrzeszy wobec Boga. Zuzanna, wybierając czystość i niewinność, podejmuje tym samym decyzję o byciu wierną wobec Boga. Podobnego wyboru dokonuje Józef, który nakłania-

<sup>18</sup> Zob. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 704.

ny do cudzołóstwa przez żonę Potifara, odpowiada w następujący sposób: „pan mój (tj. Potifar) [...] niczego mi nie wzbrania, za wyjątkiem ciebie, ponieważ jesteś jego żoną. Jakże więc mógłbym uczynić tak wielką niegodziwość i zgrzeszyć przeciwko Bogu?” (Rdz 39,9)<sup>19</sup>.

Rozterki Zuzanny dobrze ilustruje jej stwierdzenie: „jestem osaczona z każdej strony” (στενά μοι πάντοθεν), dosł. „wąsko [jest] dla mnie z każdej strony”, które jest hebraizmem oznaczającym „jestem zagrożona; jestem w niebezpieczeństwie”. Z podobnym dylematem zmagają się Dawid, gdy mówi do Gada: „jestem w wielkim niebezpieczeństwie” (צָרָה לִי מְאֹד; LXX: στενά μοι πάντοθεν σφόδρα ἐστίν). Wpadnijmy raczej w rękę JHWH, bo wielkie jest Jego miłosierdzie, ale w rękę człowieka niech nie wpadnię!” (2 Sm 24,14; zob. też 1 Krn 21,13)<sup>20</sup>.

### 3.2. BEZGRANICZNE ZAUFANIE BOGU

Po fałszywym oskarżeniu przez dwóch starszych ludu Zuzanna zwraca się w modlitwie do Boga. Warto zwrócić uwagę na fakt, że nie wyraża ona wprost prośby o ocalenie, ale przedstawia jedynie sytuację, w której się znalazła. Gdy z ludzkiego punktu widzenia wydaje się, że zło tryumfuje, ponieważ Zuzanna jako niewinna została fałszywie oskarżona i skazana na śmierć, i gdy nie może już liczyć na żadną pomoc ze strony ludzi, wtedy jedynym ratunkiem jest Bóg, który może wystąpić w jej obronie.

O modlitewnym zwróceniu się Zuzanny do Boga jest mowa dwukrotnie, mianowicie w w. 35 oraz w w. 42-43.

W w. 35 autor opowiadania stwierdza:

Ona zaś, płacząc,  
spojrzała ku Niebu,  
bo w sercu swoim zachowała ufność do Pana.

Termin οὐρανός, „niebo”, jest tutaj zastępczym określeniem samego Boga, co staje się praktyką dość często występującą w pismach z okresu Drugiej Świątyni (Dn 4,23; 1 Mch 3,18-19.50; 4,10.24.40; 9,46; 12,15; 16,3; 2 Mch 7,11.34; 11,10.13; 15,21), w Nowym Testamencie (Mk 11,30-32; Mt 21,25-26; Łk 15,18.21; 20,4-5; J 3,27, zwrot „królestwo niebios” w Mt) oraz bardzo często w literaturze rabinicznej<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Zob. MacKenzie, „Susanna the Martyr”, 18; Moore, *Daniel, Esther, and Jeremiah: The Additions*, 98; Homerski, *Księga Daniela*, 168; Parchem, *Księga Daniela*, 714; zob. także A. Lacocque, „Księga Daniela”, *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego* (red. W.R. Farmer i in.) (Warszawa 2000) 987.

<sup>20</sup> Zob. Moore, *Daniel, Esther, and Jeremiah: The Additions*, 98; Collins, *Daniel*, 431; Parchem, *Księga Daniela*, 714

<sup>21</sup> Zob. H. Niehr, „God of Heaven, אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם”, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (red. K. van der Toorn i in.) (Leiden 1999) 370-372; D.K. Andrews, „Yahweh and the God of Heavens”, *The Seed of Wisdom: Essays in Honour of T.J. Meek* (red. W.S. McCullough) (Toronto 1964) 45-57;

Wyrażenie ἀνέβλεψεν εἰς τὸν οὐρανόν, „spojrzała w Niebo” (w. 35) oznacza zwrócenie się do Boga, które przybiera charakter błagalnej modlitwy. W tradycji biblijnej „spoglądanie w niebiosy / ku górze” jest często synonimem modlitwy, w której człowiek zwraca się do Boga o pomoc (np. Ps 123,1; zob. Iz 17,7; Ps 25,15-16; 121,1-2; 141,8). Niesłusznie oskarżona Zuzanna z pełnym zaufaniem zwraca się do Boga, mając przekonanie, że tylko On może ją ocalić z niebezpieczeństwa. Wzmianka o tym, że Zuzanna „spojrzała w Niebo” charakteryzuje jej postawę wobec Boga, którą cechuje bezgraniczna ufność, zawierzenie i poddanie się Jego woli<sup>22</sup>. Warto zwrócić uwagę, że w w. 9 o starszych ludu stwierdza się, że „odwrócili swoje oczy, żeby nie patrzeć w Niebo”, co wyraża prawdę, że postępują oni wbrew Bogu.

W w. 42-43 znajduje się właściwa modlitwa Zuzanny:

<sup>42</sup> Zuzanna zaś krzyknęła donośnym głosem:

«O Boże wieczny,  
który znasz [rzeczy] ukryte,  
który widzisz wszystkie [rzeczy], zanim się staną.

<sup>43</sup> Ty wiesz,  
że fałszywie przeciw mnie świadczyli.  
Oto umieram,  
nie uczyniwszy nic,  
co oni złośliwie zmyślili przeciw mnie».

Modlitwa Zuzanny przybiera formę suplikacji (δέησις), co zostało wyraźnie wyrażone w wersji LXX, gdzie po wypowiedzeniu słów modlitwy stwierdza się, że „wysłuchał Pan jej modlitwy” (τῆς δεήσεως αὐτῆς) (w. 35), podczas gdy w wersji Teodocjona jest ogólnie mowa o tym, iż „Pan wysłuchał jej głosu” (τῆς φωνῆς αὐτῆς) (w. 44). Modlitwa Zuzanny zawiera bezpośrednie zwrócenie się do Boga, wskazanie na Jego wszechmoc i wszechwiedzę oraz przedstawienie obecnej sytuacji, w której się znajduje, a więc niebezpieczeństwo śmierci, jak również wskazanie na powód zanoszenia przez nią błagania do Boga, mianowicie fałszywe oskarżenie. Chociaż w modlitwie nie ma wprost wyrażonej prośby o ocalenie, to jej charakter wskazuje na ufność Zuzanny w pomoc Boga<sup>23</sup>.

---

M. Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period* (tł. J. Bowden) (London 1996) I, 297-298; L.L. Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh* (London – New York 2000) 215-216; P.R. Bedford, *Temple Restoration in Early Achaemenid Judah* (JSJSup 65; Leiden 2001) 122-129; M. Parchem, *Pojęcie królestwa Bożego w Księdze Daniela oraz jego recepcja w pismach qumrańskich i w apokaliptyce żydowskiej* (RSB 9; Warszawa 2002) 32-35; szerzej na ten temat zob. M. Parchem, „Teologiczne znaczenie terminu «niebiosy» jako zastępczego określenia Boga w tradycji biblijnej oraz literaturze rabinicznej”, *Gloriam praecedat humilitas* (Prz 15,33). Księga pamiątkowa dla księdza profesora Antoniego Troniny w 70. rocznicę urodzin (red. M. Szmajdziński) (Częstochowa 2015) 515-533.

<sup>22</sup> Zob. Parchem, *Księga Daniela*, 717.

<sup>23</sup> Zob. Collins, *Daniel*, 432; Parchem, *Księga Daniela*, 719.



Zuzanna, zwracając się bezpośrednio do Boga, obdarza Go trzema złożonymi tytułami, mianowicie „Bóg wieczny” (ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος), „Ten, który zna [rzeczy] ukryte” (ὁ τῶν κρυπτῶν γνώστης) oraz „Ten, który widzi wszystkie [rzeczy], zanim się staną” (ὁ εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν).

Tytuł „Bóg wieczny” jest częstym określeniem Boga w tradycji biblijnej i wyraża Jego wieczne istnienie, jak również trwałą i nieprzemijającą moc w sprawowaniu przez Niego władzy – sugeruje więc, że królewskie panowanie Boga trwa na wieki i nigdy nie będzie miało końca (zob. np. Wj 15,18; Jr 10,10; Mi 4,7; Ps 9,8; 10,16; 66,7; 145,13; 146,10; Dn 2,44). Bóg jest „wieczną skałą” (Iz 26,4), która daje ocalenie i „Odkupicielem odwiecznym” (Iz 63,16), który przychodzi z pomocą. Tylko On żyje i pozostaje na wieki (Lm 5,19; Dn 4,31; Ps 92,9). W tytule „Bóg wieczny” zostaje podkreślona prawda, że jedynym Bogiem, którego należy czcić i błagać o ratunek, jest Bóg wiecznie żyjący, zawsze pozostający Panem swojego ludu i całego świata<sup>24</sup>.

Kolejne dwa złożone tytuły, mianowicie „Ten, który zna [rzeczy] ukryte” oraz „Ten, który widzi wszystkie [rzeczy], zanim się staną”, wyrażają wszechwiedzę Boga, zwłaszcza uwypuklają Jego uprzednią znajomość wszystkiego. Niemal identyczne stwierdzenie w odniesieniu do wiedzy Boga, która dotyczy przeszłych wydarzeń, znajduje się w modlitwie archaniołów zwracających się do Boga w słowach: „Ty wiesz wszystko, zanim coś się stanie” (1 Hen 9,11)<sup>25</sup>. Wszechwiedza Boga wyraża się między innymi w tym, że zna On specyficzną sytuację osoby modlącej się, która potrzebuje pomocy, a której udzielić może tylko Bóg. Uprzednia wiedza, którą posiada Bóg, a więc znajomość rzeczy przyszłych, tych, które jeszcze nie zaistniały, jest częstym motywem pojawiającym się w literaturze okresu Drugiej Świątyni, co bardzo często służy wyrażaniu prawdy o determinizmie (zob. np. Syr 23,20; Mdr 8,8; Jdt 9,4-5; 1 Hen 39,11; Jub 1,29; *TestMoj* 12,4-5; 1QS 3,15-16; CD 2,7-10)<sup>26</sup>. Warto zauważyć, że w przypadku Zuzanny jej zwrócenie się do Boga, przy równoczesnym powołaniu się na Jego wszechmoc, jest koniecznością wypływającą z faktu, że nie ma nikogo, kto mógłby wziąć ją

<sup>24</sup> Zob. E. Jenni, „עולם *‘ōlām eternity*”, *TLOT* II, 859-861; A. de Pury, „אל עולם *El-Olam*”, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (red. K. van der Toorn i in.) (Leiden 1999) 288-291; Parchem, *Pojęcie królestwa Bożego w Księdze Daniela*, 41-42.

<sup>25</sup> Szerzej na temat wspólnych motywów w Dn 13,42-43 oraz 1 Hen 9 zob. J.T. Milik, „Daniel et Susanne à Qumrân”, *De la Tôrah au Messie. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles pour ses 25 années d'enseignement à l'Institut catholique de Paris*, Octobre 1979 (red. M. Carrez i in.) (Paris 1981) 346-349; C.S. Hamilton, „Blood and Secrets: The Re-Telling of Genesis 1-6 in 1 Enoch 6-11 and Its Echoes in Susanna and the Gospel of Matthew”, *What does the Scripture Say? Studies in the Function of Scripture in Early Judaism and Christianity. I. The Synoptic Gospels* (red. C.A. Evans – H.D. Zacharias) (Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity. The Library of New Testament Studies; London – New York 2012) 121-122.

<sup>26</sup> Zob. B.W. Anderson, „Foreknow, Foreknowledge”, *IDB* II, 311-314; M. Parchem, *Obraz Boga w pismach apokaliptycznych okresu Drugiej Świątyni* (Biblica et Judaica 1; Bydgoszcz 2013) 415-423.



w obronę i ocalić wobec zagrażającego jej niebezpieczeństwa spowodowanego fałszywym oskarżeniem<sup>27</sup>.

Następująca po modlitwie Zuzanny wzmianka o tym, że „Pan wysłuchał jej głosu” (w. 44) stanowi swoistego rodzaju przejście od modlitwy do kolejnej sceny ukazującej interwencję Daniela, której rezultatem było ocalenie niewinnej Zuzanny oraz osądzenie i skazanie na śmierć dwóch nikczemnych starszych ludu (w. 44-62). Autor opowiadania przedstawia pojawienie się Daniela i jego reakcję na niesłuszne oskarżenie Zuzanny jako rezultat wysłuchania przez Boga jej modlitwy. Warto zauważyć, że chociaż Zuzanna wprost nie prosi o ratunek, to jednak ocalenie przychodzi z najmniej oczekiwanej strony. Wyrażenie „Pan wysłuchał głosu” w odniesieniu do zanoszonego do Boga błagania o ratunek często pojawia się Biblii (np. Rdz 21,17; Lb 20,16; 21,3; Pwt 26,7; Sdz 13,9; Jdt 4,13; Ps 6,9) i wyraża z jednej strony skuteczność modlitwy, a z drugiej wierność i niezawodność Boga, który zawsze przychodzi z pomocą tym, którzy Jemu zaufali.

#### 4. ZAKOŃCZENIE

Głównym tematem *Opowiadania o Zuzannie* – stanowiącego grecki dodatek do Księgi Daniela (Dn 13) – jest wierność Bogu poprzez zachowanie Jego prawa, która przejawia się w zachowaniu cnoty czystości nawet za cenę życia. Ta prawda została wyrażona w słowach Zuzanny, głównej bohaterki opowiadania, która stwierdza, że „lepiej jest dla mnie, nie uczyniwszy (tj. nie zgrzeszywszy), wpaść w wasze (tj. starszych ludu) ręce, niż zgrzeszyć wobec Pana” (w. 23). Postać Zuzanny jest przykładem heroicznej wierności Bogu w zakresie czystości oraz bezgranicznego zaufania w Jego ocalenie.

Autor opowiadania podkreśla, że całkowite zawierzenie Bogu oraz nieugięta odwaga w obliczu niebezpieczeństwa prowadzi do ocalenia, ponieważ Bóg ratuje swoich wyznawców z każdego zagrożenia. Całe opowiadanie uwypukla wartość cnoty czystości. Zdecydowane zachowanie cnoty czystości przez Zuzannę, a tym samym pozostanie wierną Bogu nawet za cenę cierpienia i utraty życia, okazują się dla niej najważniejsze. Niezlomność Zuzanny i nieugiętość wobec prześladowców, a więc dwóch starszych ludu, którzy fałszywie ją oskarżają, dowodzi jej bezkompromisowej postawy wobec zła. Zuzanna, przeciwstawiając się namowom do grzechu, do którego jest zmuszana za pomocą szantażu, naraża się na niebezpieczeństwo utraty życia.

W opowiadaniu ważną rolę odgrywa modlitwa Zuzanny (w. 42-43), która kończy się stwierdzeniem „Pan wysłuchał jej głosu” (w. 44). Autor opowiadania wyraża ważną prawdę, że modlitwa człowieka niewinnego, którą zanosi do Boga

<sup>27</sup> Zob. Homerski, *Księga Daniela*, 169; Parchem, *Księga Daniela*, 719.

w obliczu zagrażającego mu niebezpieczeństwa, zostaje wysłuchana i przyczynia się do jego ocalenia. Bóg strzeże tych, którzy są Mu wierni, nie pozwalając, aby spotkała ich krzywda, oraz nagradza tych, którzy zachowują cnotę czystości ze względu na Niego. W postępowaniu Boga, który przewyższa wszystkie ludzkie intrygi i knowania, ujawnia się Jego wszechmoc. Potęga Boga objawia się w dwójaki sposób, mianowicie wobec tych, którzy są Mu wierni, okazuje On swoją pomoc i ratuje od wszelkich niebezpieczeństw (Zuzanna), natomiast wobec tych, którzy knują intrygi i składają fałszywe świadectwo, okazuje swoją moc karzącą (dwaj starsi ludu).

BARBARA STRZAŁKOWSKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

## GOMER – PROBLEMATYCZNA ŻONA, CZYLI OBRAZ IZRAELA W HISTORII ZBAWIENIA

GOMER – PROBLEMATIC WIFE OR IMAGE OF ISRAEL IN THE HISTORY OF SALVATION

**ABSTRACT.** The article deals with the figure of Gomer, the wife of Hosea, who, together with the prophet, is the main protagonist of the first three chapters of the Book of Hosea. It is difficult to call Gomer *a brave woman*, even though she plays an important role in the Book, where she can be interpreted as a paradigm of Israel in its relationship with God. The article consists of four parts. The first shows Gomer as the only heroine known by name in the Prophetic literature of the OT (within the larger panorama of all the female characters mentioned in the Prophets). The second part (“Gomer – Problematic Wife”) is a short analysis of the text of Hosea 1–3, showing possible clues that emerge from the interpretation of the texts about Gomer. The third part (“Gomer – Image of Israel in the History of Salvation”) considers Israel’s relationship with God against the model of the marital relationship between Hosea and Gomer. Different images of Hosea 1–3 are shown with respect to the relationship between God and Israel, showing the power of God’s mercy and forgiveness toward His people (the “problematic Wife”). Gomer, being the image of Israel, becomes a character who carries a rich theological message. The fourth and last section of the article outlines different contemporary interpretations of the text as presented in the recent history of research, especially by those who support a feminist interpretation of Sacred Scripture. It presents (and challenges) the arguments of those who see in the text of Hosea 1–3 both an encouragement to discriminate against women and an image of domestic violence (against Gomer), which some of them call “Pornoprophetics”. Gomer, the wife of the prophet Hosea, is rightly viewed as a key female character in the Hebrew Bible. Her marriage to the prophet has become an illustration of an important theological notion, one which dates back to the eighth century BC but also resonates throughout many of the later books of the Old Testament.

**KEYWORDS:** Gomer, Hosea 1–3, women in the Prophetic literature of the OT, Hosea, God’s image, „Pornoprophetics”, feminist interpretation of the Bible

**SŁOWA KLUCZOWE:** Gomer, Ozeasz 1–3, kobiety w literaturze prorockiej ST, Ozeasz, obraz Boga, „pornoprofetyzm”, feministyczna interpretacja Biblii

Artykuł dotyczy kobiety, o której trudno powiedzieć, że była *niewiastą mężną*, choć odegrała ważną rolę w Księdze, w której się pojawia: chodzi o Gomer, żonę proroka Ozeasza, bohaterkę pierwszych trzech rozdziałów Księgi Ozeasza. To nie-

zwykle ciekawa postać kobieca w Biblii, a jej małżeństwo z prorokiem Ozeaszem stało się obrazem ważnej teologicznej myśli, której reminiscencje dostrzec będzie można na przestrzeni wielu późniejszych ksiąg niemal całego Starego Testamentu. Co ciekawe, jest ona jedyną bohaterką, jaką znamy z imienia w księgach prorockich, której poświęca się tak wiele miejsca – inne są jedynie wspomniane.

## 1. GOMER – JEDYNA BOHATERKA ZNANA Z IMIENIA W KSIĘGACH PROROCKICH

Księgi prorockie Starego Testamentu w zasadzie nie mówią wiele o kobietach. W samej ich treści nie ma wielu odniesień do kobiet, a spośród postaci indywidualnych bohaterek, które pojawiają się w księgach prorockich, kobiety zazwyczaj, poza Gomer, znamy jedynie ze wspomnienia: żonę proroka Izajasza i żonę proroka Ezechiela oraz kilka innych bezimiennych kobiet. O żonie Izajasza (Iz 8,3-4), nazwanej nawet „prorokinią” (נְבִיאָה)<sup>1</sup>, nic nie wiemy, poza tym, że urodziła Izajaszowi dzieci. O żonie Ezechiela (Ez 24,16-18), która określona jest „radością jego oczu” (Ez 24,16; gdy ta radość jest mu jednak odbierana), wiemy jeszcze mniej. Znamy tajemniczą młodą niewiastę (hebr. עֵלְמָה) z Iz 7,14, która „pocznie i porodzi Syna, i nazwie Go imieniem Emmanuel” (chodzi o małżonkę króla? proroka?). Wspomniana jest matka Jeremiasza (w scenie powołania 1,5, ale i później w Księdze: Jr 15,10; 20,14.17.18), żona i córki Amazjasza (w scenie rozmowy z Amosem: Am 7,17), a także: królowa Babilonu (Dn 5,10-12) oraz córki i żona „króla Południa” (Dn 11,6-7.17)

Dwukrotnie krótko wspomniane są z imienia matriarchinie Izraela u dwóch proroków: Jr 31,11-21 wspomina Rachelę „wciąż opłakującą swoje dzieci” (w kontekście wygnania), a Iz 51,2 (Deutero-Izajasz, również w kontekście wygnania) wspomina Sarę, „która was zrodziła” (wraz z Abrahamem). Choć to jedyne przypadki – poza Gomer – kobiet znanych z imienia w księgach prorockich – to jednak nie są one bohaterkami ksiąg, a odnosi się do nich jedynie treść ksiąg.

Więcej indywidualnych postaci kobiet w księgach prorockich nie ma. Są tam oczywiście wspomniane różne grupy kobiet<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> Tego terminu używa się w Biblii Hebrajskiej tylko w odniesieniu do czterech znanych z imienia kobiet: Miriam – siostry Mojżesza (Wj 15,20), Debory (Sdz 4,4), prorokini Chuldy (2 Krl 22,14; 2 Krn 34,22) oraz do tajemnicznej postaci prorokini o imieniu Noadia (Ne 6,14). Raz tylko ten termin użyty jest w odniesieniu do kobiety, której imienia nie znamy – właśnie żony Izajasza (Iz 8,3-4).

<sup>2</sup> Por. na ten temat: N.K. Gottwald, „Immanuel as the Prophet's Son”, *Vetus Testamentum* 8 (1958) 36-47.

<sup>3</sup> Na podstawie m.in.: *Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books and the New Testament* (red. C. Meyers – T. Craven – R.S. Kraemer) (Grand Rapids; Cambridge 2000) 315-357.

– kobiety odgrywające rozmaite role społeczne: np. wdowy (Iz 1,17.23; 3,25-4,1; 9,17; 10,2; Jr 15,8; 49,11; Ez 22,7; Za 7,10); służące (Iz 14,2; 24,2; być może w tym sensie Am 2,7); niewolnice (Jr 34,8-16; Jl 2,29; w tym niewolnice Niniwy: Na 2,7);

– kobiety różnego pochodzenia: kobiety Samarii (Am 4,1); córki Syjonu (Iz 3,16-26; 32,9-11); córki innych narodów (Moabitów: Iz 16,2; Sydonu: Iz 23,4; Edomitki: Am 1,11); królowe i księżniczki oraz członkinie domu królewskiego (Iz 49,23; Jr 38,22-23; 41,10; 43,6-7; Ez 19; na dworze Baltazara: Dn 5,2-3,23; 5,23);

– kobiety różnego stanu, zawodu i przypadłości: matki (Iz 49,15.23; Jr 15,8-9; 16,3-4.7; Ez 22,7; także matki zabite na wojnie: Oz 10,14; 13,16); matka kapłana (Oz 4,5); matki fałszywych proroków (Za 13,2-3); żony (Jr 3,1; 6,11-12; 14,16; 16,2; 29,6.23; 35,8; 44,9); córki (Iz 49,22; 56,5; Jr 3,24; 5,17; 11,22; 14,16; 16,2-3; 29,6; 35,8; 48,46; Ez 14,16-23; 23,4.10.25.47; 24,21.25); córka kapłana (Oz 4,13-14); siostry (Jr 22,18); oblubienice (Iz 61,10; Jr 2,2.32; 7,34; 16,9; 25,10; 33,11; Jl 2,16); starsze kobiety (Za 8,4-5); młode kobiety (Za 9,17); żona bliźniego, synowa, siostra – jako zakazane partnerki seksualne (Ez 18,6.11.15; 22,10-11; 33,26); kobiety w różnych relacjach rodzinnych (Mi 7,5.6); prostytutki (Ez 16 i 23; Jl 3,3; Mi 1,7; w tym także prostytutki sakralne: Oz 4,14); kobiety płaczki i lamentujące (Jr 9,17-20; Ez 32,16; Jl 1,8; także niewiasty płaczące pochodzące z różnych rodów: Za 12,12-14); kobiety rodzące w bólach (Iz 13,8; 21,3; 26,17-18; 42,14; 66,7-9; Jr 4,31; 6,24; 13,21; 22,23; 30,6; 31,8; 48,41; 49,22.24; 50,43; Mi 4,9-10; 5,3); kobiety menstruujące (Ez 18,6; 22,10; 36,17); kobiety, które kapłan mógł lub nie mógł poślubić (Ez 44,22), oraz kobiety, które kapłan mógł lub nie mógł pochować (Ez 44,25);

– inne wspomniane w księgach prorockich kobiety to na przykład: kobiety czczące obcych bogów (Jr 7,18; 44,15-19.25; Ez 8,14; Dn 11,37); córki prorokujące (Ez 13,17-23; Jl 2,28); córki składane w ofierze bożkowi Molochowi (Jr 32,35) i w ogóle składane w ofierze (Ez 16,20); tajemnicze kobiety rządzące ludem (Iz 3,12); tajemnicze kobiety troszczące się o mężów (Jr 31,22); w końcu: kobiety zgwałcone (Za 14,2).

Obecne są w księgach prorockich także personifikacje: np. Jerozolima przedstawiana jest jako kobieta (Iz 3,25-26; 51,17-52,2; 54,1-10; 57,3-13; 62,4-5; 66,7-13; Jr 3,1-3.6-10.30-31; Jr 5,7-9; Ez 5,5-6,16)<sup>4</sup>, albo sam Izrael jako kobieta (Ez 16); podobnie Samaria (Ez 23), a także Niniwa (Na 3,4-7) czy Teby (Na 3,8-10).

Mimo tych różnych nawiązań do kobiet w księgach prorockich uderza brak kobiet bohaterek znanych z imienia (takich, jakie znamy z Pięcioksięgu czy ksiąg historycznych). Wśród Dwunastu Proroków są wręcz takie księgi, które kobiet w ogóle nie wspominają, nawet tych bezimiennych, ani żadnych grup kobiet; nale-

<sup>4</sup> Na ten temat zob. S. Ackerman, „Woman Jerusalem/Zion in Isaiah”, *Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books and the New Testament* (red. C. Meyers – T. Craven – R.S. Kraemer) (Grand Rapids; Cambridge 2000) 544-545; C.A. Moore, „Jerusalem/Zion as Widow and Mother”, *Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books and the New Testament* (red. C. Meyers – T. Craven – R.S. Kraemer) (Grand Rapids; Cambridge 2000) 530-531.

żą do nich księgi: Abdiasza, Jonasza, Habakuka, Aggeusza i Sofoniasza (która raz tylko mówi o „Córce Jeruzolimie” i „Córce Syjońskiej” w 3,14).

Gomer, bohaterka Księgi Ozeasza, jest zatem na tle panoramy postaci kobiecych wspomnianych w księgach proroków większych i mniejszych jedyną taką kobietą, o której księgi prorockie powiedzą więcej (aż trzy rozdziały Księgi Ozeasza; Oz 1-3). W kontekście jej historii poznamy także symboliczne imię jej córki (kolejna znana z imienia kobieta lub może lepiej: dziewczynka): LoRuchama, tak jak i imiona symboliczne dwóch jej synów (Jizreel i LoAmmi).

## 2. GOMER – PROBLEMATYCZNA ŻONA

Jest paradoksalne, że tak wiele miejsca poświęca się Gomer, ponieważ ta bohaterka, żona proroka Ozeasza, z wielu względów jest postacią dość „problematyczną”, głównie ze względu na to, kim była.

Pojawia się ona już na samym początku Księgi Ozeasza, w w. 1,2-3, gdzie opisana jest historia nietypowego powołania proroka Ozeasza, które wiązało się z – chyba jednym z najbardziej zaskakujących w Biblii<sup>5</sup> – poleceniem Bożym poślubienia (Pan nakazał prorokowi dosł. „wziąć”, hebr. לָקַח לָךְ – „idź weź sobie”<sup>6</sup>) „kobiety nierządów” (hebr. אִשָּׁת זְנוּנִים) oraz przyjęcia „dzieci nierządów” (hebr. יְלָדֵי זְנוּנִים). Oba określenia pojawiają się w Księdze Ozeasza wyłącznie tu (w. 1,2)<sup>7</sup>; oba występują razem i należy je traktować łącznie, ponieważ są dopełnieniem jednego czasownika<sup>8</sup>. To powołanie prorok wypełnia bez słowa (w. 1,3a) – nie ma odnotowanej odpowiedzi proroka, a jedynie dosłowne wykonanie nakazu Pańskiego, gdy

<sup>5</sup> F.I. Andersen – D.N. Freedman, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible Commentary 24; New York 1980) 116.

<sup>6</sup> Na temat czasownika לָקַח („brać”) w kontekście małżeństwa zob. Andersen – Freedman, *Hosea*, 156-157.

<sup>7</sup> Por. na ten temat D. Stuart, *Hosea-Jonah* (Word Biblical Commentary XXXI; Dallas 2002) 27; por. Andersen – Freedman, *Hosea*, 157-163. Samo określenie זְנוּנִים („nierządy”; w liczbie mnogiej) jest typowe dla Księgi Ozeasza (gdzie dwukrotnie występuje w omawianym wersecie 1,2: raz w odniesieniu do „kobiety nierządów”, drugi raz do „dzieci nierządów”; w 2,4 określa „znaki nierządów”; w 2,6 – występuje w określeniu זְנוּנֵי בְנֵי זְנוּנִים – „synowie nierządów” – dzieci Gomer; w 4,12 oraz 5,4 w wyrażeniu זְנוּנֵי רִיחָ – „duch nierządów”, które odnosi się do ducha, który opanował lud wyznający obcych bogów: „opuścili Boga swojego, aby cudzołożyć”, oraz ducha, który w narodzie zamieszkał: „czyny ich bowiem im nie pozwalają powrócić do Boga swojego; bo duch nierządu mieszka w ich wnętrzu, a nie znają Pana”); znane jest ono także z innych ksiąg Biblii Hebrajskiej, gdzie oznacza „czyny nierządne”: Rdz 38,24 (w historii Tamar), 2 Krl 9,22 (w historii Jezebel), Ez 23,11.29 (w historii dwóch sióstr) oraz dwukrotnie w Na 3,4 (w tekście dot. Niniwy).

<sup>8</sup> Prorok, przyjmując powołanie, ma zaakceptować (dosł. „wziąć”) „kobietę nierządów” i „dzieci nierządów”. Por. Andersen – Freedman, *Hosea*, 167-169.

prorok „poszedł i wziął” (וַיֵּלֶךְ וַיִּקַּח)<sup>9</sup> Gomer, córkę Diblaima (בַּת־דְּבַלַיִם), która urodziła mu pierwsze, a potem kolejne dwoje dzieci (1,3b).

Kim była Gomer? Określenie użyte w w. 1,2a (אִשָּׁה זֹנִיּוֹת) nie jest jasne<sup>10</sup>. Zwykle się je przekładać jako „kobieta uprawiająca nierząd” (Biblia Tysiąclecia); „kobieta nierządna” (Biblia Paulistów); LXX tłumaczy to wyrażenie jako γυναίκα πορνείας („kobieta nierządu”), podobnie Wulgata: *uxorem fornicationum*<sup>11</sup>. Jednak na określenie prostytutki, kobiety uprawiającej nierząd, Biblia Hebrajska zna inny termin: (אִשָּׁה זֹנָה (por. np.: Kpł 21,7; Joz 2,1; Sdz 11,1; 1 Krl 3,16; Prz 6,26; Jr 3,3; Ez 16,30; 23,44) lub po prostu זֹנָה (por. np.: Kpł 21,14; Jr 2,20), czasem w zapisie: זֹנָה (por. np.: Pwt 23,19; Prz 7,10; 23,27; Iz 23,16; Ez 16,35; Mi 1,7; Na 3,4), lub z rodzajnikiem: הַזֹּנָה (Joz 6,17.22.25; Iz 23,15; Ez 6,9)<sup>12</sup>. Zastanawiano się więc, co dokładnie może oznaczać Ozeaszowe określenie אִשָּׁה זֹנִיּוֹת (dosł. „kobieta nierządów”). Padały różne propozycje jego rozumienia<sup>13</sup>: często „nierządnica, prostytutka”<sup>14</sup>, nawet „prostitutka sakralna” (np. kobieta, która brała udział w kananejskich obrzędach związanych z kultem płodności<sup>15</sup>), ale wśród interpretatorów tego tekstu pojawiły się opinie, że to niemożliwe, iż Pan Bóg prorokowi nakazał ożenek z prostytutką; nie wypadało – w kontekście kategorii znanych światu biblijnemu (m.in. kategorii honoru i wstydu<sup>16</sup>) – żeby prorok Pański miał za żonę *taką* kobietę<sup>17</sup>. Jak dawniej

<sup>9</sup> Charakterystyczne jest to wykonanie polecenia Bożego, które wyrażone jest przez użycie tych samym słów w Bożym wezwaniu i w wykonaniu wezwania przez proroka; por. Andersen – Freedman, *Hosea*, 170-171.

<sup>10</sup> Na temat m.in. tego określenia (i innych analogicznych) zob. T. Hentrich, „Qui était Gomer, ‘esetzenûnim (Os 1,2-3)?”, *Science et Esprit* 55 (2003) 5-22.

<sup>11</sup> O tekście Księgi Ozeasza, wraz z wersją grecką LXX i wersją aramejską Targumu (wraz z przekładem tekstów) zob. S.P. Carbone – G. Rizzi, *Il libro di Osea secondo il testo ebraico Masoretico, secondo la traduzione greca detta dei Settanta, secondo la parafrasi aramaica del Targum* (Bologna 2012).

<sup>12</sup> W całej Księdze Ozeasza rdzeń זֹנָה, w różnych formach, występuje 22 razy (por. Hentrich, „Qui était Gomer?”, 6-7).

<sup>13</sup> Por. na ten temat: Andersen – Freedman, *Hosea*, 157-167.

<sup>14</sup> Jak we wspomnianych przekładach. W niektórych opracowaniach o charakterze feministycznym określenie „prostitutka” powinno uchodzić za komplement – „niezależnej i silnej bizneswoman” („the metaphor of Israel should be read as prostitute and «prostitute» should be understood as an independent, strong businesswoman rather than YHWH’s whoring wife”); zob. T.J. Hornsby, „«Israel has become a worthless thing»: Re-Reading Gomer in Hosea 1-3”, *Journal for the Study of the Old Testament* 82 (1999) 115-128 („Abstract”, 128).

<sup>15</sup> H.W. Wolff, „Hoseas geistige Heimat”, *Theologische Literaturzeitung. Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft* 81 (1956) 83-84. Warto jednak pamiętać, że prostytutki sakralne w Biblii Hebrajskiej określane były zazwyczaj teminem: קַדְשָׁה (np. Rdz 38,21.22; Pwt 23,18), znanym także z Księgi Ozeasza (4,14).

<sup>16</sup> Por. na ten temat najnowszy artykuł: J. Moon, „Honor and Shame in Hosea’s Marriages”, *Journal for the Study of the Old Testament* 39/3 (2015) 335-351.

<sup>17</sup> Jak komentuje A.J. Heschel, badacze „uznali za rzecz moralnie odrażającą to, że Bóg mógł rozkazać prorokowi pojąć za żonę nierządnicę, a nawet nakazać mu odnowić z nią związek”; por. A.J. Heschel, *Prorocy* (tł. A. Gorzkowski) (Kraków 2014) 110.



pisał L. Waterman, te słowa nietypowego powołania proroka nie mogą być traktowane dosłownie, ponieważ niemożliwe jest, by Bóg nakazywał prorokowi taki czyn, który w konsekwencji powodowałby jego nieczystość, chcąc pouczyć lud, by właśnie takich wykroczeń nie popełniał<sup>18</sup>.

Niektórzy więc próbowali problem znaczenia tego określenia rozwiązywać inaczej: mówiąc, że żona Ozeasza zapewne w momencie ślubu nie uprawiała nierządu, a dopiero po ślubie okazało się, że ma w tej kwestii nieuporządkowane życie, na co może wskazywać – według nich – określenie אִשָּׁה זָנָה. Tak uważał np. A.B. Ehrlich, tłumacząc, iż określenie to może oznaczać „kobietę napełnioną duchem nierządu”, czyli zepsutą wewnątrz, „osobę, która jest skłonna stać się nierządnicą”<sup>19</sup>, lub „żonę nierządną” (o skłonnościach do nierządu)<sup>20</sup>. Podobnie uważali J. Wellhausen<sup>21</sup> oraz H. Guthe, który pisał: „Skłonność Gomer ujawniła się w trakcie małżeństwa, i pod wpływem tego bolesnego doświadczenia Ozeasz opisuje swoją żonę taką, jaką stała się w czasie, gdy to pisał, to jest po urodzeniu trójki dzieci”<sup>22</sup>, co – jak ukazywali F.I. Andersen, D.N. Freedman – staje się prawdopodobne w kontekście w. 2,7<sup>23</sup>.

Średniowieczni myśliciele żydowski rozwiązywali „problem” Gomer jeszcze inaczej: na przykład Ibn Ezra i Majmonides uważali, że takiej kobiety, jak Gomer, w ogóle nie było, że Ozeasz, prorok Pański, nigdy się nie ożenił oraz że miał tylko sen, który dotyczył takiego nietypowego małżeństwa<sup>24</sup> (podobnie wcześniej uważał Orygenes, mówiąc o „wizji” małżeństwa Ozeasza<sup>25</sup>). Także inni (np. Raszi, tradycja targumiczna<sup>26</sup>, a nawet św. Hieronim) uważali, że opowiadanie to ma wyłącznie wartość alegoryczną i nigdy nie wydarzyło się naprawdę<sup>27</sup>. Sam A.J. Heschel, przywołując te opinie, broni autentyczności wydarzenia, które potem – owszem – po-

<sup>18</sup> L. Waterman, „Hosea. Chapters 1–3, in *Retrospect and Prospect*”, *Journal of Near Eastern Studies* 14 (1955) 100–101 (cały tekst zob. s. 100–109).

<sup>19</sup> A.B. Ehrlich, *Randglossen zur Hebräischen Bibel. Ezechiel und die kleinen Propheten* (Helsingfors 1912) 163; por. także: Heschel, *Prorocy*, 109, przyp. 9.

<sup>20</sup> Z czym dyskutują: Andersen – Freedman, *Hosea*, 162.

<sup>21</sup> Za: Heschel, *Prorocy*, 112.

<sup>22</sup> H. Guthe, *Die heilige Schrift des Alten Testaments. Hosea bis Chronik, Beilagen, Register* (red. E. Kautzsch – A. Bertholet) (Tübingen 1923); por. także: Heschel, *Prorocy*, 109, przyp. 9.

<sup>23</sup> Andersen – Freedman, *Hosea*, 162 oraz 165–166.

<sup>24</sup> Heschel, *Prorocy*, 110 (wraz z przyp. 13).

<sup>25</sup> Por. Andersen – Freedman, *Hosea*, 164.

<sup>26</sup> Targum przekłada ten tekst o żonie w sposób jednoznaczny i niepozostawiający wątpliwości interpretacyjnych: prorok, zgodnie z poleceniem Bożym z 1,2, nie ma (jak w tekście hebrajskim) „wziąć [za żonę] kobiety nierządów”, ale ma „prorokować do mieszkańców miasta, które się prostytuuje” (wł. przekład: „Va’ e profeti zza agli abitanti della città prostituita”) – zob. Carbone – Rizzi, *Il libro di Osea secondo*, 74–75 (wraz z przyp. 7). O Targumie Jonatana do całego tekstu Oz 1–3, zob. D.-Ch. Böhme – J. Müller – H.-D. Neef, „Hoseas Botschaft als Prophetie: Targum Jonathan zu Hosea 1–3”, *Biblische Notizen* 131 (2006) 17–38.

<sup>27</sup> Heschel, *Prorocy*, 110.

służyło jako obraz do ważnej alegorii, jednak nie było tylko alegorią<sup>28</sup>. Podobną interpretację tego tekstu wcześniej przyjmowali niektórzy ojcowie Kościoła, np. Ireneusz<sup>29</sup>, a współcześnie niektórzy komentatorzy, którzy podkreślają, że niezależnie od nietypowej sytuacji żony, a także dziwnych imion dzieci, małżeństwo Ozeasza było prawdziwe<sup>30</sup>.

Zresztą wspomniane dzieci są jeszcze jednym obrazem problemów związanych z samą Gomer. W momencie powołania zostały nazwane „dziećmi nierządów” (hebr. יְלֵדֵי זִנְיָהּ, co LXX tłumaczyła jako: τέκνα πορνείας, a Wulgata jako: *filios fornicationum*), analogicznie do określenia samej żony („kobieta nierządów”), a akceptacja dzieci była częścią Bożego powołania proroka. Tłumacząc całe zdanie 1,2a, zazwyczaj używano trzech czasowników (Biblia Paulistów: „idź i weź za żonę” i „miej z nią dzieci”; lub Biblia Tysiąclecia: „idź i weź sobie za żonę” i „bądź ojcem dzieci”). Tymczasem w hebrajskim tekście są dwa czasowniki w formie imperatywnej קַח אִשָּׁה („idź weź”) dla tych dwóch dopełnień łącznie („kobiety nierządów” i „dzieci nierządów”), co pogłębia wątpliwości interpretacyjne, nie jest bowiem oczywiste, czy dzieci Ozeasza mają być jego (z ową „kobietą nierządów”), czy też ma on zaakceptować „dzieci nierządów” – czyli pochodzące spoza małżeństwa<sup>31</sup>. Z dalszej treści Księgi wprawdzie można wnioskować, że dzieci urodzą się z Gomer i będą dziećmi Ozeasza: zwłaszcza pierwszy syn – Jizreel – wyraźnie określony jest jako syn Ozeasza i Gomer (por. 1,3b), jednak przy pozostałych dzieciach mowa jest jedynie o Gomer (która, w przypadku córki – LoRuchama, „poczęła znowu”; w.1,6; oraz, w przypadku syna o imieniu LoAmmi, „gdy przestała karmić LoRuchama, poczęła i urodziła”; w. 1,8). Choć nie jest w tych ostatnich przypadkach wspomniany sam Ozeasz, treść Księgi sugeruje, oczywiście, jego ojcostwo, ale jakby w sposób niepewny<sup>32</sup>. To także stawiałoby Gomer w negatywnym świetle jako tę, która jest nie tylko nierządnicą, ale i cudzołożnicą, zdradzającą swego męża. Tak zresztą przedstawi ją konsekwentnie cała pierwsza część Księgi Ozeasza (rozdz. 1–3), ukazująca historię tego nietypowego małżeństwa proroka z „kobietą nierządów”.

<sup>28</sup> Argumentacja zob. Heschel, *Prorocy*, 110-111.

<sup>29</sup> Por. Andersen – Freedman, *Hosea*, 164.

<sup>30</sup> Zob. na ten temat P. Cruveilhier, „De l'interprétation historique des événements de la vie familiale du prophète Osée (I-III)”, *Revue Biblique* 25 (1916) 342-362. Por. także Andersen – Freedman, *Hosea*, 164 oraz 166.

<sup>31</sup> Na ten temat zob. R.I. Vasholz, „Gomer – Chaste or Not? A Philological Note”, *Presbyterian* 19/1 (1998) 48-53; por. także: Andersen – Freedman, *Hosea*, 167; por. Stuart, *Hosea – Jonah*, 27.

<sup>32</sup> Choć, zdaniem niektórych, można w tekście znaleźć dowody na to, że dzieci te były jego: np. fakt, że sam Ozeasz owym dzieciom nadaje imiona (por. Andersen – Freedman, *Hosea*, 167-168). Inni w fakcie nadawania imion przez Ozeasza widzą zjawisko dyskryminacji Gomer, która nawet nie nadaje imion swoim dzieciom, co zazwyczaj robiły kobiety. Fakt nadania imienia przez Ozeasza może mieć jednak inne, piękne przesłanie teologiczne: imię, będące oznaką tożsamości, nadaje Ozeasz (czyli na poziomie metafory – Pan Bóg; por. paragraf „Gomer – obraz Izraela w historii zbawienia”), nadaje je także tym, które być może nie są jego.

Jak sportretowana jest Gomer w tym tekście? Przede wszystkim uwypukla się właśnie jej nierządne usposobienie, jej zdrady i trwanie w niewierności. Najpierw podkreśla się narodziny jej dzieci o symbolicznych imionach<sup>33</sup> (1,3b.6.8). W kolejnym miejscu Oz, gdzie Gomer się pojawia, Ozeasz zachęca jej dzieci „by prowadziły spór (od hebr. ריב) ze swoją matką” (2,4). Zdradzany mąż (Ozeasz) nazywa ją (w w. 2,4) „już nie moją żoną” (hebr. היא לא אשתי), mówi o „znakach nierządu, jakie ma na twarzy” (וּזְנוּנֵיהָ מַפְגִּינָה) i „ozdobach cudzołożnicy między piersiami” (מִבֵּין שָׁדֶיהָ) (וּזְנוּפֹפִיָּה), które powinna usunąć. Ozeasz skarży się na zdrady swej żony (w. 2,7: „Uprawiała nierząd, okryła się hańbą”, gdzie używa się terminów: וְזָנָה i וְהִיטָה), w 2,9 i 2,15 mowa jest o „jej kochankach” (hebr. מְאַהֲבֶיהָ; w liczbie mnogiej!).

Charakterystyczne, że cały rozdział 2. zapisany jest w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Są to zatem słowa Ozeasza, które są wyrazem wielkiego bólu i cierpienia zdradzanego męża i mają wiele cech wypowiedzi emocjonalnej (przez co tekstowi zarzucano nawet agresję wobec kobiety, zapominając o jego własnym cierpieniu i prawie do emocji tego, który jest zdradzany<sup>34</sup>). Te emocje widać zwłaszcza tam, gdzie Ozeasz zapowiada, jak ukarze swoją małżonkę (w.: 2,5-6.8.11-15) i gdzie daje wyraz własnego cierpienia: wypominając, że Gomer „zapomniała” o dobrodziejstwach swego męża (w. 2,10) i o nim samym także (w. 2,15c, pełne bólu słowa: וְאִתִּי שָׁכַחָה „a o Mnie zapomniała”). Ozeasz chce, by jego niewierna żona wróciła do niego i on był znów „jej mężem” (אִישִׁי; w. 2,18). Gotowy jest „przynęcić ją”, „wyprowadzić ją na pustynię”, „mówić do jej serca” (w. 2,16), obdarować ją darami (2,17; a potem 3,2<sup>35</sup>) i zawalczyć o jej wierność, chcąc „usunąć z jej ust imiona Baalów” (2,19), tak by „zawrzeć z nią nowe przyrzeczenie” (2,20) i „poślubić ją na wieki” (וְאִרְשָׁתִּידָ לִי לְעוֹלָם) „przez sprawiedliwość i prawo, miłość i miłosierdzie” (וּבְצֶדֶק וּבְמִשְׁפָּט וּבְרַחֲמִים וּבְרִחְמִים) (w. 2,21) oraz „przez wierność” (בְּאַמֻּנָה; w. 2,22). Wizja przebaczenia żonie, zawarta w 2,23-24, ma być także wyrazem pragnienia Ozeasza obdarowania swej małżonki tym, czego jej potrzeba. W 2,25 nawet dzieci Gomer, nazywane wcześniej „dziećmi nierządów”, o symbolicznych imionach, otrzymują nowe imiona – o przeciwnym znaczeniu<sup>36</sup>.

Co ciekawe, w Księdze nie ma mowy o tym, by Gomer zmieniła swoje usposobienie, a mimo to Ozeasz ma – zgodnie z nakazem Pana z 3,1 – jeszcze raz „pokochać kobietę”, która go zdradza („kocha innego”), o czym mówi ostatnia część tego tekstu: Oz 3,1-5.

Komentatorzy zwracają uwagę, że w całym tym kontekście to nie Gomer jest centralną bohaterką (!), pozostając jednakowoż podstawowym odniesieniem dla Ozeasza, z którego perspektywy tekst jest pisany i którego przeżycia przedstawia.

<sup>33</sup> Na ten temat zob. paragraf „Gomer – obraz Izraela w historii zbawienia”.

<sup>34</sup> Więcej na ten temat w ostatnim paragrafie „Przemoc, dyskryminacja i «pornoprofetyzm» Oz 1-3?”.

<sup>35</sup> Na temat tego tekstu zob. W. Vogels, „Hosea’s Gift to Gomer (Hos 3,2)”, *Biblica* 69 (1988) 412-421.

<sup>36</sup> Por. paragraf „Gomer – obraz Izraela w historii zbawienia”.

Na poziomie dosłownym Oz 1–3 można rozważać różne aspekty relacji małżeńskiej obojga, podejmując próbę uchwycenia emocji, którymi targany jest Ozeasz, zdradzany mąż. Można także przyrzeć się postaci Gomer. Niektórzy współcześni autorzy niejednokrotnie zarzucają Księdze Ozeasza to, że Gomer jest w cieniu swego męża: rodząc trójkę dzieci i nie wypowiadając żadnego słowa, pozostaje bierna; niektórzy z tego powodu widzą w niej ofiarę<sup>37</sup>. Sama Gomer rzeczywiście nie wypowiada w Księdze żadnego słowa, choć, co zostało podkreślone na początku, poświęca się jej więcej miejsca niż jakiegokolwiek innej kobiecie w księgach prorockich. Jej milczenie nie zmienia faktu, że jednak dużo w Księdze robi – zwłaszcza angażując się w kolejne zdrady. Ponadto – wprawdzie z cytatu, ale jednak – w tekście tym są trzykrotnie przywołane wypowiedzi Gomer (nie licząc określeń z w. 2,18, które miałyby wypowiadać „mój Baal”, „mój Mąż”):

– w. 2,7: „Uprawiała nierząd, okryła się hańbą ta, co je poczęła; mówiła bowiem: «Pobiegnę za swymi kochankami, co chleb mi dają i wodę, wełnę, len, oliwę i napój»”;

– w. 2,9: „Za kochankami swymi pobiegnie, ale ich nie dogoni; pocznie ich szukać, ale nie znajdzie. Wtedy powie: «Pójdę i wrócę do mego męża pierwszego, bo wówczas lepiej mi było niż teraz»”.

– w. 2,14: „Zniszczę jej winnice i sady figowe, o których mówiła: «Oto zapłata moja, jaką mi dali moi kochankowie»”.

Te trzy wypowiedzi ukazują Gomer w dość jednoznacznym świetle: żona Ozeasza kieruje się dość egoistycznym pragnieniem zaspokajania własnych potrzeb (najbardziej tych materialnych), zwracając się po nie do swoich kochanków, lub ostatecznie do męża, kiedy okazuje się, że „dawniej lepiej jej było niż teraz” (2,9). Jest zatem przykładem kobiety zepsutej, której mimo to mąż jest wierny i pragnie o nią walczyć, a ostatecznie jej przebacza, co szczególnie uwypukla krótki rozdz. 3.

W historii interpretacji Oz 1–3 różnie dzielono ten tekst, zasadniczo wyróżniając w nim kilka części<sup>38</sup>: po powołaniu 1,2-3, 1,4-9 – narodziny dzieci; 2,4-25 – historia kolejnych zdrad nierządnej żony (która nie tylko nie przestała być nierządna, poślubiając swego małżonka, ale praktykowała nierząd, tak iż jej dzieci były dziećmi „nierządów”) i historii cierpienia zdradzanego męża, który wypowiadając się w pierwszej osobie liczby pojedynczej, miota się między złością i pragnieniem

<sup>37</sup> Więcej na ten temat w ostatnim paragrafie artykułu („Przemoc, dyskryminacja i «porno-profetyzm» Oz 1–3?”). Por. G.A. Yee, „Gomer”, *Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books and the New Testament* (red. C. Meyers – T. Craven – R.S. Kraemer) (Grand Rapids; Cambridge 2000) 84.

<sup>38</sup> Por. Andersen – Freedman, *Hosea*, 119. Na temat kompozycji tego tekstu zob. A. Niccacci, „Osea 1–3: composizione e senso”, *Liber Annuus* 56 (2006) 71-104; por. R. Lothar, „Beobachtungen zur Literar- und Kompositionskritik von Hosea 1–3”, *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments* (red. R. Lothar) (Stuttgart 1994) 160-180; R. Lothar, „Erwägungen zur Kompositions- und Redaktionsgeschichte von Hosea 1–3”, *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments* (red. R. Lothar) (Stuttgart 1994) 181-198.

„ukarania” swej małżonki (2,4-15 i potem 16-25)<sup>39</sup> a miłością i przebaczeniem, jakie chce jej okazać, co nakazuje mu także Bóg (krótki 3. rozdział, a wcześniej zaskakujący w swoim kontekście tekst 2,1-3<sup>40</sup>) i co ostatecznie czyni.

Problem związany z tym podziałem, podnoszony w dziejach interpretacji, dotyczył głównie rozdz. 3 (gdzie mamy kolejne wezwanie Pana skierowane do proroka Ozeasza). Z różnych powodów niektórzy badacze (H. Hirschfeld<sup>41</sup>, Y. Kaufman<sup>42</sup>, H.L. Ginsberg<sup>43</sup>, C.H. Gordon<sup>44</sup>, a współcześnie np. Ch. Schäfer-Lichtenberger<sup>45</sup>, J. Moon<sup>46</sup>) uznali, że tekst tego rozdziału nie dotyczy już Gomer, ale innej, kolejnej nierządniczki, którą Pan nakazał prorokowi przyjąć. Byłoby to swoiste drugie powołanie proroka<sup>47</sup>. Przeciw takiemu rozumieniu wystąpiło wielu badaczy. F.I. Andersen i D.N. Freedman ukazują na przykład, że Oz 1–3 tworzy całość, radykalnie odróżniającą się od rozdziałów następujących potem (Oz 4 i następne): inny jest język i styl obu części (pisane prozą rozdz. 1–3 są inne niż poetycki rozdz. 4 i następne); tylko w tej pierwszej części pojawia się prorok Ozeasz i historia jego rodziny (w dalszej części księgi będą jedynie nawiązania do teologicznego przesłania zawartego w tej pierwszej części)<sup>48</sup>. Wyróżniają oni wprawdzie w Oz 1–3 dwie części (z nowym powołaniem w w. 3,1), ale jednocześnie ukazują, że to nowe powołanie nie dotyczy innej kobiety, lecz trwania przy tej samej, choć cudzołożnej, żonie<sup>49</sup>.

Porównanie tekstów obu „powołań”<sup>50</sup> (z 1,2 i 3,1) pomaga rozumieć ten problem, oba wprowadzone są przez wyrażenie: וַיֹּאמֶר יְהוָה – „I rzekł Pan”, jednak warto zauważyć, że te dwa wprowadzenia brzmią nieco inaczej: to z w. 3,1 jest w pierwszej osobie (וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי – „I rzekł Pan do mnie”) i jest bardziej osobiste, przez co

<sup>39</sup> Nieco inny układ tego tekstu ukazują U. Szwarz – A. Kałuszyńska, „Układ literacki a teologia tekstu Oz 2,4-24”, „Potrzeba, by On wzrastał, a ja się umniejszał” (J 3,30). Księga pamiątkowa ku czci śp. Księdza Profesora Józefa Homerskiego (Tarnów 2008) 206-222.

<sup>40</sup> O problemie położenia trzech pierwszych wersetów rozdz. 2. Zob. Andersen – Freedman, *Hosea*, 199nn.

<sup>41</sup> H. Hirschfeld, „The Marriages of Hosea”, *Journal of the American Oriental Society* 48 (1928) 276-277.

<sup>42</sup> Y. Kaufman, *The Religion of Israel* (Chicago 1960).

<sup>43</sup> H.L. Ginsberg, „Hosea”, *Encyclopedia Judaica* (Jerusalem 1971) 1010-1024.

<sup>44</sup> Por. zestawienie tej historii z literaturą z Ugarit: C.H. Gordon, *Ugarit and Minoan Crete. The Bearing of Their Texts on the Origins of Western Culture* (New York 1966) 21.

<sup>45</sup> Ch. Schäfer-Lichtenberger, „JHWH, Hosea und die drei Frauen im Hoseabuch”, *Evangelische Theologie* 55/2 (1995) 114-140.

<sup>46</sup> Mówi on o „małżeństwach” Ozeasza w liczbie mnogiej; por. J. Moon, „Honor and Shame in Hosea’s Marriages”, 335-351.

<sup>47</sup> Na ten temat zob. Andersen – Freedman, *Hosea*, 164.

<sup>48</sup> Andersen – Freedman, *Hosea*, 115.

<sup>49</sup> Andersen – Freedman, *Hosea*, 164-165.

<sup>50</sup> Na temat w. 3,1 zob. Andersen – Freedman, *Hosea*, 294-298.

wydaje się nawiązywać do całości rozdziału 2. (zapisanego właśnie w pierwszej osobie) oraz do pierwszego wezwania z w. 1,2, gdzie czytamy (w 3. osobie): אֱלֹהֵי-הוֹשֵׁעַ וַיֹּאמֶר יְהוָה („I rzekł Pan do Ozeasza”). Ponadto nakaz z w. 3,1 mówi o tym, by prorok „ponownie, jeszcze raz” (hebr. עוֹד „poszedł pokochał” (hebr. לָךְ אָהַב) kobietę, która określona jest już nie jako אִשָּׁת זְנוּיִים („kobieta nierządów”), jak w 1,2a, ale jako „kobieta, która kocha innego i cudzołoży” (hebr. אִשָּׁה אָהַבַת רַע וּמְנַאֲפָה). Widać wyraźnie, że nie chodzi tu o inną, kolejną kobietę „nierządów”, którą miałby poślubić prorok, ale o tę, którą już pokochał, a która kocha innego i łamie przysięgę małżeńską, co wyraża hebrajski czasownik pochodzący od rdzenia נִאֲף („cudzołożyć, popełniać zdradę małżeńską”)<sup>51</sup>, a którą prorok ma przyjąć na nowo – ale też nie „wziąć” (jak w 1,2, od hebr. לָקַח), lecz „pokochać” (od hebr. אָהַב) – tego wezwania do miłości nie było za pierwszym razem. Tak, jakby autor chciał dać wyraz temu, że nie o nierządnicę mu chodzi, a cudzołożnicę, tę, która związana więzami małżeńskimi popełnia zdradę (właśnie tak, zgodnie z tekstem całości rozdz. 1–2 postępowała Gomer, żona Ozeasza; por. 2,7.15), a którą Ozeasz, mimo jej czynów, ma pokochać ponownie i przyjąć.

Te elementy wyraźnie i w sposób najbardziej logiczny wskazywałyby na to, że rozdz. 3. wciąż mówi o Gomer. Tylko w takim ujęciu zrozumieć można i wyakcentować późniejsze wątki teologiczne obecne w Księdze Ozeasza, zwłaszcza podkreślaną przez Ozeasza w dalszej części księgi miłość i miłosierdzie Boże względem narodu (np. rozdz. 11. czy rozdz. 14., zwł. w. 5nn), i obraz Boga, który gotowy jest przebaczać swemu ludowi jego zdrady i przewinienia, a którego małżeństwo Ozeasza miało być najlepszym obrazem – bo przecież tekst Oz 1–3, choć mówi o małżeństwie Ozeasza i Gomer, to w gruncie rzeczy od samego początku ma jeszcze inny wymiar: relacja małżeńska proroka obrazuje relację Boga (w obrazie Ozeasza) i ludu Izraela (w obrazie Gomer).

### 3. GOMER – OBRAZ IZRAELA W HISTORII ZBAWIENIA

Tradycja interpretacyjna, a nade wszystko sam tekst Oz 1–3, od samego początku, sugeruje, że małżeństwo Ozeasza i Gomer jest obrazem znacznie głębszej i ważniejszej prawdy: relacji Boga i Jego ludu, który jak żona Ozeasza, jest Bogu niewierny. To małżeństwo Gomer i Ozeasza ma zatem wartość analogii i przedstawia na wzór tej relacji małżeńskiej relację Boga i Izraela<sup>52</sup>. Ta niezwykle odważna

<sup>51</sup> Zob. Andersen – Freedman, *Hosea*, 166.

<sup>52</sup> Na ten temat zob.np. W. Vogels, „«Osée-Gomer» car et comme «Yahweh-Israël»: Os 1–3”, *Nouvelle Revue Théologique* 103 (1981) 711-727; A. Wénin, *Osée et Gomer, parabole de la fidélité de Dieu (Os 1–3)* (Connaitre la Bible 9; Bruxelles 1998); por. także: E. Ben Zvi, „Observations on the Marital Metaphor of YHWH and Israel in its Ancient Israelite Context: General Considerations and Particular Images in Hosea 1.2”, *Journal for the Study of the Old Testament* 28/3 (2004) 363-384;



myśl, która jest jedną z najstarszych tego typu koncepcji teologicznych w Biblii, nasuwa się już od początku tekstu, a potem przeplata; na przestrzeni całej księgi.

F.I. Andersen i D.N. Freedman podkreślają, że „historia Ozeasza i Gomer oraz Jahwe i Izraela opowiedziane są tak, jak gdyby były jednością. Oz 1–3 nie jest po prostu alegorią, w której historia opowiedziana jest na jednym poziomie (ludzkiem, ang. *human*), a ma także znaczenie na innym poziomie (Bożym, ang. *divine*). Historia Gomer jest historią Izraela, i chociaż Ozeasz i Jahwe nie mogą być postrzegani w ten sam sposób, to prorok i Jego Bóg stanęli przed podobnymi problemami”<sup>53</sup>. I dodają, że w Oz 1–3 „dwie strony tej samej historii czasem są ukazane osobno [...], ale w większości widzi się je razem”<sup>54</sup>. Widoczne jest to zwłaszcza w tekście rozdz. 2., w którym Ozeasz mówi o Gomer, choć czuje się wyraźnie, że tak naprawdę mowa jest o narodzie (np. w w. 16–25, gdzie część zdań odnosi się do Gomer, a część do narodu Izraela, a nigdy wyłącznie do jednego czy drugiego)<sup>55</sup>. To czyni tekst od samego początku niezwykle dynamicznym!

Już w momencie powołania Ozeasza (w. 1,2n), gdy Pan nakazuje prorokowi, by wziął za żonę „kobiet nierządów” i „dzieci nierządów”, podaje prorokowi zarazem uzasadnienie (1,2b): „bo zaiste kraj (hebr. תְּאֵרָץ) uprawia nierząd (dosł. «nierządem uprawia nierząd»; hebr. תִּזְנֶה תִּזְנֶה), odwracając się od Pana (מִתְאַחֵר יְהוָה)”. Gdyby czytelnik miał wątpliwość, o co chodzi w tym nietypowym Bożym powołaniu, tekst wyjaśnia: to dziwne małżeństwo ma zaistnieć, ponieważ „kraj uprawia nierząd, odwracając się od Pana”. To pośrednio sugeruje, że w obrazie małżeństwa Ozeasza i Gomer będzie zarazem coś z „małżeństwa”, jakie zawarł Bóg w przymierzu ze swoim ludem. Ozeasz jest w tej analogii obrazem Boga, a Gomer – obrazem, paradygmatem Izraela. Na przestrzeni całego tekstu Oz 1–3 wyraźnie widać, że w tym tekście nie chodzi wyłącznie o Ozeasza i Gomer, ale także o Boga i Jego naród.

Wyraźnie czuje się to w kilku miejscach, choćby w symbolicznych imionach dzieci Gomer<sup>56</sup>: pierwszy syn Jizreel, czyli „Bóg siew” – na znak ginącej dynastii

C. Turner, „Hosea: More Than a Methaphor”, *Expository Times* 121/12 (2010) 601–607. Zob. także: B. Polok, „Małżeństwo Ozeasza – znakiem miłości Boga do Izraela? (Analiza tekstu Oz 2,16–25)”, *Scriptura Sacra* 1 (1997) 7–22; tenże, „Małżeństwo Ozeasza – znakiem kary Bożej dla Izraela? (analiza tekstu Oz 2,4–15)”, *Żywe jest Słowo Boże. Metody biblijno-pastoralne. Materiały z międzynarodowego sympozjum biblijno-pastoralnego zorganizowanego w dniach 14–18 października 1994 w Centrum Kultury i Nauki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego w Kamieniu Śląskim przez Katedrę Biblijki Nowego Testamentu przy Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego oraz Österreiches Katholisches Bibelwerk z Wiednia* (red. B. Polok) (Wydział Teologiczny. Sympozja 10; Opole 1995) 57–72; R. Rumianek, „Metafora małżeństwa Boga z Izraelem w księgach prorockich Starożytności”, *Oto idę. Księga pamiątkowa dla bp. prof. Jana Bernarda Szłagi w 65. rocznicę urodzin* (red. W. Chrostowski) (Warszawa 2005) 383–402.

<sup>53</sup> Andersen – Freedman, *Hosea*, 284.

<sup>54</sup> Andersen – Freedman, *Hosea*, 284.

<sup>55</sup> Andersen – Freedman, *Hosea*, 284.

<sup>56</sup> Taki przypadek nadania symbolicznych imion dzieciom pojawia się też u innego proroka z VIII w. przed Chr., działającego w Jerozolimie – Izajasza (por. Iz 8,1–4), ale Księga Ozeasza jako



Jehu, „za krew przelaną w Jizreel” Bóg zapowiada, że „złamię łuk Izraela na równinie Jizreel” (w. 1,4-5); drugie dziecko: córka Lo-Ruchama, to znaczy „bez miłosierdzia” – „bo domowi Izraela nie okażę już litości i wcale im nie przebaczę” (w. 1,6-7); syn Lo-Ammi, to znaczy „nie mój lud”, „bo wy nie jesteście mym ludem, a ja nie jestem Waszym Bogiem” (w. 1,8-9). Imiona te są wyrazem rozczarowania Boga swoim ludem<sup>57</sup>, jednak wszystkie te dzieci w obietnicy przebaczenia i odnowienia relacji małżeńskiej (tzn. relacji przymierza), która nastąpi w w. 2,25, otrzymają nowe imiona, również symboliczne, będące przeciwieństwem tych pierwszych (wszędzie też nastąpi ciekawa gra słów!): syna Jizreel „rozsieję po kraju” (hebr. וְרִעַתִּיהָ לִי בְּאֶרֶץ); w przypadku córki: „zlituj się nad LoRuchamą” (to znaczy „Tę, dla której nie ma litości”; hebr. וְרַחֲמֵי אֶת־לֹא רַחֲמָה); a syn Lo-Ammi („Nie mój lud”) uzyska nowe imię: עַמִּי אֶתָּה („Moim ludem jesteś”). We wszystkich trzech przypadkach nowe imiona oznaczają wypełnienie obietnic przymierza<sup>58</sup>; tekst podkreśla, że Bóg jest wierny przymierzu nawet wtedy, gdy Izrael nie jest wierny Bogu (Ozeasz jest wierny Gomer, choć ta nie odwróciła się wcale od nierządu).

Podobne analogie można znaleźć w całym tekście Oz 1–3, zwłaszcza w rozdz. 2 i historii zrad Gomer, gdzie niespodziewanie mowa jest o Baalu: np. w. 2,10 wspomina o srebrze i złocie, które Ozeasz (Pan) dawał Gomer (Izraelowi), z których „czyniono Baala” (por. kontekst późniejszy Oz 8,4-6)<sup>59</sup>; lub w. 2,13 mówi niespodziewanie o tym, że Pan Bóg (Ozeasz) położy kres „wszystkim jej [tzn. Gomer = Izraela] zabawom, świętom, dniom nowiu, szabatom i wszystkim uroczystym zebrańom”. Widać wyraźnie, że w tym tekście nie chodzi o cudzołóstwo, a o czczenie obcych bogów, co określane było mianem cudzołóstwa<sup>60</sup>. Podobnie w w. 2,15.

Praktycznie w całym tekście można wyczuć, że w historii Gomer i Ozeasza, niechodzi nie tylko o nich. I ważne, by mieć ową paradygmatyczną wartość tego tekstu w pamięci, ponieważ ona pozwala zrozumieć te pojawiające się w nim mo-

---

jedyna ukaże też zmianę imienia symbolicznego. Na temat imion symbolicznych u Izajasza i Ozeasza zob. K. Weissflog, „*Zeichen und Sinnbilder*”: *die Kinder der Propheten Jesaja und Hosea* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 36; Leipzig 2011). Na temat imion dzieci Ozeasza i ich znaczenia zob. także: H.G. May, „An Interpretation of the Names of Hosea’s Children”, *Journal of Biblical Literature* 55 (1936) 285-291; Andersen – Freedman, *Hosea*, 116; na temat imienia Jizreel (wraz z objaśnieniem) zob. Andersen – Freedman, *Hosea*, 172-187; o Lo-Ruchama zob. Andersen – Freedman, *Hosea*, 187-197; o Lo-Ammi zob. Andersen – Freedman, *Hosea*, 197-199; por. także: D. Stuart, *Hosea – Jonah*, 28-30 (Jizreel); s. 30-32 (Lo-Ruchama), s. 32-34 (Lo-Ammi).

<sup>57</sup> Rozczarowania, ale nie odrzucenia, podobnie, jak i żony (Izraela) Bóg nie odrzuca. Zarzucono niejednokrotnie, że Ozeasz odrzucił (wyrzucił nawet) swoją małżonkę. Heschel, odnosząc się do tego, pisał: „Jest [...] wątpliwe, czy oddalenie żony przez proroka było zamierzone jako publiczne ujawnienie odrzucenia ludzi przez Boga. Ozeasz nigdy nie obwieszczał odrzucenia Izraela, a jedynie głosił takie niebezpieczeństwo; inaczej symbol przeczyłby rzeczywistości historycznej” (Heschel, *Prorocy*, 113).

<sup>58</sup> Por. Andersen – Freedman, *Hosea*, 288-290.

<sup>59</sup> Andersen – Freedman, *Hosea*, 243-244; por. Stuart, *Hosea – Jonah*, 50n.

<sup>60</sup> Por. Andersen – Freedman, *Hosea*, 250-251; por. Stuart, *Hosea – Jonah*, 51.

tywy. Jak pisał Abraham Joshua Heschel: „Dla Ozeasza właściwym obrazem relacji między Bogiem a Izraelem jest małżeństwo. To jedna z najbardziej śmiałych koncepcji religijnych. Można jej zarzucać brak ekscytacji związanej z przygodą, ale otacza ją aura wzniosłości. Z jednej strony nakłada więzy, krępuje obowiązkami i odpowiedzialnością, lecz z drugiej obdarza szlachetnością, która jest synonimem wieczności. Izrael jest oblubienicą Pana”<sup>61</sup>. A komentując cały fragment, dodawał, że „Ozeaszowa koncepcja Izraela jako Oblubienicy Boga stanowi jedną z najważniejszych idei w historii judaizmu (por. Iz 49,14-15; 62,5) i zapowiada tradycyjną interpretację Pieśni nad Pieśniami”<sup>62</sup>. Jak podkreślał, zasadniczym celem Ozeasza nie jest jednak „wysławianie wzniosłości tej relacji, lecz uwydatnienie możliwych niepokojów, jakie może ona wywołać w życiu Boga”<sup>63</sup>. I dalej dodaje, że Pan Bóg jest w tej relacji „wiernym, czułym, lecz opuszczonym małżonkiem”<sup>64</sup>. Można analizować poszczególne elementy tego obrazu, odnosząc je do biblijnego Izraela. Tekst ten ma niezwykle dynamikę i czytany na dwóch poziomach – dosłownym i obrazu – jest bardzo bogaty w treść.

Jak więc rozumieć Gomer w tym tekście? Co możemy powiedzieć o Gomer jako obrazie Izraela? I co tekst mówi o Bogu, który w osobie Ozeasza jest pierwszym bohaterem księgi? Jaki jest obraz Boga, który prowadzi Izraela przez dzieje?

Po pierwsze, warto zwrócić uwagę najpierw na samo imię Gomer. Pojawia się tylko raz, na początku księgi, w w. 1,3<sup>65</sup>. Pochodzi od rdzenia גָּמַר, oznaczającego: „osiągnąć, dopełnić, dokończyć dzieła”<sup>66</sup>. W Psalmach pojawia się właśnie w takim znaczeniu (zob. Ps 12,2; 57,3; 77,9). Jako rzeczownik może oznaczać „doskonałość”, „dokończenie”, „wypełnienie” – piękne imię dla Izraela, przypomina bowiem trochę motyw „bardzo dobrego” stworzenia, jak określił Bóg człowieka w opowiadaniu o stworzeniu świata i człowieka w Rdz. Imię ludu Bożego wskazuje na jego doskonałość, choć życie pokazuje inaczej, tak w historii Gomer, jak i Izraela.

Można zwrócić także uwagę na genealogię Gomer, konkretnie na imię jej ojca – Diblaim – którego znaczenie próbowano znaleźć. Pochodzi ono od słowa דִּבְלַיִם oznaczającego „figowe ciastko”<sup>67</sup> (por. 1 Sm 25,18; 30,12; 2 Krl 20,7; Iz 38,21), w Oz występuje ono w liczbie mnogiej. Niektórzy widzieli w całym wyrażeniu określenie prostytutki (którą można było kupić za cenę ciastek figowych)<sup>68</sup>. Określenie to mogłoby mieć jakieś znaczenie, gdyby jego forma mogła być określona jako *dualis*,

<sup>61</sup> Heschel, *Prorocy*, 107.

<sup>62</sup> Heschel, *Prorocy*, 107, przyp. 8.

<sup>63</sup> Heschel, *Prorocy*, 107.

<sup>64</sup> Heschel, *Prorocy*, 107.

<sup>65</sup> Poza Księgą Ozeasza nie jest ono znane, choć dokładnie taki sam zapis ma imię wspomnianego w Rdz 10,2 (oraz 1 Krn 1,5) syna Jafeta, który miał na imię Gomer oraz bohatera wymienionego w Ez 38,6; nie chodzi oczywiście o tę samą postać.

<sup>66</sup> Na temat jego etymologii zob. Andersen – Freedman, *Hosea*, 171; por. Stuart, *Hosea – Jonah*, 27.

<sup>67</sup> Andersen – Freedman, *Hosea*, 171.

<sup>68</sup> Tak H.W. Wolff, cytowany za Andersen – Freedman, *Hosea*, 171.

czyli podwójna (oznaczająca podwójną rzecz – tu dwa ciastka figowe). Wówczas mogłaby być symbolem Izraela, złożonego w czasach proroka Ozeasza z dwóch królestw. Jednak są tacy, którzy uważają, że poprawna forma *dualis* tego rzeczownika brzmiałaby inaczej: w transkrypcji *diblatayim*<sup>69</sup>. Wówczas trudno odgadnąć, co mogłoby oznaczać imię ojca Gomer (może po prostu imię lub też – możliwie – nazwę miejscowości, z której Gomer pochodziła<sup>70</sup>).

Po drugie, Gomer poślubiona jest Ozeaszowi, jak Izrael – Bogu. Ze ślubami i z przymierzem wiąże się zobowiązania, z których pierwszym jest wierność, tej natomiast Gomer (tzn. Izrael) nie zachowała, a nawet została nazwana „kobietą nierządów” i w całym tekście przedstawiono ją jako cudzołożną żonę Ozeasza. Jak odnieść to do relacji Boga i Izraela? I jak interpretować fakt, że Izrael uprawia cudzołośćwo? Oczywiście jest, że to cudzołośćwo należy odnieść do faktu, iż Izrael był niewierny przymierzu z Bogiem, zwłaszcza przez bałwochwalstwo.

Nie wchodząc w szczegóły kontekstu historycznego okresu, w którym działał prorok Ozeasz, wiemy, że w poł. VIII w. przed Chr., na Północy, gdzie prorok głosił orędzie, było wiele sanktuariów izraelskich (odszczępieńczych), a zarazem sanktuariów kananejskich. Religia kananejska, czcząca m.in. Baala (wspomnianego w tym kontekście), mogła być atrakcyjna dla Izraelitów, którzy odłączywszy się niecałe 200 lat wcześniej od Jerozolimy (po podziale monarchii) wyznawali czasem także obcych bogów, co niejednokrotnie określano właśnie mianem nierządu<sup>71</sup> i porównywano do relacji cudzołożnych; często towarzyszyła im także prostytutka sakralna<sup>72</sup>. Ozeasz wyróżnia to, że będąc prorokiem tego czasu, głosi tę ideę, gdy inni jeszcze tego nie robili: jego tradycja jest bowiem starsza niż inne znane biblijne nawiązania do tych wątków. Jeśli uznamy, że orędzie Ozeasza spisano niedługo po jego nauczaniu, byłoby jedną z pierwszych biblijnych tradycji porównujących bałwochwalstwo do nierządu, jednym z najstarszych tego typu obrazów w Starym Testamencie, choć potem będzie wiele ksiąg, które ten obraz zapożyczą: motywy te znajdziemy u Izajasza, Jeremiasza (2,1-4,4)<sup>73</sup>, a zwłaszcza w Księdze Ezechiela 16 i 23 (historia dwóch sióstr – symboliczne dzieje Jerozolimy i Samarii<sup>74</sup>).

<sup>69</sup> Por Andersen – Freedman, *Hosea*, 171.

<sup>70</sup> Andersen – Freedman, *Hosea*, 171-172.

<sup>71</sup> Na temat kultu i religijności na podstawie Księgi Ozeasza, zob. opracowanie: H. Balz-Cochois, *Gomer: Der Höhenkult Israels im Selbstverständnis der Volksfrömmigkeit. Untersuchungen zu Hosea 4,1-5,7* (European University Studies / Europäische Hochschulschriften = Publications Universitaires Européennes. Reihe 23, Theologie 191; Bern 1982).

<sup>72</sup> Na temat istnienia prostytutki sakralnej w Izraelu tego czasu, zob. K. Adams, „Metaphor and Dissonance. A Reinterpretation of Hosea 4:13-14”, *Journal of Biblical Literature* 127/2 (2008) 291-305.

<sup>73</sup> Por. na ten temat: A. Weider, *Ehemetaphorik in prophetischer Verkündigung: Hos 1-3 und seine Wirkungsgeschichte im Jeremiabuch: ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottes-Bild* (Fulda 1991).

<sup>74</sup> Byli tacy badacze, którzy uznali, że nie tylko Ez, ale i Oz 1-3 odnosi się nie do Izraela w całości, jak zwykle się go interpretować, ale że jest historią Samarii i jej losu w czasach proroka Ozeasza; zob. B.E. Kelle, *Hosea 2. Metaphor and Rhetoric in Historical Perspective* (Academia Biblica 20; Atlanta 2005).

Jak zauważa A.J. Heschel, starszą od teologii Ozeasza jest, jak się wydaje, tylko myśl Księgi Amosa, jednak, jak zaznacza, Ozeasz wydobywa i uwypukla nowe wątki: „Nowością, której nie spotykamy u Amosa, jest obecność czułości i miłosierdzia. Ozeasz, jak żaden inny prorok potrafi wyrazić miłość Boga do Izraela z całą gamą jej odcieni – jako współczucie (11,8), matczyną tkliwość (1,6-8; 2,3.6.21.25; 11,1), uczucie między małżonkami (3,1nn)”<sup>75</sup>.

Po trzecie, jeśli występki Gomer (tzn. Izraela) był grzechem cudzołóstwa (który Gomer uprawiała nie z jednym, ale – jak mówi tekst – z licznymi kochankami, „za którymi biegała”), to w Izraelu groziła za niego kara śmierci. Zgodnie z Prawem wiarołomna żona Ozeasza mogła zostać ukamienowana (wraz z kochankami). Patrząc na tę analogię – Pan Bóg powinien unicestwić swój lud. Czy jednak to zrobił? Oczywiście, nie. To nam dużo mówi – nie tyle o Gomer czy Izraelu, ile o Bogu, który zawsze gotowy jest przebaczyć. Dlatego najważniejszą rzeczą w historii Gomer i jej małżeństwa z Ozeaszem jest to, że opowiadanie o niewiernej żonie prowadzi w swoich najgłębszych pokładach do rozważań o Bogu. Jaki jest obraz Boga wyłaniający się z historii Ozeasza i Gomer? Przede wszystkim ukazana jest moc Bożego miłosierdzia i przebaczenia względem swego ludu („problematycznej żony”).

Bardzo wyraźne w tej relacji małżeńskiej Ozeasza i Gomer (Boga i swego ludu) jest charakterystyczne następstwo zdarzeń: zawarcie małżeństwa, po nim zdrada i nierząd, postanowienie kary (choć akurat w przypadku Ozeasza niespełnione) i przyjęcie na nowo wiarołomnej żony z miłością (choć w przypadku Gomer bez jej nawrócenia). Taka swoista „sinusoida” znana jest z innych motywów historii zbawienia opisywanej na kartach Starego Testamentu, które określały relację Boga i Izraela, z tą różnicą, że w innych opisach niewierności Izraela Bóg rzeczywiście zsyła kary a Izrael się nawraca i dopiero wówczas następuje jego ponowne przyjęcie. W Oz 1–3 nie ma ani zrealizowanych kar, ani nawrócenia – a Ozeasz na końcu i tak, zgodnie z poleceniem Bożym, „pokocha kobietę, która kocha innego i cudzołoży” (3,1), czyli kobietę, w której zachowaniu nic się nie zmieniło. Boże miłosierdzie przewyższa nawet brak pożądanej postawy nawrócenia Izraela<sup>76</sup>.

Niezwykle ciekawy w tym kontekście jest moment po narodzinach ostatniego syna Gomer, Lo-Ammi („Nie mój lud”; w. 1,8-9), kiedy wydaje się, że w tych symbolicznych imionach dzieci Bóg odrzuca swój lud jako zdradzany mąż, zaraz w następnym wersecie (2,1) wypowiada słowa obietnicy, którą wcześniej dał Abrahamowi: „liczba synów Izraela będzie jak piasek nadmorski”, tak jakby redaktor księgi chciał pokazać, że mimo licznych niewierności Izraela Bóg jest wierny<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> Heschel, *Prorocy*, 104.

<sup>76</sup> Heschel, *Prorocy*, 113.

<sup>77</sup> Niektórzy uważali, że położenie tego tekstu jest nieprawidłowe i nie pasuje do kontekstu (por. Andersen – Freedman, *Hosea*, 199nn), niemniej żadna z zaproponowanych rekonstrukcji nie jest satysfakcjonująca i pozostawia wiele wątpliwości, dlatego pozostawiamy tekst tak, jak przekazują go posiadane przez nas manuskrypty i wydania krytyczne.

Mimo tych licznych wykroczeń Gomer (Izraela), Bóg zawsze jest gotowy wybaczać, czego wyraz znajdziemy na końcu rozdz. 2 i w rozdz. 3. Tekst z 3,1-5 już tylko potwierdzi Boże przebaczenie (mimo braku nawrócenia Gomer (!), jeszcze przecież w rozdz. 3 nazywana będzie „tą która kocha innego i cudzołoży”).

Ten obraz Boga w Oz 1–3 ma jeszcze jeden ważny wymiar, tym ciekawszy w tak dawnej księdze: motyw Boga, który cierpi. W całym rozdz. 2, od w. 4, mamy najpierw opis wykroczeń Gomer (tak wyraźnie odniesiony do Izraela) – jej nierząd z licznymi kochankami, potem emocje Ozeasza, które są odzwierciedleniem wielkiego Bożego cierpienia. To bardzo poruszający i emocjonalny tekst, w którym przeplata się niewierność żony z pragnieniem zemsty męża za to odrzucenie, ale i żalu z powodu straty. W tych emocjach odrzuconego męża widać cierpienie samego Boga, odrzucanego przez swój lud. Wszędzie jednak pojawia się i miłość, która te wszystkie obrazy (na poziomie proroka i na poziomie Boga) przemaga. I nie ma chyba piękniejszego obrazu miłości Bożej do ludu, który nic nie musi robić, by na tę miłość zasłużyć.

Gomer (Izrael) nawet nic nie musi mówić, by Bóg jej przebaczył. Nie musi składać Mu ofiar ani za Bogiem biegać, jak biegała za licznymi kochankami. Pan w swojej wielkiej miłości, mimo niewierności Izraela, swej małżonki, chce przypomnieć przymierze jej młodości „wyprowadzając ją na pustynię”, po to, by przypomnieć jej inną pustynię – tę, na której rodziła się tożsamość narodu wybranego, w zawarciu przymierza, po wyjściu z Egiptu<sup>78</sup>.

Rozdz. 2 zawiera obrazy, będące wyrazem emocji zdradzanego męża: jest miotanie się, chęć zemsty, zazdrość i pragnienie związania ze sobą swej małżonki, którą ów zdradzany mąż kocha. Te wszystkie może niełatwe obrazy są jednak – trzeba o tym pamiętać – jedynie emocjonalną zapowiedzią, która nigdy się nie spełniła w życiu Ozeasza i Gomer (Boga i Izraela), są wyrazem emocji męża, który w rozdz. 3 po prostu – mimo braku nawrócenia – pokochać ma ponownie kobietę nierządną, która wciąż ten nierząd uprawia<sup>79</sup>. Ten dramatyczny i piękny tekst podsumowany jest w w. 3,1, który mówi bezpośrednio o Bogu: „tak miłuje Pan synów Izraela (כָּאֲהַבַת יְהוָה אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל), choć oni się do bogów cudzych zwracają (וְהֵם פֹּנִים אֶל־אֱלֹהִים אֲחֵרִים)”. Jak to pięknie ujął A.J. Heschel: „Bóg pojęty jest tu [w Księdze Ozeasza – przyp. B.S.] nie jako obojętny Rządca, lecz jako czuły Małżonek, którego oszukano, a który mimo wszystko nie przestaje prosić o wierność, wyrażając tęsknotę za ponownym połączeniem i namiętne pragnienie pojednania”<sup>80</sup>. I dodaje: „Spośród wszystkich proroków [...] Ozeasz najlepiej przedstawił nam wizję podmiotowego Boga, tak znamiennej dla profetycznej

<sup>78</sup> Ciekawe, że ten motyw wyjścia pojawia się jeszcze wiele razy w tak dawnej księdze jak Oz (por. np. tekst 11,1: „Miłowałem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem, i syna swego wezwałem z Egiptu”). Na ten temat zob. choćby: Y. Hoffman, „A North Israelite Typological Myth and a Judaeon Historical Tradition: The Exodus in Hosea and Amos”, *VetusTestamentum* 39 (1989) 169-182.

<sup>79</sup> Na temat tego trudnego wersetu zob. Andersen – Freedman, *Hosea*, 300-305.

<sup>80</sup> Heschel, *Prorocy*, 102.

świadości<sup>81</sup>. Przedstawia uczucie między Bogiem a ludem, „konstytutywną relację między Bogiem a Izraelem”<sup>82</sup>. Heschel dodaje jeszcze, że z historii Ozeasa „ponad i poza bezpośrednim oraz przypadkowym przejawem Bożych emocji dowiadujemy się o Jego wiecznym i podstawowym usposobieniu”<sup>83</sup>.

Opowiadanie o Ozeaszu i Gomer jest tak niezwykle ze względu na jego wartość paradygmatyczną – ta historia powtarza się w każdym pokoleniu. Tak też przebiega historia Izraela, narodu Bożego wybrania. Dla Izraelitów (kobiet i mężczyzn) wielkim pocieszeniem powinna być lektura tego tekstu, której najważniejszym przesłaniem jest właśnie to, że zawsze ostatnim słowem Boga jest miłość i miłosierdzie. I nawet problematyczna żona jest kochana przez Boga i Bóg zawsze jest gotów jej przebaczyć.

Ten obraz Izraela jako „problematycznej żony” ma jeszcze jedną wartość: niektórzy, czytając tekst Oz 1–3, chętnie osądzają nierządną żonę Gomer, a nawet trochę litują się nad Ozeaszem, nie uświadamiając sobie, że w tej interpretacji owa „kobieta nierządów” jest obrazem samego Izraela w jego relacjach z Bogiem. Jeśli taki obraz wywoływał podobne odczucia w tych Izraelitach, którzy zapoznawali się z historią Ozeasa za jego dni, i jeśli zrodziłoby się w nich pragnienie krytyki tej nierządnej żony czy jej oskarżenia, to bardzo szybko musieli zarazem uświadomić sobie to, co trochę przypominałoby znany cytat z „Rewizora” Nikołaja Gogola: *Czemu śmiejecie? nad soboju śmiejecie!*<sup>84</sup> Byłoby to krytyką samych siebie, zmuszającą do zastanowienia.

#### 4. PRZEMOC, DYSKRYMINACJA I „PORNOPROFETYZM” Oz 1–3?

Omówiony tekst Oz 1–3 wpłynął z pewnością na teologię judaizmu, jeszcze w czasach biblijnych, oraz na teologię Kościoła. Tę myśl dawnego proroka rozwijano, modyfikowano. Obraz Boga jako Małżonka (Oblubieńca), a Izraela (później Kościoła) jako Małżonki (Oblubienicy) pojawi się nie tylko w księgach Starego i Nowego Testamentu, ale także w tradycjach teologicznych obu wspólnot<sup>85</sup>.

Tekst ten jednak doczekał się także rozmaitych współczesnych interpretacji, które dość daleko odchodzą od zaprezentowanego powyżej spojrzenia. Chodzi o proponowane od lat 80. XX w., zwłaszcza w kręgach badaczy zajmujących się feministyczną lekturą Pisma Świętego (głównie w Stanach Zjednoczonych, ale

<sup>81</sup> Heschel, *Prorocy*, 102.

<sup>82</sup> Heschel, *Prorocy*, 103.

<sup>83</sup> Heschel, *Prorocy*, 103.

<sup>84</sup> „Z czego się śmiejecie? Z samych siebie się śmiejecie!”.

<sup>85</sup> Zob. choćby: S. Ormanty, „Przesłanie Księgi Ozeasa 1-2 w świetle misterium paschalnego Jezusa Chrystusa”, *Collectanea Theologica* 74/3 (2004) 19-42.



i w Europie), ale nie tylko. Znane są rozmaite lektury tekstu Oz 1–3, które widzą w nim to, czego nie widziały poprzednie pokolenia interpretatorów<sup>86</sup>. Część z tych współczesnych badaczy rozpoznaje bowiem w tekście Oz 1–3 zachętę do dyskryminacji kobiet, obraz przemocy domowej (której ofiarą jest Gomer), a nawet – jak określali niektórzy przedstawiciele tego nurtu – przykład „pornografii”, którą nazywano czasem „pornoprofetyzmem”<sup>87</sup>. Nie sposób nie odnieść się do tego dyskusyjnego nurtu, ponieważ liczba jego publikacji w ostatnich 30 latach jest tak duża, że nie można jej pominąć w naukowym dyskursie na temat tego tekstu<sup>88</sup>. Choć jednocześnie trudno nie zdziwić się skalą zaangażowania niektórych środowisk w taką lekturę, pozbawiającą tekst tego pięknego przesłania, jakie niewątpliwie posiada. Wydawałoby się, że obraz relacji Boga i jego ludu na wzór relacji małżeńskiej jest tak sugestywny, pocieszający i budzący dobre skojarzenia (także dla kobiet!), że trudno zrozumieć tak daleko idącą krytykę.

Można się było domyślać, że obraz porównujący naród Izraela do kobiety nierządnej mógł być odrzucany czy budzić wątpliwości badaczy<sup>89</sup>. Dobrze wyraził to J. Moon, który we wspomnianym już artykule<sup>90</sup>, analizując tekst dotyczący małżeństwa Ozeasza i Gomer w kontekście kategorii honoru i wstydu, zwrócił uwagę na pewien problem: co miałyby oznaczać w tych kategoriach, już nie na poziomie małżeństwa Ozeasza i Gomer, ale na poziomie Boga i Izraela, owa kategoria wstydu – czyżby dla Boga było wstydem posiadanie takiej „małżonki” jak Izrael? Autor słusznie ukazuje trudności, jakie taki obraz zapewne niesie i jak wpływa na rozumienie Bożego związku z Izraelem, jako swoim ludem. Niemniej inni współcześni badacze (i badaczki) tego tekstu szli jeszcze dalej. Można podjąć krótko próbę podsumowania ich argumentów. Zarzucają oni tekstowi Oz 1–3 przede wszystkim:

– stosunek Ozeasza do Gomer: wielu jest takich interpretatorów, którzy w postaci Gomer widzieli ofiarę, a w postaci Ozeasza – męża, który stosując przemoc domową (*domestic violence*) zmusza żonę do uległości, upokarza ją publicznie

---

<sup>86</sup> Jeden z pierwszych tekstów podejmujący w latach 80. ten temat to: H. Balz-Cochois, „Gomeroderdie Macht der Astarte: Versuch einer feministischen Interpretation von Hos 1–4”, *Evangelische Theologie* 42 (1982) 37–65.

<sup>87</sup> Po raz pierwszy w badaniach nad tekstem Księgi Ozeasza tego tematu użyła D.T. Setl w 1985 r., potem także inni badacze; zob. przyp. 95.

<sup>88</sup> Bardzo wiele artykułów i tekstów podejmuje tę kwestię. Pełna bibliografia dot. Oz 1–3 w XX w., zwracająca uwagę także na ten ostatni „feministyczno-krytyczny” okres badań w: B.E. Kelle, „Hosea 1-3 in Twentieth-Century Scholarship”, *Currents in Biblical Research* 7/2 (2009) 179–216; poszczególne tematy podejmowane w tych badaniach zob. poniżej.

<sup>89</sup> O problemach z tą metaforą zob. np.: R.J. Weems, „Gomer: Victim of Violence or Victim of Metaphor?” *Semeia* 47 (1989) 87–104; F. Landy, „In the Wilderness of Speech. Problems of Metaphor in Hosea”, *Biblical Interpretation* 3/1 (1995) 35–59 (Bibliogr. 56–59).

<sup>90</sup> J. Moon, „Honor and Shame in Hosea’s Marriages”, *Journal for the Study of the Old Testament* 39/3 (2015) 335–351.



i zniewala (chodzi zwłaszcza o rozdz. 2)<sup>91</sup>; niektórzy mówią nawet, że tekst ten zachęca do przemocy domowej także dziś;

– zarzucano, że tekst przedstawia Gomer jako bierną żonę, która nie ma nic do powiedzenia i jest traktowana przedmiotowo: rodzi mężowi dzieci, a nawet nie wypowiada w księdze żadnego słowa (nawet nie nadaje dzieciom imion); to mąż decyduje o karze i przebaczeniu, a ona ma się jego decyzjom poddać<sup>92</sup> (wystarczy spróbować odnieść to do obrazu Boga i jego ludu);

– wreszcie zarzucano tekstowi coś, co może najbardziej szokować, mianowicie fakt, że Oz 1–3 (zwł. rozdz. 2) to tekst o charakterze pornograficznym<sup>93</sup> (zob. dalej);

<sup>91</sup> Na ten temat zob. np.: Ph. Bird, „To Play the Harlot»: An Inquiry into an Old Testament Metaphor”, *Gender and Difference in Ancient Israel* (red. P.L. Day) (Minneapolis 1989) 75-94; Weems, „Gomer: Victim of Violence or Victim of Metaphor?”, 87-104; tenże, *Battered Love. Marriage, Sex, and Violence in the Hebrew Prophets* (Minneapolis 1995); Y. Sherwood, „Boxing Gomer. Controlling the Deviant Woman in Hosea 1-3”, *A Feminist Companion to the Latter Prophets* (red. A. Brenner) (Sheffield 1995) [101]-125; por. także: Yee, „Gomer”, 84-85.

<sup>92</sup> Por. np.: A.A. Keefe, „The Female Body, the Body Politic, and the Land. A Sociopolitical Reading of Hosea 1–2”, *A Feminist Companion to the Latter Prophets* (red. A. Brenner) (Sheffield 1995) 70-100; J.E. Goldingay, „Hosea 1–3, Genesis 1–4, and Masculist Interpretation”, *Horizons in Biblical Theology* 17/1 (1995) 37-44; G.A. Yee, „She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband». A Materialist Analysis of Hosea 1–2”, *Biblical Interpretation* (2001) 345-383. Przeciw takiemu spojrzeniu zob.: T.J. Hornsby, „Israel has become a worthless thing». Re-Reading Gomer in Hosea 1–3”, *Journal for the Study of the Old Testament* 82 (1999) 115-128. Por. także: Yee, „Gomer”, 85-86.

<sup>93</sup> Na temat pornografii w tekście Oz zob.: D.T. Setel, „Prophets and Pornography. Female Sexual Imagery in Hosea”, *Feminist Interpretation of the Bible* (red. L.M. Russell) (London 1985) 86-95 (por. ten sam tekst w: *A Feminist Companion to the Song of Songs* [red. A. Brenner] [Sheffield 1993] 143-155); F. Van Dijk-Hemmes, „The Imagination of Power and the Power of Imagination. An Inter-textual Analysis of Two Biblical Love Songs: the Song of Songs and Hosea 2”, *A Feminist Companion to the Song of Songs* (red. A. Brenner) (Sheffield 1993) 156-170; A. Brenner, „Pornoprophetics Revisited: Some Additional Reflections”, *Journal for the Study of the Old Testament* 70 (1996) 63-86; F. Van Dijk-Hemmes – D. Meindert – B. Becking, *On Reading Prophetic Texts. Gender-Specific and Related Studies in Memory of Fokkeli van Dijk-Hemmes* (Biblical Interpretation Series 18; Leiden 1996); Sh. Moughtin-Mumby, *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah, and Ezekiel* (New York 2008). Temat pornografii odnoszono także do innych ksiąg prorockich, zob. np.: C. Meyers, „Rape or remedy? Sex and Violence in Prophetic Marriage Metaphors”, *Prophetie in Israel. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne”* (red. I. Fischer – K. Schmid – H.G.M. Williamson) (Münster – Hamburg – London 2003) 185-198; Abma Richtsje, „Bonds of Love. Methodic Studies of Prophetic Texts with Marriage Imagery (Isaiah 50:1-3 and 54:1-10, Hosea 1–3, Jeremiah 2–3)”, *Studia Semitica Neerlandica* 40 (1999); zob. także: R.P. Carroll, „Desire under the Terebinths. On Pornographic Representation in the Prophets. A Response”, *A Feminist Companion to the Song of Songs* (red. A. Brenner) (Sheffield 1993) [275]-307. W odniesieniu do Księgi Ezechiela zob.: J.W. Tarlin, „Utopia and Pornography in Ezekiel: Violence, Hope, and the Shattered Male Subject”, *Reading Bibles, Writing Bodies* (red. T.K. Beal) (London 1997) 175-183; A. Sloane, „Aberrant textuality? The Case of Ezekiel the (Porno) Prophet”, *Tyndale Bulletin* 59/1 (2008) 53-76. W odniesieniu do Księgi Jeremiasza zob. A. Brenner, „On «Jeremiah» and The Poetics of (Prophetic?) Pornography”, *On Gendering Texts* (red. A. Brenner) (Leiden 1993) 177-193; A. Bauer, „Das Buch Jeremia: Wenn kluge Klagefrauen und prophetische Pornographie den Weg ins Exil weisen”, *Kompendium feministische Bibelauslegung* (red. L. Schottroff) (Gütersloh 1999) 258-269.

– niektórzy nawet wysyłali parę małżeńską Gomer i Ozeasza na terapię (!)<sup>94</sup>, inni z kolei pisali wiersze w imieniu milczącej Gomer<sup>95</sup>.

W większości tych tekstów bardzo wyraźnie widoczna jest stronniczość. Ich autorzy (i autorki) widzą wszystko wyłącznie z perspektywy Gomer, nie zauważając wcale jej przewinień i jednocześnie ignorując cierpienia Ozeasza. Podkreśla się fakt, że żona jest ofiarą swego opresyjnego męża, a pomija zupełnie to, co było prawdziwą przyczyną cierpienia męża, czyli zdrady żony (i to nie tylko zapowiedane, ale zrealizowane; w dodatku wielokrotnie „z wieloma kochankami”). Tekst Oz 1–3 nie tylko nie jest wyrazem przemocy domowej (nawet w rozdziale 2., gdzie Ozeasz zapowiada, jak chce ukarać swoją żonę więcej jest miotania się i emocji zdradzanego męża niż przemocy, której – trzeba przypomnieć – Ozeasz nigdy nie zastosował!). Obraz przebaczącego Boga wcale nie zachęca do przemocy domowej ani jej nie wspiera, ale raczej ukazuje wartość przebaczenia i miłości, nawet mimo braku nawrócenia żony!

Podnosząc argument o „milczącej” Gomer, która biernie znosi prześladowania ze strony swego męża, wystarczy przypomnieć to, co zostało ukazane, że ona wcale nie jest milcząca, ale mówi trzy zdania, które są wyrazem skrajnego egoizmu i nastawienia na własne korzyści (zob. paragrafy wcześniejsze). Czy można też mówić o bierności żony w tekście, który ukazuje, jak zdradza kochającego ją męża nie z jednym, a z wieloma kochankami?

Z ostatnimi argumentami – dotyczącymi pornoprofetyzmu – bardzo trudno wchodzić w polemikę. Bardzo znana teolog Drora Setel w latach 80. XX w., a potem także Atalya Brenner zakwestionowały w ogóle wartość tekstu Oz 1–3 (zarówno tekstualną, jak i symboliczną). Określiły go terminem *Pornoprophetic*s („profetyzmem porno” lub „pornoprofetyzmem”), argumentując, że obrazy, zwłaszcza z Oz 2, są pornograficzne w naszym rozumieniu tego słowa<sup>96</sup>: przedstawione są z perspektywy męskiej dominacji a nawet przemocy mężczyzny, kobieta jest w nich jedynie obiektem pożądania, jest karcona, karana i publicznie znieważona, a w całym tekście jest przedmiotem, bo nie wypowiada nawet jednego zdania. Wspomniane badaczki widzą ową przemoc i pornografię zwł. w w.: 2,3; 2,6; 2,9; 2,10. Inna autorka tytułuje paragraf Oz 1–2 mianem *God’s Erotic Imagination*<sup>97</sup>, ukazując, że sam Pan Bóg jest w tym tekście ukazany jako „obsesyjnie pragnący”

---

<sup>94</sup> Zob.: G. Cooper – J.E. Goldingay, „Hosea and Gomer Visit the Marriage Counsellor”, *First Person: Essays in Biblical Authobiography* (red. P.R. Davies) (London 2002) 119-136. Już w latach 20. XX w. pojawiły się publikacje z zakresu psychoanalizy dot. tekstu Oz 1–3, zob. A. Allwohn, *Die Ehe des Propheten Hosea: In psychoanalytischer Beleuchtung* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 44; Giessen 1926).

<sup>95</sup> K. Lindbeck, „Gomer’s Complaint (Poetry)”, *Crosscurrents* (2003).

<sup>96</sup> Por. cytowane: D.T. Setel, „Prophets and Pornography. Female Sexual Imagery in Hosea”, *Feminist Interpretation of the Bible* (red. L.M. Russell) (London 1985) 86-95; Brenner, „Pornoprophetics Revisited: Some Additional Reflections”, 63-86.

<sup>97</sup> T.J. Hornsby, „«Israel has become a worthless thing»: Re-Reading Gomer in Hosea 1–3”, *Journal for the Study of the Old Testament* 82 (1999) 116.

by posiadać lud Izraela („All we have are descriptions of God's own obsessive desire to possess Israel”)<sup>98</sup>.

Czasem niełatwo odgadnąć, co stoi za taką interpretacją, której trudno doszukać się w samym tekście Oz. Bo choć tekst ma to do siebie, że można różnie go rozumieć, a jeszcze ów obecny w nim paradygmat, jak i każda analogia, ma swoje niedociągnięcia, to jednak odnalezienie wspomnianych przez wyżej wymienionych autorów nadużyć w tekście jest naprawdę trudne. Zawsze warto zastanowić się, czy obraz Gomer jako tej, która reprezentuje Izraela w jego relacji do Boga jest w tym tekście poprawny, ale naprawdę trudno zarzucić temu tekstowi to, o co jest oskarżany. Czytając niektóre opracowania można odnieść wrażenie, że dotyczą zupełnie innej perykopy, co też może stać się dobrym obrazem tego, że komentarze niejednokrotnie mówią bardziej o komentatorach (i komentorkach) niż o tekście. Jedna ze wspomnianych badaczek pytała w tytule swojego artykułu, czy Gomer stała się ofiarą przemocy (*victim of violence*) czy ofiarą metafory księgi (*victim of metaphor*)<sup>99</sup>. Wydaje się, że bohaterka staje się czasem – a raczej tekst o niej – ofiarą interpretatorów księgi Ozeasza.

A.J. Heschel pisał o relacji miłości Ozeasza i Gomer (Boga i Izraela): „Z perspektywy miłości jako skłonności fundamentalnej staje się oczywiste, że uzdrowienie i pojednanie, a nie krzywda i zniszczenie zwyciężają w ostatecznym rozrachunku”<sup>100</sup>. I ta perspektywa dopiero nadaje odpowiednią wartość zawartej w tekście o Gomer metaforze. Autor dodaje jednak: „wszystkie wyobrażenia, parbole i symbole bledną, kiedy odniesiemy je do Boga. Nawet przedstawienie Boga jako Małżonka Izraela nie oddaje istoty Bożej miłości”<sup>101</sup>. To dlatego zapewne motyw małżeństwa Ozeasza z Gomer – Boga z Izraelem – stał się ilustracją ważnej teologicznej myśli, której początki sięgają VIII w. przed Chr., ale której reminiscencji dostrzec można w wielu późniejszych księgach Starego Testamentu, a dopełnienie – w Jezusie Chrystusie oraz w pismach i teologii Nowego Testamentu i Kościoła.

<sup>98</sup> Hornsby, „Israel has become a worthless thing”, 116.

<sup>99</sup> Weems, „Gomer: Victim of Violence or Victim of Metaphor?”, 87-104.

<sup>100</sup> Heschel, *Prorocy*, 108.

<sup>101</sup> Heschel, *Prorocy*, 108.

# KOBIETY NOWEGO TESTAMENTU



HUBERT ORDON SDS  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## KOBIETY W GENEALOGII JEZUSA (Mt 1,1-17) A SYTUACJA KOŚCIOŁA MATEUSZOWEGO

WOMEN IN THE GENEALOGY OF JESUS (MT 1:1-17)  
AND THE PROBLEMS OF MATTHEW'S CHURCH

**ABSTRACT.** The unusual presence of four women in Jesus' genealogy has long been a subject of interest among exegetes. This article, after the presentation of the major existing solutions of the problem, draws attention to the circumstances of place and time for the creation of the Gospel according to St Matthew and for its recipients. Chief among these formative factors were the separation between the synagogue and Christianity stemming from the persecution of Jesus' followers by the Jews, the attacks of the rabbinical community on the messianic dignity and origins of Jesus, and similar attacks on his mother Mary (the fifth woman related to the genealogy). All of these could have significantly influenced the inclusion of these four women in the genealogy of Jesus.

**KEYWORDS:** Jesus, the Messiah, Mary, mother of Jesus, The Gospel according to Saint Matthew, genealogies, rabbinic Judaism

**SŁOWA KLUCZE:** Jezus, Mesjasz, Maryja, matka Jezusa, Ewangelia według św. Mateusza, genealogie, judaizm rabiniczny

### 1. MATEUSZOWY RODOWÓD JEZUSA A RODOWODY W STARYM TESTAMENCIE

Obecność licznych rodowodów na kartach ST<sup>1</sup> świadczy o tym, że odgrywały one w Izraelu, podobnie jak w innych społecznościach starożytnego Bliskiego Wschodu, znaczącą rolę. Wyrażana w ten sposób świadomość pochodzenia od wspólnych przodków stanowiła zasadniczą więź spajającą poszczególne rody, klany czy plemiona i wraz z tworzonymi w ich ramach tradycjami w sposób decydujący wpływała na ich tożsamość, a tym samym pozwalała odróżnić jedne grupy od innych. W genealogiach ponadto łączono nieraz z wybitnymi osobistościami ważne dla danej wspólnoty wydarzenia, dzięki czemu przekazywane kolejnym pokoleniom tworzyły one cenną osnowę dla późniejszej historiografii.

---

<sup>1</sup> Zob. np. Rdz 4,17-22; 5,1-32; 10,1-32; 11,10-32; 25,12-20; 36,1-37,2; 46,8-27; Lb 3,1-4; Rt 4,18-22; por. 1 Krn 24,1-31; Ezd 2; 8; Ne 7,6-65; 12,1-26.

Wskazanie na konkretnych przodków pozwalało z kolei poszczególnym osobom udokumentować przynależność do swojego rodu i w konsekwencji korzystać z wszelkich uprawnień i korzyści z tym związanych, jak również niosło ze sobą zobowiązanie przyjęcia i wypełniania nakładanych przez wspólnotę zadań. Odwoływanie się do swoich antenatów i możliwość udowodnienia w ten sposób swego pochodzenia nabrały w Izraelu szczególnego znaczenia w okresie po niewoli babilońskiej, wskutek zawieranych małżeństw mieszanych. Kto nie potrafił wykazać swej przynależności do potomków Abrahama, był wykluczany ze społeczności Ludu Bożego. Zwłaszcza kapłani i lewici byli sprawdzani pod tym względem, w wyniku czego albo dopuszczano ich, albo też odsuwano od spełniania sakralnych czynności w świątyni (Ezd 2,58-63; Ne 7,61-63)<sup>2</sup>. Prawdopodobnie tego typu działania przeświełające naród izraelski spowodowały, że w kręgach świątynnych przystąpiono do opracowania na szeroką skalę genealogii poszczególnych rodów, a następnie dbano o ich wiarygodność.

Biblijne rodowody, jak to można łatwo zauważyć, były tworzone po linii męskiej, tzn. przy ich sporządzaniu, kierując się funkcjonującym prawem dziedziczenia (Lb 27,11), uwzględniano w zasadzie tylko mężczyzn jako członków klanu. W niektórych genealogiach pojawiają się wprawdzie kobiety, lecz są to przypadki nieliczne i właściwie wyjątkowe, dotyczące żon patriarchów i matek konkretnych pokoleń izraelskich (np. Rdz 4,17-22; 25,1-2.12; 36,2-5; 46,15), postaci znaczących w dziejach Izraela (np. 1 Krn 7,23-24; Jdt 8,1) czy też związanych z pewnymi nieregularnościami w linii genealogicznej (np. 1 Krn 2,21.24.34-35.48-49), czyli ze względu na ważne, wymagające uzasadnienia powody<sup>3</sup>.

Rodowód Jezusa rozpoczynający Ewangelię św. Mateusza<sup>4</sup> wpisuje się w znany wzorzec tworzenia linii genealogicznych i niektóre z nich nawet wykorzystuje w swojej kompozycji<sup>5</sup>. Służy on wykazaniu, że Jezus jako potomek Abrahama należy do narodu żydowskiego, jest zatem dziedzicem i depozytariuszem obietnic Bożych danych patriarche oraz jako potomek królewskiego rodu Dawida i związa-

<sup>2</sup> Zob. M. Bednarz, „Znaczenie rodowodu Jezusa w Ewangelii Mateusza”, *Tarnowskie Studia Teologiczne* 6 (1977) 121-122; J. Łach, *Dziecię się nam narodziło*. W kręgu teologii Ewangelii dziecięctwa Jezusa (Częstochowa 2001) 12-13; Z. Żywica, „Niewiasty biblijnej historii Izraela w Mateuszowej genealogii Jezusa (Mt 1,1-17)”, *Ateneum Kapłańskie* 96 (2004) 348-349.

<sup>3</sup> Zob. H.L. Strack – P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch* (München 1956) 15.

<sup>4</sup> Na temat nowszej literatury odnośnie do genealogii Jezusa w Ewangelii Mateusza zob. Łach, *Dziecię się nam narodziło*, 12; A. Paciorek, *Ewangelia według św. Mateusza*. Rozdz. 1-13. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament I/1; Częstochowa 2005) 88; T.P. Osborne, „Les femmes de la généalogie de Jésus dans l'évangile de Matthieu et l'application de la Torah”, *Revue Theologique de Louvain* 41 (2010) 244.

<sup>5</sup> Problem konstrukcji rodowodu Jezusa oraz występujących w nim zastanawiających elementów zob. Bednarz, „Znaczenie rodowodu Jezusa”, 131; R. Bauckham, „Tamar's Ancestry and Rahab's Marriage: Two Problems in the Matthean Genealogy”, *Novum Testamentum* 37 (1995) 313; Żywica, „Niewiasty biblijnej historii Izraela”, 348-349; Paciorek, *Ewangelia według św. Mateusza*, I, 77-80.



nych z nim zapowiedzi i nadziei mesjańskich jest tym, który będzie je realizował w pełni czasu. Włączenie Jezusa, syna Maryi w rodową linię Dawida, reprezentowaną przez Józefa, nastąpiło prawomocnie w wyniku ich małżeństwa, mimo iż nie był on w rzeczywistości jego ojcem. Mateuszowi jednak bardzo zależało na uzasadnieniu tego pochodzenia, mającego duże znaczenie dla rozumienia tożsamości osoby Jezusa i wagi Jego działalności.

W tej starannie zbudowanej genealogii Jezusa zwraca uwagę obecność czterech kobiet: Tamar (1,3); Rachab (1,5); Rut (1,5) oraz niewymienionej z imienia żony Uriasza, a następnie Dawida (1,6). Fakt ten intryguje nie tylko z tego powodu, że w rodowodach umieszczano w zasadzie imiona mężczyzn i do wyjątków należało wspomnianie w nich kobiet, lecz także dlatego, że wymienione osoby nie należały do wybitnych przedstawicielek Izraela. Nie dziwi zatem, że od dawna próbowano dać odpowiedź na pytania: dlaczego Mateusz umieścił je w genealogii Jezusa, co zdecydowało o wybraniu tych, a nie innych bohaterek w historii Ludu Bożego, jaki przyświecał temu cel.

Po skrótowym przedstawieniu dotychczasowych rozwiązań zarysowanej kwestii (I) zostanie przypomniane środowisko, w jakim powstała Ewangelia św. Mateusza, a zwłaszcza problemy i trudności natury teologicznej, z jakimi ono się zmagало (II). Uwzględnienie tych okoliczności wydaje się bowiem rzucać nowe światło na przyczyny wprowadzenia przez ewangelistę owych czterech kobiet w rodowód Jezusa.

## 2. DOTYCHCZASOWE INTERPRETACJE OBECNOŚCI KOBIET W MATEUSZOWYM RODOWODZIE JEZUSA

Refleksja nad włączeniem tych kobiet w genealogię Jezusa i próba dania odpowiedzi na pytanie o cel tego zabiegu pojawiła się już w chrześcijańskiej starożytności, czego dowodem są wypowiedzi św. Jana Chryzostoma i św. Hieronima. „Książe egzegetów” przedstawił w Komentarzu do Ewangelii Mateusza następujące rozwiązanie tej zagadkowej kwestii: „Trzeba zaznaczyć, że w genealogii Zbawiciela nie jest obecna żadna ze świętych kobiet; lecz te, które Pismo gani, aby Ten, który przyszedł ze względu na grzeszników, rodząc się z kobiet grzesznych, zgładził przewiny wszystkich”<sup>6</sup>.

Stanowisko św. Hieronima dało podstawę do interpretacji, według której wspólnym elementem łączącym te osoby było ich postępowanie naruszające Boże przykazania, czyli fakt, że były grzesznicami. Dla ewangelisty Mateusza natomiast Jezus jest właśnie tym, który przynosi ludziom obciążonym grzechami uwolnienie z nich i pojednanie z Bogiem. Ta idea została wyraźnie zaznaczona na samym

<sup>6</sup> PL 26, 61.

początku Ewangelii – i to w szczególnie ważnym momencie, mianowicie określenia imienia poczętego dziecka „Jezus” wraz z dołączonym wyjaśnieniem jego treści: „On bowiem zbawi lud swój od ich grzechów” (Mt 1,21). Dalsze zaś rozdziały Ewangelii wielokrotnie ukazują realizację tego zadania przez Chrystusa, który wszedł w dzieje ludzkości takiej, jaka ona jest, tzn. pogrążonej niemal od samego początku w różnych występkach. Jego zaś przyście i działalność miały na celu wyzolenie z nich.

Powyższa interpretacja natrafia jednak na trudności. Pierwszej z wymienionych kobiet, Tamar, można by postawić zarzut, że nie tylko przyjęła wygląd oraz pozę prostytutki, lecz tym podstępem uwiodła swego teścia Judę, a w wyniku ich współżycia stała się matką Peresa i Zeracha (Rdz 38,6-30)<sup>7</sup>. Podobnie i druga, Rachab, mieszkanka Jerycha, zanim wraz ze swymi najbliższymi ocalała w trakcie zdobywania miasta i dołączyła do zwyczajnych Izraelitów, wiodła życie prostytutki (Joz 2,1-24; 6,16-25). Nie ulega również wątpliwości grzech cudzołóstwa kolejnej kobiety – Batszeby, żony Uriasza Hetyty, doprowadzonej wprawdzie do tego przestępstwa przez króla Dawida, ale też współwinnej (2 Sm 11,1-5.26-27; 1 Krl 1-2). Na tym tle natomiast wyróżnia się Moabitka Rut, która po śmierci męża nie tylko pozostaje przy swojej teściowej, lecz wraz z nią opuszcza ojczyznę, aby zamieszkać wśród obcego sobie ludu, a następnie podejmuje działania, aby zgodnie z prawem lewiratu (Pwt 25,5-10) swemu zmarłemu mężowi zapewnić potomka i przysługujące mu uprawnienia do dziedziczenia (Rt 1-4)<sup>8</sup>. Ta moralna postawa Rut znacznie pomniejsza wartość przedstawionej powyżej interpretacji<sup>9</sup>.

Próba kolejnego wyjaśnienia obecności owych czterech kobiet w genealogii Jezusa wiąże się z konstatacją, że pochodziły one spoza Izraela, czyli ze środowiska pogańskiego. Z całą pewnością mieszkanką kananejskiego Jerycha była Rachab, a Rut – Moabitką. Również Tamar była Kananejką, jak na to wskazuje Rdz 38,2<sup>10</sup>. Zaznaczenie przez Mateusza, iż (nienazwana własnym imieniem) Batszeba była żoną Uriasza, Hetyty, pozwala przypuszczać, że być może chodzi tu także o nie-Izraelitkę – pogankę<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Postępowanie Tamar i związek z Judą nie odpowiadają przepisom prawa lewiratu, gdyż zrodzeni synowie Peres i Zerach są traktowani jako dzieci Judy, a nie jej zmarłego męża Era. Tak M. Staszak, „Leviratsehe”, *Neues Bibelllexikon*, Lief. 9, 626-627; E. Salm, „Tamar”, *Neues Bibelllexikon*, Lief. 14-15, 776.

<sup>8</sup> Dokładne omówienie życia i losów oraz charakterystykę poszczególnych kobiet przedstawił P. Kasiłowski, „Cztery kobiety: Tamar, Rachab, Rut, Batszeba”, *„Bóg jest miłością” (1 J 4,16)*. Studia dla księdza profesora Józefa Kudasiewicza w 80. rocznicę urodzin (red. W. Chrostowski) (Warszawa 2006): s. 196-203 (Tamar), s. 203-210 (Rahab), s. 210-216 (Rut), s. 216-224 (Batszeba).

<sup>9</sup> Inne słabe strony tej interpretacji zob. A. Malina, „Kobiety w genealogii Jezusa (Mt 1,1-17)”, *Verbum Vitae* 19 (2011) 115-116.

<sup>10</sup> Niektórzy autorzy mówią o jej pochodzeniu aramejskim, zob. Kasiłowski, „Cztery kobiety”, 197.

<sup>11</sup> Zawarcie małżeństwa z poganinem (w tym przypadku Hetytą) powodowało, że kobieta pochodzenia izraelskiego była traktowana jako poganka. Zob. Żywica, „Niewiasty biblijnej historii Izraela”, 352.

Ten zastanawiający akcent pojawienia się w rodowodzie Jezusa osób pochodzenia pogańskiego współbrzmie z początkiem, a zarazem wstępem do całej Ewangelii Mateusza, gdzie pojawia się imię Abrahama (1,1-2) – odbiorcy Bożej obietnicy: „W tobie będą błogosławione wszystkie narody” (Rdz 12,3, por. 17,4), jak również jej zakończeniem, gdzie zmartwychwstały Chrystus poleca uczniom głoszenie Jego nauki i udzielanie chrztu wszystkim ludziom (28,18-20). W najbliższym kontekście genealogii ważne miejsce zajmuje ponadto perykopa o pogańskich mędrcach, składających hołd narodzonemu Mesjaszowi i powracających z radością do swej ojczyzny. Biorąc pod uwagę tę rozbudowaną perykopę oraz inne teksty dotyczące pogan w Ewangelii Mateusza (np. 4,12-16; 8,10-12.28-34; 15,21-28), widać bardzo wyraźnie jej uniwersalistyczną tendencję. W koncepcji ewangelisty Jezus przyszedł ze swoim orędziem przede wszystkim do narodu wybranego, lecz Jego działalność zbawcza – jako depozytariusza obietnicy danej Abrahamowi – ogarniała wszystkie narody ziemi. Obecność kobiet pochodzenia pogańskiego wśród jego przodków miała sygnalizować, iż właśnie w osobie Jezusa Chrystusa, ich potomku, rozpoczyna się realizacja tej właśnie danej Abrahamowi obietnicy, mianowicie dzieło zbawienia rozciągające się na wszystkich ludzi.

Zasadniczym argumentem przemawiającym za takim rozwiązaniem problemu jest jego koherentność, co sprawia, że opowiadają się za nim liczni egzegeci<sup>12</sup>. Wysuwane zastrzeżenie, że nie ma ono żadnego odniesienia do występującej w najbliższym kontekście tak ważnej kobiety (piątej), jaką jest Maryja<sup>13</sup>, ma wprawdzie swoje znaczenie, lecz nie podważa przedstawionej argumentacji i nie przekreśla jego zasadniczej wymowy. Wskazanie na obecność Matki Jezusa, i to w następującym bezpośrednio po genealogii tekście, gdzie pojawiają się wspomniane wcześniej kobiety, jest jednak godne uwagi z tego względu, że sugeruje ono intencjonalne powiązanie ze strony ewangelisty między nimi, tzn. ich sytuacja i losy przygotowują przyszłe wydarzenia w życiu Maryi<sup>14</sup>.

To spostrzeżenie dało podstawę do kolejnej interpretacji, która koncentruje się na tzw. *irregularitas*, czyli pewnej wyjątkowości położenia i niezwykłych okolicznościach, w których znalazła się każda z tych kobiet, jak również zaskakującej interwencji Boga w ich dotychczasowe życie. Według niektórych egzegetów to, co je łączy, dotyczy odbiegającej od zwykłej relacji do tego mężczyzny, który ma być ojcem ich dziecka, względnie do najbliższego sobie środowiska, oraz innego

---

<sup>12</sup> Zob. np. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium. I. Kommentar zu Kap. 1,1-13,58* (Freiburg in Br. 1986) 9; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus. I. Mt 1-7* (Neukirchen-Vluyn 2002) 133-136.

<sup>13</sup> Zob. Malina, „Kobiety w genealogii Jezusa”, 119.

<sup>14</sup> Na temat relacji między osobą Maryi a Mateuszową genealogią zob. J. Czernski, „Maryja w tajemnicy Wcielenia według Mt 1-2”, *Salvatoris Mater* 2 (2000) 34-55; M. Rosik, „Postać Matki Jezusa w Ewangelii Mateusza”, *Salvatoris Mater* 2 (2000) 42-60; W.M. Stabryła, „Z niej został zrodzony Jezus, zwany Chrystusem» (Mt 1,16). Rola Maryi w Mateuszowej genealogii Jezusa”, *Salvatoris Mater* 9 (2007) 24-48; P.B. Smit, „Something about Mary? Remarks about the Five Women in the Matthean Genealogy”, *New Testament Studies* 56 (2010) 191-207.

niż zwykle przebiegu spraw<sup>15</sup>. Wiedząc, jak się potoczyły historie czterech kobiet z genealogii Jezusa, adresat ewangelii mógł więc łatwiej zrozumieć sytuację, jaka zaistniała między Maryją a jej mężem Józefem, gdy ten zorientował się, że ona oczekuje (nie jego) dziecka oraz gdy dowiedział się, że ciąża jego małżonki jest wynikiem szczególnej interwencji Bożej. Inni egzegeci podkreślają, że ową *irregularitas*, wspólną dla wszystkich kobiet, trzeba widzieć w nieoczekiwanym i niekonwencjonalnym Bożym działaniu, znacznie odbiegającym od normalnego biegu rzeczy, dzięki któremu Jahwe realizuje swój plan zbawienia. W taki niezwykły sposób posłużył się On nimi przede wszystkim dla „zbudowania domu Izraela”, a następnie „królewskiego domu Dawida”, aby w ich ramach doprowadzić do finałnego wydarzenia zbawczego, jakim było niezwykle, gdyż dziewicze, poczęcie oraz przyjście na świat Mesjasza – Syna Bożego<sup>16</sup>.

Niezależnie od powyższych, najbardziej rozpowszechnionych interpretacji omawianego problemu, pojawiły się jeszcze inne próby jego rozwiązania<sup>17</sup>. Interesująca w tym względzie jest propozycja Artura Maliny w cytowanym artykule (zob. przypis 9), który rozpatruje postawę i postępowanie kobiet z rodowodu Jezusa, dołączając do nich Maryję, w kontekście charakterystycznej dla Ewangelii Mateusza, niewątpliwie wiodącej, idei sprawiedliwości<sup>18</sup>. Pierwszą kobietę w tej Ewangelii, Tamar, określa Juda, jej teść, a następnie małżonek, jako sprawiedliwszą od siebie (Rdz 38,26). Podobne do Tamar zachowanie i działania pozostałych kobiet zasługują na analogiczną ocenę. Na tym tle zrozumiała jest obecność i postawa Maryi oraz jej małżonka Józefa, nazwanego „mężem sprawiedliwym” (Mt 1,19). W ten sposób „ewangelista łączy historię Jezusa ze Starym Testamentem w jeden doskonały plan Boga [...], który obejmuje także złożone dzieje ludzi [...]. Wzmianki o kobietach wprowadzają zaś do tematu rozwijanego od początku narracji ewangelicznej: wolę Boga człowiek sprawiedliwy wypełnia nawet wbrew własnym planom i zamiarom”<sup>19</sup>.

Podsumowując prezentację dotychczasowych odpowiedzi na pytanie o cel wprowadzenia przez Mateusza tych właśnie (a nie innych) kobiet do rodowodu Jezusa, zastanawia ich liczba i zróżnicowanie. Oznacza to, że żadna z nich nie daje w pełni adekwatnego i satysfakcjonującego rozwiązania kwestii. W związku z tym powstaje pytanie, czy przyczyną tych rozbieżności nie jest skupienie się wyłącznie na poszukiwaniu wspólnego mianownika dla wszystkich czterech (pięciu?) kobiet, tzn. wspólnej dla nich i łączącej je właściwości jako punktu wyjścia badań? Takie podejście, metodologicznie całkowicie poprawne i właściwe, odpowiada wprawdzie

<sup>15</sup> Zob. W.F. Albright – C.S. Mann, *Matthew*. Introduction, Translation and Notes (The Anchor Bible 26; Garden City 1971) 5-6; Malina, „Kobiety w genealogii Jezusa”, 119-120.

<sup>16</sup> Zob. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, 8-9; Żywica, „Niewiasty biblijnej historii Izraela”, 351; Paciorek, *Ewangelia według świętego Matusza*, I, 82.

<sup>17</sup> Ich przegląd zob. Osborne, „Les femmes de la généalogie de Jésus”, 245.

<sup>18</sup> Zob. Malina, „Kobiety w genealogii Jezusa”, 121-128.

<sup>19</sup> Malina, „Kobiety w genealogii Jezusa”, 128.

mentalności współczesnego egzegety i dało konkretne efekty, lecz nie uwzględnia mentalności semickiej. Jak wiadomo, analizuje ona problem aspektowo, rozważa go pod różnym kątem widzenia, co daje w konsekwencji pełniejszy obraz zagadnienia, a jedno rozwiązanie nie wyklucza drugiego, tylko raczej wspólnie się dopełniają i tak ukazują sprawę (badaną rzeczywistość) bardziej całościowo.

W odniesieniu do omawianej kwestii oznaczałoby to, że proponowane interpretacje obecności kobiet w genealogii Jezusa nie wykluczają się, lecz wzajemnie uzupełniają i ubogacają. W związku z tym można z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że Mateusz, wybierając te, a nie inne kobiety z historii Izraela i umieszczając je na początku swojej Ewangelii, pragnął podkreślić, że Jezus, mając jako swoich przodków osoby naznaczone piętnem grzechu, jak też pochodzące ze świata pogańskiego, które mimo to doświadczyły w swoim życiu nieoczekiwanej i specyficznej interwencji Bożej, przynosi wszystkim uwolnienie od zła oraz realizuje zapowiedziany Abrahamowi, ogarniający całą ludzkość Boży plan zbawienia. Postępując w ten sposób, ewangelista miał na uwadze swoich adresatów: dawnych pogan i żydów, grzeszników i nawróconych i do nich kierował to doniosłe przesłanie.

### 3. KOBIEТЫ W MATEUSZOWEJ GENEALOGII JEZUSA A KONTEKST WSPÓLNOTY MATEUSZOWEJ

Znajomość czasu powstania ewangelii, a zwłaszcza jej autora i środowiska, w którym żył i dla którego tworzył, występujących tam problemów i trudności, na które reagował, czyli tego wszystkiego, co składa się na znane w biblistyce tzw. *Sitz im Leben*, pozwala na właściwe odczytanie jego tekstów i pełniejsze rozumienie jego orędzia. W odniesieniu do omawianej Ewangelii św. Mateusza większość egzegetów uważa, że w dzisiejszej postaci powstała ona w latach 80.-90., i to nie w Palestynie, lecz poza jej granicami. Szereg danych daje podstawę do przypuszczenia, że chodzi o tereny Syrii, przy czym najczęściej wskazuje się na Antiochię Syryjską, gdzie znajdowała się bardzo duża kolonia żydowska (licząca za czasów cesarza Augusta od 40 000 do 60 000 osób) z licznymi synagogami, gdzie również przed zburzeniem Jerozolimy w 70 r., a także po nim osiedliło się wielu wyznawców Jezusa, uznających Go za zapowiedzianego Mesjasza i Syna Bożego<sup>20</sup>.

Wspólnota chrześcijańska, w ramach której i dla której powstała Ewangelia św. Mateusza, stąd nieraz nazywana Kościołem Mateuszowym, składała się z na-

---

<sup>20</sup> Zob. J. Kudasiewicz, „Ewangelie synoptyczne”, *Wstęp do Nowego Testamentu* (red. R. Rubinkiewicz) (Poznań 1996) 173-174; I. Broer, *Einleitung in das Neue Testament. I. Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur* (Würzburg 1998) 110-114; S. Mędała, *Ewangelie synoptyczne* (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 8; Warszawa 2006) 220-221.

wróconych żydów oraz pogan, przy czym w dalszym ciągu była aktywna w głoszeniu nauki Jezusa i przyciąganiu do Niego nowych członków z obydwu środowisk. Obok zwyczajnych wierzących znajdowały się w niej grupy sprawiedliwych (10,41, por. 13,43; 25,37-40), osób obdarzonych charyzmatem prorocstwa (10,41; 23,34.37), mędrców, nauczycieli (23,34) oraz uczonych w Piśmie (13,52; 23,34; por. 23,8-10). Działalność tego ostatniego grona, czyli wykształconych w szkołach rabinackich znawców Starego Testamentu oraz tradycji żydowskich, znalazła bardzo wyraźne odbicie w dziele Mateusza. Zasługą tych judeochrześcijańskich uczonych w Piśmie było mianowicie podjęcie refleksji nad osobą, życiem i działalnością, męką, śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa w świetle wypowiedzi starotestamentowych oraz skryptyrystyczna interpretacja całego tego wydarzenia<sup>21</sup>. Ewidentnym potwierdzeniem ich poszukiwań i przemyśleń są m.in. tzw. cytaty refleksyjne, zwane nieraz cytatami wypełnienia (19), dosłowne przytaczanie tekstów Starego Testamentu (110) oraz liczne aluzje i motywy zaczerpnięte z ksiąg biblijnych (ok. 400)<sup>22</sup>. To pogłębione spojrzenie na postać i zbawcze dzieło Jezusa stanowiło z jednej strony nieoceniony wkład w umacnianie wiary Jego wyznawców, z drugiej zaś dawało im argumenty w dyskusjach i odpieraniu ataków przeciwników.

W okresie redagowania omawianej Ewangelii faktem dokonany był już rozdział pomiędzy judaizmem synagogałnym a dynamicznie rozwijającym się chrześcijaństwem. Echem tego rozejścia się obu społeczności są wyraźnie zaakcentowane wzmianki o „ich synagogach” (4,23; 9,35; 12,9; 23,34), „ich uczonych w Piśmie” (7,29), sugerujące istniejący między nimi dystans<sup>23</sup>. Kościół Mateuszowy nie tylko bezpośrednio doświadczał istniejącego rozbicia, lecz miał także świadomość wrogości i prześladowań, które ze strony pewnych kręgów żydowskich już wcześniej dotknęły bezpośrednich uczniów Jezusa i tych, którzy w Niego uwierzyli (por. 1 Tes 2,14-15; Ga 1,13; 5,11; 6,12; 2 Kor 11,24-25). Wiedział o ukamienowaniu i męczeńskiej śmierci diakona Szczepana (Dz 7,58-60), ścięciu mieczem apostoła Jakuba (Dz 12,1-2), skazaniu w 62 r. przez Sanhedryn na śmierć przez ukamienowanie Jakuba, „brata Pańskiego” oraz kilku innych chrześcijan, co nawet oburzyło pobożnych Izraelitów, jak to relacjonuje Józef Flawiusz w *Dawnych dziejach Izraela* (20.9.1). W tym kontekście zapowiedzi Jezusa o przyszłych cierpieniach i prześladowaniach, które spadną na Jego wyznawców: nienawiści, dręczeniu, biczowaniu w synagogach, ciągnięciu przed sądy i oskarżeniach, zabijaniu (Mt 10,17.21-23; 24,9) nie były przyjmowane tylko jako zwyczajne ostrzeżenia przed groźącymi konsekwencjami przyznania się do Niego, lecz jako odzwierciedlenie dramatycznej rzeczywistości, licznych ataków i kalumnii, jakich doświadczali i nadal będą doznawać chrześcijanie.

<sup>21</sup> Zob. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 60-61.65.

<sup>22</sup> Zob. H. Frankemölle, *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen* (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.) (Stuttgart 2006) 300-301.

<sup>23</sup> Zob. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 70-71; Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 54-55; Frankemölle, *Frühjudentum und Urchristentum*, 299.



Paralelnie do tego przebiegał proces teologicznej konfrontacji kręgów faryzejskich oraz kół świątynnych, a następnie środowiska rabinackiego ze zwolennikami Jezusa z Nazaretu i Jego nauki. Przedmiotem konfliktu była przede wszystkim Jego mesjańska godność, którą zdecydowanie negowano. Kwestionowano również Jego nauczanie, a dokonane przez Niego cuda przypisywano działaniu złego ducha względnie praktykom magicznym. Z czasem przedmiotem ataków stało się także Jezusowe pochodzenie oraz związana z tym osoba Jego Matki – Maryi.

Tradycja rabinacka zawiera na ten temat rozrzucone w wielu miejscach Talmudu babilońskiego i jerozolimskiego niejednolite oraz mające charakter drugorzędnych wtrąceń wypowiedzi uczonych żydowskich. Mimo ich znacznego treściowego zróżnicowania, a nawet występujących w nich rozbieżności, można z tych stwierdzeń wyciągnąć bardzo ogólny wniosek: na przełomie I i II w. po Chr. judaizm rabiniczny zna osobę Jezusa, nazywając Go Jeszu(a) ben Pantera i twierdzi, że był synem żołnierza rzymskiego o imieniu Pantera, zrodzonym z pozamałżeńskiego, cudzołożnego związku z kobietą o imieniu Mariam<sup>24</sup>.

Tego rodzaju wypowiedzi stanowiły najprawdopodobniej negatywną, a nawet ironiczną odpowiedź na wcześniej głoszone, a następnie spisane w Ewangeliach Dzieciństwa prawdy o pochodzeniu i poczęciu Jezusa (Mt 1–2; Łk 1–2). Miały one jednak daleko idące konsekwencje. Inkryminowanie bowiem, że był On synem żołnierza rzymskiego, czyli poganina, pociągało za sobą wykluczenie Go z przynależności do narodu wybranego – potomków Abrahama, jak również z przynależności do dynastii dawidowej – podstawy godności mesjańskiej. Oskarżenie natomiast Matki Jezusa o cudzołość dyskwalifikowało całkowicie jej Syna w oczach pobożnych Żydów i „bojących się Boga” pogan.

Przekazane w Talmudzie opinie poszczególnych rabinów o Jezusie pochodzą wprawdzie z okresu późniejszego w stosunku do Ewangelii św. Mateusza, mimo to wydaje się bardzo prawdopodobne, że zawarte w nich konstatacje i zniesławiające treści były już wcześniej w obiegu i wykorzystywano je w sporach i dyskusjach z przedstawicielami chrześcijańskich wspólnot, w atakach na poszczególnych wierzących, w oskarżeniach o heretyckie tendencje młodego kościoła, wyłamującego się zdecydowanie z ówczesnych nurtów judaizmu.

Odpowiadając na to wyzwanie synagogi żydowskiej, a przede wszystkim broniąc autorytetu swego Mistrza, również Kościół Mateuszowy podjął się zadania ukazania Jego mesjańskiej godności i Bożego posłannictwa poprzez analizę wielu tekstów starotestamentowych. W realizacji tego zadania ważną rolę odegrało wspomniane grono uczonych w Piśmie. Wynikiem ich intensywnego studium Starego Testamentu i dokonanych interpretacji są owe bardzo liczne w Ewangelii św. Mateusza cytaty i aluzje biblijne, a zwłaszcza wzmiankowane cytaty refleksyjne, służące jako dowód, że zapowiedzi mesjańskie znalazły swoje całkowite wy-

---

<sup>24</sup> Więcej informacji na temat tradycji rabinackich o Jezusie i Jego pochodzeniu, nadawanych Mu różnych imionach, przypisywanych Mu cechach zob. M.S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna (Lublin 2013) 83-97, 101.



pełnienie w osobie i dziele Jezusa z Nazaretu. Szczególnie uderzający i wymowny jest fakt, że niemal połowa tych cytatów refleksyjnych znajduje się w Ewangelii Dzieciństwa (Mt 1–2), a wśród nich tekst Izajasza 7,14 w wersji LXX zapowiadający narodzenie przyszłego Mesjasza właśnie z dziewicy (a nie jak w tekście hebrajskim z עַלְמָה *‘almāh* – *młodej kobiety*) z dodanym do niego wyjaśnieniem, jak do tego doszło (Mt 1,18-23). Zaznaczenie tego elementu przez ewangelistę sugeruje, że w tym okresie przedmiotem ataków była nie tylko osoba i mesjańska godność Jezusa, ale także osoba i godność Jego Matki – Maryi.

W tym kontekście jest zrozumiałe także zaakcentowanie na samym początku Ewangelii pochodzenia Jezusa od Abrahama oraz włączenia Go w linię genealogiczną Dawida. Natomiast wybór tych, a nie innych kobiet z historii Izraela, naznaczonych piętnem grzechu czy pochodzących ze świata pogańskiego, oraz umieszczenie ich w rodowodzie Jezusa jest wyraźnym przesłaniem, że On, mając jako swoich przodków takie osoby, przynosi wszystkim uwolnienie od zła oraz realizuje zapowiedziany Abrahamowi, ogarniający całą ludzkość, Boży plan zbawienia. Obecność tych właśnie kobiet, a przede wszystkim fakt, że Bóg posłużył się nimi w sposób całkowicie wyjątkowy i nieoczekiwany dla przeprowadzenia swoich zamiarów, były ponadto wyraźnym wskazaniem, co więcej dowodem, iż dla Niego wszystko jest możliwe, iż wykraczając poza normalny bieg rzeczy, może nawet doprowadzić do dziewiczego poczęcia, czyli niekonwencjonalnego przyjścia na świat swego wybrańca – Mesjasza. Co więcej, kwestionowanie tych możliwości oraz samego wydarzenia ze strony uczonych rabinów oznacza nie tylko podawanie w wątpliwość wszechmocy Jahwe, lecz i Jego prawdomówność, gdyż On słowami proroka Izajasza zapowiedział taką, a nie inną drogę realizacji swych planów. W ten sposób ewangelista w osobach i losach owych kobiet wprowadził swych adresatów w tajemnicze Boże zamiary oraz dał im do ręki argumenty z Pisma do obrony przed atakami żydowskich uczonych w Piśmie.

MICHAŁ KLUKOWSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## FUNKCJA ŻONY PIŁATA W EWANGELII WEDŁUG MATEUSZA (27,19)

THE ROLE OF PILATE'S WIFE IN THE GOSPEL OF MATTHEW (27:19)

**ABSTRACT.** Matthew's account of the trial of Jesus contains a few passages that belongs only to his work. One of these is the mention of Pilate's wife who sent him the message *Have nothing to do with that righteous man. I suffered much in a dream today because of him*. Dreams are an unquestionable source of divine guidance in Matthew, therefore Pilate's wife is only a puppet in God's hands who testifies to Jesus' righteousness. The adjective "righteous" in her mouth is used to describe Jesus as properly religious person with reference to contemporary religious standards. In this way Jesus is said to be innocent of the charges levied against him. The intervention of Pilate's wife serves only to deepen the guilt of her husband who rejects divine revelation the same as the Jewish leaders and the crowds. This scene does not seem to be based on a historical event but rather is the result of Matthew's literary work. It is likely that Matthew based the scenario on haggadic material from the pseudepigraphical *Testament of Joseph* which is part of *The Testaments of the Twelve Patriarchs*. There we find a very similar motif involving Potiphar's wife, who intervened to save the innocent Joseph. Certainly the Gospel of Matthew gave rise to the tradition that the wife of Pilate (Claudia Procles), together with her husband, became Christians. Indeed, that is the reason she is recognized as a saint in two churches within the Eastern Christian tradition: the Eastern Orthodox Church and the Ethiopian Orthodox Church.

**KEYWORDS:** Pilate's wife, Procula, trial of Jesus, dreams, righteousness

**SŁOWA KLUCZOWE:** żona Piłata, Prokula, proces Jezusa, sen, sprawiedliwość

W odróżnieniu do materiału zawartego w Ewangelii Marka, Ewangelia Mateusza, relacjonując proces Jezusa, dodaje następujące wątki: samobójstwo Judasza poprzedzające proces Jezusa (27,3-10); sen i interwencja żony Piłata (27,19); rytualne obmycie rąk Piłata (27,24); okrzyk całego ludu pieczętujący wyrok (27,25) oraz – jak podają niektóre rękopisy tejże Ewangelii<sup>1</sup> – określa Barabasza imieniem Jezus (27,16).

W niniejszym artykule podejmiemy wątek interwencji żony Piłata i rolę tej postaci w kontekście całej Ewangelii Mateusza. W efekcie chcemy znaleźć odpowiedź na pytanie, w jakim celu autor wykorzystał żonę Piłata przy opisie procesu Jezusa.

<sup>1</sup> Θf<sup>1</sup> 700\*. l 844 sy<sup>s</sup>.

## 1. KONTEKST LITERACKI Mt 27,19

Zgodnie z relacją Mt podczas przewodu sądowego kierowanego przez namiestnika Piłata jego żona przysłała mu ostrzeżenie następującej treści: „Nie miej nic do czynienia z tym Sprawiedliwym, bo dzisiaj we śnie wiele doświadczyłam/cierpiałam z Jego powodu” (27,19). Przewód sądowy, który stanowi tło dla interwencji kobiety, został umiejscowiony za relacją o samobójstwie Judasza (27,3-10) oraz po krótkiej serii pytań Piłata skierowanych do Jezusa (27,11-14). Z kolei poprzedza on bezpośrednio okrzyk ludu i ostateczny wyrok Piłata (27,24-26). Granice interesującej nas sceny wyznacza w w. 15 formuła wprowadzająca *κατὰ δέ*, natomiast zamyka ją dość często pojawiające się u synoptyków wyrażenie *ἰδὼν δέ* (w. 24). Strukturę całej perykopy można zarysować następująco<sup>2</sup>:

- 1) 27,15-16: Wprowadzenie (*κατὰ δέ*)
- 2) 27,17-18: Pierwsze pytanie Piłata o to, kogo ma uwolnić
  - a) 27,19: **Interwencja żony Piłata**
  - b) 27,20: Interwencja żydowskich zwierzchników
- 3) 27,21: Drugie pytanie Piłata o to, kogo ma uwolnić
- 4) 27,22: Trzecie pytanie Piłata i odrzucenie Jezusa przez naród
- 5) 27,23: Ostatnie pytanie Piłata i potwierdzenie odrzucenia

Zarysowana powyżej struktura perykopy pokazuje, w jak bardzo kluczowym momencie autor decyduje się na włączenie postaci żony Piłata. Oto bowiem Piłat wystawia publicznie dwóch potencjalnych skazańców, Jezusa Barabasa oraz Jezusa zwanego Mesjaszem, tak by zgromadzony lud mógł dokonać wolnego wyboru, którego z nich chcą ukrzyżować. Tymczasem tok wydarzeń przerywa interwencja żony Piłata i żydowskich zwierzchników. Obie te interwencje zdają się tworzyć dramatyczny paralelizm, dlatego w. 19 nie jest dodatkiem i rozwinięciem ww. 17-18, lecz stanowi wyraźny kontrast do w. 20. Należy zatem oba wersety interpretować w ścisłym powiązaniu ze sobą<sup>3</sup>. W konsekwencji obecną w w. 19 partykułę *δέ* należałoby tłumaczyć jako „podczas gdy”, natomiast tę samą partykułę w w. 20 jako „tymczasem”. Początek obu wersetów powinien zatem wyglądać następująco: „podczas gdy siedział” (w. 19a) „w tym czasie arcykapłani i starsi” (w. 20a). Nie jest to jednak jedyny paralelizm, jaki zdaje się nam sugerować Mateusz. Możemy bowiem dostrzec go także w powiązaniu z w. 16, gdzie Jezus Barabasz zostaje określony jako „znany więzień” (*δέσμιον ἐπίσημον*). W ten sposób czytelnik nabiera pewności, że zarówno żydowscy przywódcy, jak i zgromadzone tłumy staneli przed wyborem pomiędzy „Jezusem sprawiedliwym” a Jezusem „złoczyńcą”<sup>4</sup>. Tak wygląda bliższy kontekst, w jakim należy interpretować w. 19.

<sup>2</sup> A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdz. 1-13. Wstęp – przekład – komentarz* (NKB.NT I/1; Częstochowa 2005) 149.

<sup>3</sup> T.H. Robinson, *The Gospel of Matthew* (London 1951) 227.

<sup>4</sup> D. Hagner, *Matthew 14-28* (WBC 33B; Dallas, TX 1995) 822.

Aby jednak w pełni zrozumieć zamysł autora przy konstrukcji tego fragmentu, musimy także spojrzeć na powyższą perykopę w kontekście całej księgi. Okazuje się bowiem, że mamy tu do czynienia z licznymi motywami, z którymi czytelnik mógł już się spotkać w pierwszych rozdziałach Ewangelii Mateusza. Jednym z nich jest wątek snu, którego w tzw. Ewangelii Dzieciństwa doświadczyli magowie. W obu przypadkach temat ten pojawia się w kontekście zagrożenia życia Jezusa, a co więcej, powodem tego zagrożenia jest wyrok oficjalnych władców reprezentujących w jakimś stopniu władzę rzymskie, tj. Heroda Wielkiego i Poncjusza Piłata. Znaczącym jest także fakt, że zarówno w pierwszym, jak i drugim przypadku sny mają postacie pochodzące ze świata pogańskiego – magowie i żona Piłata.

Kolejny wspólny motyw stanowi tytuł „król żydowski”. Magowie przybywszy, wypytyują w Jerozolimie o miejsce narodzenia króla żydowskiego (2,1-2). Tytuł ten po raz kolejny na kartach Ewangelii pojawia się dopiero w ustach Piłata w czasie procesu Jezusa (27,11), w którym to czynny udział biorą arcykapłani, a zatem ta sama grupa, która była w otoczeniu Heroda. Wówczas ten ostatni starał się dobiec miejsca narodzin oczekiwanego króla żydowskiego (2,2), aby następnie zabić Go z zawiści, podobnie jak z zawiści pragnęli usunąć Jezusa arcykapłani i starsi (27,18). Z kolei sam akt planowanego zgładzenia Jezusa jest opisany w obu narracjach za pomocą tego samego czasownika ἀπόλλυμι (por. 2,13; 27,20). Niektórzy dostrzegają również w wyrażeniu „a z nim [tj. Herodem] cała Jerozolima (2,3)” zamierzoną przez Mateusza synekdochę, która odpowiada przywódcom żydowskim i tłumom w czasie procesu Jezusa (27,20-25)<sup>5</sup>. Trudno także oprzeć się wrażeniu, że zadane przez magów pytanie: „Gdzie jest narodzony król żydowski?” (2,2)<sup>6</sup> znajduje swoją odpowiedź na umieszczonym na krzyżu napisie: „To jest Jezus, król żydowski” (27,37).

Dla nas jednak jeszcze ważniejszy motyw stanowi idea sprawiedliwości, która pojawia się w ustach żony Piłata, a która to towarzyszy Jezusowi od samego początku jego życia. Najpierw za sprawą Jego opiekuna Józefa, zwanego sprawiedliwym (1,19), a następnie na początku Jego publicznej działalności, kiedy to sprawiedliwość stanowiła rację za przyjęciem chrztu z rąk Jana Chrzciciela (3,15). Wymienione tu paralele stanowią argument za tym, że narracja o początkach życia i działalności Jezusa jest ściśle związana z narracją o pasji Jezusa, stąd przy interpretacji interesującego nas wersu nie można pomijać kontekstu całej Ewangelii Mateusza, a zwłaszcza jej pierwszych rozdziałów.

Powiązanie narracji o męce i śmierci Jezusa z początkiem dzieła Mateusza znalazło także swój wyraz w badaniach nad strukturą księgi, której proponowany kształt rysuje się następująco<sup>7</sup>:

<sup>5</sup> H.J.B. Combrink, „The Structure of the Gospel of Matthew as Narrative”, *Tyndale Bulletin* 34 (1983) 78.

<sup>6</sup> BT niesłusznie tłumaczy, że chodzi o nowo narodzonego króla (por. ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;).

<sup>7</sup> Combrink, „The Structure”, 71.

**A. 1,1-4,17: Narodzenie Jezusa i Jego chrzest**

B. 4,18-7,29: Autorytatywne nauczanie Jezusa

C. 8,1-9,35: Jezus działa cuda mocą swego autorytetu

D. 9,36-11,1: Dwanaście poleceń Jezusa do swoich uczniów

E. 11,2-12,50: Odrzucenie Jezusa przez „to pokolenie”

F. 13,1-53: Przypowieści o królowaniu Bożym

E. 13,54-16,20: Jezus zwraca się do pogan

D. 16,21-20,34: Brak zrozumienia Jezusa wśród uczniów

C. 21,1-22,46: Podważenie autorytetu Jezusa

B. 23,1-25,46: Sąd nad Izraelem i fałszywymi prorokami

**A. 26,1-28,20: Męka, śmierć i zmartwychwstanie („ponowne narodzenie”)**

W powyższej strukturze koncentrycznej zaobserwowane przez nas paralele znajdują swoje odbicie w sekcji A i A'. Paralelizm obu sekcji pod względem treści można przedstawić następująco:

**Sekcja A:**

a) Anioł oznajmia Józefowi o poczęciu z Ducha Świętego

b) Narodzenie Pana – przyjsie w ciele

c) Sen: przesłanie dla magów (pogan)

**Sekcja A':**

c') Sen: przesłanie dla żony Piłata (poganki)

b') „Ponowne narodzenie Pana” – przyjsie w ciele uwielbionym

a') Anioł oznajmia niewiastom o zmartwychwstaniu

**Egzegeza Mt 27,19**

Po zapoznaniu się z kontekstem bliższym i dalszym wersetu 27,19 możemy przejść do analizy samej jego treści. Otóż na początku dowiadujemy się, że żona Piłata przysłała wiadomość mężowi w momencie, kiedy akurat siedział na specjalnie wyznaczonym miejscu w trakcie przewodu sądowego. Miejsce, z którego rzymscy urzędnicy sprawowali sądy, wbrew wielu tłumaczeniom nie należy wyobrażać sobie jako tronu będącego krzesłem do siedzenia, lecz raczej jako swego rodzaju schodek na który sędzia wstępował, aby następnie przemówić. W miastach rzymskich trybunał zwykle był umieszczany w bazylikach lub na forum. W przypadku Jerozolimy prawdopodobnie był on położony na zewnątrz przed pałacem Heroda, choć jest to nadal sprawa dyskusyjna<sup>8</sup>. Zdaniem F.F. Bruce'a, jeśli trybunał Piłata był umiejscowiony wewnątrz forticy Antonia, czyli w północno-zachodniej części świątyni, wówczas wiadomość od jego żony prawdopodobnie zostałaby wysłana z bardziej luksusowego pałacu Heroda, który mieścił się przy zachodniej

<sup>8</sup> L. Sabourin, *The Gospel according to St. Matthew* (Bombay 1982) II, 903.

stronie muru miasta<sup>9</sup>. Ważniejsza dla przesłania tekstu jest jednak wzmianka o Piłacie wstępującym na swój sędziowski „tron”, gdyż wydaje się ona zamierzoną ironią, a zarazem paradoksem. Oto bowiem Jezus, który mówił o „dniu sądu” (10,15; 11,22.24; 12,36.41-42; 19,28), w którym jako Syn Człowieczy zasiądzie na swoim tronie, teraz jako przyszły Sędzia całego świata sam zostaje oddany pod osąd władcy z tego świata, który zasiada na swoim ziemskim tronie<sup>10</sup>. Charakter ironiczny tego fragmentu wzmacnia fakt, że ten sam rzeczownik βῆμα jest użyty w kontekście eschatologicznym również w pismach proto-Pawłowych (Rz 14,10; 2 Kor 5,10).

Akt posłania wiadomości przez żonę Piłata został wyrażony popularnym czasownikiem ἀποστέλλω, który występuje u Mateusza 22 razy w różnych kontekstach: dwa razy w kontekście Syna Człowieczego, który posyła anioła (13,41; 24,31); trzy razy Jezus użył go w stosunku do siebie (10,40; 15,24; 21,37); siedem razy w kontekście posłanych przez Boga proroków zapowiadających Jezusa (11,10; 21,34.36; 22,3; 22,4; 23,34.37); pięć razy w kontekście posłania przez Jezusa swoich uczniów z misją (10,15.16; 20,2; 21,1; 22,16); pięć razy w sytuacjach osobliwych, tj. niepasujących do powyższych kategorii (2,16; 8,31; 14,35; 21,3; 27,19). Tak duża różnorodność zastosowań tego czasownika nie pozwala na jednoznaczne wykazanie jego znaczenia w obecnym kontekście, jednak dalsza analiza tego wersetu może nas przybliżyć do jednej z powyższych kategorii.

## 2. JEZUS JAKO „SPRAWIEDLIWY” W USTACH ŻONY PIŁATA

Najbardziej istotna dla nas jest jednak treść wiadomości przekazanej Piłatowi przez jego żonę. Funkcja i znaczenie podmiotu wynika bowiem ze znaczenia treści i postawy, jaką niesie ze sobą podmiot. Główną zaś treścią przesłania żony Piłata jest ostrzeżenie, aby jej mąż nie miał „nic do czynienia z tym sprawiedliwym”. W tym miejscu nasuwa się oczywiste pytanie: dlaczego Mateusz użył akurat w tym miejscu tego tytułu wobec Jezusa? Powyższe pytanie jest tym bardziej zasadne, że ani razu w jego Ewangelii określenie to nie jest przypisane Jezusowi, a ponadto może dziwić użycie typowego dla Mateusza pojęcia przez żonę Piłata, która jest przecież poganką. Aby odpowiedzieć na powyższe pytanie trzeba zrozumieć, jak Mateusz pojmuje w swoim dziele ideę sprawiedliwości i jakie konotacje w tej sytuacji niesie ze sobą przymiotnik „sprawiedliwy”.

Otóż przymiotnik δίκαιος występuje w Mt 17 razy: raz w wyniku zapożyczenia perykopy od Mk (Mt 9,13 = Mk 2,17); sześć razy w materiale własnym

<sup>9</sup> F.F. Bruce, *Matthew* (Open Your Bible Commentary, New Testament Book 1; Nashville 2014) [Kindle Edition] 379-380.

<sup>10</sup> A.R. Warner, „Fulfilling All Righteousness: The Death of Jesus in Matthew”, *Currents in Theology and Mission* 29/1 (2002) 17.






Mateusza; 10 razy w materiale zapożyczonym od synoptyków, gdzie jednak ten przymiotnik nie występował. W pewnych miejscach Mateusz używa przymiotnika δίκαιος nazywając tak osobę o prawej religijności w czasach ST, czyli do opisanego pobożnych i bogobojnych przodków (Mt 13,17; 23,29.35[x2])<sup>11</sup>. Jeszcze częściej jednak Mateusz opisuje tym przymiotnikiem osoby i grupy religijne współczesne Jezusowi, które co prawda przestrzegają Prawa, jednak nie przestrzegają nauczania Jezusa (Mt 1,19; 5,45; 9,13; 23,28). Nie jest jasne, w jaki sposób należy odczytywać omawiany przymiotnik w czterech innych tekstach (tj. 13,43.49; 25,37.46). O ile bowiem w poprzednich fragmentach δίκαιος odnosi się do postaci z przeszłości bądź do współczesnych Jezusowi osób, które przestrzegają Prawa, o tyle w tych czterech miejscach przymiotnik ten odnosi się do przyszłego sądu i nadziei wiecznego zbawienia. Ponieważ zaś sądu tego dokona Chrystus na podstawie uczynków dokonanych, nie według Prawa, lecz wedle Jego nauczania, toteż wydaje się, że w tym miejscu Mateusz wyraźnie nadaje temu przymiotnikowi chrześcijańską perspektywę, tym samym wykorzystując typowo żydowski termin na określenie osób, które dostąpią zbawienia w Chrystusie. Niemniej jednak Mateusz stara się unikać tego typu języka i nie określa mianem δίκαιος pobożnych chrześcijan, którzy wypełniają należycie naukę Jezusa Chrystusa, dla Mateusza bowiem δίκαιος to przede wszystkim ci, którzy przestrzegają Prawa Starego Przymierza. Nie znaczy to oczywiście, że chrześcijanie nie mogą zostać określani podobnym mianem, jednak Mateusz rozdziela porządek rzeczy i nie wlewa starych bukłaków młodego wina<sup>12</sup>. Stąd proponuje on zupełnie nową terminologię, adekwatną do nowego porządku, jaki przyszedł wraz z Chrystusem. Mateusz wychodzi bowiem z założenia, że skoro wypełnianie woli Boga niegdyś objawionej ojcom i prorokom Izraela stanowiło kryterium bycia „sprawiedliwym”, to teraz za sprawą Chrystusa, który w swojej osobie w sposób pełny i ostateczny objawił wolę Ojca jako Jego Syn Umilowany (3,17; 17,5), winno nastąpić przesunięcie paradygmatu: z litery Prawa na osobę Chrystusa. A zatem jako pobożni chrześcijanie nie jesteśmy już jedynie wykonawcami Prawa, ale przede wszystkim wpatrzonymi w Chrystusa Jego „uczniami”. Jak bowiem wykazują to analizy słowa μαθητής („uczeń”) w Ewangelii Mateusza, jest ono używane nie tylko wobec Dwunastu, ale także wobec tych, którzy przyjęli (13,52; 27,57) bądź przyjmą (28,19) nauczanie Jezusa. To istotne przesunięcie akcentu z δίκαιος na μαθητής można zauważyć chociażby w sposobie, w jakim Mateusz przejmuje tekst paralelny do Łk 23,50. We fragmencie tym Łk określa Józefa z Arymatei jako δίκαιος, gdzie tymczasem Mt 27,57, wykorzystując ten sam materiał, redaguje tekst i nazywa Józefa „uczniem” Jezusa (ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησοῦ). Nie może być zatem wątpliwości, że za tego typu modyfikacją materiału stała troska Mateusza o to, aby wyraźnie rozdzielić pod

<sup>11</sup> B. Przybylski, *Righteousness in Matthew and His World of Thought* (SNTSMS 41; New York, NY – Cambridge, U.K. 1980) 101.

<sup>12</sup> Przybylski, *Righteousness*, 103-104.



względem terminologicznym osoby, które są pobożnymi Żydami, od osób, które zdecydowały się pójść za Jezusem i Jego nauczaniem<sup>13</sup>. Tak więc ci, którzy przestrzegają Prawa Mojżeszowego, są nazywani δίκαιος, natomiast ci, którzy żyją zgodnie z nauczaniem Prawa Chrystusowego, określani są terminem μαθητής. Z kolei samo pojęcie „sprawiedliwości” (δικαιοσύνη) jest w Mt używane wyłącznie w kontekście polemiki Jezusa z przedstawicielami ówczesnego judaizmu, jak również w kontekście sytuacji, kiedy odbiorcami słów Jezusa są nie tylko jego uczniowie, ale również osoby spoza ich kręgu. Kiedy jednak Jezus zwraca się już do samych uczniów, pojęcie to jest zastępowane przez wyrażenie „wola Ojca” (θέλημα τοῦ πατρός). Oznacza to, że istotą bycia uczniem Chrystusa jest wypełnianie woli Boga, lecz nie tej, która zawarta jest w niedoskonałym Prawie, lecz tej, która została objawiona w sposób pełny w Jego doskonałym i umiłowanym Synu. Powyższą analizę można podsumować za pomocą tabeli:

Termin „sprawiedliwy” w Ewangelii wg Mateusza		
Odnosi się do osób wypełniających Prawo w czasach ST, czyli pojawia się w opisie pobożnych i bogobojnych przodków (Mt 13,17; 23,29.35[x2]) 	Określa osoby i grupy religijne współczesne Jezusowi, które przestrzegają Prawa, lecz nie przestrzegają nauczania Jezusa (Mt 1,19; 5,45; 9,13; 23,28) 	Określa osoby, które dostąpią zbawienia w czasie ostatecznym według kryterium, które wyznacza osoba i nauczanie Jezusa Chrystusa (Mt 13,43.49; 25,37.46) 
<p><b>Perspektywa starotestamentowa</b></p> <p>a) Kontekst polemiczny (Jezus w konfrontacji z żydowskimi przywódcami religijnymi)</p> <p>b) Kontekst mieszany (uczniowie + osoby spoza ich kręgu)</p>		<p><b>Perspektywa chrześcijańska</b></p> <p>Kontekst uczniowski</p>

Wobec powyżej zarysowanych kategorii użycia przymiotnika δίκαιος można dostrzec, że w interesującym nas wersie 27,19 słowo to może zostać użyte jedynie w ramach kategorii osób i grup, które należycie przestrzegają Prawa, a zatem nie w perspektywie chrześcijańskiej<sup>14</sup>. Jezus sam bowiem będzie sędzią w czasie ostatecznym, a zatem nie może być przedmiotem treści kategorii chrześcijańskiej. Może oczywiście stanowić osobowe kryterium przyszłego sądu, poruszamy się tu jednak w kontekście polemiczno-mieszanym, stąd należy wykluczyć perspektywę chrześcijańską.

Podsumowując tę część, możemy powiedzieć, że żona Piłata, określając Jezusa jako „Sprawiedliwy” zaświadcza w ten sposób, iż jest On osobą prawdziwie religijną, stosownie do standardów ówczesnego judaizmu, a w konsekwencji niewinną wobec zarzutów stawianych Mu przez przywódców religijnych. Nie ma natomiast

<sup>13</sup> Przybylski, *Righteousness*, 110.

<sup>14</sup> Przybylski, *Righteousness*, 102.

żadnych przesłanek, aby traktować ten przymiotnik jako jeden z tytułów mesjańskich bądź w odniesieniu do niewinnego Sprawiedliwego z Ps 7,9, jak chce to widzieć F.D. Bruner<sup>15</sup>.

### 3. ZNACZENIE SNU ŻONY PIŁATA

Z treści wiadomości przesłanej do Piłata wynika, że przeświadczenie jego żony o sprawiedliwości Jezusa jest wynikiem doświadczonego przez nią snu. To właśnie motyw snu jest istotnym kluczem interpretacyjnym, dzięki któremu Ewangelista nadaje wiadomości żony Piłata odpowiednią perspektywę. W tym miejscu warto zauważyć, że w całym NT jedynie Mateusz chętnie korzysta z tego gatunku w swoim dziele: pięć razy w tzw. Ewangelii Dzieciństwa (1,20; 2,12.13.19.22) i jeden raz w interesującym nas wersie 27,19. Wśród badaczy tego zagadnienia nie ma wątpliwości, że Mateusz, wykorzystując ten gatunek w pierwszych dwóch rozdziałach, był wyraźnie pod wpływem ST, zwłaszcza zaś Rdz<sup>16</sup>. O ile jednak ST wykorzystuje w swej narracji sny o charakterze prywatnym, kultycznym i społeczno-politycznym<sup>17</sup>, o tyle Mateusz ograniczył się wyłącznie do tej pierwszej kategorii. Uczniowie mają jednakże problem z identyfikacją stylistyczną tego gatunku w analizowanym przez nas wersie 27,19, zwłaszcza zaś ci, którzy uważają ten tekst za przed-Mateuszowy. Oni właśnie dopatrują się tutaj wpływów helleńskich, a nie semickich<sup>18</sup>. Te ostatnie odznaczają się prostotą, powściągliwością, zwięzłym językiem i skupiają się zwykle na zewnętrznych okolicznościach doświadczanych snów. Tymczasem w literaturze świata helleńskiego opis snu jest dużo bardziej złożony, gdyż uwaga skupia się na procesach mentalnych podmiotu, a także jego postawie i zachowaniu względem zaistniałego doświadczenia<sup>19</sup>.

W analizowanym wersie 27,19 znajdujemy informację o tym, że ostatniej nocy żona Piłata miała sen, w czasie którego wiele doświadczyła z powodu Jezusa. Czasownik *πάσχω* pojawia się u Mt jeszcze tylko trzy razy: dwukrotnie, gdy Jezus zapowiada swoją mękę (16,21; 17,12) i jeden raz, gdy mowa jest o cierpieniu epileptyka (17,15). W ten sposób Mateusz być może stara się zasugerować, że doświadczeniu snu towarzyszyły również intensywne objawy o charakterze fizycznym. Jak dalej wykażę, taka interpretacja tego czasownika nie jest oczy-

<sup>15</sup> F.D. Bruner, *Matthew 13–28. A Commentary* (Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K. 2007) 719.

<sup>16</sup> R. Gnuse, „Dream Genre in the Matthean Infancy Narratives”, *Novum Testamentum* 32 (1990) 97-120.

<sup>17</sup> S. Łach, „Wiara w sny w Izraelu i na Wschodzie starożytnym”, *Księga Rodzaju. Wstęp – przegląd z oryginału – komentarz* (PŚST I/1; Poznań 1962) 598-603.

<sup>18</sup> Gnuse, „Dream”, 102, 106.

<sup>19</sup> Gnuse, „Dream”, 103.

wista. Niemniej jednak, skoro Mateuszowi nie zależało na opisanu doznanych doświadczeń, może to przemawiać za tym, że w tym przypadku mamy do czynienia z takim snem, jaki spotykamy w literaturze Bliskiego Wschodu. Tymczasem w kulturze Bliskiego Wschodu sny pełniły istotną funkcję komunikacyjną z bóstwem<sup>20</sup>, które w ten sposób zachowywało dystans wobec swojego stworzenia, a jednocześnie mogło wpływać na wybrane jednostki w sposób bezpośredni<sup>21</sup>. Sny zatem stanowiły ważny element historii zbawienia, która mogła realizować się poprzez ludzi dzięki ich stałej łączności z Bogiem. W ten sposób fenomen snów stał się jednym ze znaków Bożej Opatrzności<sup>22</sup>. Podobną funkcję i znaczenie snów widzimy również w Pięcioksięgu, dlatego jest prawdopodobne, że Mateusz, jako autor judeochrześcijański, wykorzystując motyw snu, był pod wpływem tekstów BH. Jak przy tym zauważa A. Oepke, sposób wykorzystania snów u Mt, podobnie jak w BH, ma charakter legendarny<sup>23</sup>. Bez względu na to warto jednak zauważyć, że w przeciwieństwie do tradycji BH, Mateusz korzysta z tego narzędzia bardzo rzadko, co wynika z pewnych oczywistych względów. Obecność snu zakładała dystans w relacji Bóg–człowiek. Jednakże poprzez wcielenie Jezusa Chrystusa Bóg tak radykalnie zbliżył się do swojego stworzenia, że odtąd narzędzie to wydawało się właściwie bezużyteczne. Nie jest więc rzeczą przypadkową, że jedynymi postaciami u Mt, którzy niejako zmuszeni byli doświadczać słowa Bożego za sprawą snów, był Józef (1,20; 2,13.19-20), jako ten wciąż oczekujący na „wypowiedziane Słowo”<sup>24</sup>, a także magowie (2,12) i żona Piłata (27,19), jako ci, którzy nie mają przywileju bezpośredniego dostępu do Słowa ze względu na pochodzenie pogańskie (15,24). Pozostali bohaterowie Ewangelii Mateusza nie potrzebowali już tego rodzaju kontaktu z Bogiem, On bowiem przyszedł i mówił do nich na co dzień w osobie Jego Syna. Istnieje jednak wątpliwość, czy można sen żony Piłata łączyć ze snami, które pojawiły się w tzw. Ewangelii Dzieciństwa Mateusza, a w konsekwencji, czy można przypisać jego pochodzenie Bogu Jahwe, jak ma to miejsce w BH. Przykładowo F.M. Gillman zauważa, że charakter snu, jaki otrzymała żona Piłata, istotnie różni się od charakteru snów Józefa oraz magów<sup>25</sup>. Po pierwsze, trzem snom Józefa towarzyszy postać Anioła Pańskiego, tymczasem nie ma mowy o aniołach w przypadku snu żony Piłata. Po drugie, sny w tzw. Ewangelii Dzieciństwa skierowane były bezpośrednio do zainteresowanych, z wyraźnie adresowanym do nich poleceniem, nie zaś przez pośrednika,

<sup>20</sup> Łach, „Wiara”, 602.

<sup>21</sup> Gnuse, „Dream”, 118.

<sup>22</sup> Gnuse, „Dream”, 119.

<sup>23</sup> A. Oepke, „övap”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel) (Grands Rapids, MI, 1968) V, 220-238.

<sup>24</sup> Co prawda Józef doświadczył snu już za życia Jezusa, ponieważ jednak był On jeszcze w okresie niemowlęcym, toteż Józef wciąż był oczekującym na pełne objawienie, które nastąpiło dopiero wraz z publiczną działalnością Jezusa.

<sup>25</sup> F.M. Gillman, „The Wife of Pilate (Matthew 27:19)”, *Louvain Studies* 17 (1992) 161-164.

którym w przypadku Piłata jest jego żona. Po trzecie, w każdym śnie było wyraźne polecenie, czego brak również w śnie żony Piłata. Po czwarte, każdy sen z Mt 1–2 wynikał z uprzednio sprecyzowanego zagrożenia lub problemu, tymczasem przyczyny i okoliczności snu żony Piłata zostają pominięte. Po piąte, tylko w tym jednym przypadku z 27,19 odbiorcą snu jest kobieta. W końcu po szóste, we wszystkich przypadkach odbiorcy snów podejmują działanie zgodnie z nakazem w nim wyrażonym, z wyjątkiem snu żony Piłata, gdyż ostatecznie Piłat skazuje Jezusa na śmierć. Opierając się na powyższych obserwacjach, F.M. Gillman dochodzi do wniosku, że snu żony Piłata nie można traktować w ścisłym powiązaniu ze snami z tzw. Ewangelii Dzieciństwa, a zatem nie można przypisać im tego samego autorstwa oraz tych samych funkcji. Jeśli jednak przyjrzymy się tym argumentom bliżej, okaże się, że sprawa nie jest tak oczywista. Po pierwsze, F.M. Gillman wylicza większość różnic, opierając się na zestawieniu snów Józefa (Żyda) ze snem żony Piłata (poganki). Wydaje się, że rzeczą właściwą jest raczej porównanie snów pogan, czyli magów (2,12) i żony Piłata (27,19). Gdy dokonamy tego porównania, zauważymy, że w obu nie ma postaci Anioła Pańskiego, a także brakuje wyjaśnienia motywu danego polecenia. Co więcej, żadnego polecenia tak naprawdę tekst nie wspomina, a zatem trudno wysuwać argument o rzekomej nierealizacji polecenia. Ponadto, F.M. Gillman zbyt pochopnie zakłada w swej argumentacji, że sen żony Piłata był skierowany do jej męża, a jej rola polegała na pośrednictwie. Tekst 27,19 absolutnie tego nie sugeruje, lecz co najwyżej wskazuje, że sen stał się bodźcem do zaistniałej interwencji kobiety w czasie procesu Jezusa. Prawdą jest, że Mateusz, opisując fenomen snu względem osób pochodzenia pogańskiego, jest bardzo oszczędny w treści i nie cytuje bezpośrednio słów w nich zawartych ani tym bardziej opisów. Nie oznacza to jednak, że owe sny pochodzą z innej tradycji bądź mają zupełnie inną funkcję. We wszystkich przypadkach, czy to wobec Józefa, czy też wobec magów i żony Piłata, fakt obecności snów ma swoje źródło w Bogu. Co prawda, tekst 27,19 wprost o tym nie mówi, ale odbiorca Ewangelii Mateusza po zapoznaniu się z pierwszymi rozdziałami musi naturalnie to zakładać. Gdyby sen żony Piłata miał inne źródło, a jego funkcja byłaby z założenia odmienna, wówczas Mateusz z pewnością dałby to do zrozumienia. On jednak zakłada już pewną wiedzę u czytelnika, tym bardziej że, jak już zostało to zauważone, ściśle łączy pierwsze rozdziały swego dzieła z narracją o procesie i śmierci Jezusa. Wobec tego wydaje się raczej pewne, że źródło doświadczonego snu przez żonę Piłata tkwi w interwencji boskiej, zaś ona sama staje się jedynie boskim instrumentem.

Pojawiają się w historii interpretacji tego tekstu również sugestie, jakoby za interwencją żony Piłata stał szatan, który uwalniając Jezusa, tym samym pokrzyżowałby zbawcze plany Boga i Jego ostateczne zwycięstwo nad złem (tak interpretował ten sen mnich Hraban Maur czy Bernard z Clairvaux)<sup>26</sup>. Nic jednak nie

---

<sup>26</sup> Zob. R.E. Brown, *The Death of the Messiah*. From Gethsemane to the Grave (New York, NY 1994) 804.

wskazuje na to, aby Mateusz chciał przypisać sen złu nadprzyrodzonemu, tym bardziej że stoi to w wyraźnej sprzeczności z całym scenariuszem, jaki Mateusz nakreślił. Zgodnie bowiem z jego relacją Jezus został wydany przez Judasza, który popełniając grzech przez wydanie niewinnej krwi (27,3-4), działał właśnie pod wpływem Złego. Taka interpretacja może narodzić się także z wniosku, iż skoro sen był powodem cierpienia żony Piłata, to jego źródło nie mogło tkwić w Bogu. Jak bowiem wspomniano wcześniej, czasownik πάσχω wskazuje u Mateusza na pewne cierpienie natury fizycznej. Tak naprawdę trudno jednak, opierając się na zaledwie trzykrotnym użyciu tego terminu, dojść do wniosku, że Mateusz nadaje mu takie samo znaczenie również w tym miejscu. Być może czasownik ten jest użyty tu w swoim ogólnym sensie, co należy tłumaczyć po prostu jako „doświadczać czegoś”<sup>27</sup>. W takim rozumieniu sen żony Piłata nie byłby sam w sobie czymś złym, boleśnie odczuwanym psychicznie bądź fizycznie. Taka interpretacja wydaje się słuszna, ponieważ żaden z pięciu poprzednich snów Mateusza nie miał takiego charakteru. Wyrażenie πολλὰ γὰρ ἔπαθον należałoby więc przetłumaczyć jako „wiele bowiem doświadczyłam”.

Bez względu jednak na sam charakter snu, najistotniejszy wydaje się tu jego skutek. Otóż sen w zamiarze Mateusza ma stanowić konkretny bodziec, który miał w konsekwencji spowodować określoną reakcję żony Piłata, tj. doprowadzić kobietę do jej męża. Ten jednak lekceważy jej doznania sensne, mimo że również Rzymianie traktowali sny z całą powagą, dostrzegając w nich środek kontaktu ze światem nadprzyrodzonym<sup>28</sup>. Ta lekceważąca reakcja Piłata, który ignoruje objawienie pochodzące od Boga (przynajmniej z punktu widzenia judeochrześcijańskiego czytelnika), stawia go wyraźnie w złym świetle, a jednocześnie przygotowuje czytelnika na punkt kulminacyjny jego postawy, jaką będzie oczyszczenie się z winy i symboliczne przekazanie władzy Żydom (w. 24), a w konsekwencji skazanie Jezusa na śmierć (w. 26).

#### 4. POSTAĆ ŻONY PIŁATA W 27,19

Wracając do samego w. 19, można postawić kolejne ważne pytanie: dlaczego autor Ewangelii postanowił wykorzystać akurat postać żony Piłata? Literatura egzegetyczna prezentuje kilka możliwych odpowiedzi. Pierwsza z nich wychodzi z założenia, że autor Ewangelii, pisząc swoje dzieło, był pod wyraźnym wpływem kultury grecko-rzymskiej i stamtąd właśnie czerpał inspiracje do swojego materiału. W tym przypadku bezpośrednim odniesieniem byłaby znana historia żony

<sup>27</sup> B. Gärtner, „πάσχω”, *New International Dictionary of New Testament Theology* (red. C. Brown) (Grand Rapids, MI 1978) III, 723.

<sup>28</sup> Hagner, *Matthew*, 823.

Juliusza Cezara, która noc przed zamachem na jej męża ujrzała go martwego we śnie<sup>29</sup>. Każdy mieszkaniec imperium rzymskiego miał świadomość, że gdyby Juliusz Cezar wziął pod uwagę sen swojej żony i pozostał w domu, ocaliłby swoje życie<sup>30</sup>. Nawet jeśli założymy, że Mateusz znał tę historię, to mimo wszystko wydaje się, że zbyt mało łączy te opowiadania, aby można było dopatrzeć się tu wyraźnego wpływu na ewangelistę.

R.E. Brown sugeruje jeszcze inne rozwiązanie, mianowicie, że Mateusz i jego wspólnota wpisują się w nastrój ówczesnego judaizmu, który z wielką sympatią podchodził do kobiet świata pogańskiego<sup>31</sup>. Powodem tych sympatii miała być spotykana nierzadko konwersja kobiet na judaizm. Wpomina o tym Józef Flawiusz (*Wojna żydowska* 2.20.2), pisząc, iż w Damaszku za czasów Nerona większość żon (antyjudaistycznie nastawionych mężów) decydowała się na przejście na judaizm. Trzeba jednak podchodzić do relacji Flawiusza z pewnym przymrużeniem oka, a przy tym wszystkim przyznać, że tak naprawdę nie mamy dokładnej wiedzy na temat tego, czy sympatia ówczesnych Żydów do pogańskich kobiet faktycznie była powszechna. Tym bardziej nie mamy pewności, czy była ona obecna również wśród pierwotnej wspólnoty judeochrześcijańskiej.

W.D. Davies i D.C. Allison sugerują, że Mateusz mógł zaczerpnąć inspiracje z pogańskich świątyń, w których kobiety bardzo często pełniły funkcję „interpretatek snów”; ewentualnie mógł również bazować na powszechnych ludzkich doświadczeniach, zgodnie z którymi mądre rady żon bywają lekceważone przez głupich i zarozumiałych mężów<sup>32</sup>. Pierwsze wyjaśnienie wydaje się nieadekwatne do tekstu Ewangelii, w którym autor wcale nie chce zasygnalizować, że żona Piłata sama dokonała interpretacji swojego snu i własnymi siłami uznała Jezusa za Sprawiedliwego. Z kolei przy drugim wyjaśnieniu autorzy nie podparli się jakimkolwiek odwołaniem do literatury starożytnej, czy faktycznie tego rodzaju obraz był żywy w powszechnej świadomości społeczeństwa patriarchalnego.

Wobec powyższych zastrzeżeń warto pochylić się nad trzecią możliwą odpowiedzią, jaką wysunęli W.D. Davies i D.C. Allison. Otóż wiemy, że Mateusz, przedstawiając osobę Jezusa, wykorzystuje liczne typologie w odniesieniu do tradycji starotestamentowych, jak np. Jezus – „nowy Mojżesz”; Jezus – „nowy Jozue”; Jezus – „sługa Izraela”<sup>33</sup>; Jezus – „cierpiący sługa Jahwe”<sup>34</sup>. Wydaje się, że nie pomija przy tym wszystkich aluzji do historii Józefa Egipskiego. Jednakże nie tej historii, jaką znamy z BH, lecz z haggady, którą znajdujemy w *Testamentach XII Patriar-*

<sup>29</sup> Kasjusz Dion, *Historia Rzymska* 44.17.1, cyt. za: Brown, *The Death*, 807.

<sup>30</sup> Bruner, *Matthew*, 379-380.

<sup>31</sup> Brown, *The Death*, 806.

<sup>32</sup> W.D. Davies – D. Allison, *An Exegetical and Critical Commentary on the Gospel according to St. Matthew*. III. Chapters 19–28 (ICC; Edinburgh 1997) 587-588.

<sup>33</sup> A. Kowalczyk, *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii Mateusza* (Pelplin 2004).

<sup>34</sup> M. Bednarz, *Jezus Sługą Pańskim według Nowego Testamentu* (Tarnów 2001).



chów, greckim apokryfie ST z końca II w. przed Chr., znanym również fragmentarycznie w języku aramejskim i hebrajskim, a spisany prawdopodobnie przez Żyda działającego w diasporze<sup>35</sup>. Jak tam czytamy, pewien kupiec egipski wzbogacał się, porywając młodych Hebrajczyków w Kanaanie, aby następnie sprzedawać ich za okazałe sumy jako niewolników w Egipcie, jednocześnie przy tym nie odprowadzając z tego tytułu właściwego podatku. Jednym z porwanych przez niego Hebrajczyków był właśnie Józef, jeden z dwunastu synów Jakuba. Kiedy o tym nielegalnym procederze dowiedział się dzięki swojej żonie wysoki urzędnik Faraona, imieniem Putyfar, kazał on przyprowadzić nieuczciwego kupca i jego niewolnika, a następnie wobec niewiary w ich zeznania, rozkazał żołnierzom obu nagich wychłostać. W momencie gdy nadszedł czas chłosty dla Józefa, nagle zainterweniowała żona Putyfara, mówiąc: „Niesprawiedliwy jest Twój wyrok, skoro porwanego, wolnego człowieka karcisz jak złoczyńcę” (*TestJóz* 14). Nie można wykluczyć, że zarówno Mateusz, jak i jego wspólnota mogli pozostawać pod wpływem tej opowieści. W istocie, przytoczona haggada była żywo obecna w pobożności ludowej w I w. po Chrystusie. Nieprzypadkowo odnajdujemy fragmenty tego dzieła w językach semickich i nieprzypadkowo też było ono poddawane kolejnym redakcjom, także redakcji chrześcijańskiej w późniejszym okresie. Można przy tym bez żadnej przesady wysunąć wnioski, że historia ta była niewiele mniej znana, aniżeli opowieść o Józefie i żonie Putyfara, zawarta w Księdze Rodzaju. Wiele historii opartych na znanych postaciach biblijnych rozwijało się własnym torem, często niezależnym od tekstu hebrajskiego, o czym świadczą ogromna literatura apokryficzna z tamtego czasu. Dlatego też w świadomości pewnej części ludności żydowskiej wspomniana haggada mogła być żywo obecna. Jest jednak prawdą, że *Testamenty XII Patriarchów* zostały uzupełnione chrześcijańskimi dodatkami i obecnie znana nam jej forma jest wynikiem redakcji autora chrześcijańskiego z II w. po Chr. Ocenia się przy tym, że najstarsze fragmenty dzieła mogą sięgać II w. przed Chr., natomiast dodatki chrześcijańskie II w. po Chr.<sup>36</sup> Wiemy również, że najstarszą część *Testamentów XII Patriarchów* stanowią *Testament Lewiego* i *Neftalego*, o czym świadczą znalezione ich fragmenty w Qumran<sup>37</sup>. Wiemy ponadto, że pierwszy z nich mógł mieć wpływ na autorów Nowego Testamentu<sup>38</sup>. Trudno zatem udowodnić, że owa haggada była znana wspólnocie Mateusza oraz jemu samemu. Jest to jednak możliwe, ponieważ dostrzega się również wpływ tego dzieła w innym fragmencie narracji jego Ewangelii, mianowicie w opisie

<sup>35</sup> „Testamenty dwunastu Patriarchów” (tł. A. Paciorek), *Apokryfy Starego Testamentu* (red. R. Rubinkiewicz) (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 1999) 44-45.

<sup>36</sup> J.C. VanderKam, *Wprowadzenie do wczesnego judaizmu* (Warszawa 2006) 122.

<sup>37</sup> H.C. Kee, „Testaments of the Twelve Patriarchs”, *The Old Testament Pseudepigrapha. I. Apocalyptic Literature and Testaments* (red. J.H. Charlesworth) (ABRL; New York – London – Toronto 1983) 775-778.

<sup>38</sup> H. Drawnel, *An Aramaic Wisdom Text from Qumran. A New Interpretation of the Levi Document* (JSJSup 86; Leiden 2004).



zdrady Judasza<sup>39</sup>. Niestety, nawet w tym przypadku wpływ ten nie dotyczy samego *Testamentu Józefa*, stąd cała argumentacja pozostaje jedynie naszym przypuszczeniem. Ponadto, można w przytaczanej haggadzie dostrzec pewne braki w porównaniu z Mt 27,19, choć akurat w tym przypadku można wytłumaczyć to faktem, iż do natury aluzji czy analogii należy ich niedoskonałość, mają one bowiem jedynie wskazać odbiorcy na pewne wspólne motywy zaplanowanej przez Boga historii zbawienia, zaś sam autor opiera się na tych historiach i tradycjach, które w danym czasie i miejscu są mu dostępne, a także które są adekwatne do świadomości jego wspólnoty. Autor starożytny zawsze miał pełną swobodę w wykorzystywaniu dostępnych mu źródeł i mógł zarówno odejmować, jak i dodawać pewne motywy, aby w ten sposób ubogacić tekst stosownie do prowadzonej przez niego narracji i myśli. W tym przypadku do zastanej przez niego tradycji zawartej w haggadzie, autor Ewangelii mógł dodać motyw snu, który był mu potrzebny w celu dostosowania narracji do zamierzonej konstrukcji literackiej dzieła oraz jego założeń teologicznych. Byłoby to adekwatne, ponieważ w kontekście wymierzania kary również interweniuje żona urzędnika pogańskiego. Jak jednak zostało wcześniej wspomniane, w tym wszystkim jesteśmy zmuszeni poruszać się w sferze domniemywań i hipotez. Tak naprawdę możemy mieć tu do czynienia zarówno z tworem samego Mateusza, jak również z wykorzystaniem przez niego jakiejś legendy, której nie jesteśmy w stanie do końca zidentyfikować ze względu na jej modyfikację przez samego autora.

D. Senior, który stoi na stanowisku, że werset 27,19 jest specjalnym środkiem wyrazu stworzonym i zastosowanym przez samego Mateusza, sugeruje, że postać żony Piłata została być może wykorzystana jako przeciwieństwo postaci żony Heroda (por. Mt 14,1-11)<sup>40</sup>. W ten sposób Mateusz ponownie skonfrotowałby świat pogan ze światem żydowskim, pokazując żonę władcy pogańskiego w lepszym świetle, aniżeli żonę władcy żydowskiego. W oczach autora świat pogański przewyższyłby świat żydowski, dzięki czemu ten ostatni ponownie zostałby okryty wstydem i hańbą za swoje postępowanie wobec „sprawiedliwego” proroka. Taka interpretacja bazowałaby jednak na dość stereotypowym poglądzie, zgodnie z którym Mateusz faworyzuje pogan, aby w ten sposób uwydatnić winę Żydów i usprawiedliwić nową pozycję pogan w ramach Nowego Przymierza. Jak będę starał się dowieść, Mateusz winę za śmierć Mesjasza rozkłada równo po obu stronach, żadnej z nich nie usprawiedliwiając. W tym świetle zatem wykorzystanie kontrastu pomiędzy żoną Heroda a żoną Piłata nie do końca odpowiada przesłaniu, do którego Mateusz nas prowadzi. Tym bardziej, że w ostateczności Piłat zachowa się podobnie jak Herod. Ukazanie natomiast w lepszym świetle samej żony Piłata nie

<sup>39</sup> J.M.D. Derrett, „«Have Nothing To Do With That Just Man!» (Matt. 27,19): Haggadah and the Account of the Passion”, *Studies in the New Testament*. III. *Midrash, Haggadah, and the Character of the Community* (Leiden 1982) 184-190.

<sup>40</sup> D. Senior, *The Passion Narrative Accroding to Matthew*. A Redactional Study (BETL 39; Leuven 1982) 247.

wydaje się motywacją Mateusza w kontekście całości przesłania jego relacji z procesu Jezusa. Tak więc zauważony przez D. Seniora kontrast mógł wcale nie być zamierzony. Jeśli zaś nie był, to wówczas postać żony Heroda nie mogła być przyczyną wykorzystania postaci żony Piłata. Tego rodzaju interpretacja da się obronić tylko wówczas, kiedy udowodnimy, że Mateusz, tworząc swoje dzieło, miał w swoich założeniach ukazanie świata pogańskiego w lepszym świetle.

Można przyjąć również, że interwencja żony Piłata stanowi nie tyle swego rodzaju konstrukcję literacką autora Ewangelii, ile po prostu faktyczne wydarzenie z procesu Jezusa. Czy jednak z historycznego punktu widzenia możliwa jest obecność żony Piłata i jej interwencja w trakcie procesu Jezusa? Nie ulega wątpliwości, że w ówczesnej kulturze grecko-rzymskiej żony władców były czynnie zaangażowane w ich życie zarówno na polu prywatnym, jak i zawodowym<sup>41</sup>. Wiemy również, że „rzymscy namiestnicy mogli zabierać ze sobą małżonki, udając się do swych prowincji”<sup>42</sup>, a historyk rzymski Tacyt podaje, że żony rzymskich władców towarzyszyły swoim mężom w trakcie pełnienia ich obowiązków (*Roczniki*, 3.33-35)<sup>43</sup>. Ponadto mogły one składać swoim mężom petycje w sprawach publicznych, a nawet wstawiały się za konkretnymi osobami i interweniowały u swych mężów w ich imieniu (*Roczniki*, 2.43; 2.71-72). Niemniej jednak teza o faktyczności interwencji żony Piłata jest dość problematyczna. Po pierwsze dlatego, że wiemy od rzymskiego pisarza Swetoniusza (*Boski August*, 24), iż cesarz Oktawian August nie pozwalał namiestnikom zabierać ze sobą swoich żon, z wyjątkiem pory zimowej<sup>44</sup>. Tymczasem święto Paschy, przy okazji którego Jezus został ukrzyżowany, przypada na okres wiosenny. Po drugie, nie wydaje się również możliwe, aby żona mogła interweniować w tak kluczowym momencie procesu, a przynajmniej nie mamy o tego typu praktykach żadnego wiarygodnego świadectwa. Przy tym wszystkim słuszne wydają się także pytania sformułowane niegdyś przez R.E. Browna<sup>45</sup>. Po pierwsze, skąd żona Piłata wiedziała, że sen dotyczył Jezusa, skoro ani ona, ani Piłat nigdy wcześniej Go nie spotkali twarzą w twarz? Po drugie, dlaczego żona Piłata nie powiedziała mężowi o swoim śnie wcześniej, przykładowo rano w sypialni, bądź przy okazji wspólnych posiłków? Z pewnością liczni uczeni byłiby w stanie stworzyć logiczne odpowiedzi na zadane przez R.E. Browna pytania. Zanim jednak ktoś podejmie się tego zadania, musi przede wszystkim zastanowić się, czy owe potencjalne odpowiedzi mają swoje źródło i uzasadnienie w tekście. Jeśli zapytamy, skąd żona Piłata wiedziała, że Jezus jest niewinny, patrząc na jej interwencję z historycznego punktu widzenia, nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć na to pytanie, ponieważ kobieta informuje wyłącznie o swoim nocnym doświadczeniu z powodu

<sup>41</sup> Derrett, „Have Nothing to Do With that Just Man!”, 185

<sup>42</sup> C.S. Keener, *Historyczno-kulturowy komentarz do Nowego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2000) 75.

<sup>43</sup> Davies – Allison, *Matthew*, 587.

<sup>44</sup> Brown, *The Death*, 804.

<sup>45</sup> Brown, *The Death*, 805.

Jezusa, nie mówi nic natomiast o treści tego snu bądź jego wizji. Dopiero w pełni uprawnione założenie, że mamy tu do czynienia z konstrukcją literacką stworzoną przez Mateusza z ponownym wykorzystaniem przez niego motywów podjętych już na samym początku dzieła, pozwala nam skupić się na właściwych akcentach całej sceny i w konsekwencji dotrzeć do jej właściwego przesłania. To założenie ma swoje podstawy w samym tekście, gdyż jak zostało to pokazane, wers 27,19 odznacza się terminologią i motywami typowymi dla teologii Mateusza. Kluczem zatem do odczytania przesłania i funkcji tego tekstu jest spojrzenie na niego jako twór literacki Mateusza, podejmujący poprzednie wątki i ukierunkowany na dopełnienie ich.

## 5. ZAKOŃCZENIE

Na podstawie dotychczasowych refleksji, w których analizowaliśmy poszczególne części tekstu 27,19, jak również jego dalszy i bliższy kontekst, możemy pokusić się o następujące wyjaśnienie znaczenia interwencji żony Piłata w Ewangelii Mateusza.

Jezus, „zwany Mesjaszem” (27,17), zostaje postawiony w czasie procesu przed namiestnikiem Piłatem wraz ze złoczyńcą Jezusem Barabaszem i poddany pod osąd przywódców żydowskich oraz tłumu, którzy otrzymują możliwość zdecydować, którego z nich pragną uwolnić, stosownie do zwyczaju, na który powołał się Piłat. Po pierwszym pytaniu Piłata (27,17) i upewnieniu się co do jego świadomości całej sytuacji (27,18), czytelnik ma pewność, że wybór pomiędzy Jezusem a Barabaszem jest dla niego tak samo klarowny, jak dla pozostałych obserwatorów procesu. W kolejnym wersecie (27,19) Mateusz włącza do tekstu postać żony Piłata, która wysłała mężowi wiadomość, aby pozostawił Sprawiedliwego Jezusa, ponieważ z Jego powodu wiele doświadczyła we śnie. Sen tutaj ma swoje boskie źródło, zatem żona Piłata nie rozpoznaje własnymi siłami poznawczymi sprawiedliwości Jezusa, lecz zostaje to jej objawione. To właśnie Bóg poświadcza za sprawą poganki, że Jezus zwany Mesjaszem jest tym, który do końca wypełnił wolę Ojca zawartą w Starym Przymierzu, a zatem wypełnił wszystko, co sprawiedliwe (3,15). Jest także tym, który w pełni może być nazwany prawdziwym Synem Umiłowanym (3,17; 17,5), synem, który może wołać „Abba” do Ojca Niebieskiego (6,9), w przeciwieństwie do Jezusa Barabasz (dosł. „syn Abba”), który jest synem ojca ziemskiego i który odrzuca wolę Boga. Zanim więc Piłat zdecyduje o losie Jezusa Chrystusa, Mateusz zamierza podkreślić przed jaką alternatywą stanął zarówno on sam, jak i zgromadzony tłum wraz z przywódcami żydowskimi. Przy tym wszystkim nie przez przypadek Mateusz nie podaje imienia żony Piłata, choć zapewne mógł je znać. Dzięki użyciu wyrażenia „żona Piłata” czytelnik cały czas ma w swoim umyśle jego postać i tym sposobem Mateusz nie pozwala, aby od-

wrócić od niego uwagę. Już na samym początku zauważyliśmy, że w. 19 stanowi paralelę do w. 20, w którym na pierwszy plan powracają arcykapłani i starsi, a także tłumy. Arcykapłani i starsi otrzymali już świadectwo o sprawiedliwości Jezusa od wiarygodnego świadka, jakim był jeden z Dwunastu – Judasz (27,4). Teraz świadectwo to wybrzmiewa ze strony pogańskiej dzięki żonie Piłata, która sama je otrzymuje z boskiego źródła i dzieli się nim ze swoim mężem. Piłat jednak lekceważy Boże objawienie, ale zlekceważyli je także przywódcy żydowscy, którzy nie rozpoznali w Jezusie obiecanego Mesjasza na podstawie objawienia danego niegdyś ich przodkom. Co więcej, Piłat – podobnie jak arcykapłani i starsi – chce zrzucić odpowiedzialność na osoby trzecie. Kiedy bowiem Judasz zaświadczył o niewinności krwi Jezusa, przywódcy żydowscy odrzekli mu: „To Twoja sprawa” (σὸ ὄψη – 27,4). Kiedy zaś te same grupy starały się przerzucić wydanie wyroku na namiestnika rzymskiego, ci usłyszeli z jego strony te same słowa: „To wasza sprawa” (ὕμεῖς ὄψεσθε – 27,24)<sup>46</sup>. Na tym nie kończy się jednak bagactwo paraleli w tym tekście. Podczas gdy żona Piłata podpowiada mężowi uwolnienie Jezusa, żydowscy przywódcy podpowiadają tłumom, by wybrały Barabasza. W istocie rzeczy to Bóg (Mt 19,17) przez żonę Piłata sugeruje właściwy wybór, tymczasem wybór Barabasza dokonywany jest z ludzkiej inicjatywy. Mateusz jednak nie pozostawia bez winy także zgromadzonych tłumów. W przeciwieństwie do Marka usuwa on ze swojej relacji elementy manipulacji, które miały wpłynąć na ich decyzje. Unika również niepotrzebnych aluzji politycznych, najpierw w pytaniu Piłata, gdzie pomija tytuł „król żydowski” (por. Mt 27,17; Mk 15,9), a następnie w okrojonym opisie Barabasza, który redukuje poprzez określenie „znany więzień” (por. Mt 27,16; Mk 15,7)<sup>47</sup>. W ten sposób Mateusz pragnie pokazać, że zgromadzone tłumy wybierały pomiędzy Mesjaszem a złoczyńcą, mimo to jednak postanowili odrzucić Mesjasza, odrzucili go zaś wszyscy: πᾶς ὁ λαός (27,25). Nieprzypadkowo również Mateusz w opisie zgromadzenia tłumów użył czasownika συνάγω (27,17), a więc tego samego, którym określił zgromadzenie się Sanhedrynu (26,3.57)<sup>48</sup>. Jest to zatem ewidentna podpowiedź ze strony autora Ewangelii, że tłumy zgromadziły się po to, aby osądzić Mesjasza, Sprawiedliwego. Skazanie na śmierć Jezusa zwanego Mesjaszem leży zatem również po ich stronie. Wracając jednak do Piłata, należy zauważyć, że autor Ewangelii, wykazując jego winę, nie skupia się na jego postaci jako konkretnej jednostce, lecz stara się przedstawić go jako reprezentanta pogańskiej władzy świeckiej. Dlatego właśnie Mateusz częściej określa go mianem ἡγεμών (sześć razy; Πιλάτος – pięć razy), które ma charakter uniwersalny, niekoniecznie wiążący się z władcą rzymskim<sup>49</sup>. To sugeruje, że Mateusz nie tyle jest zainteresowany historycznym prefektem Judei, ile raczej samym faktem, że winę za niewinną krew Jezusa ponosi także władza pochodząca od pogan. Bez wątpienia

<sup>46</sup> H. Bond, *Pontius Pilate in History and Interpretation* (SNTSMS 100; Cambridge 1998) 134.

<sup>47</sup> Bond, *Pontius Pilate*, 136.

<sup>48</sup> Bond, *Pontius Pilate*, 127.

<sup>49</sup> Bond, *Pontius Pilate*, 135.

jest to przy okazji zamierzona ironia autora, która ukazuje, jak słaby jest władca, który przy rozsądzaniu sprawy oddaje władzę innym<sup>50</sup>.

Mateusz, relacjonując proces Jezusa, pragnie pokazać, że winnymi Jego śmierci są zarówno reprezentanci władzy żydowskiej, jak i władzy rzymskiej. Odpowiedzialność leży także po stronie zgromadzonego ludu żydowskiego. Innymi słowy, nikt tak naprawdę nie jest bez winy, ani poganie, ani Żydzi, dlatego właśnie Chrystus przelewa niewiną krew (27,4) „za wielu” (26,28), czyli za wszystkich. To wszystko zaś zostało zapowiedziane już na początku życia Mesjasza, kiedy to przeciwko Niemu stanął Herod (reprezentujący władzę rzymską) oraz arcykapłani i starsi (reprezentujący władze żydowskie) wraz całą Jerozolimą (reprezentującą lud żydowski). Obecne wydarzenia na procesie stanowią po prostu punkt kulminacyjny tego powszechnego sprzeciwu. W tym wszystkim zaś żona Piłata miała posłużyć jako narzędzie w Bożych rękach, za sprawą którego władca miał mieć pełną świadomość faktu, kogo tak naprawdę postawili przed nim Żydzi. Ponieważ jednak wydał sprawiedliwego Mesjasza na śmierć, wiadomość jego żony zaciążyła w pełni na jego winie, tak iż nie ma dla niego żadnego usprawiedliwienia. Usprawiedliwienia nie ma także dla władzy żydowskiej i poddanej im ludności żydowskiej. Mateusz zatem, poszerzając poszczególne desygnaty historycznych postaci, nawiązuje w ten sposób do uniwersalnego znaczenia ofiary Jezusa, jaką znamy z teologii św. Pawła. Być może zależało mu na skonstruowaniu tego konkretnego przesłania ze względu na pojawienie się w jego judeochrześcijańskiej wspólnocie osób pochodzących ze świata pogańskiego. W ten sposób Mateusz mógł chcieć pokazać konieczną śmierć Jezusa i jej uniwersalny charakter, to, że śmierć Jezusa w istocie także jest sprawą pogan, a nie tylko Żydów. Jednakże dotarcie do faktycznych społeczno-religijnych motywów autora przy tak skonstruowanym procesie Jezusa wymaga dodatkowych badań. Na koniec warto powiedzieć, że nakreślony przez Mateusza (pozornie) pozytywny obraz Piłata i jego żony wpłynął na zaistnienie tradycji, zgodnie z którą oboje stali się chrześcijanami. Obecność tej tradycji spotykamy w chrześcijańskiej literaturze apokryficznej. Zgodnie z *Ewangelią Nikodema*, której najstarsze warstwy mogą pochodzić z połowy IV w.<sup>51</sup>, gdy Piłat zamierzał powstać ze swojego tronu, wtenczas żona jego, imieniem Prokula, posłała mu wiadomość, jaką znajdujemy w Mt 27,19. Wówczas Żydzi wypominali Piłatowi: „Czy nie mówiliśmy tobie, że On sprawia czary? Oto On zesłał sen na twoją żonę” (*EwNik* 2,1). Z kolei w *Liście Piłata do Heroda z V w.*<sup>52</sup>, Piłat pisze, iż jego żona wierząc snom, w których ukazał się jej Jezus na dzień przed Jego śmiercią, usłyszawszy po dwóch dniach o Jego zmartwychwstaniu, udała się zobaczyć Jego oblicze. Kiedy wyszła Mu na spotkanie, Jezus przemówił do niej, wyjaśniając zna-

<sup>50</sup> Davies – Allison, *Matthew*, 583.

<sup>51</sup> „Ewangelia Nikodema” (tł. M. Starowieyski), *Apokryfy Nowego Testamentu*. Ewangelie Apokryficzne (red. M. Starowieyski) (Kraków 2003) II, 634.

<sup>52</sup> „List Piłata do Heroda” (tł. M. Starowieyski), *Apokryfy Nowego Testamentu*. Ewangelie Apokryficzne (red. M. Starowieyski) (Kraków 2003) II, 687.

czenie swej śmierci, a kiedy powróciła do swego męża, opowiedziała mu o wszystkim i wraz z całą resztą urzędników oraz oficerów poczęli płakać i żałować tego, co uczynili. Wówczas objawił się im Chrystus, który podniósł ich z ziemi i obiecał im, że będą się cieszyć Jego błogosławieństwem po wszystkie pokolenia (*ListPHer*). Dalej, w apokryfie *Męczeństwo Piłata*, którego najstarsze warstwy mogą sięgać co najwyżej V w. po Chr.<sup>53</sup>, mowa jest o tym, jak to Piłat wraz ze swoją żoną udali się do grobu Jezusa, aby się modlić, a kiedy oddali się modlitwie, wówczas przyszła starszyzna i arcykapłani wraz z Barabaszem i rzucili się na nich z mieczami, jednak słudzy Piłata zdołali uratować ich z opresji (*MęczP* 2-5). Ostatecznie jednak Piłat, już jako kolejny uczeń Chrystusa, został przez Żydów skazany na ukrzyżowanie. W scenie, w której zostaje powieszony na krzyżu, Prokula umacnia Piłata i pociesza go, modląc się do Pana. Wówczas niespodziewanie przychodzi odpowiedź na jej modlitwy i Piłat zostaje ocalony (*MęczP* 19-20). Następnie ten sam apokryf zdaje relację z pobytu Piłata w więzieniu, gdzie objawia mu się Chrystus. W objawieniu tym otrzymuje między innymi serię pocieszeń dla swojej żony, które ma jej przekazać, aby w ten sposób nabrała pewności, że Pan wraz ze swoją Matką, Maryją czuwają nad jej losem (*MęczP* 23). Niemal na samym końcu apokryfu Piłat ostatecznie został skazany na śmierć i stał się męczennikiem Chrystusa, zaś jednym z ostatnich jego życzeń przed śmiercią była prośba, aby jego dusza nigdy nie była oddzielona od duszy jego żony (*MęczP* 36). Żona Piłata w tym apokryfie przedstawiona jest jako miłująca Boga, która spełnia dobre uczynki wobec wszystkich, którzy byli w potrzebie, a ponadto jako ta, która przyszła do grobu Jezusa ze specjalnie przez siebie przygotowanymi wonnościami. W krytycznym momencie Pan wstawił się za nią i za jej mężem, a kiedy ten ostatni został uwięziony, Pan poprzez wizję posyła jej słowo pocieszenia. Autor przedstawił ich zatem jako wzór idealnego chrześcijańskiego małżeństwa, które służyło Chrystusowi aż do śmierci. Z kolei dzięki licznym wypowiedziom i wizjom Chrystusa czytelnicy dzieła stale są utwierdzani mocą Jego autorytetu o szczerości ich wiary i miłości do Boga. Na podstawie powyższych tradycji żona Piłata do dziś czczona jest jako święta Klaudia Prokula w Greckim Kościele Prawosławnym oraz w Etiopskim Kościele Ortodoksyjnym. W tym pierwszym jej wspomnienie przypada na 27 października, natomiast w tym drugim wspominana jest wraz z Piłatem 25 czerwca, według kalendarza juliańskiego.

---

<sup>53</sup> „Męczeństwo Piłata” (tł. R. Zarzeczny), *Apokryfy Nowego Testamentu*. Ewangelie Apokryficzne (red. M. Starowiejski) (Kraków 2003) II, 713.





ANDRZEJ MROZEK  
Uniwersytet Jagielloński, Kraków

## KOBIETA DYSKUTUJĄCA Z JEZUSEM (Mk 7,24-30)

THE SYROPHOENICIAN WOMAN'S DISCUSSION WITH JESUS (MARK 7:24-30)

**ABSTRACT.** The Gospel of Mark presents a short debate between Jesus and a woman living in the region of Tyre. It appears in the pericope about her possessed daughter (Mark 7:24-30), which itself is part of a broader section on the theme of bread (Mark 6:6b–8:26). On the one hand, there is a foreign woman, against whom the biblical wisdom tradition warned, and, on the other, the Jew in a foreign land. Their debate has the structure of a rabbinic discussion, in which just three phrases express a host of theological ideas. Jesus spoke about the soteriological aspects of his mission in the midst of his Jewish people. The woman replied with the same image but she put the accent on the ecclesiological end eschatological point of view. Jesus' answer was surprising because he attributed the healing power to the woman's word (*logos*). The author in this pericope drew from the biblical treasury two contrasting images of woman. He recalled the biblical idea of the dangerous foreign woman, but through the text itself transformed her into the nursemaid of a new wisdom.

**KEYWORDS:** dispute, woman, bread, eschatological perspective, ecclesiology

**SŁOWA KLUCZOWE:** dysputa, kobieta, chleb, perspektywa eschatologiczna, eklezjologia

W Ewangelii Marka znajduje się krótka i niezwykle skondensowana w przekazie perykopa<sup>1</sup> (7,24-31), w której Jezus dyskutuje z kobietą spoza Izraela. Jest ona wpisana w większą całość poprzez swoją strukturę, terminologię oraz motywy. Nawiązuje formą do opowiadania o cudzie na odległość. Jednakże zasadniczą jej część stanowi nie uzdrowienie, ale dysputa.

Ta perykopa o kobiecie z okolic Tyru w syryjskiej prowincji stanowi element większej kompozycji wchodzącej w skład Ewangelii Marka<sup>2</sup>. Vincent Taylor, w swym klasycznym już komentarzu do tej Ewangelii, teksty od rozdziału szóstego-

---

<sup>1</sup> Określenie perykopa jest neutralne i pozwala uniknąć doprecyzowań, które już na początku mogłyby wpłynąć na interpretację analizowanego tekstu.

<sup>2</sup> Zob. A. Dermience, „Tradition et rédaction dans la péricope de la Syrophénicienne: Marc 7,24-30”, *Revue Théologique de Louvain* 8 (1977) 15-29.

go (6,14) do rozdziału ósmego (8,26) określa „Posługa poza Galileą”<sup>3</sup>. Jest to, jego zdaniem, czwarty segment Ewangelii, usytuowany poza historycznym terytorium Izraela<sup>4</sup>. Taylor porządkuje w ramach tej części poszczególne perykopy, grupując je według wybranego przez siebie klucza interpretacyjnego<sup>5</sup>. Uważa, że omawiana perykopa przynależy do tych fragmentów wskazanej części, które są „topical and consist[s] of teaching”<sup>6</sup>. Tymczasem Ignace de la Potterie proponuje nieco inny podział<sup>7</sup>. Dzieląc Ewangelię na dwie zasadnicze części, pod koniec pierwszej umieszcza tzw. sekcję chlebów, obejmującą teksty od 6,6b do 8,26. Patrząc z szerszej perspektywy, podobny epizod, choć zawierający odmienne konotacje kompozycyjne, jest przedstawiony u Mateusza (15,21-28)<sup>8</sup>.

Terminem, dzięki któremu perykopa o kobiecie z prowincji syryjskiej łączy się ściśle z innymi perykopami, jest przede wszystkim rzeczownik „chleb” – *arton*. Pojawia się on w pięciu następujących perykopach przypisanych do sekcji chlebów:

pierwsze rozmnożenie chleba	6,35-44	6x
oskarżenie o niemycie rąk	7,1-8	2x
dysputa z kobietą	7,24-30	1x
drugie rozmnożenie chleba	8,1-10	3x
tajemnica chleba	8,14-21	5x

Znaczące jest również to, że w omawianym tekście zostały nagromadzone terminy związane z dzieckiem, dziećmi: w. 25.26.29: *thygatrion*, w. 27: *tekna* [2x]; w. 28.30: *paidion*. Elementem łączącym tę perykopę z innymi jest oczywiście termin kobieta – *gynē*. W Ewangelii Marka kobiety odgrywają specyficzną rolę, ponieważ pojawiają się znaczących miejscach ewangelicznej narracji<sup>9</sup>. Trzeba zaznaczyć, że kobiecych postaci nie ma zbyt dużo. Pierwszą jest teściowa Piotra (1,29-31), następnie pojawia się Matka Jezusa (3,31). Kobieta cierpiąca na krwotok (5,25-34) okazuje się wzorem wierzącej w Izraelu. Obok niej ukazana jest córeczka Jaira (5,21-24.35-43). Jest też zarysowana sylwetka kobiety niebezpiecznej, czyli Herodiady (6,14-29), której również towarzyszy córka. Następną jest kobieta z omawianej właśnie perykopy (7,24-30). Ukazana jest też uboga wdowa w świątyni (12,41-44), która wrzuca grosz znaczący więcej niż wielkie donacje na przybytek. Gdy zbliża się czas męki, nienazwana

<sup>3</sup> V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark* (London 1966) 108.

<sup>4</sup> Taylor, *Mark*, 107; Taylor używa angielskiego terminu *division*, dzieląc Ewangelię.

<sup>5</sup> Taylor, *Mark*, 108-109, 317-318.

<sup>6</sup> Taylor, *Mark*, 317.

<sup>7</sup> I. de la Potterie, „De compositione evangelii Marci”, *Verbum Domini* 44 (1966) 135-141.

<sup>8</sup> Brak tej perykopy w Ewangelii Łukasza. Jak odnotowuje M. Rosik („La donna sirofenicia o cananèa? Il paragone sinottico tra Mc 7,24-30 e Mt 15,21-28”, *Scriptura Sacra* 16 (2012) 81), przywołując T.A. Burkill („The Syrophenician Woman: The Congruence of Mark 7:24-31”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 57 (1966) 25) powodem tego mogą być adresaci tej Ewangelii i użycie wobec osób spoza Izraela określenia psy lub szczenięta.

<sup>9</sup> Zob. S. Miller, *Women in Mark's Gospel* (London – New York, NY 2004) 193-199.

z imienia kobieta namaszcza Jezusa w domu Szymona Trędowatego (14,3-9). Na dziedzińcu pałacu arcykapłańskiego służąca nagabywała Piotra, sugerując jego związek z Jezusem (14,66-70). Im bliżej końca Ewangelii, tym więcej pojawia się kobiet. Pod krzyżem stoją trzy (15,40), także do grobu w wielkanocny poranek jako pierwsze przychodzą kobiety (16,1-8). Kobieta, Maria Magdalena, jest przedstawiona jako osoba, której Jezus jako pierwszej się ukazał po zmartwychwstaniu (16,9-11).

Kobiety, które pojawiają się blisko Jezusa, posługują się głównie gestami: kobieta cierpiąca na krwotok dotyka Jego płaszcz (5,27), kobieta z Fenicji upada przed Nim na twarz (7,25), kobieta w domu Szymona namaszcza Jego ciało (14,3), kobiety stoją pod krzyżem (15,50), idą namaścić ciało Jezusa do grobu (16,1). Aż do scen męki wszystkie te kobiety są bezimienne. Dopiero pod krzyżem są podane imiona stojących tam kobiet (15,40 – Maria Magdalena, Maria i Salome)<sup>10</sup>, następnie przy pustym grobie również są one nazwane z imienia (16,1 – Maria, Maria Magdalena i Salome), a imię Marii Magdaleny ponownie powraca w kontekście chrystofanii. To przeciwstawienie – kobiety bezimienne i imienne – wskazuje na ich odmienne funkcje i role w narracji oraz teologii ewangelicznej.

We wzmiankowanych perykopach słyszymy bardzo niewiele z ust kobiet. Wyjątkowo tylko są przytaczane ich słowa, czy to w mowie zależnej, czy też niezależnej. To prawda, że Herodiada i jej córka dialogują ze sobą i z Herodem (6,23-25), ale ten dialog nie ma zbyt wiele wspólnego z Jezusem. Do Piotra mówi służąca (14,66-69). Żadna jednak kobieta nie podejmuje z Jezusem dyskusji tak, jak uczyniła to protagonistka omawianej perykopy (Fenicjanka spod Tyru).

W kontekście analizowanego fragmentu wyjątkowego znaczenia nabiera perykopa o kobiecie cierpiącej na krwotok (5,25-34), wkomponowana we fragment o uzdrowieniu córki przywódcy synagogałnego Jaira (5,21-24.35-43). Obok siebie są usytuowane dwie narracje o cudach, i obie dotyczą kobiet, można nawet rzec – córek. Czytamy bowiem w tekście: „Moja córeczka jest umierająca. Przyjdź i połóż na nią ręce, aby wyzdrowiała i żyła” (5,23)<sup>11</sup> oraz: „Córko, twoja wiara cię uzdrowiła” (5,34), a dalej: „Twoja córka umarła. Czemu jeszcze trudzisz Nauczyciela?” (5,35). Między tą perykopą podwójną – albo o dwóch uzdrowieniach (wskrzeszenie!) – a perykopą o kobiecie spod Tyru w Ewangelii Marka nie ma żadnego fragmentu o uzdrowieniu. Następne uzdrowienie jest właśnie w omawianej perykopie. W międzyczasie pojawia się jeszcze motyw córki w kontekście śmierci Jana (6,24-29).

Słowa Jezusa skierowane do kobiety cierpiącej na krwotok są znaczące: „Córko, twoja wiara cię uzdrowiła, idź w pokoju i bądź wolna od twojej dolegliwości!” (5,34). W ich kontekście szczególnego znaczenia nabiorą słowa Jezusa skierowane do kobiety spod Tyru: „Przez to słowo (*dia touton ton logon*) idź, demon wyszedł z twojej córki” (7,29).

<sup>10</sup> Zob. R. Bauckham, *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels* (Grand Rapids, MI 2002) 110-113.

<sup>11</sup> Wszystkie cytaty biblijne pochodzą z Biblii Paulistów (Towarzystwo Świętego Pawła), chyba że zaznaczono inaczej.

Te postaci kobiece pojawiają się w kluczowych momentach. Rozdział piąty kończy pierwszy etap galilejskiej misji Jezusa. Ostatnim wydarzeniem taumatycznym jest uzdrowienie dwóch córek, czyli córki Izraela i córki Jaira. Następuje sekcja chlebów, w której pierwsze uzdrowienie dotyczy znów kobiety, a dokładnie córki kobiety proszącej o uwolnienie od ducha nieczystego.

Granica omawianej perykopy (5,24-30) jest wyznaczona wstępami o charakterze topograficznym, które znajdują się w wersetach 24a i 3l. Zwykło się ją dzielić z perspektywy scenograficznej na trzy następujące elementy:

przybycie i prośba kobiety	(w. 24b-26)
dialog z Jezusem	(w. 27-28)
spełnienie prośby i odejście	(w. 29-30)

Taki podział z perspektywy narracyjnej może być dyskusyjny, ponieważ zasadnicze rozróżnienie dotyczy podziału na część narracyjną i dialog. W tym przypadku obok samej narracji pojawia się też komentarz narracyjny, a słowa w dialogu są przypisane Jezusowi i kobiecie. Należy zatem podzielić epizod, przenosząc werset 29. do segmentu centralnego:

wstęp narracyjny	(w. 24a)
komentarz narracyjny o Jezusie	(w. 24b)
komentarz prezentujący kobietę	(w. 25-26)
dysputa/dialog	(w. 27-29)
komentarz podsumowujący	(w. 30)

Dialog, czyli dysputa, obejmuje wersety 27-29 i jest wyznaczony zwrotami wprowadzającymi do mowy niezależnej:

powiedział do niej (Jezus)	– w. 27a
odparła (w odpowiedzi) i powiedziała Mu	– w. 28a
rzekł do niej	– w. 29a

Zatem część narracyjna perykopy obejmuje wersety 24-26 i 30, a część dialogowa 27-29. Perykopa przedstawiająca spotkanie i dyskusję Jezusa z nieznaną z imienia kobietą ma formę szczególną, ponieważ, po pierwsze, może być interpretowana jako opowiadanie o cudzie na odległość<sup>12</sup>, a po wtóre, zawiera dialog przybierający formę krótkiej dysputy.

W tej części Ewangelii Markowej Jezus dopiero co skończył burzliwą dyskusję z faryzeuszami i skrybami z Jerozolimy (7,1-13). Po tej konfrontacji Jezus najpierw zwrócił się do tłumu i do uczniów z przesłaniem o czystości i nieczystości (7,14-23), aby następnie odejść na jakiś czas z ziemi Izraela i udać się w rejon Tyru<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Opowieść o cudach na odległość dotyczy zawsze pogan: Mt 8,5-13; Łk 7,1-10; J 4,46-53.

<sup>13</sup> Miasto Tyr, jako motyw literacki, w tej perykopie nie ma kluczowego znaczenia, ale tradycja biblijna i pozabiblijna z nim związana może wyjaśnić jej najbliższy kontekst; zob. M. Rosik, „Feni-

Akcja perykopy ma miejsce w domu. Koncepcja domu u Marka ma konotacje eklezjologiczne<sup>14</sup>. W Ewangelii Mateusza narrator nie dopuszcza nawet kobiety do Jezusa, tymczasem tutaj wchodzi ona do domu i prosi Jezusa, aby uwolnił jej dziecko od ducha nieczystego/demonia (w. 25). O tym, co czyste i nieczyste, Jezus nauczał w poprzednich wierszach (7,14-23). W trakcie narracji autor tekstu zmienia określenia. Najpierw nazywa go *pneuma akatharton* (w. 25), a potem aż do końca perykopy *daimonion* (w. 26.29.30).

Główna bohaterka perykopy najpierw jest przedstawiona w wersety 25-26, a następnie staje się stroną w dyspucie z Jezusem (wersety 27-29), by wreszcie skonstatować realizację egzorcyzmu w wierszu 30.

Kobieta ta jest obcą, czyli taką, przed którą przestrzegają teksty biblijne. Jest jednoznacznie przedstawiona jako cudzoziemka. W Ewangelii Mateusza Jezus w pierwszej chwili nawet nie odpowiada na jej wołanie/krzyk. U Marka kobieta wbiega do domu, gdzie Jezus przebywa, rzuca mu się do nóg, zakłóca jego spokój i narusza tajemnicę. Jezus nie chciał, aby ktokolwiek wiedział o Jego pobycie ani o tym, kim jest. Może to oznaczać nawiązanie do tajemnicy mesjańskiej w tej Ewangelii. Prosząc o uzdrowienie córeczki, zatem o cud, odkrywa po części Jego tożsamość proroka czasów ostatecznych.

Narrator, prezentując tę kobietę, wpieryw wskazuje na to, że jest ona matką. Ma bowiem córeczkę opętaną przez ducha nieczystego (w. 25) i za nią wstawia się u Jezusa. W Ewangelii Markowej motyw wstawienniczy jest częsty. Wielu rozmówców Jezusa wstawia się za innymi, w tym za osobami z rodziny. Czyni to Piotr (1,32-34), ludzie przynoszący sparaliżowanego (2,1-12), Jair (5,21-24.35-43), przynoszący chorych (6,53-56), ktoś przyprowadzający niewidomego (8,22-26). Takie zachowanie kobiety jest bardzo podobne do wskazanych przypadków. Jednak widać w nim różnicę. Jair, przywódca synagogi, spotyka się z Jezusem w przestrzeni publicznej, tymczasem ta kobieta, cudzoziemka, ma czelność wejść do domu, gdzie Jezus przebywa. W ten sposób łamie konwencje społeczne i zasady czystości rytualnej. Zabronione było bowiem mieszanie się Izraelitów z poganami, a już wprost niewyobrażalne jest takie postępowanie kobiety wobec rabiego – nauczyciela. Podobne przypadki pojawiły się już jednak w Markowej Ewangelii. Trędowaty zbliżył się wbrew zasadom (1,40), kobieta z krwotokiem dotknęła Jezusa (5,27), a Jezus, dokonując uzdrowień w szabat, wskazywał, że jest ponad zasadami rytualnymi. Zatem mamy do czynienia z sytuacją do pewnego stopnia typową. Jednak nie można pominąć aspektów wyjątkowych. Jak dotąd żadna kobieta nie odważyła się wejść w taki sposób. Dla czytelnika jednak jej postawa i zachowanie są w pełni uzasadnione, a powód jest oczywisty.

---

ckie miasta na szlaku Jezusa. Tyr i Sydon w Ewangelii według św. Marka”, *Żyjemy dla Pana (Rz 14,8)*. Studia ofiarowane s. prof. Ewie J. Jezierskiej OSU (red. W. Chrostowski) (Studia i Rozprawy Biblijne 23; Warszawa 2006) 330-339.

<sup>14</sup> Zob. J. Painter, „When Is a House Not Home? Disciples and Family in Mark 3.13-35”, *New Testament Studies* 45 (1999) 498-513.

Wyjątkowość sytuacji widać w drugiej części prezentacji kobiety. Autor przekazuje słuchaczowi lub czytelnikowi informację niezwykle ważną i kluczową dla zrozumienia całej perykopy. Czytamy, że ta kobieta była *Hellēnis*, jeśli chodzi o kulturę, i *Syrophoinikissa*, jeśli chodzi o przynależność etniczną. Są to wskazania dotyczące przynależności językowo-kulturowej oraz etnicznej. Te dwa określenia podkreślają odmienność kobiety od Jezusa. Określenie *Syrophoinikissa* jest zaskakujące. Z perspektywy rzymskiej takie określenie byłoby zrozumiałe. Rzymianie rozróżniali Fenicjan z północnej Afryki (*Libophoinikes*) i tych ze Wschodu (*Syrophoinikes*). Byłaby ona zatem Fenicjanką z prowincji syryjskiej. *Hellēnis* oznacza, że posługuje się językiem greckim i przynależy do szeroko pojętej kultury hellenistycznej. Będąc Fenicjanką, jest odmienną religii i nacji od Jezusa. Być może określenie *Hellēnis* zawiera również pewne odniesienie do jej statusu społecznego. A zatem mamy tutaj do czynienia z podkreśleniem odmienności zarówno z perspektywy żydowskiej, jak i rzymskiej. Jest to kobieta obca etnicznie, odmienna, daleka od Jezusa i być może daleka także dla pierwszych czytelników Ewangelii Marka. Jezusa i kobietę dzieli język, przynależność etniczna, religia, mentalność, a może także moralność i przynależność społeczna<sup>15</sup>. Zatem wobec informacji o córeczce, czyli wskazującej na macierzyństwo kobiety, drugi człon prezentacji niesie ze sobą napięcie i zarysowuje perspektywę konfliktu, a przynajmniej odmienną wizji świata. Pierwsza część komentarza jednoczyła obie postaci wokół tragedii jej córeczki, druga tworzy przepaść między nimi.

Tymczasem narracja kieruje się ku rozmowie, a raczej dyspacie Jezusa z kobietą. Musi zatem w jakiś sposób być przewyciężona bariera językowa. Tych dwoje obcokrajowców (bo Jezus w Tyrze jest obcym i kobieta z perspektywy czytelnika oraz Jezusa także jest obcą) musi znaleźć jakiś sposób komunikowania<sup>16</sup>. Być może oboje znają zarówno grecki, jak i aramejski. Może każde mówi we własnym języku, ale dysputant go rozumie. Mamy tutaj w każdym razie do czynienia z dialogiem interkulturowym.

Tekst dysputy pomiędzy Jezusem a obcą etnicznie kobietą jest bardzo krótki i ma charakter typowo literacki. Nie ma w nim żadnych dodatkowych elementów, niepotrzebnych wtrąceń itp. Jest specyficznym skondensowaniem myśli teologicznej<sup>17</sup> wyrażonym trzema frazami (wersety 27-29). Poprzedzające dysputę zdanie stanowi rodzaj wprowadzenia: „Prosiła Go, aby wyrzucił demona z jej córki” (w. 26b). Jako pierwsze są przywołane w mowie bezpośredniej słowa Jezusa, które na pierwszy rzut oka niewiele mają wspólnego z prośbą kobiety: „Pozwól

<sup>15</sup> Więcej na ten temat zob. G. Theissen, „Lokal- und Sozialkolorit in der Geschichte von der syrophönischer Frau (Mk 7,24-30)”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (1984) 202-205.

<sup>16</sup> R.H. Gundry, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids, MI 1993) 376, sugeruje, że w Tyrze i w okolicy mieszkali również Żydzi i dlatego należy ostrożnie traktować zagadnienie czystości i nieczystości rytualnej.

<sup>17</sup> Zob. M. Rosik, „Importo teologico della narrazione della donna sirofenicia (Mc 7,24-30) nel contesto letterario del Vangelo di Marco”, *The Polish Journal of Biblical Research* 12 (2013) 45-54.



najpierw najeść się dzieciom, bo nie wypada zabierać chleb dzieciom i rzucać go szczeniutom” (7,27). Ona prosiła o wyrzucenie demona ze swej córeczki, Jezus mówi o nasyceniu dzieci. Czy pomiędzy prośbą kobiety a odpowiedzią Jezusa jest jakiś związek? Nie należy zapomnieć, że ta perykopa jest wpisana w „sekcję chlebów”. Może to w pewien sposób wyjaśniać, dlaczego Jezus mówi o nasyceniu *tatekna* – synów/dzieci. Ale te jego słowa wzmacniają kontrast między nim a kobietą i pogłębiają tylko dzielący ich dystans. Wydaje się, że oni nie mają wspólnej płaszczyzny do dialogu. Równocześnie jednak zostaje wprowadzony temat o charakterze historyczno-soteriologicznym, dużo szerszy niż tylko zagadnienie uzdrowienia/egzorcyzmu. Druga część wersetu jest znacząca. Jezusowi zostaje przypisane zdanie niezwykle mocne, zaczynające się od zwrotu *ou gar estin kalon*<sup>18</sup>, który można przetłumaczyć „nie jest bowiem właściwe”. W samej zaś frazie pojawiają się w nim terminy: *arton* – chleb, *tekna* – synowie (dzieci), *kynaria* – szczenięta/pieski. Czasowniki użyte zaś to *labein* – odbierać i *balein* – rzucać. Określenia synowie/dzieci i psy/pieski/szczenięta to metafora powszechnie używana na określenie Izraela i innych ludów. Izrael to naród wybrany, synowie Abrahama, ukochani Boga i błogosławieni. Po przeciwnej stronie stoją inni, niewybrani, nieznający Tory, nieoddający chwały Panu. Przeciwwstawienie Izraela i reszty jest jednoznaczne, a terminy *tekna* i *kynaria* doskonale to oddają<sup>19</sup>. To przeciwstawienie ma również charakter eschatologiczny. To prawda, że Jezus z racji swej misji eschatologicznej ma władzę nad demonami, ale ta misja jest skierowana do synów Izraela. Jezus w pewnym sensie prosi o respektowanie następstwa czasów z perspektywy eschatologiczno-zbawczej. Najpierw Izrael, potem ewentualnie pozostałe ludy. Jezus stwierdza zatem, że oboje, i On, i kobieta, są podporządkowani logice zbawczej<sup>20</sup>. W tych słowach Jezusa odczuwa się dwa poziomy tekstu, dwa horyzonty. Jeden to przedpaschalny, związany z ziemską misją Jezusa pośród Izraela, drugi to postpaschalny, zawierający usprawiedliwienie działalności misyjnej pośród pogan.

Na te słowa Jezusa replika, bo tak ją raczej trzeba nazwać, kobiety jest wyjątkowa: „Panie, przecież szczenięta zjadają pod stołem to, co nakruszą dzieci” (w. 28). Są to słowa pokorne, ale mocne! Posiadają całą magię wyjątkowości i są w stanie uchwycić sytuację tego momentu oraz trwałą zasadę. Kobieta doskonale zdołała uchwycić różnicę między synami i psami, tym samym ukazała różnicę zbawczą między Izraelem a innymi ludami. Dokonała jednak przy tym następnego i niebanalnego kroku, jakby była rabbim, który nie czuje się w żaden sposób onieśmielony deklaracją Jezusa. Wprowadza nową metaforę. Jezusowe

<sup>18</sup> Ten zwrot nawiązuje do tradycji mądrościowych ST. Por. Rdz 2,18; Lb 11,18; 24,1.

<sup>19</sup> Zob. G. Barbaglio, „Gesù e i non ebrei: la sirofenicia (Mc 7,24-30)”, *Parola, Spirito e Vita* 16 (1987) 101-114.

<sup>20</sup> Jak stwierdza D.-E. Nineham, *Saint Mark* (New York 1969) 199: „Władza Mesjasza, działającego jako narzędzie Boga, aby ustanowić jego królestwo, dotyczy w pierwszym rzędzie, zbawienia jego ludu”.



„dzieci”, „psy” i „chleb” umieszcza odpowiednio przy stole, pod stołem i na stole. Jeśli jest stół – *trapeza* – to kontekst jest biesiadny, a miejscem musi być dom. Temat domu i stołu jest ważny dla autora Ewangelii Markowej. Jednak najważniejsze w tej metaforze jest wskazanie na jedność. To prawda, że istnieje różnica między dziećmi a psami, ale najważniejsze jest przekonanie, że łączy ich jeden stół i jeden chleb. Z tego chleba szczenięta dostają tylko okruchy. Czy są to te okruchy, które pozostały po rozmnożeniu chleba? Kobieta nawiązuje do logiki Jezusa, ale umieszcza metaforę chleba dla dzieci w nowym kontekście przestrzenno-czasowym. W scenariuszu, który szkicuje kobieta, jest wspólny dom i wspólny stół dla synów i szczeniąt<sup>21</sup>. Ale ten scenariusz otwiera również szczególną perspektywę czasową, w ramach której jest uznany prymat Izraela, a równocześnie jest potwierdzona wolność Boga, który otwiera swoje podwoje również dla innych. Kobieta swoją intuicją i mądrością uchwyciła to ze szczególnym uwzględnieniem w tym scenariuszu osoby Jezusa. Tytułuje go bowiem „Kyrios”. Jest to jedyny przypadek w całej Ewangelii. Oczywiście nie jest to zwrot grzesnościowy. Trzeba go powiązać z wiarą w antydemoniczną moc Jezusa, ale trzeba również dostrzec go w perspektywie postpaschalnej. Kobieta uznaje w Jezusie moc taumaturga, którą łączy z jego pochodzeniem żydowskim. Tym samym w Jego działaniu dostrzega obraz Izraela eschatologicznego, którego mieszkanie jest otwarte, a stół przygotowany dla wszystkich ludów. Sposób postrzegania przez Fenicjankę aspektu eklezjologicznego antycypuje to, co Jezus stwierdził o Bogu w kontekście swojej działalności w Jerozolimie, w świątyni: „Mój dom będzie nazwany domem modlitwy dla wszystkich narodów” (Mk 11,17; cyt. Iz 56,7). Kobieta zatem wyraziła w swym zdaniu punkt widzenia, który okazał się najważniejszy, ponieważ odzwierciedlający boską wolę zbawczą. Jej słowa niejako obaliły następstwo czasów. Jej serce zostało przepełnione zasadą działającą w każdym czasie zbawczym.

Kobieta, która ośmieliła się mieć nadzieję jedności między Izraelem a poganami, chociaż respektując rolę Izraela, zostaje pozdrowiona i pożegnana słowami wyjątkowymi w całej Ewangelii Markowej. Jezus nie mówi do niej: „twoja wiara cię ocaliła, idź w pokoju” (5,34; por. 2,11; 10,52), ale stwierdza: „Przez to właśnie słowo (*logos*) idź, demon wyszedł z twojej córki” (w. 29). Mocą nadziei, pomimo odmienności kulturowej, religijnej i etnicznej, kobieta jest uczestniczką bogactw zbawienia. Jezus postrzega w niej osobę, która włączyła się i uczestniczy w tych dobrach. Jest ona zatem prefigurą tej wiary, dzięki której otrzymuje się to, o co się prosi. Jezus powiedział bowiem: „Dlatego mówię wam: wierzcie, że otrzymacie wszystko, o co prosicie w modlitwie” (11,24).

Opór ze strony Jezusa został przewyciężony prostą i głęboką wiarą kobiety, która uważała, że jest „już” przyjęta przez Boga. Jezus w pożegnalnych słowach dokonuje cudu na odległość i jednocześnie potwierdza to, co się dokonało. W tej samej Ewangelii czytamy słowa przypisane Jezusowi po zmartwychwstaniu: „Tym

<sup>21</sup> Zob. E. Bianchi, „Un pane unico per giudei e gentili”, *Parola, Spirito e Vita* 7 (1983) 89-98.

zaś, którzy uwierzą, te znaki towarzyszyć będą: w imię moje złe duchy będą wyrzucać” (16,17).

Jezus w tej perykopie jest przedstawiony jako ten, który wie o wyrzuceniu demona dzięki słowu (*logos*) obcej kobiety. To dzięki temu słowu, będącemu świadectwem wiary, którą Jezus przyniósł i wzbudził. Oczywiście, pośrednictwo Jezusa jest istotne i kluczowe, a kobieta postrzega w nim mediatora zbawienia. Z tego pośredniczenia Jezusowego wyłania się też obraz Boga, który chociaż daje pozycję uprzywilejowaną synom Izraela, to jednak jest otwarty na wszystkich i chce wszystkich zjednoczyć w jednym planie zbawienia.

Ta, która zadowala się okruchami ze stołu zbawienia, nie tylko przewyższa faryzeuszy, zakochanych w tradycjach ludzkich i kulturowych znakach dominacji, ale również potrafi odczytać znaki czasów, mesjańskich czasów, dużo lepiej niż sami uczniowie. W tym sensie kobieta, Fenicjanka z syryjskiej prowincji, oferuje czytelnikowi Markowej Ewangelii wzór wierzącej<sup>22</sup>. Wnosi równocześnie swój wkład w chrystologię, która z mesjanizmu wewnątrzżydowskiego przenika w otaczający ją świat, respektując go przy tym. To chyba nie przypadek, że przy następnym znaku rozmnożenia chleba autor Ewangelii takie słowa włoży w usta Jezusa: „Żal Mi tego ludu. Przecież już trzy dni nie odstępują Mnie, a nie mają co jeść. Lecz jeśli ich puszczyć do domu głodnych, w drodze opadną z sił; bo niektórzy z nich przybyli z daleka” (8,2-3).

Nie miejsce tu na analizę zwrotu: „trzy dni nie odstępują Mnie”, z perspektywy paschalnej. Niemniej jednak odwołanie się do faktu, że przyszli „z daleka” nie jest przypadkowe. Po spożyciu chlebów „resztek, które pozostały, zebrano siedem koszy” (8,8). Przy pierwszym rozmnożeniu chleba tłum przybył ze wszystkich miast, a Jezus „Ulitował się nad nimi, byli bowiem jak owce niemające pasterza” (6,34). Po spożyciu zaś „zebrali dwanaście pełnych koszy ułomków chleba” (6,42). Różnice między pierwszym i drugim rozmnożeniem są znaczące, patrząc jedynie na przybyłych oraz na symboliczną liczbę koszy z okruchami. W pierwszym przypadku dwanaście (nawiązanie do liczby pokoleń Izraela), w drugim przypadku – siedem (otwiera szeroką perspektywę zbawczą).

To o tych okruchach mówiła fenicka kobieta. Jezus w swej wypowiedzi posłużył się koncepcją soteriologiczną w perspektywie historycznej, tymczasem odpowiedź kobiety zawierała akcenty eklezjalne i eschatologiczne. W pierwszym zdaniu (w. 27) Jezus odwołał się do obrazu o charakterze soteriologicznym, w drugim zaś – soteriologiczno-eschatologicznym (w. 29)<sup>23</sup>.

W analizowanej perykopie Marek opisał spotkanie Jezusa z obcą kobietą – *Hellēnis* i *Syrophoinikissa* (7,24-30). Przed takimi kontaktami przestrzegały mądrościowe tradycje biblijne, ponieważ obca kobieta stanowiła zagrożenie. Z jednej

<sup>22</sup> Zob. także M. Rosik, „La fede che apre la strada alla salvezza (analisi sincronica di Mc 7,24-30)”, *Antonianum* 3 (2004) 445-472.

<sup>23</sup> Zob. także M. Rosik, „La donna Sirofenicia (Mc 7,24-30). Analisi esegetica ed interpretazione teologica”, *Studia Warmińskie* 39 (2002) 259-279.

strony Żyd, a z drugiej Fenicjanka mówiąca po grecku. Ale nic nie było w stanie powstrzymać tej kobiety, nawet deklaracja Jezusa, że przyszedł tylko do wybranych. Fenicjanka podjęła dyskusję i w odpowiedzi posłużyła się podobnym obrazem. Ze słów Jezusa wydobyła te elementy, które mogły wesprzeć jej prośbę i odparła Mu jak mędrzec zaprawiony w dysputach. Marek wydobył ze skarbca biblijnego dwa kontrastujące ze sobą obrazy kobiety. Przywołał wpierw biblijny obraz obcej niewiasty, stanowiącej zagrożenie dla pobożnego Żyda, ale w samym epizodzie uczynił z niej piastunkę mądrości, i to tej nowej, ewangelicznej.

Ks. ADAM KUBIŚ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## UBOGA WDOWA – SYMBOL IZRAELA, WZÓR UCZNIA, IKONA CHRYSZTUSA<sup>1</sup>

THE POOR WIDOW –

A SYMBOL OF ISRAEL, A MODEL OF DISCIPLESHIP, AN ICON OF CHRIST

**ABSTRACT.** The interpretation of the poor widow's offering of her last penny and Jesus' comment on it, found in Mark 12:41-44 and Luke 21:1-4, has become in recent decades a debated point. Against the background of a unanimous and traditional interpretation, in which the figure of the widow is praised by Jesus as an exemplary model of generosity and true piety, some modern commentators advance a reading of this episode as a tragic and painful example of an exploited woman. The widow's act becomes nothing but a misguided expression of false piety, inspired and encouraged by the religious leaders, and consequently Jesus' comment ought to be read as a lament. To no surprise, other recent commentators have chosen a *via media*, suggesting a deliberate ambiguity in reading widow's act and Jesus' comment on it. The article demonstrates that the only valid interpretation is the positive one, which sees the widow as a symbol of Israel, a model of discipleship, and an icon of Christ.

**KEYWORDS:** Mark 12:41-44; Luke 21,1-4; poor widow; widow; widow's mite; disciple; discipleship; scribes

**SŁOWA KLUCZOWE:** Mk 12,41-44; Łk 21,1-4; uboga wdowa, wdowa, wdowi grosz, uczeń, bycie uczniem; uczeni w Piśmie

Uboga wdowa ofiarująca dwa pieniążki do świątynnego skarbca (Mk 12,41-44; Łk 21,1-4) od zarania chrześcijańskiej egzegezy widziana jest jako model wiary, hojności w dawaniu i właściwej pobożności<sup>2</sup>. Tym samym słowa Jezusa, który komentuje jej zachowanie, interpretowane są jako pochwała zachowania kobiety, niezależnie od tego, czy jest to wersja epizodu przytoczona przez Marka<sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> Poniższy artykuł prezentuje w języku polskim w części przepracowane wnioski, zawarte w mojej wcześniejszej publikacji dotyczącej interpretacji perykopy Mk 12,41-44, a mianowicie „The Poor Widow's Mites. A Contextual Reading of Mark 12:41-44”, *The Biblical Annals* 3 (2013) 339-381.

<sup>2</sup> Patrystyczne teksty dotyczące ubogiej wdowy przytaczają T.C. Oden – C.A. Hall, *Mark* (Revised) (Ancient Christian Commentary on Scripture. NT 2; Downers Grove, IL 1998) 168-171 oraz A.A. Just, *Luke* (Ancient Christian Commentary on Scripture. NT 3; Downers Grove, IL 2005) 315-317.

<sup>3</sup> Do współczesnych komentarzy do Ewangelii Marka idących za tradycyjną interpretacją należą m.in: B. Witherington, *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K. 2001) 335-336; F.J. Moloney, *The Gospel of Mark. A Commentary* (Peabody,

czy też Łukasza<sup>4</sup>. Jednak dla kilku współczesnych komentatorów, poczynając od A.G. Wrighta i jego artykułu opublikowanego w 1982 r., słowa Jezusa są lamentem, wdowa jest bezlitośnie wykorzystaną ofiarą religijnego systemu kultycznego, a jej ofiara chybiona<sup>5</sup>. Istnieją zatem dwie sprzeczne interpretacje, z których jedna widzi w kobiecie przykład pozytywny, druga zaś – negatywny<sup>6</sup>. W tej sytuacji nielicz-

MA 2002) 247; J.R. Edwards, *The Gospel according to Mark* (The Pillar New Testament Commentary; Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K. – Leicester, U.K. 2002) 378-382; R.T. France, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary; Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K. 2002) 491-493; M.E. Boring, *Mark. A Commentary* (New Testament Library; Louisville, KY – London 2006) 351-353; P. Dschulnigg, *Das Markusevangelium* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2; Stuttgart 2007) 330-332; R.H. Stein, *Mark* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI 2008) 577-581; J. Delorme, *L'heureuse annonce selon Marc. Lecture intégrale du deuxième évangile* (Lectio Divina; Paris – Montréal 2008) II, 344-347; H.-F. Bayer, *Das Evangelium des Markus* (Historisch-Theologische Auslegung; Giessen – Witten 2008) 440-443; J. Marcus, *Mark 8-16. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 27A; New Haven, CT – London 2009) 861; B. Standaert, *Évangile selon Marc. Commentaire* (Études bibliques 61; Pendé 2010) 890-895; L. Hartman, *Mark for the Nations. A Text- and Reader-Oriented Commentary* (Eugene, OR 2010) 511-512.

<sup>4</sup> J. Nolland, *Luke 18:35–24:53* (WBC 35C; Dallas, TX: Word 1993) 977-979; D.L. Bock, *Luke. II. 9:51–24:53* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI 1996) 1644-1649; G. Rossé, *Il vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico* (Collana Scritturistica di Città Nuova; Roma 2001) 787 (Uważa za prawdopodobną zmianę znaczenia epizodu, z oryginalnego charakteru krytyki systemu religijnego na nowy, nadany przez ewangelistę, o charakterze pochwały); A. Banaszek, „Prawdziwa pobożność ubogiej wdowy (Mk 12,41-44; Łk 21,1-4)”, *Przybliżyło się Królestwo Boże. Księga pamiątkowa dla księdza profesora Romana Bartrnickiego w 65. rocznicę urodzin* (red. W. Chrostowski) (Warszawa 2008) 61-73; F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 12–24* (Nowy Komentarz Biblijny 3/2; Częstochowa 2012) 381-385.

<sup>5</sup> A.G. Wright, „The Widow's Mites: Praise or Lament? – A Matter of Context”, *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982) 256-265. Za interpretacją A.G. Wrighta idą następujący komentatorzy Ewangelii Marka: C.S. Mann, *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 27; Garden City, NY 1986) 494-495; C. Myers, *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus* (Maryknoll, NY 1988) 320-322; R.S. Sugirtharajah, „The Widow's Mites Revalued”, *Expository Times* 103 (1991) 42-43; S. Légasse, *L'Évangile de Marc* (Lectio Divina. Commentaires 5; Paris 1997) II, 770-775; C.A. Evans, *Mark 8:27–16:20* (WBC 43B; Nashville, TN 2001) 281-285; E.K. Broadhead, *Mark* (Readings: A New Biblical Commentary; Sheffield 2001) 99; R.A. Horsley, *Hearing the Whole Story. The Politics of Plot in Mark's Gospel* (Louisville, KY 2001) 207 („Her giving away the last pittance of her resources to the Temple, however, is not held up as a positive example”); R.A. Culpepper, *Mark* (Smyth & Helwys Bible Commentary; Macon, GA 2007) 427. Pośród komentatorów Ewangelii Łukasza wymienić można: J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (X-XXIV)* (The Anchor Bible 28A; New York, NY et al. 1985) 1321.

<sup>6</sup> W celu lepszego zarysowania problemu interpretacyjnego przypomnijmy tradycyjne, zawsze pozytywne, interpretacje głównego przesłania epizodu: (1) Prawdziwą miarą darów jest nie to, ile jest ofiarowane, ale ile pozostaje. (2) Miarą daru jest procent własności należącej do ofiarodawcy, którą ten dar reprezentuje. (3) Miarą daru jest zawarte w nim wyrzeczenie, koszt, jaki ponosi ofiarodawca. Innymi słowy, liczy się wartość daru, jaką ma on dla dającego, a nie wartość, jaką ma on dla innych. (4) Nie liczy się wielkość daru, ale duch towarzyszący ofiarowaniu tego daru. Duch ten rozumiany jest jako wyrzeczenie, zapomnienie o sobie, zupełne poddanie, całkowite oddanie, lojalność i oddanie Bożemu wezwaniu, wdzięczność, hojność, pokora i brak natręctwa, zaufanie Bogu troszczącemu

ni komentatorzy wybierają *via media*, dostrzegając w czynie wdowy i słowach Jezusa zamierzoną dwuznaczność<sup>7</sup>. Pozycja ta jest trudna do przyjęcia, gdyż historia wdowy byłaby jednocześnie otwarta na dwie przeciwstawne, a więc wykluczające się, interpretacje.

W niniejszym artykule spróbujemy poddać krytycznej ocenie interpretację negatywną i wykazać, iż jedynie uprawnioną lekturą epizodu z ubogą wdową jest interpretacja widząca w jej czynie akt pozytywny, który jest chwalony przez Jezusa. W naszej analizie skupimy się na relacji ewangelisty Marka, gdyż ten tekst stał się punktem wyjścia dla A.G. Wrighta i jego późniejszych naśladowców. Wybór tekstu Marka podyktowany jest także faktem zależności tekstu Łukaszeckiego od narracji drugiej Ewangelii<sup>8</sup>. Niemniej jednak w trakcie analizy będziemy się odwoływać do tekstu Łukasza, aby pokazać jego oryginalność w stosunku do swego Markowego źródła. Zwolennicy dwóch rywalizujących i przeciwstawnych interpretacji odwołują się do kontekstu literackiego. Zdumiewające, że powołując się na tę samą zasadę analizy egzegetycznej, czyli zgodność interpretacji tekstu z przesłaniem bezpośredniego kontekstu literackiego, uzyskuje się przeciwstawne interpretacje. Powyższa sytuacja powinna rodzić uzasadnione podejrzenia nie tyle odnoszące się do metodologicznej poprawności takiego podejścia (czyli zastosowania analizy kontekstualnej), ile do poprawności jej przeprowadzenia. Faktem jest że istnieją liczne konteksty, w których można czytać daną perykopę biblijną, podobnie jak liczni są jej czytelnicy (wraz z ich kontekstami) i wynikające stąd interpretacje<sup>9</sup>.

się o potrzeby ofiarodawcy, oderwanie od bogactwa. (5) Prawdziwym darem jest ofiarowanie wszystkiego, co się posiada. (6) Jałmużny i inne pobożne dary powinny odpowiadać środkom, jakimi ofiarodawca dysponuje. (7) Epizod wskazuje na obowiązek jałmużny. Za Wright, „The Widow’s Mites”, 257-258. (8) Czasem, ci którzy wydają się błogosławieni, nimi nie są. (9) Prosty człowiek (reprezentowany przez wdowę) jest w lepszej relacji z Bogiem, niż człowiek religijny (reprezentowany przez bogatych). (10) Nie powinno się sądzić przedwcześnie biednych, ponieważ wielu z nich jest wiernych Bogu. Za Bock, *Luke*, 1647-1648.

<sup>7</sup> J.R. Donahue – D.J. Harrington, *The Gospel of Mark* (Sacra Pagina 2; Collegetown, MN 2002) 365 („attention to the Markan context leaves open whether the widow is presented as a model to be imitated for sincerity and generosity or as someone to be pitied as a victim of religious exploitation”); C. Focant, *L’évangile selon Marc* (Commentaire Biblique: Nouveau Testament 2; Paris 2004) 475 („la sentence de Jésus n’a la forme claire ni d’une lamentation, ni d’une louange. Jésus n’invite pas à imiter la veuve; il n’est pas dit qu’il la regarde et qu’il l’aime, ni qu’il recommande d’aller et d’agir de la même manière, ni quelle serait proche du Règne de Dieu. Sa parole retentit plutôt comme un constat que le lecteur peut interpréter de diverses manières. L’erreur de Wright est d’imposer au constat de Jésus le sens d’une lamentation en excluant tout autre sens. En fait, la forme du constat garde à la phrase une ambiguïté fort utile: elle peut être interprétée à la fois comme louange et comme lamentation. Et effectivement, les deux aspects peuvent être présents suivant le type de lien qu’opère le lecteur avec contexte.”).

<sup>8</sup> Fitzmyer, *Luke*, 1320 („Luke again derives his story from Mark 12:41-44”).

<sup>9</sup> E.S. Malbon, „The Poor Widow in Mark and Her Poor Rich Readers”, *Catholic Biblical Quarterly* 53 (1991) 602 („a contextual reading in itself provides no guarantee of the adequacy of a textual interpretation. The context does not exist, and a text’s multiple contexts seem to raise as many interpretative questions as they answer. Yet, to understand the text we must have contextual readings, and multiple contextual readings, and, in most cases, multiple contextual readers. The critical question is



Wydaje się jednak logicznie niemożliwym otrzymanie dwóch przeciwstawnych interpretacji jednego tekstu przy zastosowaniu tego samego kryterium metodologicznego, odwołującego się w tym przypadku nie tyle do wielu kontekstów, ile do niezmiennego i ściśle definiowalnego kontekstu literackiego. Powyższa sytuacja interpretacyjno-metodologiczna domaga się zatem, aby epizod z ubogą wdową został poddany ponownej analizie kontekstualnej, która weźmie pod uwagę zarówno literacki kontekst bezpośredni, jak i ten szeroki, obejmujący całą Ewangelię Markową. Należy bowiem przypuszczać, iż istnienie dwóch przeciwstawnych interpretacji wynika z niewłaściwej analizy tychże kontekstów<sup>10</sup>.

Nie istnieją wątpliwości odnośnie do delimitacji perykopy opisującej epizod z ubogą wdową. Problemy krytyki tekstu są także mało znaczące i nie wpływają na ostateczną interpretację. Dwuczłonowa struktura tekstu (czyn wdowy oraz komentarz Jezusa) jest oczywista i nie wymaga komentarza<sup>11</sup>. Zdefiniowanie gatunku literackiego perykopy jako apoftegmatu czy greckiej *chreia* nie rzutuje bezpośrednio na interesującą nas kwestię interpretacji postawy wdowy i Jezusowej oceny jej czynu. Określenie gatunku literackiego perykopy jako „sceny idealnej” czy też „przypowieści” sugeruje pozytywną interpretację epizodu<sup>12</sup>. Rodzi się jednak uza-

---

how to interrelate the multiple readings of a single text that result from multiple interpreters focusing on multiple contexts”). Dla wspomnianej autorki istotą jest powiązanie różnych interpretacji jednego tekstu, wynikających z mnogości kontekstów, w jakich czyta się tekst.

<sup>10</sup> Podobne stadium analizujące epizod z ubogą wdową w różnych kontekstach literackich zostało podjęte przez Malbon, „The Poor Widow in Mark”, 595-601. Amerykańska autorka wyróżniła pięć kontekstów literackich: (1) bezpośredni kontekst literacki (Mk 12,38-40; 13,1-2), (2) epizod z anonimową kobietą namaszcżającą Jezusa (14,3-9), (3) wszystkie pozostałe kobiece postaci występujące na kartach Ewangelii Marka (zwłaszcza kobieta cierpiąca na krwotok i kobieta syrofenicka), (4) Markowy temat Jezusa jako nauczyciela, (5) ogólny wzór charakteryzacji obecny w Ewangelii Markowej. Ostatni kontekst wydaje się najbardziej enigmatyczny. Został on szeroko omówiony przez autorkę w innej jej publikacji: E.S. Malbon, „The Jewish Leaders in the Gospel of Mark: A Literary Study of Marcan Characterization”, *Journal of Biblical Literature* 108 (1989) 259-281, zwłaszcza 275-281. Kontekst ten dotyczy dostrzegalnej schematyzacji postaci. Otóż, jednowymiarowi (*flat*) bohaterzy, odnoszący się do Jezusa zarówno wrogo (np. duchy nieczyste, demony, większość przywódców religijnych), jak i przyjaźnie (np. Bartymeusz, bezimienna kobieta namaszcżająca Jezusa), są dla czytelnika modelem negatywnym albo jednoznacznie pozytywnym. Tymczasem postaci opisane przez Marka na sposób wielowymiarowy (*round*), np. Dwunastu, są dla czytelnika modelem prezentującym postawy pozytywne i negatywne, które należy w jednym przypadku naśladować, a w innym – unikać. Z tego powodu Malbon („The Poor Widow in Mark”, 601) uważa za niewłaściwe koncentrowanie się jedynie na dobroci (*goodness*) ubogiej wdowy widzianej w kontraście do niegodziwości (*badness*) Dwunastu, bez dostrzegania jednowymiarowości jej charakteryzacji w kontraście do wielowymiarowości prezentacji Dwunastu. Stąd mały epizod z ubogą wdową jest dogłębnie zintegrowany z przesłaniem całej narracji Markowej, skoncentrowanej wokół problemu tożsamości Jezusa oraz bycia Jego uczniem.

<sup>11</sup> B. Sebastian, „Jesus’ Teaching on Offering: Luke 21:1-4”, *Bible Bhashyam* 22 (1996) 108-119, zwłaszcza 112, odwołując się do tekstu Łukasowego odczytuje koncentryczną strukturę perykopy opartej na paralelizmie antyetycznym.

<sup>12</sup> V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark. The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes* (London – New York, NY 1966) 496, uznał epizod za *pronouncement story*, którą zdefiniował



sadniona wątpliwość, czy przyporządkowanie do perykopy nacechowanych pozytywnie nazw jej gatunku nie wynika z uprzedniej pozytywnej interpretacji samego epizodu. Wobec powyższego przejdziemy bezpośrednio do egzegezy tekstu, ograniczonej jedynie do kilku uwag, oraz w kolejnej części artykułu do kontekstualnej analizy perykopy.

## 1. ANALIZA EGZEGETYCZNA

**Umiejscowienie akcji (12,41a).** W pierwszym zdaniu narrator dokonuje ogólnego wprowadzenia, malując tło całego wydarzenia. Oto Jezus, siedząc, obserwuje tłum wrzucający pieniądze do skarbca. Z gramatycznego punktu widzenia właściwym jest rozumienie sceny w taki sposób, iż Jezus wpierw usiadł i następnie zaczął obserwować (*usiadłszy... patrzył* lub *usiadł... [i] patrzył*). Cała scena poprzez swoją statyczność i początkowe milczenie Jezusa odcina się od wcześniejszego kontekstu, gdzie Jezus pozostawał w ruchu (11,27) i dyskutował ze swymi oponentami (11,27–12,40). Imperfekt czasownika ἐθεώρει podkreśla ciągłość i trwanie czynności patrzenia.

Pozycja siedząca Jezusa przywołuje inne miejsca w Ewangelii Marka, w których narrator opisuje Jezusa w takiej samej pozycji (4,1; 9,35; 11,7; 13,3). W trzech przypadkach (4,1; 9,35; 13,3) czynność siedzenia powiązana jest z nauczaniem. Sugerowany przez siedzącą pozycję Jezusa dydaktyczny wymiar epizodu z ubogą wdową potwierdzony jest także przez bezpośredni kontekst literacki, w którym Jezus również naucza (12,35.38; 13,5). Nasza perykopa zdradza także podobieństwo do dwóch innych Markowych wierszy, a mianowicie 9,35 i 13,3. W pierwszym przypadku Jezus, siedząc, naucza uczniów o trudnej i paradoksalnej prawdzie: „Kto chce być pierwszym, będzie ostatnim ze wszystkich i sługą wszystkich”. W drugim przypadku Jezus, siedząc, „przed” (κατέναντι – przyimek ten wystę-

---

następująco: “the story is told, not for its own sake, but because it leads to a significant saying of Jesus about almsgiving”. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen <sup>2</sup>1931) 26 oraz 32-33, nazywa ten gatunek apoftegmatem biograficznym („ein biographisches Apophthegma”). W tym samym duchu, Dschulnigg, *Markusevangelium*, 330, nazywa ten gatunek historią apoftegmaticzną, a H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza. Tłumaczenie, wstęp, komentarze, ekskursy* (Radom 2005) 336-337, apoftegmatem czyli przykładem z pouczeniem. A. Loisy, *L'Évangile selon Marc* (Paris 1912) 364, twierdzi, że Marek skonstruował cały epizod na bazie Jezusowej przypowieści („parabole”), kończącej się pytaniem „Kto więcej ofiarował?”. R. Pesch, *Das Markusevangelium. Teil 2. Kommentar zu Kap. 8,27-16,20* (HThK 2; Freiburg im Breisgau – Basel – Wien <sup>2</sup>1980) 261, określa ten gatunek jako historię przypowieściową (*Spruchgeschichte*). J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* (EKK II/2; Zürich 1979) 176, określa epizod mianem sceny idealnej (*ideale Szene*). M.A. Beavis, „Women as Models of Faith in Mark”, *Biblical Theology Bulletin* 18 (1988) 3-9, definiuje gatunek sceny jako *chreia*. Dla pełności obrazu można wspomnieć także o innych propozycjach egzegetów niemieckich, jak *Wanderaneddote*, *Wandererzählung*, *Beispielierzählung*, *Lehrstück*. Za J. Ernst, *Das Evangelium nach Markus* (RNT 2; Regensburg 1981) 364.

puje w Mk tylko w 12,41 i 13,3) naucza czterech znanych z imienia uczniów trudnej prawdy o czekającym ich prześladowaniu, śmierci, zbliżającym się zburzeniu świątyni i przyjściu Syna Człowieczego. Podobieństwo tych dwóch wierszy do naszej perykopy sugeruje, w jakim duchu powinniśmy ją interpretować. Jest nim nauczanie Jezusa skierowane do bliskiego grona swoich uczniów na temat ważny, ale jednocześnie trudny do zrozumienia i wdrożenia w życie.

Jezus przebywa w świątyni, w której obowiązywał zakaz przybierania postawy siedzącej. W judaizmie rabinicznym toczono debaty na temat tego, czy Dawid i jego królewscy potomkowie mogą przebywać w świątyni w pozycji siedzącej (zob. 2 Sm 7,18). Obraz siedzącego w świątyni Jezusa może zatem sugerować Jego Dawidową, a zatem królewską i mesjańską tożsamość<sup>13</sup>. Z drugiej strony, w kontekście bezpośrednio poprzedzającym (Mk 12,35-37) Jezus wyraźnie wskazuje na swoje bóstwo. Skoro Jezus jest Bogiem i Panem, którego czcił Dawid, a Świątynia Jerozolimska jest miejscem Jego tronu *par excellence* – pojęcia „świątynia”, „tron”, „Jerozolima” i „Arka Przymierza” funkcjonowały w tradycji biblijnej jako synonimy (por. Jr 3,16-17; 14,21; 17,12) – odwołując się do starotestamentowego antropomorfizmu, można powiedzieć, że jedynie właściwą postawą Boga w świątyni jest postawa siedząca. Stąd też prezentacja Jezusa jako siedzącego w Świątyni Jerozolimskiej może być widziana jako aluzja do Jego boskiej tożsamości. Postawa siedząca może także przywoływać rzeczywistość sądu<sup>14</sup>. Wszystkie trzy wymiary interpretacyjne postawy Jezusa, czyli wymiar Dawidowy, boski i sędziowski, doskonale wpisują się w przesłanie najbliższego kontekstu, w którym Jezus opisany jest jako mesjański i boski potomek Dawida (10,47-48; 11,10; 12,35-37) odbywający sąd nad uczonymi w Piśmie (12,40) i świątynią (13,1-37).

W krótkiej Markowej narracji o ubogiej wdowie trzykrotnie występuje termin *γαζοφυλάκιον*, który powinniśmy tłumaczyć w każdym z trzech przypadków jako „skarbiec”. Taką semantykę potwierdza użycie rzeczownika *γαζοφυλάκιον* w LXX i dziełach Józefa Flawiusza<sup>15</sup>. Jest ona także sugerowana przez opis składania ofiary pieniężnej w Świątyni Jerozolimskiej zachowany w *t. Šeqal.* 3,1-8 (por. *m. Šeqal.* 6,6). Oto darczyńca komunikował posługującemu kapłanowi wysokość datku, który następnie był składany przez ofiarodawcę lub kapłana do właściwej skarboxy. Źródła rabinackie wspominają o trzynastu takich skarboxach w kształcie trąb

<sup>13</sup> Z tego powodu niektóre rękopisy Ewangelii Marka, jednak bardzo późne (najwcześniejszy z VII w.) opisują Jezusa jako stojącego (ἑστώς). Wersja Łukasza nic nie mówi o pozycji Jezusa, przez co sugeruje Jego stojącą postawę. Teksty rabiniczne odzwierciedlające debatę na temat pozycji siedzącej w świątyni przytacza Marcus, *Mark*, 857.

<sup>14</sup> Dn 7,9-10; Mt 19,28; 25,31; 27,19; Mk 14,62; *t. Šeqal.* 3,27.

<sup>15</sup> O istnieniu skarboxy świątynnej mówi tekst biblijny (np. 1 Mch 14,49; 2 Mch 3,6.24.28.40), Józef Flawiusz (*Ant.* 19,294; *Bell.* 5,200; 6,282) oraz teksty rabinackie (*m. Šeqal.* 3,2; 4,1-3.9; *t. Šeqal.* 3,1; por. *m. Šeqal.* 5,6; *m. Tamid* 3,4, gdzie mowa jest o *Komnacie Naczyń*, w której gromadzono różne dary przeznaczone dla świątyni). W *Bell.* 6,282 czytamy o niezwykłej ilości dóbr zgromadzonych w τὰ γαζοφυλάκια w czasie zdobycia świątyni przez Rzymian w 70 r. Bez wątpliwości mowa jest tutaj o skarboxach, a nie skarboxach.

(*m. Šeqal.* 6,1,5; *t. Šeqal.* 3,1)<sup>16</sup>. Darowizna nie była akceptowana, jeśli jej wysokość nie odpowiadała wysokości sumy przypisanej do danego rodzaju ofiary. Jeśli suma przekraczała określoną wysokość, kapłan był zobowiązany do przyjęcia jedynie sumy wymaganej przez dany rodzaj ofiary. Istniały także darowizny dobrowolne, bez związku z ofiarami, dla których nie było ustalonego limitu. Czytając opis zawarty w *t. Šeqal.* 3,1-8, który mówi o istnieniu komnaty przeznaczonej na składanie wspomnianych ofiar, odnosi się wrażenie, że w tym pomieszczeniu usytuowane były wszystkie skarby.

Evangelista, opisując czynność patrzenia Jezusa, użył czasownika θεωρέω, który w porównaniu z innymi *verba videndi* kładzie nacisk na przedmiot patrzenia<sup>17</sup>, stąd w naszym kontekście można przetłumaczyć ten czasownik jako „obserwował” lub „przypatrywał się”. W Mk 5,38 θεωρέω opisuje także widzenie „zamieszania, płaczu i wielkiego zawodzenia”. Płacz i zawodzenie to fenomeny, które można bardziej usłyszeć niż zobaczyć. Stąd nie jest wykluczone w Mk 12,41 opisanie tym czasownikiem faktu słyszenia przez Jezusa wymiany zdań między ofiarodawcami i kapłanem przyjmującym ofiary. Jeśli wdowa składała dobrowolną ofiarę, wówczas wspomniana wymiana zdań nie była konieczna. W tym przypadku, dla oszacowania wielkości ofiary mógł wystarczyć Jezusowi dźwięk monety wpadającej do skarby.

**Opis centralnego wydarzenia (12,41b-42).** Słownictwo i składnia podkreśla istnienie dwóch kontrastów w perykopie, zarówno w pierwszej jej części, w której narrator opisuje wydarzenie (12,41-42), jak i w drugiej, w której przytaczany jest komentarz Jezusa (12,43-44). Kontrasty te widoczne są pomiędzy (1) wielką liczbą bogatych ofiarodawców i jedną samotną wdową oraz (2) wielką ilością darów ofiarowanych przez bogaczy z ich nadmiaru i nikłością daru wdowy ofiarowanego z jej niedostatku.

*Pierwszy kontrast: Wielu bogatych i jedna wdowa*

Pierwszy kontrast w 12,41-42 widoczny jest w zastosowaniu przymiotnika „wielu” (πολλοί), odniesionego do bogaczy, i liczebnika „jedna” (μία), określającego wdowę. Emfaticzna pozycja πολλοί w zdaniu, czyli na jego początku, także słu-

<sup>16</sup> Według *m. Šeqal.* 6,5 oraz *t. Šeqal.* 3,1 sześć skarbon przeznaczonych było na ofiary dobrowolne, pozostałych zaś siedem miało ściśle określone przeznaczenie: nowe szekle, stare szekle, ofiary z ptaków, młode ptaki na całopalną ofiarę, drewno, kadzidło, złoto na Przebłagalnię.

<sup>17</sup> C. Mugler, *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs. Douze siècles de dialogue avec la lumière* (EeC 53; Paris 1964) 200 („l'action d'examiner attentivement un objet, par la vue ou par la réflexion sur la perception visuelle de l'objet”). Odnośnie do pozostałych *verba videndi* zob. C. Rico, „La linguistique peut-elle définir l'acte de traduction? À propos d'une version du quatrième évangile”, *L'autorité de l'Écriture* (red. J.-M. Poffet) (Lectio Divina; Paris 2002) 197, przypis 4 („βλέπω souligne, plutôt que l'objet vu, le point de vue du sujet voyant ou regardant (...)) [czasownik θεωρέω wraz z ὄρω, ὄψομαι, εἶδον, ἐώρακα] „met l'accent sur le caractère objectif de ce qui est vu ou regardé.”).

ży wydobyciu tego kontrastu. Sam termin πλούσιος („bogaci”) występuje w Marku jeszcze tylko w 10,25, gdzie bogaci scharakteryzowani są jako osoby, które z trudnością mogą wejść do królestwa Bożego. W naszym kontekście bogaci ofiarują „wiele” (πολλά) w skarbcu świątynnym, czym wydają się przeczyć ich wcześniejszej charakterystyce jako ludzi przywiązanych do swego bogactwa. Bezpośredni kontekst podpowiada jednak, iż motywem ich hojności nie musi być szczerza religijność, ale szukanie uznania u ludzi (zob. Mk 12,39-40).

Opis kobiety jako „jedna uboga wdowa” kontrastuje z „wieloma bogatymi”. Sam szyk wyrazów w zdaniu podkreśla znaczenie przymiotnika πτωχή, gdyż otrzymujemy w dosłownym tłumaczeniu „jedna wdowa, biedna”. Tworzy się intensywny kontrast: jedna – (kobieta)<sup>18</sup> – wdowa<sup>19</sup> – biedna wobec wielu – (mężczyzn) – bogatych. Kontrast ten widoczny jest nie tylko na poziomie semantycznym, ale również odczuwalny jest w rytmicznej aliteracji π oraz λ w zdaniu καὶ πολλοὶ πλούσιοι ἔβαλλον πολλά, zestawionej z szorstkim καὶ ἑλοῦσα μία χήρα πτωχή ἔβαλεν λεπτὰ δύο<sup>20</sup>.

Wbrew utartym schematom, odzwierciedlonym w słownikach biblijnych<sup>21</sup>, termin „wdowa” nie musi oznaczać osoby biednej, pozbawionej ochrony społecznej i wsparcia ekonomicznego. W języku hebrajskim biblijnym, jak przekonuje A. Tosato, rzeczownik נזלה („wdowa”) oznacza jedynie kobietę, której mąż zmarł. Faktem jest jednak, iż prócz bogatej i wpływowej Judyty (Jdt 8,1-8) i niektórych regulacji prawnych (Wj 22,22-23; Kpł 21,14; Lb 30,10; por. 1 Tm 5,3-16) w ST i NT spotykamy wiele tekstów ukazujących wdowy zmagające się z trudnościami ekonomicznymi i pozbawionymi należytej ochrony społecznej<sup>22</sup>. Warto w tym kontekście pamiętać, iż w starożytnym Izraelu żona nie miała prawa do dziedziczenia po zmarłym mężu (zob. Lb 27,8-11). W kontekście Markowym dwukrotne zastosowanie przymiotnika „uboga” (πτωχή) – nadto w pozycji emfaticznej – usuwa wątpliwości odnośnie do statusu ekonomicznego kobiety. Status ten potwierdzony jest także przez fakt ofiarowania dwóch pieniążków, które stanowiły całe „bogactwo” kobiety. Nadto w kontekście poprzedzającym czytamy o wykorzystywaniu wdów (12,40). Nasza bohaterka wydaje się zatem w potrójnie niekorzystnej sytuacji: jako kobieta (pozbawiona równych praw w stosunku do mężczyzn), jako

<sup>18</sup> Kodeks Synajski (א) dodaje γυνή przed χήρα πτωχή. Obecność pojęcia γυνή mogłaby przywoływać inne postaci kobiet z narracji Markowej. Nadto S. Miller (*Women in Mark's Gospel* [JSNT.S 259; London 2004] 115) sugeruje, że rodzaj żeński słowa wdowa kontrastuje z użyciem terminów w rodzaju męskim dla opisu bogatych.

<sup>19</sup> Rzeczownik grecki χήρα („wdowa”) jest formą żeńską przymiotnika rodzaju męskiego χήρος, tłumaczonego przez „ogółocony, opustoszały, pozbawiony, osamotniony”.

<sup>20</sup> Por. B. Standaert, *Évangile selon Marc. Commentaire* (Études Bibliques 61; Pendé 2010) 892.

<sup>21</sup> J. Kühlewein, „נהלה”, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (red. E. Jenni – C. Westermann) (München – Zürich 1971) I, 169; H.A. Hoffner, „נהלה, נזלה”, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (red. G.J. Botterweck – H. Ringgren) (Stuttgart 1973) I, 309; por. C. Cohen, „Widow”, *Encyclopaedia Judaica. Second Edition* (red. F. Skolnik) (Detroit et al. 2007) XXI, 40.

<sup>22</sup> Wj 22,21; Pwt 24,17.19-21; 26,12; Za 7,10; Ml 3,5; Iz 1,17; Łk 18,2-5; Jk 1,27; Dz 6,1; 9,36; 1 Tm 5,16.

wdowa (pozbawiona opieki męża), jako osoba uboga (pozbawiona środków do życia). Dodajmy także, iż przymiotnik *πτωχή* w grece klasycznej oznacza człowieka potrzebującego, totalnie zależnego od innych, żebraka nieposiadającego niczego i zmuszonego do prośby, który bez pomocy innych osób nie jest w stanie przeżyć<sup>23</sup>. W grece biblijnej, zarówno w LXX, jak i w NT, *πτωχός* to także człowiek potrzebujący pomocy Boga oraz znajdujący się pod ochroną samego Boga. Mimo że w Marku przymiotnik *πτωχός* odnosi się zawsze do potrzeb materialnych (zob. 10,21; 12,42.43; 14,5.7), sens teologiczny może być także obecny w prezentacji Markowej wdowy, zwłaszcza jeśli uwzględnimy liczne odniesienia do ST w kontekście poprzedzającym (zob. 11,17; 12,1-11.29.30.33.36) i następującym (13,5-27).

Niektórzy egzegeci zastanawiają się, skąd Jezus wiedział, że kobieta jest wdową. Okazuje się, że wdowi stan kobiety mógł być rozpoznawalny dzięki jej ubiorowi<sup>24</sup>. ST dostarcza przykładów kobiet ubierających się w specjalne wdowie szaty: Tamar (Rdz 38,14.19), kobieta z Tekoa (2 Sm 14,2) czy Judyta (Jdt 8,5; por. 10,3). Inni autorzy widzą tutaj przykład manifestacji nadnaturalnej wiedzy Jezusa<sup>25</sup>. Jeśli można jednak wyjaśnić wiedzę Jezusa w sposób naturalny, nie ma potrzeby odwoływania się do elementu nadprzyrodzonego. Marek nie jest zainteresowany kwestią źródła wiedzy Jezusa, pisząc z pozycji wszytkowiedzącego narratora i dostarczając w ten sposób czytelnikowi koniecznych informacji dla właściwej oceny zdarzenia.

#### *Drugi kontrast: Wiele darów bogaczy i jeden dar wdowy*

Drugi kontrast w 12,41-42 ukazuje różnicę w ofiarowanych datkach. Tłum i bogaci wrzucają pieniądze, dosłownie „miedź” (*χαλκός*), termin oznaczający nie tylko metal (Ap 18,12), ale pieniądze w ogólności (por. Mt 10,9; Mk 6,8). Stąd nie jest wykluczone, że bogaci wrzucali złote czy też srebrne monety<sup>26</sup>, a wdowa wrzuciła jedynie dwa miedziane piątki. Marek chce zatem podkreślić różnicę w sumie pieniędzy ofiarowanych przez bogatych i wdowę<sup>27</sup>. „Wielu (*πολλοί*) bogatych (*πλούσιοι*) ofiarowało wiele (*πολλά*)” – mamy tutaj przykład greckiej figury retorycznej paronomazji. Wdowa ofiarowała jedynie dwa leptony, które stanowiły wartość jednego kwadransa (*λεπτὰ δύο, ὃ ἐστὶν κοδράντης*). W starożytnych wykazach wartości monet grecki lepton, znany we wschodniej części Cesarstwa Rzymskiego, sytu-

<sup>23</sup> Termin ten odróżnia się semantycznie od przymiotnika *πένης*, określającego człowieka żyjącego skromnie, nieposiadającego niczego w nadmiarze, pracującego w celu utrzymania się przy życiu. Zob. F. Hauck, „*πτωχός*”, *TDNT VI*, 886-887.

<sup>24</sup> Pesch, *Das Markusevangelium*, II, 262; R.H. Gundry, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids, MI 1993) 732; F. Lentzen-Deis, *Das Markus-Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis* (Stuttgart 1998) 283; Bayer, *Markus*, 440.

<sup>25</sup> S. Grasso, *Vangelo di Marco. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici. Nuovo Testamento 2; Milano 2003) 309.

<sup>26</sup> France, *Mark*, 492. W istocie podatek na Świątynię Jerozolimską płacony był w srebrnych monetach bitych w Tyrze.

<sup>27</sup> Łukasz użył w tym kontekście terminu „dary, ofiary” (*τὰ δῶρα*), podkreślając aspekt kultyczny.



wał się zawsze na końcu, jako pieniądź o najmniejszej wartości<sup>28</sup>. Marek, piszący zgodnie z tradycją w Rzymie i dla wspólnoty rzymskiej, dodaje także objaśnienie wartości dwóch leptonów, jako jeden rzymski kwadrans, który również uważany był w rzymskim systemie monetarnym za monetę o najmniejszej wartości<sup>29</sup>. Odwołanie się przez Marka do dwóch ówczasie najmniejszych znanych monet potęguje wrażenie znikomości ofiary wdowy. Dwa leptony wystarczały na zakup skromnego posiłku, np. 100 g chleba<sup>30</sup>. Kobieta ofiaruje zatem środki gwarantujące jej przeżycie tego dnia. Przez fakt ofiarowania dwóch monet, a nie jednej, podkreślona jest totalność jej ofiary; rzeczywiście wrzuciła wszystko, co miała na swe utrzymanie.

Należy zauważyć niezwykle dbałość Marka o użyte czasy gramatyczne czasownika βάλλω. Zmiana czasów odpowiada stopniowemu koncentrowaniu uwagi czytelnika na osobie ubogiej wdowy. Otóż czynność wrzucania ofiar przez tłum wyrażona jest czasem terażniejszym (βάλλει), który jako *praesens historicum* tłumaczymy przez czas przeszły („tłum wrzucił”). Przez użycie *praesens historicum*, który z zasady służy do ożywienia opowiadania, autor subtelnie podkreśla czynność, którą widzi Jezus. Czynność bogatych opisana jest czasem *imperfectum* (ἔβαλλον): „wielu bogatych wrzucało”. Czynność wdowy wyrażona jest czasem *aoryst* (ἔβαλεν), oznaczającym akcję pojedynczą i punktową. Użycie czasu *aoryst* tworzy kontrast z wcześniejszym czasem terażniejszym i czasem *imperfectum*. *Imperfectum* opisuje scenerię dla czynności głównej, która wyrażona jest czasem *aoryst*. Dzięki tej grze czasów odnosi się wrażenie, że bogaci wrzucali wiele i w sposób ciągły, natomiast uboga wdowa wrzuciła swą ofiarę tylko raz. Czasy gramatyczne podkreślają zatem kontrast pomiędzy wielkością ofiarowanych darów<sup>31</sup>. Jeśli zaś chodzi o semantykę czasownika βάλλω – nie musi on oznaczać dosłownie „wrzucać”, gdyż może on także znaczyć „ofiarować, przynieść, dać”, a nawet „zdeponować” (BDAG, *ad loc.*). Tłumaczenie dosłowne „wrzucać” faworyzuje rozumienie γαζοφυλάκιον jako skarby, a nie skarbcza. Należy jednak zauważyć,

<sup>28</sup> D. Sperber, „Mark xii 42 and Its Metrological Background: A Study in Ancient Syriac Versions”, *Novum Testamentum* 9 (1967) 178-190. Aby zilustrować znikomość ofiary wdowy, warto zauważyć, iż 1 lepton (miedź) = 1/2 kwadransa (miedź) = 1/8 asa (miedź) = 1/128 denara. Denar rzymski, będący monetą srebrną lub mieszkanką srebra i miedzi, jak wiemy z Mt 20,1-16, stanowił wynagrodzenie za jeden dzień pracy fizycznej.

<sup>29</sup> Faktem jest jednak, że kwadrans był doskonale znany w Palestynie w I w. po Chr. Dowodem jest Mt 5,26 używający terminu kwadrans. Co więcej, rzymskie określenia monetarne były bardziej popularne w Palestynie tego okresu niż nazwy greckie i hebrajskie. Zob. E. Schürer – G. Vermes – F. Millar – M. Black, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)* (Edinburgh 1979) II, 64.

<sup>30</sup> Evans, *Mark*, 283. Dobrą ilustracją jest obraz ze starożytnej Italii, współczesny tekstowi Marka, przytoczony przez Hartman, *Mark*, 491. Oto gospodyni domowa w Pompejach płaciła między dwoma a ośmioma asami za codzienny chleb dla trzyosobowej rodziny, włączając w to jednego niewolnika. Jednego dnia kupiła ser za jednego asa, chleb za osiem, oliwę za trzy oraz wino za trzy asy. Pamiętajmy, że jeden as stanowił równowartość czterech kwadransów, czyli ośmiu leptonów.

<sup>31</sup> M. DiCicco, „What Can One Give in Exchange for One’s Life? A Narrative-Critical Study of the Widow and Her Offering, Mk 12:41-44”, *Currents in Theology and Missions* 25 (1998) 445, przypis 9.

że nawet w tekstach rabinackich (*m. Šeqal.* 6,5-6) ofiarodawca nie tyle wrzucał, ile ןתן („dawał”) swe ofiary do skarbca i skarby.

*Komentarz Jezusa (12,43-44).* Również wypowiedź Jezusa zbudowana jest na dwu kontrastach: (1) pomiędzy wdową i pozostałymi ofiarodawcami oraz (2) pomiędzy wartością ofiary składanej przez bogatych i wdowę. Oba kontrasty zawarte w wypowiedzi Jezusa poprzedzone są jednak wstępem narratora.

#### *Wprowadzenie narratora*

Wstęp do wypowiedzi Jezusa (12,43) powiela schemat obecny także w innych miejscach narracji Markowej (zob. 3,23; 7,14; 8,1.34; 10,42). Otóż (1) Jezus (2) wzywa do siebie, zawsze przy użyciu terminu προσκαλεσάμενος, (3) grupę osób (wśród nich są zawsze uczniowie, nawet jeśli nie są wymienieni *explicite*). Następnie jest (4) czasownik wprowadzający jego wypowiedź (zawsze formy czasownika λέγω) oraz (5) sama wypowiedź charakteryzująca się swym paradoksalnym przesłaniem. Odnośnie do ostatniego komponentu, Jezus zawsze mówi o jakiejś nowej rzeczywistości, prezentuje nową interpretację faktu lub nowe i zaskakujące rozwiązanie sytuacji problemowej. W każdym z pięciu przypadków wypowiedź Jezusa może być zdefiniowana jako paradoksalna<sup>32</sup>: (1) Jezus, oskarżony o bycie współpracownikiem szatana (3,23-27) i mający posiadać ducha nieczystego (3,30), okazuje się namaszczonego przez Ducha Świętego (3,28-30). (2) Nie to, co pochodzi z zewnątrz, ale to, co wychodzi z wnętrza, czyni człowieka nieczystym (7,1-23). (3) Siedem chlebów wystarcza dla nasycenia czterech tysięcy ludzi (8,1-9). (4) Aby zyskać, trzeba stracić, czyli należy zaprzeczyć się samego siebie, wziąć krzyż i oddać życie (8,34-38). (5) Kto chce być wielki i pierwszy, musi stać się sługą i niewolnikiem (10,43-44)<sup>33</sup>. Czytelnik, napotykać w 12,43 powyższy schemat, jest już przygotowany na niezwykle, ważne, wymagające, rewolucyjne i paradoksalne nauczanie Jezusa. Komentarz Jezusa rzeczywiście taki jest: wdowa, wrzucając minimalną sumę pieniędzy, w istocie ofiarowała najwięcej.

Słowa Jezusa wprowadzone są wyrażeniem ἀμὴν λέγω ὑμῖν, które w Marku jest zawsze wypowiedziane przez Jezusa w kontekście ostrzeżenia (10,15; 14,18; 14,30) lub obietnicy (3,28; 8,12; 9,1.41; 10,29; 11,23; 13,30; 14,9.25). Z wyjątkiem 12,43, wyrażenie to zawsze odnosi się do rzeczywistości wyrażonych w czasie przyszłym. Wśród komentatorów nie ma zgodności co do właściwej interpretacji tego wyrażenia<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Obecność paradoksu w przypowieściach (Mk 4) i opisie męki i zmartwychwstania (Mk 14-16) omówiła L.C. Sweat, *The Theological Role of Paradox in the Gospel of Mark* (The Library of New Testament Studies 492; London 2013).

<sup>33</sup> Powyższy schemat mniej wyraźnie obecny jest także w 9,35. Tutaj paradoks dotyczy ponownie bycia pierwszym, które wymaga bycia sługą (δίακονος) wszystkim.

<sup>34</sup> Wyrażenie ἀμὴν λέγω ὑμῖν oznacza, że znaczenie wypowiedzi nie jest oczywiste, sprzeczne z ogólnie przyjętymi poglądami (Klostermann, Marcus). Wypowiedź Jezusa będzie zaskoczeniem dla uczniów (Plummer). Wyrażenie podkreśla żarliwość i powagę, z jaką Jezus mówi (Taylor), dokładność oceny Jezusa, którą wyrażenie wprowadza (Gundry, Gnifka), gwarantuje prawdziwość słów



*Pierwszy kontrast: wdowa a bogaci*

Kontrast między wdową i wszystkimi innymi podmiotami (πάντων) podkreślony jest przez pewne stylistyczne detale występujące w zdaniu: ἡ χήρα αὕτη ἡ πτωχή πλείον πάντων ἔβαλεν τῶν βαλλόντων εἰς τὸ γαζοφυλάκιον („wdowa, ta uboga, więcej od wszystkich dała, [od] tych, którzy dawali do skarbca” – 12,43). Po pierwsze, autor umieścił podmiot ἡ χήρα αὕτη ἡ πτωχή („wdowa, ta uboga”) na początku zdania, w znacznym oddaleniu od czasownika ἔβαλεν („dała”). Po drugie, autor umiejscowił wyrażenie πλείον πάντων („więcej od wszystkich”) przed czasownikiem ἔβαλεν („dała”) i w oddaleniu od imiesłowu τῶν βαλλόντων („tych, którzy dawali”), który jest gramatycznie zależny od πάντων („wszystkich”). Aliteracja π w 12,41 i 12,43 również podkreśla ten kontrast: πολλοὶ πλούσιοι... πολλὰ („wielu bogatych... wiele” – w. 41) – πτωχή πλείον πάντων („biedna więcej od wszystkich” – w. 43). Wyjątkowość i jedyność wdowy, w kontraście do wielu bogatych, podkreślona jest przez podwójny rodzajnik i zaimek wskazujący: ἡ χήρα αὕτη ἡ πτωχή („ta wdowa, właśnie ta, ta biedna!”). Przesunięcie przymiotnika πτωχή („biedna”) na koniec tego wrażenia raz jeszcze podkreśla ubóstwo kobiety. Użycie substancywizowanego przymiotnika „wszystkich” (πάντων) oznacza, że dar wdowy był cenniejszy nie tylko od ofiar bogatych, ale także całego tłumu, złożonego z bogatych i biednych. Innymi słowy, jej dar nie ma sobie równych wśród wszelkich innych darów<sup>35</sup>.

*Drugi kontrast: dar z nadmiaru i dar z niedostatku*

Druga część wypowiedzi Jezusa (12,44) również zbudowana jest na kontraście:

πάντες	γάρ	ἐκ τοῦ περισσεύοντος αὐτοῖς	---	ἔβαλον	---
αὕτη	δὲ	ἐκ τῆς ὑστερήσεως αὐτῆς	πάντα ὅσα εἶχεν	ἔβαλεν	ὅλον τὸν βίον αὐτῆς

Wysunięcie na początek zdań podrzędnych podmiotów (πάντες oraz αὕτη) służy podkreśleniu kontrastu między tłumem i bogatymi a wdową. Określenie wdowy przez zaimek wskazujący αὕτη („ta właśnie”) również służy zaakcentowaniu jednostkowości osoby wdowy, gdyż w tym miejscu wystarczyłby zwykły rodzajnik ἡ („ona”). Kontrast bazuje także na źródle, z którego czerpał swój dar tłum wraz z bogaczami oraz wdowa: ἐκ τοῦ περισσεύοντος αὐτοῖς *versus* ἐκ τῆς ὑστερήσεως αὐτῆς. Źródło, z którego dawał tłum i bogacze, określone jest przez

Jezusa (Grasso, Witherington), autorytet Jezusa (Edwards, Focant), ważność wypowiedzi (Hendriksen, France, Donahue i Harrington, Evans), zarówno ważność, jak i trudność wypowiedzi (Swete), powagę i podniosłość wypowiedzi (DiCicco, Lane, Légasse, Standaert), eschatologiczny sens wypowiedzi (Klostermann). Wyrażenie oznaczać także może profetyczne i eschatologiczno-mądrościowe nauczanie o znaczeniu czynów ludzkich (Berger, Pesch, Dschulnigg). W końcu wprowadza ważne emfaticzne stwierdzenie o charakterze prorockim albo o byciu uczniem (Yarbro Collins).

<sup>35</sup> W wersji Łukasza tłum nie występuje jako ofiarodawca, stąd kontrast ograniczony jest tylko do bogatych (21,1).

wyrażenie przyimkowe, w którym imiesłów περισσεύοντος oznaczać może (1) coś, co jest w nadmiarze, co pozostaje, co zbywa lub (2) coś, co jest w obfitości; bogactwo; obfitość. Tłum i bogacze dawali zatem „z tego, co im zbywało” lub „z tego, co mieli w obfitości”, wdowa natomiast „ze swego niedostatku / biedy”.

Powodem, dla którego dar wdowy jest największy, jest totalność jej daru. Wdowa dała rzeczywiście wszystko. Jest to uwypuklone przez podwójne stwierdzenie: πάντα ὅσα εἶχεν („wszystko, co miała”) oraz ὅλον τὸν βίον αὐτῆς („wszystkie swoje środki do życia / całe swoje życie”). Rzeczownik βίος, użyty przez Marka tylko tutaj, ma dwa znaczenia w NT: „utrzymanie, środki do życia” (Łk 8,43; 15,12,30; 21,4; 1 Tm 2,4; 1 J 2,16; 3,17) oraz „życie” (Łk 8,14; 1 Tm 2,2). Wcześniejszy kontekst mówiący o ofiarowaniu pieniędzy do skarbca może sugerować pierwsze znaczenie tego rzeczownika jako bardziej odpowiednie w naszej perykopie (por. także 11,15; 12,13-17). Z drugiej strony, wcześniejszy kontekst mówiący o miłości Boga całym sercem, duszą, umysłem i mocą (12,28-34) może sugerować drugie znaczenie rzeczownika βίος: wdowa oddaje Bogu całe swe życie. Faktem jest jednak, że oddanie całego swego utrzymania (pierwsza opcja semantyczna) oznacza pozbawienie się środków do życia i wystawienie się na ryzyko utraty życia (druga opcja semantyczna). Oba zatem znaczenia są ze sobą nierozzerwalnie połączone i prawdopodobnie zamierzone przez autora<sup>36</sup>.

## 2. ANALIZA KONTEKSTUALNA

*Kontekst bezpośredni.* W bezpośrednim poprzedzającym kontekście literackim mowa jest o objadaniu wdów przez uczonych w Piśmie, którzy chodzą z upodobaniem w powłóczystych szatach, lubią pozdrowienia w miejscach publicznych, pierwsze i zaszczytne miejsca na zgromadzeniach oraz jedynie dla pozoru podają się za pobożnych, odprawiając długie modlitwy i wzbudzając tym samym zaufanie społeczne, w tym także wykorzystywanych przez nich wdów (12,38-40)<sup>37</sup>. Kontekst następujący mówi o nadchodzącym kompletnym zniszczeniu świątyni (13,1-2). Według A.G. Wrighta wdowa została właśnie wykorzystana przez wspomnianych w bezpośrednim kontekście uczonych w Piśmie, a jej ofiara złożona na świątynię, która wkrótce ma ulec zniszczeniu, jest oczywistym marnotrawstwem. W jego mniemaniu wdowa, tradycyjnie rozumiana jako postać pozytywna, nie tworzy kontrastu z negatywnymi postaciami uczonych w Piśmie z kontekstu poprzedzającego (interpretacja tradycyjna), ale jest negatywną ilustracją słabych stron oficjalnego systemu religijnego, który wykorzystuje ubogich, zamiast brać ich w obronę. Konsekwentnie Jezusowy komentarz do czynu wdowy nie jest po-

<sup>36</sup> Moloney, *Mark*, 247 („The double meaning is intended, for in doing one she has done the other”).

<sup>37</sup> Zob. J.D.M. Derrett, „Eating Up the Houses of Widows: Jesus’s Comment on Lawyers?“, *Novum Testamentum* 14 (1972) 1-9.

chwałą, ale lamentem, w którym potępiony jest cały system wartości motywujący kobiety do takiego działania oraz ludzie, którzy za tym systemem stoją.

Poniżej wyszczególnimy argumenty przytaczane przez A.G. Wrighta na poparcie swej interpretacji<sup>38</sup>. (1) Powyższa interpretacja odpowiadałaby ogólnej postawie Jezusa jako religijnego reformatora. (2) Głównym argumentem jednakże jest zgodność takiego rozumienia czynu wdowy i następującej po niej wypowiedzi Jezusa z duchem Jezusowej krytyki skorumpowanego systemu kultycznego, wyrażonej w potępieniu prawa *Korban* (7,10-13). (3) Ten sam duch krytyki obecny jest w nazwaniu świątyni „jaskinią zbójców” (11,17). (4) Powyższa interpretacja jest również zgodna z duchem zasady stawiającej troskę o człowieka ponad religijnością, czego przykładem są teksty: 3,1-5 (uzdrowienie w szabat) i 12,33 (miłość Boga i bliźniego stoi ponad wszystkimi całopaleniami i ofiarami). (5) Amerykański egzegeta zauważa również, iż wypowiedź Jezusa nie miała charakteru pochwalnego w stosunku do czynu kobiety; była stwierdzeniem faktu. (6) Nadto Jezus wcale nie zachęcał do naśladowania wdowy. (7) Dalej, treść wypowiedzi Jezusa odzwierciedla w swej istocie powszechnie akceptowane *principium*, w myśl którego większe znaczenie ma niewielka ilość tego, co pozostało w wyniku daru, niż wielkość tego, co się ofiarowało. (8) Brak w wypowiedzi Jezusa kontrastu pomiędzy ludzką oceną czynu wdowy a oceną ze strony Boga. (9) Ostatecznie brak jakiegokolwiek wskazówki, że uczniowie mieli trudność w zrozumieniu wypowiedzi Jezusa.

Odnieśmy się krytycznie do kilku powyższych argumentów. Odnośnie do argumentu piątego, wypowiedź Jezusa nie wskazuje sama w sobie ani na pochwałę, ani na lament. Faktem jest jednak, że kontrast istniejący pomiędzy biedną wdową dającą wszystko i wieloma bogatymi dającymi tylko z tego, co im zbywa, w połączeniu ze stwierdzeniem, że wdowa dała więcej niż wszyscy inni razem wzięci, bez wątplenia brzmi jak pochwała, a nie jak lament<sup>39</sup>. Taki kontrast nie miałyby znaczenia, gdyby czyn wdowy nie był chwalony<sup>40</sup>. Odnosząc się do argumentu szóstego, brak zachęty do naśladowania wdowy oznacza jedynie, że opowiadanie to nie ma charakteru parenetycznego<sup>41</sup>. Argument siódmy odwołuje się do występowania w epizodzie *toposu*, obecnego w różnych tradycjach religijnych i filozoficznych starożytności (greckiej, żydowskiej, buddyjskiej), którego istotą jest przekonanie, że dar osoby biednej ma większą wartość niż dar osoby bogatej. Warto jednak dodać, że dar ubogiego zawsze widziany był w kontekście pozytywnym, czyli pochwalnym, nigdy zaś w kategoriach lamentu<sup>42</sup>. Argument ósmy przywołujący brak kontrastu

<sup>38</sup> Wright, „The Widow’s Mites”, 260-263. Argumenty te syntetycznie ujął także Gundry, *Mark*, 730.

<sup>39</sup> Marcus, *Mark*, 861-862; Witherington, *Mark*, 335, przypis 160.

<sup>40</sup> Stein, *Mark*, 578.

<sup>41</sup> Gundry, *Mark*, 730-731.

<sup>42</sup> Do greckich źródeł pogańskich i żydowskich zaliczyć należy: Ksenofont, *Memorabilia*, 1.3.3 (mówi o Sokratesie); Arystoteles, *Ethica nichomachea*, 4.1.19 (1120b) („Hojność oceniana jest posiadanymi środkami”); Eurypides, *Danae*, fragment 329; Horacy, *Carmina*, 3.23; Józef Flawiusz, *Ant.*

między oceną Boga i oceną ludzką epizodu nie jest przekonujący, gdyż brak tego kontrastu jest bez znaczenia, w momencie gdy Jezus oznajmia swoją ocenę epizodu słuchaczom, którzy mogą czuć się nią zaskoczeni. Obecność zwrotu „zaprawdę powiadam wam” może w istocie podkreślać brak zbieżności pomiędzy oceną ludzką a oceną Jezusa<sup>43</sup>. Największą słabością argumentacji A.G. Wrighta i innych autorów interpretujących czyn wdowy jako akt wykorzystanej kobiety, a słowa Jezusa jako lament, jest odwoływanie się do kontekstu literackiego zawężonego do jedynie trzech poprzedzających i dwóch następujących wierszy<sup>44</sup>. Poszerzając kontekst literacki do całego dzieła Markowego, bez trudu można dostrzec, że druga część opowiadania o ubogiej wdowie posiada tę samą strukturę literacką co pięć innych tekstów Markowych (3,23-27; 7,14-23; 8,1-9; 8,34-38; 10,41-45). Strukturę tę dostrzegliśmy już w trakcie analizy egzegetycznej i jest ona następująca: (1) Jezus zwołuje słuchaczy (zawsze czasownik προσκαλέω); (2) słuchaczami jest zawsze grupa ludzi; (3) narrator wprowadza *verbum dicendi* (zawsze λέγω), opisujący czynność mówienia Jezusa; (4) nauczanie Jezusa, które dotyczy nowej rzeczywistości, podaje nową interpretację faktu lub zaskakujące rozwiązanie sytuacji problemowej. Każde nauczanie Jezusa można określić jako paradoksalne, gdyż powszechnie znane rzeczywistości i fakty w nowej optyce Jezusa i głoszonego przez niego królestwa Bożego okazują się diametralnie inne, niż się zwykło oceniać je w świetle optyki „tego świata”. Paradoksy te reprezentują pozytywną, bezsprzecznie chwaloną przez Jezusa, rzeczywistość królestwa Bożego. Uważny czytelnik narracji Markowej, napotykając podobną strukturę w przypadku perykopy o ubogiej wdowie, jest przygotowany na następną paradoksalną prawdę. Brzmi ona: najmniejsza w porównaniu z innymi ofiara pieniężna, ale będąca wszystkim, czym ofiarodawca dysponuje, jest największa. Nie ma wątpliwości, że w perykopie występuje zatem kontrast pomiędzy oceną epizodu przez Jezusa i przez zaskoczonych uczniów. Ostatni, dziewiąty argument, odnoszący się do braku trudności ze strony uczniów w zrozumieniu wydarzenia i jego oceny przez Jezusa nie świadczy ani o rozumieniu wypowiedzi Jezusa jako lamentu, ani jako pochwały. Jezusowa ocena czynu wdowy pozostaje zawsze ta sama, bez względu na to, czy jest ona łatwo, czy też trudno przyswajalna przez uczniów.

6,7,4 §149. Zob. J. Wettstein, *Novum Testamentum graecum* (Amsterdam 1751) I, 618-619; G.M. Lee, „The Story of the Widow's Mite”, *Expository Times* 82 (1971) 344. Wśród źródeł rabinackich wymienić należy: *Leviticus Rabbah* 3,5 (107a; on Lev 1:17); *Midrash Tehillim* do Ps 22 §31; *b. Men.* 104b. Zob. H.L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*. II. *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert aus Talmud und Midrash* (München <sup>3</sup>1961) 45-46. Podobna historia opowiedziana jest w buddyjskich pismach, datowanych na 100 r. po Chr., autorstwa Āśvaghōṣa (*Sūtrāmkāra*, 4.22). Zob. H. Haas, „Das Scherflein der Witwe” und seine Entsprechung in Tripitaka (Leipzig 1922); J.B. Aufhauser, *Buddha und Jesus in ihren Paralleltextrn* (Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen 157; Bonn 1926) 13-16.

<sup>43</sup> Gundry, *Mark*, 731.

<sup>44</sup> Malbon („The Poor Widow in Mark”, 595) słusznie pyta: „But why should we be content to consider only the preceding three verses and the succeeding two verses as *the* context of the poor widow's story?”

Opinia A.G. Wrighta twierdzącego, że świątynia wkrótce zostanie zburzona, a zatem ofiara wdowy jest marnotrawstwem, także jest nieprzekonujący, gdyż kryterium trwałości odbiorcy daru nigdy nie było konieczną charakterystyką adresata aktu miłosierdzia. Słowem, nigdy „trwałość” odbiorcy nie wyrokuje o tym, czy odbiorca jest godny, czy też niegodny otrzymania daru. Dla przykładu, w Mk 14,3-9 czytamy o ofiarowaniu oleju nardowego dla Jezusa, który wkrótce umrze. Jezus komentuje ten dar pozytywnie: „biednych zawsze macie ze sobą i kiedy chcecie, możecie im dobrze czynić, ale mnie nie zawsze macie” (14,7). Podobnie, bogaty człowiek jest zachęcany przez Jezusa do gestu rozdania wszystkiego ubogim (Mk 10,17-22). Bez wątplenia gest ten widziany jest przez Jezusa pozytywnie, podobnie jak widziane jest pozytywnie pozostawienie wszystkiego przez uczniów Jezusa<sup>45</sup>.

Interpretacja A.G. Wrighta, czyniąc z wdowy naiwną ofiarę świątynnego establishmentu, nie bierze pod uwagę jej punktu widzenia. W rozumieniu samej wdowy składała ona swą ofiarę Bogu, a nie uczonym w Piśmie, kapłanom czy świątyni<sup>46</sup>. Warto zauważyć, że w całym epizodzie nie podważa się słuszności i wartości składanych w świątyni ofiar<sup>47</sup>.

Podstawową siłą argumentacji A.G. Wrighta jest domniemana doskonała zgodność epizodu z ofiarą ubogiej wdowy (12,41-44) z jego bezpośrednim kontekstem poprzedzającym, mówiącym o wykorzystujących wdowy uczonych w Piśmie (12,38-40). Zarówno w tym kontekście, jak i w kontekście bezpośrednio następującym (13,1-2), dochodzi do głosu zasada, iż zewnętrzny ogląd rzeczy nie świadczy o ich wewnętrznej istocie. Uczni w Piśmie, w świetle oceny Jezusa (12,40), jedynie z pozoru są godni zaufania i szacunku, w istocie zostaną surowo ukarani za swą hipokryzję. Piękno i wielkość świątyni (13,1) jest przelotne, gdyż wzbudzająca podziw budowla obróci się w totalną ruinę (13,2). Kontekst epizodu z ubogą wdową wprowadza zatem element zaskoczenia w ocenie rzeczywistości: zewnątrz rzeczywistość jest inna niż jej wewnętrzna istota. W przypadku ubogiej wdowy element zaskoczenia polega na ocenie jej ofiary: z zewnątrz wydaje się najmniejszą, w istocie jednak jest największą. A zatem elementem łączącym epizod opisujący ubogą wdowę z kontekstem bezpośrednim jest Jezusowa paradoksalna ocena rzeczywistości, a nie – jak chce A.G. Wright – koncepcja zniszczenia, wyzysku, fałszywej religijności. Rodzi się jednak słuszne pytanie, czy sąd Jezusa ma charakter pochwalny, jak chce tego cała tradycja interpretacyjna, czy raczej potępiający, jak chce A.G. Wright i jego naśladowcy.

Rozpatrując epizod z ubogą wdową w świetle bezpośredniego kontekstu poprzedzającego, widać związek pomiędzy uczonymi w Piśmie a bogatymi. Obie grupy skupione są na demonstrowaniu swego znaczenia i szukaniu publicznego uznania,

---

<sup>45</sup> J.F. Williams, *Other Followers of Jesus. Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel* (JSNT.S 102; Sheffield 1994) 177-178.

<sup>46</sup> S. Dowd, *Reading Mark. A Literary and Theological Commentary on the Second Gospel* (Reading the New Testament; Macon, GA 2000) 134.

<sup>47</sup> Gnilka, *Markus*, II, 178.

pierwsi przez udawaną pobożność, drudzy przez hojne ofiary na świątynię<sup>48</sup>. Podobnie można połączyć postaci wdów w obu epizodach. W pierwszym epizodzie wykorzystane wdowy nie są oceniane przez Jezusa w żaden sposób, ani negatywnie, ani pozytywnie. Konsekwentnie, jak chcą niektórzy, czyn ubogiej wdowy i jego ocena przez Jezusa otwarta jest zarówno na pozytywną, jak i negatywną interpretację<sup>49</sup>. Można jednak przypuszczać, że skoro negatywnymi postaciami są uczeni w Piśmie i bogaci, wdowy na zasadzie kontrastu są figurami pozytywnymi. W istocie istnieje niezwykle ostry kontrast pomiędzy postawą uczonych w Piśmie, a postawą ubogiej wdowy. (1) Podczas gdy uczeni w Piśmie biorą, wdowa daje. (2) Uczni w Piśmie zwracają uwagę na siebie. Przyciągają tę uwagę poprzez szaty, modlitwy publiczne i wybrane miejsca do siedzenia. Natomiast będąca w tłumie wdowa jest niezauważona przez nikogo z wyjątkiem Jezusa. (3) Uczni w Piśmie, będąc skoncentrowanymi na sobie, w pewien sposób „używają” Boga i legalnego systemu religijno-kultycznego, aby służyć sobie. Wdowa natomiast jest skoncentrowana na Bogu i używa swojej własności, co więcej „swego życia”, by służyć Bogu. Istotą różnicy jest stosunek do Boga i dóbr materialnych: odwrócenie od Boga, zwrócenie się do siebie samych, wykorzystywanie materialne drugich dla swego dobra (postawa uczonych w Prawie) *versus* zwrócenie się do Boga, negacja samego siebie i oddanie wszelkich dóbr Bogu (postawa wdowy). Kontrast ten niewątpliwie sugeruje, iż przeciwieństwem negatywnie opisanych i ocenionych („Ci tym surowszy dostaną wyrok” – 12,40) uczonych w Piśmie jest postawa ubogiej wdowy, która winna być rozumiana pozytywnie.

Powyzsza konkluzja jest także potwierdzona przez wcześniejszą narrację Markową, w której pozytywny przykład (tutaj uboga wdowa) następuje po przykładzie negatywnym (tutaj uczeni w Piśmie). Można tu przytoczyć choćby opowiadanie o bogatym człowieku, który nie poszedł za Jezusem ze względu na swe przywiązanie do swych dóbr (przykład negatywny, 10,23-25), po którym następuje pozytywny przykład uczniów Jezusa z wyznaniem Piotra: „Oto my opuściliśmy wszystko i poszliśmy za Tobą” (10,28). Inną ilustracją takiego zestawienia jest opis prośby Jana i Jakuba o miejsce po prawej i lewej stronie Jezusa (10,35-43), po którym następuje stwierdzenie Jezusa: „Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służono, lecz żeby służyć” (10,45).<sup>50</sup>

Poszerzając literacki kontekst poprzedzający o tekst 12,28-34<sup>51</sup>, dostrzegamy sekwencję tematyczną, która wskazuje na pozytywną interpretację perykopy o ubo-

<sup>48</sup> Połączenie obu grup sugerowane jest także przez przymiotnik *περισσός*, odniesiony do uczonych w Piśmie (12,40) i pokrewny czasownik *περισσεύω*, odniesiony do bogatych (12,44).

<sup>49</sup> Donahue – Harrington, *Mark*, 365; Focant, *L'évangile selon Marc*, 475. Zob. przypis 7.

<sup>50</sup> Zob. także inne argumenty tego typu w E.S. Malbon, „The Major Importance of the Minor Characters in Mark”, *The New Literary Criticism and the New Testament* (red. E.V. McKnight) (Valley Forge 1994) 78-80.

<sup>51</sup> Malbon („The Poor Widow in Mark”, 595) słusznie zauważyła: „But why should we be content to consider only the preceding three verses and the succeeding two verses as *the* context of the poor widow's story?”



giej wdowie: pytanie o najważniejsze przykazanie, którym jest podwójne przykazanie miłości Boga i bliźniego, otrzymuje dwie ilustracje, negatywną i pozytywną. Pierwszym przykładem, negatywnym, są uczeni w Piśmie, którzy znając przykazanie miłości Boga i bliźniego nie zachowują go, zarówno wobec Boga (są skoncentrowani na sobie), jak i bliźniego (objadają domy wdów). Drugą ilustracją, pozytywną, jest uboga wdowa, która w swej totalnej ofercie daje wyraz swej miłości do Boga, ofiarując Mu „całe życie” (ὅλον τὸν βίον), a zatem kocha w sposób dokładnie nakazany przez przykazanie. Warto zwrócić uwagę na występujący siedmiokrotnie w 12,28-34 przymiotnik ὅλος („cały”). Jezus mówi: „Będziesz miłował Pana Boga swego *całym* swym sercem, *całą* swoją duszą, *całym* umysłem, *całą* mocą”. Uczony powtarza to przykazanie, ale opuszcza wyrażenie „całą swoją duszą” (ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου). Termin ψυχή oznacza „duszę”, ale może także oznaczać „życie”<sup>52</sup>. Uczony w Piśmie, który nie chce kochać „całym życiem”, staje zatem w kontraście do ubogiej wdowy, która daje „całe życie” (ὅλον τὸν βίον). Nadto, zarówno Jezus, jak i uczoney w Piśmie, mówią o miłości „z całych sił” (ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος). W hebrajskiej wersji przykazania (Pwt 6,5) czytamy כָּכֹחַ־לְבָבְךָ („z całej twej siły”). Co istotne, w zwojach qumrańskich, targumach i literaturze rabinackiej termin כָּכֹחַ określa także „bogactwo” i „własność”<sup>53</sup>, stąd nakaz Pwt 6,5 odnoszony był do dóbr materialnych<sup>54</sup>. Można z przekonaniem przypuszczać, że powyższa interpretacja Pwt 6,5 była powszechnie znana w czasach Jezusa i ewangelisty Marka. Stąd kontrast pomiędzy uczonym w Prawie i wdową jest jeszcze bardziej widoczny: uczeni znają wymagania przykazania, ale się do nich nie stosują, wdowa natomiast (przypuszczalnie bez specjalnego przygotowania teologicznego, choć por. Syr 38,24–39,11), wypełnia te wymogi<sup>55</sup>. Narracja prezentuje zatem następujący schemat: po nauczaniu o największym przykazaniu (12,28-34) następują dwa przykłady, pierwszy negatywny (uczeni w Piśmie – 12,38-40), drugi zaś pozytywny (wdowa – 12,41-44). W tekście wyczuwa się gorzką ironię: znawca Prawa, dzięki swej wiedzy będący „blisko królestwa Bożego” (12,34), należy jednak do ludzi, którzy znając Prawo, nie praktykują go, stąd „otrzymają surowy wyrok” (12,40). Wydzwięk ironii jest jeszcze

<sup>52</sup> Według *b. Ber.* 61b umierający Rabbi Akiwa recytował *Szema* i interpretował słowa „całą swoją duszą” jako oddanie życia. W paralelnej historii rabinackiej, przytaczanej w komentarzu do Księgi Kapłańskiej (*Lev. Rab.* 3,5), kobieta ofiarowała garść mąki i została wzgardzona przez kapłana, który został jednak za to zganiony we śnie, gdyż dar kobiety „tak jest widziany, jakby ofiarowała swoje własne życie (הַפְּשָׁה)”.

<sup>53</sup> D.J.A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew* (Sheffield 2001) V, 107.

<sup>54</sup> Por. CD 9,10-12; IQS 1,11-15; 3,2-3; *Tg. Onq.*, *Tg. Neof.*, *Tg. Ps.-J.* Deut 6,5; *m. Ber.* 9,5; *b. Ber.* 61b; *b. Pesah.* 25a, *Sifre* Deut 6,5 (55). Por. A. Yarbro Collins, *Mark: A Commentary on the Gospel of Mark* (Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible; Minneapolis 2007) 589; M.J.J. Menken, *Matthew's Bible. The Old Testament Text of the Evangelist* (BETHL 173; Leuven 2004) 218.

<sup>55</sup> Banaszek („Prawdziwa pobożność”, 64) sugeruje, że istnieje tutaj także kontrast pomiędzy wykształconą elitą, jaką stanowią uczeni w Piśmie, a prostą kobietą z ludu, którą jest wdowa. Nie wiemy z całą pewnością, czy kobieta była niewykształcona, jednak jej ekonomiczny status sugeruje niskie pochodzenie społeczne, które nie gwarantowało specjalnej edukacji kobiet.



większy, jeśli uświadomimy sobie, że postępowanie uczonych w Piśmie w odniesieniu do wdów opisane w Mk 12,40 sprzeciwiało się nakazowi specjalnej troski o te kobiety znajdującemu się w Torze<sup>56</sup>. Warto także pamiętać, że wdowa składa swą ofiarę w kontekście święta Paschy (14,1), w czasie którego w sposób szczególnie kładziono nacisk na jałmużnę (*m. Pes.* 10,1)<sup>57</sup>. Stąd obecność w świątyni tłumu i bogaczy, w tym religijnych liderów i uczonych w Piśmie, niedostrzegających ubogiej wdowy jest wymownym oskarżeniem w kierunku ich pustej religijności<sup>58</sup>.

Czytając narrację o ubogiej wdowie w kontekście starotestamentowego nakazu ochrony wdów oraz tekstów mówiących o sędzie Bożym i karze za brak tej ochrony<sup>59</sup>, gest wdowy okazuje się najlepszą inwestycją jej skromnych środków finansowych. Kobieta zwróciła się bowiem bezpośrednio do Boga, nazywanego „sędzią wdów” w Izraelu (*Ps* 68,6). W proroctwie Jeremiasza (49,11) czytamy słowa Boga: „Zostaw swe sieroty – Ja utrzymam je przy życiu. Twoje wdowy niech we Mnie pokładają nadzieję”. Podczas gdy uczeni w Piśmie lekceważą nakazy Prawa, wdowa, odwołując się do pomocy Boga, postępuje zgodnie z nauczaniem Pisma. W kontraście do uczonych w Piśmie, wdowa jawi się zatem jako model wierzącego, pobożnego Żyda, a nawet, jak chcą niektórzy, jako symbol wiernej reszty

---

<sup>56</sup> W świetle Wj 22,21-22 ten, kto krzywdzi wdowę, będzie ukarany śmiercią przez samego Boga. Według Pwt 27,19 kto łamie prawo wdowy, jest przeklęty. Nie dziwi spekulacja Elifaza, jakoby grzechem Hioba było odsyłanie wdów z pustymi rękoma (*Hi* 22,9; por. 24,21) oraz obrona Hioba mówiącego: „serce wdowy radowałem” (29,13) oraz retorycznie pytającego, „czy [...] pozwoliłem zgasać oczom wdowy?” (31,16). Istniało także wiele praw zapewniających wdowom odpowiedni status ekonomiczny: zakaz brania odzieży wdowy w zastaw (*Pwt* 24,17), przekazywanie wdowie dziecięcinę raz na trzy lata (*Pwt* 14,29; 26,12-13), pozostawianie dla wdowy snopka na polu, oliwek i winogron (*Pwt* 24,19-21), umożliwienie wdowie zbieranie z pola pozostawionych kłosów i winogron (*Kpł* 19,9-10; 23,22; por. *Rt* 2).

<sup>57</sup> Miller, *Women*, 114. Według *b. B. Bat.* 10b wymaganą minimalną jałmużną były dwie najmniejsze monety. Można zatem snuć przypuszczenia, że kobieta oddała jałmużnę, którą otrzymała. Nieprawdziwym jest jednak twierdzenie, że dwa pieniążki były najmniejszą dozwoloną ofiarą na świątynię; tak błędnie twierdzi A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke* (ICC; Edinburgh 1896) 475.

<sup>58</sup> Dokument Damasceński z Qumran stwierdza, że synowie przymierza oddzielili się od kapłaństwa Jerozolimskiego, które oskarżano o rabowanie wdów (CD VI 16). Fragmenty Dokumentu Damasceńskiego odnalezione w grocie 4. mówią także o wdowach, które się prostytuują (4Q270; 4Q271); możliwe że powodem było ubóstwo. Powyższe dokumenty mogą stanowić podstawę do twierdzenia, iż w czasach Jezusa wdowy nie cieszyły się pełną ochroną prawną wynikającą z ustawodawstwa Tory. Zob. Evans, *Marek*, 284.

<sup>59</sup> Sam Bóg wstawia się za wdową i wymierza sprawiedliwość (*Pwt* 10,18; *Ps* 146,9; *Prz* 15,25). Prorocy regularnie bronią praw wdów (*Iz* 1,17; *Jr* 22,3; *Ez* 22,7; por. *Ps* 94,6), pokazując, że sposób traktowania wdów jest nieomylnym znakiem duchowej kondycji Izraela. niesprawiedliwe traktowanie wdów jest powodem sądu nad Judą i Izraelem (*Iz* 1,23-28; 10,1-2; *Jr* 7,6; *Ez* 22,7; *Za* 7,9-14). Zilustrujmy to jednym przykładem z *Za* 7,9-10, który zawiera wezwanie do okazywania sobie wzajemnie miłości (דספ / ἔλεος) i miłosierdzia (רחמים / οἰκτιρισμός) oraz do zaprzestania wyrządzania krzywdy sierocie, cudzoziemcowi, biednemu i wdowie. Izrael nie postępował zgodnie z tym wezwaniem (7,11-12), wywołał gniew Boga (7,12-13) i doprowadził „kwitnący kraj do ruiny” (7,14).

Izraela, posłusznej Torze. Uczeni w Piśmie byłoby zatem ucieleśnieniem apostazji Izraela, ściągającej Boży sąd. Niektórzy twierdzą nawet, iż kontrast, o jaki chodzi Markowi, zawiera się właśnie w ukazaniu złupionej wdowy (prawdziwie służącej Bogu) na tle łupiących ją uczonych w Piśmie (niesłużących Bogu)<sup>60</sup>. Interpretacja wdowy jako symbolu Izraela potwierdzona jest także przez kontekst polemiki Jezusa z przywódcami Izraela w czasie jego pobytu w świątyni: arcykapłanami (11,27), uczonymi w Piśmie (11,27; 12,28), starszymi (11,27), faryzeuszami (12,13), Herodianami (12,13), saduceuszami (12,18). Wszystkie te grupy reprezentują warstwę wyższą, która rządziła Izraelem. Uboga wdowa w całej sekcji opisującej nauczanie Jezusa w świątyni (11,27–12,40) jest jedyną całkowicie pozytywną postacią (uczony w Piśmie w 12,28–34 jest tylko niedaleko od królestwa Bożego). W kontraście do wszystkich powyższych grup reprezentujących Izrael, ona jawi się jako prawdziwa Izraelitka<sup>61</sup>.

Kontekst bezpośredni podpowiada zatem pozytywną interpretację wdowy jako symbolu Izraela<sup>62</sup>. Interpretacja ta potwierdzona jest przez motyw sądu, który obecny jest całym kontekście bezpośrednim. Wprost czytamy o nim w stosunku do uczonych w Piśmie (12,40) oraz świątyni (13,1–27). Temat sądu nad świątynią i Izraelem przewija się w całej sekcji 11,11–13,27. Prócz konfliktu z przywódcami Izraela, temat karzącego sądu widzimy w epizodzie z uszłą figą (symbolizującą Świątynię Jerozolimską i Izrael; 11,12–14.20–25)<sup>63</sup>, oczyszczeniu świątyni (11,15–18); przypowieści o przewrotnych rolnikach w winnicy (ponownie symbolizującej Świątynię Jerozolimską i Izrael; 12,1–12)<sup>64</sup>, z punktem kulminacyjnym, jakim jest zapowiedź zburzenia świątyni (13,1–27)<sup>65</sup>.

<sup>60</sup> Boring (*Mark*, 353) zauważył: „Mark’s point here is that the *robbed* widows, in contrast to the *robber* scribes, are those who truly serve God.”

<sup>61</sup> Zob. J. Beutler, „Die Gabe der armen Witwe: Mk 12,41–44”, *„Den Armen eine frohe Botschaft”*. Festschrift für Bischof Franz Kamphaus zum 65. Geburtstag (red. J. Hainz – H.-W. Jüngling – R. Seibott) (Frankfurt am Main 1997) 125–136.

<sup>62</sup> Już ST używał obrazu wdowy jako symbolu Izraela (zob. Iz 54,4–6; Jr 51,5) czy Jerozolimy (zob. Lm 1,1).

<sup>63</sup> Zob. L. Gasparro, *Simbolo e narrazione in Marco*. La dimensione simbolica del secondo Vangelo alla luce della pericope del fico di Mc 11,12–25 (Analecta Biblica 198; Roma 2012).

<sup>64</sup> Obraz winnicy z Iz 5,1–7 interpretowany był w czasach Jezusa, jak poświadczają to targumy i 4Q500, nie tyle jako obraz Izraela, ile Świątyni Jerozolimskiej. Zob. G.J. Brooke, „4Q500 1 and the Use of Scripture in the Parable of the Vineyard”, *Dead Sea Discoveries* 2 (1995) 268–294.

<sup>65</sup> F.J. Moloney, „Writing a Narrative Commentary on the Gospel of Mark”, *Mark as Story: Retrospect and Prospect* (red. K.R. Iverson – C.W. Skinner) (SBL. Resources for Biblical Study 65; Atlanta, GA 2011) 108–109, mówi o serii „końców” (*endings*) w czasie pierwszych dni pobytu Jezusa w Jerozolimie (11,1–13,37), a mianowicie: „Framed by the cursing of the fig tree, he *brings to an end* all temple practices and replaces them with faith, prayer, and forgiveness (11:12–25). Still in the temple, he encounters and *brings to an end* Israel’s religious authority. He condemns their lack of care for the Lord’s vineyard and systematically reduces to silence the Pharisees, the Sadducees, and the scribes (11:27–12:40). (...) Finally, he tells of *the end* of Jerusalem (13:1–23) and *the end* of the world (13:24–37)”.

W uchwyceniu związku pomiędzy aktem ubogiej wdowy, grzeszną postawą uczonych w Piśmie i karzącym sądem Boga mogą pomóc dwa teksty prorockie. Jr 7,5-6 jest wezwaniem do praktykowania sprawiedliwości wobec drugiego, porzucenia postawy ucisku cudzoziemca, sieroty i wdowy. Izraelici dopuszczają się, niestety, niesprawiedliwości, a mimo to przychodzą do świątyni, ufając w jej niezniszczalność, czyniąc z niej „jaskinię zbójców” (Jr 7,7-11). Postępowanie ich ściągnie Boży sąd: zniszczenie świątyni (jak wcześniej Szilo) oraz wygnanie narodu (jak wcześniej rozproszenie pokoleń północnych za sprawą Asyryjczyków). Co ważne, tekst Jr 7,11 cytowany jest przez Mk 11,17 w opisie oczyszczenia świątyni przez Jezusa. Oczyszczenie to jawi się zatem jako zapowiedź zniszczenia świątyni, będącego karą za niesprawiedliwość przywódców Izraela, symbolizowaną przez ucisk wdów przez uczonych w Piśmie. Epizod z ubogą wdową w kontekście Markowym przywołuje także prorocstwo Ml 3,1-5. W opisie tego prorocstwa Bóg przychodzi do swej świątyni (por. Ml 3,1). Podobnie czyni Jezus w opisie Marka (11,9-11.15.27). Bóg siada w swej świątyni (Ml 3,3), tak jak czyni to Jezus (Mk 12,41); w obu tekstach użyty jest ten sam czasownik καθίζω. Bóg porządkuje sytuację w świątyni (Ml 3,3-4), tak jak zrobił to Jezus (Mk 11,15-18). Bóg przychodzi, aby sądzić (Ml 3,5 – κρίσις), podobnie jak Jezus (Mk 12,40 – κρίμα). W końcu sądowi Boga będą podlegać wszyscy dopuszczający się nieprawości, przez którą Malachiasz rozumie także ucisk wdowy (3,5). W kontekście Marka wdowa symbolizuje zatem postawę pobożnej reszty Izraela, która mogłaby odwrócić karzący gniew Boga<sup>66</sup>. Z drugiej jednak strony, wdowa, występując na samym końcu długiej sekcji kontrowersji z przywódcami Izraela (pokazujących ich skorumpowanie i będących sądem nad nimi) i przed ostatecznym werdyktem (zburzenie świątyni), staje się ostatecznym argumentem w procesie sądowym Boga przeciwko Izraelowi; pobożna reszta Izraela (symbolizowana przez wdowę) oskarża pozostałą część Izraela (symbolizowaną przez przywódców ludu, w tym uczonych w Piśmie)<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> W.M. Swartley, „The Role of Women in Mark’s Gospel: A Narrative Analysis”, *Biblical Theology Bulletin* 27 (1997) 20, słusznie stwierdza: „[T]his incident (...) comes at a crucial place in the narrative. It ends the long complex of controversy-encounters with the religious leaders. (...) Jesus’ own counter-question in 12:35-37 climaxes the controversy segment itself. Then follow two narratives, each with explicit commentary. The one denounces the immorality of the scribes’ piety: they devour widows’ houses. The other highlights the true godly piety of the widow. Because of their immoral management of the temple, the religious leaders are under judgment (11:11-12:40) and the temple will be destroyed (13; 14:58; 15:38). The act of the widow is the only redeeming feature of this segment (chapters 11-13), which otherwise is oriented to judgment upon the temple and its tenants, culminating in the temple’s prophesied doom. The widow exemplifies the kind of piety, which if it had been more widely present, could have averted Jesus’ judgment on the temple. Again in this section, a woman emerges as the exemplar, a model for true piety; she functions crucially in relation to Mark’s sectional theme: the temple’s rightful use, abuse, and doom. Of the people portrayed in this segment, the ideal reader identifies only with this woman.”

<sup>67</sup> G. Smith, „A Closer Look at the Widow’s Offering: Mark 12:41-44”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 40 (1997) 32, stwierdza: „The pericope looks back to the denunciation of the scribes but also anticipates the prophetic discourse on the destruction of the temple. On this under-

**Kontekst całej Ewangelii Marka.** Adresatami komentarza Jezusa do czynu wdowy są wyłącznie jego uczniowie. Jest to ważna wskazówka interpretacyjna, ponieważ w całym wcześniejszym kontekście Jezus uczył i dyskutował z tłumem (12,37.38) i z religijnymi i politycznymi przywódcami (11,27; 12,13.18.28). Faktem jest jednak, iż nawet gdy Jezus zwracał się do tłumu czy poszczególnych grup dyskutantów, uczniowie byli przy nim obecni (11,11.12.15.19.20.27). Wobec powyższego zaskakuje zwrócenie się Jezusa w komentarzu do postępowania wdowy wyłącznie do uczniów. W kontekście czasowym epizod ten dokonuje się trzeciego dnia pobytu Jezusa w Jerozolimie (11,20–13,2). Tego dnia Jezus zwrócił się do uczniów na samym początku (11,20-25), ucząc o wierze, wyrażającej się w ufnej modlitwie. Jeśli te dwa epizody, w których Jezus kieruje się tylko do uczniów, tworzą ramę wydarzeń mających miejsce trzeciego dnia w świątyni, powinny być rozpatrywane razem. Bez wątplenia pozytywny wydźwięk nauczania Jezusa w 11,22-25 rzutuje także na pozytywne rozumienie komentarza Jezusa do czynu wdowy w 12,41-44. Powyższy argument wynika ze struktury narracji.

Fakt skierowania komentarza Jezusa wyłącznie do uczniów zachęca do interpretowania go w kontekście podobnych nauk, jakie znajdujemy w Ewangelii Marka. W istocie, pozytywna ocena czynu wdowy łączy się z dwoma głównymi wymogami kierowanymi do uczniów w drugiej części Ewangelii Markowej (8,27–16,8), a mianowicie: rezygnacją z dóbr (1,18; 10,17-23.28-31) oraz z daniem całego swego życia (8,34-35; 10,28). Każdy z tych wymogów oceniany jest w Ewangelii pozytywnie. Fakt ten sugeruje, aby w taki sam sposób spojrzeć na czyn wdowy i jego ocenę przez Jezusa.

Przykładem pierwszej nauki są słowa o „ułudzie bogactwa” (4,19) skierowane do uczniów w wyjaśnieniu przypowieści o siewcy. Bogaty człowiek niebędący w stanie porzucić swego bogactwa w celu pójścia za Jezusem (10,17-22) to negatywny przykład dla uczniów Jezusa. Jezus prosił bogatego człowieka o sprzedanie „wszystkiego” (10,21), a Piotr w odpowiedzi deklaruje pozostawienie „wszystkiego” (10,28) w celu pójścia za Jezusem. Istnieje wiele podobieństw pomiędzy opowiadaniem o bogatym mężczyźnie i ubogiej wdowie<sup>68</sup>. Co ważne, gdy mowa jest

---

standing, the widow herself stands as a symbol. Her impoverished condition alone is a scandal in Israel in the light of Torah. But the circumstances of her poverty make the scandal far more grievous, for it has come at the hands of those who are teachers in Israel: the guardians of Torah and the true religion of Yahweh. Therefore the only thing left, given Israel's flagrant apostasy (...), is judgment. On this view Mark has included the account of the poor widow as an important piece of evidence to make God's case against Israel complete”.

<sup>68</sup> Można wyszczególnić następujące zbieżności: ὕπαγε, ὅσα ἔχεις πώλησον (10,21) i πάντα ὅσα εἶχεν (12,44) oraz ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήκαμέν σοι (10,28) i πάντα ὅσα εἶχεν (12,44). Nadto, bogatemu człowiekowi „brakuje” tylko jednej rzeczy – ἔν σε ὑστερεῖ (10,21), podczas gdy wdowa daje „ze swego braku” – ἐκ τῆς ὑστερήσεως αὐτῆς (12,44). W obu epizodach mowa jest o bogatych (πλούσιον – 10,25; πλούσιοι – 12,41) i biednych (πτωχοῖς – 10,21; πτωχή – 12,42.43). Co ciekawe, przymiotnik πλούσιος występuje w Marku tylko w 10,25 i 12,41. Termin πτωχός użyty jest tylko w narracjach o bogatym człowieku (10,21), ubogiej wdowie (12,42.43) i kobiecie na-

o porzuceniu wszystkiego w Ewangelii Marka (zob. 1,18; 10,17-23; 10,28-31), zawsze widziane jest to pozytywnie, jako część wymagań Ewangelii i królestwa Bożego. W tym kontekście także czyn ubogiej wdowy winien być widziany pozytywnie.

Przykładem pozostawienia wszystkiego i rezygnacji ze swych dóbr jest postawa niewidomego żebraka Bartymeusza (10,46-52), porzucającego swój płaszcz, swą najcenniejszą rzecz (por. Wj 22,25) w celu pójścia za Jezusem. Zdaniem J. Beutlera uboga wdowa wraz z Bartymeuszem stanowią dla uczniów przykład porzucenia wszystkiego w pójściu za Jezusem<sup>69</sup>. Innym obrazem podobnej postawy jest kobieta z alabastrowym flakonikiem (14,3-9). Zarówno ona, jak i uboga wdowa poprzez swój nadzwyczajny dar (totalny w przypadku wdowy i niewyobrażalnie kosztowny w przypadku bezimiennej kobiety namaszczałcej Jezusa) okazują swoje oddanie Bogu (wdowa) i Jezusowi, Synowi Boga (kobieta). Jak zauważył T.C. Gray, jedna składa dar dla Świątyni Jerozolimskiej przeznaczonej na zburzenie, a druga dla nowej świątyni, również przeznaczonej na zniszczenie w śmierci krzyżowej, z tą jednak różnicą, że prawdziwym końcem nowej świątyni jest zmartwychwstanie<sup>70</sup>. Obie kobiety stają się też pozytywnym przykładem dla uczniów. W odniesieniu do drugiej z nich nie ma wątpliwości co do pozytywnej oceny jej zachowania, gdyż Jezus stwierdza wprost, że „kobieta zrobiła dobrą / piękną (καλός) rzecz” (14,6) oraz „Gdziekolwiek po całym świecie głosić będą tę Ewangelię, będą również na jej pamiątkę opowiadać o tym, co uczyniła” (14,9). Za wspólnym pozytywnym odczytaniem obu epizodów świadczy także wiele podobieństw pomiędzy nimi<sup>71</sup>.

Wymóg porzucenia wszystkiego dotyczył jednak nie tylko uczniów, ale był on również bliski samemu Jezusowi, który wybrał życie w ubóstwie. Jezus nie posiadał własnego domu (1,39). Jego uczniowie byli głodni (2,23; 8,14). Kobiety zabezpieczały potrzeby materialne Jezusa i jego uczniów (15,41). W ten sposób uboga wdowa, oddająca wszystko, upodabnia się nie tylko do uczniów, ale i do Jezusa.

Wdowa oddała całe swoje życie. Wymóg oddania życia jest również obecny w Ewangelii Markowej. Co więcej, widziany jest on pozytywnie, jako rzecz konieczna w życiu Jezusa i Jego ucznia. Jezus w sposób wolny oddaje swoje życie (8,31; 9,31; 10,33-34). Uczniowie również są zaproszeni do naśladowania Jezusa i oddania swego życia (8,35). Wdowa składa swą ofiarę w kontekście święta Paschy (14,1). Jej ofiara koresponduje ze znaczeniem święta związanego z rodzinnym przymierzem pomiędzy Bogiem i Izraelem, gdy Izrael, syn Boga, oddaje swe ży-

---

maszczałcej Jezusa (14,5.7). Więcej o łączności pomiędzy przesłaniem obu epizodów w Williams, *Other Followers*, 178 i Dschulnigg, *Markusevangelium*, 79.

<sup>69</sup> Beutler, „Die Gabe der armen Witwe”, 133.

<sup>70</sup> T.C. Gray, *The Temple in the Gospel of Mark. A Study in its Narrative Role* (WUNT II/242; Tübingen 2008) 101.

<sup>71</sup> Istnieje przynajmniej trzynaście punktów stykowych pomiędzy Markową prezentacją ubogiej wdowy oraz kobietą namaszczałką. Dokładne ich omówienie w A. Kubiś, „Kobiety jako model wiary w Ewangelii Markowej”, *Świadkowie wiary. Biblia o wierze* (red. D. Dziadosz) (Analecta Biblica Lublinensia 10; Lublin 2014) 161-163.



cie Bogu (poświęcenie wszystkich pierworodnych Bogu), a Bóg ogłasza się ojcem Izraela. Umieszczenie epizodu z ubogą wdową w momencie przejścia od publicznej działalności Jezusa (pamiętajmy, jest ona ostatnią osobą, jaką Jezus spotyka w świątyni, którą bezpowrotnie opuszcza) do opowiadania o męce sprawia, że wdowa staje się swoistym podsumowaniem misji Jezusa. Czyn wdowy oddającej całe swe życie zapowiada czyn Jezusa oddającego swe życie na krzyżu. Fakt, że dar „jednej” kobiety jest wart więcej niż dary „wszystkich” innych ludzi, wskazuje na sens ofiary Jezusa. On to, sam „jeden”, składając siebie w ofierze, w istocie złożył ofiarę o wartości i znaczeniu nieporównywalnym z „wszystkimi” innymi ofiarami „wszystkich” ludzi. Patrząc na wdowę, Jezus w istocie patrzył na siebie samego<sup>72</sup>. Dlatego, iż stała się ikoną Mistrza, Jezus nie rozmawia z nią w narracji. Jezus nie ewangelizuje jej, nie zwiastuje jej Dobrej Nowiny o królestwie, gdyż swoją postawą ucieleśnia ona ideały tegoż królestwa.

Powyżej interpretowaliśmy ubogą wdowę na tle nauki skierowanej do uczniów w odniesieniu do dwóch ważnych tematów – wyrzeczenia się dóbr i oddania życia. Na ubogą wdowę należy jednak także spojrzeć w kontekście innych postaci kobiecych obecnych w Ewangelii Marka<sup>73</sup>. Dla przykładu, M.A. Beavis zidentyfikowała w Marku istnienie grecko-rzymskiego rodzaju literackiego zwanego *chreia*, którym ewangelista opisał cztery kobiety: kobietę krwawiącą (5,24-34), Syrofenicjankę (7,24-30), ubogą wdowę (12,41-44) i kobietę namaszczającą (14,3-9). Jeśli istnieją wątpliwości odnośnie do pozytywnego bądź negatywnego charakteru epizodu z ubogą wdową (12,41-44), nie istnieją one w stosunku do trzech pozostałych kobiet. Każda z nich przedstawiona jest jako pozytywny model do naśladowania. Przez analogię zatem możemy przypuszczać, iż również uboga wdowa wpisuje się w funkcję bycia modelem doskonałego ucznia. W pewnym sensie kobiety te funkcjonują jako kontrast z postawą uczniów, którzy ukazani są w całej swej złożoności, czyli jako herosi wiary i oddania, ale także jako słabi, upadający i pozbawieni wiary (zob. 4,40; 6,50; 7,18; 8,14-21.31-33; 9,14-29.33-41; 10,13-16.35-45).

Elizabeth Malbon zauważyła, że Markowi drugorzędni bohaterowie reagują na osobę Jezusa na trzy sposoby: (1) jako wrogowie (np. większość przywódców religijnych), (2) jako omylni i słabi naśladowcy (np. Dwunastu, kobiety przy krzyżu

---

<sup>72</sup> Focant (*L'évangile selon Marc*, 475) twierdzi, że dar wdowy „sert de prolepse symbolique au don total de lui-même opéré par Jésus sur la croix”. L. Simon („Le sou de la veuve. Marc 12/41-44”, *Études théologiques et religieuses* 44 [1969] 123) zauważył: „C'est moins une pauvre veuve que Jésus regarderait que lui-même”.

<sup>73</sup> Robią to E.S. Malbon, „Fallible Followers. Women and Men in the Gospel of Mark”, *Semeia* 28 (1983) 37-40; taż, „The Poor Widow in Mark”, 599-600; M. Fander, *Der Stellung der Frau im Markusevangelium*. Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe (MThA 8; Altenberge 1989) 111-117; taż, „Frauen in der Nachfolge Jesu. Die Rolle der Frau im Markusevangelium”, *Evangelische Theologie* 52 (1992) 413-432; S.L. Graham, „Silent Voices: Women in the Gospel of Mark” *Semeia* 54 (1992) 145-158; Miller, *Women*, 112-127; P. Dschulnigg, „Frauen im Markusevangelium”, *Damit sie das Leben haben (Joh 10,10)*. Festschrift für Walter Kirchschräger zum 60. Geburtstag (red. R. Scoralick) (Zürich 2007) 79.

i grobie), (3) jako pozytywne przykłady (np. Jair, Józef z Arymatei, cztery powyższe kobiety)<sup>74</sup>. Spośród czterech postaci kobiecych służących za pozytywne przykłady, pierwsze dwie (kobieta krwawiąca i Syrofenicjanka) można nazwać kobietami odważnymi i pełnymi wiary (*bold and faithful women*), natomiast dwie kolejne (uboga wdowa i kobieta namaszczaająca) to kobiety służące z poświęceniem siebie samych (*self-denying serving women*)<sup>75</sup>. W opinii S.E. Malbon powyższe rozróżnienie zgadza się z ogólną funkcją wszystkich drugorzędnych bohaterów w Ewangelii Marka, która układa się w trzy następujące po sobie kategorie: (1) W Mk 1,1–8,21 drugorzędni bohaterowie są z zasady tymi, którzy są przykładem wiary w Jezusa jako uzdrowiciela i głosiciela królestwa Bożego. (2) W Mk 8,22–10,52 pojawia się trzech bohaterów, którzy przychodzą i proszą Jezusa (niewidomy z Betsaidy, bogaty człowiek, Bartymeusz). Każdy z nich ma znaczenie symboliczne w odniesieniu do natury bycia uczniem, łącznie z bogatym człowiekiem, który jest negatywnym przykładem bycia uczniem. (3) W Mk 11,1–16,8 drugorzędni bohaterowie są z zasady przykładami cierpienia i służby jako paradoksalnego aspektu mesjańskiej misji Jezusa i królestwa Bożego<sup>76</sup>. E.S. Malbon sugeruje, że zaskakująca Markowa prezentacja kobiet jako modelu idealnego ucznia może odzwierciedlać realia historyczne, nie tylko istnienie kobiet uczniów we wspólnocie gromadzącej się wokół Jezusa<sup>77</sup>, ale także niższy status kobiet w ówczesnej epoce<sup>78</sup>. Zdaniem amerykańskiej egzegetki kobiece bohaterki są predysponowane do roli ukazującej właściwe wymagania bycia uczniem, ponieważ we wspólnocie Markowej kobiety były tymi, które najlepiej ucieleśniały zasadę „pierwsi będą ostatnimi, a ostatni pierwszymi” (10,31)<sup>79</sup>.

### 3. ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszego studium było odkrycie pochwalnego bądź też lamentacyjnego charakteru Jezusowego komentarza do czynu ubogiej wdowy, a tym samym ukazanie właściwego znaczenia jej gestu. Narzędziem w osiągnięciu tego celu była

<sup>74</sup> Malbon („The Major Importance of the Minor Characters in Mark”, 64) stwierdza: „As the religious leaders are *generally* depicted as enemies of Jesus in Mark, and the disciples are *generally* portrayed as fallible followers, so the minor characters are *most often* presented as exemplars”. W każdej z powyższych trzech kategorii istnieją wyjątki, dla przykładu uczoney w Piśmie w 12,28-34 jest pozytywnym przykładem (kategoria 1), Judasz, jeden spośród Dwunastu, jest bohaterem jednoznacznie negatywnym (kategoria 2), bogaty młodzieniec w 10,17-22 jest przykładem negatywnym (kategoria 3).

<sup>75</sup> Malbon, „The Major Importance of the Minor Characters in Mark”, 69, przypis 3.

<sup>76</sup> Malbon, „The Major Importance of the Minor Characters in Mark”, 69.

<sup>77</sup> Por. W. Munro, „Women Disciples in Mark?”, *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982) 225-241.

<sup>78</sup> Malbon, „Fallible Followers”, 43; Malbon, „The Poor Widow in Mark”, 599.

<sup>79</sup> Malbon, „The Poor Widow in Mark”, 599; por. Malbon, „Fallible Followers”, 43.



analiza kontekstualna tekstu Mk 12,41-44. Lektura perykopy w bezpośrednim kontekście literackim, a mianowicie 12,38-40 i 13,1-2, a następnie w nieco szerszym kontekście literackim opisującym pierwsze trzy dni pobytu Jezusa w Jerozolimie (11,11-13,2), wskazuje na pochwalny ton wypowiedzi Jezusa i pozytywny charakter czynu ubogiej wdowy. Tym samym rezultaty naszej analizy przeczą interpretacji A.G. Wrighta, popularnej wśród egzegetów, w której Jezusowy komentarz jest lamentem nad zupełnie chybionym postępowaniem ubogiej wdowy. W rzeczywistości wdowa jest przykładem osoby, która poprzez oddanie całego swego utrzymania wyraża swoje zupełne zaufanie Bogu. Jej czyn motywowany jest miłością do Boga – doskonale realizując wymagania modlitwy *Szema* – oraz wiarą i ufnością pokładaną w tym, który jest sędzią i obrońcą wdów w Izraelu. W tym sensie uboga wdowa jest oskarżeniem przeciw wynaturzeniom wiary Izraela, polegającym na lekceważeniu Bożego prawa regulującego stosunek do kobiet. Umieszczenie epizodu na końcu pobytu Jezusa w świątyni podkreśla łączność postaci ubogiej wdowy z tematem Bożego sądu mającego swój konkretny kształt w nadchodzącym zburzeniu świątyni. Lektura epizodu w tym kontekście sprawia, że wdowa staje się wymownym symbolem wiernej reszty Izraela.

Komentarz Jezusa skierowany jest wyłącznie do uczniów, stąd cały epizod winien być czytany w kontekście wszystkich nauk Jezusa kierowanych do uczniów, a zatem w kontekście formacji ucznia, jednego z głównych tematów Ewangelii Marka. W kontraście do uczonych w Piśmie, których zachowanie jest potępione i ukazywane jako antymodel pokazujący, kim uczeń być nie powinien, uboga wdowa jest przykładem autentycznej wiary biblijnej, którą uczniowie winni naśladować. Wdowa ucieleśnia dwa istotne wymagania w procesie stawania się autentycznym uczniem, a mianowicie wyrzeczenie się dóbr oraz oddanie życia. W istocie uczniowie Jezusa porzucili wszelkie dobra (1,18; 10,28), realizując w ten sposób wzorzec zaprezentowany przez ubogą wdowę i samego Jezusa. Jednakże w celu osiągnięcia pełnej wolności w stosunku do dóbr i siebie samych uczniowie muszą jeszcze porzucić swoje ambicje (9,33-34; 10,35-41). Aby doskonale pójść za Mistrzem (10,45), muszą także zaprzeczyć się samych siebie i oddać własne życie (8,35).

Ostatecznie uboga wdowa jest ikoną samego Jezusa. Oboje bowiem ofiarują swoje całe życie Bogu. Z tego powodu ewangelista nie relacjonuje żadnej interakcji pomiędzy wdową i Jezusem.

ADAM WĘGRZYN SDB

Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego, Kraków

## CO MÓWI KOBIEȚA, KTÓRA MILCZY? ANALIZA NARRATYWNA ŁK 7,36-50

WHAT DOES THE SILENT WOMAN SAY?  
THE NARRATIVE ANALYSIS OF LUKE 7:36-50

**ABSTRACT.** One of the main characters of the pericope Luke 7:36-50 is the woman. Besides her, there are also Jesus and Simon the Pharisee among the leading characters. The woman, however, is the only one who is silent, not speaking even a single word. Despite this, her presence offers the reader many deeply meaningful gestures and actions directed toward Jesus. They contain a significant message, which is the most important message of this passage. The method used in working with the text is a narrative analysis, illuminating the scriptural passage by taking into account the relationships between the characters of the story. It also strongly engages the reader by emphasizing his/her own role as the main recipient of the text's message.

**KEYWORDS:** woman, Pharisee, Luke, narration, narrative analysis

**SŁOWA KLUCZOWE:** kobieta, faryzeusz, Ewangelia Łukasza, narracja, analiza narracyjna

Przedmiotem naszej refleksji jest fragment z Ewangelii Łukasza 7,36-50. Problem, jaki można postawić w obliczu zawartej tam treści, brzmi: Co mówi kobieta, która milczy? – analiza narratywna. Obrana metoda dotyczy komunikacji własnej wiadomości autora do czytelnika<sup>1</sup>. W zestawieniu z metodą historyczno-krytyczną napotyka się tu na próbę uwolnienia tekstu od mocnej zależności od autora, jego historii, środowiska, w którym powstało dzieło. Sam tekst staje się na tyle autonomiczny, że może wypracować oczekiwany sens. Następuje tym samym przesunięcie pytania od „dlaczego” do „jak”<sup>2</sup>. Mówiąc jeszcze inaczej, „analiza narratywna, zwracając uwagę na różne sygnały w tekście, pragnie zobaczyć, jak narrator prowadzi swego czytelnika przez tekst i do jakich wniosków”<sup>3</sup>. Dlatego właśnie

---

<sup>1</sup> Por. D. Marguerat – Y. Bourquin, *Per leggere i racconti biblici*. La Bibbia si racconta: iniziazione all'analisi narrativa (PL; Roma 2001) 12-13.

<sup>2</sup> Por. Marguerat – Bourquin, *Per leggere*, 16; M. Crimella, „I «metodi» nella lettura credente della Scrittura”, *OB* 40 (2012) 14.

<sup>3</sup> W. Rakocy, „Nowe metody analizy literackiej w egzegezie Nowego Testamentu”, *Wstęp do Nowego Testamentu* (red. R. Rubinkiewicz) (Poznań 1996) 545.

z analizą narratywną wiąże się pojęcie czytelnika domyślnego. Jest to ten czytelnik, którego zakłada i tworzy konkretna historia. Jest on w stanie wytworzyć w sobie wszystkie procesy psychiczne i afektywne, których domaga się tekst. Poddaje się całej strategii filologicznej zawartej w narracji, reagując tak, jak chce autor<sup>4</sup>.

W perykopie występują trzej główni bohaterowie. Należą do nich: Jezus, faryzeusz Szymon i kobieta<sup>5</sup>. Kobieta jako jedyna w całym fragmencie nie wypowiada nawet jednego słowa. Nieustannie milczy! Ta milcząca obecność nie pozostaje jednak niema. Jak postaramy się wykazać, ma ona olbrzymi wpływ na przebieg akcji perykopy, pojawiające się w niej pytania i wreszcie postawy pozostałych bohaterów.

Narrator zaczyna historię spokojną i ogólną ekspozycją, w której zostaje zawarta informacja o zaproszeniu Jezusa przez jednego z faryzeuszów na ucztę (w. 36). Poprzez użycie formy *genetivus partitivus* τῶν Φαρισαίων narrator bez przekazywania zbędnych informacji podaje do wiadomości, że zapraszający należy do konkretnej grupy, kategorii<sup>6</sup>. W ten sposób naprzeciwko Jezusa zostaje postawione całe stronnictwo faryzeuszów<sup>7</sup>. Użyte *imperfectum* (ἤρώτα) pozwala na dosłowne tłumaczenie: „prosił Go... któryś z faryzeuszów aby z nim zjadł”. Nakreślona sceneria biesiady wskazuje na cechy sympozjonu<sup>8</sup>. Spożywanie posiłków, które przybierało

<sup>4</sup> Por. *L'interprétation*, § 2894.

<sup>5</sup> Bohaterowie przypowieści (w. 41-42a) i współbiednicy (w. 49) odgrywają ważne role pomocnicze. Nie należą jednak do kategorii „postać pierwszoplanowa”. Por. A.M. Weyermann, „Christ-Centered Preaching”, *CThMi* 28/6 (2001) 597.

<sup>6</sup> F. Blass – A. Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (IstBib.Su 2; Brescia 1997) § 164; J.H. Moulton – N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek*. III. Syntax (London – New York, NY 1963, 2005) 233-234; H.W. Smyth, *A Greek Grammar for Colleges* (New York, NY 1920) 315-317.

<sup>7</sup> W Ewangelii Łukasza do w. 36 analizowanej historii można zauważyć liniowy rozwój relacji faryzeusze–Jezus. Charakteryzuje się ona narastającym napięciem, w którym kluczową rolę odgrywają następujące miejsca Ewangelii, opisujące postawę faryzeuszów względem Jezusa: 5,21 (διαλογίζομαι – „zastanawiać się”); 5,30 (γογγύζω – „szemrać”); 6,11 (αὐτοὶ δὲ ἐπλήσθησαν ἀνοίας – „oni zaś wpadli w szal [pełni szaleństwa]”). Ostatecznie autor pisze o faryzeuszach i uczonych w Prawie, w odniesieniu do chrztu Janowego: οἱ δὲ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν εἰς ἑαυτοὺς μὴ βαπτισθέντες ὑπ’ αὐτοῦ – „Faryzeusze zaś i uczeni w Prawie odrzucili postanowienie Boga w odniesieniu do siebie nie będąc zanurzonymi przez niego” (7,30). Por. C. Brocardo, *La fede emarginata*. Analisi narrativa di Luca 4-9 (PCSSMS.SR; Assisi 2006) 165. Wspomniany *genetivus partitivus* staje się zatem spadkobiercą zaistniałego napięcia.

<sup>8</sup> Por. F. Bovon, *Luke I. A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50* (Hermen; Minneapolis, MN 2002) 290; G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*. Commento esegetico e teologico (CsCN; Roma 2006) 274; R.E. Brown – J.A. Fitzmyer – R.E. Murphy (red.), *Katolicki komentarz biblijny* (PSB 17; Warszawa 2013) 1068; F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza* (NKB.NT 3A; Częstochowa 2011) 399; E.R. Thibeaux, „«Known to Be a Sinner» The Narrative Rhetoric of Luke 7,36-50”, *BTB* 23 (1993) 152; E.S. Steele, „Luke 11,37-54 – A Modified Hellenistic Symposium?”, *JBL* 103/3 (1984) 379-394; J. Delobel, „L'Onction par la pécheresse. La composition littéraire de Lc 7,36-50”, *ETHL* 42 (1966) 415-475; A. Denaux, „The Theme of Divine Visits and Human (In)hospitality in Luke-Acts. Its Old Testament and Graeco-Roman Antecedents”, *The Unity of Luke – Acts* (red. J. Verheyden) (BETHL 142; Leuven 1999) 258; W. Pikor, *Przypowieści Jezusa*. Narracyjny klucz lektury (BKŻ 4.1; Kielce 2011) 121.

charakter społeczno-kulturowej debaty, nawiązuje swymi korzeniami do kultury starożytnej Grecji<sup>9</sup>. Już w kolejnym, 37. wersecie, do historii zostaje wprowadzona komplikacja. Zwiastuje ją, wprowadzające element zaskoczenia, greckie *καὶ ἰδοὺ* – „a oto, nagle, wtem” (w. 37a)<sup>10</sup>. W zamkniętej przestrzeni domu faryzeusza niespodziewanie pojawia nieproszony gość – kobieta<sup>11</sup>. Jak się okaże za chwilę, jest ona znana faryzeuszowi (w. 39) i najprawdopodobniej współbiedniakom (w. 49) jako grzesznica. Również Jezus, odnosząc się do kwestii odpuszczenia grzechów, zna jej tożsamość (w. 47-48.50). Jedynym niewtajemniczonym pozostaje czytelnik. Narrator postanawia zmienić tę sytuację, wprowadzając odbiorcę na taki sam poziom wiedzy. Sięga do historii, która wykracza poza ramy narracji i informuje, że kobieta była w mieście grzesznicą (fokalizacja zerowa)<sup>12</sup>. Zostaje w tym celu użyty grecki rzeczownik *ἁμαρτωλός*, co tłumaczy się „grzesznik”<sup>13</sup>. Już tutaj można zauważyć pewien dynamizm wynikający z samej obecności kobiety. Po pierwsze, mimo spekulacji i przypuszczeń, że zajmowała się ona nierządem<sup>14</sup>, tekst nie do-

<sup>9</sup> Por. A. Lill, „The Social Meaning of Greek Symposium”, *Studien zu Ritual und Sozialgeschichte im Alten Orient. Studies on ritual and society in the Ancient Near East. Tartuer Symposien 1998-2004* (red. T.R. Kämmerer) (BZAW 374; Berlin – New York, NY 2007) 172; D.E. Smith, „Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke”, *JBL* 106/4 (1987) 614-617. Trwanie tego zjawiska wyznacza się już od VIII w. przed Chrystusem, od czasów Homera, aż poza okres hellenistyczny. Por. W. Burkert, „Oriental Symposia. Contrasts and Parallels”, *Dining in a classical context* (red. W.J. Slater) (Ann Arbor, MI 1991) 7.

<sup>10</sup> Por. M. Kowalski, „«Chi è quest'uomo che osa anche rimettere i peccati?» (Lc 7,49). La trama ed il clou del racconto lucano sulla donna peccatrice (Lc 7,36-50)”, *BibAn* 4/61 (2014) 100.

<sup>11</sup> Za czasów Jezusa ludzie religijni często podczas wystawnych uczt otwierali swoje domy przed ubogimi. Ci nie mogli zajmować miejsc na sofach. Wolno im było jedynie w ciszy przysłuchiwać się rozmowom gospodarza z zaproszonymi gośćmi. Por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu* (PSB 16; Warszawa <sup>2</sup>2000) 141. Mimo to kobieta uważana za grzesznicę wydaje się nieproszonym gościem w domu kogoś, kto dbał o zachowanie czystości rytualnej. Por. F. Kogler (red.), *Nowy leksykon biblijny* (Kielce 2011) 205; E. Lohse, *L'ambiente del Nuovo Testamento* (NTS<sup>u</sup> 1; Brescia <sup>2</sup>1993) 60; S. Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees. A Composition-Critical Study* (StPB 39; Leiden – New York, NY – København – Köln 1991) 95.

<sup>12</sup> Por. G. Genette, *Figures III. Discours du récit. Essai de méthode* (Pq; Paris 1972) 206; J.-N. Aletti – M. Gilbert – J.L. Ska et al., *Lessico ragionato dell'esegesi Biblica. Le parole, gli approcci, gli autori* (Brescia <sup>2</sup>2006, 2012) 76; L. Zappella, *Vedere le voci. Manuale di analisi narrativa biblica* (Bergamo <sup>2</sup>2013) 109-110; L. Herman – B. Vervaeck, *Handbook of Narrative Analysis* (FN; Lincoln, NE – London 2005) 70; Broccardo, *La fede emarginata* 171.

<sup>13</sup> Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych (PSB 3; Warszawa <sup>3</sup>1994) 27.

<sup>14</sup> Por. R.J. Karris, „The Gospel According to Luke”, *The New Jerome Biblical Commentary* (red. R.E. Brown – J.A. Fitzmyer – R.E. Murphy) (Englewood Cliffs, NJ 1990) 697; J.B. Green, *The Gospel of Luke* (NIC.NT; Grand Rapids, MI – Cambridge 1997) 309; Keener, *Komentarz*, 141; M. Làconi, „Fede e amore: La peccatrice perdonata (Lc 7,36-50)”, *Credete al Vangelo* (red. A. Bonora) (PSV 17; Bologna 1988) 143, 149; G. Leonardi, *Apostoli al femminile. Le discepolo del Signore nelle prime comunità cristiane* (Padova 1991) 46-47; A. Banaszek, „Rozwój opowiadania Jezus i grzesznica (Łk 7,36-50)”,

starcza takich dowodów<sup>15</sup>. Po drugie, rzeczownik *ἁμαρτωλός* nie posiada swojego odpowiednika rodzaju żeńskiego, a w tekście jego rodzaj zostaje określony dopiero kolejnym rzeczownikiem *γυνή* – „kobieta”<sup>16</sup>. Zauważalna jest zatem jasna, aczkolwiek ekstremalna ogólnikowość<sup>17</sup>. Kobieta przybywająca do domu Szymona staje się również reprezentantką pewnej kategorii o negatywnych konotacjach – grzeszników<sup>18</sup>. W swoim wewnętrznym monologu nawiązuje do tego również faryzeusz. Zarzucając Jezusowi niewiedzę, wyraża się na temat niewiasty słowami: *καὶ ποταπή ἢ γυνή ἦτις ἄπτεται αὐτοῦ, ὅτι ἁμαρτωλός ἐστιν* – „i jaka jest ta kobieta, która się Go dotyka, że jest grzesznicą” (w. 39). Przymiotnik *ποταπή* tłumaczy się „jaka, kto”, ale również „jakiego rodzaju”<sup>19</sup>, co wciąż jest nawiązaniem do kategorii. Można dodać, że taki opis kobiety dokonuje się w kluczu narracyjnego *telling*. Jego autorami są narrator i faryzeusz. Za chwilę kobieta zacznie mówić sama o sobie w perspektywie *showing*<sup>20</sup>.

*Miłość wytrwa do końca*. Księga pamiątkowa dla księdza profesora Stanisława Pisarka w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin (red. W. Chrostowski) (Warszawa 2004) 59.

<sup>15</sup> Por. D.L. Bock, *Luke* (BExCoNT 3A; Grand Rapids, MI 1994, 2006) 695; E.R. Thibeaux, „Known to Be a Sinner”, 155; Broccardo, *La fede emarginata*, 169-170.

<sup>16</sup> Por. F.W. Danker – W. Bauer – W. Arndt (red.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago, IL 32000) 168.

<sup>17</sup> Por. Broccardo, *La fede emarginata*, 161-169.

<sup>18</sup> „Słowo *ἁμαρτωλός* znajduje się przede wszystkim w żydowskich i chrześcijańskich pismach (razem z jego wyrazami pokrewnymi) jest bardzo rzadkie w literaturze hellenistycznej. Tam, gdzie się pojawia, może się odnosić do niemoralności, głupoty, bezbożności. W Septuagincie *ἁμαρτωλός* pojawia się 145 razy. Z dziewięćdziesięciu czterech razy, kiedy pojawia się w tekście przetłumaczone z hebrajskiego, jest użyte w celu oddania pięciu różnych hebrajskich rdzeni: *חַטָּא* («grzesznik»), *חַיִּי* («bezbożnik»), *שֹׁרֵר* («pług» stosowane w przenośni w odniesieniu do kogoś, kto uciska), *עָר* («zły człowiek»), i *שֹׁרֵר* («podły człowiek») – ostatni reprezentuje więcej niż 75 procent przypadków. Również kilka greckich słów jest związanych z *ἁμαρτωλός* w Septuagincie, albo poprzez proste połączenie, albo poprzez paralelizm poetycki. W ich wykorzystaniu, następujące słowa wydają się pokrywać w znaczeniu z *ἁμαρτωλός*: *ἀσεβής* («bezbożny, świętokradczy»), *ἄδικος* («niesprawiedliwy»), *πονηρός* («nieczny, łotr»), *ὑπερήφανος* («arogancki, zarozumiały»), *ἄνομος* («nieprawy»), *λοιμός* («dokuczliwy»), *δόλιος* («podstępny, fałszywy»), i *κακοποιός* («czyniący zło»). Kilka innych słów jest używanych jako kontrastujących z *ἁμαρτωλός*: *δίκαιος* («uczciwy, sprawiedliwy, prawy»), *εὐσεβής* («zarliwy, pobożny, nabożny, bogobożny»), *πραῦς* («skromny, łagodny»), i *τοὺς ἀγαπῶντας* [*χύριον*] («ci, którzy kochają [Pana]»». G. Schoberg, *Perspectives of Jesus in the Writings of Paul. A Historical Examination of Shared Core Commitments with a View to Determining the Extent of Paul's Dependence on Jesus* (PTMS 190; Cambridge 2014) 51-52. Termin „grzesznik” wskazuje na duchowy stan osoby i oznacza kogoś, kto odrzucając zbawczą wiarę w Boga sprzeciwia się Jego woli. Por. L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman III (red.), *Słownik symboliki biblijnej*. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym (PSB 20; Warszawa 1998) 237.

<sup>19</sup> Por. Popowski, *Wielki słownik*, 517; Danker – Bauer – Arndt, *A Greek-English Lexicon*, 694-695.

<sup>20</sup> Por. Marguerat – Bourquin, *Per leggere*, 75-76; M. Crimella, *Il metodo narrativo*. Corso presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano 2013) 11-12; Aletti – Gilbert – Ska, *Lessico*, 83-84; L. Zappella, *Vedere le voci*, 177-178; Herman – Vervaeck, *Handbook*, 14.

Przybyła niewiasta daje jasne sygnały, że jej wizyta nie jest przypadkowa, ale jest zaplanowana i ma konkretny cel. Wchodzi do domu faryzeusza mimo złej opinii. Świadczy to o jej determinacji. Staje w centrum uwagi przy Jezusie (ὀπίσω; w. 38). Przynosi flakonik drogiego olejku do namaszczenia, wreszcie dotyka się Jezusa. Werset 38. rozważanej perykopy wydaje się najdłuższą mową milczącej kobiety. Narrator zadbał dokładnie o to, aby uwadze czytelnika nie umknął żaden istotny element. Akcja zwalnia, o czym świadczą użyte czasowniki w formie *imperfectum* (ἐξέμασσεν, κατεφίλει, ἤλειφεν). Tym samym kontrast między czasem opowiadającym (tzn. rzeczywistym trwania wydarzeń) a czasem opowiadania (potrzebnym narratorowi) zostaje znacznie zmniejszony<sup>21</sup>. Kobieta zwilża stopy Jezusa, wyciera je, całuje i namaszcza drogocennym olejkiem. Widoczne lży świadczą również o pewnej spontaniczności i pełnym zaangażowaniu emocjonalnym. Maksymalistyczna postawa kobiety względem Jezusa widoczna jest również na bazie porównania (*synkrisis*) z osobą faryzeusza. W odniesieniu do niego w w. 36 zostaje użyte jedno *imperfectum* – ἤρωτα (prosił). W w. 38 w odniesieniu do kobiety zostają użyte aż trzy czasowniki w formie *imperfectum* – ἐξέμασσεν, κατεφίλει, ἤλειφεν („wycierała”, „całowała”, „namaszczała”). Można powiedzieć, że faryzeusz zrobił tylko tyle, a kobieta aż tyle<sup>22</sup>. Jeszcze bardziej wyjaśnia to Jezus w w. 44-46. Mamy tam do czynienia z anachronią, czyli odchyleniem od rzeczywistego, czasowego następstwa zdarzeń (zostaje załamana chronologia)<sup>23</sup>. W tym przypadku ma ona postać *analessy*, czyli przywołania wydarzeń, które miały miejsce wcześniej, a o których czytelnik aż do tej pory nie został poinformowany<sup>24</sup>. Jezus nawiązuje do opuszczenia, luki narracyjnej, kiedy to faryzeusz nie wykonał względem swego gościa określonych czynności<sup>25</sup>. *Synkrisis* jest jeszcze bardziej widoczne na bazie trzech paralelizmów antyetycznych<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> Por. Aletti – Gilbert – Ska, *Lessico*, 84; Herman – Vervaeck, *Handbook*, 63.

<sup>22</sup> Por. M.M. Cully – M.C. Parsons – J.J. Stigall (red.), *Luke. A Handbook of The Greek Text* (BHGNT; Waco, TX 2010) 240.

<sup>23</sup> Por. W. Rakocy, „Metoda narracyjna w interpretacji tekstu biblijnego”, *RBL* 48/3 (1995) 164. Autor podaje tę nazwę za: Genette, *Figures*, 78-89.

<sup>24</sup> Por. G. Genette, *Figures*, 78-89; J.L. Ska, *Our Fathers Have Told Us. Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (SubBi 13; Roma 1990) 8; A. Marchese, *L'officina del racconto. Semiotica della narratività* (OS 193; Milano 1983) 132-145; Marguerat – Bourquin, *Per leggere*, 95-96; Rakocy, „Metoda narracyjna”, 164-165; Zappella, *Vedere le voci*, 130-135.

<sup>25</sup> Por. D. Marguerat – Y. Bourquin, *Per leggere*, 133; Niektórzy rozróżniają luki i puste miejsca (ang. *gaps* i *blanks*; por. J. Stanisławski, *Wielki słownik angielsko-polski. The Great English-Polish Dictionary* (Warszawa 171995) I, 69, 338). Luki są brakami informacji, z jakimi można się spotkać w tekście, a które odgrywają istotną rolę dla narracji. Puste miejsca są podobnie brakami informacji. Różnica polega jednak na tym, że puste miejscami w przeciwieństwie do luk nie mają większego znaczenia dla opowiadania. Por. M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading* (ISBibL; Bloomington, IN 1985) 235-236; Ska, *Our Fathers*, 8.

<sup>26</sup> Por. Bovon, *Luke*, 296.



Werset	FARYZEUSZ	KOBIETA
44	ὕδωρ μοι ἐπὶ πόδας οὐκ ἔδωκας („wody mi do nóg nie dałeś”)	αὕτη δὲ... („ona zaś...”)
45	φίλημά μοι οὐκ ἔδωκας („pocałunku mi nie dałeś”)	αὕτη δὲ... („ona zaś...”)
46	ἐλαίω τὴν κεφαλὴν μου οὐκ ἠλειψας („oliwą głowy mojej nie namaściłeś”)	αὕτη δὲ... („ona zaś...”)

Istotne jest pytanie o to, co chce powiedzieć kobieta za pomocą czynionych gestów. Wśród egzegetów można znaleźć różne stanowiska. Jedni łączy kobiety interpretują jako znak skruchy<sup>27</sup>. Inni w samych gestach obmycia, wytarcia i całowania stóp dostrzegają znak głębokiej miłości i wdzięczności za otrzymaną łaskę<sup>28</sup>. Jeszcze inni, skupiając się na rozpuszczonych włosach i pocałunkach, podkreślają aspekt erotyczny sceny<sup>29</sup>. Taka wieloznaczność może być zamierzona przez narratora<sup>30</sup>. Bo przecież, czy te wszystkie uczucia nie mogą współlistnieć? F. Bovon pisze, że prawdopodobnie najlepszym sposobem wyrażenia miłości Jezusowi były gesty o zabarwieniu erotycznym<sup>31</sup>. Mimo różnych stanowisk same czyny kobiety nie wydają się gorszące. Z monologu wewnętrznego faryzeusza w w. 39 wynika, że aby zorientować się o grzeszności kobiety, trzeba być aż prorokiem, a nie zwykłym obserwatorem<sup>32</sup>.

Opisując czynności kobiety, narrator używa trzy razy w różnych formach rzeczownika πούς – „stopa”, „noga”<sup>33</sup>. To właśnie stopy stają się bezpośrednim celem akcji wyrażonej czasownikami ἤρξατο βρέχειν... ἐξέμασσεν... κατεφίλει... ἠλειφεν... – „zaczęła zwilżać...” „wycierała...”, „całowała...”, „namaszczała...”. J.J. Kilgallen pisze, że to dosyć niezwykle zjawisko, zważywszy, że pocałunek i namaszczenie ze strony Szymona powinny być skierowane na głowę wyjątkowego Gościa (w. 44-47). Tymczasem gesty kobiety koncentrują się na stopach. Jak autor dodaje, odpowiedź może kryć się w symbolice<sup>34</sup>. Rzeczywiście niektórzy egzegeci w. 38 porównują do

<sup>27</sup> Por. J. Nolland, *Luke 1–9:20* (WBC 35A; Dallas, TX 1989) 354.

<sup>28</sup> Por. J.J. Kilgallen, „John the Baptist, the Sinful Woman and the Pharisee”, *JBL* 104/4 (1985) 678; Bovon, *Luke*, 294; Rossé, *Il Vangelo di Luca*, 275; F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz (PŚNT 3; Warszawa 1974) 173; F. Uricchio, „Volte di pentimenti in Luca: riflessioni esegetico-teologiche”, *Parola e Spirito*. Studi in onore di Settimo Cipriani (red. C. Casale-Marcheselli) (Brescia 1982) 226-227; Leonardi, *Apostoli al femminile*, 47. Również J. Nolland obok skruchy dostrzega motyw wdzięczności. Por. tenże, *Luke*, 354.

<sup>29</sup> Por. Broccardo, *La fede emarginata*, 169-170; Green, *The Gospel of Luke*, 310; J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (I-IX)* (AncB 28; New York, NY 1981) 689.

<sup>30</sup> Por. Broccardo, *La fede emarginata*, 169-172.

<sup>31</sup> Por. Bovon, *Luke*, 294.

<sup>32</sup> Por. Broccardo, *La fede emarginata*, 170-171; C.H. Cosgrove, „A Woman’s Unbound Hair in the Greco-Roman World, with Special Reference to the Story of the «Sinful Woman» in Luke 7:36-50”, *JBL* 124/4 (2005) 688-689.

<sup>33</sup> Popowski, *Wielki słownik*, 518; Danker – Bauer – Arndt (red.), *A Greek-English Lexicon*, 696-697.

<sup>34</sup> Por. J.J. Kilgallen, „Faith and Forgiveness: Luke 7,36-50”, *RB* 112/3 (2005) 378.



Iz 52,7: מִהֲנֵאוּ עַל־הַהַרִים רִגְלֵי מוֹשֶׁר מִשְׁמִיעַ שְׁלוֹם מוֹשֶׁר חוֹב מִשְׁמִיעַ יְשׁוּעָה אָמַר לְצִיּוֹן מִלֶּךְ אֱלֹהֵיךָ – „Jak piękne są na górach nogi zwiastuna dobrej nowiny, ogłaszającego pokój, zwiastującego dobro, ogłaszającego zbawienie, mówiącego do Syjonu: «Twój Bóg króluje»”. Rzeczownik רגל – „stopa”<sup>35</sup> – w Septuagincie, podobnie jak w analizowanym w. 38, zostaje przetłumaczony greckim odpowiednikiem – πούς<sup>36</sup>. Jeśli Iz 52,7 faktycznie zapowiada nadejście nowotestamentalnego Zbawiciela<sup>37</sup>, użyty w w. 38 rzeczownik πούς może być nawiązaniem do tego faktu<sup>38</sup>. J.J. Kilgallen pisze: „Kobieta zdaje się odgrywać ekscytujące zdanie pisma: «Jak piękne są stopy, Tego, który zwiastuje dobrą nowinę!»... To właśnie do stóp Jezusa idzie ona, aby Go uhonorować i wyznać Jego tożsamość”<sup>39</sup>. Dodatkowo w badanej perykopie i w sąsiadującym z nią Łk 8,1 użyte jest podobne słownictwo jak w greckim Iz 52,7 (ὡς ὄρα ἐπὶ τῶν ὀρέων ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου<sup>A</sup> ἀκοήν εἰρήνης<sup>B</sup> ὡς εὐαγγελιζόμενος<sup>A</sup> ἀγαθὰ ὅτι ἀκουστήν ποιήσω τὴν σωτηρίαν<sup>C</sup> σου λέγων Σιων βασιλεύσει σου ὁ θεός<sup>D</sup>): σῶζω<sup>C</sup> – („zbawiać”; 7,50); εἰρήνη<sup>B</sup> („pokój”; 7,50); εὐαγγελίζω<sup>A</sup> („nieść dobrą nowinę”; 8,1); βασιλεία τοῦ θεοῦ<sup>D</sup> („królestwo Boga”; 8,1)<sup>40</sup>.

W wyjaśnianiu dynamizmu roli kobiety w perykopie ważną rolę odgrywa sam Jezus. Podobnie jak faryzeusza, do którego zwraca się po imieniu (w. 40), również kobietę wyciąga z ogólnej kategorii „grzesznik” i stawia w bardziej bezpośredniej relacji do samego siebie (βλέπεις ταύτην τὴν γυναῖκα; w. 44b). W opowiedzianej przypowieści o dwóch dłużnikach (w. 41-42), która ma charakter prawny (darowanie długu), niespodziewanie zadaje pytanie o miłość. Wreszcie to obecność i postawa kobiety pozwalają poruszyć kwestię odpuszczenia grzechów (w. 47-49). Ta ostatnia zdaje się kluczową dla badanej perykopy<sup>41</sup>. Należy przecież zwrócić uwagę, że kobieta nieustannie koncentruje uwagę czytelnika na Jezusie. Kontakt z Nim jest

<sup>35</sup> Por. W. Gesenius, *Gesenius's Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures* (Grand Rapids, MI 1979) 756; W.L. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Based Upon the Lexical Work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner (Grand Rapids, MI 1971, 1988) 332.

<sup>36</sup> Por. H.B. Swete (red.), *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*. III. *Hosea – 4 Maccabees, Psalms of Solomon, Enoch, The Odes* (Cambridge 1905) 199.

<sup>37</sup> Por. S.I. Curtiss, „Is the Modern Critical Theory of the Servant in Isaiah 52:13-53 Subversive of Its New Testament Application to Christ?”, *BiWo* 8/5 (1896) 354-363.

<sup>38</sup> Por. Kilgallen, „Faith and Forgiveness”, 378; tenże, „Forgiveness of Sins (Luke 7,36-50)”, *Novum Testamentum* 40/2 (1998) 108; Broccardo, *La fede emarginata*, 170. Zauważalna jest jeszcze większa zbieżność na poziomie semantycznym, będąca niejako potwierdzeniem wysuwanej tezy. W Łk 7,36-50 rzeczownik πούς został użyty siedem razy. W swojej wypowiedzi w w. 44-46 Jezus używa go jeszcze czterokrotnie.

<sup>39</sup> Kilgallen, „Faith and Forgiveness”, 378.

<sup>40</sup> Por. Popowski, *Wielki słownik*, 590, 169, 239, 93, 270-279; Danker – Bauer – Arndt (red.), *A Greek-English Lexicon*, 798-799, 227-228, 317, 134-135, 356-358; D.A.S. Ravens, „The Setting of Luke's Account of the Anointing: Luke 7.2-8.3”, *NTS* 34/2 (1988) 282-292; B.E. Reid, *Choosing The Better Part? Women in the Gospel of Luke* (MFC; Colleville, MN 1996) 120.

<sup>41</sup> Kwestia kontekstu bliższego wymagałaby oddzielnego wyjaśnienia.

celem jej wizyty w domu faryzeusza. Dla Niego przynosi perfumy. Do Niego się zbliża. Jemu okazuje swoje uczucia. To wszystko poprzez drogę, której w skrócie się przyjrzelśmy, zarówno faryzeusza, współbiedników, jak i czytelnika, zmusza do postawienia najważniejszego pytania: τίς οὗτός ἐστιν („Kim On jest?”; w. 49b). Zostaje ono zadane w kontekście faktu odpuszczenia grzechów. W perykopie czasownik ἀφίημι – „odpuszczać”, „przebaczać”<sup>42</sup> – użyty jest cztery razy (w.: 47 [2x]; 48 [1x]; 49 [1x]). W odniesieniu do kobiety Jezus używa czasu *perfectum*, co sugeruje czynność dokonaną, której skutki wciąż trwają<sup>43</sup>. Tutaj można się jeszcze zastanowić, kto odpuszcza grzechy. Interwencja współbiedników z w. 49 nie pozostawia już żadnych wątpliwości. Użyty tam czas *praesentis activi* wskazuje na Jezusa<sup>44</sup>.

W przedstawionej historii nie pada wprost stwierdzenie: Jezus jest Bogiem. Nawet jeśli gesty, zachowanie i postawa kobiety wydają się wyrażać tę prawdę, czytelnik ostatecznie pozostaje sam na sam z nurtującym pytaniem: τίς οὗτός ἐστιν („Kim On jest?”; w. 49b). W tle jawi się jedynie postać faryzeusza Szymona, który jakby w kluczu stwierdzenia „mniej umiłował” (w. 47b) nagle znika bez śladu ze sceny. Z drugiej strony staje milcząca, ale jakże wymowna postać kobiety, która odchodzi w pokoju, niosąc w sobie niewyraźną słowami miłość do Jezusa (w. 50).

Na sam koniec zadajmy jeszcze pytanie: dlaczego właśnie kobieta? Być może mężczyzna nie byłby w stanie tak wymownie dokonać demonstracji swoich uczuć, jak uczyniła to przybyła niewiasta (w. 38). Nie bez znaczenia pozostaje też fakt, że Łukasz w Ewangelii jest niezwykle wrażliwy na kwestię kobiet<sup>45</sup>, które w kulturze starożytnego Izraela nie cieszyły się takimi samymi prawami jak mężczyźni<sup>46</sup>. Cytując H. Flendera, można stwierdzić, że ewangelista stara się pokazać, „że mężczyzna i kobieta stoją razem [...] przed Bogiem. Są oni równi w godności i łasce”<sup>47</sup>. To zatem kobieta grzeszna, odrzucona ze wszech miar, staje się najwymowniejszym świadkiem ocalającej miłości Boga.

<sup>42</sup> Por. Popowski, *Wielki słownik*, 85-86.

<sup>43</sup> Por. Bock, *Luke*, 707-708; F. Blass – A. Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (IStBib.Su 2; Brescia <sup>2</sup>1997) § 340-342; A. Piwowar, *Greka Nowego Testamentu*. Gramatyka (Biblioteka „Verbum Vitae” 1; Kielce 2010) 187.

<sup>44</sup> Por. Cully – Parsons – Stigall, *Luke*, 253.

<sup>45</sup> Por. B. Witherington, *Women in the Earliest Churches* (MSSNTS 59; Cambridge – New York, NY 1988, 2000) 128-143; tenże, *Women and the Genesis of Christianity* (Cambridge – New York, NY 1990, 1995) 201-210; tenże, *Women in the Ministry of Jesus. A Study of Jesus' Attitudes to Women and their Roles as Reflected in His Earthly Life* (MSSNTS 51; Cambridge – New York, NY 1984, 1998) 11-124; M.R. D'Angelo, „Women in Luke-Acts: A Redactional View”, *JBL* 109/3 (1990) 441-461; R. Ryan, „The Women From Galilee and Discipleship in Luke”, *JBT* 15 (1985) 56-59.

<sup>46</sup> Por. J.R. Ebeling, *Women's Lives in Biblical Times* (London – New York, NY 2010) 23-145; Witherington, *Women and the Genesis of Christianity*, 3-9; tenże, *Women in the Earliest Churches*, 1-10; Kogler (red.), *Nowy leksykon*, 352-354; B.M. Metzger – M.D. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej* (PSB 5; Warszawa <sup>3</sup>1999) 299-312.

<sup>47</sup> H. Flender, *St. Luke. Theologian of Redemptive History* (London 1967) 10. Por. też: Witherington, *Women in the Earliest Churches*, 129; tenże, *Women and the Genesis of Christianity*, 201.

BEATA URBANEK  
Uniwersytet Śląski, Katowice

## MARIA Z BETANII – UCZENNICA PANA (ŁK 10,38-42)

MARY OF BETHANY, THE LORD'S DISCIPLE (LUKE 10:38-42)

**ABSTRACT.** Mary of Bethany is mentioned only once in the Synoptic Gospels. She is the sister of Martha, who took Jesus in and welcomed him into their home on his final journey to Jerusalem. Mary became one of the Lord's disciples as she took her place at His feet. Her listening to Jesus' teachings represents a complete fulfilment of the Master's requirements, who sows the seed of God's word. Nothing else is required, since, in Luke's Gospel, listening to the words always involves acting on them. Mary's choices are absolutely right, whereas Martha's claims are erroneous. Participating in the spiritual benefits that stem from the bond with Jesus is a part never to be taken from Mary.

**KEYWORDS:** the Gospel of Luke, Mary of Bethany, a disciple, listening to God's word

**SŁOWA KLUCZOWE:** Ewangelia wg św. Łukasza, Maria z Betanii, uczeń, słuchanie Bożego słowa

Maria z Betanii, siostra Marty i Łazarza, należy do nieco zapomnianych postaci biblijnych. Trudno znaleźć monografię czy artykuł na jej temat<sup>1</sup>. Wiadomości o niej pojawiają się, co prawda, w badaniach biblijnych, jednakże występuje w nich łącznie ze swoją siostrą. Tymczasem informacji na jej temat jest wiele. Warto przyjrzeć się bliżej tej kobiecie, noszącej najpopularniejsze chyba na początku naszej ery imię<sup>2</sup>, kobiecie, która miała bezpośredni kontakt z Jezusem z Nazaretu.

Przedmiotem niniejszego studium jest tekst z Ewangelii wg św. Łukasza (10,38-42), stanowiący jedyną w Ewangeliach synoptycznych perykopę, w której pojawia się postać Marii z Betanii. Po prezentacji własnego tłumaczenia tego

---

<sup>1</sup> M.A. Beavis, „Mary of Bethany and the Hermeneutics of Remembrance”, *Catholic Biblical Quarterly* 75/4 (2013) 740, zauważa tę sprawę i wyjaśnia przyczyny tego stanu między innymi faktem, że Maria z Betanii w historii interpretacji doznała konflacji z Marią Magdaleną. W Ewangelii Łukasza są one wyraźnie odróżnione: Maria Magdalena jest w grupie kobiet towarzyszących Jezusowi w Galilei (8,2), Maria zaś, o której mowa, jest siostrą Marty i jest obecna w domu.

<sup>2</sup> Wg tabeli podanej w R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids – Cambridge 2006) 89.

fragmentu, w pracy przedstawione zostaną trzy etapy badań nad nim: po pierwsze omówienie kontekstu literackiego perykopy, po drugie analiza egzegetyczna ze szczególnym uwzględnieniem tego wszystkiego, co dotyczy Marii, po trzecie charakterystyka bohaterki i ocena jej postawy.

## 1. TŁUMACZENIE TEKSTU<sup>3</sup>

<sup>38</sup> Podczas ich podróży [Jezus] wszedł do pewnej wsi. Pewna zaś kobieta, imieniem Marta, przyjęła Go (do swego domu)<sup>4</sup>.

<sup>39</sup> Miała ona siostrę, zwaną Marią, (która) usiadła u stóp Pana i słuchała Jego nauki.

<sup>40</sup> Natomiast Marta była pochłonięta licznymi posługami. Przybliżyła się więc [do Niego] i powiedziała: „Panie, czy nie obchodzi Cię, że moja siostra zostawiła mnie samą przy usługiwaniu? Powiedz jej, żeby mi pomogła”.

<sup>41</sup> A Pan jej odpowiedział: „Marto, Marto, martwisz się i niepokoisz o wiele,<sup>42</sup> a tylko jedno (lub niewiele) jest potrzebne. Maria wybrała dobrą część, której nie zostanie pozbawiona”.

## 2. KONTEKST LITERACKI

Jezusowe odwiedziny u sióstr wpisują się w jeden z kluczowych wątków Łukaszej Ewangelii, jakim jest podróż do Jerozolimy<sup>5</sup>. Sekcja ta rozpoczyna się

<sup>3</sup> W nawiasie kwadratowym znajdują się słowa dodane dla lepszego zrozumienia sensu zdań. W nawiasach okrągłych zamieszczono dodatki obecne w niektórych rękopisach.

<sup>4</sup> Wyrażenie εἰς τὴν οἰκίαν (niekiedy z dodatkiem αὐτῆς) jest obecne w niektórych rękopisach (przede wszystkim w  $\kappa$  A D W) i nie pojawia się w tekście opracowanym przez redaktorów *Novum Testamentum Graece* (red. B. i K. Aland – J. Karavidopoulos – C.M. Martini – B.M. Metzger) (Stuttgart 2012<sup>28</sup>); *The Greek New Testament* (red. B. i K. Aland – J. Karavidopoulos – C.M. Martini – B.M. Metzger) (Stuttgart 1994<sup>4</sup>). Włączają je w tekst tłumaczenia F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz (Poznań – Warszawa 1974) 218 i F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz (Częstochowa 2011) I, 568. R.J. Karris, „Ewangelia według świętego Łukasza”, *Katolicki komentarz biblijny* (red. R.E. Brown – J.A. Fitzmyer – R.E. Murphy; red. wyd. pol. W. Chrostowski) (Warszawa 2001) 1077, stwierdza, że słowa te zostały pominięte dla harmonizacji z 19,6.

<sup>5</sup> Kryterium geograficzne jest jednym z ważniejszych w definiowaniu struktury Ewangelii. Jezus działa najpierw w Galilei (4,14–9,50), potem idzie do Jerozolimy (9,51–19,27) i w niej działa, umiera oraz zmartwychwstaje (19,28–24,53). Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, 36-39, przyjmując powyższą strukturę Ewangelii Łukasza, traktuje podróż do Jerozolimy za jej centralną część. Wydzielenie sekcji podróży proponują m.in. Karris, „Ewangelia według świętego Łukasza”, 1074; J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj* (Ząbki 1999) 235; Mickiewicz, *Ewangelia według*

wzmianką o decyzji Jezusa (9,51), a kończy przed stwierdzeniem narratora o przybliżeniu do świętego miasta (19,28). Omawiane spotkanie znajduje się w początkowej części tego fragmentu, co stanowi dodatkowy powód, by wziąć pod uwagę najbliższy kontekst perykopy.

Jeśli uwzględnić dane tradycji Janowej, siostry mieszkały w Betanii, znajdującej się blisko Jerozolimy; odwiedziny powinny zatem mieć miejsce pod koniec podróży, a nie wkrótce po jej rozpoczęciu. Kolejność wydarzeń relacjonowanych przez trzeciego ewangelistę nie jest więc chronologiczna. Można przypuszczać, że w celu uniknięcia nieporozumień autor pomija nazwę miejscowości, a opis zdarzenia umieszcza w tym punkcie ze względów tematycznych.

Pierwszym epizodem podróży jest próba zatrzymania się w miasteczku samarytańskim; Jezus nie został tam przyjęty (οὐκ ἐδέξατο αὐτόν – 9,53). Goszcząc Go, Marta postąpiła odwrotnie (ὑπεδέξατο αὐτόν – 10,38). Motyw gościny pojawia się również w mowie skierowanej do siedemdziesięciu dwóch uczniów posyłanych na głoszenie Ewangelii – jedna ze wskazówek dotyczy wstępowania do życzliwych domów (10,5-7). Po relacji o powrocie uczniów także pojawiają się wątki związane z analizowaną perykopą. Chodzi o dwie wypowiedzi Jezusa – o sobie jako Objawicielu (10,21-22) oraz drugą o uczniach jako błogosławionych odbiorcach Słowa (10,23-24). Tuż po nich znajduje się dialog z uczniem w Prawie na temat najważniejszego przykazania (10,25-29) i przykład postawy wobec bliźniego (10,30-37).

Po analizowanej perykopie następuje pouczenie dotyczące modlitwy do Ojca, zarówno jej treści (11,1-4), wyjaśnienia roli Boga i proszącego, jak i właściwego nastawienia wewnętrznego oranta. Obraz użyty do ukazania relacji między Bogiem a człowiekiem dotyczy kwestii gościnności (11,5-8) i dawania pożywienia (11,11-12). W nieco dalszej części istotne są słowa Jezusa skierowane do kobiety o tym, że błogosławieni są ci, którzy słuchają słowa Bożego i przestrzegają go (11,28).

Tematy wspólne dla bezpośredniego kontekstu literackiego i opowiadania zawartego w 10,38-42 to dwa aspekty związane z posługą głosiciela Ewangelii – bycie przyjętym jako gość i bycie wysłuchanym. Zdanie bezpośrednio poprzedzające analizowaną perykopę brzmi: „Idź, i ty czyń podobnie!” i jest konkluzją paraboli o miłosiernym Samarytaninie. W pewnym zakresie o zachowaniu Marty i Marii można by powiedzieć to samo: są one wzorem dla akceptacji orędzia Ewangelii poprzez gościnę i słuchanie słowa.

Egzegeci zauważają także inne powiązania z kontekstem. Luke Timothy Johnson łączy tematycznie 10,1-24 („Przyjęcie i odrzucenie”) z 10,25-42 („Odrzucenie i przyjęcie”). Postawa siostr jest w tym zestawieniu akceptacją proroka – w przeciwieństwie do tego, co czynią mieszkańcy Korozain, Betsaidy bądź Kafarnaum (10,13-15) lub też wrogo nastawiony do Jezusa uczoney w Prawie (10,25-37)<sup>6</sup>. O ile

świętego Łukasza, 56; K. Mielcarek, *Ιερουσαλήμ Ιεροσόλυμα. Starotestamentowe i hellenistyczne korzenie obrazu świętego miasta w dziele Łukaszowym* (Lublin 2008) 40; J.B. Green, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids – Cambridge 1997) 394; L.T. Johnson, *The Gospel of Luke* (Collegeville 1991) 163.

<sup>6</sup> Johnson, *The Gospel of Luke*, 166-176.

jednak zachowanie Marty i Marii w jaskrawy sposób kontrastuje z postępowaniem mieszkańców galilejskich miast, o tyle trudno w podobny sposób zestawić je z postawą uczonego.

Józef Kudasiewicz uważa, iż omawiana perykopa stanowi wraz z kontekstem (10,25-42) pewien tryptyk, którego pierwszą częścią jest dialog na temat najważniejszego z przykazań, centrum – przypowieść o miłosiernym Samarytaninie, zakończeniem zaś – spotkanie siostr z Jezusem w Betanii. Marta i Maria są zatem ukazane w odniesieniu do wcześniejszych skrzydeł tryptyku w następujący sposób: „jedna z sióstr na wzór Samarytanina realizuje przykazanie miłości bliźniego, a druga w słuchaniu słów Pana wyraża swoją miłość do Boga”<sup>7</sup>. Dla Franciszka Mickiewicza ów tryptyk zawiera się w szerszym fragmencie (10,30-11,4) i dotyczy: miłości bliźniego, słuchania Bożego słowa i modlitwy. Podobnie jak Kudasiewicz, autor ten uznaje sposób postępowania każdej z sióstr za niedoskonały wzorzec zachowania ucznia Jezusa. Dopiero ich połączenie – słuchanie słowa i służba – stanowi właściwą drogę<sup>8</sup>. Wydaje się, że jest to kontynuacja interpretacji obecnej w starożytnej egzegezie, widzącej w siostrach dwie przeciwstawne sobie postawy: życia czynnego i kontemplacyjnego. Idea ta wydaje się być jednak obca samemu ewangelista.

Zdaniem Roberta W. Walla analizowany fragment, podobnie jak i dwie poprzedzające go perykopy (10,25-37), ma odniesienie do słów i zasad zawartych w Księdze Powtórzonego Prawa. Przykazanie miłości Boga (o którym jest mowa w Łk 10,25-27), ukazane w Deuteronomium w rozdziale szóstym jako warunek życia, zostało poddane ponownej interpretacji i zrealizowane poprzez słuchanie Bożego słowa głoszonego przez Mesjasza – tak, jak uczyniła to Maria<sup>9</sup>.

Zdaniem Heinza Schürmanna pierwsza część opisu podróży (9,51-13,35) dotyczy wewnętrznych problemów rodzącego się Kościoła, zaś fragmenty 9,51-10,42 i 11,1-54 stanowią odpowiednio przed- i pochrzcielne nauczanie. Znajduje się tam kerygmat misyjny (10,1-20), nauka podawana kandydatom do chrztu (10,21-37) oraz uwagi końcowe (10,38-42). Ewangelista przekonuje, że także po wniebowstąpieniu Jezusa, za pośrednictwem apostołów, jest głoszone Jego słowo. Kto przyjmuje ich nauczanie, przyjmuje Jezusa (10,16b) i słowo (10,38-42), którego treścią jest objawienie Ojca (10,21n) oraz wskazówki dotyczące właściwego postępowania (10,25-37)<sup>10</sup>. Powyższa interpretacja najbliższego kontekstu badanej perykopy bierze pod uwagę cel, jaki przyświecał ewangelista, który nie tylko pragnął przedstawić biografię Jezusa z Nazaretu, lecz także dotrzeć z dobrą nowiną do czytelnika.

<sup>7</sup> Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, 327.

<sup>8</sup> Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, 575

<sup>9</sup> R.W. Wall, „Martha and Mary (Luke 10:38-42) in the context of a Christian Deuteronomy”, *Journal for the Study of the New Testament* 35 (1989) 22, 28.

<sup>10</sup> H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, II: 9,51-11,54 (Freiburg – Basel – Wien 1993) 18-21.



## 3. ANALIZA EGZEGETYCZNA

W omawianym fragmencie miejscem akcji jest dom. Józef Kudasiewicz uważa, że dla trzeciego ewangelisty dom jest przestrzenią szczególną o wymiarze eklezjalnym, miejscem głoszenia słowa<sup>11</sup>. Głównym bohaterem opowiadania jest Jezus. Liczba mnoga zaimka w zwrocie „podczas ich podróży” (Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι αὐτοῦς – 10,38a) sugeruje, że towarzyszą Mu uczniowie. Ewangelista skupia jednak uwagę wyłącznie na Jezusie. Poza nimi w perykopie pojawiają się także dwie kobiety – każda z nich jest podmiotem innych czynności, o czym informuje poniższa tabela.

Marta	Maria
ὑπεδέξατο αὐτόν ὑποδέχομαι „podejmować”, „gościć”, cztery razy w NT (Łk 10,38; 19,6; Dz 17,7; Jk 2,25) „przyjęła Go”	παρακαθεσθῆῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου παρακαθεζομαι „siadać przy czymś/kimś, obok czegoś/kogoś” ( <i>hapax legomenon</i> NT) „usiadłszy u stóp Pana”
περισπάτο περὶ πολλὴν διακονίαν περισμιάομαι „być odciągniętym od czegoś, (zbyt) zajęтым czymś” ( <i>hapax legomenon</i> NT) διακονία „służba, posługa” „była pochłonięta licznymi posługami”	ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ ἀκούω „słuchać” λόγος „słowo, nauka” „słuchała Jego słowa”
ἐπιστάσα δὲ εἶπεν ἐπίστημι „stawać przy, obok; przybliżyć się” λέγω „mówić” „przybliżywszy się, powiedziała”	μόνην (με) κατέλιπεν διακονεῖν καταλείπω „zostawić kogoś lub coś (także bez pomocy), porzucić” διακονέω „służyć, pomagać, wykonywać obowiązki” „zostawiła (mnie) samą przy usługiwaniu”
μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλὰ μεριμνάω „martwić się; zajmować się” θορυβάζω „sprawiać kłopot”, <i>pass.</i> „martwić się” ( <i>hapax legomenon</i> NT) „martwisz się i niepokoisz o wiele”	τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο ἐκλέγω „wybrać” μερίς „część, udział” ἀγαθός „dobry” „wybrała dobrą część”

Marta jest aktywna, cały czas w ruchu. To ona przyjmuje gości, zajmuje się posługą, obserwuje siostrę, zwraca się do Jezusa. Pomiedzy badaczami istnieje rozbieżność opinii co do rodzaju posług podejmowanych przez nią ze względu na szeroki zakres znaczeniowy terminów διακονία i διακονέω<sup>12</sup>. Narrator określa Martę jako

<sup>11</sup> J. Kudasiewicz, „Dom Marty i Marii małym Kościołem (Łk 10,38-42)”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 10 (1997) 169.

<sup>12</sup> Każdy z wyrazów pojawia się w NT ponad 30 razy, do tego dochodzi 29 wystąpień διάκονος, którego nie ma w Łk-Dz. Sens terminów obejmuje różnorodną służbę, którą może być praca zawodowa, posługa prorocka czy pomoc materialna. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* (Warszawa 1995) 128, zalicza użycie διακονέω w Łk 10,40 do sensu ogólnego „służyć komuś”. W słownikach: J.P. Louw – E.A. Nida, *Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domains* (New York 1988) § 46,13; *A Greek-English Lexicon of the New Testament and*



osobę zbytnio zajętą, używając czasownika oznaczającego w formie czynnej „zrywać, wyciągać, powstrzymywać, niepokoić”<sup>13</sup>, a w obecnej w tym miejscu stronie biernej – „być odciągany, odrywany, pochłonięty”<sup>14</sup>, „mieć odciągniętą uwagę, być przeciążonym, rozproszonym”<sup>15</sup>. Aktywność Marty jest tak intensywna, że nie pozwala jej na nic innego. Zdaniem Luke’a Johnsona ta uwaga ewangelisty jest obiektywna – miała ona zbyt wiele obowiązków do wykonania, nie zaś obsesję na punkcie ich wypełnienia<sup>16</sup>. Z tym stwierdzeniem można by się zgodzić, gdyby nie opinia Jezusa, postrzegającego Martę jako zamartwiającą się i niespokojną. Czasownik μεριμνάω może mieć, co prawda, wydźwięk neutralny lub pozytywny i oznaczać „troskę, zajmowanie się” (jak w 1 Kor 7,32-34; 12,25 bądź Flp 2,20). Jednakże u Łukasza poza werselem 10,41 pojawia się on jeszcze tylko w rozdziale 12., gdy Jezus poleca, by się nie martwić (12,11.22) oraz w kontekście uznania zatroskania za postawę błędną (12,25.26)<sup>17</sup>. Jest to tym bardziej interesujące, że Jezus zaleca swoim uczniom: „Nie martwcie się o życie, co macie jeść, ani o ciało, czym macie się przyodziać” (12,22).

Znaczenie kolejnego czasownika, wywodzącego się od rzeczownika θόρυβος („wrzawa, zamieszanie”), jest jednoznacznie pejoratywne. Można więc sądzić, że sposób, w jaki Marta oceniła postępowanie Marii, nie był obiektywny, lecz wynikał ze zbytniego skoncentrowania na pracy i niezrozumienia oczekiwań gościa. Intencją Marii nie było zaś pozostawienie siostry w potrzebie.

*Other Early Christian Literature Third Edition* (Chicago – London 2000) [CD] i J.H. Thayer, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament* (Peabody 2000<sup>4</sup>) 137, czasownikowi w Łk 10,40 przypisano sens służenia przy stole, przygotowania uczy, jak ma to miejsce także w Łk 12,37; 17,8; 22,27, natomiast jedynym przykładem użycia rzeczownika w sensie służby przy stole jest Łk 10,40. Za krzątanie się po domu jako wyraz gościnności uznają działanie Marty: J. Bielaszewski, „Teologiczna treść perykopy o Marii i Marcie (Łk 10,38-42)”, *Studia z teologii św. Łukasza* (red. F. Gryglewicz) (Poznań – Warszawa – Lublin 1973) 160; Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, 218; Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, 572; C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu* (red. wyd. pol. K. Bardski – W. Chrostowski) (Warszawa 2010) 149. W egzegezie feministycznej pojawiają się opinie, iż chodzi o służbę Bożą, jak to ma miejsce niejednokrotnie w NT. Chodziłoby o odzwierciedlenie sytuacji pierwotnego Kościoła, w którym ważną rolę odgrywali wędrowni nauczyciele i Kościoły domowe. Według tej interpretacji Marta nie zajmuje się kuchnią, ale *diakonią* pojmowaną jako kościelne przywództwo. Tak twierdzi E. Schüssler Fiorenza, „A feminist critical interpretation for liberation: Martha and Mary: Lk 10:38-42”, *Religion and Intellectual Life* 3/2 (1986) 30. Natomiast B.E. Reid („Choosing the Better Part”, *Biblical Research* 42 [1997] 23-31) podejmuje ten temat i postuluje, aby czytać Łk wbrew intencji autora (sic!), który ma nastawienie patriarchalne i choć wie o kobietach działających w Kościele, to ukazuje je jako pasywne, milczące i jedynie mające role pomocnicze. Krytycznie na temat poglądów pierwszej z autorek wypowiada się Green, *The Gospel of Luke*, 435-436.

<sup>13</sup> O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski* (Warszawa 2001) II, 190.

<sup>14</sup> R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* (Warszawa 1995) 488.

<sup>15</sup> *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*.

<sup>16</sup> Johnson, *The Gospel of Luke*, 173.

<sup>17</sup> Sens negatywny terminu zdaje się typowy. J.H. Moulton – G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources* (London 1930) 398. Rzeczownik μεριμνάω oznacza uczucie niepokoju, uzasadnionego bądź nie. J.P. Louw – E.A. Nida, *Greek-English lexicon*, § 25.224.

W przeciwieństwie do Marty, Maria – patrząc z boku – jest postacią statyczną<sup>18</sup>. Zajmuje pozycję siedzącą i nie włącza się w dialog. Ewangelista stwierdza, iż kobieta siedzi przy stopach Jezusa (παρακαθεσθεισα πρὸς τοὺς πόδας). Identycznej frazy, zarówno jeśli chodzi o czasownik, jak i przyimek<sup>19</sup>, nie ma w żadnym innym miejscu NT. Mowa jest jednak o uzdrowionym, siedzącym u stóp (παρὰ τοὺς πόδας) Jezusa (Łk 8,35) oraz Pawle, który otrzymał staranne wykształcenie u stóp (παρὰ τοὺς πόδας) Gamaliela (Dz 22,3). Z przyimkiem πρὸς dołączonym do rzeczownika πούς występuje czasownik „upadać” (πίπτω – Mk 5,22; J 11,32; Ap 1,17; προπίπτω – Mk 7,25), ale także „siedzieć” (καθίζομαι – J 20,12). Bycie u stóp oznacza uznanie autorytetu<sup>20</sup> i jest postawą słuchacza oraz ucznia<sup>21</sup>. Łukasz określa w tym miejscu gościa siostr słowem Κύριος (w całej perykopie zresztą nie pojawia się Jego imię własne, choć występuje we fragmentach, a nawet wersetach sąsiadujących – 10,30 i 11,1). Użycie takiego tytułu sugeruje, że ewangelista zwraca się do czytelnika, dla którego Jezus z Nazaretu jest wywyższonym Panem<sup>22</sup>, wypowiadającym słowa o charakterze rozstrzygającym i ostatecznym<sup>23</sup>.

Maria, jak zaznaczają egzegeci, wychodzi poza typową dla swojego środowiska rolę – zamiast być gospodynią, jest uczennicą. To zachowanie jest szokujące<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> Tak odczytują prawie wszyscy egzegeci. G.C. Morgan (*The Gospel According to Luke*, Eugene 2010 (reprint z 1931) 140) uważa, że zdanie [ἡ] καὶ παρακαθεσθεισα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου należy przełożyć „która także siadła u stóp Pana”, co oznacza, że wcześniej zajmowała się posługą. Taki przekład również w Wulgacie i New American Standard Bible (1977). Przy przyjęciu interpretacji Morgana znika silny kontrast pomiędzy zachowaniem siostr. Jednak wyraz καὶ posiada wiele różnych funkcji i bez dokładnych badań jego użycia przez Łukasza nie ma możliwości precyzyjnego określenia jego znaczenia w 10,39. Na temat zastosowań καὶ zob. A. Paciorek, *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego na podstawie M. Zerwick, Graecitas biblica* (Kielce 2001) 132-133.

<sup>19</sup> Przyimek πρὸς jest zasadniczo przyimkiem ruchu, więc wyrażenie πρὸς τοὺς πόδας pojawia się z czasownikami ruchu, np. Wj 4,25; Mk 5,22; 7,25; J 11,32; Dz 5,10; Ap 1,17.

<sup>20</sup> Johnson, *The Gospel of Luke*, 173.

<sup>21</sup> *A Greek-English Lexicon*; Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, 149; Bielaszewski, „Teologiczna treść perykopy o Marii i Marcie (Łk 10,38-42)”, 159-160; J. Kudasiewicz, „Marta i Maria (Łk 10,38-42)”, *Kontemplacja i działanie* (red. W. Słomka) (Lublin 1984) 31. Inaczej pozycję Marii określa, idąc za myślą E. Schüssler Fiorenzy, P. Thimmes, „Narrative and Rhetorical Conflict in Luke 10:38-42. A Cautionary Tale”, *Proceedings* 20 (2000) 54-55. Uznaje ona, że Łukasz może brać pod uwagę dwa znaczenia siedzenia u stóp: bycie uczniem lub – co bardziej prawdopodobne ze względu na kontekst posiłku – milczącą żoną.

<sup>22</sup> Kudasiewicz, „Dom Marty i Marii małym Kościołem (Łk 10,38-42)”, 169, odwołując się do I. de la Potterie, „Le titre Kyrios dans l'évangile de Luc”, *Mélanges B. Rigaux* (Gembloux 1970) 132. Święty Łukasz jest tym ewangelistą, który najczęściej z synoptyków posługuje się tytułem Κύριος i najmocniej rozwija teologiczny sens tego terminu. K. Mielcarek, „Chrystologia Ewangelii synoptycznych”, *Teologia Nowego Testamentu* (red. M. Rosik) (Wrocław 2008) 103-105.

<sup>23</sup> Por. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, 158. Green, *The Gospel of Luke*, 434, stwierdza: „Even for Luke, who regularly introduces this title in his narration, this is extraordinary, and this portends the revolutionary character of the message of this scene”.

<sup>24</sup> Kudasiewicz, „Marta i Maria (Łk 10,38-42)”, 31-32; Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, 149; Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, 571.

F. Mickiewicz cytuje nawet słowa Talmudu: „Tora wolałaby się spalić w płomieniach aniżeli miałaby być powierzona kobietom”<sup>25</sup>. Nie można jednak stwierdzić, że odmawiano im wszelkiego prawa do zdobywania wiedzy religijnej. Jeśli kobieta mogła być ukarana za nieprzestrzeganie Prawa oraz wymagano od niej zachowania przynajmniej niektórych jego zasad<sup>26</sup>, to musiała się ich wcześniej nauczyć. Pierwszą szkołą był dom rodzinny (por. Prz 1,8; 30,17, Syr 7,23-24). Biblia zaznacza obecność zarówno mężczyzn, jak i kobiet w zgromadzeniu słuchającym Prawa (por. Joz 8,35, Ne 8,2-3), świadczy także o wiedzy niewiast o zbawczych dziełach Bożych (por. Est 4,17n, Jdt 8,26; 9,2-6). W wypowiedziach rabinów znajdują się i te wskazujące na fakt, że nie tylko synowie, ale także i córki powinny uczyć się Tory<sup>27</sup>. W kulturze judaistycznej kobieta nie miała formalnego obowiązku studiowania Prawa, jednak nie było też takiego zakazu<sup>28</sup>. Warto przy tym odnotować dyskusję na temat przyzwolenia bądź zakazu nauczania kobiet. Traktat *b. Sota* 20a podaje odmienne opinie rabinów: Ben Azzai uznaje potrzebę nauczania kobiet, Eliezer uważa to za błąd. Wydaje się, że nie istniała pod tym względem jakaś jedna, wiążąca reguła<sup>29</sup>.

Marię możemy też porównać do innych kobiet występujących na kartach Łukaszowej Ewangelii. Mogą one być odniesieniem do jej postawy ucznia. Jak wiadomo, Jezusowi w Jego nauczycielskiej drodze towarzyszyły, oprócz apostołów, również kobiety, które wspierały Go finansowo (8,1-3). W historii znane są przypadki zamożnych niewiast udzielających pomocy nauczycielom, lecz nietypowe i być może gorszące dla ludzi tamtej epoki było przyłączenie się ich do takiego wędrownego mistrza<sup>30</sup>. Ewangelista zaznaczył obecność kobiet także pod krzyżem, stwierdzając, że „towarzyszyły” (συνακολουθοῦσαι) Mistrzowi od Galilei (23,49)<sup>31</sup>. Można zatem sądzić – wbrew temu, co się wydaje przy pobieżnej lekturze analizowanej perykopy – że w spotkaniu w Betanii uczestniczyło więcej osób płci żeńskiej niż tylko dwie siostry. Maria nie była więc jedyną kobietą słuchającą wówczas nauki Jezusa.

<sup>25</sup> Talmud Jeruzolimski, *Sotah* 3:4, 19a.

<sup>26</sup> Zob. na ten temat opracowanie P. Heger, *Women in the Bible, Qumran and Early Rabbinic Literature: Their Status and Roles* (Leiden – Boston 2014) 131-175.

<sup>27</sup> B. Witherington cytuje rabbich i Talmud. Stwierdza, że negatywne opinie co do nauczania kobiet były w mniejszości. *Women in the Ministry of Jesus. A Study of Jesus' Attitudes to Women and Their Roles as Reflected in His Earthly Life* (Cambridge 1990) 7. Cytat z traktatu *Sota* 20a „Każdy człowiek jest zobowiązany uczyć swoją córkę Tory” stanowi motto rozdziału o edukacji kobiet w: M.M. Brayer, *The Jewish Woman in Rabbinic Literature. A Psychohistorical Perspective* (Hoboken 1986) 83.

<sup>28</sup> Brayer, *The Jewish Woman in Rabbinic Literature*, 86-88; A.M. Silver, „May Women Be Taught Bible, Mishnah and Talmud?”, *Women and the Study of Torah: Essays from the Pages of Tradition* (red. J.B. Wolowelsky) (Hoboken 2001) 21.

<sup>29</sup> Jak przy omawianiu tej kwestii w Talmudzie stwierdza Silver, „May Women Be Taught Bible, Mishnah and Talmud?”, 22-24.

<sup>30</sup> Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, 141-142; Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, 410.

<sup>31</sup> S. Miller, *Women in Mark's Gospel* (London – New York 2004) 47, uznaje paralelny tekst Mk 15,40-41 za główny dowód na istnienie kobiet – uczniów.

Użyty przy opisie interesującego nas tutaj wydarzenia czasownik „słuchać” (ἀκούω) występuje z dopełnieniem w bierniku<sup>32</sup>. Stanowi to jedno z typowych użycie czwartego przypadku, który pojawia się między innymi wtedy, gdy obecne są trzy następujące elementy: a) bezpośrednia percepcja, to znaczy słuchanie osoby, b) dopełnieniem nie jest osoba mówiącego, ale – jak w tym przypadku – λόγος, c) brak jest czasownika opisującego reakcję słuchacza<sup>33</sup>. Forma czasu przeszłego niedokonanego (*imperfectum*) czasownika ἤκουεν, która – zdaniem Kudasiewicza – oznacza także słuchanie z pewnym natężeniem duchowym, sugeruje wsłuchiwanie się, trwanie w stanie uważnego słuchania<sup>34</sup>.

Zestawienie terminów „słuchać” oraz „słowo” nie pojawia się u trzeciego z ewangelistów często. Jednakże motyw słuchania słowa jest dla niego istotny. Szczególnie widać to w zestawieniu z paralelnymi tekstami zawartymi w pozostałych Ewangeliach synoptycznych. Redakcyjna praca Łukasza polegała na zmianie formuły określającej prawdziwe pokrewieństwo z Jezusem – „z pełnić wolę” (Mk 3,35) na „słuchać słowa Bożego i wypełniać” (Łk 8,21)<sup>35</sup>. Łukasz zamieszcza też odpowiedź Jezusa na słowa kobiety sławiącej Jego Matkę: „Owszem, ale raczej błogosławieni są ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je” (11,28).

Interesujące są także Łukaszowe opracowanie wyjaśnienia przypowieści o siewcy i analogii do budowy domu. Biorąc pod uwagę pierwszy z wymienionych fragmentów, w Ewangeliach Marka i Mateusza zwrot „słuchać słowa” pojawia się przy wyjaśnianiu tego, co dzieje się z wszystkimi ziarnami podczas siewu<sup>36</sup>. Natomiast u Łukasza „słowo” (λόγος), jako dopełnienie „słuchać” (ἀκούω), występuje tylko w końcowej części i dotyczy tych, którzy słowo zatrzymują i wydają owoc (8,15). Poza tym, tylko trzeci z ewangelistów odrębnie interpretuje obraz ziarna – dla niego oznacza ono słowo Boże (8,11). Warto zauważyć, że parabola z wyjaśnieniami znajduje się tuż przed (a nie po, jak w pozostałych Ewangeliach synoptycznych) nadejściem rodziny Jezusa (8,19). Wypowiedź o prawdziwej matce i braciach stanowi zatem kontynuację tematu słuchania słowa.

Sytuacja podobna do tej z przypowieści o siewcy ma miejsce przy porównaniu słuchacza do budowniczego domu. Mateuszowe zakończenie Kazania na górze (Mt 7,24-27) zawiera dwukrotnie termin λόγος, podczas gdy u Łukasza wyraz ten pojawia się tylko w opisie człowieka, który słowo wypełnia (Łk 6,47). Wynika z tego, iż w perspektywie Łukaszowej słuchanie słowa Bożego nie jest powierzchownym aktem ani nie wiąże się z chwilowym zainteresowaniem, lecz zawsze łączy z jego przyjęciem, posłuszeństwem i wypełnieniem.

<sup>32</sup> Czasownik „słuchać” występuje w grece zarówno z dopełniaczem, jak i biernikiem.

<sup>33</sup> P. Danove, „A Comparison of the Usage of Akouw and Akouw – Compounds in the Septuagint and New Testament”, *Filologia Neotestamentaria* 14 (2001) 73, 79.

<sup>34</sup> Kudasiewicz, „Marta i Maria (Łk 10,38-42)”, 32.

<sup>35</sup> Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, 180; Kudasiewicz, *Ewangelia synoptyczne*, 328.

<sup>36</sup> W Mt w każdym z czterech elementów obrazu (13,19.20.22.23), w Mk oprócz pierwszego (4,16.18.20).

Odpowiedź Jezusa dana Marcie (10,41-42) oprócz tego, że zawierała ocenę postępowania obu siostr, to równocześnie charakteryzowała postawę Marii. Marta oczekiwała, iż siostra razem z nią podejmie się roli osoby przygotowującej gościnę. Dokonała jednak błędnego osądu. Postawa Marii nie była unikaniem zaangażowania ani zachowaniem przypadkowym. Jej decyzja o słuchaniu przypominała wolę tłumy spragnionego słowa Jezusa (5,1) i była świadomym wyborem. Swoją rolę gospodyni wypełniała zasiadając wśród gości i wsłuchując się w słowa najważniejszego z nich.

Trzeba zaznaczyć, że wypowiedź Jezusa została przekazana w różny sposób. Najistotniejszą z punktu widzenia sensu zdania niezgodnością jest obecność – lub brak – terminu ὀλίγον („niewiele”)<sup>37</sup>. Wersję dłuższą, czyli ὀλίγον δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνός („niewiele zaś potrzeba lub jednego”) – w tej lub zbliżonej formie – podają podstawowe dla krytyki tekstu NT kodeksy: Kodeks Watykański oraz Kodeks Sy-najski, a także liczne tłumaczenia starożytne. Lekcja ἐνός δέ ἐστιν χρεία („jednego zaś tylko potrzeba”) znajduje się natomiast w najstarszych odpisach greckich, jakimi są papyruse P<sup>45</sup> i P<sup>75</sup> z III w., w kodeksach A, Θ, Ψ, W oraz w rękopisach tradycji bizantyjskiej. Zmiany dokonywane przez skrybów widoczne są w Kodeksie Efrema, w którym zachowały się teksty obu wymienionych wersji: zarówno pierwotnie zapisanej krótszej, jak i – rozwiniętej przez późniejszy dopisek – dłuższej. W kilku rękopisach i tłumaczeniach<sup>38</sup> pojawia się też zamiana ἐνός na ὀλίγοι<sup>39</sup>. Mogła być ona związana z uznaniem, iż Jezusowi chodziło o mniejszą liczbę dań niż przygotowała je Marta<sup>40</sup>. Najczęściej komentatorzy Ewangelii idą za wersją krótszą („tylko jedno jest potrzebne”)<sup>41</sup>, która jest przyjęta także w wydaniach krytycznych<sup>42</sup>.

J. Lionel North w swoim artykule podaje argumentację za przyjęciem lekcji dłuższej<sup>43</sup>. Badacz porównuje sformułowanie zawarte w Ewangelii ze zwrotem obecnym w greckim dziele *Philetaeros*. Są to słowa ὀλίγης ἐστὶ διδασκαλία oraz

<sup>37</sup> Poza tym zamiast czasownika θορυβάζη („niepokoisz się”) występuje m.in. w Kodeksie Aleksandryjskim i tradycji bizantyjskiej jego synonim τυρβάζη. Część rękopisów w ogóle pomija to zdanie.

<sup>38</sup> Jak podaje Schürmann, *Das Lukasevangelium*, 160 są to minuskuł 38 i inne oraz tłumaczenia: (syr<sup>pal</sup>) bo<sup>ms</sup> arm geo.

<sup>39</sup> W sumie wyróżnić można cztery główne wersje: „niewiele”, „jedno”, „niewiele, jedna rzecz”, pominięcie słów. Tak omawiają F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, t. 2 (Lk 9,51-14,35) (Düsseldorf – Zürich 2008<sup>2</sup>) 110; Schürmann, *Das Lukasevangelium*, 159-160, którzy uznają wersję dłuższą za tekst mieszany.

<sup>40</sup> Johnson, *The Gospel of Luke*, 174.

<sup>41</sup> Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, 218; Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, 568; J.T. Carroll, *Luke. A Commentary* (Louisville 2012) 247.

<sup>42</sup> *The Greek New Testament; Novum Testamentum Graece*; inne jeszcze podaje Schürmann, *Das Lukasevangelium*, 160.

<sup>43</sup> J.L. North, „Oligōn de estin chreia ē enos (Luke 10.42). Text, Subtext and Context”, *Journal for the Study of the New Testament* 66 (1997) 3-13. Na początku autor przywołuje artykuł Gordona Fee, „«One Thing is Needful?», Luke 10:42”, *New Testament Textual Criticism. Its Significance for Exegesis. Essays in Honour of Bruce M. Metzger* (red. E.J. Epp – G.D. Fee) (Oxford 1981) 61-75, który optował za dłuższą wersją i stwierdza, że za jego propozycją nie poszła jednak większość egzegetów.



glosa ἀντὶ τοῦ ὀλίγων δεῖται πρὸς τὴν μάθησιν. Zdanie nie posiada podmiotu, ale można przypuszczać, że jest on osobowy. Wypowiedź przeciwstawiałaby osobę słabo wykształconą takiej, której do pełni wiedzy i umiejętności niewiele brakuje. Z zestawienia tekstu biblijnego z pozabiblijnym North wyciąga wniosek, iż choć na jednym poziomie może chodzić o pożywienie, to Łukasz chce powiedzieć, że Maria jest już niemal prawdziwym uczniem. Jest to interesująca interpretacja, jednak trudna do bezdyskusyjnego przyjęcia ze względu na świadectwa manuskryptów, preferujących wersję krótszą.

Stwierdzenie: „tylko jedno jest potrzebne” stanowi korektę postawy Marty. Jest zachętą do skoncentrowania się nie na wielu posługach, ale na tym, co niezbędne<sup>44</sup>. Diakonia polegająca na przyjęciu gościa – w szczególności głosiciela słowa – do domu i zaspokojeniu jego głodu jest czymś oczekiwanym i pożądanym (9,52; 10,5-8), w przypadku Jezusa zaś, który nie ma stałego miejsca pobytu (por. 9,58) stanowi wręcz rzecz nieodzowną. Jednak potrzeba gościny, a nie martwienia się i niepokoju. Służba nie może bowiem polegać na rozproszeniu i wielości działań<sup>45</sup>, na takim zaangażowaniu się w pracę, które sprawia, że znika z oczu jej sens i cel, a sam gość staje się mniej ważny od tego, co się dla niego robi.

Jezus stwierdza, że Maria dokonała wyboru dobrej części. Czasownik ἐκλέγομαι – „wybrać kogoś/coś, dla siebie, spośród kilku” – w NT najczęściej dotyczy wyboru ludzi przez Boga<sup>46</sup> lub Chrystusa<sup>47</sup>. Uczniowie sami nie wybrali Jezusa (J 15,16a), natomiast wybierają innych do posługi (Dz 6,5; 15,22.25). Połowa z wystąpień tego terminu w NT przypada na dzieło Łukasze<sup>48</sup>. Spośród trzech Ewangelii synoptycznych tylko u niego użyty on został do opisu ustanowienia Dwunastu (6,13) i określenia Jezusa jako wybranego (9,35). Oprócz Marii jedynymi bohaterami, którzy są podmiotem czasownika ἐκλέγομαι są uczestnicy spotkania w domu przywódcy faryzeuszy (14,7). Jezus skrytykował ich, widząc, iż „wybierają honorowe miejsca” (14,7), szukając własnej chwały. Ich postawa stoi więc w kontraście do zachowania Marii, która zajmuje miejsce u stóp Jezusa.

Dopełnieniem czasownika ἐκλέγομαι jest rzeczownik μερίς, tłumaczony jako „część”, który występuje w NT jedynie pięciokrotnie. Ma sens wydzielonego terytorium (Dz 16,12; por. Joz 18,5-9), uczestnictwa, udziału w czymś jako w części całości (Dz 8,21; por. 1 Sm 30,24), wspólnoty z kimś (2 Kor 6,15; por. 2 Sm 20,1). W Septuagincie oznacza też porcję pożywienia (Rdz 43,34), części ofiar przeznaczone dla

<sup>44</sup> Egzegeci często łączą „jedną potrzebną rzecz” ze słuchaniem słowa, czyli zachowaniem Marii. Johnson, *The Gospel of Luke*, 175; Karris, „Ewangelia według świętego Łukasza”, 1077.

<sup>45</sup> Por. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, s. 158: „Das πολὺς gelangt hier erneut ins Wort. Es ist nicht einem «Wenig» entgegengestellt, sondern deutlich als ein geschäftiges «Sich-Verlieren», dem nur das ruhig gesammelte «Eine» entgegengestellt werden kann, das im Verhalten der Maria ansichtig wird, das unnütze Vielerlei, dem «Einen-Notwendigen», mag man schon heraushören”.

<sup>46</sup> Mk 13,20; Dz 1,24; 13,17; 15,7; Ef 1,4; Jk 2,5.

<sup>47</sup> Łk 6,13; J 6,20; 13,18; 15,16b.19; Dz 1,20.

<sup>48</sup> Jedenaście razy w Łk-Dz, przy czym w Ewangelii zaledwie czterokrotnie.



kapłanów (Kpł 7,33; Syr 7,31) czy innych osób (1 Sm 1,4-5)<sup>49</sup>, jak również pole (Rt 2,3; 4,3; 2 Sm 14,30-31; 2 Krl 3,19.25). Sens terminu czasami bliski jest słowu „dziedzictwo” i ma odniesienie religijne: częścią (μερίς) Pana jest Juda (Za 2,16) i Jego lud (Pwt 9,26; 32,9; Syr 17,17). Dla Aarona (Lb 18,20) i lewitów (Pwt 10,9) działem (μερίς) i dziedzictwem nie jest ziemia, lecz sam Pan (por. także Syr 45,22) lub urząd kapłański (Joz 18,7). Bóg stanowi μερίς nie tylko dla plemienia Lewiego, ale i dla psalmisty, który woła: „Pan częścią mojego dziedzictwa i mojego kielicha” (Ps 16[15],5)<sup>50</sup>. Z tego faktu niektórzy wyciągają wniosek, że to sam Jezus jest „częścią” wybraną przez Marię – nie przez los, jak w przypadku kapłanów i lewitów, ale przez jej decyzję<sup>51</sup>. Jednak ani najbliższy kontekst, ani nowotestamentalne zastosowanie słowa μερίς nie sugerują takiej interpretacji. Co prawda, termin ten ma sens duchowy, podobnie jak w opisie powołania chrześcijańskiego – „Dziękujcie Ojcu, który was uzdolnił do uczestnictwa (μερίδα) w dziele świętych w światłości” (Kol 1,12) – ale nie odnosi się do osoby Jezusa. Chodzi raczej o życie wieczne, które człowiek dzięki Niemu może otrzymać (por. Łk 10,25)<sup>52</sup>. Jako pochodzące od czasownika μείρομαι („wziąć w udziale, dostępować czegoś”)<sup>53</sup> słowo to zdaje się mieć dwa znaczenia: fragmentu całości lub udziału w czymś (dziele, czynie, dobrodziejstwie, więzi). W analizowanym zdaniu rzeczownikowi μερίς bliżej jest do tego drugiego sensu.

Rzeczywistość wybrana przez Marię opisana została przymiotnikiem ἀγαθός („dobry”), pojawiającym się w NT ponad 100 razy. Św. Łukasz używa go, gdy pisze o Bogu (18,19a), Jezusie (18,18.19a), ludziach i ich cechach (6,45; 8,15; 19,17; 23,50) oraz o rzeczach (6,45b; 8,8; 11,13). Na uwagę zasługuje użycie tego słowa w przypowieści o siewcy, która stanowi ważne odniesienie do postawy Marii. Żyzna ziemia została określona tam jako ἀγαθή (8,8), podczas gdy kilka wersów dalej jako καλή (8,15). Co ciekawe, serce człowieka przyjmującego Boże słowo opisują oba te przymiotniki: jest ono zarówno dobre, jak i szlachetne (8,15). Powiązanie dyspozycji wewnętrznej Marii z tą przypowieścią widoczne jest także w tym, że Jezus zapewnia, iż ta część nie zostanie jej zabrana – w przeciwieństwie do losu osób „na drodze”, którym diabeł zabierze słowo (8,12). Nie odnosi się też do niej przestroga Jezusa, następująca po wyjaśnieniu przypowieści (8,18)<sup>54</sup> – „Uważajcie, jak słuchacie”.

Zdaniem niektórych biblistów przymiotnik ἀγαθός należy w tym miejscu rozumieć zgodnie z semickim sposobem wyrażania się jako jego stopień najwyższy. Takie podejście jest słuszne szczególnie wtedy, gdy w zdaniu mamy do czynienia

<sup>49</sup> Pojawiła się sugestia, że wybór Marii dotyczy jedzenia. Zob. *A Greek-English Lexicon*; B.E. Reid, *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke* (Collegeville 1996) 147.

<sup>50</sup> Por. także Ps 73[72],26; 119[118],57; 142[141],6.

<sup>51</sup> J.L. North, „Oligōn de estin chreia ē enos (Luke 10.42)”, 11-12. Bazą do takiego utożsamienia są przede wszystkim teksty Pwt 18,1-8; 2 Krl 3,19.25; Ez 48,14. Por. Bielaszewski, „Teologiczna treść perykopy o Marii i Marcie (Łk 10,38-42)”, 161.

<sup>52</sup> Schürmann, *Das Lukasevangelium*, 159.

<sup>53</sup> Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 382.

<sup>54</sup> W 8,12.18 pojawia się czasownik ἄιρω, a w 10,42 ἀφαιρέω.

ze zbiorowością<sup>55</sup> lub gdy przymiotnik poprzedzony jest rodzajnikiem typu *par excellence* i występuje w szyku przydawkowym lub, rzadziej, orzecznikowym<sup>56</sup>. Inni proponują stopień wyższy<sup>57</sup>, z czego wynikałoby, że postawa Marty jest mniej ceniona, gorsza<sup>58</sup>. Z kolei J. Kudasiewicz sądzi, iż interpretacja przymiotnika jako użytego w stopniu równym sugerowałaby stwierdzenie niezgodne z myślą NT, jakoby zachowanie Marty było poniżej tego, co dobre<sup>59</sup>. Inaczej argumentuje Heinz Schürmann – dla niego duchowe rozumienie μερίς wyklucza opisanie „części” jako lepszej – brakuje porównania do innego zachowania, słuchanie Pana nie ma alternatywy<sup>60</sup>.

Nie wydaje się, by w 10,42 zachodziła gramatyczna czy semantyczna przyczyna, dla której należałoby wyrażenie τῆν ἀγαθὴν μερίδα rozumieć inaczej niż „dobrą część”<sup>61</sup>. Nie ma tam mowy o żadnej grupie<sup>62</sup>, a sam rzeczownik μερίς nie daje wystarczającego bodźca do innej interpretacji, szczególnie, że jego sens zbliża się do pojęcia „udział, uczestnictwo”. Zasada podana przez Wallace’a zdaje się być w przypadku 10,42 błędnym kołem<sup>63</sup>. Inaczej musielibyśmy uznać, iż owa „dobra część” jest jedyną konieczną.

<sup>55</sup> Paciorek, *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego*, 54; Kudasiewicz, „Marta i Maria (Łk 10,38-42)”, 37 i podani tam autorzy. O użyciu stopnia równego zamiast wyższego lub najwyższego w grece klasycznej i pod wpływem semickim – także F. Blass – A. Debrunner – R.W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Cambridge – Chicago 1962) § 245. Stopień najwyższy pojawia się w tłumaczeniu Wulgaty, piątym wydaniu Biblii Tysiąclecia, Biblii Poznańskiej<sup>3</sup>, Traduction œcuménique de la Bible (1988), w komentarzu Karris, „Ewangelia według świętego Łukasza”, 1077.

<sup>56</sup> W D.B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids 1996) 298 jednym z przykładów jest Łk 10,42, o którym autor pisze, że przymiotnik może mieć także sens stopnia wyższego.

<sup>57</sup> Green, *The Gospel of Luke*, 433; Reid, *Choosing the Better Part?*, 144. Przekład ekumeniczny NT (2005) podaje w przypisie jako możliwe.

<sup>58</sup> J. Schaberg, „Luke”, *The Women’s Bible Commentary with Apocrypha (Expanded Edition)* (red. C.A. Newsom – S.H. Ringe) (Louisville 1998) 377.

<sup>59</sup> Kudasiewicz, „Marta i Maria (Łk 10,38-42)”, 37.

<sup>60</sup> Schürmann, *Das Lukasevangelium*, 159.

<sup>61</sup> Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, 222. Takie rozwiązanie przyjmują: Przekład ekumeniczny NT; Biblia Paulistów (2008); Johnson, *The Gospel of Luke*, 172; Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, 568, 574; Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, 218; Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, 101; Schürmann, *Das Lukasevangelium*, 153.

<sup>62</sup> Rodzaj grupy znajduje się w tekście związanym z Łk 10,42. Właściwie wszystkie cztery grunty, w które zasiane jest ziarno słowa, są ziemią, a ostatniej nie tłumaczy się jako najlepszej (8,12-15).

<sup>63</sup> Rodzajnik *par excellence*, wymagany, by uznać stopień równy przymiotnika za najwyższy, wskazuje – zgodnie z definicją – na rzecz najlepszą lub najgorszą w swojej klasie, jedyną wartą wspomnienia, Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, 222. Jednakże dopóki nie uzna się, że chodzi o „najlepszą część”, czyli nie spełni warunku, nie można mówić o tym typie rodzajnika. Wydaje się, że w analizowanym przypadku następnik musiałby wystąpić przed poprzednikiem, co sprzeciwia się zasadzie budowania zdań logicznych.

#### 4. CHARAKTERYSTYKA MARII I OCENA JEJ POSTAWY

W opowiadaniu zawartym w 10,38-42 Maria pokazana została z trzech punktów widzenia: narratora (obiektywne fakty), Jezusa oraz Marty (ich opinie). Każdy z nich może zostać pogłębiony poprzez umiejscowienie w szerszej perspektywie.

Maria siedząca u stóp Jezusa ukazana jest jako człowiek o dobrym sercu – to znaczy taki, który przyjął Słowo Boże i wydał jego owoce (por. 8,15)<sup>64</sup>. Z użytego przez Łukasza zwrotu „słuchać słowo” można wyciągnąć wniosek, iż wyrażenie to obejmuje całość oczekiwanej od człowieka postawy wobec nauki Chrystusa. Maria nie przynależy do grupy tych, którzy przyjmują słowo Boże tylko chwilowo lub pozornie (8,12-14). Przeciwnie – zaliczyć ją trzeba do grona błogosławionych, ponieważ czerpie z objawienia przyniesionego przez Mesjasza (10,23-24) i słucha Bożego słowa (11,28). Jej postawa przypomina zdrowego i uwolnionego od złych duchów Gergezeńczyka, który wybrał bycie z Jezusem (8,34-38). Jako osoba wolna Maria podejmuje własne decyzje, niezależne od oczekiwań bliskich.

Marta przedstawia swoją siostrę w krzywym zwierciadle – jako tę, która pozostawia w potrzebie. Marta, co prawda, przyjmuje Jezusa i Jego towarzyszy, ale jej gościnność cechuje pewna skaza: próba wplątania gościa w rozwiązanie rodzinnego nieporozumienia<sup>65</sup>. Jezus akceptuje decyzję Marii. Co więcej – głośno ją chwali. Nie oznacza to jednak, że służba jej siostry została uznana za złą. Jedno dobro nie wyklucza drugiego, nie ma tu mowy o przeciwstawieniu posługi słuchaniu. Kontrast pomiędzy Marią a Martą polega nie na ich czynach, ale na wewnętrznym usposobieniu. Nie zachodzi też potrzeba użycia przymiotnika ἀγαθός w wyższych stopniach; ewangelista ma po prostu na myśli pełnię dobra, rzecz całkowicie dobrą, bez żadnych wad.

Maria wybrała (Łk 10,42) fakt, że została przez Jezusa wybrana (J 15,16a). Uczniowie sami nie wybierają Mistrza z Nazaretu, ale odpowiadają na Jego zaproszenie. Biorąc do ręki Ewangelię wg św. Łukasza, czytelnik dowiadyuje się, że niektórzy ze współczesnych nie przyjmowali Chrystusa i Jego wysłanników (9,52-53; 10,10.13), Jego nauki (4,28-30) bądź postępowania (5,21.33; 7,34).

Uwzględniając obecność w omawianej perykopie rzadko pojawiającego się w NT rzeczownika μέρις („część”), warto porównać go z jego wystąpieniami w wypowiedziach spoza dzieła Łukasowego. Widać wówczas, iż Maria – poprzez swoją decyzję o wsłuchaniu się w Mistrza – nie przynależy do grona przeciwników Boga (2 Kor 6,15) i nie ma udziału w śmierci oraz sprawach diabła (Mdr 1,16; 2,24). Jej skarb jest w niebie (Kol 1,12). Dlatego można powiedzieć, że Maria jest dla św. Łukasza jednym z typów ucznia Jezusa jako tego, który przyjmuje słowo Pana z otwartym sercem i wie, że nic nie jest od niego ważniejsze.

<sup>64</sup> Nie ma w takim razie w słowach Jezusa korekty zachowania Marii, która wynikałaby z tego, że jej działanie to tylko cząstka. Zob. Kudasiwicz, „Marta i Maria (Łk 10,38-42)”, 37-39; tenże, *Ewangelia synoptyczne*, 335-336; Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, 575.

<sup>65</sup> Johnson, *The Gospel of Luke*, 175-176; por. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, 572.

ANNA GIBEK

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

## SŁABOŚĆ I SIŁA KOBIET W EWANGELII WEDŁUG ŚW. ŁUKASZA

STRENGTH AND WEAKNESS OF WOMEN IN THE GOSPEL OF LUKE

**ABSTRACT.** Luke is sometimes called women's evangelist, because he described in the fullest way the precursory, accepting and esteem-filled relationship between Jesus and the women he encountered. While the evangelist described many exceptional women, this article analyzes the behavior and characteristics of four of them (Luke 7:36-50; 8:40-48; 10:38-42; 13:10-17). The sinner present during the feast at the home of Simon the Pharisee is a penitent women who, due to Jesus' mercy, were freed from her sinful past. He responded to her repentance as the Savior, unleashing in her a radical transformation of heart. A second woman, the unclean one, had been suffering with a bleeding disorder for 12 years. Despite her fear, she approached Jesus with bold faith and, thanks to her belief in the power of the Teacher, she was healed from her weakness. Third is Martha of Bethany, a person following the Law, a Jewess who cultivated hospitality but was busy with cares of everyday activity. Jesus corrected her attitude, using as an example her sister Mary, who was attentively listening to the Master's words. Finally, the woman healed on the Sabbath had been unable to straighten up for 18 years. Jesus called her to the middle of synagogue – a place traditionally reserved for man! – and healed her. The four women all possessed a strength that issued from their belief in the divine power of Jesus, and from listening to his words. In each case, the result was a relationship of love and trust. Setting aside any lingering views of the weakness of women, or their wickedness, should be a starting point for overcoming fear, and toward becoming more fully open to the saving work of Jesus.

**KEYWORDS:** Jesus, women, strength, weakness

**SŁOWA KLUCZOWE:** Jezus, kobieta, siła, słabość

W czasach Jezusa w świecie grecko-rzymskim kobiety należały do ludzi niższej kategorii. Wymagano od nich bezwzględного posłuszeństwa wobec ojca czy męża. Nie mogły cieszyć się pełnią praw, przywilejów oraz wolności. Judaizm okazywał niewiastom więcej szacunku, ale i tak lekceważone, cały czas pozostawały w cieniu. Jezus nauczający o równości wszystkich wobec Boga i swoją naukę potwierdzający świadectwem życia budził zadziwienie, konsternację, a niejednokrotnie skandal. Pełnię nauki Mistrza z Nazaretu o kobiecie przekazał św. Łukasz. Józef Kudasiewicz, komentując teologię tego ewangelisty, pisał: „Łukasz

wyprowadza kobiety z zapomnienia i pogardy, dając im szczytne miejsce w swoim dziele. Stawia je obok Mistrza i apostołów, jako ofiarne współpracowniczki w królestwie Bożym. Dzięki temu trzecia Ewangelia jest dokumentem rehabilitacji kobiety”<sup>1</sup>.

Bez wątpienia większość kobiet w Ewangelii Łukasza to niewiasty dzielne, ale może trzeba się zastanowić, czy były takie zawsze. Może warto prześledzić drogę konkretnych kobiet, które ze słabości doszły do siły. Jakie podejmowały wybory, czym się kierowały i z jakimi postawami utożsamiały? Poniższe opracowanie poświęcone jest drodze czterech niewiast, które przeszły od słabości do siły: kobiecie grzesznej (Łk 7,36-50), chorej (8,40-48), pewnej swego (10,38-42) i pochylonej (13,10-17).

## 1. KOBIETA GRZESZNA

Pierwszą z analizowanych bohaterek Ewangelii wg św. Łukasza jest grzesznica, która pojawia się na uczcie u faryzeusza Szymona<sup>2</sup>. Perykopa znajduje się w części opisującej działalność Jezusa na terytorium Galilei, w kontekście odpowiedzi udzielonej poselstwu wysłanemu przez Jana Chrzciciela (7,18-23) i świadectwie Jezusa o Janie i współczesnym pokoleniu (7,24-35). Chrystus wygłasza pochwałę Jana, stwierdzając równocześnie, że „najmniejszy w królestwie Bożym jest od niego większy” (7,28)<sup>3</sup>. By wejść do królestwa Bożego należy przyjąć Jezusa i Jego naukę.

W perykopie opisującej ucztę wyprawioną przez faryzeusza Szymona ukazane są dwie postacie, które mogą posłużyć jako ilustracja – pozytywna oraz negatywna – postawy, o której mówi Nauczyciel: kobieta przyjmująca Jezusa sercem i sam Szymon, którego serce jest zamknięte. Bezpośrednio po analizowanym fragmencie Łukasz umieścił informację o kobietach towarzyszących i usługujących Mistrzowi (8,1-3). Gatunkiem literackim perykopy jest sympozjum<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj* (Ząbki 2006) 269.

<sup>2</sup> Wszyscy ewangelści odnotowali wydarzenie namaszczenia Jezusa. Marek, Mateusz i Jan, w odróżnieniu od Łukasza, umieścili je w ostatnich dniach życia Nauczyciela (Mt 26,6-13; Mk 14,3-9; J 12,1-11). Łukasz przesunął je w czasie na początek działalności Jezusa i, zachowując główne myśli przekazane przez tradycję, zredagował według własnej koncepcji teologicznej. Namaszczenie Jezusa przez kobietę, poświadczane przez wszystkich ewangelistów, wydaje się faktem. Zob. J. Nolland, *Luke 1:1-9:20* (WBC 35A; Dallas, TX 1989) [CD-ROM].

<sup>3</sup> Cytaty z Pisma Świętego za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła) (Częstochowa 2011).

<sup>4</sup> W czasie uczt prowadzona jest rozmowa na temat obserwowanego wydarzenia pomiędzy wykształconym gospodarzem domu a zaproszonym honorowym gościem (mędrce). Pytanie, jakie zadaje mędrzec, będące konkluzją jego opowiadania, ma charakter pytania sokratejskiego – zapytany

Faryzeusz Szymon, zwyczajem tamtych czasów, wyprawia ucztę, na którą zaprasza Jezusa. Prawo gościnności było świętą tradycją wśród Żydów, ponadto faryzeusze pielęgnowali obyczaj podejmowania wędrownych nauczycieli. Uczta była prawdopodobnie wystawna, świadczy o tym leżąca postawa, jaką zajmują biesiadnicy, i jej widowiskowość: ludzie niezaproszeni mogli wejść do domu i przyglądać się przyjęciu.

Wśród widzów była kobieta określona przez Łukasza jako ἀμαρτωλός („grzeszna”)<sup>5</sup>. Nuria Calduch-Benages zwraca uwagę, że w tekście wyraźnie jest zaznaczone, że była to grzesznica publiczna<sup>6</sup>. Dowiedziała się, że Jezus jest obecny wśród biesiadników. Przyszła na przyjęcie z olejkiem zamkniętym w alabastrowym flaconie, a stanąwszy przy stopach Jezusa, płacząc, zaczęła je obmywać łzami, wycierać włosami, oprócz tego całowała je i namaszczała. Jej zachowanie może wydawać się dziwne – kobieta sprawia wrażenie, jakby wcześniej spotkała już Jezusa, zaś jej postępowanie stanowi konsekwencję tego wcześniejszego kontaktu<sup>7</sup>. Jednak ewangelista zredagował perykopę tak, że nie wzmiankuje poprzedniego spotkania, za ważniejsze uznaje wydarzenia w domu Szymona.

Biesiadnicy ucztowali na leżąco, z głową zwróconą w kierunku stołu – w ten sposób kobieta miała bezpośredni dostęp do stóp Jezusa. Stojąc za Nauczycielem, płakała. Na określenie płaczu NT używa pięciu terminów. Czasownik θρηνέω („lamentować”, „zawodzić”)<sup>8</sup> Łukasz stosuje w przypowieści o zabawie dzieci na rynku (7,32). Czasownik πενθέω („smuć się”, „płakać”)<sup>9</sup>, użyty w kazaniu na równinie (6,25), oznacza płacz spowodowany smutkiem. Czasownik κόπτω, wykorzystany przy opisie wskrzeszenia córki Jaira (8,52) („bić się”, „uderzać”, „opłakiwać kogoś z żalu”)<sup>10</sup> wyraża płacz z powodu żalu, bicie się w piersi jako znak żalu. Jan tylko raz wykorzystuje czasownik δακρύω („płakać”)<sup>11</sup>, ukazując Jezusa płaczącego nad grobem Łazarza (J 11,35). Opisując zachowanie grzesznej kobiety, Łukasz użył słowa κλαίω. Termin ten w Piśmie Świętym pojawia się ponad 200 razy, z czego u Łukasza 13. Słowo κλαίω zostało przez tego ewangelistę użyte w opowiadaniu o młodzieńcu z Nain, kiedy Jezus zwraca się do pogrążonej w żałobie wdowy słowami: „Nie płacz” (Łk 7,13). Warto zauważyć, że Łukasz zaznacza, iż

---

wpada w sidła własnej odpowiedzi. Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza* (NKB.NT, 3/1; Częstochowa 2011) 399-400.

<sup>5</sup> Tym samym terminem określa się Piotr przy powołaniu (por. Łk 5,8).

<sup>6</sup> Por. N. Calduch-Benages, *Il Profumo del Vangelo. Gesù incontra le donne* (Milano 2007) 49.

<sup>7</sup> Egzegeci są zgodni, że wcześniej musiało dojść do spotkania Jezusa z kobietą. Por. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, I, 401; A. Paciorek, *Przypowieści Jezusa*. Wprowadzenie i objaśnienie (Częstochowa 2013) 260.

<sup>8</sup> R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* (Warszawa 2006) 283 (s.v. θρηνέω).

<sup>9</sup> Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, 482 (s.v. πενθέω).

<sup>10</sup> Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, 344 (s.v. κόπτω).

<sup>11</sup> Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, 117 (s.v. δακρύω).



serce Jezusa patrzącego na nieszczęście wdowy zostało poruszone, wstrząśnięte (σπλαγγνίζομαι). Dalej ewangelista używa κλαίω (dwukrotnie) w opisie wskrzeszenia córki Jaira (8,52), Jezusa płaczącego nad Jerozolimą (19,41) oraz Piotra po zaparciu się Mistrza (22,62). Płaczą nad swoimi grzechami kobiety patrzące na Jezusa podążającego drogą krzyżową (23,28)<sup>12</sup>, płaczą osoby zebrane przy zmarłej Tabicie w Jafie (Dz 9,39) i zgromadzeni w domu diakona Filipa w Cezarei na przewidywaną możliwość śmierci Pawła (21,13). Analizując semantykę terminu κλαίω można zauważyć, że oddaje on rzewny płacz, który jest połączony z żałobą, z mocnym poruszeniem wewnętrznym<sup>13</sup>. Do takiego płaczu doprowadza silne przeżycie, wstrząs. Są to łzy żalu.

W Biblii płacz jest często znakiem zakłóconej więzi z Bogiem, czego przyczynę stanowi grzech<sup>14</sup>. Najlepszy przykład to zaparcie się Piotra, które skutkuje uświadomieniem sobie grzechu i płaczem (Łk 22,62). Do nawrócenia, naprawienia relacji z Bogiem, które ma być przemianą serca i pokutą połączoną z płaczem, nawołuje prorok Joel (Jl 2,12). Komentujący prorocтва Joela Douglas Stuart zauważa, że płacz to widoczna część procesu pokuty<sup>15</sup>. Płacz wynikający z poruszenia serca, szczerego żalu i chęci nawrócenia dociera do Boga: „Tak mówi Pan, Bóg twojego ojca, Dawida: «Słyszałem twoją modlitwę, widziałem twoje łzy. Uzdrawiam cię zatem»” (2 Krl 20,5). John Nolland zwraca uwagę, że szloch kobiety z Łukaszowej Ewangelii jest wyrazem skruchy, a nie rozpacz, gdyż znalazła ona już spokój serca. To płacz pełen wdzięcznej miłości<sup>16</sup>.

Kobieta z analizowanej perykopy jest osobą pokutującą i prawdziwie żałującą swoich grzechów. Łzami zrasza stopy Jezusa i wyciera je włosami. Niewiasty w czasach Chrystusa głowę nakrywały tylko na nabożeństwa, a włosy nosiły związane lub splecione, upięte grzebieniami i szpilkami<sup>17</sup>. Franciszek Mickiewicz twierdzi wręcz, że publiczne rozpuszczenie włosów przez kobietę mogło być nawet powodem do rozwodu<sup>18</sup>. Ich rozpuszczenie mogło więc wzbudzić oburzenie wśród obecnych na uczcie. Kobieta z Ewangelii Łukasza zdaje się jednak ignoro-

<sup>12</sup> Na przykładzie tej perykopy można zauważyć wyraźną różnicę w semantyce terminów κόπτω, θρηνέω i κλαίω. Pierwszego i drugiego z tych słów Łukasz używa na opisanie zachowania kobiet podążających drogą krzyżową za Jezusem (Łk 23,27): kobiety występują w roli żałobniczek, biją się w piersi i lamentują. Ostatni termin pada dwa razy, gdy Zbawiciel zwraca się do niewiast apelując, by prawdziwie zapłakały nie nad Nim, ale nad sobą i swoimi dziećmi (Łk 23,28).

<sup>13</sup> Semantyka δακρύω i κλαίω wydaje się podobna. Oba terminy oddają płacz spowodowany silnym przeżyciem wewnętrznym. Klasyczny język grecki rozróżnia δακρύω, jako ronić łzy, i κλαίω, jako rzewny płacz. Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski* (Warszawa 1958) I, 493 (δακρύω); II, 668-669 (κλαίω).

<sup>14</sup> F. Rienecker – G. Maier, *Leksykon biblijny* (Warszawa 2001) 627 (s.v. „Płacz”).

<sup>15</sup> Por. D. Stuart, *Joel* (WBC 31; Dallas, TX 1987) [CD-ROM].

<sup>16</sup> Por. Nolland, *Luke 1:1–9:20*.

<sup>17</sup> Por. J.I. Packer – M.C. Tenney (red.), *Słownik tła Biblii* (Warszawa 2007) 410-420.

<sup>18</sup> Por. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, I, 402.

wać konwenanse i zwyczaje społeczne, dla niej najważniejszy jest Jezus i okazanie Mu uczuć.

Wycierając włosami stopy Nauczyciela<sup>19</sup> kobieta cały czas je całuje i namaszcza pachnidłem. Oba czasowniki: *καταφιλέω* – „całować” i *ἀλείφω* – „namaszczać” użyte są w czasie *imperfectum*, który podkreśla ciągłość, powtarzalność czynności. Kobieta wypowiada się tylko gestami, mową ciała wyraża swoją miłość do Jezusa. Grzesznica utrzymuje kontakt fizyczny z Nauczycielem, dotyka, smaruje, całuje. Jezusowi to nie przeszkadza. On wie, że jest to dotyk miłości.

W całej perykopie wielokrotnie występuje termin *πούς* – *stopa* (siedem razy, w tym sześć razy w opisie zachowania kobiety – 7,38.44-46). Grzesznica jest skoncentrowana na stopach Jezusa. W Ewangelii Łukasza u stóp Mistrza siada zasłuchana w słowo Maria z Betanii (10,39) i uzdrowiony opętany z kraju Gergezeńczyków (8,35); do stóp Nauczyciela pada proszący o uzdrowienie córki Jair (8,41) oraz wdzięczny za wyleczenie z trądu Samarytanin (17,16). Po Zmartwychwstaniu przebite stopy Jezusa są Jego znakiem rozpoznawczym dla uczniów (24,39-40). Pochylenie się człowieka do stóp Jezusa jest wyrazem szacunku, wdzięczności, hołdu. Kobiety ubogacają ten gest, okazując za jego pomocą gorącą miłość do Zbawiciela. Przebite stopy Zmartwychwstałego Chrystusa stają się również wyrazem miłości Boga do człowieka.

Ewangelista Łukasz bardzo wyraźnie zaznacza w swoim tekście pewną opozycję. Otóż postępowanie kobiety jest w oczach faryzeusza skandaliczne i gorszące, w myślach potępia nie tylko ją, ale również Nauczyciela, który pozwala na takie zachowanie. Jezus widzi serce grzesznicy i nie ocenia na podstawie tego, co widzą oczy, ale na podstawie tego, co jest w sercu. Opis zachowania kobiety jest w perykopie umieszczony dwukrotnie. Najpierw przytacza go narrator opowiadania<sup>20</sup>, a następnie rozbrzmiewa on w ustach Jezusa jako przykład czynów dyktowanych przez miłość. Zachowanie kobiety – skandaliczne w oczach ludzi – w oczach Jezusa zasługuje na pochwałę. To, co jest słabością dla ludzi, dla Boga stanowi siłę.

<sup>19</sup> Termin *ἐκμάσσω* – „wycierać” – w *aoristum* (*ἐξέμαξευ*), czasie przeszłym, który podkreśla dokonanie i zakończenie czynności, podaje  $\Phi^3$ ,  $\kappa^1$ , A, D, L, W,  $\Psi$  i.in. Są to przedstawiciele różnych typów tekstu, z przewagą skrupulatnego krytycznie aleksandryjskiego. Istnieje prawdopodobieństwo, że jest to wersja oryginalna. Takie przypuszczenie stawia np. Nolland, *Luke 1:1–9:20*. Jednak zostaje przyjęte świadectwo:  $\kappa^2$ , B, K, P,  $\Gamma$ ,  $\Delta$ ,  $\Theta$  i.in., podające *ἐμάσσειν* w *imperfectum*, czasie przeszłym niedokonanym, który podkreśla powtarzalność i przebieg czynności. Wersja ta jest różna od miejsca paralelnego (Łk 7,44), zachowuje jednak jedność logiczną tekstu, ponadto w gramatyce języka greckiego *aoristum* używa się, by przedstawić główne fakty, natomiast *imperfectum* do opisu okoliczności. W Łk 7,38, gdy narrator opowiada o zachowaniu kobiety, wszystkie czasowniki związane z dotykiem miłości („wycierać”, „całować”, „namaszczać”) użyte są w *imperfectum*. W Łk 7,44-45, gdy Jezus opisuje zachowanie grzesznicy, „wycierać” i „namaszczać” użyte jest w *aoristum*, zaś „całować” w czasie teraźniejszym *praesens* (kobieta już wytarła i namaściła, ale cały czas całuje). Tę samą wersję przyjmuje Nestle – Aland.

<sup>20</sup> W tekście występuje narracja auktorialna. Narrator opowiada, zachowując wobec akcji dystans, jest zewnętrznym obserwatorem. Dlatego łatwiej mu zinterpretować wydarzenie.

Kolejna opozycja zaznaczona przez ewangelistę również dotyczy postępowania Szymona i kobiety. Faryzeusz zachowuje się poprawnie, podejmuje Nauczyciela i wypełnia wszystkie podstawowe wymogi grzeczności. Alfred Plummer uważa nawet, że Szymon wykazał się wyjątkową odwagą, zapraszając Jezusa<sup>21</sup>. To, czego zabrakło w zachowaniu gospodarza, to pełne miłości zaangażowanie, otwarcie na Gościa. Ewangelista poprzez potrójne zaprzeczenie konfrontuje postawę Szymona i kobiety: „nie dałeś (οὐκ ἔδωκας) wody do obmycia stóp – kobieta łzami myje moje stopy” (7,44); „nie dałeś (οὐκ ἔδωκας) mi pocałunku – kobieta odkąd weszła nie przestaje całować moich stóp” (7,45); „oliwą mojej głowy nie namaściłeś (οὐκ ἠλειψας) – kobieta pachnidłami namaszcza moje stopy” (7,46).

Analizując strukturę, w jaką ułożone są aktanty<sup>22</sup> można zauważyć, że głównymi bohaterami są Jezus i Szymon, nie kobieta, wokół której rozgrywa się cała akcja. Postawa grzesznicy jest wzorcem zaprezentowanym faryzeuszowi. Celem ewangelisty nie jest rozpoczęcie polemiki nad poprawnością zachowania grzesznicy, ale pokazanie odbiorcom właściwej postawy.

Jezus podsumowuje całe wydarzenie i wyklada pełnię swojej nauki w kluczowym zdaniu: ἀφέωνται αἱ ἀμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί, ὅτι ἠγάπησεν πολὺ (7,47a). Występuje tu ὅτι, którego funkcja stanowi przedmiot dyskusji egzegetów. Najczęściej ὅτι wprowadza zdanie przyczynowe i za takim znaczeniem opowiada się część badaczy. Wówczas miłość grzesznicy byłaby przyczyną odpuszczenia jej grzechów. Jednak stoi to w sprzeczności z kontekstem perykopy i z 7,47b (ὅ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ), gdzie pierwsze jest odpuszczenie grzechów, czego następstwem jest miłość. Analizę stanowisk biblistów na temat użycia przez Łukasza ὅτι w omawianej perykopie przeprowadził F. Mickiewicz<sup>23</sup>, opowiadając się za skutkowym znaczeniem spójnika. Taka interpretacja wydaje się najwłaściwsza<sup>24</sup>. W przypowieści o dwóch dłużnikach (7,41-43) ukazana jest miłość jako skutek darowania długów. Takie samo przesłanie ma przytoczony wiersz 7,47b. Pierwsza część wypowiedzi Jezusa (7,47a) nie może zatem wprowadzać sprzeczności.

Kluczowymi terminami są tu ἀγαπάω – „miłować, kochać”<sup>25</sup> – oraz ἀφίημι – „odsyłać, odrzucać, odpuszczać, zostawiać”. W formie rzeczownikowej ἀγάπη oznacza miłość bezinteresowną, subtelną i wspaniałomyślną, ale także dobroć, życzliwość i ofiarność. Tym terminem określa się wzorcową postawę człowieka

<sup>21</sup> Por. A. Plummer, *The Gospel according to S. Luke* (ICC; Edinburgh 1901) 209.

<sup>22</sup> Aktant jest jednostką semantyczną, oznacza występujące w tekście osoby w ich wzajemnej relacji. Por. W. Rakocy, „Nowe metody analizy literackiej w egzegezie Nowego Testamentu”, *Wstęp do Nowego Testamentu*, (red. R. Rubinkiewicz) (Poznań 1996) 55-56.

<sup>23</sup> Por. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, I, 404-405.

<sup>24</sup> Podobne stanowisko zajmuje J. Nolland, wskazując, że uczucia kobiety są miłością wdzięczną, o czym świadczy wprowadzające οὐ χάριν i ciągłość logiczna Łk 7,47. Por. Nolland, *Luke 1:1-9:20*.

<sup>25</sup> Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, 3 (s.v. ἀγαπάω).

wierzącego<sup>26</sup>. Do miłości ἀγάπη nawołuje w swoim nauczaniu Jezus (por. 6,27.35). Uczucie to ma być przeżywane w sercu, ale przede wszystkim wyrażane czynem. I taką postawę prezentuje kobieta<sup>27</sup>.

Drugim kluczowym terminem jest ἀφίημι – „odsłać, odrzucać, odpuszczając, zostawiać”<sup>28</sup>. Jest to termin często spotykany w greckiej Biblii, Łukasz używa go 31 razy – najczęściej, bo aż 15 razy, aby wyrazić odpuszczenie win i grzechów. Czasownik ἀφίημι występuje np. w modlitwie Ojciec Nasz (11,4), wyrażając prośbę o odpuszczenie grzechów przez Boga, jak i własną deklarację odpuszczania przewinień innych. W analizowanej perykopie ἀφίημι występuje czterokrotnie. Trzy razy Jezus mówi o odpuszczeniu grzechów (dwukrotnie w 7,47 i raz w 7,48). W każdym z tych przypadków termin ten użyty jest w stronie biernej, jako *passivum divinum*, czynność wykonana przez Boga. Po raz czwarty Łukasz użył ἀφίημι wspominając zadziwienie ludzi spowodowane odpuszczaniem grzechów przez Jezusa. Opisując odpuszczanie grzechów jako czynność Nauczyciela, ewangelista używa strony czynnej czasownika. Chrystus, tak jak Ojciec, ma moc odpuszczania grzechów. Termin ἀφίημι, dwukrotnie użyty w stosunku do konkretnej sytuacji odpuszczenia grzechów kobiecie (7,47.48), występuje w czasie *perfectum*, który określa sytuację będącą skutkiem uprzedniego działania. Bóg wybaczył kobiecie grzechy i są one już odpuszczone, kobieta jest od nich wolna.

Bezpośrednio do kobiety Jezus wypowiada tylko dwa zdania: ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι (7,48) i ἡ πίστις σου σέσωκέν σε πορεύου εἰς εἰρήνην (7,50), określając jej postawę i czyny terminem πίστις – „wiara”. Relacja między kobietą a Jezusem – jej oddanie, szacunek i miłość – są wiarą, która przygotowuje do przyjęcia zbawienia, ocalenia, uratowania. Użyte tu σώζω występuje w czasie *perfectum*, co oznacza, że kobieta została uratowana. Stan terazniejszy jest skutkiem wcześniejszego aktu.

Reasumując, opisana przez Łukasza grzeszna kobieta jest postacią wzorcową, czuje żal, pokutuje za swoje grzechy, ale przede wszystkim odczuwa w stosunku do Jezusa gorącą miłość i oddanie. Ta postawa ofiarnej miłości jest skutkiem dobrze przeżytego spotkania z miłosiernym Panem, to odpowiedź na ofiarowane jej Boże przebaczenie. Pozostając na płaszczyźnie zachowań trzeba zauważyć, iż opisane przez Łukasza postępowanie kobiety jest owocem przyjętego miłosierdzia. Ewangelista nie przedstawiał popełnionych grzechów, ale żal, pokutę, a nade wszystko pełną szacunku, oddania i wdzięczności miłość. Kobieta była osobą słabą, grzeszną, lecz jej siłą stała się relacja z miłosiernym Jezusem.

<sup>26</sup> Znaczenie biblijnych terminów określających miłość i miłosierdzie omawia S. Hałas, *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur* (Kraków 2011).

<sup>27</sup> Faryzeusz, z racji przynależności do narodu izraelskiego, mógł w stosunku do ἀγάπη przyjmować postawę roszczeniową: z racji narodowości miłość od Boga mu się należy, ale on sam nie czuł się zobowiązany do takiej miłości.

<sup>28</sup> Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, 85 (s.v. ἀφίημι).

## 2. KOBIETA CHORA

Kolejną kobietą bohaterką jest osoba chora, od dwunastu lat cierpiąca na krwotok (8,43-48). Cud uzdrowienia kobiety jest integralnie połączony z wskrzeszeniem córki Jaira (8,40-42.49-56) i pochodzi z tekstu Markowego, z którego korzystał Łukasz. Perykopa występuje w kontekście pełnych mocy czynów Jezusa. Bezpośrednio poprzedza ją uciszenie burzy na jeziorze (8,22-25) i egzorcyzm w krainie Gergezeńczyków (8,26-39). Owe cuda, uzdrowienie kobiety cierpiącej na krwotok oraz wskrzeszenie córki Jaira, kończą galilejski epizod poświęcony boskiej mocy Jezusa; w następnych perykopach Nauczyciel zajmuje się formacją Dwunastu. Jeśli chodzi o historyczność uzdrowienia, to nie ma żadnych podstaw, by podważać jego autentyczność<sup>29</sup>.

Jezus, wracając z Dekapolu, jest witany przez tłumy. Fakt przywitania przez ludność ewangelista oddaje rzadko stosowanym terminem ἀποδέχομαι – „powitać”<sup>30</sup>. W NT używa go tylko Łukasz (siedmiokrotnie), opisując przyjęcie nauki apostołów z radością (np. Dz 2,41) czy konkretnych osób (np. Łk 21,17; 24,3). Tłum witający Jezusa charakteryzowała życzliwość i nastawienie pełne radości.

Wśród ludzi podążających wraz z Jezusem do domu Jaira znajdowała się kobieta chora na krwotok. Przez cały czas trwania krwawienia Prawo uważało taką osobę i wszystko czego dotknęła za nieczyste (Kpł 15,19-27). Jej choroba łączyła się z alienacją społeczną oraz marginalizacją i trwała długo, bo aż dwanaście lat. Richard B. Vinson przypuszcza nawet, że wiara kobiety mogła być pierwotnie spowodowana determinacją, by wrócić do społeczeństwa i żyć tak, jak inni. Jej społeczne funkcjonowanie było podobne do opętanego z kraju Gergezeńczyków, który mieszkał w grobowcu. Ona również nie mogła żyć w normalnym świecie<sup>31</sup>.

Kobieta nie była osobą bierną, walczyła o możliwość zwyczajnego życia, szukając lekarza, który ją wyleczy. Ewangelista zaznacza, że wszystkie środki materialne wydała na opłacenie medyków<sup>32</sup>. Nikomu jednak nie udało się jej pomóc<sup>33</sup>. Zdeterminowana, mimo że nie powinna, przebywa wśród ludzi otaczających Jezusa, a jakby tego było mało, podchodzi do Niego i dotyka frędzli płaszcza. W tamtych

<sup>29</sup> Więcej na ten temat: Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, I, 445; Nolland, *Luke 1:1-9:20*.

<sup>30</sup> Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, 60 (s.v. ἀποδέχομαι).

<sup>31</sup> Por. R.B. Vinson, *Luke* (Macon, GA 2008) 269.

<sup>32</sup> Tekst grecki zawiera wyrażenie ἰατροῖς προσαναλώσασα ὅλον τὸν βίον. Autentyczność tej lekcji w tekście Łukasza potwierdzają liczne i ważne świadectwa:  $\aleph^2$ , A, K, L, P, W, G,  $\Delta$ ,  $\Theta$ ,  $\Xi$ ,  $f^{13}$ , 33 i in. Jednak część krytyków uważa, że jest to wpływ paralelnego tekstu u Marka i próba harmonizacji pomiędzy ewangeliami. Ponieważ nie ma zgodności wśród krytyków, z uwagi na wiek i skrupulatność krytyczną – szczególnie świadectw z rodziny aleksandryjskiej – lekcja pomimo wątpliwości, zostaje przyjęta. Podobnie czyni NA<sup>28</sup>.

<sup>33</sup> Łukasz, który prezentuje zawsze pozytywne spojrzenie na świat, korzystając z Marka pomija w tym miejscu negatywny wpływ działań lekarzy na zdrowie kobiety (por. Mk 5,26).

czasach medycyna opierała się na wierzeniach magicznych. To, co współcześnie uważa się za gusła, w mentalności Izraelitów przełomu er było profesjonalnym leczeniem<sup>34</sup>. Kobieta podchodzi do Jezusa, wierząc, że jest On prawdziwym Uzdrowicielem. Potwierdza to fakt natychmiastowego (παραχρήμα) uzdrowienia, następującego po dotknięciu rąbka Jezusowego płaszcza.

Łukasz na określenie dotyku czterokrotnie używa terminu ἄπτω w czasie *aoristum* oraz w stronie medialnej (ἠψάμην). Jest to *medium* dynamiczne, *medium* korzyści. Termin można przetłumaczyć: „dotknęła się”. *Aoristum* podkreśla dokonanie czynności, a *medium* – korzyści.

Skutkiem dotyku jest wyjście mocy z Jezusa (δύναμις)<sup>35</sup>. F. Mickiewicz zwraca uwagę, że ta Boża wszechmoc, objawiona już przy zwiastowaniu (1,37), jest w stanie naprawić wszelką niedoskonałość świata<sup>36</sup>. Kobieta, dotykając Uzdrowiciela, wierzyła w Jego wyjątkową moc i ta wiara predysponowała ją do łaski uzdrowienia.

Do tej pory cała akcja nacechowana jest ruchem: Jezus wraca, Jair przychodzi i odchodzi, tłum napiera, kobieta dotyka. W momencie uzdrowienia Jezus zatrzymuje akcję. Stwierdza, że został dotknięty i wywołuje z tłumu osobę uzdrowioną. Wstrzymanie akcji przez Jezusa wprowadza napięcie oczekiwania. Chrystus mówi o swojej mocy, czekając, aż osoba, która tej mocy doświadczyła, przyjdzie do Niego. W tym czasie tłum wygląda dalszego rozwoju wypadków. Kobieta, wchodząc między ludzi, musiała ukrywać swoją dolegliwość. Tak samo po uzdrowieniu nie chciała przyznawać się do choroby i do jej wyleczenia, ale stanowcza postawa Jezusa spowodowała, że drżąc przyszła do Uzdrowiciela. Kobieta musiała przezwyciężyć swój strach; ewangelista zaznacza, że podeszła, trzęsąc się, drżąc z lęku (τρέμω)<sup>37</sup> i padła przed Jezusem. Następnie, stojąc przed życzliwym tłumem otaczającym Uzdrowiciela, opowiedziała o swojej wstydlivej dolegliwości, dotknięciu Nauczyciela i natychmiastowym uzdrowieniu. Dzieło Boże zostało ujawnione, a kobieta, którą przepis Prawa przez dwanaście lat oddzielał od ludzi, wróciła do społeczeństwa, nawiązując z innymi kontakt. Jezus w sprzyjających warunkach wprowadził ją w proces resocjalizacji.

W historii tego uzdrowienia można znaleźć wiele paraleli z analizowaną wcześniej perykopą o kobiecie grzesznej. Obie były chore, jedna na duszy, druga na ciele. Obie miały zaburzone relacje ze społeczeństwem i w obu przypadkach konwenanse społeczne nie miały decydującego wpływu na ich zachowanie. Każda z nich spotkała Jezusa, każdą połączyła z Nauczycielem relacja wiary i dotyk.

<sup>34</sup> Daniel Rops opisuje, że lekarze żydowscy, by wyleczyć osobę cierpiącą na krwotok, zalecali siedzenie na rozdzożach i starali się ją silnie przestraszyć. Innym sposobem, który miał pomóc, było polknięcie ziarna jęczmienia znalezionej w odchodach białego muła. Por. D. Rops, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa* (Poznań 1964) 469.

<sup>35</sup> Ewangelista, pisząc o wyjściu mocy, używa ἐξέρχεται w czasie *perfectum*.

<sup>36</sup> Por. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, I, 455.

<sup>37</sup> Τρέμω jest terminem trzykrotnie występującym w NT, greka klasyczna używa go na określenie trzęsienia się i drżenia również z lęku. Por. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, IV, 346.



U kobiety grzesznej był to dotyk miłości, u kobiety chorej – dotyk wyrażający wiarę w wyjątkową moc Jezusa. Obie perykopy kończy identyczne stwierdzenie wypowiedziane przez Uzdrawiciela: ἡ πίστις σου σέσωκέν σε· πορεύου εἰς εἰρήνην (7,50; 8,48). Jedyna różnica polega na tym, że kobieta cierpiąca na krwotok została nazwana córką. Jej determinacja, przewycięzenie lęku, oporów i krzywdzących zwyczajów społecznych, ale przede wszystkim wiara w moc Jezusa zostały nagrodzone uzdrowieniem i przyjęciem do rodziny Boga. J. Nolland wskazuje, że postawa wiary kobiety nie była przyczyną sprawczą uzdrowienia psychosomatycznego, ale poskutkowała otwarciem serca na działanie mocy Boga<sup>38</sup>.

Warto zwrócić uwagę na terminologię uzdrowienia. Kobieta przez dwanaście lat szukała pomocy u lekarzy, spośród których żaden nie mógł jej uleczyć. Czasownik θεραπεύω oznacza „pielęgnować, leczyć, uzdrawiać”<sup>39</sup>. Gdy sama opowiada o natychmiastowym ustaniu krwotoku pod wpływem mocy Jezusa, używa słowa ἰάομαι – „uzdrawiać kogoś również z cierpień psychicznych, duchowych, grzechu i jego następstw”<sup>40</sup>. Kiedy Jezus mówi o tym co spotkało kobietę, używa σώζω w czasie *perfectum*, co oznacza „wybawiać, zbawiać, ratować, ocalać, chronić, uwalniać”<sup>41</sup>. Kobieta szukała tylko wyleczenia, ale gdy doświadczyła mocy Jezusa, miała świadomość, że dostała znacznie więcej. Nauczyciel poinformował ją, że dar, który otrzymała, zawiera coś ponad to, co czuła: także uwolnienie i zbawienie. Zauważył to również J. Nolland stwierdzając, że otrzymana łaska wykraczała poza uzdrowienie fizyczne; był to przede wszystkim dostępny tu na ziemi pokój eschatologiczny<sup>42</sup>.

Kobieta chora na krwotok była osobą słabą, wyalienowaną, ale nie bierną, ponieważ chciała zmienić swoje położenie. Dążyła do kontaktu z Jezusem, pragnęła dotknąć szaty Uzdrawiciela, wierzyła w Jego wyjątkową moc. Ta wiara, determinacja i przewycięzenie własnych słabości, w czym pomógł jej Jezus, doprowadziły do tego, że Bóg uzdrowił, zbawił, obdarował pokojem i tytułem córki.

### 3. KOBIETA PEWNA SWEGO

Następną bohaterką jest goszcząca Jezusa w swoim domu Marta z Betanii<sup>43</sup> (10,38-42)<sup>44</sup>. Perykopa pochodzi z tradycji własnej Łukasza<sup>45</sup>. Rodzeństwo z Beta-

<sup>38</sup> Por. Nolland, *Luke 1:1-9:20*.

<sup>39</sup> Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, 280 (s.v. θεραπεύω).

<sup>40</sup> Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, 286 (s.v. ἰάομαι).

<sup>41</sup> Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, 590 (s.v. σώζω).

<sup>42</sup> Por. Nolland, *Luke 1:1-9:20*.

<sup>43</sup> Nazwa miejscowości nie jest wymieniona w analizowanej perykopie. Ponieważ nie podważa się historyczności Marty, Marii i Łazarza jako mieszkańców zlokalizowanej w sąsiedztwie Jerozolimy Betanii (informację tę podaje J 11,1), zdarzenie opisane przez Łukasza łąkuje się właśnie tam.

nii i łączącą ich z Jezusem przyjaźń wspomniane jest również przez Jana (J 11,1-44; 12,1-11). Ponieważ u obu ewangelistów szkice psychologiczne Marty i Marii są podobne, traktuje się to jako jeden z dowodów potwierdzających historyczność tychże postaci. Autentyczność samego wydarzenia kwestionuje niewielu egzegetów ze środowiska protestanckiego<sup>46</sup>. Gatunek literacki tej perykopy nie jest jednoznacznie określony. Najczęściej przyjmuje się, że stanowi ona apoftegmat biograficzny lub odpowiedź Jezusa na krytykę<sup>47</sup>. Odwiedziny u sióstr z Betanii zlokalizowane są w szerszym kontekście Jego podróży do Jerozolimy.

Łukasz, redagując historię spotkania Jezusa z Martą i Marią odnotował zachowania obu sióstr. Marta podejmuje Jezusa i jest zajęta licznymi usługami, a jej siostra Maria siada u stóp Pana i słucha Jego słów. Zachowanie Marty jest zestawione z postawą ucznia, jaką przyjęła Maria.

Imię Marta pochodzi od aramejskiego rzeczownika *mār* („pan”, „właściciel”) i oznacza „panią domu”, „gospodynię”<sup>48</sup>. Doskonale oddaje ono osobowość Marty, gdyż treścią jej życia jest prowadzenie domu. Ewangelista dokładnie określa charakteryzujące ją zachowania<sup>49</sup>. Termin περιεσπᾶτο („być pochłoniętym”, „zaabsorbowanym czymś”) użyty w czasie niedokonanym *imperfectum* w stronie biernej oddaje stałe usposobienie. Marta cały czas jest przejęta i zajęta. Ten stan jest przeszkodą, która uniemożliwia jej całkowite otwarcie się na Pana. Kolejne terminy to: μεριμνάω – „martwić się”, „niepokoić”<sup>50</sup>, określający atmosferę zamartwiania się, które spędza sen z powiek, oraz θορυβάζω – „kłopotać się”<sup>51</sup>, wzmacniający wymowę μεριμνάω. Wszystkie użyte przez Łukasza czasowniki mają wydźwięk negatywny. Marta jest przejęta, pochłonięta i wręcz szkodliwie zaabsorbowana posługiwaniem. Łukasz używa terminu διακονία w formie czasownikowej διακονέω – „służyć, pomagać, usługiwać”<sup>52</sup>. Do takiej postawy namawia Jezus (12,37) i sam określa siebie

<sup>44</sup> Perykopa ma wiele wariantów, których analiza przekracza ramy niniejszego opracowania. Przyjęta została wersja zbieżna z NA<sup>28</sup>. Krytykę tekstu przeprowadzili m.in. Nolland, *Luke 1:1–9:20*; Vinson, *Luke*, 346.

<sup>45</sup> Perykopa o Marcie i Marii doczekała się wielu interpretacji. Józef Kudasiewicz uważa, że to jeden z najpiękniejszych fragmentów Ewangelii Łukasza, dlatego przez wieki cieszył się zainteresowaniem egzegetów, teologów, ascetów, działaczy katolickich i wiernych. J. Kudasiewicz, „Marta i Maria (Łk 10,38–42)”, *Kontemplacja i działanie* (red. W. Słomka) (Lublin 1984) 25.

<sup>46</sup> Więcej na temat historyczności wydarzeń w Betanii: J. Nolland, *Luke 9,21–18,34* (WBC 35B; Dallas, TX 1993) [CD-ROM]; Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, I, 569–570.

<sup>47</sup> Analizę stanowisk egzegetów przedstawił Nolland, *Luke 9,21–18,34*.

<sup>48</sup> Por. Kudasiewicz, „Marta i Maria”, 31.

<sup>49</sup> Ponieważ istnieje bardzo dokładna analiza lingwistyczna perykopy opracowana przez J. Kudasiewicza (por. Kudasiewicz, „Marta i Maria”), naświetlając aspekt słabości i siły Marty, autorka korzysta z jego wyników badań.

<sup>50</sup> Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, 386 (s.v. μεριμνάω).

<sup>51</sup> Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, 282 (s.v. θορυβάζω).

<sup>52</sup> Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, 128 (s.v. διακονέω).

jako tego, który służy (22,27). Marta jest zaabsorbowana i przejęta pragnieniem jak najlepszej służby w celu jak najgodniejszego przyjęcia Nauczyciela.

Na czym polega więc słabość Marty? Kobieta jest bardzo „poprawną” Żydówką. W sposób wzorcowy stara się wykonywać wszystkie przypisane przez kulturę i zwyczaje kobiece obowiązki. Wie ona doskonale, co jest właściwe, poprawne i dobre. Jest pewna swego i skoncentrowana na realizacji własnych zamierzeń. Ponieważ Jezus i Maria nie zachowują się tak, jak – jej zdaniem – powinni, zwraca uwagę Nauczycielowi i prosi o interwencję. Tak naprawdę to nie Mistrz jest w centrum życia i zabiegania Marty, ale jej osobiste wizje i plany. Kobieta zbudowała wokół siebie kokon własnej idealności, w którym się zamknęła. Marta wprowadziła stając przy Nauczycielu (ἐπίστημι – „stanąć obok”, „blisko”<sup>53</sup>) i nazywa Jezusa Panem, ale zwraca się do Niego słowami: οὐ μέλει σοι, gdzie μέλει oznacza „zależec”, „obchodzić”<sup>54</sup>, które wraz z przeczeniem οὐ oddaje brak zainteresowania i troski. Podobnie zwracają się do Jezusa śmiertelnie przerażeni apostołowie w czasie burzy na jeziorze, gdy Nauczyciel śpi (Mk 4,38). Marta zarzuca Jezusowi brak troski. W jej mniemaniu postawa zarówno Marii, jak i niereagującego Nauczyciela jest niewłaściwa. Używając trybu rozkazującego, zwraca się do Gościa: εἰπέ οὖν αὐτῇ. Pragnie, aby Jezus dostosował się do jej woli i ją spełnił.

Jezus nie krytykuje Marty, ale wskazuje i chwali postawę Marii, wpatrzonej w Niego i wsłuchanej w Jego słowa. Mowa Jezusa jest pełna ciepła i miłości, lecz równocześnie stanowcza<sup>55</sup>. Taką postawą Nauczyciel podważa sposób myślenia Marty, tworzy wyłom, szczelinę w pancerzu doskonałości, którym się otoczyła, doprowadza ją do nawrócenia i zostawia czas, by Jego słowo mogło wydać swój owoc.

Dwie wcześniej opisane kobiety miały świadomość własnej słabości. Marta jej nie posiadała. Jednak Jezus i jej pomaga, doprowadzając do zakwestionowania własnego sposobu myślenia. Wskazując na autentycznie otwartą i skoncentrowaną na Zbawicielu Marię, oczyszcza i uszlachetnia priorytety Marty. Jan Ewangelista, opisując rodzeństwo z Betanii, pokazuje już inną Martę, która w centrum swojej διακονία postawiła Jezusa i człowieka.

Marta jest kobietą, która była słaba, ale żyła w przeświadczeniu o własnej sile. Prawdziwie silną stała się, gdy w jej życie wkroczył Jezus ze swoją uzdrawiającą mocą.

#### 4. KOBIETA POCHYLONA

Analizując temat słabości i siły kobiet, historia uzdrowienia pochylonej Żydówki (13,10-17) wydaje się kluczowa. Opis uzdrowienia pochodzi z tradycji włas-

<sup>53</sup> Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, 248 (s.v. ἐπίστημι).

<sup>54</sup> Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, 382 (s.v. μέλει).

<sup>55</sup> R.B. Vinson uważa, że dwukrotne użycie imienia Marta służy zatrzymaniu kobiety i zwróceniu jej uwagi. Por. Vinson, *Luke*, 352.

nej Łukasza. Jego historyczność nie jest kwestionowana, choć niektórzy egzegeci (Rudolf Bultmann, Karl Heinrich Rengstorf) wszystkie trzy uzdrowienia dokonane w szabat, a opisane przez Łukasza (6,6-11; 13,10-17; 14,1-6) traktują jako mające pierwowzór w jednym historycznym wydarzeniu. Ponieważ jednak wspomniane uzdrowienia znacznie się między sobą różnią, hipoteza ta wydaje się mało prawdopodobna<sup>56</sup>.

Omawiane tu uzdrowienie w szabat umieszczone zostało w kontekście Jezusowego wezwania do nawrócenia (13,1-9). Opisani bohaterowie: uzdrowiona kobieta i przełożony synagogi są przykładami, pozytywnym oraz negatywnym, odpowiedzi na owego wezwanie. W związku z tym gatunkiem literackim perykopy jest kontrowersja.

Jezus, świętując szabat, którego przestrzeganie obwarowane jest w Prawie szeregiem szczegółowych przepisów<sup>57</sup>, naucza w jednej z synagog. W pewnym momencie, w dość odległej od mównicy części przeznaczanej dla niewiast, dostrzega kobietę pochyłą. Ewangelista charakterystycznym zwrotem καὶ ἰδοῦ, który sygnalizuje nieoczekiwaną zmianę sytuacji, wprowadza kobietę do narracji. Chora, od osiemnastu lat cierpiąca z powodu słabości, nie ma mocy, by się wyprostować. Ewangelista określa stan kobiety jako πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας („mająca ducha słabości”). Dotychczasowe interpretacje egzegetów obracały się wokół problemów z kręgosłupem i ówczesnego stanu medycyny, który dolegliwości przypisywał działaniom złego ducha. Warto jednak przyrzeć się semantyce opisu stanu kobiety. Sam termin πνεῦμα Łukasz stosuje zgodnie z teologią biblijną w różnych znaczeniach<sup>58</sup>, w tym wypadku warto go zinterpretować jako siłę obcą w człowieku, która nad nim panuje<sup>59</sup> – analogicznie do opisu napadu epilepsji (9,39), gdzie chory na padaczkę w czasie ataku nie jest w stanie zapanować nad swoim ciałem. Kobieta pochyłona mogła być również we władaniu mocy od niej potężniejszej, którą jest ἀσθένεια – „bezsila, niemoc, słabość, choroba”<sup>60</sup>. Ten morfem składa się z prefiksu α (*alfa privativum*), który sprawia, że następujący po nim termin – od rdzenia σθένος („siła”, „tężyzna”, „moc”, „potęga”)<sup>61</sup> i sufiksu εια – przyjmuje przeciwstawne znaczenie. Tym, co panuje nad kobietą, jest całkowity brak mocy, bezsilność. Kobieta jest zgięta, pochyłona i nie ma mocy (μη δυναμένη), aby się

<sup>56</sup> Historyczny fakt uzdrowienia przez Jezusa w szabat nie jest kwestionowany. Autentyczność uzdrowienia kobiety pochyłonej poruszył m.in. F. Mickiewicz, *Ewangelia według Świętego Łukasza* (NKB.NT, 3/2; Częstochowa 2011) 90; Nolland, *Luke 9,21–18,34*.

<sup>57</sup> Ponieważ kontrowersje wywołane uzdrowieniem dokonany przez Jezusa w szabat nie stanowią treści tego opracowania, nie zostają naświetlone.

<sup>58</sup> Analiza znaczeń terminu πνεῦμα – zarówno w całej Biblii, jak i u Łukasza – przekracza ramy niniejszego opracowania. Można ją znaleźć m.in. w J. Guillet, „Duch”, *Słownik teologii biblijnej* (red. X. Léon-Dufour) (Poznań 1994) 224-226.

<sup>59</sup> Por. Guillet, „Duch”, 224-225.

<sup>60</sup> Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, 762 (s.v. ἀσθένεια).

<sup>61</sup> Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, 554 (s.v. σθένος).

wyprostować. Pole semantyczne nakreślone przez ἀσθένεια i μὴ δύναμαι wzmocnione przez παντελής („całkowity”, „kompletny”, „skończony”<sup>62</sup>) pokazuje, że Łukasz chciał przedstawić tę kobietę jako wcielenie bezsilności i braku mocy<sup>63</sup>.

W dalszej części tekstu zaznaczona jest opozycja: moc Boga staje naprzeciw bezsilności człowieka i prowadzi go do pełni sił. Jezus, posiadający Boską moc, dostrzega chorą od osiemnastu lat – symbol słabości – i wzywa ją do siebie. Kobieta musi zmierzyć się ze swoją słabością i przejść z odległego miejsca w synagodze do części przeznaczony dla mężczyzn. W podobnej sytuacji znalazła się niewiasta cierpiąca na krwotok: wyalienowana ze społeczeństwa musiała stanąć przed tłumem ludzi i opowiedzieć o swojej chorobie. Kontakt z Jezusem daje pełnej słabości, pochylonej osobie siłę, by mogła wykonać to, o co prosi Uzdrowiciel. Nauczyciel w sposób cudowny leczy chorą, mówiąc: jesteś wolna, oswobodzona (ἀπολέλυσαι). Termin ἀπολέλυσαι użyty jest w czasie *perfectum* w stronie biernej. Można go zinterpretować jako *passivum divinum*. Bóg zadziałał i kobieta została uzdrowiona ze swojej choroby. Jezus swoją mocą uwolnił ją od tego, co ją więziło, trzymało w niewoli i natychmiast (παραχρῆμα) kobieta się wyprostowała. Łukasz kończy opis cudu typową dla siebie doksologią: wdzięczna kobieta wychwala Boga.

W historii uzdrowienia kobiety pochylonej Łukasz zawarł pełnię nauki o słabości i sile niewiasty. Bohaterka jest wcieleniem bezsilności, ale pod wpływem kontaktu z Jezusem i Jego Boską mocą, odpowiadając na Jego wezwanie i otwierając się na działanie, zostaje obdarowana wolnością i siłą. Człowiek, gdy spotka się w swojej słabości z Bożą mocą i otworzy na nią, staje się silny.

## 5. ZAKOŃCZENIE

Święty Łukasz w swojej Ewangelii opisał cztery kobiety, które przeszły drogę od słabości do siły. Grzeszna niewiasta spotkała miłosiernego Jezusa i otworzyła się na Jego przebaczenie, odpowiadając pokutą i żalem, wyrażonymi poprzez płacz oraz gorącą miłość, którą okazała całując i namaszczając stopy Nauczyciela. Zaprezentowana przez kobietę postawa miłości – przez Jezusa nazwana wiarą – jest skutkiem odpuszczenia jej licznych grzechów. Wyizolowana ze społeczeństwa kobieta cierpiąca na krwotok wierzyła w wyjątkową moc Jezusa i aktywnie dążyła do spotkania z Nim. Ta wiara i relacja z Uzdrowicielem predysponowały ją do przyjęcia Bożej łaski i uleczenia. Kobieta otrzymała od Jezusa więcej, niż oczekiwała, ale sama musiała również dać wiele z siebie, pokonać lęk i zdobyć na konfrontację z innymi ludźmi. Boska moc Jezusa nie tylko ją uleczyła, ale również dodała sił do pokonania słabości.

<sup>62</sup> Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, 458 (s.v. παντελής).

<sup>63</sup> Dodatkowo potwierdza to płęć – kobiety były uważane za osoby słabe. Jej pochylona postawa jest paralelna do opisu starości (uginają się silni mężczyźni) z Koh 12,3. Starcy to również osoby słabe.

Marta z Betanii była pewna swoich racji i postępowania, cały czas absorbowała ją praca, którą starała się wykonywać perfekcyjnie. Była skoncentrowana na realizacji własnych zamierzeń, co nie pozwalało jej otworzyć się na Jezusa w sposób całkowity. Spotkanie z Nauczycielem i Jego słowem doprowadziło ją do zmiany myślenia i uporządkowania priorytetów. W efekcie mogła prawdziwie pełnić Bożą wolę i służyć innym.

Spotkana w synagodze w szabat kobieta pochylona była osobą bierną, ucieleśnieniem słabości i niemocy. Dostrzeżona przez Jezusa, przyjęła Jego propozycję i przezwyciężyła własną bierność oraz słabość. Jej otwarcie się na Nauczyciela i Jego moc przygotowały ją do uzdrowienia i odzyskania sił.

Podsumowując, można powiedzieć, że siła kobiety tkwi w mocy Jezusa. Zbawiciel wzmacnia człowieka, który wejdzie z Nim w relację, zechce się do Niego zwrócić i otworzyć. Bóg nie narzuca swojej mocy, ale wychodzi do człowieka i wspiera jego zaangażowanie. Omówione perykopy pokazują Jezusa jako pedagoga pełnego miłości i troski, ale też konsekwentnego w stawianiu wysokich wymagań oraz pomagającego w ich spełnianiu. Odpowiadając na pytanie o źródło siły kobiety można stwierdzić, iż zawdzięcza ją Bożej mocy, tak jak w *Liście do Filipian* ujął to św. Paweł: „Wszystko mogę w tym, który mnie umacnia” (Flp 4,13).





KALINA WOJCIECHOWSKA  
Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa

**POWAŻANA I POBOŻNA ERUDYTKA CZY KOBIETA ROZWIĄZŁA?  
PRÓBA DESTEREOTYPIZACJI POSTACI SAMARYTANKI  
(J 4,1-30.39-42)**

**SERIOUS, PIOUS AND ERUDITE – OR A DISSOLUTE WOMAN?  
MOVING BEYOND STEREOTYPE WITH THE FIGURE OF THE SAMARITAN WOMAN  
(JOHN 4:1-30.39-42)**

**ABSTRACT.** In the Western Christian tradition the Samaritan woman – who has been married five times and the man with whom she is living is not her husband – is typically seen as seductive and promiscuous, even predatory. This article demonstrates that this stereotype is unwarranted. The article analyzes the combination of elements and motifs (real or supposed) which have contributed to this negative stereotype: the time and place of the encounter at the Well of Jacob, her conversation with a foreign Jewish man in a public space, the woman's Samaritan religious upbringing, her multiple marriages, perceived sexual tension, and a betrothal-type scene. The analysis shows that in John 4:1-30.39-42 there is no moral judgment. Jesus does not urge the woman to repent or change her behavior. This narrative does not hint that the woman was an adulteress, or even a sinner at all. Rather, in this text the Samaritan woman is old, poor and well-respected because of her piety and erudition.

**KEYWORDS:** Gospel according to John, Photine, Jesus, marriage, husband, mission, youth, religiousness, promiscuity, divorce, Samaria, Samaritan woman, betrothal scene, old age, stereotype, well, Sychar

**SŁOWA KLUCZOWE:** Ewangelia wg św. Jana, Fotyna, Jezus, małżeństwo, mąż, misja, młodość, pobożność, rozwiązłość, rozwód, Samaria, Samarytanka, scena oblubieńcza, starość, stereotyp, studnia, Sychar

O tym, jak różnie Wschód i Zachód postrzegał Samarytankę, świadczy przede wszystkim ikonografia. Tradycję zachodnią z powrotem może reprezentować obraz George'a Richmonda z 1828 r. *Chrystus i Samarytanka*, przedstawiający blondynkę o bujnych kształtach z obnażoną piersią. Dla tradycji wschodniej natomiast reprezentatywna jest ikona ukazująca kompletnie ubraną poważną kobietę, okrytą maforionem, trzymającą w prawej ręce krzyż. Ikona ta jest zazwyczaj podpisywana *Święta Fotyna* lub – w wersji słowiańskiej – *Święta Swietłana*, niekiedy z dopiskiem *równa apostołom*. Ta zasadnicza różnica w przedstawianiu Samarytanki na Wschodzie i na Zachodzie bardzo dobrze ilustruje zaoczny wyrok, wydany na nią w Kościele Zachodnim. Kondemnata ta, niekiedy nawet nie do końca uświadomiona, oparta jest jednak na dość wątych przesłankach i supozycjach wy-

nikających raczej z późniejszej chrześcijańskiej obyczajowości i nakładających się na siebie symboli, niż z samego tekstu. Prezentowany artykuł ma na celu weryfikację zachodnich stereotypów związanych z postacią Samarytanki i zarysowanie nowego portretu kobiety rozmawiającej z Jezusem przy studni Jakuba, dokonanego na podstawie interpretacji passusu z Ewangelii Janowej (J 4,1-30.39-42), a przeprowadzonej głównie z perspektywy socjokulturowej, intertekstualnej i lingwistycznej. Analizie poddane zostaną te motywy i wątki, na podstawie których budowano niekorzystny wizerunek Samarytanki: samotna wyprawa do studni na uboczu, napięcie seksualne, którym przesyciona jest scena, świadectwo w Sychar i wreszcie fakt pięciokrotnego zamążpójścia oraz życia z mężczyzną niebędącym jej mężem.

## 1. GŁÓWNE ELEMENTY STEREOTYPIZACJI

Przywołany na wstępie dziewiętnastowieczny obraz Richmonda rzeczywiście dobrze odzwierciedla wyobrażenia nowożytnego chrześcijaństwa zachodniego o bezimiennej Samarytance. Przed Richmondem w podobny sposób – eksponując cielesność i zmysłowość kobiety – przedstawiali ją m.in. Juan de Flandes (XV/XVI w.), Domenico Tintoretto (XVI/XVII w.), Giovanni Barbieri czy Bernard Strozzi (XVII w.). Wydaje się, że tego typu obrazowanie akcentuje jeden tylko wątek ewangelicznej rozmowy Jezusa z Samarytanką, a mianowicie fakt, że „miała pięciu mężów, a ten, którego ma, nie jest jej mężem” (por. J 4,18). Ikonografia pełni tu funkcję porównywalną do tej, jaką miały starożytne i średniowieczne apokryfy – uzupełnia tekst ewangeliczny i odpowiada na pytanie, jak to się stało, że Samarytanka miała pięciu mężów, a teraz żyje z człowiekiem, który nie jest jej mężem. Odpowiedź ta jest wręcz trywialna – skoro kobieta żyje teraz z człowiekiem, który nie jest jej mężem, to musiała już wcześniej prowadzić rozwiązły tryb życia, a pięciu mężów uległo zapewne jej zmysłowemu urokowi. Podkreślana przez artystów seksualność była więc elementem przyciągającym kolejnych mężczyzn, zaś rozwiązłość stanowiła powód, dla którego ją opuszczali, dając zgodnie z prawem Mojżeszowym list rozwodowy. Jednym słowem – w świadomości społecznej zachodniego kręgu kulturowego utrwaliło się przez wieki przekonanie, że kobieta, z którą Jezus rozmawiał przy studni, jest osobą niemoralną (przy czym moralność rozumiana jest tu na sposób etyczny, a nie teologiczny).

Na pierwszy rzut oka tekst ewangeliczny dostarcza argumentów potwierdzających takie postrzeganie Samarytanki. Przeciw niej przemawia to, że samotnie przyszła do studni Jakuba, znajdującej się poza miastem i wdała w dość arogantką rozmowę z obcym mężczyzną – Żydem. Samą rozmowę trudno ocenić jednoznacznie. Z jednej strony widać oczywiście przekroczenie norm obyczajowych – wyjście poza sferę prywatną, domostwo, gdzie wolno było kobietom swobodnie się poruszać i rozmawiać, z drugiej – zaczepność, nawet pewna impertynencja w słowach, ale warunkowana dobrą znajomością nie tylko rodzimych, samarytańskich

praktyk religijnych, ale też obyczajów żydowskich. Kobieta czyni więc aluzje do tych miejsc Pisma (Wj 20,17; Pwt 27,4-7), gdzie Tora samarytańska różni się od Tory hebrajskiej nakazem danym Mojżeszowi, aby na górze Gerizim zbudować z kamieni ołtarz, na którym będą składane ofiary. Znajomość religijnych i historycznych uwarunkowań samarytańskiego kultu nie przemawia jednak na korzyść kobiety, zwłaszcza w zestawieniu ze świadomym naruszeniem przez nią tradycji i norm obyczajowych w rozmowie z Jezusem. Często zresztą kwestia erudycji Samarytanki ginie, nie jest rozwijana ani łączona z jej świadectwem w Sychar. Ekspozuje się za to ów wątek małżeński, a zwłaszcza pożycia pozamałżeńskiego<sup>1</sup>, który ma tłumaczyć suponowaną od początku rozwiązłość atrakcyjnej fizycznie kobiety, zachowującej się bardzo swobodnie i nieobyczajnie nawet w stosunku do Jezusa. Rzekoma niemoralność Samarytanki byłaby też lepszym tłem do pokazania spektakularnego nawrócenia kobiety po rozmowie z Nauczycielem. Tymczasem tekst nie wspomina ani o rozwiązłości, ani o nawróceniu. Implikacje zawarte w scenie rozmowy w ustronnym miejscu z obcym mężczyzną, we wzmiance o pięciu mężach i pożyciu z niemężem oraz zdanie εἰπέν μοι πάντα ὅσα ἐποίησα (J 4,29) można jednak interpretować w inny – korzystny dla Samarytanki – sposób. Ponadto wydają się one zbyt wątpliwymi przesłankami do wyrokowania na temat moralności bądź niemoralności kobiety.

## 2. CZAS I MIEJSCE

Narrator Ewangelii Jana wspomina, że Jezus usiadł przy studni około godziny szóstej (J 4,6). Jeśli weźmie się pod uwagę żydowski sposób liczenia czasu (od zachodu do zachodu słońca), mogła być godzina 12.00. Z opisu wynika, że Jezus był zmęczony i spragniony, co rzeczywiście może sugerować, że dotarł do Sychar około południa. O tej porze rzadko spotykało się kogoś przy studni, kobiety bowiem przychodziły po wodę zazwyczaj rano lub wieczorem<sup>2</sup>. W dodatku zwykle czyniły to w towarzystwie, o czym świadczą np. opisy starotestamentowe z Rdz 24,11 (Eleazar, który w poszukiwaniu żony dla Izaaka dotarł do studni, „pod wieczór, gdy kobiety zwykle wychodziły czerpać wodę”)<sup>3</sup> czy 1 Sm 9,11 (Saul, który w drodze do Samuela spotyka „dziewczętą, które wyszły czerpać wodę”). Ponadto w zwyczaju było, że o wodę starały się najmłodsze dziewczęta w gospodarstwie. Pojawienie się w południe samotnej kobiety mogłoby sugerować, że unikała ona towarzystwa innych albo to jej towarzystwa unikają inne samarytańskie niewiasty. Wiele może być powodów takiego postępowania, które wydaje się towarzy-

<sup>1</sup> Por. S. Nelavala, „Jesus Asks the Samaritan Woman for a Drink: A Dalit. Feminist Reading of John 4”, *Lectio Difficilior* 1 (2007) *passim*.

<sup>2</sup> C. Dietzfelbinger, *Das Evangelium na Johannes* (Zürich 2001) I, 98.

<sup>3</sup> Tak samo tekst ten brzmi w Pięcioksięgu samarytańskim.

skim ostracyzmem; rzekoma rozwiązłość Samarytanki nie musi być przyczyną ani jedyną, ani główną.

Skoro kobieta przychodzi do studni sama i o nietypowej porze, może to oznaczać, że w jej domu nie ma dziewcząt – spokrewnionych lub służących – które by ją w tym wyręczyły. Samarytanka nie była więc osobą majątną. Nie była też już młoda, o czym dobitnie świadczy fakt, że miała pięciu mężów. Abstrahując od tego, dlaczego tyle razy wychodziła za mąż, życie z każdym z mężów musiało trwać jakiś czas. Jeśli nawet po raz pierwszy wyszła za mąż w wielu 12 lat, jak to było w powszechnym zwyczaju, to w opisywanej scenie musiałaby mieć ok. lat 30, co przy ówczesnych standardach i średniej długości życia (40-45 lat) klasyfikuje ją jako osobę w zaawansowanym wieku.

Zaopatrywanie gospodarstwa w wodę było zajęciem ciężkim. Wbrew najpopularniejszym przedstawieniom ikonograficznym nie ograniczało się do napełnienia jednego niewielkiego dzbanka. Był to raczej dzban, czasem dwa: jeden ogromny, noszony w koszu lub chuście na plecach, drugi, mniejszy, noszony na głowie, jak to jeszcze dziś praktykują np. afrykańskie kobiety. Jeśli Samarytanka rzeczywiście nie była najmłodsza, prawdopodobnie nie poruszała się szybko ani w czasie wykonywania domowych obowiązków, ani – tym bardziej – kiedy szła po wodę. To naturalne, że dźwigając puste nawet dzbany przychodziła do studni później niż młode dziewczęta z innych gospodarstw. Jest wielce prawdopodobne, że szybkie, pełne sił nastolatki też nie miały ochoty towarzyszyć starszej kobiecie, która ponadto ma tendencje do ciągłego pouczenia innych, nawet nieznanym obcokrajowców (por. J 4,9).

W świetle tego, co dotychczas powiedziano, również reakcja Samarytanki na słowa Jezusa: „Kto napije się wody, którą ja mu dam, nie będzie pragnął na wieki” (J 4,10.14-15) wydaje się jak najbardziej uzasadniona: zmęczona codziennym obowiązkiem kobieta nie dopatruje się w tym zdaniu metafory, lecz rozumie je bardzo dosłownie. Ma nadzieję dostać tę „cudowną” wodę, żeby uniknąć przychodzenia do studni i dźwigania wielkich dzbanów.

W przedstawionej właśnie argumentacji najsłabszym i najłatwiejszym do podważenia elementem jest czas – godzina, o której do studni przychodzi Samarytanka. Brakuje jednoznacznych dowodów na to, że hagiograf liczył czas na sposób żydowski (od zachodu do zachodu). Równie dobrze mógł zastosować rzymską rachubę czasu – od północy do północy. Godzina 6 oznaczałaby wtedy rzeczywiście 6 po południu (czyli 18.00). Jak już w XIX w. argumentował Alfred Edersheim<sup>4</sup> – na zastosowanie w tej narracji rzymskiej rachuby czasu wskazywałby fakt, że uczniom udało się kupić w mieście coś do jedzenia.

Trzeba też pamiętać, że kiedy Samarytanka po rozmowie z Jezusem wróciła do Sychar, mieszkańcy miasteczka błyskawicznie zareagowali na jej wezwanie i udali się do Jezusa: „Kobieta zostawiła swój dzban i odeszła do miasta, i mówiła ludziom [mieszkańcom]: Idźcie, zobaczcie człowieka, który powiedział mi o wszyst-

<sup>4</sup> A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*. New Updated Edition (Peabody 1993) 408.

kim, co zrobiłam. Czyż nie jest On Mesjaszem? Wyszli z miasta i szli do Niego” (J 4,28-30). W samo południe, kiedy sycharyci pracowali najprawdopodobniej na polach, trudno byłoby nie tylko kupić w miasteczku coś do jedzenia, ale też opowiedzieć mieszkańcom o swoich doświadczeniach<sup>5</sup>. Tekst czwartej Ewangelii nie wspomina, aby kobieta indywidualizowała swoją opowieść i każdego z osobna informowała, co jej powiedział Jezus. Prawdopodobnie więc o swoim spotkaniu z tachebem opowiedziała podczas jakiegoś wieczornego zgromadzenia sycharytów. Jeśli przyjąć tę rzymską rachubę czasu, to przestaje dziwić, że Samarytanka około godziny 6 (18.00) przychodzi do studni – zbliża się wieczór i jest to naturalna pora uzupełniania zapasów wody. Samotność kobiety nadal można tłumaczyć brakiem młodych dziewcząt w domostwie i wiekiem, który dla potencjalnych towarzyszek nie był zachętą. O godzinie 18.00 Jezus mógł być jeszcze bardziej zmęczony i spragniony niż około godziny 12.00. Poza tym mógł się spodziewać, że właśnie wieczorem spotka przy studni kogoś, kto poda mu wodę.

Jak wspomniano, na wieczór wskazywałyby też reakcja mieszkańców Sychar na słowa Samarytanki, która swoim pojawieniem się w publicznym miejscu, gdzie kobiety nie przemawiały (por. 1 Kor 14,33-35) i świadectwem na pewno złamała społeczne normy, wkroczyła bowiem w sferę publiczną, zarezerwowaną dla mężczyzn<sup>6</sup>. Kobieta jednak nie tylko została wysłuchana, ale sycharyci pozytywnie odpowiedzieli na jej wezwanie, by samemu przekonać się, że oczekiwany Mesjasz pojawił się właśnie w Samarii. Czy byłoby to możliwe, gdyby kobieta była rzeczywiście osobą niemoralną i źle się prowadzącą?

### 3. STRATEGIA MISYJNA

Wielu dawnych komentatorów skupiało się w tym momencie na rozbudzeniu wiary Samarytanki i przez Samarytanke. Już w starożytności dotknięta została bardzo istotna kwestia równości apostołskiej Samarytanki i uczniów Jezusa, a nawet pewnej przewagi kobiety, która jako pierwsza dotarła z dobrą nowiną do nie-Żydów. Jej strategia ewangelizacyjna, co podkreślał m.in. Jan Chryzostom, okazała się niezwykle skuteczna, opierała się bowiem na znajomości miejscowych zwyczajów i pewnej psychologicznej grze. Nie mówi ona krajanom: „To jest Chrystus/Mesjasz” ani „Spotkałam Chrystusa/Mesjasza”. Gdyby tak powiedziała, mogłaby narazić się na drwiny, ponieważ wielu mesjaszy chodziło wtedy po Galilei, Judei i Samarii. Jej strategia ograniczyła się do opowiedzenia o własnym doświadczeniu, wskazania Jezusa i zadania pytania: „Czyż to nie jest Chrystus/Mesjasz?”. Pozosta-

<sup>5</sup> Znane są też inne, symboliczne wytłumaczenia pory tej rozmowy, np. odniesienie do godziny, w której dokonała się egzekucja Jezusa.

<sup>6</sup> J.H. Neyrey, „What’s Wrong With This Picture? John 4, Cultural Stereotypes of Women, and Public and Private Space”, *BTB* 24 (1994) 80.



wiła Samarytanom przestrzeń na ich własne spotkanie z Chrystusem i możliwość prawidłowej odpowiedzi na to pytanie.

Zastosowanie takiej strategii wynikało zapewne częściowo z życiowego doświadczenia, częściowo ze wspomnianej znajomości miejscowych obyczajów i umiejętności przewidywania reakcji ludzi, w jakimś zaś stopniu z pozycji, jaką cieszyła się kobieta w lokalnej społeczności. To potwierdza sugestię, że nie była ani kobietą młodą, ani rozwiązłą. Przeciwnie – jej wiek, życiowa mądrość, erudycja oraz pobożność wzbudzały powszechny szacunek. O wiedzy kobiety świadczy przypomnienie narosłej przez wieki wzajemnej wrogości Samarytan i Żydów (w. 9), odniesienie się do historii patriarchy Jakuba (w. 12), wskazanie różnic w żydowskiej i samarytańskiej obrzędowości (w. 20), wreszcie dobra orientacja w tym, kim jest Mesjasz i czego można po nim oczekiwać (w. 25). Na pobożność z kolei wskazuje dręczący ją dylemat, gdzie należy czcić Boga, oraz gotowość przyjęcia niestandardowej odpowiedzi (w. 20-25). Nie do przeczenia jest też prawdomówność (w. 17)<sup>7</sup>. Wszystkie te elementy uwiarygodniają późniejsze świadectwo wobec mieszkańców Sychar, zwłaszcza gdy kobieta przyznaje się, że zrobiła coś rytualnie zakazanego – a tym była niewątpliwie rozmowa z Jezusem na odludziu<sup>8</sup>. Gdyby na co dzień łamała przykazania i prowadziła rozwiązły tryb życia, kolejne nieobyczajne zachowanie przeszłoby bez echa. Tymczasem napięcie rodzi się właśnie w skonstrastowaniu dotychczasowej postawy z tym, co wydarzyło się przy studni. Kobieta, jak przypuszczali sycharycy, musiała rzeczywiście spotkać kogoś tak niezwykłego, że zignorowała przestrzegane dotąd normy. Zasugerowała, że jej rozmówca jest oczekiwanym Mesjaszem, choć zapewne w Samarii pojawiało się wielu charyzmatycznych nauczycieli uważających się za mesjaszy. Ten jednak „powiedział jej wszystko, co zrobiła”. Hagiograf nie wartościuje, czy chodzi o wszystko, co złego robiła. W żaden sposób – ani w czasie rozmowy przy studni, ani później – postępowanie, sposób życia kobiety nie są piętnowane. Gdyby kobieta była „znaną w mieście grzesnicą” (por. Łk 7,37.39), wyjawienie „wszystkiego, co zrobiła” nie byłoby trudne. Trudniejsze wydaje się powiedzenie „wszystkiego, co zrobiła” kobiecie prowadzącej przykładne życie. To z kolei oznacza, że czasownik ποιέω należy potraktować szerzej, nie tylko jako określenie czynności, ale także stanów, zachowań, decyzji, a także przyczyn i skutków czynności.

#### 4. WĄTEK OSOBISTY BEZ OSĄDU

Pozostaje jednak cień rzucany przez „pięciu mężów” i „szóstego”, który mężem nie jest. Zazwyczaj fakt pięciokrotnego zamążpójścia interpretowano sukcesyw-

<sup>7</sup> Por. niżej.

<sup>8</sup> R. Marcinkowski, „Kobieta i mężczyzna w ujęciu Talmudu”, *Studia Judaica* 5 (2002/2) 24.

nym wdowieństwem i prawem lewiratu (Pwt 25,5-10)<sup>9</sup>, rzadziej rozwodem. Prawo Mojżeszowe dopuszczało rozwód; przesłanką do wręczenia listu rozwodowego była przede wszystkim bezpłodność (por. *b. Yev.* 64a), ale także jakaś „rzecz odrażająca”<sup>10</sup>, którą mąż „znajduje w swojej żonie” (Pwt 24,1-4)<sup>11</sup>. Mogła być to zupełna błażostka – Talmud wymienia tu np. przypalenie potrawy<sup>12</sup> lub znalezienie przez męża ładniejszej kobiety<sup>13</sup>. Być może to kolejni mężowie odwracali się od niezbyt urodziwej, niegospodarnej, starzejącej się kobiety? To zaprzeczałoby stereotypowi Samarytanki jako kobiety świadomej swojej urody i prowokującej mężczyzn. Istniał jednak przypadek, kiedy nie orzekano rozwodu, lecz od razu karę śmierci – było to cudzołóstwo (gdy zamężna kobieta odbywała stosunki z mężczyzną, który nie był jej mężem – por. Kpł 20,10-14<sup>14</sup>; Pwt 22,21-22<sup>15</sup>). Co prawda, w czasach Jezusa w Judei – pod wpływem prawa rzymskiego – nie stosowano jej już tak ściśle, ale opisany przez autora czwartej Ewangelii epizod z kobietą przyłapaną na cudzołóstwie świadczy, że hagiograf uwzględnił taką możliwość (J 8,1-11, zwłaszcza w. 4-5: „Nauczycielu, tę kobietę przyłapano na cudzołóstwie. Mojżesz nakazał nam takie kamienować”). Scena przy studni Jakuba rozgrywała się na terenie Samarii, która – podobnie jak Judea – należała do rzymskiej prowincji Syrii; można więc przypuszczać, że również tutaj kary śmierci za cudzołóstwo powszechnie już nie stosowano. Jeśli jednak kobieta dopuszczała się cudzołóstwa wielokrotnie, to przywiązani do prawa Mojżeszowego Samarytanie bez wahania sięgnęliby po kamienie i ukarali ją. Skoro można wykluczyć cudzołóstwo i rozwiązłość jako przyczynę suponowanych kolejnych rozwodów Samarytanki, jako ich powód należałoby przyjąć niepłodność kobiety, co też potwierdzałyby konieczność samodzielnego chodzenia po wodę, a nie wysyłania po nią np. córki.

Przyjęło się uważać, że Samarytanką ze wstydem przyznała, że nie ma męża i utwierdziła się w postrzeganiu siebie jako osoby grzesznej i niemoralnej, gdy przytaknęła Jezusowi wyliczającemu jej kolejnych partnerów<sup>16</sup>. Jednak nic w narracji ewangelicznej na to nie wskazuje. Przeciwnie, od przyznania, że Jezus jest prorokiem, kobieta wprost przeszła do problematyki kultycznej, co wydaje się powrotem do przerwanej nagle wątku teologicznego. Niekiedy tłumaczy się to w sposób psychologizujący chęcią zmiany tematu i ominięcia niewygodnych kwe-

<sup>9</sup> Teksty Pięcioksięgu hebrajskiego i samarytańskiego są tu zgodne.

<sup>10</sup> Tak najczęściej tłumaczono hebrajski zwrot *erwat dabar*, który oznacza dosłownie „nagą rzecz” (chodziło najprawdopodobniej o genitalia).

<sup>11</sup> Teksty Pięcioksięgu hebrajskiego i samarytańskiego są tu zgodne.

<sup>12</sup> Marcinkowski, „Kobieta i mężczyzna w ujęciu Talmudu”, 15.

<sup>13</sup> Marcinkowski, „Kobieta i mężczyzna w ujęciu Talmudu”, 15.

<sup>14</sup> Teksty Pięcioksięgu hebrajskiego i samarytańskiego są tu zgodne.

<sup>15</sup> Teksty Pięcioksięgu hebrajskiego i samarytańskiego są tu zgodne.

<sup>16</sup> Por. J.K. Kim, „Empowerment or Enslavement? Reading John 4 Intertextually with Ezra-Nehemiah”, *Ways of Being, Ways of Reading*. Asian American Biblical Interpretation (red. M.F. Foskett – J. Kah-Jin Kuan) (Danvers 2006) 99nn.

stii osobistych<sup>17</sup>. Bardziej prawdopodobna, bo znajdująca rozwiązanie w J 4,29.39 jest sugestia, że zasygnalizowany i niekontynuowany przez Jezusa temat życia osobistego Samarytanki to próba skłonienia kobiety do autorefleksji<sup>18</sup>, w której uwzględni nie tylko swoją sytuację życiową, ale przede wszystkim to, co usłyszała o darze żywej wody, która wytryskuje ku życiu wiecznemu (J 4,14). Koncentracja na wątku osobistym i jakakolwiek ocena postępowania kobiety skutecznie odwracałaby uwagę bohaterki i odbiorców tekstu od wcześniejszych treści soteriologicznych. Tymczasem ekspozycja motywu daru, jakim jest woda żywa, a w dalszej rozmowie konieczności oddawania Bogu czci w Duchu sprawia, że rozmowa Jezusa z Samarytanką przybiera podobny charakter, co rozmowa z Nikodemem o potrzebie narodzenia się na nowo z wody i Ducha (por. J 3,5-10).

W przeciwieństwie do przywoływanej już sceny z kobietą pochwyconą na cudzołóstwie, w J 4,16-19 nie pada żadne stwierdzenie na temat grzechu ani wezwanie kobiety do jego porzucenia. W późniejszym stwierdzeniu, że Jezus „powiedział jej o wszystkim, co zrobiła”, również trudno dopatrywać się elementów winy, żalu nad grzeszną przeszłością czy deklaracji nawrócenia. Jak już wspomniano, zarówno w dialogu Jezusa z Samarytanką, jak i w świadectwie kobiety jej przeszłość i terażniejszość nie są w żaden sposób wartościowane (ani negatywnie, ani pozytywnie). „Dobrze powiedziałaś” – *καλῶς εἶπας* w J 4,17 przypomina formuły prawne stosowane przy potwierdzaniu prawdomówności świadka i odnosi się do faktu, że kobieta nie ma męża; okazuje się zatem osobą prawdomówną. Jezus na chwilę podejmuje ten wątek, ale – znów w zestawieniu z epizodem J 8,1-11, gdzie kobietę pośrednio i bezpośrednio oceniają faryzeusze i Jezus („przyłapano ją na cudzołóstwie, Mojżesz nakazał takie kamienować” *αὕτη ἡ γυνή κατεῖληπται ἐπ’ αὐτοφώρῳ μοιχευομένη· ἐν δὲ τῷ νόμῳ ἡμῖν Μωϋσῆς ἐνετείλατο τὰς τοιαύτας λιθάζειν*; „nikt cię nie osądził?” *οὐδεὶς σε κατέκρινεν*; „I ja cię nie osądzam”. *οὐδὲ ἐγὼ σε κατακρίνω*; „Od teraz już nie grzesz” *ἀπὸ τοῦ νῦν μηκέτι ἀμάρτανε*) – nie po to, by ją osądzić. Raczej po to, aby móc się stopniowo przed kobietą objawić jako prorok i Mesjasz i aby zrozumiała to, co mówił o wodzie żywej. Ponownie nasuwają się analogie z rozmową z Nikodemem. Skoro nauczyciel Izraela nie rozumiał słów Jezusa o konieczności nowego narodzenia, trudno wymagać tego od Samarytanki, choć – jak powiedziano – okazuje się ona osobą o dużej wiedzy i wrażliwości religijnej. Jednak podobnie jak Nikodem słowa o wodzie odczytywała w sposób dosłowny, zastanawiając się, kim jest rozmawiający z nią mężczyzna i czy może Go uznać za „większego od naszego ojca – Jakuba”. Wzmiankując o mężczyznach, z którymi żyła Samarytanką, Jezus pośrednio podsuwa jej twierdzącą odpowiedź na to pytanie – tak, jest prorokiem, kimś większym od patriarchy Jakuba. Nie ma przed Nim nic ukrytego, doskonale przenika myśli i uczucia swojej rozmówczyni i wie, co je ukształtowało. Z drugiej strony nawiązanie do osobistych przeżyć kobiety moż-

<sup>17</sup> H. Ridderbos, *The Gospel of John. A Theological Commentary* (Grand Rapids 1997) 159.

<sup>18</sup> Ridderbos, *The Gospel of John*, 160.

na też uznać za realizację strategii wyrażonej w J 3,11-12: aby uwierzyć Jezusowi w to, co mówi o rzeczach niebieskich (ἐπουράνια), trzeba uwierzyć w to, co mówi o rzeczach ziemskich (ἐπίγεια). Podobną drogę postępowania zastosowała później Samarytanka w swojej misji wśród sycharytów – powołała się najpierw na „rzeczy ziemskie”, a więc to, co Jezus powiedział o jej życiu, a następnie zadała retoryczne pytanie dotyczące „rzeczy niebieskich” – czy ten, który to powiedział, nie jest Mesjaszem? W żadnym jednak momencie: ani w dialogu przy studni, ani w świadectwie kobiety, ani w postawie mieszkańców Sychar, ani nawet w zdziwieniu uczniów, że Jezus rozmawia z kobietą – nie pojawia się sugestia negatywnej oceny życia Samarytanki. Uczniowie, owszem, dziwili się, że Jezus rozmawiał z kobietą (J 4,27: ὅτι μετὰ γυναικὸς ἐλάλει), co – jak wspomniano – było złamaniem norm obyczajowych, ale nie dziwią się, że rozmawiał z grzeszną lub „taką kobietą” (τοιαύτη γυνή, por. J 8,5)<sup>19</sup>.

## 5. SKOJARZENIA OBLUBIEŃCZE

O ile pięciu mężów, których miała Samarytanka, rzeczywiście w żaden sposób moralnie jej nie piętnuje, to pewien cień może na nią rzucać ten, który nie jest jej mężem. Warto w tym momencie przyjrzeć się bliżej opozycji „mąż” i „nie-mąż” zastosowanej przez ewangelistę. Wiadomo, że autor Ewangelii według św. Jana bardzo często posługuje się grammi słownymi, paronomazjami, wykorzystuje te same słowa w różnych znaczeniach, zestawia użycie dosłowne i symboliczne. Być może strategię tę stosuje także w przypadku greckiego rzeczownika ἀνήρ.

Podstawowym znaczeniem rzeczownika ἀνήρ jest „mężczyzna” oraz „mąż”, ale ἀνήρ może oznaczać również „przyszłego męża”. Sceneria dialogu, który toczy się przy studni Jakuba, wyraźnie nawiązuje do starotestamentowych „oblubieńczych scen przy studni” (*betrothal type-scene*)<sup>20</sup>, np. Rdz 24,10-28; 29,1-20; Wj 2,15-22, co zauważyli już starożytni komentatorzy (Orygenes, Hipolit). Można też spotkać się z poglądem, że to właśnie charakter oblubieńczy sceny przy studni Jakuba wymusza niejako dialog na temat małżeństw kobiety, choć wątek ten bez wątpienia przerywa kwestię „rzeczy niebieskich” poruszanych w J 4,10.14-15.19-26<sup>21</sup>. Dla dalszych rozważań istotne jest, że mężczyzna i kobieta, którzy spotykają się przy studni, w chwili spotkania jeszcze nie są małżeństwem; kobieta jest „przyszłą żoną”, a mężczyzna „przyszłym mężem”.

<sup>19</sup> L. Morris, *The Gospel according to John*. Revised (The New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids 1995) 615.

<sup>20</sup> Por. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York 1981) 51nn; J. Bligh, „Jesus in Samaria”, *HeyJ* 3 (1962) 332; C.M. Carmichael, „Marriage and the Samaritan Woman”, *NTS* 26 (1979-1980) 335nn.

<sup>21</sup> Por. Carmichael, „Marriage and the Samaritan Woman”, 332-346.

R. Alter<sup>22</sup>, a następnie E.B. Aitken<sup>23</sup> wyróżnili najważniejsze komponenty scen oblubieńczych i wykazali, że korespondują one z tymi, które można spotkać w narracji Jana. Alter brał pod uwagę schemat większości tego typu opowiadań starotestamentowych, Aitken skupiła się na historii Rebeki, uważanej też za matkę Samarytan (Rdz 29):

Komponenty według Altera	Komponenty według Aitken	Komponenty J 4,1-42
1. Wyruszenie narzeczonego do obcego kraju.	1. Przybycie podróżnego do studni.	1. Wędrowka Jezusa do Judei przez obcy kraj – Samarię (J 4,3-5).
2. Spotkanie z dziewczyną (dziewczętami) przy studni.	2. Precyzyjne określenie pory przybycia.	2. Spotkanie Jezusa z Samarytanką około godziny szóstej (J 4,6-7a).
3. Czerpanie wody ze studni przez dziewczynę lub mężczyznę.	3. Obecność zwierząt przy wodopoju.	3. Dyskusja wokół czerpania wody (J 4,7b-15).
4. Przekazanie przez dziewczynę (lub dziewczęta) wiadomości o przybyciu obcego mężczyzny.	4. Trudności z zacerpnięciem wody.	4. Znajomość przez Jezusa przeszłości Samarytanki (J 4,17-18).
5. Oświadczyzny po tym, jak przybysz zostaje zaproszony do wspólnego posiłku.	5. Posiadanie przez mężczyznę jakiejś uprzedniej wiedzy o kobiecie.	5. Wydanie świadectwa przez Samarytankę wobec mieszkańców Sychar (J 4,28-30).
	6. Opowiedzenie przez kobietę bliskim/krewnym o spotkaniu.	6. Dyskusja o pokarmie (J 4,31-34) i zaproszenie Jezusa przez mieszkańców Sychar, by u nich gościł (4,40-42).
	7. Ugoszczenie nieznanego.	

Oczywiście, widać też wyraźne różnice pomiędzy ujęciem Janowym a starotestamentowym architektem. Można dyskutować, czy Samaria jest w rzeczywistości obcym terytorium, a jeśli tak, to pod jakim względem: geograficznym, politycznym, religijnym, kulturowym czy obyczajowym? Jezus nie spotyka też młodej dziewczyny, lecz starszą rozwódkę lub wdowę, ponadto prosi o wodę, której nie otrzymuje, a rozmowa dotyczy napoju, który wcale nie jest czerpany ze studni. Kobieta nie powiadamia rodziny o przybyśzu, lecz oznajmia to niespokrewnionym mieszkańcom miasta. Te odchylenia skłoniły m.in. J.L. Staleya do postawienia tezy, że wewnętrzny autor Ewangelii według św. Jana, owszem, wykorzystuje intertekstualne nawiązania do starotestamentowych scen przy studni, ale czyni to z wyraźną ironią<sup>24</sup>. Biorąc zatem pod uwagę to ironiczne przesunięcie, dialog pomiędzy Jezusem a Samarytanką można by przetłumaczyć następująco:

<sup>22</sup> Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 51nn.

<sup>23</sup> E.B. Aitken, „At the Well of Living Water: Jacob Traditions in John 4”, *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity*. Studies in Language and Tradition (red. C.A. Evans) (Sheffield 2000) 349-351.

<sup>24</sup> J.L. Staley, *The Print's First Kiss*. A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel (Atlanta 1988) 100nn.

- Idź, zawołaj swojego męża i przyjdź tutaj.
- Nie mam (ostatecznego) męża.
- Dobrze powiedziałaś: nie mam męża. Miałaś bowiem pięciu mężów, a ten, którego teraz masz, nie jest twoim „ostatecznym mężem”.
- Panie, widzę, że jesteś prorokiem!

Użycie słowa *άνήρ* w znaczeniu „mąż” i „przyszły mąż” otwiera nowe możliwości wykładu. Po pierwsze – Samarytanka uznaje w Jezusie proroka nie tylko na podstawie tego, co jej powiedział o przeszłości, ale także na podstawie tego, co mówi o teraźniejszości i przyszłości. Po drugie – proroctwo na temat przyszłości małżeńskiej można postrzegać w świetle żydowskiej i samarytańskiej obrzędowości opartej na Pięcioksięgu. Małżeństwa zawierano bowiem w dwóch krokach. Pierwszym etapem, czymś w rodzaju zaręczyn (hebr. *kiddusim*), było wpłacenie posagu/wiana (tzw. *mohar*) ojcu/rodzinie narzeczonej, co pozwalało mężczyźnie i kobiecie myśleć o sobie jako o przyszłym mężu i przyszłej żonie. Pełnoprawnymi małżonkami zostawali po zapłaceniu przez mężczyznę kolejnej, wyższej zazwyczaj, transzy posagu. Jeśli mężczyzna nie dysponował gotówką, mógł to odpracować u swego przyszłego teścia – jak Jakub, który chciał poślubić Rachelę (Rdz 29,15-21<sup>25</sup>). W późniejszym czasie w Judei istniał też zwyczaj, że mężczyzna jeszcze przed „drugimi”, ostatecznymi zaślubinami, wprowadzał się do domu wybranki, aby uniknąć wątpliwości co do pochodzenia dziecka. Zdarzało się bowiem, że podczas uroczystych przenosin żony do domu męża oblubienicę porywali i gwałcili rzymscy okupanci<sup>26</sup>.

Być może Samarytanka była kobietą, z którą zawarto pierwszy etap małżeństwa i nie zostanie ono dopełnione. Być może nawet nie mieszka ze swoim mężem. Greckie *άνδρα ἔξειν* nie pozwala ani na jednoznacznie pozytywną, ani na jednoznacznie negatywną odpowiedź w tej kwestii. Nie wiadomo, co mogłoby stanąć na przeszkodzie do ostatecznego zawarcia małżeństwa. Jedną z przyczyn mogła być nawet rozmowa z Jezusem<sup>27</sup>. W świetle tego, co powiedziano o wieku Samarytanki, uprawomocniona wydaje się też obawa, że albo ona, albo przyszły mąż nie dożyją dnia ostatecznych zaślubin. Jeśli wziąć pod uwagę fakt, że rzeczownik *άνήρ* używany był także w znaczeniu „dojrzały mężczyzna” (w opozycji do chłopca), a rzeczownik *γυνή* (w znaczeniu „dojrzała kobieta”) w opozycji do *παρθενος*, to hipoteza ta nabiera jeszcze więcej cech prawdopodobieństwa.

## 6. NAPIĘCIE

Skoro Samarytanka mogła być wiekową rozwódką, wdową lub wdową i rozwódką, kobietą ubogą, bezdzietną, której we własnych oczach nie stygmatyzuje

<sup>25</sup> Teksty Pięcioksięgu hebrajskiego i samarytańskiego są tu zgodne.

<sup>26</sup> Marcinkowski, „Kobieta i mężczyzna w ujęciu Talmudu”, 7.

<sup>27</sup> Marcinkowski, „Kobieta i mężczyzna w ujęciu Talmudu”, 13 oraz 15.



brak męża, to co sprawia, że jej rozmowę z Jezusem postrzega się przez pryzmat pewnego seksualnego napięcia, a nie przez pryzmat (lub nie tylko przez pryzmat) religijnej czy teologicznej świadomości i erudycji kobiety? Z jednej strony są to słowa Jezusa, który wie o tej Samarytance wszystko i wskazuje na jej życie z mężczyzną, który nie jest jej mężem, z drugiej – pewna nota pojawiająca się w w. 9: „Żydzi bowiem nie obcują z Samarytanami”: οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρίταις. Nota ta jest tym bardziej ciekawa, że nie występuje w jednym z najważniejszych kodeksów majuskułowych –  $\kappa^*$  oraz w D, co niekiedy powoduje wątpliwości dotyczące autentyczności tego wtrętu. Obecnie większość biblistów opowiada się za autentycznością noty, tym bardziej że dobrze wpisuje się ona w styl autora Ewangelii według św. Jana. Trzeba jednak przyznać, że czasownik συγχρῶμαι to *hapax legomenon* w NT, a Ἰουδαῖοι oraz Σαμαρίταις wyjątkowo występują tu bez rodzajników<sup>28</sup>. Czasownik συγχρῶμαι bywał tłumaczony bardzo różnie: od „używać czegoś razem” do „traktować kogoś jako przyjaciela”. W pierwszym przypadku nota odnosiłaby się do studni – „Żydzi i Samarytanie nie używają wspólnie studni”. Nic więc dziwnego, że prośba Jezusa brzmi w uszach Samarytanki dość niezwykle. W drugim przypadku συγχρῶμαι opisywałby nienajlepsze stosunki między dwoma narodami pochodzącymi od tego samego przodka – Jakuba, co wydaje się dość dziwne, zważywszy, że uczniowie Jezusa bez żadnych uprzedzeń udali się do miasteczka samarytańskiego, aby zakupić żywność<sup>29</sup>. Skoro trudno jest odnieść συγχρῶμαι bezpośrednio do studni i do relacji żydowsko-samarytańskich w ogóle, bardziej prawdopodobna staje się sugestia, że czasownik ten opisuje żydowsko-samarytańskie stosunki męsko-damskie i dotyczy nie tyle studni, ile naczynia, w którym Samarytanka miałaby podać wodę swojemu rozmówcy. Janowa dygresja zdaje się znajdować potwierdzenie w *Misznie* (*m. Nid.* 4,1), gdzie zasugerowano, że „Samarytanki miesiączkują niemal od kołyski”. W Księdze Kapłańskiej zaś (Kpł 15,19nn)<sup>30</sup> zapisano, że przechodząca menstruację kobieta jest nieczysta i wszystko, czego dotknie, również staje się nieczyste. Jakikolwiek kontakt Jezusa z Samarytanką „miesiączkującą od zawsze” i z rzeczami, których dotknęła, jest więc podwójnym zagrożeniem dla Jezusa – mężczyzny i Żyda<sup>31</sup>. Kobieta, ostrzegając przed tym swojego rozmówcę, automatycznie stawia się w niższej pozycji, czyni z siebie źródło rytualnej nieczystości, oskarża się *implicite* o szeroko pojmowany brak czystości – czy to rytualnej, czy moralnej. Pojawienie się tego „ostrzeżenia” już na początku dialogu sprawia, że cała rozmowa nabiera niejako seksualnego podtekstu, który rzutuje mocno zwłaszcza na późniejsze postrzeganie Samarytanki jako kobiety rozwiązłej.

Napięcie seksualne i odwołanie do starotestamentowych scen oblubieńczych sprawia, że spotkanie Jezusa z Samarytanką można interpretować alegorycznie. Do symboliki oblubieńczej chętnie odwoływali się prorocy: Izrael to oblubieni-

<sup>28</sup> Por. B. Górka, *Jezus i Samarytanka* (J 4,1-42). Historia i inicjacja (Kraków 2008) 72-73.

<sup>29</sup> Górka, *Jezus i Samarytanka*, 75.

<sup>30</sup> Teksty Pięcioksięgu hebrajskiego i samarytańskiego są tu zgodne.

<sup>31</sup> Por. Górka, *Jezus i Samarytanka*, 76.

ca, Bóg to oblubieniec. Szczególną popularność zyskała symbolika zaczerpnięta z Księgi Ozeasza, gdzie oblubienica okazuje się niewdzięczna i niewierna. Być może negatywny obraz Ozeaszowej oblubienicy wpłynął na równie negatywne postrzeganie Samarytanki w tej wyraźnie oblubieńczej scenie. W pismach NT Jezus wielokrotnie nazywany jest oblubieńcem. Autor Ewangelii według św. Jana już wcześniej podsuwa odbiorcy to skojarzenie, gdy Jan Chrzciciel nazywa Jezusa oblubieńcem, a dla siebie zachowuje miano „przyjaciela oblubieńca” (J 3,29). Hagiograf nie zdradza jednak *explicite*, kim jest oblubienica: czy reprezentuje jednostkę, czy jakąś społeczność. W późniejszej tradycji chrześcijańskiej w roli wybranki Jezusa widziano najczęściej społeczność wierzących, Kościół; Efreem Syryjczyk mówił o Samarytance jako „typie naszego człowieczeństwa” (*Hymn* 22), Augustyn dostrzegł w niej symbol ludzkiej duszy, Cyryl Aleksandryjski reprezentantkę żeńskiej połowy ludzkości. To oczywiście nie wyczerpuje symboliki oblubieńczej, jednak pokazuje, że jeśli tę oblubieńczą scenę przy studni odczytywać w kategoriach alegorii, to napięcie seksualne, moralność lub niemoralność Samarytanki, jej wiek, przeszłość i stosunki rodzinne przestają mieć pierwszoplanowe znaczenie.

## 7. OŚWIECONA

Jak już wspomniano na początku, nowożytna tradycja zachodnia koncentrowała się przede wszystkim na ocenie moralnej Samarytanki i wierszom 16-19 podporządkowała interpretację całego passusu (4,1-30.39-42). Jednym z elementów zaocznego wyroku skazującego była anonimowość Samarytanki. Tymczasem chrześcijański Wschód już dawno dostrzegł moc jej świadectwa, dlatego nie pozostawił bez imienia, sakralizując w ten sposób jej osobę. Według greckiej tradycji Samarytanka przyjęła chrzest w dniu Pięćdziesiątnicy i otrzymała imię Fotyna (łac. *Illuminata*, ros. *Swietłana*), nawiązujące do oświecającej ją rozmowy z Jezusem przy studni. Trzeba jednak przyznać, że *Martyrologium Romanum*, zredagowane w XVI w., również wymienia jej imię (razem z dwoma synami i pięcioma siostrami), ale kult Samarytanki na Zachodzie się nie rozpowszechnił.

Losy Fotyny po spotkaniu z Jezusem są trudne do zrekonstruowania przede wszystkim dlatego, że jej legenda utkana została z elementów żywotów innych świętych. W kazaniach z IV-XIV w. nazywana jest wyraźnie apostołem/apostołką oraz ewangelistą/ewangelistką i tę jej funkcję potwierdza Ewangelia według św. Jana. Najbardziej chyba znaną wersję dziejów Fotyny przytacza Menologion<sup>32</sup> cesarza Bazylego II (*Menologium Graecorum Basilii*) z X/XI w. Za panowania Nerona, po męczeńskiej śmierci Piotra i Pawła, Fotyna wraz ze swoim młodszym synem głosiła Ewangelię w Kartaginie. W tym samym czasie jej starszy syn, Wik-

<sup>32</sup> W Kościele greckim – księga liturgiczna zawierająca zbiór krótkich opisów żywotów świętych w układzie kalendarza kościelnego, przeznaczona do odczytywania w trakcie nabożeństwa.

tor<sup>33</sup>, który był jednym z dowódców armii rzymskiej stacjonującej w Azji Mniejszej, otrzymał rozkaz, aby zadenuncjować wszystkich chrześcijan z Galilei. Jako wierny wyznawca Chrystusa nie tylko sprzeciwił się rozkazowi, ale też nawrócił wielu żołnierzy, za co został wraz ze współwyznawcami doprowadzony przed oblicze Nerona w Rzymie. Przybyła tam też jego matka. Cała grupa chrześcijan, z Fotyną i Wiktorem (który otrzymał nowe imię – Fotys) na czele, została skazana na śmierć, doświadczając przedtem okrutnych cierpień. Część męczenników została obdarta ze skóry, część powieszona, niektórzy ścięci, zaś Wiktor-Fotys przywiązany do katapultujących drzew i rozerwany. Fotyna natomiast zmarła w więzieniu<sup>34</sup>.

## 8. ZAKOŃCZENIE

Różnice w postrzeganiu Samarytanki na Wschodzie i na Zachodzie uwarunkowane są przede wszystkim akcentowaniem tego, a nie innego wątku obecnego w omawianym fragmencie. Chrześcijański Wschód skupił się na kwestii misyjnej i ją rozwinął, chrześcijański Zachód koncentrował się na wątku osobistym. Nałożenie się na siebie intertekstualnych nawiązań do starotestamentowych oblubieńczych scen przy studni oraz alegoryzacji opartej na prorockim postrzeganiu relacji między Bogiem a Jego ludem jako relacji pomiędzy oblubieńcem a niewierną oblubienicą przyczyniło się do negatywnej oceny życia Samarytanki pięciokrotnie wychodzącej za mąż i żyjącej z mężczyzną, który nie był jej mężem. Przeprowadzona w artykule analiza wykazała jednak, że w ewangelicznym tekście nie ma żadnych przesłanek, które uprawniałyby do takiego wartościowania. Hagiograf zarówno w narracji, jak i wypowiedziach bohaterów unika wyrażen ocenających, które stosuje np. w epizodzie z kobietą przyłapaną na cudzołóstwie (J 8,1-11). Przeakcentowanie wątku osobistego i kondemnata, wynikająca z nadinterpretacji, sprawiły, że utrwalił się stereotyp Samarytanki jako kobiety rozwiązłej i uwodzicielskiej, co znalazło swoje odzwierciedlenie w zachodniej ikonografii. Destereotypizacja pozwala nie tylko spojrzeć na tę postać bez uprzedzeń, ale też dostrzec w niej kobietę pobożną, cieszącą się powszechnym szacunkiem, znającą dobrze religijne obyczaje żydowskie i samarytańskie oraz stosującą przemyślaną strategię misyjną opartą na umieszczeniu przekazu w konkretnym kontekście. Dodatkowo – wbrew rozpowszechnionemu stereotypowi – wiele przesłanek pozwala sądzić, że nie była ani kobietą młodą, ani bogatą.

<sup>33</sup> Historia Wiktora, syna Fotyny, przypomina dzieje św. Wiktora z Damaszku, również rzymskiego oficera i męczennika, żyjącego jednak w II w.

<sup>34</sup> A.B.C. Dunbar, *A Dictionary of Saintly Women* (London 1905) I, 151.

Ks. JACEK KUCHARSKI

Wyższe Seminarium Duchowne w Radomiu

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## AUTENTYCZNA MARIA Z MAGDALI W INTERPRETACJI EWANGELII KANONICZNYCH

---

TOWARD AN AUTHENTIC MARY OF MAGDALA  
IN THE INTERPRETATION OF THE CANONICAL GOSPELS

**ABSTRACT.** Mary Magdalene or Mary of Magdala – except for the Virgin Mary, the mother of Christ – is one of the most recognisable women of the New Testament. There have emerged many legends and myths which create a quite erroneous image of this character, an image finding no confirmation in biblical sources, i.e. the canonical Gospels which describe her. This article seeks to answer the question: Who really was Mary Magdalene? According to the gospels, she came from Magdala (hence the nickname “Magdalene”), a small town situated on the western shore of the Sea of Galilee. She was one of the Galilean women who experienced a special grace of healing and deliverance of evil spirits (Mark 16:9; Luke 8:2); followed the Master during His public activity (Mark 15:41; Matthew 27:55), and even shared out of their means (Luke 8:3). All four evangelists mention Mary Magdalene, along with various other women, as a witness of the crucifixion (Mark 15:40; Matthew 27:55; John 19:25), a witness of his burial (Mark 15:47; Matthew 27:61), and a witness of the empty tomb (Mark 16:4; Matthew 28:1; Luke 24:2), even listing her name before the others (except in John 19:25). Therefore Mary of Magdala plays the role of a guarantor of historicity and key witness of such events as Passion and Resurrection of Jesus. Moreover, along with other women she receives and delivers to the disciples a message about Christ’s resurrection (Mark 16:7; Matthew 28:7). According to the author of the Fourth Gospel, she has the privilege to meet the resurrected Jesus first (John 20:16), and to be the first apostle to give this joyful message to His disciples (John 20:17). In these evangelical descriptions we can see Mary as a woman with a special grace from Jesus, a faithful and grateful disciple, a companion in the public activity of the Master of Nazareth who is concerned about His life and His other disciples. Mary of Magdala is also a witness of the crucifixion, death, burial and resurrection of Jesus. She is simply a witness of faith and an advocate of Tradition.

**KEYWORDS:** Mary Magdalene, Mary of Magdala, Magdala, Tarichea, Magdala Project, canonical Gospels

**SŁOWA KLUCZOWE:** Maria Magdalena, Maria z Magdali, Magdala, Tarichea, Magdala Project, Ewangelie kanoniczne

## WSTĘP

„Równa apostołom, błogosławiona grzesznica, małżonka Jezusa, bogini? Powszechniejsze określenia brzmią spektakularnie, mimo że są jedynie wytworem fantazji. Dają jednak zaledwie mglisto wyobrażenie o wielu różnych interpretacjach, którym na przestrzeni minionych dwóch tysięcy lat poddawano postać Marii Magdaleny, o związanych z nią legendach, mitach, opowieściach będących realizacjami psychicznych potrzeb ludzi. Jaka jest jednak historyczna, oparta na dowodach, prawda o Marii Magdalenie?” – tak rozpoczyna swoją książkę A. Welborn, jedna z wielu autorów<sup>1</sup>, która podjęła się fascynującej przygody odnalezienia prawdy o tej wyjątkowej i najbardziej (obok Marii, matki Jezusa) analizowanej postaci czasów NT. Właśnie w ten nurt odkłamania, odideologizowania i przywrócenia Marii z Magdali stosownego jej miejsca oraz roli, jaką przypisują jej kanoniczne narracje Ewangelii, wpisuje się również niniejszy artykuł.

### I. MARIA Z MAGDALI – ETYMOLOGIA JEJ IMIENIA

Kobietę noszącą imię Μαρία ή Μαγδαληνή poznajemy z czterech kanonicznych tekstów Ewangelii<sup>2</sup>. W sumie, uwzględniając chrześcijański kanon ksiąg biblijnych, jest ona wymieniana 12 razy, tj. Mt 27,56; 27,61; 28,1; Mk 15,40; 15,47; 16,1; 16,9; Łk 8,2; 24,10; J 19,25; 20,1 i 20,18<sup>3</sup>. Jedynie w trzeciej kanonicznej Ewan-

<sup>1</sup> A. Welborn, *Maria Magdalena. Prawda, legendy i kłamstwa* (tł. K. Bednarek) (Radom 2006) 11. Zob. dla przykładu choćby najnowsze opracowania poświęcone postaci Marii Magdaleny: R. Burnet, *Maria Magdalena. Od skruszonej grzesznicy do oblubienicy Jezusa* (tł. A. Kuryś) (Poznań 2005); S. Petersen, *Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte* (Biblische Gestalten 23; Leipzig 2011); P. Lisicki, *Tajemnica Marii Magdaleny* (Kraków 2014); V. Alberici, *La chiamavano Maddalena. La donna che per prima incontrò il Risorto* (Letteratura Biblica 19; Milano 2015).

<sup>2</sup> M.-L. Rigato (*Discepolo di Gesù* [Studi Biblici 63; Bologna 2011] 98) twierdzi, że Maria Magdalena należy z pewnością do grona kobiet, choć nienazwanych po imieniu, z Dziejów Apostolskich (Dz 1,14; 13,31). Czyni uwagę, że postaci Marii z Magdali również Paweł nie włącza w poczet kobiet wymienianych przez siebie, jak nie wspomina wielu innych osób pojawiających się na kartach Ewangelii i Dziejów Apostolskich. Wydaje się, że Paweł wymienia jedynie te osoby, z którymi współpracował bezpośrednio. Natomiast J. Gnilka (*Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje* [tł. J. Zychowicz] [Kraków 1997] 224, przyp. 56), uważa, że brak jej imienia w wykazie świadków 1 Kor 15,5 wynika stąd, że według żydowskiego prawa kobiety nie mogły składać zeznań w charakterze świadka.

<sup>3</sup> Por. R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* (Zürich 1958) 118. Należy jednak zwrócić uwagę, iż w niektórych konkordancjach oraz leksykonach w odniesieniu do postaci Marii z Magdali spotykamy statystykę odmienną. Podają one, że imię Μαρία ή Μαγδαληνή pojawia się na kartach kanonicznych Ewangelii 14 razy, włączając jeszcze teksty J 20,11.16, gdzie faktycznie tekst grecki podaje jedynie imię Μαρία (J 20,11) oraz Μαριάμ (J 20,16) i wyłącznie kon-

gellii spotykamy jej określenia jako *Maria zwana Magdaleną* (Μαρία ἡ καλουμένη Μαγδαληνή) w Łk 8,2 oraz *Magdalena Maria* (ἡ Μαγδαληνή Μαρία) w Łk 24,10<sup>4</sup>. Imię „Maria” było powszechnie używane i w NT występuje 54 razy<sup>5</sup>. Spotykamy je w dwóch formach, tj. Μαρία i Μαρίαμ, pochodzących od hebrajskiego Miriam<sup>6</sup>. Ta ostatnia jest transkrypcją (LXX) hebrajskiego imienia *Miriam*<sup>7</sup>. W języku aramejskim brzmiało ono *Mariam*, tj. „gorycz”, „smutek”. Trzeba jednak pamiętać, iż forma hebrajska posiada niepewne pochodzenie. Wyprowadza się ją albo od egipskiego rdzenia *mr*<sup>2</sup>, tj. „być kochanym”, „kochać”, „ukochana”, stąd niektórzy tłumaczą – „ukochana przez Jahwe”, bądź od czasownika hebr. *raʿah*, tj. „widzieć”, „widząca”. Forma aramejska natomiast pochodzi najprawdopodobniej od rzeczownika *mara*<sup>2</sup>, tj. „pani” (tak tłumaczy je św. Hieronim)<sup>8</sup>. Proponuje się również tłumaczenie jako: „napawająca radością”, „przyczyna naszej radości”.

---

tekst pozwala sądzić, iż chodzi tu o osobę Marii z Magdali. Czynią tak: W.F. Moulton – A.S. Geden, *A Concordance to the Greek Testament according to the Texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English Revisers* (Edinburgh 1950) 66; K. Aland (red.), *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament* (Berlin – New York 1983) I, 760; O. Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament* (Stuttgart 1989) 324; P.C. Bosak, *Słownik – konkordancja osób Nowego Testamentu* (Poznań 1991) 286; tenże, *Kobiety w Biblii*. Słownik – konkordancja (Poznań 1995) 128; A. Tronina – P. Walewski, *Biblijne nazwy osobowe i topograficzne*. Słownik etymologiczny (Series Biblica Paulina 7; Częstochowa 2009) 181; Rigato, *Discepolo di Gesù*, 98. Warto dostrzec jeszcze inną osobliwość statystyczną obecną w konkordancjach, dotyczącą postaci Marii z Magdali. K. Romaniuk (*Konkordancja do Pisma Świętego Nowego Testamentu* [Warszawa 1988] I, 227), idąc za tłumaczeniem BT, wylicza imię Marii z Magdali jako Marii Magdaleny w J 20,11, do czego nie upoważnia grecki tekst oryginalny. Ciekawą statystykę w odniesieniu do postaci Marii z Magdali przedstawia W. Bösen (*Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu* [tł. W. Moniak] [Wrocław 2002] 349, ryc. 148). Twierdzi on, że postać Marii Magdaleny jest wymieniana w tekstach Ewangelii nie mniej niż 14 razy, włączając w to Łukasowe teksty, w których Maria Magdalena jest zaliczana do „niewiast z Galilei” (por. Łk 23,49.55).

<sup>4</sup> Por. G. Schneider, Μαγδαληνή, *EWNT* II, 913.

<sup>5</sup> Por. Morgenthaler, *Statistik*, 118. Noszą je następujące osoby: *Maria, matka Jezusa* – 19 razy, tj.: Mt 1,16.18.20; 2,11; 13,55; Mk 6,3; Łk 1,27.30.34.38.39.41.46.56; 2,5.16.19.34; Dz 1,14 (warto zaznaczyć, iż ewangelista Jan nigdy nie używa imienia Maria, ale posługuje się określeniem: matka Jezusa); *Maria Magdalena* – 14 razy; *Maria, siostra Marty i Łazarza* – 10 (11) razy, tj.: Łk 10,39.42; J 11,1.2. (11,18 – w niektórych kodeksach) 19.20.28 31.32.45; 12,3; *Maria, żona Jakuba* – 4 razy, tj.: Mt 27,56; Mk 15,40; 16,1; Łk 24,10; *inna (druga) Maria* – 2 razy, tj.: Mt 27,61; 28,1; *Maria, żona Józefa* – Mk 15,47; *Maria, żona Kleofasa, bliska krewna matki Jezusa* – J 19,25; *Maria, matka Jana zwanego Markiem* (w Jeruzolimie, w jej domu, zbierali się uczniowie Jezusa) Dz 12,12 oraz *Maria, współpracownica Pawła w Rzymie* – Rz 16,6. Por. Bosak, *Kobiety w Biblii*, 122-130; 132.

<sup>6</sup> Por. M. Wojciechowski, „Maria z Magdali”, *Miejsca Święte* 6 (2009) 27.

<sup>7</sup> Takie imię nosi siostra Mojżesza i Aarona z pokolenia Lewiego, określana „prorokinią” (Wj 15,21-22). Jest to zarazem pierwsze pojawienie się tego imienia w Biblii. Zob. ponadto Lb 26,59; 1 Krn 5,29. Por. Tronina – Walewski, *Biblijne nazwy osobowe i topograficzne*, 184.

<sup>8</sup> Por. C. Ricci, *Maria di Magdala e le molte altre*. Donne sul cammino di Gesù (Napoli 1991) 140; Bosak, *Kobiety w Biblii*, 128; H. Witczyk, *Kościół Syna Bożego*. Eklezjologia czwartej Ewangelii (Kielce 2012) 311.



Leksykografowie podają jeszcze znaczenie *mar yam*, tj. „kropla morza”<sup>9</sup> albo „wywyższona”<sup>10</sup>.

Określenie ἡ Μαγδαληνή w odniesieniu do Marii jest rozumiane przez większość badaczy<sup>11</sup> jako tzw. rzeczownik odprzymiotnikowy, który wskazuje na pochodzenie (narodziny, zamieszkanie) z określonej miejscowości: „pochodząca z Magdali”, „ta z Magdali”. Doszukiwano się w nim również odróżnienia jej od innych kobiet noszących imię „Maria” a obecnych w ewangelicznych narracjach<sup>12</sup> albo wewnątrz odnośnego kręgu tradycji<sup>13</sup>. S. Petersen<sup>14</sup> uważa, że praktycznie staje się niemożliwe do udowodnienia, jak faktycznie zwracano się do Marii z Magdali. Wszystkie inne Marie występujące na kartach NT są bowiem rozpoznawalne poprzez wskazanie na ich rodzinę. Tak jest w przypadku Marii, matki Jezusa (J 19,25), dalej Marii, matki Jakuba (Mk 15,40; 16,1), Marii, matki Józefa (Mt 27,56), Marii, siostry Marty i Łazarza (J 11,1-2), Marii, żony Kleofasa (J 19,25), Marii, matki Jana Marka (Dz 12,12) i Marii, Chrześcijanki z Rzymu (Rz 16,6). Taki był zresztą ówczesny zwyczaj<sup>15</sup>. Inskrypcje nagrobne dowodzą, że kobiety w ówczesnym społeczeństwie zyskiwały tożsamość jedynie jako matki lub żony męskich krewnych. Maria Magdalena nie jest nazywana poprzez swego męskiego członka rodziny, tj. ojca, męża czy syna. To mogłoby wskazywać, że była niezamężną lub wdową<sup>16</sup>. Być może w gronie osób związanych z Jezusem jej rodzina nie była znana. W przypadku Marii Magdaleny tym, co ją definiuje, jest pochodzenie z Magdali<sup>17</sup>. Rzeczownikowa przydawka

<sup>9</sup> Por. Bosak, *Kobiety w Biblii*, 128; P. Staroszczyk, „Eklezjalny wymiar szukania Zmartwychwstałego (J 20,1-18)”, *Kieleckie Studia Teologiczne* 1 (2002) 281.

<sup>10</sup> Por. Tronina – Walewski, *Biblijne nazwy osobowe i topograficzne*, 181.

<sup>11</sup> Por. L. Sebastiani, *Tra sfigurazione*. Il personaggio evangelico di Maria di Magdala e il mito della peccatrice redenta nella tradizione occidentale (Nuovi Saggi Queriniana 58; Brescia 1992) 40; R. Atwood, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition* (Europäische Hochschulschriften 23; Bern et al. 1993) 26; S.M. Ruf, *Maria aus Magdala*. Eine Studie der neutestamentlichen Zeugnisse und archäologischen Befunde (Biblische Notizen Beiheft; München 1995) 43; M. Bocian, *Leksykon postaci biblijnych*. Ich dalsze losy w judaizmie, chrześcijaństwie, islamie oraz w literaturze, muzyce i sztukach plastycznych (tł. J. Zychowicz) (Kraków 1995) 366; Bosak, *Kobiety w Biblii*, 128; Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, 224; H. Melzer-Keller, „Maria Magdalena neu entdecken”, *Geist und Leben* 72 (1999) 102; E. De Boer, *Maria Maddalena oltre il mito alla ricerca della sua identità* (Piccola Biblioteca Teologica 51; Torino 2000) 32; K. Sielicki, *Onomastykon Biblii Hebrajskiej i Nowego Testamentu* (Warszawa 2009) 145; Witczyk, *Kościół Syna Bożego*, 311.

<sup>12</sup> Por. A. Governale, *Santa Maria Maddalena*. Una donna al seguito di Gesù (Gorle 2011) 5.

<sup>13</sup> Por. Ruf, *Maria aus Magdala*, 44.

<sup>14</sup> Ruf, *Maria aus Magdala*, 183.

<sup>15</sup> Zob. na temat roli kobiety i jej położenia w starożytności, z uwzględnieniem czasów Jezusa: M.R. Thompson, *Mary of Magdala*. Apostle and Leader (New York 1995) 81-95; Lisicki, *Tajemnica Marii Magdaleny*, 50-51.

<sup>16</sup> Por. Ruf, *Maria aus Magdala*, 44. Zob. również Sebastiani, *Tra sfigurazione*, 41.

<sup>17</sup> A. Ohler, *Postacie kobiet w Biblii* (tł. H. Podgórn) (Kraków 1996) 169, wyjaśnia ten fakt w sposób następujący: „Już sposób, w jaki nadawano imiona kobietom, zdradza, jak wyglądało życie w grupie uczniów Jezusa. Szczególnie dotyczy to imienia Marii Magdaleny. Nie miała ona oczywiście ani

ἡ Μαγδαληνή może nasuwać przypuszczenie, że Maria została tak nazywana, kiedy zetknęła się z przemierzającym Galileę oraz nauczającym Jezusem i poszła za Nim. Chodziłoby zatem o Magdalę położoną na zachodnim brzegu Jeziora Galilejskiego.

Dla pełnego obrazu poszukiwań warto przywołać w tym miejscu również opinię M.-L. Rigato<sup>18</sup>, która dowodzi, że określenie ἡ Μαγδαληνή nie jest imieniem toponimicznym w tym sensie, jakoby Maria pochodziła z Magdali, ale przydomkiem, który otrzymała od ewangelisty Łukasza: „Maria zwana Magdaleną” (Łk 8,2)<sup>19</sup>. Jeśli zatem „Magdalena” jest przydomkiem, to z pewnością pochodzi od hebrajskiej formy *gadal*, tj. „być wielką”. Była zatem Maria *migdal/magadal*, tj. „wieżą”. Biorąc pod uwagę imiesłów żeński strony intensywno-pasywnej Hofal, tzn. *m<sup>o</sup>gdala* (albo *m<sup>o</sup>gdelet*), tzn. „ta, która stała się wielką” z końcówką zgrecyzowaną, dochodzimy do Μαγδαληνή<sup>20</sup>. Wydaje się, że jednak w przypadku Marii mamy do czynienia najprawdopodobniej z jej przydomkiem postpentecostalnym<sup>21</sup>. Czy kanoniczne narracje pozwolą powiedzieć o niej więcej, niż wynikałoby to z etymologii jej imienia? Zanim poddamy analizie kanoniczne teksty Ewangelii, oddamy jeszcze głos archeologii.

## 2. MIGDAL/TARICHEA – MIASTO MARI Z MAGDALI

Nazwa Magdala wywodzi się od hebrajskiego *Migdal*, tzn. „wieża”. W języku aramejskim miejscowość tę określano jako *Migdal Nunaiya* – „Wieża rybna”.

męża, ani syna, których imiona mogłyby ją odróżnić od innych «Marii»; dlatego nazwano ją imieniem rodzinnej miejscowości Magdala w Galilei. Nigdy nie nazywa się tak człowieka, jeżeli mieszka tam, skąd pochodzi. Jej imię Maria z Magdali wyróżnia ją w gronie uczniów Jezusa, opuściła ona wszystko i poszła za Jezusem”. Warto w tym miejscu przywołać również stanowisko A. Welborn (*Maria Magdalena*, 23), która twierdzi „Co widoczne w odniesieniu do Marii Magdaleny, nie jest ona na kartach Ewangelii identyfikowana poprzez jakąkolwiek relację z mężczyzną, jak identyfikowano w tamtych czasach większość kobiet, ale przez relację z miastem: Maria z Magdali. Wskazuje to, że Maria nie była mężatką; być może także przeżyła swojego ojca i innych męskich krewnych. Była więc żyjącą w pojedynkę kobietą, zdolną udzielać Jezusowi wsparcia, z wdzięcznością za to, co dla niej zrobił”.

<sup>18</sup> Rigato, *Discepole di Gesù*, 101.

<sup>19</sup> Maria jest zawsze nazywana Magdaleną nie tylko w NT. W ten sposób określa ją również grecka literatura antyčno-chrześcijańska, tj. apokryficzna *Ewangelia Piotra* (*Ept* 12,50) z II w. po Chr. W ten sposób trzy razy nazywa ją Orygenes (żyjący w latach 185-254), aż 64 razy Euzebiusz z Cezarei (260/4-339/340), 2 razy Epifaniusz z Salaminy († 403), 6 razy Jan Chryzostom († 407), Teodoret (ok. 393-466) wspomina ją jeden raz. Hieronim tłumaczy zawsze w języku łacińskim jako *Magdalene*, Marcin Luter – *Magdalena* i dwa razy *Magdalene* (Mk 16,9; J 19,25). Natomiast we współczesnych przekładach Maria Magdalena jest ekwiwalentem Marii z Magdali, tj. urodzonej w Magdali.

<sup>20</sup> Po tej linii rozumowania idą również Tronina – Walewski (*Biblijne nazwy osobowe i topograficzne*, 181), którzy przydomek Μαγδαληνή wyprowadzają z języka aramejskiego, widząc w nim imiesłów bierny od *gadal*, tzn. „uczyniona wielką”.

<sup>21</sup> Por. Rigato, *Discepole di Gesù*, 101.

W czasach Jezusa była jednym ze znaczących miast położonych nad Jeziorem Galilejskim<sup>22</sup>, znanym przede wszystkim z handlu soloną i suszoną rybą<sup>23</sup> oraz z przemyślu włókienniczego. To właśnie ze względu na tę specyfikę w literaturze rabinackiej odnajdujemy jej podwójną nazwę jako *Migdal Sebaiah*, tj. „Magdala farbiarzy” oraz *Migdal Nunaiya* – „Wieża rybna”<sup>24</sup>. Grecy określali ją jako *Tarichea*, tzn. „Tam gdzie się soli, suszy ryby”<sup>25</sup> albo „Miasto solonych ryb”<sup>26</sup>. Pod taką nazwą znana jest w dziełach Strabona z Amasei (*Geografia* XVI, 2,45), Pliniusza Starszego (*Naturalis Historiae* V, 71) czy Swetoniusza (*De vita Caesarum* VIII, 4). Józef Flawiusz opisywał Magdalę/Taricheę jako okazałej wielkości miasto z 40 tys. mieszkańców (*Bell.* 2,21,4). Miał w niej swoją siedzibę toparcha (*Bell.* 2,13,2). Miasto posiadało flotę rybacką składającą się z 230 łodzi do połowu ryb, które mogły również służyć do obrony w przypadku ataku nieprzyjaciela (*Bell.* 2,21,8). Usytuowane było nad brzegami Jeziora Galilejskiego. Znajdował się w nim hipodrom (*Bell.* 2,21,3-4), co nasuwa myśl, że miasto pozostawało pod wpływem kultury hellenistycznej. Magdala odegrała ważną rolę w czasie rzymskiej kampanii w Galilei w 67 r. po Chr. Mimo że nie jest ona wymieniona z nazwy w NT<sup>27</sup>, badacze zgodnie twierdzą, że to rodzinne miasto Marii z Magdali (Marii Magdaleny). Współczesna Magdala (hebr. *Migdal*) położona jest na zachodnim brzegu jeziora Genezaret, pomiędzy Tyberiadą a Kafarnaum, ok. 5 km na północ od Tyberiady<sup>28</sup>. Miasto powstało w 1910 r. jako żydowska kolonia<sup>29</sup>. W 1921 r. zamieszkał tam bohater kolonizacji z okresu

<sup>22</sup> Tak lokalizowały ją jedne z najstarszych opracowań z zakresu archeologii. Zob. P. Thielscher, „Eis ta oria magdala”, *Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins* 59 (1936) 128-132; C. Kopp, „Christian Sites around the Sea of Galilee. IV. Magdala”, *Dominican Studies* 3 (1950) 344-350.

<sup>23</sup> Por. K.C. Hanson, „The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition”, *Biblical Theology Bulletin* 27 (1997) 99-111; S. Freyne, *Gesù, Ebreo di Galilea*. Una rilettura del Gesù storico (Cinisello Balsamo 2006) 71-78; J.K. Zangenberg, „Magdala – Reich an Fisch und reich durch Fisch”, *Leben am See Gennesaret*. Kulturgeschichtliche Entdeckungen in einer biblischen Region (red. G. Faßbeck et al.) (Mainz am Rhein 2003) 93-95.

<sup>24</sup> R. Wenning, „Magdala”, *Bibel und Kirche* 55 (2000) 208.

<sup>25</sup> Por. C.M. Russo, *La Terra dell'Alleanza*. Guida ai luoghi santi attraverso la Bibbia, la storia, l'archeologia e la preghiera (Milano 2011) 296.

<sup>26</sup> Por. M. Rosik, *Ziemia Słowa*. Biblijny przewodnik po Ziemi Świętej (Wrocław 2013) 238.

<sup>27</sup> Również w innych pismach NT nie znajdujemy śladu o mieście zwanym Magdala. Nazwa ta pojawia się jedynie w niektórych rękopisach Ewangelii. Mamy tu na myśli warianty dwóch tekstów, tj. Mk 8,10 oraz Mt 15,39. Te wersje tekstu czytają *Magdala* tam, gdzie tekst oficjalny, tj. krytyczny, przekazuje nazwy: *Dalmanuta* i *Magadan*. Są to jednak dwie miejscowości, których dotychczas nie zdołano zlokalizować dokładnie. Por. E. Struthers-Malbon, „The Jesus of Mark and the Sea of Galilee”, *Journal of Biblical Literature* 103 (1984) 370, przyp. 17; A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburger Neues Testament; Leipzig 1989) 319. Podobnie też twierdzą m.in. D.J. Harrington, *Il Vangelo di Matteo* (Sacra Pagina 1; Torino 2005) 217 oraz B. Standaert, *Marco*. Vangelo di una notte vangelo per la vita. II. *Commentario Mc 6,14-10,52* (Bologna 2011) 434.

<sup>28</sup> Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana*. Rozdziały 13–21 (NKB.NT IV/2; Częstochowa 2010) 277.

<sup>29</sup> Por. Ruf, *Maria aus Magdala*, 61.

międzywojennego, Joseph Trumpledor<sup>30</sup>, dzięki czemu zyskało ono pewien rozgłos. Jednak uwagę przyciąga głównie za sprawą Marii Magdaleny.

Zainteresowanie rodzinnym miastem Marii z Magdali, jego toponimem, lokalizacją oraz historią dobrze obrazują prowadzone do dzisiaj badania archeologiczne. Prace wykopaliskowe dostarczają wciąż nowych świadectw, uzupełniając w ten sposób znajomość dziejów starożytnej Magdali<sup>31</sup>. Badaniami kierują od lat 70. XX w. wykładowcy ze Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie: V.C. Corbo i S. Loffreda (w okresie 1971-1977)<sup>32</sup> oraz S. de Luca (od 2007 r.)<sup>33</sup>. W prace archeologiczne na terytorium starożytnej Magdali włączyli się również przedstawiciele Departamentu Starożytności Izraela (IAA), tj. D. Avshalom-Gorni i A. Najjar (2009-), a w ostatnim czasie dołączyli również badacze z Uniwersytetu Anáhuac Mexico Sur pod kierownictwem M. Zapata Mezy<sup>34</sup>. Dokonane już prace wykopaliskowe odsłoniły bogate i prężnie funkcjonujące żydowskie miasto hasmonejskiej Galilei. Jego powstanie określa się na okres od II w. przed Chr. do I w. po Chr. Pośród wykopalisk odnaleziono duży plac w rodzaju forum, *Cardo Maximus* pokrywającą się ze szlakiem „Via Maris”, kompleks term wraz z systemem wodnym, miejską willę, wieżę wodną, tzw. małą synagogę i nową synagogę<sup>35</sup> oraz jeden z największych, jak na owe czasy, portów miejskich z ufortyfikowanym nabrzeżem z okresu wczesnorzymskiego<sup>36</sup>. Czy prowadzone badania dostarczą dowodów na obecność w nim Marii z Magdali, może jej domu, krewnych? Stan wciąż prowadzonych na terenie starożytnej Magdali prac wykopaliskowych trafnie podsumowuje M. Zapata Meza<sup>37</sup>: „Pomimo wszystkich zaskakujących odkryć nasza

<sup>30</sup> Por. Burnet, *Maria Magdalena*, 19.

<sup>31</sup> Zob. [www.magdalaproject.org](http://www.magdalaproject.org) (dostęp: 19.11.2015).

<sup>32</sup> Rezultaty dokonanych wykopalisk prezentują: V.C. Corbo, „Scavi archeologici a Magdala (1971-1973)”, *Liber Annus* 24 (1974) 5-37; tenże, „La città romana di Magdala. Rapporto preliminare dopo la quarta campagna di scavo: 1 ottobre – 8 dicembre 1975”, *Studia Hierosolymitana in onore di P.B. Bagatti*. I. Studi archeologici (red. E. Testa – I. Mancini – M. Piccirillo) (Jerusalem 1976) 355-378; S. Loffreda, „Magdala – Tarichea”, *Bibbia e Oriente* 18 (1976) 133-135.

<sup>33</sup> S. de Luca, „La città ellenistico-romana di Magdala/Taricheae. Gli scavi del Magdala Project 2007 e 2008: relazione preliminare e prospettive di indagine”, *Liber Annus* 59 (2009) 343-562; tenże, „Magdala Project 2007. Relazione preliminare”, *Notiziario*. Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem, Anno Accademico 2006-2007 (red. R. Pierri) (Jerusalem 2007) 12-17; tenże, „Magdala Project 2008-2010”, *Notiziario*. Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem, Anno Accademico 2009-2010 (red. R. Pierri) (Jerusalem 2010) 13-18.

<sup>34</sup> M. Zapata Meza, „Neue mexikanische Ausgrabungen in Magdala. Das «Magdala Archaeological Project»”, *Bauern, Fischer und Propheten*. Galiläa zur Zeit Jesu (red. J.K. Zangenberg – J. Schröter) (Darmstadt-Mainz 2012) 85-98.

<sup>35</sup> Zob. J. Kucharski, „Ozdobny kamień z synagogi w Magdali w interpretacji Mordechaia Aviamy. Konteksty socjologiczno-religijne życia galilejskich Żydów w czasach Jezusa Chrystusa”, *Społeczeństwo i Rodzina* 42 (2015) 129-144.

<sup>36</sup> Zob. całościowe opracowanie A. Lena, *Il porto di Magdala/Tarichea sul Lago di Galilea* (Dys. Università di Napoli; Napoli 2012).

<sup>37</sup> M. Zapata Meza, „Neue mexikanische Ausgrabungen in Magdala”, 97-98.

wiedza o Magdali jest wciąż tylko prowizoryczna. *Magdala Archaeological Project* jest jeszcze daleko od odkopania całego powierzonego mu terenu. Zadaniem na przyszłość, oprócz dalszych wykopalisk, jest przede wszystkim pogłębiona współpraca z archeologami Izraelskiej Antiquities Authority oraz z franciszkanami, aby uzyskać możliwie jak najpełniejszy obraz kultury i historii Magdali”.

### 3. MARIA Z MAGDALI W EWANGELII MATEUSZOWEJ

Ewangelia według św. Mateusza wspomina Marię z Magdali trzykrotnie, w kontekście męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa (Mt 27,56.61; 28,1)<sup>38</sup>. Po raz pierwszy pojawia się ona pod krzyżem (27,55-56). H.W. Attridge<sup>39</sup> zauważył, iż źródłem Mateuszowego opisu była tu tradycja Markowa (Mk 15,40n)<sup>40</sup>. Ewangelista Mateusz nieznacznie jednak skrócił materiał Marka i odmiennie go uporządkował<sup>41</sup>. W informacji o obecności kobiet pod krzyżem, a następnie przy grobie Jezusa egzegeci dostrzegają potwierdzenie historyczności relacjonowanych wydarzeń<sup>42</sup>. Słowa kobiet nie miały bowiem znaczenia w ówczesnym sądownictwie judaizmu, gdyby więc tak ważne wypadki jak śmierć, pogrzeb i zmartwychwstanie były fikcją, ewangeliści niewątpliwie na świadków powołaliby mężczyzn. Oparcie się zatem na relacji tych, którym nie wierzyło prawo, zdaniem A. Paciorka<sup>43</sup> stanowi kolejny przykład – odmiennego od ludzkiego – sposobu działania Boga w świecie.

Mateusz podaje, że na Golgocie przy Jezusie pozostały jedynie kobiety, które patrzyły „z daleka” (ἀπὸ μακρόθεν) na dokonujące się wydarzenia. B. Maggioni<sup>44</sup> uważa, że to przypatrywanie się ukrzyżowaniu z pewnego dystansu nasuwa myśl o strachu, jaki towarzyszył kobietom. A. Paciorek<sup>45</sup> dostrzega tu aluzję do Ps

<sup>38</sup> Por. Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, 324.

<sup>39</sup> H.W. Attridge, „Chrześcijaństwo od zburzenia Jerozolimy do cesarza Konstantyna (lata 70-312)”, *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny*. Historia początków oraz wczesnego rozwoju (red. H. Shanks; tł. W. Chrostowski) (Warszawa 2013) 266.

<sup>40</sup> Por. również Łk 23,49; J 19,25-27.

<sup>41</sup> Do najważniejszych modyfikacji należy w tym przypadku zastąpienie imienia „Salome” (Mk 15,40) określeniem „matka synów Zebedeusza” a także pominięcie Markowej informacji: „I było tam wiele innych kobiet, które przyszły z Nim do Jerozolimy” (Mk 15,40). Skracając tekst Marka pozostawił jedynie owo „wiele” (w. 55, por. Mk 15,40).

<sup>42</sup> Por. Sand, *Das Evangelium nach Matthaus*, 568.

<sup>43</sup> A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*. Rozdziały 14–28 (NKB. NT I/2; Częstochowa 2008) 682.

<sup>44</sup> B. Maggioni, *Ewangeliczne opowieści o Zmartwychwstaniu* (tł. J. Merecki) (Kraków 2004) 30.

<sup>45</sup> A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 682.



38,11: „Moi przyjaciele stoją z daleka w moim utrapieniu”. Wyrażenie „z daleka” dowodzi, że obecność blisko krzyża była z pewnością rzeczą niebezpieczną i zabronioną. A zatem w godzinie śmierci Jezusa kobiety nie potrafiły i nie mogły Mu w niczym pomóc. Były jednak obecne i obserwowały uważnie wszystko, co się działo. Dzięki temu mogły stać się prawdziwymi świadkami, opowiadającymi o wszystkim, co widziały<sup>46</sup>. To uważne patrzenie podkreśla obecny w w. 55 czasownik θεωρεῖν<sup>47</sup>.

Na Golgocie zabrakło Piotra i apostołów. Wiernie przy krzyżu stały zaś kobiety, wypełniając w ten sposób swoistą pustkę<sup>48</sup>. Jak zanotował Mateusz, niewiast było „wiele”, πολλοί (27,55). Ewangelista wymienił trzy z nich (27,56): Marię Magdalenę (Μαρία ἡ Μαγδαληνή), Marię, matkę Jakuba i Józefa oraz bezimienną matkę synów Zebedeusza. Jak wspomniano, Maria Magdalena została tutaj wymieniona po raz pierwszy. Wzmianka o tym, iż towarzyszyła Jezusowi wraz z grupą kobiet od Galilei (27,55) potwierdzać może jej tamtejsze korzenie (na co wyraźnie wskazuje również przydomek „Magdalena”). Mateusz podkreślił służbę niewiast Jezusowi w tej drodze – „usługiwały Mu” (διακονοῦσαι αὐτῷ 27,55). Według A. Paciorka<sup>49</sup> stanowi to dyskretną informację o ich postawie wiernego ucznia, jaką sobą prezentowały. Maria Magdalena była pod krzyżem „statycznym” świadkiem śmierci Jezusa. W poranek wielkanocny stała się jednak jedną z głównych postaci Mateuszowej narracji. Stojąc w cieniu krzyża i patrząc uważnie „z daleka”, była wierną uczennicą przedłużającą nadzieję.

Maria z Magdali w tekście Ewangelii po raz drugi pojawia się w chwili pogrzebu Jezusa (27,61). W pierwszej kanonicznej ewangelii perykopą Mt 27,57-61 rozpoczyna się cykl opowiadania dotyczący złożenia do grobu ciała Jezusa i Jego zmartwychwstania<sup>50</sup>. Stanowi ona swoisty pomost pomiędzy ukrzyżowaniem a opowiadaniem paschalnym. Według J. Gnilki<sup>51</sup>, jako podstawę dla historycznej rekonstrukcji wydarzenia należy przyjąć przekaz Mk 15,42-47.

Śledząc Mateuszową relację o pogrzebie Jezusa czytelnik odnosi wrażenie, jakby wszystkim tak naprawdę zajął się jedynie zamożny Józef z Arymatei (w. 57)<sup>52</sup>,

<sup>46</sup> Por. Maggioni, *Ewangeliczne opowieści o Zmartwychwstaniu*, 30.

<sup>47</sup> R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych (Warszawa 1995, 281), podaje następujące odcienie znaczeniowe czasownika θεωρεῖν: „oglądać”, „patrzeć na coś”, „przyglądać się”, „przypatrywać się”, „widzieć coś”.

<sup>48</sup> Por. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 684.

<sup>49</sup> Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 682.

<sup>50</sup> Tę łączność mocno podkreśla C.H. Gibling, „Structural and Thematic Correlations in the Matthean Burial-Resurrection Narrative (Mt XXVII.57-XXVIII.20)”, *New Testament Studies* 21 (1975) 406-408.

<sup>51</sup> J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, II, 484.

<sup>52</sup> R. Fabris, *Matteo* (Roma 1996), twierdzi, iż: „L'iniziativa e azione di Giuseppe di Arimatea sono descritte in modo schematico ed essenziale come in una specie di dramma sacro o rituale liturgico”.



będący jednocześnie uczniem Jezusa. On to, według ewangelisty, najpierw udał się do Piłata z prośbą o wydanie ciała (zgodę na to mogła wydać jedynie władza rzymska). Nie było to łatwe, ale możliwe. Ciało skazańca mogli otrzymać jego krewni albo przyjaciele, jednak po uprzednim upewnieniu się, że ten człowiek rzeczywiście umarł<sup>53</sup>. Czasownik wskazujący na decyzję Piłata (ἀποδοθῆναι) zdaje się podkreślać jego wielkoduszność. Józef, po otrzymaniu ciała Jezusa owinął je, jak przewidywał żydowski sposób grzebania, w czyste płótno i złożył w nowym, wykutym na jego polecenie grobie. Według A. Paciorka<sup>54</sup> posiadanie przez Józefa z Arymatei grobowca w Jerozolimie wskazywałoby na fakt, iż był jej mieszkańcem. Mateuszowa narracja o pogrzebie Jezusa wspomina imiennie jedynie dwie spośród kobiet, które były obecne pod krzyżem (27,55-56). Są nimi Maria Magdalena (ponownie wymieniona jako pierwsza) i druga Maria, matka Jakuba i Józefa. Według A. Paciorka<sup>55</sup> pierwszy ewangelista zrezygnował z obecności trzeciej z nich, albowiem, w myśl Pwt 19,15 słowa dwóch świadków wystarczały, aby przyjąć je za prawdziwe.

Ewangelista Mateusz przypisuje kobietom inne działanie niż Marek. Kobiety te siedzą „naprzeciw grobu” (καθήμεναι ἀπέναντι τοῦ τάφου)<sup>56</sup>. W tej postawie A. Paciorek<sup>57</sup> dostrzega analogię do zachowania żołnierzy, którzy również siedzieli naprzeciw krzyża Jezusa, pilnując skazańca (por. Mt 27,36). Relacja Mateusza pozwala przypuszczać, iż Maria Magdalena i druga wspomniana Maria nie brały czynnego udziału w pogrzebie Jezusa. Były jedynie naocznymi świadkami<sup>58</sup> tego wydarzenia. Jak widać z tego, pozostały Mu wierne nie tylko w godzinie ukrzyżowania, ale również pogrzebu. Usiadły naprzeciw grobu i najprawdopodobniej rozpoczęły nakazany obrzęd lament pogrzebowy<sup>59</sup>.

Po raz ostatni w Mateuszowej narracji postać Marii z Magdali powraca w scenie pustego grobu (Mt 28,1). Egzegeci<sup>60</sup> są zgodni, że i w tym przypadku, podobnie jak przy scenie pogrzebu, Mateusz wzoruje się na przekazie Marka (Mk 16,1-8), choć sam go poszerza i modyfikuje według własnych założeń teologicznych. Narrację rozpoczyna wzmianka chronologiczna. Po upływie szabatu, o świcie, Maria Magdalena wraz z drugą Marią udały się, aby nawiedzić grób (θεωρήσαι τὸν τάφον) Jezusa. Stają się one zatem głównymi i jedynymi zarazem świadkami wy-

<sup>53</sup> Por. J. Kucharski, *Spocząć ze swymi przodkami*. Grzebanie zmarłych w biblijnym Izraelu (Jak Rozumieć Pismo Święte 10; Lublin 1998) 151.

<sup>54</sup> Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, II, 686.

<sup>55</sup> Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, II, 688.

<sup>56</sup> R.H. Gundry, *Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art* (Grand Rapids, MI 1983) 582, określa ich jako: „care and concern for the persecuted that true discipleship requires”.

<sup>57</sup> *Ewangelia według Świętego Mateusza*, II, 688.

<sup>58</sup> Por. Harrington, *Il Vangelo di Matteo*, 359, 365.

<sup>59</sup> Kucharski, *Spocząć ze swymi przodkami*, 173.

<sup>60</sup> Zob. choćby Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, II, 697; Harrington, *Il Vangelo di Matteo*, 367.

darzeń mających miejsce przy grobie<sup>61</sup>. Według T.R.W. Longstaffa<sup>62</sup> cel ich wizyty odpowiadał żydowskiemu zwyczajowi, który nakazywał odwiedzanie grobu aż do trzeciego dnia, aby mieć pewność, że złożony w grobie faktycznie nie żyje (por. *Semahot* 8,1). W 28,2 ewangelista opisał teofanię. Towarzyszą jej trzęsienie ziemi<sup>63</sup> oraz pojawienie się anioła Pańskiego<sup>64</sup>. Znaki te jasno podkreślały, że zmartwychwstanie Jezusa stanowiło objawienie Boga w dziejach człowieka. Anioł<sup>65</sup> przybył z nieba, odsunął kamień pieczętujący wejście i usiadł na nim. Jak się wydaje, odsunięcie głazu było czynnością mającą umożliwić kobietom obejrzenie grobu. Mateusz nie podaje jednak, w jaki sposób Jezus opuścił grób.

Pojawienie się anioła obezwładniło strażników – „zadrżeli” i „stali się jakby martwi” (28,4). Nie byli adresatami jego orędzia. Nie zostali też wybrani do świadczenia o zmartwychwstaniu, widzieli za to nadzwyczajne wkroczenie Boga w życie kobiet. Marii Magdalenie i drugiej Marii dane będzie usłyszeć wyjaśnienie pustego grobu Jezusa. Anioł, zwracając się do kobiet, opisuje ich zachowanie jako postawę poszukiwania Jezusa ukrzyżowanego i przygotowuje je na centralne orędzie, które zamierza im przekazać. Poszukiwanie Ukrzyżowanego prowadzi do odnalezienia Zmartwychwstałego. Bez słów anioła kobiety pozostałyby w swym stanie bojaźni i bez odniesienia do zmartwychwstania. Centrum orędzia anioła stanowi przesłanie o powstaniu z martwych: „Tutaj Go nie ma; zmartwychwstał” (w. 6). Zdanie to podkreślało nie tylko brak ciała Jezusa, ale także nieobecność Jego osoby jako tego, który był ukrzyżowany i którego kobiety szukały. Anioł nakłania kobiety, aby obejrzały pusty grób, będący znakiem pozwalającym łatwiej zrozumieć głoszone orędzie. Mateusz nie podaje, czy kobiety weszły do grobu, czy nie. Na fakt zmartwychwstania wskazuje formuła: „Zmartwychwstał” (ἠγέρθη)<sup>66</sup>. Obecna w narracji strona bierna czasownika wskazuje na Bożą interwencję w zmartwychwstaniu Jezusa. Anioł dodaje jeszcze słowa „jak zapowiedział” (καθὼς εἶπεν), potwierdzając tym samym wiarygodność słów Jezusa i zapraszając kobiety, aby popatrzyły na życie Jezusa i przypomniały sobie słowa, które powiedział<sup>67</sup>. A zatem fakt zmartwych-

<sup>61</sup> Harrington, *Il Vangelo di Matteo*, 365.

<sup>62</sup> T.R.W. Longstaff, „The Women at the Tomb: Matthew 28:1 Re-examined”, *New Testament Studies* 27 (1981) 277-282.

<sup>63</sup> Według W. Linke, „Maria Magdalena w Ewangeliach kanonicznych”, *Słowo Krzyża* 1 (2007) 68 jest to typowy element Mateuszowy, który miał uzupełnić opowiadanie przejęte z tradycji w tych punktach, które ewangelista był zmuszony opuścić z powodu wprowadzenia wątku straży przy grobie.

<sup>64</sup> Jedynie Mateusz wspomina anioła wprost (28,2), Marek mówi o młodzieńcu (Mk 16,5), Łukasz – o dwóch mężczyznach (24,4), a Jan – o dwóch aniołach (20,12).

<sup>65</sup> Według B. Maggioniego (*Ewangeliczne opowieści o Zmartwychwstaniu*, 35), anioł otrzymał do spełnienia dwa zadania: pierwsze polegało na wyjaśnieniu kobietom tego, co widzą, drugie miało na celu zmianę sposobu patrzenia kobiet i kierunku ich poszukiwań.

<sup>66</sup> Por. Mk 16,6; Łk 24,6.34. Trzeba pamiętać, iż jest to formuła utrwalona w tradycji dla wyrażenia faktu Chrystusowego zmartwychwstania.

<sup>67</sup> Maggioni, *Ewangeliczne opowieści o Zmartwychwstaniu*, 35.

wstania opiera się na słowie samego Jezusa. Niewiasty otrzymują od anioła zadanie udania się do uczniów i przekazania im orędzia o zmartwychwstaniu Jezusa. Zaskakuje fakt, że to właśnie kobiety mają stać się apostołkami zmartwychwstania. A. Paciorek<sup>68</sup> słusznie zauważa, że gdyby narracja o zmartwychwstaniu Jezusa była jedynie wymysłem, autorzy kanonicznych ewangelii albo inni heroldowie zmartwychwstania z pewnością zatroszczyliby się, aby świadkami uczynić ludzi wiarygodnych w świetle prawa. Jednak pomimo wielu różnic w opisach, we wszystkich Ewangeliach to kobiety stały przy pustym grobie i słuchały dobrej nowiny<sup>69</sup>.

Kobiety w Mateuszowej narracji nie stawiają żadnych pytań aniołowi, oddalają się jednak szybko od grobu, z towarzyszącą im bojaźnią i wielką radością (φόβου καὶ χαρᾶς μεγάλης) (w. 28,8). B. Maggioni<sup>70</sup> wyjaśnia, że pośpiech kobiet nie wynika ze strachu, ale z radości. Kobiety nie trwają w milczeniu, ale spieszą, aby ogłosić radosną wieść o zmartwychwstaniu uczniom Jezusa. Ich nagrodą, według Mateuszowej narracji, poza spotkaniem z aniołem będzie sam Zmartwychwstały<sup>71</sup>, którego zobaczą, obejmą za nogi i usłyszą słowa ponownego posłania do uczniów (Mt 28,9-10)<sup>72</sup>. Ukazanie się anioła niewiastom jest w pewnej mierze podkreśleniem roli kobiet w gronie uczniów Jezusa. Maria Magdalena była bez wątpienia główną, obok drugiej Marii, protagonistką wydarzenia. Podziwiamy w niej wierność i wytrwałość. Była bowiem z Jezusem, kiedy umierał (27,56) oraz gdy złożono Jego ciało do grobu (27,61), jest z Nim też teraz, gdy rozpoczyna się czas chwały Zmartwychwstałego (28,9-10).

Jak przedstawia Marię z Magdali pierwszy kanoniczny ewangelista? W sposobie ukazania Marii z Magdali Mateusz jest bez wątpienia zależny od Marka. Maria z Magdali jest, według Mateusza, przede wszystkim świadkiem ukrzyżowania, pogrzebu i odkrycia pustego grobu Jezusa. Wraz z innymi kobietami mogła doświadczyć angelofanii oraz spotkania ze Zmartwychwstałym. Mateusz uczynił z Marii z Magdali „apostółkę apostołów”, ponieważ właśnie ona, wraz z drugą Marią, otrzymała orędzie od anioła. W. Linke uważa, że w ten sposób Mateusz ukierunkował innych autorów NT ku myśli, iż „kobieca posługa wobec zmarłego Mistrza z Nazaretu może przekształcić się w posługę ewangelizacyjną dla Jego uczniów, która stanie się podstawą wielkiej misji Kościoła (Mt 28,16-20)”<sup>73</sup>.

<sup>68</sup> Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, II, 702.

<sup>69</sup> Por. Mk 16,1-8; Łk 24,1-11; J 20,1-18.

<sup>70</sup> B. Maggioni, *Ewangeliczne opowieści o Zmartwychwstaniu*, 37. Por. Bartnicki, *Ewangeliczne opisy Męki*, 201.

<sup>71</sup> Według W. Linke („Maria Magdalena”, 77): „Cała chrystofania robi [...] wrażenie źle wpasowanej w pierwotne opowiadanie Mateuszowe i zbędnej. Wydaje się późniejszym dodatkiem do tekstu, nie-Mateuszowego pochodzenia”.

<sup>72</sup> Należy zauważyć, iż poprzez osobę Marii Magdaleny omawiana perykopa zdaje się zbliżać do chrystofanii J 20,11-18. Ta ostatnia ma również miejsce w pobliżu grobu. Por. Fabris, *Matteo*, 579.

<sup>73</sup> Linke, „Maria Magdalena”, 84-85.

#### 4. MARIA Z MAGDALI W EWANGELII MARKOWEJ

Druga kanoniczna Ewangelia wspomina Marię z Magdali czterokrotnie: Mk 15,40.47; 16,1 oraz 16,9<sup>74</sup> (uwzględniając dłuższe kanoniczne zakończenie Markowego przekazu: Mk 16,9-20). Teksty narracji Marka, nawiązujące do obecności Marii Magdaleny, to (poza Mk 16,9) fragmenty najstarszego opisu męki Pańskiej<sup>75</sup>.

Marek wspomina po raz pierwszy Marię z Magdali w grupie kobiet stojących „z daleka” (ἀπὸ μακρόθεν)<sup>76</sup> od Ukrzyżowanego (Mk 15,40). Niewiasty te towarzyszyły Mu i obsługiwały, kiedy przebywał jeszcze w Galilei (w. 41). Jeśli przyjmiemy tezę S. Grasso<sup>77</sup>, że w Markowej narracji męki i śmierci Jezusa (Mk 14,1-15,41) wszystkie występujące tam osoby ukazują rozmaite postawy wobec Jezusa, to perykopa Mk 15,40-41 o obecności grupy kobiet na Kalwarii jest nie tylko wiarygodna z historycznego punktu widzenia, ale również bardzo wymowna na płaszczyźnie teologicznej<sup>78</sup>. Pierwszą z wymienionych imiennie kobiet jest Maria Magdalena. Marek określa ją przydomkiem ἡ Μαγδαληνή, tj. „Magdalena”, od rodzinnego miasta Magdali nad jeziorem Genezaret, wskazując jednoznacznie na miejsce jej pochodzenia<sup>79</sup>. Taka prezentacja Marii z Magdali na liście kobiet – świadków ukrzyżowania i śmierci Jezusa wskazuje, że nie miała ona we wspólnocie chrześcijan żadnych męskich krewnych i żyła już poza miejscem, z którego się wywodziła. Według J. Gnilki<sup>80</sup> to pierwsze miejsce Marii z Magdali w wykazach kobiet podkreśla jej szczególną pozycję. Ze względu na obecność podczas ukrzyżowania musiała cieszyć się w gminach wielkim poważaniem. Drugą z wymienionych kobiet była Maria, matka Jakuba Mniejszego i Józefa, trzecią zaś Salome. Towarzyszyła im grupa niewiast, które przysły do Jerozolimy z Jezusem. Kobiety obecne na Golgocie, wśród nich Maria Magdalena, mimo że stały „z da-

<sup>74</sup> Por. Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, 324.

<sup>75</sup> Por. H. Langkammer, *Passio Domini nostri Jesu Christi*. Nowy Testament o męce i śmierci Jezusa (Wrocław 1994) 11.

<sup>76</sup> R. Pesch, *Das Markusevangelium* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament; Freiburg – Basel – Wien 1977) II/2, 505, obecność przysłówka „z daleka” (ἀπὸ μακρόθεν) interpretował – poza opisem realnej historycznej sytuacji mającej miejsce na Golgocie – w łączności z motywem tradycji *passio iusti*. H. Witczyk, „Historia w ewangelicznych świadectwach o męce i śmierci Jezusa”, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji* (red. J. Kudasiewicz – H. Witczyk) (Biblioteka „Verbum Vitae” 2; Kielce 2011), 287, przyp. 74, podobnie jak inni egzegeci wyrażeniu „z daleka” (ἀπὸ μακρόθεν) nadaje raczej wydźwięk teologiczny i dostrzega w nim aluzję do Ps 38,11 [37,12 LXX], w którym przyjaciele i sąsiedzi pozostają „z daleka” od sprawiedliwego, który cierpi.

<sup>77</sup> S. Grasso, *Vangelo di Marco*. Nuova versione, introduzione e commento (I Libri Biblici Nuovo Testamento 2; Milano 2003) 371.

<sup>78</sup> Por. M. Perroni, *Le donne di Galilea*. Presenze femminili nella prima comunità cristiana (Bologna 2015) 20.

<sup>79</sup> Por. Schneider, Μαγδαληνή, *EWNT* II 913.

<sup>80</sup> J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, 224.

leka”, okazały Nauczycielowi wierność do końca<sup>81</sup>. Ich obecność jest przeciwieństwem postawy uczniów (por. Mk 14,50). Choć niewiasty nie mogły zmienić losu Jezusa, to pozostawały z Nim w łączności na tyle, na ile było to możliwe. Pełniły funkcję świadków, a ich trwanie pod krzyżem nosiło wyraźne znamiona apologetyczne.

Mimo iż Żydzi nie przywiązywali wagi do świadectwa kobiet, to jednak właśnie one stają się teraz autentycznymi, choć niemymi i statycznymi w rozumieniu niektórych, świadkami ukrzyżowania i śmierci Jezusa<sup>82</sup>. W. Bösen<sup>83</sup> twierdzi, że „stają się niezastąpionymi świadkami, które widziały na własne oczy i słyszały na własne uszy ostatni akt dramatu pasyjnego Jezusa”. H. Langkammer<sup>84</sup> podkreśla, że opis ten posiadał wielkie znaczenie dla pierwszego Kościoła. Ponadto dla Marka kobiety są również towarzyszkami Jezusa od Galilei aż do Jerozolimy. To one służyły Jezusowi i Jego uczniom. Troszczyły się o innych, ponieważ posiadały charyzmat służby. Zabiegać zaś o czyjeś dobro to, według R. Brunet<sup>85</sup>, jest już akt miłości miłosiernej. Maria z Magdali zatem, wraz z innymi kobietami, realizuje swoje powołanie służąc wspólnocie.

Według Markowej narracji spośród grupy kobiet wymienionych imiennie, tj. Marii Magdaleny, Marii matki Jakuba Mniejszego i Józefa oraz Salome (Mk 15,40), które były obecne pod krzyżem, w w. 47 jako świadkowie złożenia ciała Jezusa do grobu powracają jedynie dwie z nich: Maria Magdalena (Μαρία ἡ Μαγδαληνή) i Maria, matka Józefa (Jozesa?) (Μαρία ἡ Ἰωσήτοϋς) i Jakuba Mniejszego. Maria z Magdali ponownie jako pierwsza otwiera tu listę kobiet. W. Bösen<sup>86</sup> zauważa, iż myślenie, że Maria Magdalena i jej towarzyszki natychmiast po śmierci Jezusa opuściły miejsce straceń i nie sprawdziły, co stanie się z Jezusowym ciałem, nie doceniałoby kobiecej miłości i wierności.

Kobiety nie grzebią Jezusa, jak twierdzi X. Pikaza<sup>87</sup>, własnymi rękami, ale obserwują to, co czyni Józef z Arymatei, dojrzewając w ten sposób do roli depozytariuszy tego wydarzenia. One tak w momencie śmierci Jezusa, jak w godzinie Jego pogrzebu bacznie przyglądają się i obserwują z uwagą (θεωρεῶ)<sup>88</sup>, gdzie zostaje złożone ciało. One mają być świadkami pogrzebu Jezusa i Jego rzeczywistej śmierci. Dlatego J. Radermakers<sup>89</sup> określił je jako „niemych świadków realizmu

<sup>81</sup> Por. P. Dschulnigg, *Das Markusevangelium* (Theologische Kommentar zum Neuen Testament 2; Stuttgart 2007) 405; Burnet, *Maria Magdalena*, 24; H. Sławiński, *Przepowiadanie Chrystusowego krzyża* (Warszawa 1997) 77.

<sup>82</sup> Por. Bartnicki, *Ewangeliczne opisy Męki*, 192.

<sup>83</sup> Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, 358. Podobnie Petersen, *Maria aus Magdala*, 46.

<sup>84</sup> Langkammer, *Passio Domini nostri Jesu Christi*, 86.

<sup>85</sup> Burnet, *Maria Magdalena*, 23-24.

<sup>86</sup> Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, 374.

<sup>87</sup> X. Pikaza, *Il vangelo di Marco* (Itinerari Biblici; Roma 1996) 418.

<sup>88</sup> Por. M. Völkel, θεωρεῶ, *EWNT II*, 363.

<sup>89</sup> J. Radermakers, *Lettura pastorale del vangelo di Marco* (Bologna 2<sup>a</sup>1981) 317.

śmierci”. Szczegół mówiący o tym, że kobiety zobaczyły miejsce, gdzie Józef złożył ciało Jezusa, jest ważny przede wszystkim ze względu na to, iż potwierdza tożsamość grobu wspomnianego w Mk 16,5 z tym, w którym złożono ciało Jezusa<sup>90</sup>. W dwóch epizodach, tj. Mk 15,40-47 kobiety obserwują (ἐθεώρουν). Jednak ta scena przygotowuje bezpośrednio obraz, który nastąpi. Kobiety, znając miejsce pochówku Jezusa, będą mogły bezbłędnie je wskazać, gdy przybędą do grobu dwa dni później wczesnym rankiem wraz z Salome (Mk 16,1n), aby namaścić ciało Ukrzyżowanego<sup>91</sup>. W tradycji synoptycznej jedynie Marek, jak zaznacza S. Grasso<sup>92</sup>, określa wyraźnie cel, w jakim kobiety udają się do grobu: namaścić ciało Jezusa<sup>93</sup>.

Narracja Markowa wspomina trzy kobiety, które, gdy minął szabat, udały się do grobu Jezusa. Są nimi: Maria Magdalena, Maria, matka Jakuba i Salome. Ewangelista na liście kobiet znów jako pierwszą wspomina Marię z Magdali. W. Lamar<sup>94</sup> uważa, że tradycyjna lista kobiet w Mk 16,1 była prawdopodobnie lekko zmodyfikowana z obecną w 15,47 przez danie miejsca tej pierwszej liście, wspomnianej w 15,40. Podkreślony został w ten sposób fakt, iż te same kobiety były świadkami śmierci, pogrzebu oraz zmartwychwstania Jezusa. Ich świadectwo obejmowało całość wydarzeń, od ukrzyżowania po zmartwychwstanie.

Kobiety zabrały ze sobą wonności aby namaścić ciało Jezusa. Wcześniej, podczas publicznej działalności, szły za Nim, służyły Mu. Teraz szukają sposobności, aby oddać Mu ostatnią posługę<sup>95</sup>. Marek relacjonuje, że, gdy przybyły, zobaczyły, iż „kamień od grobu jest odsunięty” (ὅτι ἀποκεκλιςται ὁ λίθος) (w. 4). Ewangelista posłużył się formą pasywną, w związku z czym nie można tu bezpośrednio stwierdzić działania Boga, kontekst jednak wskazuje na nie. Kobiety, weszły do grobu i zauważyły młodzieńca ubranego w białą szatę. To nie był Jezus (por. w. 6). Marek nie mówi co prawda, że młodzieniec był aniołem, ale sposób w jaki go przedstawia wskazuje dość niedwuznacznie na jego tożsamość. Jemu to kobiety przypisały trud odsłonięcia wejścia do grobowca. Ich przerażenie<sup>96</sup> jest w pełni zrozumiałe: brak ciała Jezusa, otwarty grobowiec, wewnątrz nieznana postać – jednym słowem: wszystko inaczej, niż się tego spodziewały<sup>97</sup>. Kobiety, które szu-

<sup>90</sup> Atwood, *Mary Magdalene*, 85.

<sup>91</sup> Por. C. Focant, *L'évangile selon Marc* (Commentaire Biblique: Nouveau Testament 2; Paris 2004) 591.

<sup>92</sup> S. Grasso, *Vangelo di Marco*, 380.

<sup>93</sup> Mateusz konsekwentnie nie wspomina w swojej narracji trzeciej kobiety, tj. Salome (por. Mt 28,1). Nie mówi też, że kobiety przyszły namaścić ciało Jezusa, ale aby obejrzeć grób.

<sup>94</sup> W. Lamar, *Marco* (Strumenti 17 Commentari; Torino 2004) 380.

<sup>95</sup> Lamar, *Marco*, 380.

<sup>96</sup> Czasownik ἐκθαμβέω oznacza w sensie pozytywnym «być dotkniętym zdziwieniem», w sensie negatywnym zaś «bać się». Por. Grasso, *Il vangelo di Marco*, 381.

<sup>97</sup> Por. *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu* (red. K. Romaniuk – A. Jankowski – L. Stachowiak) (Poznań – Kraków 1999) I, 256.



kają (ζητέω)<sup>98</sup> Ukrzyżowanego między zmarłymi, zostają zapewnione, że to daremny trud. Miejsce, gdzie Go położono, jest puste. One jako pierwsze otrzymują od niebieskiego posłańca wieść paschalną, że Ukrzyżowany powstał z martwych. Marek oryginalnie przedstawia reakcję kobiet na wydane przez anioła polecenie, aby opowiedziały apostołom o swoim widzeniu Pana: opisuje ich zdumienie i przestrasz, który wstrząsnął nimi. Zamiast wiary przepełnia je lęk, oznaka niewiary (por. 4,40)<sup>99</sup>. Ten opis różni się od przedstawionego przez pozostałych synoptyków<sup>100</sup>. Przypuszcza się, że Marek opisał reakcję kobiet na zjawienie się młodzieńca odzianego w białe szaty, dwaj zaś pozostali synoptycy mówią o tym, jak zachowały się kobiety, kiedy już ochłonęły z przerażenia. Tak więc z początku nie mówiły nic, z czasem jednak wypełniły polecenie Jezusa i opowiedziały wszystko apostołom<sup>101</sup>. Owo „nie ma Go tu” (w. 6) jest według S. Fausti<sup>102</sup> obiektywnym stwierdzeniem zmartwychwstania, chociaż w sensie negatywnym. Jest to bowiem niedająca się wyjaśnić nieobecność. Gdyby bowiem dała się wyjaśnić, stanowiłaby najgorsze i największe oszustwo (por. Mt 27,64). Niewiasty (w. 7) zostają posłane, aby zanieść orędzie Zmartwychwstałego uczniom, stając się tym samym apostołkami – posłanymi. Wiersz 8. narracji Markowej podaje, że kobiety zamiast przekazać przesłanie uczniom, jak zostało im to zapowiedziane, pełne zdumienia, strachu i drżenia uciekły od grobu i nikomu nic nie powiedziały<sup>103</sup>.

Uwzględniając dłuższe kanoniczne zakończenie Markowej Ewangelii, Marię z Magdali po raz ostatni spotykamy w scenie ukazania się jej Zmartwychwstałego (Mk 16,9). W tekście tym mowa jest także o uwolnieniu jej od siedmiu złych duchów. Maria Magdalena, doświadczając spotkania ze Zmartwychwstałym, udała się do uczniów, aby im o tym oznajmić. Ci jednak nie dali wiary jej świadectwu (w. 11).

W drugiej kanonicznej Ewangelii Maria z Magdali to postać, która pojawia się w części dotyczącej męki i zmartwychwstania Jezusa. Ewangelista, poza imieniem Maria, konsekwentnie powtarza przydomek „Magdalena”, który wskazywałby na jej pochodzenie z Magdali. Jest to tym bardziej prawdopodobne, iż stanowiła ona jedną z wielu galilejskich kobiet, które towarzyszyły Jezusowi podczas Jego publicznej działalności. Markowa wzmianka, iż była to grupa kobiet, które zawdzięczały wiele Jezusowi, ukazuje Marię Magdalenę jako tę, która, doznając szczególnej łaski, towarzyszyła Mistrzowi w Jego dziele ewangelizacji. Obraz, jaki kreśli Marek, pozwala

<sup>98</sup> Czasownik ζητέω w Ewangelii Marka oddaje szukanie Jezusa (Mk 1,37; 3,32), Jego znaku (Mk 8,11.12) albo Jego śmierci (Mk 11,18; 12,12; 14,1.11.55). Por. Grasso, *Il vangelo di Marco*, 381.

<sup>99</sup> Por. S. Fausti, *Rozważaj i głos Ewangelię*. Katecheza narracyjna Ewangelii według św. Marka (tł. B.A. Gancarz) (Kraków 2010) 584.

<sup>100</sup> Mt 28,8 podaje, że „z bojaźnią i wielką radością [...] pobiegły oznajmić to Jego uczniom”. Według Łk 24,9 „[...] wróciwszy zaś od grobu, oznajmiły to wszystko Jedenastu i wszystkim pozostałym”.

<sup>101</sup> Por. *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, I, 257.

<sup>102</sup> Fausti, *Rozważaj i głos Ewangelię*, 584.

<sup>103</sup> Według R. Bartnickiego (*Ewangeliczne opisy Męki*, 201) „przerażenie jest symptomem czasów eschatologicznych (por. np. Mk 13,14-18; Ap 6,15) i usprawiedliwia ono chwilowe milczenie kobiet”.

zaliczyć ją do grona osób bliskich Jezusowi. Potwierdza to fakt, iż ewangelista konsekwentnie powtarza jej imię na liście kobiet, które stały pod krzyżem (Mk 15,40), były świadkami pogrzebu Jezusa (Mk 15,47) oraz odkrycia pustego grobu (Mk 16,1), wyliczając ją zawsze na pierwszym miejscu. W Markowej narracji Maria Magdalena pełni funkcję gwaranta historyczności i świadka koronnego wydarzeń męki i zmartwychwstania Jezusa. Pierwotne zakończenie Mk 16,1-8 dowodzi, że z powodu lękliwej postawy kobiet przepowiadanie staje się niemożliwe, ponieważ na nich zatrzymuje się dobra nowina. Jest wśród nich Maria Magdalena, która nie otrzymuje żadnej szczególnej roli<sup>104</sup>. Dłuższe zakończenie Markowej narracji (Mk 16,9-20), które stawia sobie za cel, jak dowodzi W. Linke<sup>105</sup>, wyjście ze ślepego zaułka narracyjnego, czyni to na podstawie innych tekstów Ewangelii kanonicznych. „Dodanie w Mk 16,9 odsyłaczy do wydarzeń wyróżniających ją w tej grupie (egzorcyzm Jezusa i spotkanie ze Zmartwychwstałym) świadczy o rozwoju zapotrzebowania na podkreślenie indywidualnych cech tej właśnie postaci, co może oznaczać tylko i wyłącznie wzrost jej znaczenia we wczesnochrześcijańskiej apologetyce”<sup>106</sup>.

## 5. MARIA Z MAGDALI W EWANGELII ŁUKASZOWEJ

Autor trzeciej Ewangelii kanonicznej wspomina Marię z Magdali dwukrotnie: w Łk 8,2 oraz 24,10<sup>107</sup>. Marię zwaną Magdalena (Μαρία ἡ καλουμένη Μαγδαληνή) – jak określa ją sam Łukasz – spotykamy najpierw jako jedną z grupy galilejskich kobiet podążających za Mistrzem i Jego uczniami do Jerozolimy (Łk 8,1-3). Obecność kobiet przy Jezusie jest, z punktu widzenia historii Jego życia i działalności, pewna<sup>108</sup>. W realiach tamtych czasów obecność kobiet przy Nauczycielu była nie do zaakceptowania, zwłaszcza przez elity religijne, dla których, jak twierdzi G. Rossé<sup>109</sup>, Prorok z Nazaretu jawił się jako ktoś ekstrawagancki. Jezus łamał w ten sposób wszelkie konwenanse. W. Grundmann<sup>110</sup> twierdzi, że Jezus, tolerując bliskość kobiet i dając im przyzwolenie na wędrowanie z Nim, przyznawał im pełną godność ludzką przed Bogiem i przed innymi oraz przyjmował ich wdzięczność. Z grona kilku (τινες), które uwolnił od złych duchów i słabości, według Łukasza trzy zasłużyły na szczególne upamiętnienie: Maria, zwana Magdaleną, Joanna, żona Chuzy oraz Zu-

<sup>104</sup> Por. Linke, „Maria Magdalena”, 84.

<sup>105</sup> Linke, „Maria Magdalena”, 84.

<sup>106</sup> Linke, „Maria Magdalena”, 84.

<sup>107</sup> Por. Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, 324.

<sup>108</sup> Por. Langkammer, *Passio Domni nostri Jesu Cristi*, 86.

<sup>109</sup> G. Rossé, *Il vangelo di Luca*. Commento esegetico e teologico (Roma 1995) 281.

<sup>110</sup> W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (Theologische Handkommentar zum Neuen Testament 3; Berlin 1984) 174.

zanna. Jako pierwsza na liście wspomnianych imiennie kobiet zostaje wymieniona przez ewangelistę Maria zwana Magdaleną, tj. z Magdali, małego miasteczka na zachodnim brzegu Jeziora Galilejskiego, jak zgodnie interpretują komentatorzy<sup>111</sup>. Łukasz dodaje, że została uzdrowiona mocą Jezusa od siedmiu demonów, a ściślej, że „wyszło z niej siedem demonów”<sup>112</sup>. Według koncepcji żydowskiej demony były bytami wrogimi człowiekowi i zawsze mu szkodziły. Uważano je za istoty, które mogły wniknąć w ludzkie ciało i osobowość, opanować człowieka, niszcząc tym samym jego władzę umysłową i zdrowie<sup>113</sup>. Dla osób owładniętych ich mocą, poza oddzieleniem od Boga, tragedią była również alienacja. W judaizmie czasów Jezusa choroba cielesna i wyłączenie ze społeczności traktowane było jako wpływ demona. Marię z Magdali nawiedziło siedem złych duchów. Liczba siedem<sup>114</sup> posiada tu wymiar symboliczny i obrazuje z pewnością wyjątkowo ciężki przypadek opętania. G. Rossé<sup>115</sup> stawia hipotezę, że chodzić tu mogło o szaleństwo czy obłąd. Osobowość Marii z Magdali była zatem zupełnie przesłonięta przez opętanie. Czy było powiązane z jej grzesznością? W NT nigdzie stan opętania nie jest synonimem grzeszności. A. Welborn<sup>116</sup> słusznie zauważa, iż autorzy Ewangelii rozróżniają „grzeszników”, tj. poborców podatkowych, nieprzestrzegających Prawa, prostytutki od „opętanych”. Dla ewangelistów bowiem opętanie i licznie popełniane grzechy to dwie różne rzeczy. W przypadku Marii Magdaleny trzeci ewangelista nie twierdzi, że owe demony oznaczają jej występki, grzeszność, ale wręcz przeciwnie, opisuje ją jako kobietę udręczoną przez złą moc, która ją przerasta<sup>117</sup>. Maria Magdalena nie jest więc grzesznicą. Jej uwolnienie od siedmiu demonów<sup>118</sup> oznaczało, że doświadczyła nieograniczonej mocy Jezusa<sup>119</sup>. Informacja podana przez trzeciego ewangelistę, tj. imię, przydomek i fakt uzdrowienia, jest na tyle zwięzła, że nie pozwala na pełne fantazji późniejsze spekulacje, które sprawiły, iż kojarzo-

<sup>111</sup> Zob. np. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, 282.

<sup>112</sup> Jak już zaznaczyliśmy, Marek wspomina ten fakt w dłuższym zakończeniu swojej Ewangelii (Mk 16,9). Jednak ze względu na późne pochodzenie dłuższego kanonicznego zakończenia narracji Markowej, przekaz Łukasza jest chronologicznie wcześniejszy. Por. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, 282, przyp. 11.

<sup>113</sup> Por. J.M. Efrid, „Demon”, *Encyklopedia biblijna* (red. P.J. Achtemeier) (Warszawa 2019) 202.

<sup>114</sup> Dla zobrazowania liczby siedem, rozumianej jako pełnia, można przytoczyć choćby fakt stwarzania świata w ciągu siedmiu dni (por. Rdz 1,1–2,3). Księga Apokalipsy była zapieczętowana siedmioma pieczęciami (Ap 5,1), zaś Baranek miał siedem rogów i siedmioro oczu (Ap 5,6).

<sup>115</sup> Rossé, *Il Vangelo di Luca*, 282.

<sup>116</sup> Welborn, *Maria Magdalena*, 25–26.

<sup>117</sup> Atwood, *Mary Magdalene*, 36.

<sup>118</sup> Zgodnie z dawną tradycją, której rzecznikiem był papież Grzegorz Wielki (przewodzący Kościołowi w latach 590–604), wzmianka ta świadczy o tym, że Maria Magdalena wiodła grzeszne życie, po czym została uzdrowiona przez Jezusa i przyjęła Jego Ewangelię. Nowożytni komentatorzy uważają, że tekst nie zawiera takiego osądu moralnego.

<sup>119</sup> Por. J.M. van Caugh, „Le femme dans l'évangile de Luc”, *RThL* 24 (1993) 311; P. Lombardini, *Figure femminili nella Bibbia* (Sussidi Biblici 101; Reggio nell'Emilia 2009) 63.

no Marię Magdalenę z kobietą grzeszną, o której wspomina Łukasz w narracji poprzedzającej, tj. 7,36n, czyniąc z niej atrakcyjną prostytutkę, która stała się modelem nawrócenia. Dalej, utożsamiano ją również z Marią, siostrą Marty i Łazarza (por. Łk 10,39n; J,11,1n). Słusznie konkluduje G. Rossé<sup>120</sup>, że z tekstu Łk 8,2 wynika jasno, iż ewangelista nie myli postaci Marii Magdaleny z żadną spośród wspomnianych powyżej kobiet. Z narracji Łukasza wynika jedynie, że Maria z Magdali była ciężko chora. Biorąc pod uwagę kontekst religijno-socjologiczno-kulturowy można wnioskować, iż była to choroba, która dotykała zarówno ciała, jak i ducha. Z tego też powodu została zepchnięta, jak twierdzi A. Welborn<sup>121</sup>, na margines społeczny. Dopiero Jezus odmienił jej los, dlatego poszła za Nim, stając się również akceptowaną przez innych uczennicą Nauczyciela. W jakim sensie należy odczytać jej pierwsze miejsce na liście idących za Jezusem kobiet? To wyróżnienie przyznano jej z racji dużego szacunku, jakim cieszyła się w Kościele pierwotnym, będąc pierwszym świadkiem zmartwychwstania Chrystusa. Maria Magdalena, jak wynika z 8,2-3, była kobietą zamożną i wspierała finansowo Jezusa oraz Dwunastu<sup>122</sup>. Trzeci ewangelista, wspominając w w. 3 „wiele innych”, pragnie podkreślić, iż nie tylko Maria Magdalena tak czyniła, ale inne uzdrowione przez Jezusa kobiety pozostały z Nim i pomagały Mu ekonomicznie. Nie pozostawiły zatem wszystkiego, jak powołani przez Jezusa uczniowie (por. Łk 5,11.28), ale wykorzystywały swoje dobra materialne, aby służyć Nauczycielowi i Jego apostołom. Ich zadaniem, jak twierdzi większość komentatorów, było dostarczenie wszelkich środków niezbędnych do życia. Jakkolwiek trudno jednoznacznie scharakteryzować obecność i rolę kobiet wokół Mistrza i Dwunastu, jest pewne, jak twierdzi M. Perroni<sup>123</sup>, że stanowiły one istotną i trwałą część „ruchu Jezusa”. G. Rossé<sup>124</sup> zauważa, iż dla trzeciego ewangelisty kobiety już w czasie przedpaschalnej działalności Jezusa w ten sposób realizowały zadanie służby Kościołowi<sup>125</sup>.

Marię z Magdali wspomina Łukasz powtórnie wraz z innymi kobietami, które odkrywają pusty grób Chrystusa i przekazują wieść o zmartwychwstaniu Jezusa apostołom (Łk 24,1-11).

<sup>120</sup> Rossé, *Il Vangelo di Luca*, 282, przyp. 12.

<sup>121</sup> Welborn, *Maria Magdalena*, 28.

<sup>122</sup> Rigato, *Discepoli di Gesù*, 101. Według R. Brunet, *Maria Magdalena*, 22, źródeł tradycji o możliwości Marii Magdaleny upatrywać należy w błędnym utożsamianiu jej osoby z kobietą, która w domu Szymona Trędowatego namaściła stopy Jezusa funtem drogiego olejku nardowego (por. Mk 14,3-9; Mt 26,6-13; J 12,1-8) oraz w etymologii, którą autor Wulgaty przypisał jej imieniu, wyprowadzając je od hebrajskiego terminu *migdal*, tj. „wieża”. Hieronim twierdził, iż Maria Magdalena miała panować w kasztelanii w Magdali.

<sup>123</sup> Perroni, *Le donne di Galilea*, 15-16.

<sup>124</sup> Rossé, *Il Vangelo di Luca*, 282.

<sup>125</sup> Ta obecność i służba kobiet przy Jezusie w Łk 8,1-3 doprowadzi J.M. van Caugh, „Le femme dans l'évangile de Luc”, 322 do wniosku, iż w dziele trzeciego ewangelisty nie są one proklamowane jako szczęśliwe za sprawą macierzyństwa (Łk 11,27) czy też tradycyjnej funkcji gospodyń, ale przede wszystkim z powodu apostołstwa – takiego jak grona Dwunastu (Łk 8,1-3).

Według Łukasza kobiety, głęboko przeświadczone o rzeczywistej śmierci Jezusa, udały się do grobu, aby wypełnić utrwaloną w tradycji powinność wobec zmarłego. Po pogrzebaniu ciała przez Józefa z Arymatei dokładnie obejrzały grób i widziały, że jego wejście zostało zamknięte kamieniem. Łukasz w swojej narracji nie wspominał o tym szczególe, ponieważ był przekonany, że jego czytelnicy znają ten obyczaj. Wiersz 24,2 opisuje zupełnie nową sytuację. Otóż kamień zamykający grób zmienił swe położenie i pozwalał swobodnie wejść do grobowca. F. Mickiewicz<sup>126</sup> zauważa, że Łukasz nie podaje, jakie wrażenie wywarł na kobietach ten widok, ale kreśli ich bardzo naturalną reakcję: mając drogę otwartą, weszły do środka. Pamiętały, w jaki sposób zostało złożone ciało Jezusa w grobie (Łk 23,55). Dostrzegły jednak, że tam go nie ma. Trzeci ewangelista stwierdzając, że kobiety „wobec tego były bezradne” (w. 4) wyjaśnia, iż odkrycie przez nie pustego grobu nie doprowadziło ich jeszcze do wiary, a sam brak ciała Jezusa nie był dowodem na Jego zmartwychwstanie. Łukasz pisze, że kobiety, będąc w grobowcu „nie znalazły ciała Pana Jezusa” (τοῦ κυρίου Ἰησοῦ)<sup>127</sup>. Sam pusty grób zrodził u kobiet zakłopotanie, a nie wiarę, dlatego dochodzi do nadprzyrodzonej interwencji. Według Łukasza (inaczej niż w Mk 16,5) dopiero w tym momencie zjawiają się w grobie Boży posłańcy. Trzeci ewangelista nazywa ich zwyczajnie mężczyznami (ἄνδρες)<sup>128</sup>. To oni zabierają głos i pytają kobiety: „Dlaczego szukacie żyjącego wśród umarłych?” (w. 5). Pytanie postawione przez Bożych posłańców jest tak sformułowane, iż narzuca odpowiedź, którą kobiety powinny udzielić nie tyle pytającym, ile samym sobie. Aniołowie nakazują im wrócić pamięcią do nauczania Jezusa. Przypomnienie zapowiedzi Mistrza o Jego ukrzyżowaniu i zmartwychwstaniu postawiło w zupełnie innym świetle fakt pustego grobu. Okazuje się, że śmierć i zmartwychwstanie Jezusa były logiczną konsekwencją całej Jego publicznej działalności oraz zamierzonym przez Boga końcem Jego posłannictwa. Kobiety, przywołując w pamięci naukę Jezusa, uwierzyły, ale swego nowego doświadczenia nie zachowały wyłącznie dla siebie<sup>129</sup>. Trzeci ewangelista

<sup>126</sup> F. Mickiewicz, *Ewangelia według Świętego Łukasza. Rozdziały 12–24* (NKB.NT III/2; Częstochowa 2012) 576.

<sup>127</sup> Określenie *Pan Jezus* pojawia się po raz pierwszy w dziele Łukasza i nie ma go w pozostałych Ewangeliach. Nie jest ono, jak zauważa F. Mickiewicz, zwyczajną formułą grzecznościową, ale należy do wyznania wiary pierwszych chrześcijan, którzy uznali Jezusa za swego Pana (Mk 16,19; Dz 1,21; 4,33; 8,16; Rz 1,7; 1 Kor 8,6; 11,23; 12,3; Flp 2,11; 1 Tes 3,11; 2 Tes 2,8,16; 2 P 1,14 i wiele innych). Taką formułą stwierdzali oni, że Jezus jako Syn Boży jest w godności równy Bogu, którego w Septuagincie autorzy natchnieni nazywali Panem. Choć zatem postaci opisywane w Ewangeliach nie doszły jeszcze do wyznania swej wiary, to jednak Łukasz niejako mimochodem tymi dwoma słowami wskazuje, że on sam i członkowie jego wspólnoty głęboko wierzą, iż Jezus Zmartwychwstały jest ich Panem.

<sup>128</sup> Łk 24,23 utożsamia ich z aniołami (ἄγγελοι).

<sup>129</sup> Jest to, jak podkreśla J. Kucharski („Rozpoznanie zmartwychwstałego Pana w Emaus [studium egzegetyczno-pastoralne]”, *Kronika Diecezji Radomskiej* 14 [2005] 444), jedna z charakterystycznych cech trzeciej Ewangelii.

podkreśla, że kobiety „wróciły od grobu” (ποστρέψασαι ἀπὸ τοῦ μνημείου) (w. 9)<sup>130</sup> i natychmiast udały się do Jedenastu, mając świadomość, że właśnie apostołowie powinni jako pierwsi usłyszeć radosną nowinę o tym, że Jezus znowu żyje. Ta wspólnota nie jest zupełnie oddzielona od innych uczniów Chrystusa. Ewangelista podaje, że kobiety „oznajmiły to wszystko Jedenastu oraz pozostałym” (w. 9). To zaś świadczy, iż po święcie Paschy w Jerozolimie pozostali nie tylko najbliżsi apostołowie Jezusa, ale również inni Jego uczniowie, którzy staną się zaczynem pierwszej wspólnoty chrześcijan<sup>131</sup>. Łukasz dopiero w w. 10 podaje imienną listę kobiet, które były w grobie. Na pierwszym miejscu znów wymienia Marię Magdalenę. Musiała być ona bardzo dobrze znana wspólnocie pierwotnego Kościoła oraz odegrać w nim jakąś ważną rolę, skoro we wszystkich spisach kobiet idących za Jezusem to właśnie dla niej zarezerwowano pierwsze miejsce<sup>132</sup>. Według F. Mickiewicza<sup>133</sup> Maria Magdalena doznała od Jezusa wielkiej łaski uzdrowienia (por. Łk 8,2) i od tej pory całe życie poświęciła Jemu, służąc Mu najpierw w czasie Jego publicznej działalności, a po wniebowstąpieniu przyczyniając się do rozpowszechniania Jego nauki.

W gronie kobiet trzeci ewangelista wspomina Joannę, którą wcześniej (8,3) określił jako żonę Chuzy, zarządcy Heroda, a po niej jeszcze Marię, matkę Jakuba<sup>134</sup>. Nie wylicza natomiast Zuzanny, którą wspomniał w 8,3, której być może tu nie było, oraz Salome, o której jest mowa w Mk 15,40; 16,1. Była ona najprawdopodobniej matką synów Zebedeusza (por. Mt 27,56). Imienną listę kobiet Łukasz zamyka stwierdzeniem „i inne razem z nimi” (καὶ αἱ λοιπαὶ σὺν αὐταῖς) (w. 10) sugerując tym samym, że grono kobiet, które udało się do grobu Jezusa, było stosunkowo liczne i Kościół pierwotny nie zapamiętał imion ich wszystkich.

Według F. Mickiewicza<sup>135</sup> fakt, iż ewangelista dopiero w tym miejscu podaje tę listę, zmieniając tym samym tekst Marka, który imiona kobiet wylicza na początku perykopy (por. Mk 16,1), nie jest jedynie kwestią stylu lub spójności narracji. Łukasz uczynił tak, aby kobiety stały się pierwszymi apostołkami niosącymi uczniom Jezusa radosną wieść, że On zmartwychwstał i żyje. Tym sposobem wskazuje, że dla niego osoby te odgrywają dużą rolę w dochodzeniu pierwotnego Kościoła do wiary w Jezusa jako zmartwychwstałego Pana i Zbawiciela. Jednak, podkreślając

---

<sup>130</sup> Zob. na ten temat ciekawy artykuł M. Altbauer, „Nieznany wariant tekstowy Łk 24,9”, *RBL* 33 (1980) 216-219. Autor przytacza w nim nowo odkryty wariant tekstowy Łk 24,9, obecny w staro-ruskim *evangelistarium*, czyli aprakosie pochodzącym z XII-XIII w., gdzie czytamy: „i wróciły do Jerozolimy i oznajmiły wszystko Jedenastu i wszystkim innym”. Jest to wyrażenie przeciwne wobec zwrotu „od grobu”, występującego w pozostałych cerkiewno-, wschodnio- i południowoślawiańskich wersjach, zgodnie z oryginalnym tekstem ἀπὸ τοῦ μνημείου, według przekładu Vg: „a monumento”.

<sup>131</sup> Łukasz w Dz 1,15 podaje, że było ich około stu dwudziestu.

<sup>132</sup> Por. Mt 27,56.61; 28,1; Mk 15,40.47; 16,1; Łk 8,2; 24,10.

<sup>133</sup> Mickiewicz, *Ewangelia według Świętego Łukasza*, 580-581.

<sup>134</sup> Wspomina o niej Mk 15,40.

<sup>135</sup> Mickiewicz, *Ewangelia według Świętego Łukasza*, 581.



ważną rolę kobiet jako pierwszych zwiastunek zmartwychwstania Jezusa, Łukasz przyznaje zarazem, że treść ich radosnej nowiny w pierwszej chwili była zbyt trudna do przyjęcia przez apostołów (w. 11). Reagują oni na relację kobiet tak, jak inni współcześni im Żydzi<sup>136</sup>. Apostołowie dochodzą do tej wiary dopiero wtedy, gdy sami spotykają Zmartwychwstałego. Łukasz opisuje to spotkanie w ostatniej części swego tryptyku (24,36-49) aby podkreślić ich autorytet i wiarygodność nauki o zmartwychwstaniu. Nauczanie Dwunastu jako naocznych świadków stanie się fundamentem wiary Kościoła w zmartwychwstałego Pana.

Dokonując syntetycznej oceny obecności Marii z Magdali w trzeciej kanonicznej Ewangelii należy zauważyć, iż w ujęciu Łukasza jawi się ona przede wszystkim jako ktoś, kto doświadczył zbawczej mocy Jezusa (Łk 8,2). Uwolniona przez Mistrza od mocy złych duchów służy Mu z wdzięcznością, towarzysząc w Jego publicznej działalności (Łk 8,1-3). Jest to, jak podkreśla W. Linke<sup>137</sup>, wyraźny u Łukasza rys Marii z Magdali, poprzez którą chce zaznaczyć, iż kobiety były uczestnikami Jego życia i misji, choć na nieco innych prawach niż mężczyźni. Obecność przy pustym grobie wzmocniła jej świadectwo, początkowo lekceważone i odrzucane. A. Welborn<sup>138</sup> stwierdziła, że „Maria Magdalena ciągle jest służebnicą. Służy, przygląda się, czeka, pozostaje jedynym ogniwem wiążącym działalność misjonarską Chrystusa w Galilei, Jego mękę oraz zmartwychwstanie. Została przedstawiona jako wdzięczna, wierna uczennica i taką pozostanie, świadcząc o życiu, jakie przynosi ze sobą Jezus”.

## 6. MARIA Z MAGDALI W EWANGELII JANOWEJ

Ewangelia według św. Jana wymienia Marię Magdalenę (Μαρία ἡ Μαγδαληνή) trzykrotnie, tj. J 19,25; 20,1.18<sup>139</sup>. Wszystkie te teksty należą do narracji o męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Według A. Paciorka<sup>140</sup> czwarty Ewangelista, redagując ją, korzystał z najstarszego przekazu o tych wydarzeniach, dlatego też w wielu miejscach spotykamy zbieżności z synoptykami (por. Mk 14,26.32; Mt 26,30.36; Łk 22,39.47). U Jana mamy jednak do czynienia z odmienną tradycją.

<sup>136</sup> Por. *Ant.* 4,8,15.

<sup>137</sup> Linke, „Maria Magdalena”, 85.

<sup>138</sup> Welborn, *Maria Magdalena*, 29.

<sup>139</sup> Por. Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, 324. Należy pamiętać, iż imię Maria, jednak bez dodatkowych określeń, występuje jeszcze w J 20,11.16. Niektóre konkordancje i leksykony, utożsamiając ją z Marią Magdaleną, zmieniają tym samym statystykę (wspomnieliśmy już o tym w przypisie 3). Ponieważ jednak dopiero w zakończeniu sceny (w. 18) Maria nazwana jest Marią Magdaleną, takie utożsamienie jest niepewne. Por. także Linke, „Maria Magdalena”, 59.

<sup>140</sup> A. Paciorek, *Ewangelia ułiłowanego ucznia* (Lublin 2000) 374.

Po raz pierwszy Maria z Magdali pojawia się pod krzyżem Jezusa (J 19,25). Synoptycy<sup>141</sup> zaznaczyli, iż kobiety na Kalwarii obserwowały przebieg egzekucji „z daleka”. Jan zanotował – odmiennie od pozostałych ewangelistów – że znajdowały się obok krzyża; dodatkowo ich imiona wymienił przed zgonem Jezusa, a nie po. Ponadto uczynił wzmiankę, że wśród grupy kobiet obecna była również Maryja, Matka Chrystusa i umiłowany uczeń, którzy stali blisko niego, ponieważ możliwy był dialog (w. 26)<sup>142</sup> pomiędzy nimi a Jezusem. Sytuację taką może jedynie tłumaczyć fakt, iż czwarty Ewangelista przekazał tu własną tradycję<sup>143</sup>. A. Rotondo<sup>144</sup> podkreśliła, że Jan, opisując wydarzenia na Golgocie, wymienił w 19,25 kobiety i ucznia stojących „obok”, „przy” krzyżu Jezusa (παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ). G. Zevini<sup>145</sup> i H. Witczyk<sup>146</sup> stwierdzili, że ta mała grupa była zaczątkiem wspólnoty wierzących – Kościoła.

Bliskość pomiędzy ludźmi a cierpiącym Jezusem została określona czasownikiem παρίστημι<sup>147</sup>. Nie jest kwestią do końca rozstrzygniętą, czy krewni lub bliscy przyjaciele mogli znajdować się w pobliżu miejsca stracenia. Wiemy, że prawa matki do tego były respektowane. Faktem jest, że tego typu egzekucje odbywały się publicznie i gromadziły sporą grupę obserwatorów: gapiów, wykonawców wyroku oraz członków rodziny skazańca. Janowa narracja daje do zrozumienia, że żołnierze pozwolili na zbliżenie się do krzyża Jezusa Jego bliskim<sup>148</sup>. Jan imiennie wymienia w w. 25 Matkę Jezusa i siostrę Matki Jego, Marię, żonę Kleofasa i Marię Magdalenę<sup>149</sup>. Egzegeci<sup>150</sup> zwracają uwagę, iż jedynie w J 19,25 Maria Magdalena jest wymieniona w gronie czterech kobiet na końcu tej listy. Fakt ten tłumaczą zasadą stopnia pokrewieństwa, którą zapewne kierował się ewangelista. Jaka jest zatem rola Marii Magdaleny w grupie kobiet stojących obok krzyża Jezusa? Czy można mówić o niej jedynie jako o osobie z tła, pozbawionej własnych działań

<sup>141</sup> Por. Mt 27,55-56; Mk 15,40-41; Łk 23,49.

<sup>142</sup> Zob. H. Witczyk, „Matka Jezusa – jej tożsamość i rola w historii zbawienia (J 19,25-27)”, *Verbum Vitae* 19 (2011) 131-148.

<sup>143</sup> Por. *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, I, 573.

<sup>144</sup> A. Rotondo, *Dialogo d'amore*. Figure femminili del Vangelo giovanneo (Appunti di Teologia II; Roma 2007) 107.

<sup>145</sup> G. Zevini, *Vangelo secondo Giovanni* (Commenti Spirituali del Nuovo Testamento; Roma 82009) 524.

<sup>146</sup> Witczyk, *Kościół Syna Bożego*, 289.

<sup>147</sup> Por. R. Fabris, *Giovanni* (Roma 1992) 976.

<sup>148</sup> C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu* (tł. Z. Kościuk) (Warszawa 2000) 228.

<sup>149</sup> Zob. dyskusję dotyczącą Janowej listy kobiet pod krzyżem Jezusa, jaką przeprowadza R. Fabris (*Giovanni*, 975-976). Rotondo, *Dialogo d'amore*, 108-109.

<sup>150</sup> Por. Gnillka, *Jezus z Nazaretu*, 223, przyp. 52; M. Hengel, „Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen”, *Abraham unser Vater*. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel. FS O. Michel (red. O. Betz – M. Hengel) (AGSU 5; Leiden 1963) 250.

i zadań, jak stwierdził W. Linke<sup>151</sup>? Wydaje się, że Maria Magdalena pod krzyżem Jezusa stała się wraz z innymi kobietami świadkiem Jego ukrzyżowania, jest ponadto wierną uczennicą trwającą przy cierpiącym Mistrzu do końca, której obecność wkrótce zostanie nagrodzona (J 20,11n).

Po raz drugi o Marii z Magdali informuje rozdział 20., a dokładnie wersety 1-18. Jej samotna obecność przy pustym grobie (20,1) połączona została z chrystofanią, której tylko ona była świadkiem (20,11-18)<sup>152</sup>. Jej imię, pojawiające się na początku i końcu relacji o wydarzeniach poranka „pierwszego dnia po szabacie”, stworzyło kłamrę (20,1.18). Według H. Langkammera<sup>153</sup> Janowa narracja 20,1-18 należy do „pierwszej redakcji” Ewangelii, a jej treść przedstawia sceny ukazujące rodzenie się, dojrzewanie i strukturę wiary paschalnej, której źródłem było ukazywanie się Zmartwychwstałego. Przywołane w narracji postacie miały w zamyśle ewangelisty ukazywać dochodzenie do wiary w Chrystusa zmartwychwstałego<sup>154</sup>.

Według B. Lindarsa<sup>155</sup> Jan w 20. rozdziale wykorzystał oraz przepracował trzy różne tradycje odnoszące się do zmartwychwstania. Były to: odkrycie pustego grobu przez kobiety, udanie się do grobu Piotra oraz ukazanie Chrystusa zgromadzonym uczniom. Ewangelista w tradycję Piotrową, jak twierdzi H. Witczyk<sup>156</sup>, włączył postać umiłowanego ucznia (w. 1-10), zaś w tradycję o kobietach przy grobie – Marię Magdalenę (w. 11-18).

Janową narrację o wydarzeniach przy grobie Jezusa można podzielić na trzy sceny, a mianowicie: J 20,1-2; 3-10 oraz 11-18<sup>157</sup>. Pierwsza z nich jest stosunkowo krótka (20,1-2) i stanowi swoistą introdukcję do dwu pozostałych. W przeciwieństwie do synoptyków<sup>158</sup>, Jan podaje, że wczesnym rankiem po szabacie, gdy jeszcze było ciemno<sup>159</sup>, sama Maria Magdalena udała się do grobu Jezusa (w. 1). Ewangelista w ten sposób przygotowuje ją na spotkanie z Jezusem. Ewangelista nie podaje,

<sup>151</sup> Linke, „Maria Magdalena”, 85.

<sup>152</sup> Por. Linke, „Maria Magdalena”, 78.

<sup>153</sup> H. Langkammer, *Kerygmat paschalny w Ewangeliach i Dziejach Apostolskich* (Radom 2010) 3.

<sup>154</sup> Por. Witczyk, *Kościół Syna Bożego*, 301.

<sup>155</sup> B. Lindars, *The Gospel of John* (The New Century Bible Commentary; London 1972) 259-262. Należy dodać, iż historia tradycji J 20 poddawana była pod dyskusję. Zob. choćby B. Lindars, „The Composition of John XX”, *New Testament Studies* 7 (1960-1961) 142-147; G. Ghiberti, *I racconti pasquali del capitolo 20 di Giovanni* (Brescia 1972) 51-141.

<sup>156</sup> Witczyk, *Kościół Syna Bożego*, 304.

<sup>157</sup> Por. Maggioni, *Ewangeliczne opowieści o Zmartwychwstaniu*, 82. Propozycje innych podziałów perykopy J 20,1-18 podaje choćby R. Fabris, *Giovanni*, 1008-1009. Naszą uwagę, w myśl przyjętej metodologii, skupią jedynie opisy, w których pojawia się postać Marii z Magdali, tj. J 20,1-2 oraz 11-18.

<sup>158</sup> Por. Mt 28,1; Mk 16,1; Łk 24,10.

<sup>159</sup> Wyrażenie „gdz jeszcze było ciemno” (σκοτίας ἔτι οὐσής) posiada tu wyraźne znamię teologiczne. W czwartej Ewangelii ciemności śmierci pokrywają jeszcze ziemię, ale świt jest już bliski wraz ze zmartwychwstaniem Jezusa. Ciemności są tu odpowiednikiem smutku, przygnębienia po śmierci Jezusa (tak jest w sercu Marii Magdaleny). Rozproszy je dopiero blask Zmartwychwstania. Por. *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 580.

dłaczego poszła sama. X. Léon-Dufour<sup>160</sup> twierdzi, że kierował nią poryw serca. A. Rotondo<sup>161</sup> uważa, że Maria Magdalena reprezentuje tutaj wspólnotę uczniów, którzy widząc śmierć Jezusa na krzyżu doszli do wniosku, że na tym wszystko się skończyło.

Tekst wspomina, że kiedy tam przybyła, zobaczyła odsunięty kamień grobowy. Nie weszła jednak do wnętrza. Wróciła i pełna niepokoju opowiedziała o tym Szymonowi Piotrowi i uczniowi, którego Jezus kochał (w. 2). Maria, patrząc na otwarty grób, nie była w stanie wyjść poza ramy ludzkiego rozumowania. Nie myślała wtedy zupełnie o zmartwychwstaniu, ale skłaniała uczniów, aby oni sami dokonali oceny tego faktu<sup>162</sup>. Podejrzewała, iż ktoś po prostu zabrał ciało Jezusa: „Zabrano Pana z grobu i nie wiemy, gdzie Go położono” (w. 2). Słowa „nie wiemy” (οὐκ οἶδαμεν), w opinii większości komentatorów<sup>163</sup>, mogą stanowić ślad wcześniejszej tradycji mówiącej o obecności innych niewiast (por. Mt 28,1; Łk 24,10). Natomiast sam sposób przedstawienia tej sceny jest bardzo charakterystyczny dla czwartej Ewangelii: niezrozumienie i niewiedza – próby wyjaśnienia na sposób ludzki – interwencja Jezusa<sup>164</sup>.

Następny fragment, tj. 20,3-10, opisuje odwiedzinę grobu Jezusa przez Piotra i „drugiego ucznia” (jest to, obok Piotra, bez wątpienia najważniejsza postać pierwotnego Kościoła<sup>165</sup>). Kiedy przybyli do grobu, „ów drugi uczeń” (w. 4), choć przybył do grobu jako pierwszy, oddał pierwszeństwo Piotrowi. W wejściu do niego Ewangelista podkreśla, iż uczeń ten „ujrzał i uwierzył” (εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν) (w. 8). Pusty grób i leżące płótna stały się podstawą wielkanocnej wiary uczniów. W tej scenie ewangelista Jan zaznaczył, iż poza „ujrzeniem” liczy się także znajomość Pism. Ona wspiera wiarę. Ostatecznie jednak to nie one stoją u jej początków, lecz spotkanie ze Zmartwychwstałym<sup>166</sup>.

Dalsza część omawianego passusu (20,11-18) przedstawia spotkanie Marii Magdaleny z Jezusem. Po tym, jak uczniowie „wrócili do siebie”, ona jako jedyna wciąż stała (εἰστήκει) przed grobem, płacząc (κλαίουσα). Pełna troski i niepokoju pragnęła mimo wszystko dowiedzieć się, dokąd zabrano ciało Jezusa. Jan, jak zaznacza A. Rotondo<sup>167</sup>, ukazuje swoisty dramat Marii Magdaleny. Owładnięta jest ona wręcz obsesją poszukiwania ciała Pana. Maria szuka, płacząc (κλαίουσα) na

<sup>160</sup> X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni* (Milano 1990) 1158: „il seguito del racconto manifesta che si tratta di un semplice slancio del cuore”.

<sup>161</sup> Rotondo, *Dialogo d'amore*, 117.

<sup>162</sup> Por. Zevini, *Vangelo secondo Giovanni*, 541.

<sup>163</sup> Zob. np. F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni* (Sacra Pagina 4: Torino 2007) 455-456.

<sup>164</sup> Por. *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 580.

<sup>165</sup> Por. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, 386. Zob. obszerną monografię poświęconą temu zagadnieniu autorstwa R. Mahoney, *Two Disciples at the Tomb. The Background and Message of John 20,1-10* (Bern – Frankfurt 1974).

<sup>166</sup> Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, 386.

<sup>167</sup> Rotondo, *Dialogo d'amore*, 119.

zewnątrz grobu. Czasownik κλαίω oznacza płacz wyrażający się łzami oraz łkaniem<sup>168</sup>. Ten płacz wręcz ją paraliżuje, jest też jedynym, co może uczynić<sup>169</sup>. Wówczas dostrzega dwóch aniołów<sup>170</sup> w białych szatach (w. 12). Już sama ich obecność mogła podsunąć jej myśl, co mogło się stać z ciałem Jezusa. Ale sposób myślenia Marii Magdaleny wciąż był ziemski i zamknięty na rzeczywistość nadprzyrodzoną. Dowodem tego jest jej powtórzenie słów, skierowanych wcześniej do uczniów, o „zabraniu ciała Jezusa” (w. 13)<sup>171</sup>. Ludzkich kategorii myślenia Marii z Magdali nie przezwyciężyła nawet pierwsza interwencja samego Jezusa, który zadaje jej to samo pytanie, które usłyszała od aniołów<sup>172</sup>. Kobieta z początku nie poznała Jezusa. Wciąż szukała Go jako Ukrzyżowanego. Trzeba pamiętać, że jest to cecha charakterystyczna dla wielu chrystofanii<sup>173</sup>. Zmartwychwstały Jezus daje się bowiem poznać jedynie tym, którym wiara otwiera oczy. Ci, którzy – podobnie jak Maria z Magdali – szukają Jego obecności po ludzku, nigdy nie będą mogli Go rozpoznać<sup>174</sup>. Dramat Marii Magdaleny potęguje się wraz z faktem, iż kiedy w końcu spotyka Jezusa, nie jest w stanie Go rozpoznać. Jezus wyszedł naprzeciw płaczącej kobiecie. Najpierw zapytał ją o przyczynę łez („Czemu płaczesz?”), potem o przedmiot wytrwałych i szczerych poszukiwań, które przepelnione są smutkiem i przeszłością („Kogo szukasz?”) (w. 15). Maria bowiem wciąż szukała pogrzebanego ciała Jezusa, podczas gdy powinna Go szukać jako żyjącego Pana. Przypuszczenie, że rozmawia z ogrodnikiem, było równie naturalne, jak i naiwne<sup>175</sup>. Zmiana w myśleniu nastąpiła dopiero wówczas, gdy Jezus zwrócił się do niej po imieniu. Z jej ust padło wówczas pełne wiary i miłości *Rabbuni* (20,16)<sup>176</sup>. Kiedy zatem Maria rozpoznała Jezusa, pragnęła Go „zatrzymać” (por. 20,17). I ta postawa Marii Magdaleny musiała ulec korekcie. Zmartwychwstały żyje bowiem w nowym i innym wymiarze. Gest uczyniony przez Marię Magdalenę nie jest adekwatny do tej rzeczywistości. Jezusa nie można zatrzymywać, nie wolno Go szukać tak, jak w przeszłości. Jezus musi wstąpić do Ojca, aby powrócić i być odtąd obecnym w nowy sposób. Zmartwychwstały Jezus pragnie, aby Maria z Magdali, a za jej pośrednictwem wszyscy uczniowie, obecni i przyszli, zrozumieli, że od tej chwili Jego relacja z nimi będzie całkowicie inna. Niezależnie od interpretacji słów Je-

<sup>168</sup> Por. Maggioni, *Ewangeliczne opowieści o Zmartwychwstaniu*, 86.

<sup>169</sup> Witczyk, *Kościół Syna Bożego*, 348.

<sup>170</sup> Linke („Maria Magdalena”, 78), twierdzi: „Być może to właśnie narracja Mateuszowa podsunęła autorowi J ideę chrystofanii przed spotkaniem z uczniami i postawienia na miejsce pierwszego świadka, że Pan żyje – kobiety”.

<sup>171</sup> Por. *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 582.

<sup>172</sup> Por. *DIALOGO d'amore*, 120.

<sup>173</sup> Zob. Łk 24,13n; J 21,4.

<sup>174</sup> Por. *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 582.

<sup>175</sup> *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 582.

<sup>176</sup> É. Nodet, „Rabbi”, *Revue Biblique* 118 (2011) 123-129; J.-C. Moreau, „Rabbouni”, *Revue Biblique* 119 (2012) 403-420.

zusa: „Nie zatrzymuj Mnie, jeszcze bowiem nie wstąpiłem do Ojca” (w. 17), pozostaje faktem, że Maria musi przezwyciężyć pokusę zatrzymania Pana<sup>177</sup>. Nie może Go zatrzymać, to już przeszłość. Maria musi otworzyć się na to, co ma nadejść: Jezus ma „wstąpić do Ojca”, ona natomiast ma nieść orędzie („Natomiast udaj się do moich braci”, w. 17). Maria Magdalena staje się w ten sposób symbolem pełnej wiary, pierwszą głosicielką słowa Jezusa. H. Witczyk<sup>178</sup> określił ją mianem figury-wspólnoty, która jest oblubienicą Jezusa żyjącego. Niewiasta bez oporu udała się z paschalnym orędziem do uczniów i złożyła świadectwo: „Widziałam Pana i to mi powiedział” (20,18). Te słowa Marii z Magdali są według A. Paciorka<sup>179</sup> echem wyznania pierwotnego Kościoła wiary w zmartwychwstanie: „Widzieliśmy Pana” (por. Łk 24,34; 1 Kor 9,1; 15,3n).

Z wersetów Janowej Ewangelii, dotyczących postaci Marii z Magdali, można wyprowadzić pewne wnioski. Jan w swojej narracji bardzo uwypuklił jej postać, podkreślając tym samym, iż musiała ona cieszyć się wielkim autorytetem we wspólnocie Kościoła, dla którego pisał Ewangelię. Pod krzyżem (19,25) obok Maryi, Matki Jezusa, „umiłowanego ucznia” oraz innych kobiet, pełniła rolę świadka, wiernej uczennicy, trwającej przy Mistrzu do końca. Jan nie przypisał jej w tej scenie jakiegokolwiek szczególnej roli ani zadania. Jego portret Marii z Magdali nabiera jednak szczególnego znaczenia w scenach dotyczących pustego grobu (J 20,1-15) i zmartwychwstania (J 20,16-18). Przy grobie Jezusa Maria z Magdali była pochłonięta szukaniem Jego ciała. Nie zeszła do pustego grobu, nie przeżyła doświadczenia, które doprowadziło uczniów do wiary. Przeżywała żalobę, płakała. Jan uczynił z niej przykład osoby, która nie rozumiała pustego grobu. Maria Magdalena była świadkiem, któremu zabrakło głębszego pojmowania rozgrywających się wydarzeń. Jej radość przepelniona jest faktem, iż widziała Pana (J 20,18). Po spotkaniu ze Zmartwychwstałym pobiegła z weselem i obwieściła uczniom paschalną nowinę. To zatem apostołka wiary wielkanocnej. Można w niej widzieć obraz wspólnoty, oblubienicy Jezusa żyjącego (20,11-18).

## 7. ZAKOŃCZENIE

Analiza wersetów wspominających Marię Magdalenę w kanonicznych Ewangeliach pozwala stwierdzić, iż najprawdopodobniej pochodziła z Magdali, małej miejscowości położonej na zachodnim brzegu Jeziora Galilejskiego. Była jedną z kilku galilejskich kobiet, które doświadczyły od Jezusa szczególnej łaski uzdrowienia i uwolnienia od złych duchów (Mk 16,9; Łk 8,2) oraz towarzyszyły

<sup>177</sup> Maggioni, *Ewangeliczne opowieści o Zmartwychwstaniu*, 87.

<sup>178</sup> Witczyk, *Kościół Syna Bożego*, 308.

<sup>179</sup> Por. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, 386.



Mistrzowi podczas Jego publicznej działalności (Mk 15,41; Mt 27,55), dzieląc się nawet swoim mieniem (Łk 8,3). Autorzy Ewangelii kanonicznych konsekwentnie umieszczają imię Marii z Magdali na liście kobiet, które stały pod krzyżem Jezusa (Mk 15,40; Mt 27,55; J 19,25), były świadkami Jego pogrzebu (Mk 15,47; Mt 27,61) oraz odkryły pusty grób (Mk 16,4; Mt 28,1; Łk 24,2), sytuując ją zawsze na pierwszym miejscu (z wyjątkiem J 19,25). Maria z Magdali pełniła zatem funkcję gwaranta historyczności i świadka koronnego wydarzeń męki i zmartwychwstania Jezusa. Otrzymała również, wraz z innymi kobietami, zadanie przekazania uczniom wieści o Jego zmartwychwstaniu (Mk 16,7; Mt 28,7). Według autora czwartej Ewangelii to jej przypada przywilej pierwszeństwa w spotkaniu Zmartwychwstałego (J 20,16) i bycia pierwszą apostołką wielkanocnej radości (J 20,17). Stała się tym samym figurą wspólnoty-oblubienicy Jezusa zmartwychwstałego. Z ewangelicznych opisów wyłania się więc obraz kobiety obdarowanej przez Jezusa szczególną łaską, wiernej i wdzięcznej uczennicy, towarzyszki działalności publicznej Mistrza z Nazaretu, troszczącej się o byt Jego i uczniów. Maria z Magdali jest również świadkiem ukrzyżowania, śmierci, pogrzebu i zmartwychwstania Jezusa, świadkiem wiary i nosicielką Tradycji. Taki jest zatem jej autentyczny portret przekazany przez autorów Ewangelii kanonicznych.

Ks. MARCIN KOWALSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## NOWE WINO W STARYCH BUKŁAKACH? ANALIZA SOCJO-RETORYCZNA EF 5,21-33

---

NEW WINE IN OLD WINESKINS?  
SOCIO-RHETORICAL ANALYSIS OF EPH 5:21-33

**ABSTRACT.** The present article comprises a socio-rhetorical analysis of Eph 5:21-33. The point of departure is the controversial Eph 5:22 where wives are called to be subject to their husbands as to the Lord. Is the author of Ephesians perpetuating the norms and values of the ancient patriarchal society instead of preaching the Gospel of freedom and equality? The much debated pronouncement in Eph 5:22 is first attributed to Paul and then shown as belonging to the so-called *Haustafeln*. Its double purpose consists in defending Christian communities from accusations coming from the pagan world and, more importantly, in showing the model of new life in Jesus. The author of the present article places Eph 5:21-33 in context within the letter to the Ephesians itself, sketches the inner structure of the passage in question, and analyzes its thought, focusing on the most important expressions. In the last part of the article the anthropological-cultural terminology by Bryan Wilson and the typology of cultures by Vernon Robbins are applied to Eph 5:21-33. With the use of these analytical tools, the author demonstrates that Paul proceeds according to the reformist scenario, accepting the social institutions of his time and trying to change them from inside. The apostle, without making a revolution, proposes an alternative culture, one based on the model of love between Christ and Church, which aims at the transformation of the marital relations in the Holy Spirit and in the spirit of freedom and equality.

**KEYWORDS:** Eph 5:21-33, socio-rhetorical analysis, the authorship of the Letter to the Ephesians, *Haustafeln*, marriage, subjection of women to men, reformist scenario, alternative culture

**SŁOWA KLUCZOWE:** Ef 5,21-33, analiza socjo-retoryczna, autorstwo listu do Efezjan, *Haustafeln*, małżeństwo, poddanie kobiety mężczyźnie, scenariusz reformistyczny, kultura alternatywna

### WSTĘP

Pawłowe wypowiedzi dotyczące pozycji kobiet w Kościele i w relacjach małżeńskich to nie tylko przedmiot niezliczonych komentarzy oraz dociekań specjalistów, ale także źródło kontrowersji i krytycznych pytań, jakie zadają sobie ich

czytelnicy. Stan ten odzwierciedla najnowszy dokument Papieskiej Komisji Biblijnej pt. *Prawda i natchnienie Pisma Świętego*, w którym w sekcji tekstów problematycznych traktujących o statusie kobiety mamy do czynienia wyłącznie z pismami Pawłowymi<sup>1</sup>. Pomiędzy nimi znajduje się także Ef 5,22-33, w którym żony zostają wezwane do tego, aby były poddane mężom. Czy wezwanie to nie pozostaje pod przemożnym wpływem kultury patriarchalnej? Czemu Paweł i jego uczniowie, głoszący Ewangelię łaski i wolności, w kwestii statusu kobiety i relacji kobieta – mężczyzna utrwalają stare wzorce kulturowe? Czy czasem nie wlewają „nowego wina” Ewangelii Jezusa w „stare bukłaki” zastanego systemu społecznego<sup>2</sup>?

Aby odpowiedzieć na te pytania, w niniejszym opracowaniu poddamy analizie problematyczny tekst z Listu do Efezjan 5,21-33. Fragment ten przebadamy metodą socjo-retoryczną. Najpierw przyjrzymy się pochodzeniu, gatunkowi literackiemu oraz strukturze badanego passusu. Następnie prześledzimy jego argumentację. Wreszcie przypatrzmy się społecznej i kulturowej strategii tekstu, stosując definicje socjologiczne dyskursu religijnego zaproponowane przez Bryana Wilsona oraz typologię kultur Vernona Robbinsa.

## 1. POCHODZENIE I GATUNEK LITERACKI Ef 5,21-33

### 1.1. PAWŁOWE POCHODZENIE LISTU DO EFEZJAN

List do Efezjan według klasycznego, wciąż obowiązującego historyczno-krytycznego paradygmatu, należy do tzw. listów *deuteropawłowych*, napisanych przez ucznia Pawła lub przedstawiciela szkoły Pawłowej<sup>3</sup>. Styl, słownictwo, sytuacja historyczna, a przede wszystkim pewne tematy teologiczne określają różnicę między Listem do Efezjan a tzw. listami autentycznie Pawłowymi<sup>4</sup>. Rozpoczynając od stylu, można stwierdzić, że jest on wyszukany a myśl piszącego postępuje wolno, z nakładającymi się na siebie podporządkowanymi zdaniami i użyciem

<sup>1</sup> Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego* (Kielce 2014) 214-218.

<sup>2</sup> Na temat zarzutu, że Paweł w Ef 5,22 dostosowuje się do obowiązującego systemu społecznego, zob. także 214-215.

<sup>3</sup> W ten sposób m.in. R. Schnackenburg, *Ephesians. A Commentary* (Edinburgh 1991) 24-29, 33-37; A.T. Lincoln, *Ephesians* (WBC 42; Dallas, TX 1990) lx-lxxxvii. Na temat badaczy prezentujących ten pogląd i ich argumentów, zob. M. Barth, *Ephesians. Introduction, Translation, and Commentary on Chapters 1-3* (AB 34; New Haven – London 1974) 38-40. Na temat szkoły Pawłowej w Efezie, z której wyszedł zarówno list do Kolosan, jak i Efezjan, zob. E. Best, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians* (ICC; Edinburgh 1998) 36-40.

<sup>4</sup> Zob. Schnackenburg, *Ephesians*, 24-29; Lincoln, *Ephesians*, lxii-lxviii. Argumenty i kontrargumenty prezentuje W. Hendriksen, *Exposition of Ephesians* (Baker New Testament Commentary; Grand Rapids, MI 1995) 32-52.

rzeczowników w *genetivie*<sup>5</sup>. Istnieje także problem z lokalizacją miejsca powstania listu oraz profilem wspólnoty, do której pisze Paweł<sup>6</sup>. Dalej mamy tu do czynienia z niespotykaną gdzie indziej w takim natężeniu Chrystologią i wizją Kościoła jako mistycznego Ciała Chrystusa<sup>7</sup>. Jeszcze jedną kwestią podnoszoną przeciw Pawłowemu autorstwu pisma jest podobieństwo tego do listu do Kolosan, który miałyby być jego pierwowzorem<sup>8</sup>.

Większość z przytoczonych tu w wielkim skrócie argumentów można odwrócić. W istocie tylko w 5% słownictwo listu do Efezjan różni się od listów autentycznie Pawłowych. Jeśli przyjąć, za tradycyjną interpretacją, że list powstał w więzieniu w Rzymie, pod koniec życia Pawła, to znajdziemy wytłumaczenie różnic w stylu, jakim posługuje się tu apostoł<sup>9</sup>. Paweł w znacznie większym stopniu mógł korzystać z pomocy sekretarza<sup>10</sup>. Według Bartha pomimo bardzo ogólnego charakteru odniesień do wiary, przyjęcia Ewangelii i moralności wspólnoty, list nie jest rodzajem wstępu do epistolarium Pawłowego czy pismem do wielu kościołów, lecz słowem skierowanym do chrześcijan pochodzenia pogańskiego w Efezie<sup>11</sup>. Kwestia podobieństw pomiędzy Kol i Ef może być wytłumaczona Pawłowym autorstwem obu pism, z których list do Kolosan jest wcześniejszy<sup>12</sup>. Apostoł mógłby odnosić się do niego, a być może nawet korzystać z jego kopii, komponując przy pomocy sekretarza list do Efezjan<sup>13</sup>. Wreszcie teologia listu wcale tak diametralnie nie odbiega od tzw. listów autentycznie Pawłowych. Paweł podkreśla tu jedność Kościoła złożonego, z Żydów i pogan, podobnie jak w Rz 9 – 11. Wizja wywyższonego Chrystusa pojawia się także w Rz 1,3-4 czy 1 Kor 15,20-28, Kościół przedstawiony jako oblubienica i ciało Chrystusa widać także w 1 Kor 12 – 14 oraz 2 Kor 11,1-4, zaś w Ga 4,26 opisuje się wspólnotę chrześcijańską jako uniwersalną, ściśle złączoną z niebieskim Jeruzalem.

Argumenty tu przytoczone zachęcają co najmniej do wstrzeźliwości w bezkrytycznym przyjmowaniu paradygmatu o listach *proto-* i *deutero-Pawłowych*.

<sup>5</sup> Na temat stylu i słownictwa Ef, zob. Barth, *Ephesians 1-3*, 4-6; J. Muddiman, *The Epistle to the Ephesians* (Black's New Testament Commentary; London – New York 2001) 3-7. Według Bartha kwestie literackie nie rozstrzygają o autorstwie Listu do Efezjan (6).

<sup>6</sup> Zob. T.K. Abbott, *The Epistle to the Ephesians and to the Colossians* (ICC; Edinburgh 1964) i-ix; Barth, *Ephesians 1-3*, 10-31; Muddiman, *Ephesians*, 12-17.

<sup>7</sup> Na temat różnic i punktów styčných między teologią Ef i listami Pawła, zob. Barth, *Ephesians 1-3*, 31-36; Muddiman, *Ephesians*, 17-19.

<sup>8</sup> Zob. Abbott, *Ephesians – Colossians*, xxiii-xxiv; Schnackenburg, *Ephesians*, 30-32; Lincoln, *Ephesians*, lxvi-lxviii; Best, *Ephesians*, 20-25; Muddiman, *Ephesians*, 7-11.

<sup>9</sup> Na Rzym, ok. 62 r. wskazuje Barth, *Ephesians 1-3*, 51.

<sup>10</sup> Na temat teorii związanych z sekretarzem, którym posługuje się Paweł pisząc list do Efezjan, zob. J. Murphy-O'Connor, „Who Wrote Ephesians?”, *TBT* 18 (1965) 1201-1209; Barth, *Ephesians 1-3*, 37-38, 40-41.

<sup>11</sup> Zob. Barth, *Ephesians 1-3*, 56-58.

<sup>12</sup> Zob. Best, *Ephesians*, 24.

<sup>13</sup> Zob. Muddiman, *Ephesians*, 8.

W obecnym opracowaniu przychyłamy się do opinii niemałej grupy badaczy uznających list za pochodzący od samego Pawła<sup>14</sup>. Jednak nawet jeśli przyjmiemy, że list do Efezjan to pseudoepigraf, pamiętajmy, że w starożytności rolą takich pism był wierny przekaz i adaptacja doktryny apostołowej<sup>15</sup>. Jakkolwiek prezentowałaby się dyskusja nad autorstwem listu, bezpiecznym będzie zatem stwierdzenie, że Ef 5,21-33 pochodzi ze szkoły Pawła i prezentuje jego myśl. Czy jednak jest to myśl oryginalna?

## 1.2. LIST DO EFEZJAN I TZW. „TABLICE RODZINNE”

Kontrowersyjny w. 22 rozdziału piątego, gdzie Paweł mówi o poddaniu kobiet mężom, to część dłuższej jednostki Ef 5,21 – 6,9, która należy do gatunku tzw. tablic rodzinnych<sup>16</sup>. Oprócz Ef 5,21 – 6,9, w Nowym Testamencie zalicza się do nich także Kol 3,18 – 4,1; 1 Tm 6,1-2; Tt 2,1-10 oraz 1 P 2,18 – 3,7<sup>17</sup>. Ich podłoża można doszukiwać się w kulturze grecko-rzymskiej żywo zainteresowanej kwestiami prowadzenia domu<sup>18</sup>. W swoich *Prawach* Platon pisał o tej samej zasadzie rządzenia i poddawa-

<sup>14</sup> Zob. np. Abbott, *Ephesians – Colossians*, xxix; Hendriksen, *Ephesians*, 52-55; Barth, *Ephesians* 1–3, 41-50; B. Witherington III, *The Letters to Philemon, the Colossians, and the Ephesians. A Socio-Rhetorical Commentary on the Captivity Epistles* (Grand Rapids, MI – Cambridge, UK 2007) 223; H.W. Hoehner, *Ephesians* (Cornerstone Biblical Commentary 18; Carol Stream, IL 2008) 14-15; Muddiman, *Ephesians*, 20-24 (list w oryginalnej formie pochodzi od Pawła [ok. 54 r.], ale został przepracowany pod koniec I w.). Więcej nazwisk badaczy opowiadających się za Pawłowym autorstwem listu do Efezjan wymienia Barth, *Ephesians* 1–3, 38.

<sup>15</sup> Zob. Muddiman, *Ephesians*, 33. Więcej na temat pseudonimii i listu do Efezjan, tamże, 41-47; Lincoln, *Ephesians*, lxx-lxii.

<sup>16</sup> Na temat tablic rodzinnych i badań nad nimi, zob. m.in.: J.E. Crouch, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel* (FRLANT 109; Gottingen 1972); M. Barth – H. Blanke, *Colossians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 34B; New Haven – London 1974) 461-474; Lincoln, *Ephesians*, 355-361 (z bibliografią); Best, *Ephesians*, 519-527 (z bibliografią); D. Lührmann, „Neutestamentliche Haustafeln und Antike Ökonomie”, *NTS* 27 (1981) 83-97; D.L. Balch, *Let Wives Be Submissive. The Domestic Code in I Peter* (SBLMS 26; Chico, CA 1981); tenże, „Household Code”, *Greco-Roman Literature and the New Testament Selected Forms and Genres* (red. D.E. Aune) (SBLMS 21; Atlanta, GA 1988) 25-50; B. Witherington III, *Women in the Earliest Churches* (Cambridge 1988) 42-61; M. Gielen, *Tradition and Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen* (BBB, 75; Frankfurt 1990); A.T. Lincoln, „The Household Code and Wisdom Mode in Colossians”, *JSNT* 74 (1999) 93-112; R. Dudrey, „«Submit Yourselves to One Another»: A Socio-Historical Look at the Household Code of Ephesians 5:15–6:9”, *ResQ* 41/1 (1999) 27-44; J. Woyke, *Die neutestamentliche Haustafeln. Ein kritischer und konstruktiver Forschungsüberblick* (Stuttgart 2000); A. Standhartinger, „The Origin and Intention of the Household Code in the Letter to the Colossians”, *JSNT* 79 (2000) 117-130; T.G. Gombis, „Radically New Humanity: The Function of the *Haustafel* in Ephesians”, *JETS* 48/2 (2005) 317-330; S.W. Henderson, „Taking Liberties with the Text: The Colossians Household Code As Hermeneutical Paradigm”, *Int* 60/4 (2006) 420-432.

<sup>17</sup> Zob. Lincoln, *Ephesians*, 360.

<sup>18</sup> Zob. Lincoln, *Ephesians*, 357.

nia się rządóm, którą kierują się małe i duże państwa, jak również dom i rodzina (*Leg III*, 690A–D). Dla filozofów sprawne zarządzanie domem oraz rodziną decyduje o sprawnym funkcjonowaniu państwa (*polis*), którego rodzina jest częścią składową. Uczeń Platona, Arystoteles, pisze o panowaniu męża nad żoną w małżeństwie, które wynika z faktu, że kobieta jest z natury słabsza i mniej racjonalna od mężczyzny i dlatego musi mu się podporządkować (*Pol.* 1254b3-1277b25)<sup>19</sup>. Władza męża nad żoną przypomina tę, którą ojciec sprawuje nad dziećmi, z tą różnicą, że wynika ona z ustanowienia ludzkiego. Arystoteles cytuje też Sokratesa, twierdzącego, że pozycje rządzącego i rządzonego pokrywają się z temperamentem i charakterem mężczyzny oraz kobiety. Także u innych filozofów odnaleźć można ten sam model podległości charakteryzujący relacje kobieta – mężczyzna. Kobiety jako delikatniejsze, bardziej emocjonalne i niestałe potrzebują męskiego prowadzenia<sup>20</sup>.

Zagadnienia te odbijały się także echem w literaturze żydowskiej bliskiej czasom Pawła, u Filona i Józefa Flawiusza<sup>21</sup>. Filon pisze o wynikających z Prawa żydowskiego zasadach, według których żony powinny służyć swym mężóm w duchu rozumnego posłuszeństwa, nie będąc przez nich poniżanymi (*Hypothetica* 7,3). Mąż to pan wyposażony w odpowiedni autorytet, aby pouczać żonę w kwestiach Prawa (*Hypothetica* 7,14), zaś szczęście i harmonia domu opierają się na szacunku wobec rodziców, starszych i tych, którzy sprawują władzę (*De Decal.* 165-167; *De Post. Caini* 181). Józef Flawiusz, odwołując się do Pisma, stwierdza niższość kobiety wobec mężczyzny i konieczność jej podporządkowania się mężowi bez nadużywania przez tegoż swojej władzy. Władza męża nad żoną, według Flawiusza, pochodzi od samego Boga (*C. Ap* 199-201). Pozostając w obrębie literatury żydowskiej, także w tekstach qumrańskich żona wezwana jest do tego, aby czcić swojego męża jak ojca. Potwierdza się w nich panowanie mężczyzny nad kobietą, przy czym mężczyzna powinien okazywać szacunek swej towarzyszce życia<sup>22</sup>.

W przytoczonych przykładach, szczególnie u Filona i Józefa Flawiusza, widać wysiłek autorów żydowskich, aby ukazać przykazania Prawa jako zbieżne z obowiązującą kulturą grecko-rzymską. Wynika to z presji, jakiej ze strony świata pogańskiego poddawany był judaizm, oskarżany o izolacjonizm i burzenie ustalonego porządku społecznego<sup>23</sup>. Nowotestamentowe „tablice rodzinne” niewątpliwie także noszą w sobie ślady wpływu kultury hellenistycznej, z której pełnymi garściami czerpał także judaizm I w. Jako takie wydają się również wpisywać w powszechnie obowiązujący w starożytności model kulturowy, akcentujący władzę mężczyzny

<sup>19</sup> Za Dudrey, „Submit Yourselves”, 27-28.

<sup>20</sup> Zob. C. Osiek – D.L. Balch, *Families in the New Testament World*. Households and House Churches (Louisville 1997) 55.

<sup>21</sup> Na ten temat, zob. Balch, *Wives*, 23-62.

<sup>22</sup> Na temat wątków wspólnych pomiędzy Ef 5,21-33 i literaturą qumrańską (relacja między mężczyzną i kobietą oraz interpretacja Rdz 2), zob. B.G. Wold, „Family Ethics in 4QInstruction and the New Testament”, *NovT* 50 (2008) 290-299.

<sup>23</sup> Zob. Balch, *Wives*, 63-80.



nad kobietą. Dlaczego Paweł i jego szkoła, mając okazję przemienić relacje małżeńskie w duchu wolności, będącej darem Ewangelii Jezusa, raczej utrwala obowiązujące wzorce? Uczeni, starając się odpowiedzieć na pytanie o motywacje autorów NT włączających tablice rodzinne do swego nauczania, wskazują kilka racji.

- 1) **Racja dyscyplinarna.** Według niektórych badaczy tablice rodzinne odpowiadają na wewnętrzne problemy wspólnot chrześcijańskich: roszczenia kobiet do praw większych niż te, które gwarantował tradycyjnie obowiązujący system społeczny; traktowanie małżeństwa jako świeckiej instytucji; przesadnie ascetyczne podejście do życia rodzinnego; rozwiązłość seksualna<sup>24</sup>.
- 2) **Racja apologetyczna.** Według innych tablice rodzinne to reakcja na krytykę pod adresem chrześcijan, płynącą z zewnątrz. Religia przyciągająca kobiety i niewolników wydawała się podejrzana, stąd konieczność udowodnienia, że nie podważa ona powszechnie obowiązującego porządku społecznego<sup>25</sup>.
- 3) **Racja kulturowo-pragmatyczna.** Dla jeszcze innych tablice to dowód asymilacji kościołów Pawłowych, które dostosowują relacje w nich panujące do standardów otaczającego je świata. Mogło się to dokonać w konsekwencji porzucenia oczekiwania na paruzję<sup>26</sup> lub pod wpływem procesów społeczno-ekonomicznych naturalnie regulujących życie w świecie, którego częścią są chrześcijanie<sup>27</sup>.
- 4) **Racja pedagogiczno-religijna.** Tablice rodzinne to rodzaj katechizmu chrześcijańskiego, podobnego do żydowskiego nauczania dotyczącego prozelitów<sup>28</sup>. Są one tworem typowo chrześcijańskim, służą uwielbieniu Stwórcy i pouczeniu o porządku, który powinien panować w domu<sup>29</sup>. Dla innych sta-

<sup>24</sup> Zob. Crouch, *Colossian Haustafel* (problem entuzjastów w Koryncie); Lincoln, *Colossians*, 364 (odpowiedź na postawy ascetów odrzucających instytucje domowe); Lincoln, *Ephesians*, 358 (odpowiedź na oskarżenia zewnętrzne oraz problem entuzjastów w Koryncie); G.E. Cannon, *The Use of Traditional Material in Colossians* (Macon 1983) (Paweł poucza niezrozumiejących nauczania zawartego w Ga 3,28).

<sup>25</sup> Apologetycznego celu *Haustafeln* dowodzą Balch, *Wives*, 63-116; tenże „Household Codes”, 25-50; *Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, 216; Muddiman, *Ephesians*, 278; Lincoln, *Ephesians*, 397; M.Y. MacDonald, *The Pauline Churches. A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero- Pauline Writings* (SNTSMS 60; Cambridge 1988) 109; C. Keener, *Paul, Women and Wives. Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul* (Peabody, MA 1992) 145-146; Lincoln, „Household Code”, 101; Standhartinger, „Household Code”, 127.

<sup>26</sup> W ten sposób M. Dibelius, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon* (HNT 12; Tübingen 1953); K. Weidinger, *Die Haustafeln. Ein Stück urchristlicher Paränese* (Leipzig 1928); E. Lohmeyer, *Der Brief an die Kolosser* (KEK 9; Göttingen 1953); MacDonald, *The Pauline Churches*, 102-122. Na ten temat zob. także Barth – Blanke, *Colossians*, 463-464, 466-467.

<sup>27</sup> Zob. Lührmann, „Neutestamentliche Haustafeln”, 83-97. K. Thraede, „Zum historischen Hintergrund der «Haustafeln» des Neuen Testaments”, *Pietas*. FS B. Kötting (red. E. Dassmann) (Münster 1980) 359-368; F. Stagg, „The Domestic Code and Final Appeal Ephesians 5:21-6:24”, *RevExp* 75 (1979) 541-552.

<sup>28</sup> Zob. Barth – Blanke, *Colossians*, 463.

<sup>29</sup> Zob. K.H. Rengstorf, „Die neutestamentlichen Mahnungen an die Frau, sich dem Manne unterzuordnen”, *Verborum Dei*. FS O. Schmitz (Witten 1953) 131-145.

nowią chrześcijańską syntezę kultury żydowskiej i hellenistycznej, aktualizację dekalogu<sup>30</sup>.

- 5) **Etyka zorientowana na nowe życie w Jezusie.** Wreszcie w opinii niektórych tablice rodzinne należy odczytywać w powiązaniu z przesłaniem listu do Kolosan i Efezjan. Idą one daleko poza humanizowanie zasad społecznych, akcentowanie partnerstwa i równości, ilustrując nowe życie w Chrystusie<sup>31</sup>.

Właściwie każda z powyższych interpretacji wnosi coś w zrozumienie procesów socio-historycznych stojących za powstaniem „tablic rodzinnych”. Interpretacja pierwsza wskazuje na ważne dla wspólnoty racje dyscyplinarne, lecz zawiera też odniesienie do hipotetycznej grupy entuzjastów czy ascetów, o których niewiele wiemy. W interpretacji kulturowo-pragmatycznej dominuje wątek apokaliptyczny, którego nie uważa się dziś za istotny w nauczaniu Pawła na temat małżeństwa<sup>32</sup>. Z kolei interpretacja czwarta zbytnio abstrahuje od wpływów kultury hellenistycznej. Spośród scenariuszy proponowanych przez badaczy najbardziej przekonujące wydają się być drugi oraz piąty, podkreślające zarówno uwarunkowania historyczne i w. jaki i dynamikę tekstu oraz argumentacji Pawła obecnej w „tablicach rodzinnych”. Niewątpliwie są one podobne do literatury hellenistycznej, zarówno grecko-rzymskiej jak żydowskiej, z czego słuchacze Pawła zapewne doskonale zdawali sobie sprawę. Nade wszystko jednak tablice wkomponowane w listy Pawła mają charakter kontekstualny, odpowiadając na pytania wspólnoty o status kobiety i tożsamość małżeństwa chrześcijańskiego w kontekście dominującego pogańskiego modelu kulturowego<sup>33</sup>.

Wobec zagadnień nurtujących młody Kościół autor listu do Efezjan przedstawia bodaj najbardziej teologicznie przepracowaną wizję małżeństwa, jaką dysponujemy w całym NT. Znajdą się tu oczywiście elementy przynależące do kultury I w., jednak tablice rodzinne z Ef 5,21-33 to teksty *stricte* chrześcijańskie. Bazują one na chrystologii oraz eklezjologii wypracowanej w innych listach Pawła, przede wszystkim Liście do Filipian, 1 i 2 Liście do Koryntian oraz Liście do Rzymian<sup>34</sup>. Punktem odniesienia dla Ef 5,21-33 są także tablice, które znajdujemy w Liście do Kolosan<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> Zob. Wold, „Family Ethics”, 286-300.

<sup>31</sup> Zob. Gombis, „A Radically New Humanity”, 319; Barth – Blanke, *Colossians*, 474; Henderson, „Colossians Household”, 42-432; Lincoln, „Household Code”, 102.

<sup>32</sup> Zob. komentarze na temat 1 Kor 7,29-31; H. Conzelmann, *1 Corinthians. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Philadelphia 1975) 132; A. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids, MI 2000) 574.

<sup>33</sup> Równocześnie, jak twierdzi Witherington (*Philemon, Colossians, and Ephesians*, 313-314), mamy tu do czynienia z dyskursem moralnym, który nie tylko odpowiada na bieżące pytania wspólnoty, ale prowadzi ich w refleksji dalej. Wspólnota, do której pisze Paweł, zna już nauczanie na tematy małżeńskie z listu do Kolosan, nie potrzebuje podstawowej wiedzy, lecz pogłębionej nauki.

<sup>34</sup> Zob. Barth, *Ephesians 1-3*, 31-36; Best, *Ephesians*, 46-59; Muddiman, *Ephesians*, 17-19; Schnackenburg, *Ephesians*, 321-331.

<sup>35</sup> W interesującym nas fragmencie Ef 5,18-33 pojawia się szereg powiązań z listem do Kolosan: Ef 5,19-20 i Kol 3,16-17; Ef 5,21 – Kol 3,18; Ef 5,25 – Kol 3,19. List do Efezjan rozszerza i pogłębia

Równocześnie jednak list do Efezjan wykazuje także bardzo oryginalne elementy, jak wezwanie do wzajemnej podległości (Ef 5,21) czy miłość Chrystusa do Kościoła jako model relacji małżeńskiej, którego nie znajdujemy nigdzie poza Ef<sup>36</sup>. Paweł w sposób wyjątkowy ukazuje małżeństwo oraz role mężczyzny i kobiety w świetle tajemnicy Chrystusa i Kościoła<sup>37</sup>. Oryginalność tego przesłania postaramy się uwypuklić czytając tekst Ef 5,21-33 w kontekście argumentacyjnym listu.

## 2. MIEJSCE EF 5,21-33 W ARGUMENTACJI PAWŁA

Z przeprowadzonych powyżej analiz wynika, że zrozumienie tablic rodzinnych, które znajdujemy w liście do Efezjan, zależy nie tylko od uświadomienia sobie ich podłoża i pochodzenia, ale przede wszystkim od ich umiejscowienia w kontekście samego listu. Ef 5,22, gdzie Paweł wzywa żony do bycia poddanymi mężom, wchodzi w skład drugiej części pisma, której granice ciągną się od Ef 4,1 do Ef 6,20. O ile pierwsza część ma charakter rozciągniętego dziękczynienia i schematycznie można by ją określić jako teologiczną bądź doktrynalną, o tyle w drugiej części mamy do czynienia w przeważającej mierze z parenezą. Cezurę pomiędzy Ef 1,3 – 3,21 i Ef 4,1 – 6,20 stanowi „amen” zamykające doksologię w 3,21 oraz *parakalo*, od którego zaczyna się 4,1<sup>38</sup>. Zachęty do postępowania zgodnie z Ewangelią, które wypełniają drugą część listu, logicznie wypływają z części pierwszej. Chrześcijanie wezwani są do życia w jedności (4,1-16), świętości (4,17-32), miłości (5,1-6), światłości (5,7-14) oraz Duchu Świętym (5,15-20)<sup>39</sup>. Pozostając przy prostej strukturze epistolarnej, list do Efezjan posiada następującą budowę<sup>40</sup>:

---

refleksję nad relacją mąż–żona, którą znajdujemy w liście do Kolosan. Według Witheringtona (*Philemon, Colossians, and Ephesians*, 315) mamy tu do czynienia z retorycznym *amplificatio* (rozszerzeniem) źródła, jakim jest list do Kolosan. Ze 117 słów, które tam znajdujemy w tablicach rodzinnych, autor listu do Efezjan czyni 324.

<sup>36</sup> Zob. Witherington, *Philemon, Colossians, and Ephesians*, 322.

<sup>37</sup> Zob. Lincoln, *Ephesians*, 363. Na temat wizji małżeństwa jako sakramentu, inspirowanej w teologii przez Ef 5,21-33, zob. Schnackenburg, *Ephesians*, 321-337. Na temat obrazu związku małżeńskiego, jaki znajdujemy w Ef 5,21-33, nowości ujęcia listu do Efezjan oraz związków z teologią ST i NT, kulturą grecko-rzymską i żydowską, zob. Barth, *Ephesians* 4-6, 668-754.

<sup>38</sup> Zob. Lincoln, *Ephesians*, xxxv; F.F. Bruce, *The Epistle to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians* (NICNT; Grand Rapids, MI 1984) 247-248.

<sup>39</sup> Zob. Hoehner, *Ephesians*, 25.

<sup>40</sup> Zob. Lincoln, *Ephesians*, xliii. Autor przedstawia także budzącą znacznie więcej oporów strukturę retoryczną: *Exordium* 1,1-23; *Narratio* 2,1-3,21; *Exhortatio* 4,1-6,9; *Peroratio* 6,10-24. Podobnie problematyczna jest struktura zaproponowana przez Witheringtona (*Philemon, Colossians, and Ephesians*, 225-356): *Praescriptum*, 1,1-2; *Exordium* 1,3-14; *Modlitwa błogosławieństwa* 1,15-23;

*Praescriptum* 1,1-2;

Korpus listu 1,3 – 6,20 (Dziękczynienie 1,3 – 3,21, Pareneza 4,1 – 6,20);

*Postscriptum* 6,21-24.

Interesująca nas jednostka Ef 5,21-33 wchodzi zatem w skład drugiej, parenetycznej części listu. Kwalifikuje się ją jako część dyskutowanych powyżej „tablic rodzinnych”, które w liście do Efezjan zajmują rozdziały od 5,21/22 do 6,9<sup>41</sup>. W ich obrębie bez trudu wyróżnia się trzy części tematyczne: A) wskazania dotyczące małżonków (5,22-33), B) wskazania dla rodziców i dzieci (6,1-4) i C) wskazówki dla panów i niewolników (6,5-9).

Dla właściwego zrozumienia wskazań małżeńskich zawartych w Ef 5,22-33 musimy sobie uświadomić charakter wersetu 5,21 oraz związek interesującej nas sekcji z Ef 5,18-20<sup>42</sup>. W Ef 5,18-21 mamy do czynienia z szeregiem particiów, z których jednym jest *hypotassomenoi* z 5,21:

#### Ef 5,18-22

<sup>18</sup> Nie upijajcie się winem, bo to jest przyczyną rozwiązłości,

ale napełniajcie się (*plerousthe*) Duchem,

<sup>19</sup> przemawiając do siebie wzajemnie (*lalountes*)...

śpiewając (*adontes*)

i wysławiając (*psallontes*) Pana

<sup>20</sup> Dziękując (*eucharistountes*) zawsze za wszystko Bogu

<sup>21</sup> Będąc sobie wzajemnie poddani (*hypotassomenoi*) w bojażni Chrystusowej:

<sup>22</sup> Żony swym mężom, jak Panu

We współczesnych przekładach często tłumaczy się 5,21 i 5,22 w trybie rozkazującym: „Bądźcie sobie nawzajem poddani” oraz „żony niech będą poddane swym mężom”<sup>43</sup>. Z gramatycznego punktu widzenia trudno *participium* z 5,21 przetłumaczyć jako *imperativus*<sup>44</sup>, podczas gdy w 5,22 w ogóle brak czasownika. Imiesłów bierny *hypotassomenoi* należałoby raczej odnieść do czasownika z 5,18 – *plerousthe*, napełniajcie się Duchem<sup>45</sup>. Bycie sobie nawzajem poddanymi z 5,21 sugerowałoby

*Narratio* 2,1-22; 3,2-13; *Zamykająca modlitwa* 3,1.14-21; *Exhortatio* 4,1-6,9; *Peroratio* 6,10-20; *Postscriptum* 6,21-24.

<sup>41</sup> Zob. Best, *Ephesians*, 519;

<sup>42</sup> Na temat powiązania tej sekcji z całym listem do Efezjan poprzez tematy jedności, wzajemnego poddania, obrazy ciała i głowy Kościoła, zob. Lincoln, *Ephesians*, 363.

<sup>43</sup> Zob. BDF, par. 468 (2) mówi o znacznym oddaleniu *participium* od *verbum regens*, tak że *hypotassomenoi* przybiera cechy *imperativu*. W ten sam sposób tłumaczą *participium* Abbott, *Ephesians – Colossians*, 164; Schnackenburg, *Ephesians*, 242; Barth, *Ephesians* 4-6, 608; Bruce, *Colossians, Philemon, Ephesians*, 381; Lincoln, *Ephesians*, 351.

<sup>44</sup> Zob. D.B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids, MI 1996) 651.

<sup>45</sup> Jako *participium* w. 21 tłumaczą Best, *Ephesians*, 501; Witherington, *Philemon, Colossians, and Ephesians*, 315.

tu konsekwencję życia Duchem<sup>46</sup>, zaś 5,22 stanowiłoby rozwinięcie frazy o byciu sobie nawzajem poddanymi w relacjach małżeńskich. Nie lekceważąc argumentów gramatycznych, można jednak przyznać rację Muddimanowi, który twierdzi, że doksologiczne zamknięcie 5,20 i nowy temat poddania, który pojawia się 5,21, upoważniają nas do przetłumaczenia *hypotassomenoi* jako imperativu stanowiącego wprowadzenie do nowej sekcji<sup>47</sup>. Na podobne użycie particiów w roli imperativu można wskazać w Kol 3,16 czy Rz 12,9–13,16. Niezależnie od tego jak przetłumaczymy 5,21, widać wyraźnie, że stanowi on rodzaj łącznika pomiędzy 5,18-20 i 5,22-32<sup>48</sup>. W poprzedzających wersetach apostoł skierował do wspólnoty wezwanie: napełniajcie się Duchem (5,18). Duch ma przenikać wszystkie relacje chrześcijańskie, także relację małżeńską<sup>49</sup>. Tej ostatniej dotyczy reguła zaprezentowana w 5,21 o wzajemnym poddaniu się sobie nawzajem w bojaźni Chrystusowej, w świetle której powinno się odczytywać dalsze słowa apostoła na temat statusu kobiety i mężczyzny<sup>50</sup>.

Na zakończenie spójrzmy jeszcze na sam układ interesującej nas jednostki Ef 5,21-33<sup>51</sup>. Przeplatają się w niej obrazy męża i żony oraz Chrystusa i Kościoła, układając się według Sampley'a w model naprzemienny<sup>52</sup>:

- A (22-23a) żona niech będzie poddana mężowi, który jest jej głową
- B (23b-24a) jak Chrystus jest głową Kościoła, a Kościół jest Mu poddany
- A (24b-25a) tak żony niech będą poddane mężom; mężowie mają kochać żony
- B (25b-27) jak Chrystus umiłował Kościół i uświęcił go

<sup>46</sup> Wallace (*Greek Grammar*, 639, 644-645) skłania się ku interpretowaniu particiów jako opisujących rezultat, nie towarzyszące okoliczności czy sposób życia Duchem. Tłumaczenie ich jako nakazów zaciera te różnice.

<sup>47</sup> Zob. Muddiman, *Ephesians*, 256; Lincoln, *Ephesians*, 365. Na temat argumentów za tym, że w. 21, pełniąc piwotalną rolę, należy już do jednostki Ef 5,21-33, zob. Best, *Ephesians*, 515-516. Autor, choć sam przyporządkowuje w. 21 do sekcji poprzedzającej, wylicza następujące elementy przemawiające za powiązaniem wersu z tym, co następuje: 1) brak czasownika w w. 22, 2) pojawiający się nowy blok tematyczny związany z „tablicami rodzinnymi”, 3) temat poddania dominujący w Ef 5,22-6,9, 4) rozkazujący charakter particiów w w. 21, 5) *inclusio* tworzone przez temat bojaźni pojawiający się w Ef 5,21 i 33.

<sup>48</sup> Zob. Wallace, *Greek Grammar*, 651, 665; Witherington, *Philemon, Colossians, and Ephesians*, 316; Lincoln, *Ephesians*, 352.

<sup>49</sup> Zob. Best, *Ephesians*, 518; Witherington, *Philemon, Colossians, and Ephesians*, 318-319.

<sup>50</sup> Zob. Schnackenburg, *Ephesians*, 244; Bruce, *Colossians, Philemon, Ephesians*, 381; Witherington, *Philemon, Colossians, and Ephesians*, 316; Lincoln, *Ephesians*, 365.

<sup>51</sup> Na ten temat zob. J. Cambier, „Le grande mystère concernant le Christ et son Église. Ephesians 5,22-33”, *Bib 47* (1966) 43-90, 223-242; S.F. Miletic, „One Flesh”: *Eph. 5:21-22, 31. Marriage and the New Creation* (AnBib 115; Rome 1988); J.P. Sampley, „And the Two Shall Become One Flesh”. A Study of Traditions in Ephesians 5:21-33 (SNTSMS 16; Cambridge 1971) 103-108; Witherington, *Philemon, Colossians, and Ephesians*, 325; Lincoln, *Ephesians*, 352-354; Best, *Ephesians*, 530; J. Cambier, „Le grande mystère concernant le Christ et son Église. Ephesians 5,22-33”, *Bib 47* (1966) 43-90, 223-242; S.F. Miletic, „One Flesh”: *Eph. 5:21-22, 31: Marriage and the New Creation* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1988).

<sup>52</sup> Zob. Sampley, „And the Two”, 103-108.

- A (28-29b) w ten sam sposób mężowie winni kochać żony, jak własne ciało,  
 B (29c) jak Chrystus troszczy się o własne ciało, Kościół;  
 A (31-32a) z tego powodu mężczyzna i kobieta łączą się, stając się jednym ciałem  
 B (32b) to tajemnica w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła  
 A (33) niech mąż kocha żonę jak własne ciało, żona niech odczuwa bojaźń przed mężem

Sampley podkreśla komplementarność pomiędzy wskazaniami dla małżonków i inspirującą je relacją między Chrystusem i Kościołem. Miłość Chrystusa do Kościoła wyznacza ramy i ustala zasady, na jakich funkcjonują chrześcijański mąż i żona. Z kolei Lincoln słusznie sugeruje zależność Ef 5,21-33 od Ef 1,20-23. Akceptuje też wynikającą z wyżej przedstawionego układu prawdę o tym, że relacja Chrystusa z Kościołem stanowi wzór dla relacji międzyludzkich, szczególnie relacji małżeńskiej<sup>53</sup>. W analizowanym fragmencie oprócz wzajemnego przeplatania się obrazów Chrystus – Kościół, mąż – żona, można dostrzec także układ chiastyczny:

- A (5,21) wezwanie do poddania się sobie nawzajem w bojaźni Chrystusa  
 B (5,22-24) poddanie żony mężowi odzwierciedla poddanie Kościoła, który jest ciałem, Chrystusowi, który jest Głową  
 C (5,25-27) miłość męża odzwierciedla miłość Chrystusa do Kościoła  
 B' (5,31-32) związek mężczyzny i kobiety wzoruje się na misterium Chrystusa i Kościoła, który jest Jego Ciałem  
 A' (5,33) wezwanie do wzajemnej miłości i bojaźni

W układzie tym widać wyraźnie, że ramy dla myśli Pawła wyznacza koncepcja Bożej bojaźni pojawiająca się w części A (5,21) i A' (5,33)<sup>54</sup>. Motywuje ona małżonków do wzajemnego poddania się sobie i zdejmuje z postawy żony w 5,33 piętno podporządkowania i lęku. Werset 5,33 przybliży także na czym polega wzajemne poddanie: od męża wymaga się ofiarnej miłości, od żony pełnego oddania szacunku. Część B rozwija motywację i sens poddania żony mężowi – w ten sposób małżeństwo naśladuje związek Chrystusa z Kościołem. Część B' (5,31-32), powiązana z B poprzez słownictwo dotyczące ciała, podkreśla mocno, że związek mężczyzny i kobiety to nie zwykła ludzka relacja, lecz odbicie tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Centralna część C (5,25-27) zawiera wskazania dla męża. Choć Paweł rozpoczyna od roli i statusu kobiety, głównym adresatem jego zaleceń jest oczywiście mężczyzna. W świetle praw i kultury starożytnej dysponował on największą władzą i dlatego wezwany jest, aby spojrzeć na nią przez pryzmat Ewangelii. Ofiarna miłość na wzór Chrystusa, a nie panowanie nad domem, to nowy sposób wyrażania autorytetu mężczyzny. To także sposób jego poddawania się potrzebom kobiety.

Z zaproponowanego układu chiastycznego wynika nowość Pawłowych wskazań, które, choć wciąż kierowane w głównej mierze do mężczyzn, wprowadzają

<sup>53</sup> Zob. Lincoln, *Ephesians*, 352.

<sup>54</sup> Na temat pojawiającego się tu *inclusio*, zob. Muddiman, *Ephesians*, 257.



wyraźnie elementy równości w relacji mąż – żona. Polega ona na wzajemnym poddaniu się sobie i naśladowaniu miłości Chrystusa i Kościoła. Dlaczego Paweł, mając do dyspozycji inne obrazy, używa jednak koncepcji poddania? Czym jest i jaką rolę odgrywa w tej koncepcji „bojaźń” Chrystusowa? Jak daleko sięga analogia żona – Kościół i Chrystus – mąż? Na pytania te postaramy się odpowiedzieć, poddając analizie egzegetycznej najważniejsze miejsca Ef 5,21-33.

### 3. ANALIZA EF 5,21-33

Jak już stwierdziliśmy, bycie sobie wzajemnie poddanymi wyznacza bieg myśli w Ef 5,21-33. Dlaczego Paweł używa czasownika *hypotasso* dla opisanego relacji panujących między chrześcijańskimi małżonkami<sup>55</sup>? Czasownik *hypotasso* nie pojawia się w kontekście tekstów małżeńskich nigdzie poza dwoma, późniejszymi od Pawła, wyjątkami: u Plutarcha i Pseudo-Kallistenesa<sup>56</sup>. W tekstach pozabiblijnych odnosi się on zarówno do osób jak i rzeczy, oznaczając umieszczenie ich w niższej pozycji, podporządkowanie i posłuszeństwo, zaś w stronie medialnej i pasywnej – podporządkowanie się<sup>57</sup>. W stronie aktywnej używa się go mówiąc o Bogu, który poddaje stworzenie marności (Rz 8,20), ale także zbawia i przemienia człowieka (Flp 3,21). Tak jak Ojciec poddaje wszystko pod stopy Jezusa (Ef 1,22; Hbr 2,5.8), tak Syn poddaje wszystko Ojcu (1 Kor 15,27.28).

Mówiąc o człowieku i jego poddaniu, autorzy NT używają zazwyczaj strony biernej. Oddaje ona konieczne poddanie się władzy świeckiej (Rz 13,1.5, Tt 3,1, 1 P 2,13), podporządkowanie żon mężom (Kol 3,18, Tt 2,5, 1 P 3,1.5), niewolników panom (Tt 2,9, 1 P 2,18), czy młodszych starszym (1 P 5,5). Wyraża też dążenie do porządku podczas zgromadzeń chrześcijańskich, który wymaga podporządkowania kobiet prowadzącym (1 Kor 14,34), bądź posłuszeństwa względem liderów (1 Kor 16,16). Wreszcie opisuje się nim dążność ciała nie podporządkowującą się Prawu Bożemu (Rz 8,7) oraz poddawanie się usprawiedliwieniu pochodzącemu od Boga, które człowiek nie zawsze chce przyjąć (Rz 10,3).

Z kontekstu, w którym czasownik *hypotasso* pojawia się – szczególnie w pismach Pawłowych – można wywnioskować, że podporządkowanie, o jakim mowa w Ef 5,21, to nie tylko akt o charakterze społecznym i wspólnototwórczym, służący utrwalaniu porządku społecznego i dyscypliny w Kościele, ale także poddanie się zbawczemu planowi Boga, Jego mocy i działającej w ludzkim świecie sprawiedli-

<sup>55</sup> Na temat tego czasownika i koncepcji poddania w Ef 2,21-22, zob. Barth, *Ephesians 4–6*, 708-715.

<sup>56</sup> Zob. Barth, *Ephesians 4–6*, 708; Witherington, *Philemon, Colossians, and Ephesians*, 320 (za Rengstorferem).

<sup>57</sup> Zob. BDAG, 1042.

wości. Wzajemne poddanie małżonków to naśladowanie Chrystusa w jego wolnym i pełnym miłości oddaniu się w ręce Ojca, w którym osoba nie traci nic ze swej godności<sup>58</sup>. W akcie tym Ef 5,21 akcentuje wzajemność i wolną wolę, bez charakterystycznej dla małżeństw starożytnych jednostronności<sup>59</sup>. Wreszcie wzajemne poddanie to także ciężar i odpowiedzialność przekraczająca ludzkie siły, do której potrzeba Bożego Ducha<sup>60</sup>. Po raz kolejny podkreślmy, jak głęboko Ef 5,21 łączy się z Ef 5,18: wezwania do bycia sobie wzajemnie poddanymi nie można oddzielić od wezwania do napełniania się Duchem, który uzdalnia do relacji miłości i służby.

Bycie sobie nawzajem poddanymi oznacza zatem w perspektywie egzystencjalnej rezygnację z samego siebie dla dobra drugiego. Zarówno mężczyzna jak i kobieta wezwani są do stawiania dobra drugiego ponad swoim własnym<sup>61</sup>. Chodzi tu nie tyle o podporządkowanie się człowiekowi, co Bogu i Jego Królestwu<sup>62</sup>. Widać to wyraźnie w motywacji, jaką Paweł podaje dla uzasadnienia wzajemnego poddania mężczyzny i kobiety, a którą jest „bojaźń Chrystusa” (*fobos Christou*)<sup>63</sup>. Należy ją rozumieć jako pełne pokory wejście w tajemnicę życia Pana, w misterium Jego Miłości wobec Kościoła<sup>64</sup>. W pojęciu bojaźni Chrystusowej kryje się także drżenie i szacunek wobec świętości miłości Chrystusa i Kościoła, która odsłania się przed małżonkami w ich wzajemnym związku. Obustronne poddanie to zatem efekt działania Ducha oraz zanurzenia się małżonków w życiu Chrystusa i w tajemnicy Jego ofiarnej miłości<sup>65</sup>.

Jak widzimy, nie oznacza to zniesienia obowiązującej hierarchii i ról społecznych, lecz raczej przeżywanie ich w nowym duchu<sup>66</sup>. Wers 5,21 nadaje właściwą perspektywę wskazaniu skierowanemu do żon w 5,22 – „Bądźcie poddane<sup>67</sup> swoim

<sup>58</sup> Martin, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 70; Barth, *Ephesians 4–6*, 714. Bruce (*Colossians, Philemon, Ephesians*, 381-382) mówi o „łasce poddania” i naśladowaniu Chrystusa kenotycznego. Podobnie Witherington, *Philemon, Colossians, and Ephesians*, 316.

<sup>59</sup> Zob. Best, *Ephesians*, 517; Muddiman, *Ephesians*, 257.

<sup>60</sup> Zob. Hoehner, *Ephesians*, 110; Lincoln, *Ephesians*, 365.

<sup>61</sup> Zob. Lincoln, *Ephesians*, 365; G. Delling, „*hypotassō*”, *TDNT VIII*, 45; Stagg, „The Domestic Code”, 544.

<sup>62</sup> Barth, *Ephesians 4–6*, 713. Według Bartha język poddania nosi także konotacje wojenne. Opisuje oczekiwanie eschatologiczne, implikuje mierzenie się z wrogami i konieczność podejmowania wysiłku misyjnego (711).

<sup>63</sup> Na temat pojęcia bojaźni Bożej w ST i NT, zob. Barth, *Ephesians 4–6*, 662-668; H. Balz, „*fobeō ktl.*”, *TDNT IX*, 200-203, 209-217.

<sup>64</sup> Zob. Schnackenburg, *Ephesians*, 245.

<sup>65</sup> Witherington, *Philemon, Colossians, and Ephesians*, 323.

<sup>66</sup> Barth, *Ephesians 4–6*, 711-712; Lincoln, *Ephesians*, 366.

<sup>67</sup> Brakujący czasownik „bądźcie poddane”, który można wydedukować z kontekstu, uzupełniają niektóre kodeksy: Ⲙ Ⲁ Ⲓ Ⲡ ⲡ Ⲥ i wiele manuskryptów minuskułowych czytających ὑποτασθήσθε, „niech [żony] będą poddane”; D F G, sy i większość manuskryptów typu koine wstawia ὑποτάσσεσθε, „bądźcie poddane”. Metzger odnosząc się do tego fragmentu pisze o czasowniku *hypotassomeoi*, którego znaczenie powinno być przeniesione na w. 22 bez konieczności uciekania się do uzupełnień, które

mężom jak Panu”<sup>68</sup>. Po pierwsze, nie chodzi o generalne poddanie kobiet mężczyznom czy też stwierdzenie ich niższości wobec nich<sup>69</sup>. Paweł wyznacza dla poddania wyraźne ramy – chodzi o poddanie żony mężowi, które dokonuje się w związku małżeńskim. Po drugie, poddanie jest obopólne i oznacza naśladowanie relacji Chrystusa i Kościoła. Analogia ta posiada bardzo ograniczone zastosowanie, ponieważ mąż, dla którego wzorem jest Pan, nie zastępuje Go ani się z Nim nie utożsamia. Z kolei wezwanie skierowane do żony, wymienianej tu na pierwszym miejscu, kładzie nacisk na jej wolną odpowiedź i podkreśla jej podmiotowość<sup>70</sup>. Ostatecznie poddanie żony mężowi to nie utrwalanie zastanego ładu społecznego, ale przeniesienie go na poziom wiary i relacji z Panem<sup>71</sup>. W ten sposób poddanie staje się wolną decyzją i sposobem na służenie Chrystusowi.

Paweł rozwija dalej ideę poddania żony mężowi (5,23-24) stwierdzając, że „mąż jest głową żony, jak i (*hos kai*) Chrystus Głową Kościoła: On – Zbawca Ciała”. Greckie *hos kai* wprowadza nie tylko porównanie, ale akcentuje także niepowtarzalność modelu Chrystusa<sup>72</sup>. Tylko On jest Zbawcą Ciała, którym jest Kościół. Sam obraz męża będącego głową żony nie występuje nigdzie indziej poza tekstami biblijnymi. Można go uznać za koncepcję Pawłową<sup>73</sup>, w związku z czym należałoby go tłumaczyć w kontekście listu do Efezjan<sup>74</sup>. Metafora głowy nie jest usprawiedliwieniem panowania mężczyzny nad kobietą. Głowa w starożytności symbolizowała nie tylko organ zarządzający, lecz także źródło, początek, część organizmu, która daje życie reszcie ciała<sup>75</sup>. Widać to wyraźnie w Ef 4,15-16, gdzie Paweł stwier-

---

są wtórne i zmierzają do rozjaśnienia krótszej, bardziej oryginalnej formy wspieranej przez P<sup>46</sup>, B Cl, Hier<sup>ms</sup>. Zob. B. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart<sup>2</sup>1994) 541.

<sup>68</sup> Pan oznacza tu Chrystusa, nie osobę męża, któremu żona powinna być posłuszna, jako swemu panu. W ten sposób Barth, *Ephesians 4–6*, 611-612; Abbott, *Ephesians – Colossians*, 165.

<sup>69</sup> Zob. Barth, *Ephesians 4–6*, 610.

<sup>70</sup> Instrukcje w starożytnych wskazaniach na temat prowadzenia domu kierowane były do mężów, nie do żon. Zob. Gombis, „A Radically New Humanity”, 325.

<sup>71</sup> Zob. Best, *Ephesians*, 533.

<sup>72</sup> Zob. Barth, *Ephesians 4–6*, 614.

<sup>73</sup> Zob. także 1 Kor 11,3: „Chciałbym, żebyście wiedzieli, że głową każdego mężczyzny jest Chrystus, mężczyzna zaś jest głową kobiety, a głową Chrystusa – Bóg”.

<sup>74</sup> Zob. Barth, *Ephesians 4–6*, 618.

<sup>75</sup> W ten sposób S. Bedale, „The Meaning of κεφαλή in the Pauline Epistles”, *JTS* 5 (1954) 211-215; Bruce, *Colossians, Philemon, Ephesians*, 384; R. Scroggs, „Paul and the Eschatological Woman Revisited”, *JAAR* 42 (1974) 534-535 n.8. Muddiman (*Ephesians*, 260) widzi w w. 23 nawiązanie zarówno do władzy Chrystusa nad Kościołem, jak i do faktu, że udziela mu On życia. Przeciwnie, Lincoln, *Ephesians*, 369. Więcej na temat interpretacji symbolu głowy i dyskusji, czy oznacza ona źródło życia czy też władzę męża, zob. W. Grudem, „Does κεφαλή («Head») Mean «Source» or «Authority Over» in Greek Literature? A Survey of 2, 336 Examples”, *TJ* 6 (1985) 38-59; tenże, „The Meaning of κεφαλή («Head»): An Evaluation of New Evidence, real and Alleged”, *Biblical Foundations for Manhood and Womanhood* (red. W. Grudem) (Wheaton, IL 2002) 145-202; C.C. Kroeger, „The Classical Concept of Head as «Source»”, *Equal to Serve* (red. G.G. Hull) (Old Tappan, NJ 1987) 267-283; R.S. Cervin, „Does

dza: „żyjąc prawdziwie w miłości sprawmy, by wszystko rośło ku Temu, który jest Głową – ku Chrystusowi. Z Niego całe Ciało – zespalane i utrzymywane w łączności dzięki całej więzi umacniającej każdy z członków stosownie do jego miary – przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości”. Tak jak Chrystus Głowa ożywia swój Kościół, tak też mąż daje życie, utrzymanie i bezpieczeństwo żonie. Analogia ta zostanie rozwinięta *explicite* w 5,26-27. Tak jak Chrystus jest zbawcą Kościoła, za który oddał swoje życie, tak mąż ma oddawać swoje życie za żonę. Porównanie między mężem i Panem osiąga tu także swoje oczywiste granice. Mąż nie może zostać nazwany zbawcą żony, ta rola należy wyłącznie do Jezusa<sup>76</sup>. Małżonka jednak ma być poddana mężowi podobnie jak Kościół poddany jest Chrystusowi – we wszystkim. Oczywiście chodzi znów nie o niewolnicze poddanie, lecz złożenie w wolności swojego życia i miłości w ręce kochającego na wzór Chrystusa współmałżonka<sup>77</sup>.

Na wersecie 5,24 kończą się wskazania dla żon. Reszta tablic domowych z Ef 5,21-33 zdominowana jest przez zobowiązania dotyczące mężów. W 5,25 zamiast wezwania do tego, aby rządili łagodnie<sup>78</sup>, słyszą oni, że mają kochać swoje żony, „tak jak Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie”, to jest miłością do końca, ofiarną<sup>79</sup>; na tym właśnie polega rola męża jako głowy na wzór Chrystusa. Kolejny wymiar, w którym mężowie mają naśladować miłość Pana do Kościoła, to uświęcenie, którego Chrystus dokonuje wobec Kościoła przez kąpiel oczyszczającą<sup>80</sup> i towarzyszące jej słowo<sup>81</sup> (5,26). Tak jak Chrystus uświęcił i oczyścił swój Kościół, aby stawić go przed sobą jako chwalebny, bez zmarszczki, święty

---

κεφαλή Mean «Source» or «Authority Over» in Greek Literature”, *TJ* (1989) 85-112; Barth, *Ephesians 1-3*, 183-192. Barth zastanawia się, na jakich źródłach mógł opierać się Paweł. Wiedza lekarska jego czasów postrzegała w głowie element integrujący emocje, osadzający i wybierający *akropolis* całego ciała, siedzibę duszy oraz twórczych i witalnych sił człowieka. Według autora Paweł, pozostając także pod wpływem antropologii ST, interpretuje podstawowe pojęcia medyczne i psychologiczne swoich czasów, wyciągając z nich wnioski nie tylko o przewodniej roli głowy, ale także o jej funkcji źródła życia (zob. Kol 2,19). Chrystus Głowa napełnia wszystko Bożą mocą.

<sup>76</sup> Wynika to z samej składni. Ef 5,23b można przetłumaczyć: „tylko on jest zbawcą ciała”. Zob. Abbott, *Ephesians – Colossians*, 166; Witherington, *Philemon, Colossians, and Ephesians*, 325,328.

<sup>77</sup> „We wszystkim” znaczący zatem całym sercem, z radością, w wolności, zob. Ef 4,25-5,20.

<sup>78</sup> Zob. Gombis, „A Radically New Humanity”, 325.

<sup>79</sup> Zob. Abbott, *Ephesians – Colossians*, 167; *Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, 215. Okazywanie żonie miłości nie pojawia się w tekstach starożytnych jako obowiązek mężów. Zob. Lincoln, *Ephesians*, 374.

<sup>80</sup> Według Abbotta (*Ephesians – Colossians*, 167-169) chodzi o podwójną aluzję do chrztu i do kąpeli, która w żydowskim rytuale małżeńskim poprzedzała zaślubiny. Podobnie Muddiman, *Ephesians*, 265; Lincoln, *Ephesians*, 375. Według Bartha (*Ephesians 4-6*, 691-699) obmycie wodą oznacza dar nowego życia wypływającego z ofiary Chrystusa oraz dar Ducha. Zob. krytykę tej pozycji w Best, *Ephesians*, 543. Bruce (*Colossians, Philemon, Ephesians*, 388) widzi tu obraz chrztu, któremu towarzyszy słowo, czyli wyznanie wiary.

<sup>81</sup> Słowo, o którym mowa, to Słowo Ewangelii. Zob. Muddiman, *Ephesians*, 264; Hoehner, *Ephesians*, 117; Witherington, *Philemon, Colossians, and Ephesians*, 330. Barth w sposób bardziej gen-

i nieskalany, tak mąż ma troszczyć się o świętość swojej żony. Mamy tu do czynienia z obrazem głębokiej transformacji, której oblubienica Chrystusa, Kościół, podlega dzięki miłości Pana. Przemiana ta ma charakter wewnętrzny i duchowy; nie chodzi o fizyczne odmłodzenie, ale o oczyszczenie z grzechu<sup>82</sup>. W ten sposób wiersze 5,26-27, które zatrzymują się nad relacją Chrystusa i Kościoła, ukazują ją jako wzór i inspirację dla mężczyzny, równocześnie obrazując różnicę pomiędzy miłością ludzką, na miarę naszych ograniczonych możliwości, i Bożą, która jest jej źródłem. Mąż, choćby naśladował Chrystusa w jego ofiarnej miłości i przebaczeniu, nie jest w stanie ofiarować żonie nowego życia i odpuszczenia grzechów, które są wyłącznym darem Chrystusa, Głowy Kościoła.

Miłość męża do żony, która stanowi jego ciało, ma się wzorować na miłości Chrystusa do Kościoła, który jest Jego ciałem (5,28-29). Paweł nie idzie za Platonem, Arystotelesem oraz stoikami i nie stwierdza, jakoby mężczyzna był duszą kobiety, lecz aplikuje do niej pełen godności obraz „ciała” Chrystusa, którym wcześniej opisany został Kościół<sup>83</sup>. Mąż, karmiąc i pielęgnując własną żonę, troszczy się *de facto* o własne ciało<sup>84</sup>. Autor Ef powołuje się tu też na tradycję z Księgi Rodzaju 2,24, przytaczając słowa: „Dlatego opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem” (Ef 5,31)<sup>85</sup>. Apostoł równocześnie przypomina, że tak ofiarna i troskliwa miłość możliwa jest nie dzięki stworzonej do miłości naturze, lecz dzięki temu, że „wszyscy jesteśmy ciałem Chrystusa” (5,30b). Trwając w Ciele Pana, którym jest Kościół, wszyscy czerpiemy z niego życiodajne soki i jesteśmy zdolni kochać miłością, której wzorem jest Pan.

Podsumowując swoje rozważania nad chrześcijańską wizją małżeństwa, Paweł stwierdza: „Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” (5,32). *Mysterion* w pismach Pawłowych to Boży plan ukryty przed wielkimi, a objawiony w Chrystusie<sup>86</sup>. Niektórzy widzą tu odniesienie do oblubień-

---

eralny odczytuje uświęcenie jako oddzielenie dla Boga, dar przebaczenia i oczyszczenia moralnego (*Ephesians* 4–6, 687–689). Best (*Ephesians*, 543–544) widzi tu słowo formuły chrzcielnej.

<sup>82</sup> Zob. Barth, *Ephesians* 4–6, 627–628; Bruce, *Colossians, Philemon, Ephesians*, 390.

<sup>83</sup> Zob. Barth, *Ephesians* 4–6, 631.

<sup>84</sup> Czasowniki tu występujące, niezależnie od kontekstu miłości rodzicielskiej czy ojcowskiej, w których się pojawiają, oznaczają czułą troskę. Nawiązują także do języka, który znaleźć można w umowach małżeńskich. Zob. Witherington, *Philemon, Colossians, and Ephesians*, 331–332.

<sup>85</sup> Na temat cytatu z Księgi Rodzaju, zob. Barth, *Ephesians* 4–6, 720–738.

<sup>86</sup> Tajemnicą objawioną Pawłowi jest np. zatwardziałość serc Izraela odrzucającego Mesjasza, która jest częścią Bożego planu wprowadzenia do Kościoła pogan (Rz 11,25; 16,25). Z kolei tajemnicą, którą Paweł ogłasza Koryntianom, jest Ewangelia o Chrystusie Ukrzyżowanym, pełni Bożej mądrości (1 Kor 2,1.7). Paweł sam siebie nazywa sługą Bożych misterii (1 Kor 4,1). Jednym z najważniejszych z nich jest Zmartwychwstanie Pana, zapowiadające powszechne zmartwychwstanie i przemianę wierzących. W 1 Kor 15,51, powołując się na szczególną wiedzę otrzymaną od Pana, a dotyczącą scenariusza końca czasów, apostoł stwierdza: „Oto ogłaszam wam tajemnicę: Nie wszyscy umrzemy, ale wszyscy będziemy przemienieni”. Także w tzw. listach deuteropawłowych pojawia się pojęcie tajemnicy, odkrywającego się przed oczyma apostoła Bożego planu zbawienia (Ef 1,9; 3,3.4.9; 6,19;



czej miłości Chrystusa i Kościoła, która właśnie odsłania się przed oczyma wiaryzących<sup>87</sup>. Inni odnoszą *mysterion* do bezpośrednio poprzedzającego cytatu z Rdz 2,24, który według Pawła zawierałby ukryty, alegoryczny sens dotyczący związku Chrystusa ze swoją oblubienicą<sup>88</sup>. Bardziej niż na typologiczną interpretację Księgi Rodzaju Paweł wydaje się tu jednak wskazywać na samą tajemnicę małżeńskiej jedności mężczyzny i kobiety. Choć zaplanowana pierwotnie przez Boga, została zerwana przez grzech pierworodny. Przedwieczny plan Boga wobec małżeństwa staje się znów możliwy dopiero w Chrystusie. Tajemnica jedności małżeńskiej uzyskuje swe ostateczne uzasadnienie i gwarancję w misterium miłości Chrystusa do Kościoła. Podsumowujący werset 5,33 nawiązuje do 5,21 i jednocześnie mówi o dwóch sposobach, na które wyraża się wzajemne podporządkowanie męża i żony<sup>89</sup>. Mąż zostaje wezwany do miłości ofiarnej, żona zaś do bojaźni, która, podkreślmy to, nie oznacza strachu, lecz pełen miłości szacunek i oddanie się w ręce małżonka<sup>90</sup>.

Z powyższych uwag wyłaniają się już pierwsze różnice pomiędzy hellenistycznym i Pawłowym ujęciem roli kobiety oraz charakteru małżeństwa. Autor Ef nie akcentuje jednostronnie władzy męża, lecz podkreśla obopólne oddanie się sobie małżonków. Siłą napędową tej jakościowo nowej relacji jest Duch Święty. Jej modelem jest miłość Chrystusa i Kościoła, która przenika chrześcijański związek małżeński. Czy jednak nowość Pawłowego spojrzenia na małżeństwo da się pogodzić z instytucją funkcjonującą w świecie starożytnym? Czy Paweł kwestionuje model żydowski i grecko-rzymski, czy też wzywa do przepracowania go w duchu Ewangelii? Aby odpowiedzieć na to pytanie użyjemy instrumentów wypracowanych przez socjologię i antropologię kulturową. Pomogą nam one odczytać strategię Pawła w Ef 5,21-33.

---

Kol 1,26.27; 2,7; 4,3; 1 Tm 3,16), który w kwestiach szczegółowych dotyczy relacji małżeńskiej jako odzworowanej relacji Chrystus–Kościół (Ef 5,32) czy nieprawości, która wzmoże się na końcu czasów (2 Tes 2,7). Więcej na temat tego pojęcia zob. w C.C. Caragounis, *The Ephesian Mysterion. Meaning and Content* (CB.NT 8; Lund 1977); M. Bockmuehl, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity* (WUNT II 36; Tübingen 1990); G. Bornkamm, „*mystērion ktl.*”, *TDNT* IV, 801-828; H. Krämer, „*mystērion*”, *EDNT* II, 446-449.

<sup>87</sup> Zob. Schnackenburg, *Ephesians*, 255; Witherington, *Philemon, Colossians, and Ephesians*, 333; Lincoln, *Ephesians*, 381; Cambier, „Le Grand Mystère”, 43-90, zwł. 84-89; Sampley, „*And the Two*”, 90-96.

<sup>88</sup> Zob. Bornkamm, „*mystērion ktl.*”, 823; Krämer, „*mystērion*”, 448; Barth, *Ephesians* 4-6, 643; Bruce, *Colossians, Philemon, Ephesians*, 394; Muddiman, *Ephesians*, 74; Best, *Ephesians*, 555; Abbott, *Ephesians – Colossians*, 175; Stagg, „The Domestic Code”, 548. Na temat zrozumienia *mysterionu* w kontekście całego listu do Efezjan, zob. J.P. Sampley, „*And the Two*”, 86-96.

<sup>89</sup> Gr. *plēn* pojawiające się tutaj służy złamaniu i podsumowaniu dyskusji oraz podkreśleniu tego, co istotne. Zob. BDAG, 826; BDF, par. 449 (2); A.T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (London 1919) 1187.

<sup>90</sup> Zob. Bruce, *Colossians, Philemon, Ephesians*, 395-396; Hoehner, *Ephesians*, 110; Barth, *Ephesians* 4-6, 648-650.



#### 4. ANTROPOLOGICZNO-KULTUROWA STRATEGIA Ef 5,21-33

Posługując się terminologią antropologiczno-kulturową, wypracowaną przez B. Wilsona<sup>91</sup>, możemy stwierdzić, że dyskurs religijny ma wzbudzić w słuchaczach określone reakcje wobec otaczającego ich świata. Można je ująć w siedmiu scenariuszach<sup>92</sup>:

- 1) *Scenariusz konwersji* przedstawia otaczający świat jako zepsuty. Nie interesuje się on programem zmian społecznych; ma charakter moralizujący; zachęca do zmiany życia, poruszając serca słuchaczy.
- 2) *Scenariusz rewolucji* ma charakter eschatologiczny, żywi nadzieję na zniesienie obecnego porządku społecznego w ustalonej przez Boga chwili. Dyskurs ten jest niechętny reformom społecznym i indywidualnemu nawróceniu; podaje fakty wymagając wiary w nie; postrzega człowieka jako instrument w ręku Boga, wykonawcę Jego suwerennej woli.
- 3) *Scenariusz ucieczki* nie zachęca ani do nawracania innych, ani do oczekiwania na zmianę porządku świata, lecz zaleca wycofanie się z niego w bezpieczną przestrzeń osobistej świętości. Stawia na pogłębienie własnej wiary i obrazuje wspólnotę zwróconą nie na zewnątrz, lecz do środka, wspierającą własnych członków.
- 4) *Scenariusz gnostycko-manipulacyjny* nie odrzuca świata zewnętrznego; podkreśla wiedzę, za pomocą której można zdobyć cele duchowe jak również bogactwo, szczęście i pozycję społeczną. Nie wymaga nawrócenia, lecz wykształcenia duchowych postaw dostępnych dla wszystkich.
- 5) *Scenariusz taumaturgiczny* podkreśla bliskość i dostępność świata nadprzyrodzonego, zachęca wierzącego do poszukiwania duchowego przesłania, uzdrowienia, przemiany czy cudu. W swej argumentacji nie akceptuje naturalnego porządku rzeczy, który może być zawieszony przez Boga; zapewnia wierzącego o czekającym go niekończącym się szczęściu w przyszłym świecie i może służyć kompensacji osobistych strat.

<sup>91</sup> Zob. B.R. Wilson, „A Typology of Sects”, *Sociology of Religion* (red. R. Robertson) (Baltimore 1969) 361-383; tenże, *Magic and the Millenium. A Sociological Study of Religious Movements of Protest Among Tribal and Third-World Peoples* (New York 1973). Na temat typologii Wilsona, która choć wypracowana prawie 50 lat temu pozostaje wciąż punktem odniesienia w socjologii religii, zob. D. Capps, „Melancholia, Utopia, and the Psychoanalysis of Dreams”, *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* (red. R.K. Fenn) (Malden, MA – Oxford, UK – Melbourne – Berlin 2003) 94.

<sup>92</sup> W opracowaniu podążamy za adaptacją socjologicznych definicji Willsona do socjo-retorycznych opisów dyskursu religijnego, który znajdujemy w: V.K. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, Society and Ideology* (London – New York 1996) 147-159. Sam autor stosuje wspomnianą typologię w analizie 1 Kor 9. Zob. tamże, 176-179. Kategorie socjologiczne Wilsona stosują w swoich dziełach i komentarzach biblijnych także J.H. Elliott, *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy* (Philadelphia 1981); P.F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (SNTSMS 57; Cambridge 1987); R. Jewett, *The Thessalonian Correspondence. Pauline Rhetoric and Millenarian Piety* (Philadelphia 1986).

- 6) *Scenariusz reformistyczny* podkreśla pozytywny aspekt instytucji społeczno-politycznych tego świata, które mają służyć dobru. Zachęca do zaangażowania się w świat (bez stawiania się jego częścią), aby zmieniać go życiem i czynami.
- 7) *Scenariusz utopijny* wzywa do zainaugurowania nowego, wolnego od zepsucia porządku społecznego, który zmieni relacje w świecie. Jest bardziej radykalny niż scenariusz reformistyczny, ponieważ podkreśla konieczność zmiany całego systemu. Nowy ład tworzy się w oparciu o wspólnotę wierzących.

Z jakiego typu argumentacją mamy do czynienia w Ef 5,21-33? W Ef 5 nie znajdujemy śladu *scenariusza taumaturgicznego*, odwołania do nadzwyczajnych Bożych interwencji, cudów, uzdrowień i przemiany, związanych ze światem nadprzyrodzonym. Ze strategii dyskursywnej analizowanego fragmentu możemy także wyeliminować *scenariusz gnostycko-manipulacyjny*<sup>93</sup>. W Ef 5,33 autor mówi co prawda o tajemnicy, *mysterion*, relacji kobiety i mężczyzny, która objawia się w Chrystusie i Kościele. Tajemnica ta nie ma jednak charakteru sekretnej wiedzy, umożliwiającej człowiekowi osiągnięcie duchowych celów, lecz odnosi się do wejścia w relację i coraz ściślejsze zjednoczenie z Chrystusem, głową Kościoła. *Scenariusz gnostycko-manipulacyjny* kładzie nacisk na intelektualno-duchowe poznanie, eliminując wątki relacyjne i mistyczne.

Z kolei *scenariusz konwersji* pojawia się wcześniej w Ef 5,2-18. Mamy tam do czynienia z wizją zepsutego świata; autor przestrzega przed jego grzechami i wzywa do ich piętnowania oraz nawracania innych: „Nie miejcie udziału w bezwocnych czynach ciemności, a raczej piętnując, nawracajcie *tamtych!*” (Ef 5,11). Wierzący mają zbudzić się ze snu (5,13), baczyć pilnie, jak postępują (5,14) i nie upijać się winem (5,18). W analizowanej przez nas jednostce retorycznej *scenariusz konwersji* jest jednak nieobecny. W Ef 5,21-33 nie widać opozycji pomiędzy wspólnotą i otaczającym światem, ani nie rozbrzmiewa ton moralizująco-korygujący.

W interesującym nas tekście nie pojawia się także *scenariusz rewolucji*. Wizję sądu Bożego znajdujemy co prawda w Ef 5,5-6, ale jest ona podporządkowana wezwaniu do nawrócenia. Z kolei w Ef 5,21-33 argumentacja eschatologiczna, oczekująca zniesienia obecnego porządku społecznego po prostu nie występuje. Autor mówi o Chrystusie, który swoją miłością uświęca i przygotowuje Kościół na ostateczne spotkanie ze sobą, lecz przesłanie tego obrazu dotyczy wyraźnie terażniejszości, nie przyszłości<sup>94</sup>.

<sup>93</sup> Na temat punktów stykowych między listem do Efezjan i gnozą, do jakich zalicza się koncepcję ciała kosmicznego i głowy, motyw duchowego wzrostu, strukturę wiedzy i poznania czy obraz małżeństwa i związanej z nim tajemnicy, zob. H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf 1957) 264-276; R. Batey, „«Jewish Gnosticism» and the «Hieros Gamos» of Eph. v. 21-33”, *NTS* 10 (1963) 121-127; K.M. Fischer, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefs* (Göttingen 1973) 181-200; Barth, *Ephesians 1-3*, 12-18, 119-127; tenże, *Ephesians 4-6*, 644, 742; Bruce, *Colossians, Philemon, Ephesians*, 390; Best, *Ephesians*, 87-89; Lincoln, *Ephesians*, 362.

<sup>94</sup> W ten sposób Schnackenburg, *Ephesians*, 250. Na temat eschatologicznego wydźwięku obrazów Ef 5,27, zob. Barth, *Ephesians 4-6*, 628; Best, *Ephesians*, 454 (z naciskiem na terażniejszy aspekt

Elementy *scenariusza ucieczki*, skupionego na wspólnocie i zachęcającego do wycofania się ze świata, pojawiają się w Ef 5,1-2, gdzie autor wzywa do naśladowania go i postępowania drogą miłości a także w Ef 5,7, gdzie wybrzmiewa polecenie: „Nie miejcie więc z nimi nic wspólnego!”. W Ef 5,18b-20 autor zarysował relacje między chrześcijanami jako wypełnione Duchem, wzajemnym zbudowaniem i dziękczynieniem. Podobne skupienie na wspólnocie wierzących widać w Ef 5,21-33, lecz nie ma tam mowy o ucieczce od świata<sup>95</sup>. Co więcej, apostoł odwołuje się tu do zakorzenionej w świecie instytucji małżeństwa, interpretując ją w duchu chrześcijańskim.

Przedostatni już scenariusz, który można odnaleźć w Ef 5,21-33, to *scenariusz utopijny*, przypisujący wspólnocie rolę zaczynu, mającego zmienić strukturę tego świata. Jednak zmiana, jaką postuluje się w analizowanym przez nas fragmencie, nie jest tak radykalna jak wynika to z argumentacji utopijnej i nie kwestionuje całości obecnego systemu. Istniejące relacje między mężczyzną i kobietą autor Ef traktuje raczej jako punkt wyjścia dla budowania wizji chrześcijańskiej. Nie krytykuje zła i niedoskonałości obowiązującego systemu, lecz uczy przeżywać je w duchu Ewangelii<sup>96</sup>.

W omawianym przez nas fragmencie wydaje się dominować *scenariusz reformistyczny*. Paweł wyraźnie dostrzega potencjał i dobro tkwiące w instytucjach oraz relacjach tego świata, w tym konkretnym przypadku w instytucji małżeństwa. W przeciwieństwie do 1 Kor 7, gdzie zaleca się celibat jako styl życia, tutaj związek między mężczyzną i kobietą traktowany jest jako podstawowy element budujący wspólnotę Kościoła. Autor Ef nie jest rewolucjonistą ani utopistą. Nie kwestionuje zastanego porządku społecznego i nie próbuje go zastąpić wspólnotą chrześcijańską. Dostrzega niedoskonałości obecnego modelu społeczno-kulturowego i koryguje je od wewnątrz<sup>97</sup>. Według niego relacje między mężczyzną i kobietą mają być oparte nie na modelu judaistycznym czy grecko-rzymskim, lecz na mocy i miłości pochodzącej od Ducha Chrystusowego. Poza tym poddanie kobiety mężczyźnie

---

działań Chrystusa wobec Kościoła). Hoehner (*Ephesians*, 117) słusznie podkreśla nakładające się na siebie aspekty teraźniejszy i przyszły: uświęcenie Kościoła, które dokonuje się w obecnym czasie, służy jego zaprezentowaniu przed Chrystusem w przyszłości. Wydzwięk obrazu jest praktyczny – służy za model dla miłości męża do żony.

<sup>95</sup> Witherington (*Philemon, Colossians, and Ephesians*, 321) przy całym skupieniu myśli Ef 5,21-33 na wspólnocie chrześcijańskiej i niezainteresowaniu modelami funkcjonującymi poza nią, stwierdza jednak, że nie ma ona cech introwersjonistycznej sekty.

<sup>96</sup> Do interpretacji utopijnej Ef 5,21-33 zbliża się Gombis („A Radically New Humanity”, 322), pisząc o ścierającej się tu z zepsutym światem nowej ludzkości: „This vision of the New Humanity is elaborated against the chaotic, destructive, and divisive social patterns created and fostered by the evil powers, who have perverted the created order in such a way that has affected every aspect and level of society. Those in positions of power manipulate, dominate, and exploit those who are weaker in order to increase in social status and honor”.

<sup>97</sup> Na temat interioryzacji relacji społecznych i przemiany obowiązującego modelu kulturowego jako celu Ef 5,22-33, zob. Dudrey, „Submit Yourselves”, 41; *Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, 215-216.

zmienia się w wypływające z wolności wzajemne poddanie. Paweł podkreśla w ten sposób równość w powołaniu i godności małżonków, którzy w wolności naśladują i odzwierciedlają w swoim związku miłość Jezusa i Kościoła<sup>98</sup>. Wreszcie, relacje małżeńskie przeżywane w Duchu Chrystusa przestają być relacjami podporządkowania i władzy<sup>99</sup>. Mąż jako głowa nie tyle rządzi, co troszczy się o żonę, oddając za nią swoje życie. Na zakończenie warto zapytać, jakiego rodzaju kulturę proponuje Paweł sobie współczesnym.

## 5. MODEL KULTUROWY PROPONOWANY W EF 5,21-33

W ostatnim już kroku analizy socjo-retorycznej Ef 5,21-33 zastanówmy się, jakiego typu model kulturowy szkoła Pawłowa proponuje chrześcijanom. Oprzemy się na typologii wypracowanej przez V. Robbinsa<sup>100</sup>. Wyróżnił on pięć podstawowych kategorii kulturowych:

- 1) *Kultura dominująca* – system postaw, wartości i norm, wspieranych przez instytucje społeczne wyposażone we władzę, umożliwiającą ich narzucenie na znacznych nawet obszarach.
- 2) *Subkultura* – kultura naśladująca postawy, wartości i normy kultury dominującej z przeświadczeniem bycia im wiernymi w stopniu przewyższającym przedstawicieli kultury dominującej. Subkultura tworzy system holistyczny zdolny do wpływania przez dłuższy okres na życie przynależących do niej jednostek.
- 3) *Kultura alternatywna* – kultura wyrastająca z kultury dominującej lub subkultury poprzez zakwestionowanie ich kluczowych wartości. Kultura alternatywna wpływa na życie ludzkie przez relatywnie długi okres, obejmuje różne grupy wiekowe i płcie, wykształca także instytucje wspierające jej trwanie. Jest ona zainteresowana „lepszym społeczeństwem”, lecz droga do niego prowadzi przez reformy legislacyjne, ale opór wobec kultury dominującej. Daje społeczeństwu alternatywną formę życia w nadziei, że zostanie ona zro-

<sup>98</sup> Zob. Stagg, „The Domestic Code”, 544-545, 547. Podobnie równość małżeńską akcentuje Paweł w 1 Kor 7,4: „Żona nie rozporządza własnym ciałem, lecz jej mąż; podobnie też i mąż nie rozporządza własnym ciałem, ale żona”.

<sup>99</sup> Autor likwiduje tu lub przepracowuje kwestię dominacji męczyzny. Zob. Schnackenburg, *Ephesians*, 246-247; Witherington, *Philemon, Colossians, and Ephesians*, 323; Gombis, „A Radically New Humanity”, 324-325. Według Sampley’a, w. 21 wraz z chrystologią obecną w Ef 5,23-33 krytykują i wręcz przesłaniają tradycyjne rozumienie tablic rodzinnych. Zob. Sampley, „*And the Two*”, 106, 116-117.

<sup>100</sup> Zob. Robbins, *Tapestry*, 168-170. Autor odwołuje się tu przede wszystkim do K.A. Roberts, „Toward a Generic Concept of Counter-Culture”, *Sociological Focus* 11 (1978) 111-126. Zob. także V.K. Robbins, „Rhetoric and Culture: Exploring Types of Cultural Rhetoric in a Text”, *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference* (red. S.E. Porter –T.H. Olbricht) (Sheffield 1993) 447-467.

zumiana i przyjęta przez ogół. Kultura alternatywna, w przeciwieństwie do subkultury, nie afirmuje podstawowych wartości obecnych w kulturze dominującej, lecz odrzuca je lub kwestionuje ich zasadniczy rdzeń.

- 4) *Kontrkultura* – rodzi się we wnętrzu kultury dominującej, subkultury lub kultury alternatywnej, kwestionując je. To krótkotrwały, obejmujący nie więcej niż jedno pokolenie ruch kulturowy związany z określoną grupą społeczną. Nie wytwarza on żadnych instytucji i nie obejmuje całości życia swoich członków.
- 5) *Kultura liminalna* – kultura znajdująca się na obrzeżach innych kultur. Istnieje przez krótki okres, np. jedynie jako fenomen językowy. Pojawia się podczas przechodzenia z jednej kultury do drugiej, może też istnieć wśród jednostek, które nie były w stanie wykształcić jasnej tożsamości kulturowej we własnym środowisku.

Jakiego typu propozycja kulturowa pojawia się w Ef 5,21-33? Raczej nie jest to kultura dominująca, tą bowiem w drugiej poł. I w. była kultura grecko-rzymska. Autor w analizowanym fragmencie podejmuje niektóre z aspektów tejże kultury, modyfikując je jednak w duchu Ewangelii. Starożytni troszczyli się o porządek w relacjach rodzinnych, uważając je za podstawę ładu społecznego. Jak ukazaliśmy wcześniej, zarówno w tekstach judaistycznych jak i grecko-rzymskich tego okresu podkreślano wiodącą rolę mężczyzny, któremu wszyscy w rodzinie, włączając w to żonę, powinni służyć. Choć w starożytności nie brakowało tekstów sławiących kobiety jako wspaniałą partnerkę i oparcie dla mężczyzny, ostatecznie stała ona niżej od niego, musiała być przezeń kierowana i poddawać się męskiej władzy<sup>101</sup>. Ponadto samo małżeństwo w starożytności pojmowane było nie tyle jako wspólna droga mężczyzny i kobiety, co instytucja służąca zrodzeniu potomstwa i zapewnieniu mu bezpieczeństwa materialnego<sup>102</sup>. Miłość mogła równie dobrze realizować się poza

<sup>101</sup> Na temat rzadkich głosów o równości kobiety i mężczyzny w starożytności, zob. Osiek – Balch, *Families in the New Testament World*, 63. Dudrey („Submit Yourselves”, 41) konstatuje, że motywacją, dla której starożytni sławią kobiety, jest wciąż paternalistyczne zainteresowanie własnym dobrem i autorytetem. Nie ma to nic wspólnego z „bojaźnią Chrystusa”, którą Paweł podaje jako motywację dla równości kobiety i mężczyzny. D.L. Balch („1 Kor 7,32-35 and Stoic Debates about Marriage”, *JBL* 102 [1983]) 438) również cytuje teksty starożytne mówiące o równości kobiety i mężczyzny, które należy jednak interpretować jako stwierdzenie pewnych podobieństw między nimi. Kobieta ostatecznie pozostaje zdecydowanie podporządkowana mężczyźnie. Zob. także Osiek – Balch, *Families in the New Testament World*, 41: „No ancient Mediterranean man would have thought that a woman could be his equal; only a man of similar education and social status could be. Only a man could be equal to a man, a woman to a woman. But social equality is not a meaningful category in this kind of culture. Each sex is assigned a role with regard to the other and to the ordering of tasks, both physical and psychosocial, that must be done to sustain the life of the social group. The central issues are how social subgroups perform their assigned role, and how persons within those subgroups conform to the expectations of the group”.

<sup>102</sup> Na temat małżeństwa pojmowanego jako instytucja społeczna służąca prokreacji, zob. W. Deming, *Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7* (Grand Rapids, MI – Cambridge, UK 2004) 57, 60, 67-68, 75-77, 87-88, 93-94.



małżeństwem – i tu kultura antyczna przyznawała mężczyźnie znacznie więcej swobody<sup>103</sup>. Demostenesowi przypisuje się stwierdzenie, że Ateńczycy posiadają żony, które rodzą im dzieci oraz kobiety, które dają im przyjemność<sup>104</sup>. Podczas gdy mężczyzna realizował się w sferze polityki i życia społecznego, od kobiety oczekiwano poświęcenia się dla rodziny i domu<sup>105</sup>.

Paweł, w odróżnieniu od kultury dominującej, podkreśla duchowy wymiar małżeństwa, które staje się wspólną drogą naśladowania miłości Chrystusa i Kościoła. Równocześnie stawia przed mężczyzną znacznie większe wymagania – ma on oddawać swoje życie za żonę i być wiernym tak samo jak ona<sup>106</sup>. W tym względzie kładzie nacisk na równe traktowanie obu stron. Czy zatem analizowany przez nas tekst prowadzi do tworzenia chrześcijańskiej *subkultury*, afirmującej najlepsze wartości świata pogańskiego i aspirującej do ich głębszego odczytania oraz wierniejszego praktykowania? Wydaje się to mało prawdopodobne, biorąc pod uwagę argumentację Ef 5,21-33, w której głównym punktem odniesienia jest nie antyczny model relacji kobieta – mężczyzna, lecz misterium Chrystusa i Kościoła. Małżeństwo jako instytucja społeczno-kulturowa jest dla Pawła raczej punktem wyjścia niż dojścia. Apostoł interpretuje je w świetle Ewangelii jako sposób na naśladowanie miłości Chrystusa do Kościoła. Tym sposobem staje się ono środkiem uświęcenia wierzących<sup>107</sup>.

Paweł nie promuje także *kontrkultury* ani nie tworzy swego rodzaju *kultury liminalnej*. Oba te modele zakładają krótkotrwałe i ograniczony zasięg swoich wpływów, bez tworzenia instytucji wspierających propagowane przez nie idee. Ponadto autor Ef nie kwestionuje zastanego ładu społecznego, lecz, wychodząc od niego, proponuje raczej oryginalny chrześcijański model relacji<sup>108</sup>. Strategia tekstu dobrze wpisuje się w zatem w tzw. *kulturę alternatywną*. Szkoła Pawłowa akceptuje instytucje i relacje społeczne panujące w ówczesnym świecie, kwestionując równocześnie leżące u ich podstaw koncepcje. Dla autora Ef fundamentem relacji kobiety i mężczyzny nie jest pojęcie władzy rozdzielonej niesymetrycznie pomię-

---

<sup>103</sup> Na temat większego przyzwolenia w kwestii posiadania kochanek, jakiego udzielała mężczyźnie kultura starożytna, zob. G.W. Peterman, „Marriage and Sexual Fidelity in the Papyri, Plutarch and Paul”, *TynB* 50/2 (1999) 163-172.

<sup>104</sup> Zob. Dudrey, „Submit Yourselves”, 28.

<sup>105</sup> Na temat ograniczenia roli i honoru kobiety do przestrzeni domu i rodziny, zob. Dudrey, „Submit Yourselves”, 29,34-35; J. Kręcidło, *Honor i wstyd w interpretacji Ewangelii*. Szkice z egzegezy antropologiczno-kulturowej (Lingua Sacra. Monografie 1; Warszawa 2013) 44-47, 62-66; R. Scroggs, „Paul and the Eschatological Woman”, *JAAR* 40 (1972) 290; Osiek – Balch, *Families in the New Testament World*, 55, 63. Więcej na temat statusu kobiet w judaizmie, kontekście hellenistycznym i rzymskim, zob. w B. Witherington III, *Women and the Genesis of Christianity* (Cambridge 1995) 1-26.

<sup>106</sup> W starożytnych kontraktach małżeńskich brak było wezwania mężów do wierności, która wymagana była od kobiet. Zob. Dudrey, „Submit Yourselves”, 35.

<sup>107</sup> Zob. Barth, *Ephesians* 4-6, 714.

<sup>108</sup> Zob. Stagg, „The Domestic Code”, 543-546. Autor Ef przyjmuje pewne wzorce kulturowe swojej epoki i chrystianizuje je.



dzy obie strony, lecz ofiarna miłość, do jakiej wezwani są wszyscy bez wyjątku<sup>109</sup>. Poddanie dotyczy zarówno kobiety jak i mężczyzny.

Nowym wzorcem kulturowo-religijnym dla Pawła jest relacja Chrystusa i Kościoła. Tablice rodzinne Ef zajmują się wszystkimi członkami rodziny, nie tylko głową domu, podkreślając ich podmiotowość i określając wzajemne relacje<sup>110</sup>. Choć pod pewnymi względami treść tablic pokrywa się z kulturą dominującą, to w kwestii zasadniczej – tworzących ją wartości – pojawia się między nimi pęknięcie, które radykalnie odróżnia te dwie rzeczywistości<sup>111</sup>. Nie znaczy to jednak, że Paweł odrzuca w całości kulturę dominującą, zachęcając kobietę i mężczyznę do całkowitej zamiany ról. Mówi o ich wzajemnym poddaniu, które jednak realizuje się inaczej w przypadku męża, a inaczej w przypadku żony<sup>112</sup>. Tu apostoł być może zgodziłby się z Sokratesem: nasze role społeczne nie mogą nam być całkowicie obce, odbijają coś z naszej natury i ten sposób uwidaczniają misterium Chrystusa i Kościoła w nas.

Paweł nie narzuca także i nie wprowadza siłą *alternatywnej*, inspirowanej Ewangelią kultury, traktując raczej przemianę społeczną jako proces, w którym zasadniczą rolę odgrywa Duch Chrystusa oraz autentyczne świadectwo życia chrześcijan<sup>113</sup>. „Nowe wino” Ewangelii Jezusa domaga się „nowych bukłaków”, ale te nie będą dzieckiem rewolucji, lecz owocem powolnej wewnętrznej przemiany.

## 6. PODSUMOWANIE I WNIOSKI

Czytając Ef 5,21-33 przez pryzmat socjo-retoryki widzimy, że broni się on przed zarzutami dotyczącymi braku oryginalności, niechęci wobec kobiet i zbyt łatwym przyjmowaniu przez Pawła wzorców świata pogańskiego. Postulat głoszący, że Paweł powinien jednym pociągnięciem pióra przekreślić model patriarchalny i zreformować życie społeczne w Duchu wolności Ewangelii jest tyleż nierealistyczny co anachroniczny. Chrześcijanie na pewno ściągali na siebie podejrzliwe spojrzenia tych, którzy skłonni byli sądzić, że nowa religia burzy przyjęte obyczaje

<sup>109</sup> Zob. Gombis, „A Radically New Humanity”, 327.

<sup>110</sup> Zob. Witherington, *Philemon, Colossians, and Ephesians*, 320.

<sup>111</sup> Paweł nie wyraca istniejącego porządku społecznego, lecz orientuje go na wartości nowego życia w Chrystusie. Zob. Gombis, „A Radically New Humanity”, 328.

<sup>112</sup> Zob. Witherington, *Women*, 156.

<sup>113</sup> Witherington (*Philemon, Colossians, and Ephesians*, 321) stwierdza, że Ef 5,21-33 nie jest apologią, lecz ma misyjny potencjał, ukierunkowany na zmianę istniejącego systemu społecznego. Nieco inaczej Best, *Ephesians*, 524, który stwierdza siłę oddziaływania modelu chrześcijańskiego, lecz zakłada tu pasywność chrześcijan, nie starających się go propagować. Pogan ma po prostu przyciągać przykład chrześcijańskiego życia.

i wartości. *Scenariusz rewolucji* byłby w takich warunkach nielogiczny i pociągnął za sobą więcej strat niż korzyści. Nie to jednak skłaniało uczniów Jezusa do przejmowania pewnych elementów funkcjonującego systemu społecznego. Jak staraliśmy się to ukazać, Paweł i jego szkoła będzie kierowała się *strategią reformistyczną*, która, dostrzegając dobro i potencjał tkwiący w instytucjach tego świata, stara się je zmieniać od środka.

Scenariusz ten, widoczny w Ef 5,21-33, przepracowuje relacje małżeńskie w duchu równości i wzajemnej służby. Kwestionuje charakterystyczne dla starożytności jednostronne akcentowanie władzy mężczyzny, któremu podlega cały dom, wskazując, że funkcja głowy rodziny to w istocie obowiązek oddawania swego życia za żonę. Wzorcem dla mężczyzny nie jest powszechny w kulturze antycznej ideał człowieka silnego i honorowego, lecz kochający miłością ofiarną Chrystus. W tym względzie Paweł kwestionuje wartości ówczesnej *kultury dominującej*, proponując *kulturę alternatywną*.

Sprzeciwianie się istniejącemu modelowi małżeństwa nie oznacza jednak odrzucenia instytucji małżeńskiej *en bloc*. Żona ma wciąż okazywać swemu mężowi pełen bojaźni szacunek i poddanie. Tylko powierzchownie przypomina to relacje panujące w otaczającym świecie, podczas gdy diametralnie różna jest motywacja i cel tegoż podporządkowania. Nie służy ono sankcjonowaniu władzy mężczyzny, lecz uwidacznia misterium miłości Chrystusa i Kościoła, a w konsekwencji dekonstruuje od wewnątrz niesymetryczną relację mężczyzna – kobieta. Jeśli, jak twierdzili starożytni, kształt rodziny decyduje o kształcie *polis*, przemiana rodziny w duchu Ewangelii Chrystusa zmieni także inne obszary życia społecznego.

Oczywiście model, który proponuje autor listu do Efezjan, jest w pewnym stopniu niekompletny. Nie bierze on pod uwagę małżeństw mieszanych, małżeństw niewolników czy choćby sytuacji, w której mąż nie okazuje żonie miłości na wzór Chrystusa<sup>114</sup>. Czy w takim razie kobieta ma się czuć zobowiązana do bycia mu poddaną we wszystkim? Paweł podaje ogólną zasadę, która w indywidualnych przypadkach wymaga rozważnej aplikacji i dostosowania do sytuacji konkretnych małżeństw. Brak takiej ostrożności mógł przyczynić się, jak twierdzą niektórzy, do ugruntowania modelu zależności kobiety od mężczyzny, widocznego w wielu obszarach społeczno-kulturowych<sup>115</sup>. Proces ten był jednak znacznie bardziej skomplikowany, wpływały nań przede wszystkim czynniki społeczno-polityczne i ekonomiczne, a rola odegrana w nim przez Pawła oraz jego szkołę nie była ani tak prominentna ani negatywna, jak twierdzą nurty feministyczne.

Autor Ef 5,21-33 walczył o równość i podmiotowe traktowanie kobiety. Nie zapominajmy jednak, że pomiędzy Ewangelią a instytucjami tego świata istnieje

<sup>114</sup> Witherington, *Philemon, Colossians, and Ephesians*, 324. Best czyni z tego zarzut, który domaga się gruntownego przepracowania tychże wskazań, zapożyczonych niemal automatycznie z kultury żydowskiej. Zob. Best, *Ephesians*, 524-525.

<sup>115</sup> Zob. Witherington, *Women*, 156.

i istnieć będzie napięcie, którego do końca nie da się przewyciężyć<sup>116</sup>. *Kultura alternatywna*, którą proponuje Paweł, to model najbliższy ideałowi Ewangelii, maksymalnie zbliżający ją do życia społecznego, ale nie model idealny. Poza tym do natury *kultury alternatywnej* przynależy wewnętrzna transformacja, rozciągnięta w czasie przygotowywanie społeczeństwa i oczekiwanie na przyjęcie proponowanych przez nią wartości. Nowe wino Ewangelii Jezusa, którą głosi Paweł, wciąż pracuje w starych bukłakach tego świata, przebrażając go w Nowe Stworzenie. Proces ten jednak przekracza naszą ziemską rzeczywistość, a jego finał mieści się w eonie Nowej Ziemi i Nowego Nieba, które objawią się, kiedy stara ziemia i stare niebo przeminą.

---

<sup>116</sup> Zob. Stagg, „The Domestic Code”, 548.

# **KOBIETY LITERATURY POZABIBLIJNEJ**



Ks. TOMASZ BĄK  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

„JEZUS RZEKŁ DO NICH: *MOJA ŻONA*”  
ZNACZENIE KONTROWERSYJNEGO MANUSKRYPTU KOPTYJSKIEGO  
W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNEJ WIEDZY I POLEMIKI<sup>1</sup>

„JESUS SAID TO THEM: MY WIFE...”. THE SIGNIFICANCE OF THE COPTIC MANUSCRIPT  
IN THE LIGHT OF CURRENT KNOWLEDGE AND DISCUSSION

**ABSTRACT.** At the International Congress of Coptic Studies in Rome on 18 September 2012, Professor Karen L. King, Hollis Professor of Divinity from Harvard Divinity School, presented a papyrus fragment with Coptic text, now widely known as *The Gospel of Jesus' Wife*. This document includes the very problematic phrase: „Jesus said to them: my wife...”. Prof. King maintains in her article that the papyrus comes from the 4th century and contains the Coptic translation of a gospel, possibly written originally in Greek in the second century, although there is no consensus among the experts on this matter. This article engages in the ongoing debate about *The Gospel of Jesus' Wife*. It first includes a description of the manuscript and addresses the issue of its dating, then provides the Coptic text along with its translation. Finally, a comparison is made of the *Gospel* with selected verses from another Coptic document, *The Gospel of Thomas*. In my article I attempt to show that *The Gospel of Jesus' Wife* is a modern forgery, written on a scrap of ancient papyrus, and that most of the words and expressions used in this document in fact come from *The Gospel of Thomas*.

**KEYWORDS:** Jesus' Wife, *The Gospel of Jesus' Wife*, *The Gospel of Thomas*, Coptic papyrus, modern forgery of ancient texts

**SŁOWA KLUCZOWE:** Żona Jezusa, *Ewangelia żony Jezusa*, *Ewangelia Tomasza*, papirus koptyjski, fałszerstwo tekstu

Podczas Kongresu Koptologicznego w Rzymie 18 września 2012 r. prof. Karen King z Uniwersytetu w Harvardzie ogłosiła istnienie kontrowersyjnego papirusu, w którym jest mowa o żonie Jezusa. Papirus, którego fotografie można znaleźć na stronach Harvard Divinity School<sup>2</sup>, określony został mianem *Ewangelii żony Jezusa*<sup>3</sup>. Sama prof. King nie oczekuje, by z tego manuskryptu wyciągać jakiegokolwiek wnioski dotyczące historycznego Jezusa. Twierdzi jednak, że analiza tego papirusu może stanowić udział w debacie nad postrzeganiem seksualności, małżeństwa

---

<sup>1</sup> Artykuł ten w podobnej formie został opublikowany w *Collectanea Theologica* 86/1 (2016) 61-84.

<sup>2</sup> On-line: <http://gospelofjesuswife.hds.harvard.edu> (dostęp: 19.11.2015).

<sup>3</sup> *The Gospel of Jesus's Wife* [dalej: *GJW*].



i roli kobiety w pierwszych wiekach chrześcijaństwa<sup>4</sup>. Celem niniejszego artykułu jest prezentacja *Ewangelii żony Jezusa*, jak również zarysowanie dotychczasowej debaty na temat autentyczności i znaczenia tego manuskryptu.

## 1. OPIS MANUSKRYPTU

*Ewangelia żony Jezusa* została zakupiona przez obecnego jej właściciela w 1999 r. od Hansa-Ulricha Laukampa, który nabył manuskrypt w 1963 r. od pewnego sprzedawcy we wschodnich Niemczech<sup>5</sup>. Omawiany fragment jest papirusem mającym kształt prostokąta o wymiarach: 8 cm (długość) x 4 cm (szerokość). Zarówno boki, jak i dolna jego część nie są regularne, co wskazuje na przynależność tego fragmentu do jakiejś większej całości. Niestety, ponieważ nie możemy wyodrębnić ani kolumny tekstu (żaden z wersetów nie zachował się w całości), ani też żadnego marginesu, nie jest możliwe określenie wielkości oryginału. Szczególnie zniszczona jest spodnia strona (łac. *verso*) manuskryptu, na której w przeważającej mierze można odczytać jedynie poszczególne litery. Dolna część naszego fragmentu jest wyraźnie postrzępiona. Górna natomiast jest w miarę regularna, co mogłoby wskazywać na odcięcie tego fragmentu jakimś ostrym narzędziem. Zniszczenia poszczególnych splotów papirusowych widoczne są w części dolnej, jak również wzdłuż lewego brzegu *recto*, co powoduje znaczne utrudnienia przy identyfikacji liter.

Ogólna analiza sposobu pisania mogłaby wskazywać na nieformalny charakter manuskryptu. Przemawiałoby za tym kilka argumentów. Po pierwsze strona *recto* manuskryptu zawiera osiem linii tekstu, strona *verso* zaś o dwie linie mniej. Skryba więc nie przykładął zbyt wielkiej wagi do wielkości liter i równomiernego rozłożenia wersetów. Podobny sposób pisania można by zauważyć na przykład w starożytnych tekstach magicznych<sup>6</sup>. Również sposób pisania li-

<sup>4</sup> Por. K. King, „Jesus Said to Them, «My wife...»”: A New Coptic Papyrus Fragment”, *HTR* 107/2 (2014) 152.

<sup>5</sup> Dokładniejsze informacje na temat najnowszych dziejów *Ewangelii żony Jezusa* w King, „Jesus Said to Them”, 154. Nazwisko aktualnego właściciela manuskryptu nie zostaje w artykule ujawnione. Prof. King podaje jedynie, że skontaktował się z nią w lipcu 2010 r., przysyłając fotografie tekstu i prosząc o jego analizę. Rok później osobiście dostarczył manuskrypt do Harvard Divinity School, wyrażając równocześnie zgodę na jego publikację.

<sup>6</sup> M. Choat jako przykłady tekstów magicznych, które mogłyby korespondować z *Ewangelia Żony Jezusa* podaje: P. Bad. 5.126 (z VI-VIII w.), P. Mich. inv. 594r (z VII-VIII w.), P. Kölninv. 20806r (z IV-VIII w.). Skrót papirusów podawane za R.S. Bagnall, *Checklist of Editions of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets*, <http://library.duke.edu/rubenstein/scriptorium/papyrus/texts/clist.html> (dostęp: 19.11.2015). Por. M. Choat, „The Gospel of Jesus's Wife: A Preliminary Paleographical Assessment”, *HTR* 107/2 (2014) 161, przypis 6.

ter jest różny<sup>7</sup>. Dość często są one znacznie pogrubione<sup>8</sup>, co mogłoby wskazywać na niezbyt dobrze wykonane narzędzie pisarskie. Litery różnią się również pod względem swojej wysokości i szerokości. Ta sama litera może być zapisana w różny sposób<sup>9</sup>. Analiza poszczególnych znaków pokazuje na przykład dość ciekawy kształt litery **M**, zapisanej za pomocą czterech prostych linii. Litery takie jak **ϵ**, **Θ**, **O**, **C** są zazwyczaj wyraźnie zaokrąglone i dość szerokie. Nad niektórymi literami widać poziome kreski, które jednak często są dość niewyraźne, głównie z powodu zniszczenia manuskryptu<sup>10</sup>. Imię „Jezus” dwukrotnie (wiersz 2. i 4.) zostało zapisane skrótowo, jako *nomen sacrum* (**ΙϢ**), co zresztą jest bardzo częstym zjawiskiem w tekstach koptyjskich. Odstęp między literami są nieregularne. W niektórych miejscach litery stykają się ze sobą<sup>11</sup>, w innych natomiast są od siebie wyraźnie oddzielone<sup>12</sup>. Skryba nie przykładał więc uwagi do aspektu estetycznego swojego zapisu. Niewielkie odstęp między poszczególnymi liniami tekstu sprawiają wrażenie, jakby osoba pisząca chciała zmieścić dużą ilość tekstu na niewielkiej przestrzeni.

## 2. DATACJA NA PODSTAWIE BADAŃ LABORATORYJNYCH

Datację manuskryptów koptyjskich pisanych na papirusie należałoby umieścić w przedziale pomiędzy III w. (kiedy to język koptyjski zaczął być w powszechnym obiegu) i X w. po Chr. (wówczas ten rodzaj materiału pisarskiego przestawał być w użyciu)<sup>13</sup>. Bardzo często nie jest znane ani dokładne miejsce pochodzenia danego tekstu, ani też jego datacja. Dla określenia wieku danego manuskryptu często stosowane są metody oparte na przemianach fizyko-chemicznych, stosowanych również w archeologii.

<sup>7</sup> Np. litera **T** w pierwszym wersecie, w wyrazie **TαMααΥ** pisana jest w sposób znacznie pogrubiony, czego nie da się stwierdzić w drugim wersecie, w wyrazie **MαΘHTHC**. Różnej grubości jest też litera **Υ** w wersecie 4 (**NαΥ**), 5 (**αΥω**) i 6 (**ϵΘOOΥ**).

<sup>8</sup> Np. pierwsze litery widoczne na manuskrypcie: **ϵ**, **I**, **α**, **N**, **T** (por. przykłady w Choat, „Paleographical Assessment”, 161, przypis 8).

<sup>9</sup> Zauważono na przykład, że litera **Υ** może mieć od 3 do 4,5 mm wysokości i od 2 do 4 mm szerokości. Zob. King, „Jesus Said to Them”, 136.

<sup>10</sup> Trudno zauważyć poziomą kreskę np. nad pierwszym **M** w wyrazie **M̄MαΘHTHC** (wiersz 2), czy też nad **M** w wyrazie **M̄ΠΩα** (werset 3).

<sup>11</sup> Na przykład w czwartym wersecie, w wyrazie **TαZIME** litera **T** dotyka litery **α**.

<sup>12</sup> Na przykład w pierwszej linii pierwsze **N** jest wyraźnie oddzielone zarówno od poprzedzającego je **α**, jak i występującego po nim **T**.

<sup>13</sup> B. Leach – J. Tait, „Papyrus”, *Ancient Egyptian Materials and Technology* (ed. P.T. Nicholson – I. Shaw) (Cambridge 2000) 227-253.

Uczeni z Uniwersytetu Kolumbijskiego James Yardley oraz Alexis Hagadorn wykonali w marcu 2013 r. analizę atramentu użytego przy pisaniu *Ewangelii Jezusa*, wykorzystując przy tym metodę tzw. spektroskopii Ramana, która pozwala na poznanie chemicznego składu atramentu, nie naruszając przy tym samego manuskryptu<sup>14</sup>. Badania wskazały na atrament wykonany na bazie węgla, charakterystyczny dla rękopisów z przedziału czasowego między I w. przed Chr. a VIII w. po Chr. Uczeni wskazują również na możliwość użycia innego atramentu na odwrocie manuskryptu<sup>15</sup>.

Analiza radiowęglowa wykonana przez Grega Hodginsa w laboratorium w Arizonie na przełomie czerwca i lipca 2013 r. wskazała na zaskakujący przedział czasu pomiędzy rokiem 404 a 209 przed Chr.<sup>16</sup> Taki zaskakujący wynik mógłby być spowodowany zbyt małą ilością materiału, jaki został wzięty do analizy. Badanie zostało powtórzone w styczniu i lutym 2014 r. przez Noreen Tuross na Uniwersytecie w Harvardzie, dając tym razem wynik wskazujący na 741 r. przed Chr.

Wyniki powyższych badań, choć istotne, nie dają jednak stuprocentowej pewności co do przybliżonej datacji naszego manuskryptu<sup>17</sup>. Na ich podstawie nie możemy też orzec o autentyczności tekstu. Teoretycznie osoba inteligentna, chcąc sfabrykować kontrowersyjny tekst o „żonie” Jezusa, mogła zakupić pochodzący ze starożytności fragment papirusu i atramentem pozyskanym również z antycznych manuskryptów zapisać spreparowany sztucznie tekst. Kwestii autentyczności *Ewangelii żony Jezusa*, wzbudzającej wiele opinii i kontrowersji wśród uczonych, poświęcona zostanie końcowa część niniejszego artykułu.

---

<sup>14</sup> Szczegóły raportu można znaleźć na stronie internetowej: <http://gospelofjesusswife.hds.harvard.edu/ink-study> (dostęp: 19.11.2015). Opis samej metody, stosowanej przy identyfikacji manuskryptów, można znaleźć chociażby w R.J.H. Clark, „Pigment Identification of Medieval Manuscripts by Raman Microscopy”, *Journal of Molecular Structure* 347 (1995) 417-427, a także w: G.D. Smith – R.J.H. Clark, „Raman Microscopy in Archaeological Science”, *Journal of Archaeological Science* 31 (2004) 1137-1160.

<sup>15</sup> Krótki opis metody spektroskopii Ramana, jak i streszczone wyniki badań nad *Ewangelia Żony Jezusa* można znaleźć w: J.T. Yardley – A. Hagadorn, „Characterization of the Chemical Nature of the Black Ink in the Manuscript of *The Gospel of Jesus's Wife* through Micro-Raman Spectroscopy”, *HTR* 107/2 (2014) 162-164.

<sup>16</sup> Opis badań radiowęglowych można znaleźć na stronie: <http://gospelofjesusswife.hds.harvard.edu/radiocarbon-dating> (dostęp: 19.11.2015).

<sup>17</sup> Badania, jakie wykonano nad GJW, zostały w syntetyczny sposób przedstawione w artykule M. Krutzsch. Zwraca ona uwagę na fakt, iż jakiegokolwiek fizyczne, czy chemiczne badania manuskryptów, mające na celu określenie ich wieku, nie dają nigdy całkowitej pewności. Zob. M. Krutzsch, I. Rabin, „Material Criteria and Their Clues for Dating”, *NTS* 61 (2015) 356-367.

## 3. TEKST KOPTYJSKI I JEGO TŁUMACZENIE

Tekst, jaki można odczytać z manuskryptu jest następujący<sup>18</sup>:

*recto*:

1 ΝΑ]ΕΙ ΑΝ ΤΑΜΑΑΥ ΑC† ΝΑΕΙ ΠΩ[ΝΖ  
 2 ]Ϛ ΠΕΧΕ ΜΜΑΘΗΤΗC ΝΙC ΧΕ Ϛ[  
 3 ] ΑΡΝΑ ΜΑΡΙΑΜ ΜΠΩΑ ΜΜΟC Α[Ν  
 4 ] ΠΕΧΕ ΙC ΝΑΥ ΤΑΖΙΜΕ ΜΝ[  
 5 ] CΝΑΩΡΜΑΘΗΤΗC ΝΑΕΙ ΑΥΩ [  
 6 ]Ι ΜΑΡΕΡΩΜΕ ΕΘΟΟΥ ΩΑϚΕ ΝΕ[<sup>19</sup>  
 7 ] ΑΝΟΚ †ΩΟΠ ΝΜΜΑC ΕΤΒΕ Π[  
 8 ] ΟΥΖΙΚΩΝ [  
 9 ]

*verso*:

1 ]ΤΑΜΑΑΥ[  
 2 ]ΝΜΩΜΝΤ[  
 3 ]Α . Ε...[  
 4 ]ΕΒΩΛ ΕΤΝ[  
 5 ]ΟΠ...[  
 6 ].....ΜΜ[

Pomimo złego stanu, w jakim zachowały się poszczególne wersety, można dokonać następującego przekładu tych fragmentów tekstu, które nie uległy zniszczeniu:

*recto*:

1 ...] nie [dla] mnie. Moja matka dała mi ży[cie...  
 2 ...]. Uczniowie powiedzieli do Jezusa: [...  
 3 ...] Miriam [nie] jest godna tego [...  
 4 ...] Jezus powiedział do nich: „Moja żona... [...  
 5 ...] ona będzie mogła [zostać] moim uczniem i [...  
 6 ...]. Niech źli ludzie spuchną... [...<sup>20</sup>  
 7 ...] Ja jestem<sup>21</sup> z nią, ponieważ [...  
 8 ...] obraz [...

<sup>18</sup> Por. King, „Jesus Said to Them”, 132-133.

<sup>19</sup> Ze względu na niezbyt staranny zapis trzeciej od końca litery **Ϛ**, niektórzy proponują odczytanie ostatniego wyrazu jako **ΩΑϚΕΙΝΕ**. Bernhard traktuje wspomniane **Ϛ** jako rodzaj hybrydy pomiędzy **Ϛ** oraz **Ι** sugerując, iż skryba mógł zorientować się w popełnionym błędzie i próbować dokonać jego korekty. Zob. A. Bernhard, „The Gospel of Jesus’ Wife: Textual Evidence of Modern Forgery”, *NTS* 61 (2015) 340-342.

<sup>20</sup> Jeżeli odczytamy końcową część jako **ΩΑϚΕΙΝΕ**, wówczas tłumaczenie wersetu musiałyby zostać całkowicie zmienione: „zły człowiek nie przynosi”. Por. Bernhard, „The Gospel”, 341.

<sup>21</sup> Inne możliwe tłumaczenia w tym miejscu to: *Ja żyję* lub *Ja mieszkam*. Por. King, „Jesus Said to Them”, 133, przypis 3.

verso:

- 1 [...] moja matka [...]
- 2 [...] trzy [...]
- 3 [...]
- 4 [...] na zewnątrz ... [...]
- 5 [...]
- 6 [...]

#### 4. ZNACZENIE KOPTYJSKIEGO MANUSKRYPTU

Z zachowanego tekstu ukazuje się naszym oczom dialog pomiędzy Jezusem i Jego uczniami. Najpierw, w wersecie 2., mamy bardzo jasną informację o uczniach, którzy zwracają się do Jezusa. Następnie, w wersecie 4., Jezus zwraca się „do nich” (kopt. **ΝΑΥ**). Nie ma tu wprost mowy o tym, kto jest adresatem wypowiedzi Jezusa, jednak zaimek 3. os. l. mn. pozwala przypuszczać, że zwraca się on do swoich uczniów. Prezentowany fragment papirusu zawiera wyłącznie wypowiedzi stanowiące części dialogu. Nie wiemy, niestety, czy w skład tego manuskryptu wchodziły również elementy narracyjne. Trudno też odpowiedzieć na pytanie, do jakiego gatunku literackiego moglibyśmy zaliczyć omawiany tekst. K. King mówi tutaj o jego podobieństwie do Ewangelii, zarówno w wydaniu kanonicznym, jak i apokryficznym<sup>22</sup>.

Rozmowa Jezusa z uczniami dotyczy zasadniczo trzech tematów. Pierwszy z nich można nazwać „kobiecy”. Jezus mówi bowiem o swojej „matce” (w. 1: **ΤΑΜΑΑΥ**)<sup>23</sup> oraz o swojej „żonie” (w. 4: **ΤΑΖΙΜΕ**). Dodatkowo, w wierszu 4., spotykamy żeńskie imię: Maria (**ΜΑΡΙΑΜ**), zaś w wierszu 5. odnajdujemy żeński podmiot w sformułowaniu: **СΝΑΩΡΜΑΘΗΤΗС ΝΑΕΙ** (dosł. „ona będzie zdolna stać się moim uczniem”<sup>24</sup>). Żeński zaimek osobowy spotykamy również w wierszu 7. w konstrukcji: **ΝΜΜΑС** („z nią”). Drugi temat, możliwy do zauważenia w naszym fragmentarycznym manuskrypcie, dotyczy „ucznia”. Najpierw (w. 2), jak już zostało wspomniane, mamy wzmiankę o tym, że „uczniowie” (**ΜΜΑΘΗΤΗС**) mówią do Jezusa. Później, w w. 5, znajdujemy informację o kobiecie, mogącej zostać uczniem Jezusa (**СΝΑΩΡΜΑΘΗΤΗС ΝΑΕΙ**). Trzeci motyw, pojawiający się w tekście, to słowa przekleństwa: „niech źli ludzie spuchną” (**ΜΑΡΕΡΩΜΕ ΕΘΟΟΥ ΩΔΑϷΕ**), który jednak – tak się przynajmniej wydaje – nie ma zbyt wiele do czynienia z dwoma wcześniejszymi motywami.

<sup>22</sup> King, „Jesus Said to Them”, 143.

<sup>23</sup> Określenie **ΤΑΜΑΑΥ** („moja matka”), jako jedno z nielicznych słów, jest również możliwe do odczytania na odwrocie manuskryptu, w pierwszym wersecie.

<sup>24</sup> K. King tłumaczy ten fragment w czasie teraźniejszym: „she is able to be my disciple”. Zob. King, „Jesus Said to Them”, 133. Forma czasownikowa: **ΝΑ** wskazuje jednak na czas przyszły.

Tematyka bycia uczniem Jezusa mocno interesowała chrześcijan. W świecie żydowskim, w którym rola rodziny i więzów rodzinnych była bardzo silna, powołanie do pójścia za Jezusem, zakładające równocześnie zerwanie tych więzów, musiała budzić silne emocje. Opis powołania pierwszych uczniów, zwłaszcza przekazany w Ewangeliach synoptycznych, bardzo jasno zwraca uwagę, że osoby wezwane przez Jezusa, nie tylko „porzuciły sieci” (np. Mk 1,18), ale też rezygnowały z tak podstawowych więzów rodzinnych jak chociażby więzy między ojcem i synem (por. Mk 1,20). Mistrz z Nazaretu, charakteryzując swojego prawdziwego ucznia, stawiał mu bardzo wysokie wymagania: „Jeśli ktoś przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i sióstr, nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem” (Łk 14,26; por. Mt 10,35-39). Bardzo podobne słowa można również zauważyć w apokryficznej *Ewangelii Tomasza*: „Rzekł Jezus: «Kto nie znienawidził swego ojca i swej matki, nie będzie moim uczniem; i kto nie znienawidził swych braci i swych sióstr, nie dźwiga swego krzyża tak, jak ja, nie będzie mnie godnym»”<sup>25</sup>. W przytoczonych cytatach widać, że spotykają się ze sobą dwie rzeczywistości: bycie uczniem zostaje postawione w kontekście rodziny, którą należy opuścić ze względu na Jezusa. Obecność więc „matki” w 1. wersecie naszego manuskryptu, jak najbardziej mogłoby się wpisywać w tę atmosferę ewangelicznego nauczania Jezusa o uczniach. Słowa z pierwszego wersetu: „moja matka dała mi życie”, mogłyby również bardzo dobrze korespondować z innym tekstem *Ewangelii Tomasza*: „Ten, kto nie żywi nienawiści wobec swego ojca i swej matki, jak ja, nie będzie moim uczniem. I ten, kto nie kocha swego ojca i swej matki, jak ja, nie może być uczniem moim. Matka moja bowiem, która [...]”<sup>26</sup>, zaś moja matka prawdziwa dała mi życie”<sup>27</sup>. Zwłaszcza ostatnie sformułowanie o matce, która dała życie, zarówno w *Ewangelii Tomasza*, jak i w naszym manuskrypcie brzmi identycznie:  $\alpha\tau\ \tau\ \nu\alpha\epsilon\iota\ \pi\omega\nu\zeta$ <sup>28</sup>. Kwestia więc matki<sup>29</sup>, pojawiającej się w kontekście mowy o uczniu, nie jest więc niczym nadzwyczajnym. O wiele trudniejsze do

<sup>25</sup> *Ewangelia Tomasza*, 55 (dalej: *GTh*, z ang. *The Gospel of Thomas*); cytowane za: *Ewangelia Tomasza*, tł. A. Dembska – W. Myszor (Katowice 1992). Tekst dostępny również w formie elektronicznej na stronie: <http://www.pistis.pl/ewangelia-tomasza>. Tłumaczenie na jęz. angielski np. w: T.O. Lambdin, „The Gospel of Thomas (II,2)”, *The Nag Hammadi Library in English*. Translated and Introduced by Members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity (red. J.M. Robinson) (New York 1990) 126-138.

<sup>26</sup> Jako uzupełnienie brakującego fragmentu, K. King proponuje słowa: „gave me birth, she destroyed me” (King, „Jesus Said to Them”, 145, przypis 66). Mowa byłaby więc w tym wierszu *Ewangelii Tomasza* o dwóch matkach: jedna, która dała istnienie fizyczne, spowodowała zniszczenie; druga natomiast, określona jako „prawdziwa”, dała życie.

<sup>27</sup> *GTh*, 101.

<sup>28</sup> Tekst koptyjski *Ewangelii Tomasza* dostępny w formie elektronicznej na stronie: [http://gospel-thomas.net/gtbypage\\_112702.pdf](http://gospel-thomas.net/gtbypage_112702.pdf) (dostęp: 19.11.2015).

<sup>29</sup> Oczywiście nie możemy jednoznacznie powiedzieć, że „matka”, o której mówi pierwszy werset naszego manuskryptu, to Matka Jezusa. Podobieństwo z *Ewangelią Tomasza* mogłoby jednak nasywać takie przypuszczenia.



wyjaśnienia będą wersety mówiące o Marii, o „żonie” Jezusa i o kobiecej postaci, która może stać się „uczniem”.

Nie wiemy, do kogo w naszym fragmencie odnosi się imię Maria. Tekst manuskryptu stwarzałby tutaj kilka możliwości: imię to mogłoby się odnosić do Matki Jezusa<sup>30</sup>, o której prawdopodobnie mówi 1. werset, bądź też do „żony” Jezusa, o której mówi 4. werset, czy też do kobiecej postaci, która może stać się uczniem Jezusa. Być może imię to odnosi się do jeszcze innej osoby, o której nie wiemy, z racji zbyt małego fragmentu tekstu, jakim dysponujemy. Musimy też wziąć pod uwagę częstotliwość tego imienia, które w czasach Jezusa i w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, zapewne ze względu na odniesienie do Matki Jezusa, było jednym z najpopularniejszych<sup>31</sup>. Jest również i taka możliwość, że imię Maria nie odnosi się do żadnej z postaci kobiecych, towarzyszących historycznie Jezusowi, lecz zostało przytoczone w znaczeniu symbolicznym. Imię to mogłoby zostać użyte jako figura Kościoła i Oblubienica Chrystusa<sup>32</sup>.

Ciekawym tekstem, odnoszącym się do Marii, które towarzyszyły Jezusowi podczas Jego ziemskiej wędrówki, jest apokryficzna *Ewangelia Filipa*<sup>33</sup>. Zwraca ona uwagę na trzy Marie z najbliższego otoczenia Jezusa: „Trzy (kobiety) chodziły z Panem zawsze: Maria, jego matka, i jego siostra, i Magdalena, ta, którą się nazywa jego towarzyszką. Bo «Maria» jest jego siostrą i jego matkę tak się nazywa, a także jego towarzyszkę”<sup>34</sup>. *Ewangelia Filipa* zatem łączy ze sobą te trzy postaci, noszące to samo imię.

Omawiany przez nas papirus zatem, nawet jeśli w 1. wersecie mówi o Matce Jezusa, niekoniecznie musi o niej mówić w wersecie 3. Kwestia kobiety noszącej w manuskrypcie imię „Maria” pozostaje otwarta. Nie wiemy, do której kobiety to imię się odnosi.

<sup>30</sup> W tekstach koptyjskich nie ma rozróżnienia, które zostało wprowadzone w jęz. polskim, na Maryję, jako Matkę Jezusa i inne Marie. Język koptyjski stosuje tutaj to samo imię: **ΜΑΡΙΑΜ**.

<sup>31</sup> Wystarczy popatrzeć chociażby na scenę pod krzyżem, by zauważyć, iż kobiety tam stojące nosiły to właśnie imię: *Matka Jego i siostra Matki Jego, Maria, żona Kleofasa, i Maria Magdalena* (J 19,25). Por. T. Ilan, „Notes on the Distribution of Jewish Women’s Names in Palestine in the Second Temple and Mishnaic Periods”, *JJS* 40 (1989) 186-200.

<sup>32</sup> Zob. King, „Jesus Said to Them”, 147-148.

<sup>33</sup> Polski przekład *Ewangelii Filipa* (cytowanej w artykule jako *GPh*, z ang. *The Gospel of Philip*) zamieszczony został w: *Biblioteka z Nag Hammadi: Kodeksy I i II*. Tłumaczył oraz komentarzem opatrzył W. Myszor (SACH NS 7; Katowice 2008) 229-298. Tł. ang. np. w: W.W. Isenberg, „The Gospel of Philip (II,3)”, *The Nag Hammadi Library in English*. Translated and Introduced by Members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity (red. J.M. Robinson) (New York 1990) 141-160.

<sup>34</sup> *GPh* 59,6-11 (w: Myszor, *Kodeksy*, 269). Warto tu zauważyć, iż określenie „towarzyszka” odane jest w *GPh* przez dwa terminy koptyjskie: najpierw **ΚΟΙΝΩΝΟC**, a następnie: **ΖΩΤΡΕ**. Nie należy jednak rozumieć tych terminów w znaczeniu małżeńskim. „Towarzyszką” Jezusa staje się osoba zdolna do poznania prawdy i uczestnictwa w Jego objawieniu. Zob. S. Gathercole, „*The Gospel of Jesus’ Wife: Constructing a Context*”, *NTS* 61 (2015) 294-301.

W wersecie 4. pojawia się najbardziej kontrowersyjne określenie *Ewangelii Jezusa*: „moja żona”. Ewangelie kanoniczne nigdy takiego określenia nie używają. Jeśli kiedykolwiek w Piśmie Świętym jest mowa o „małżeństwie” Jezusa, zawsze ma to znaczenie metaforyczne: Jezus jest zaślubiony z Kościołem. Apostoł Paweł pisze do Koryntian: „Poślubiłem was przecież jednemu mężowi, by was przedstawić Chrystusowi jako czystą dziewicę” (2 Kor 11,2). W Liście do Efezjan, czytając o zasadach życia domowego i relacjach, jakie powinny zaistnieć między mężem i żoną, kilkakrotnie znajdujemy odniesienie do relacji między Chrystusem i Kościołem (Ef 5,21-33)<sup>35</sup>. Metaforyczne określenie Jezusowego „małżeństwa” odnosi się także do Jego relacji z Nowym Jeruzalem. Księga Apokalipsy ukazuje to miasto „przystrojone jak oblubienicę zdobną w klejnoty dla swojego męża” (Ap 21,2b). Jeruzalem czasów mesjańskich zostaje przedstawione tutaj jako „Małżonka Baranka” (Ap 21,9b). Wszystkie te określenia, zarówno z listów, jak i z Apokalipsy, mówią o symbolicznych zaślubinach Chrystusa ze swoim Kościołem. Nigdzie w Piśmie Świętym nie znajdziemy informacji o małżeństwie Jezusa w sensie dosłownym. W Tradycji Kościoła Jezus, który mówi o „bezzennych ze względu na królestwo niebieskie” (Mt 19,12b), sam staje się bezzenny. Czyni to wszystko dla swojej jedynej Oblubienicy, jaką jest Kościół<sup>36</sup>.

Nieco odmienną sytuację spotykamy w tekstach koptyjskich z pierwszych wieków po Chr. Na szczególną uwagę może tutaj zasługiwać *Ewangelia Marii*<sup>37</sup>, napisana oryginalnie po grecku w II w. po Chr.<sup>38</sup> Chociaż nie zachowała się w całości, pewne jej fragmenty, zwłaszcza te, w których występuje postać Marii Magdaleny, zasługują na szczególną uwagę. W pierwszej części zachowanego tekstu, po dialogu Jezusa z uczniami, zostają oni zobowiązani przez odchodzącego Pana do głoszenia tego wszystkiego, co zostało im przekazane (GM 8,12-9,5<sup>39</sup>). Uczniowie jednak obawiają się tej misji, przeżywając smutek i strach (GM 9,6-12). Głos zabiera wówczas Maria Magdalena<sup>40</sup>, pocieszając uczniów i dodając im odwagi do

<sup>35</sup> „Mąż jest głową żony, jak i Chrystus Kościoła” (w. 23). „Jak Kościół poddany jest Chrystusowi, tak i żony mężom – we wszystkim. Mężowie, miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie” (w. 24 i 25).

<sup>36</sup> Por. chociażby u Klemensa Aleksandryjskiego (*Stromateis* 3.6.49) czy Tertuliana (*De monogamia* 5.5-7).

<sup>37</sup> D.M. Parrott (red.), „The Gospel of Mary”, *The Nag Hammadi Library in English*. Translated and Introduced by Members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity (ed. J.M. Robinson) (New York 1990) 523-527. W artykule jest ona cytowana jako GM, z ang. *Gospel of Mary*.

<sup>38</sup> Parrott, „The Gospel of Mary”, 524.

<sup>39</sup> Wszystkie odnośniki i cytaty na podstawie Parrott, „The Gospel of Mary”, 524-527 (tł. własne).

<sup>40</sup> W tekście pojawia się jedynie imię Maria. Niemniej jednak z kontekstu można wywnioskować, że mowa jest właśnie o Marii Magdalenie. W takim kluczu interpretują to imię również komentarze do *Ewangelii Marii*. Zob. np. wstęp K.L. King w Parrott, „The Gospel of Mary”, 523-524 oraz M. Meyer, *The Gnostic Gospels of Jesus. The Definitive Collection of Mystical Gospels and Secret Books about Jesus of Nazareth* (New York 2005) 33-35.

podjęcia misji, do której zostali przygotowani przez Jezusa (GM 9,12-20). Apostoł Piotr zwraca się później z prośbą, by opowiedziała uczniom to, co zostało jej przekazane przez Jezusa, a równocześnie pozostało nieznanie uczniom. Słowa prośby, z jaką Piotr zwraca się do Marii, podkreślają tutaj jej znaczenie i wyjątkowość wobec innych kobiet: „Siostrzo, wiemy, że Zbawca miłował cię bardziej niż pozostałe kobiety” (GM 10,1-3). Maria Magdalena rozpoczyna swoją narrację. Brakujące części manuskryptu nie pozwalają nam na przesłedzenie całości wypowiedzi, niemniej jednak możemy zauważyć, że Maria skupia się głównie na dwóch kwestiach usłyszanych od Jezusa: mówi o tym, w jaki sposób człowiek odbiera wizję (GM 10,17-19), a następnie porusza temat siedmiu sił zła (15,1-13). Wypowiedź Marii Magdaleny prowokuje reakcję niektórych uczniów. Andrzej stwierdza wprost: „Ja nie wierzę, że Pan to powiedział” (GM 17,13-14). Również Piotr wydaje się sceptyczny: „Czy rzeczywiście [Pan] mówił z kobietą bez naszej wiedzy? Czy możemy jej słuchać? Czyżby bardziej preferował ją niż nas?” (GM 17,18-22). Sceptycyzm i wątpliwości apostołów zostają rozwiane przez ucznia o imieniu Lewi: „Jeśli Pan uczynił ją godną, kim ty jesteś, aby ją odrzucić? Z pewnością Pan zna ją dobrze, dlatego, że ukochał ją bardziej niż nas” (GM 18,12-15). Scena kończy się pójściem uczniów na głoszenie Ewangelii (GM 19,1-2).

Nawet jeśli w przytoczonej *Ewangelii Marii* nie ma wprost poruszonego tematu „żony” Jezusa, to jednak kilka elementów jak najbardziej koresponduje z naszą *Ewangelią żony Jezusa*. Po pierwsze w obu manuskryptach mamy te same osoby: Jezusa, uczniów i Marię (nawet jeśli w naszym fragmencie nie wiemy dokładnie, o jakiej Marii jest mowa). W obu tekstach pojawia się tematyka związana z kobietą będącą uczniem Jezusa. *Ewangelia żony Jezusa* mówi wprost w wierszu 5.: „ona będzie mogła zostać moim uczniem”. *Ewangelia Marii* natomiast podaje, że to właśnie kobieta stała się odbiorcą wizji Jezusa, do której nie mieli dostępu Jego uczniowie. Trzecim wspólnym elementem jest drobny szczegół o godności kobiety. W *Ewangelii żony Jezusa* prawdopodobnie uczniowie (o których mowa w wersecie 2.) wypowiadają opinię: „Maria nie jest tego godna”. W *Ewangelii Marii* Piotr, w nieco innych słowach, przekazuje podobną myśl: „Czyżby rzeczywiście [Pan] mówił z kobietą bez naszej wiedzy? [...] Czyżby bardziej preferował ją niż nas?” (GM 17,18-22). Czwartym wspólnym elementem pomiędzy tymi dwoma tekstami jest relacja Jezusa wobec pewnej szczególnej kobiety. Nasz manuskrypt nazywa ją „żoną Jezusa”, natomiast *Ewangelia Marii* traktuje o kobiecie (Marii Magdalenie), „którą Zbawca miłował bardziej niż pozostałe kobiety” (10,1-3), a także „ukochał ją bardziej, aniżeli nas (tzn. uczniów)” (GM 18,14-15). Zbieżności pomiędzy tymi dwoma tekstami: *Ewangelią żony Jezusa* oraz *Ewangelią Marii*, mogłyby również wskazać z dużym prawdopodobieństwem, że Maria, o której mowa w *Ewangelii żony Jezusa*, to nie kto inny, ale właśnie Maria Magdalena. To do niej też mogłoby się odnosić określenie: „moja żona”, jak również informacja, że „może stać się uczniem Jezusa”.

W wersecie 5. naszego manuskryptu znajdujemy stwierdzenie: „ona będzie mogła zostać moim uczniem”. Znow nie wiemy, do kogo te słowa się odnoszą. Ich

adresatem może być zarówno Matka (w. 1), Maria (w. 2), żona (w. 4), jak i postać kobieca, o której jeszcze nie było mowy. Jedno jest pewne: Jezus mówi, że „ona”<sup>41</sup>, a więc postać kobieca, „może stać się Jego uczniem”. Trudno w tekstach koptyjskich znaleźć bezpośrednią analogię do tego wersetu. Niemniej jednak podobne określenie dotyczące godności kobiety zawiera także wspomniana już *Ewangelia Tomasza*. Na samym końcu znajdujemy w niej kontrowersyjne słowa Piotra: „Niech Maria odejdzie od nas. Kobiety nie są godne życia”<sup>42</sup>. W obu manuskryptach spotykamy ten sam czasownik  $\text{MIT}\Psi\lambda$ <sup>43</sup> na określenie bycia godnym czegoś<sup>44</sup>. W obu manuskryptach podmiotem są osoby płci żeńskiej: „Maria” (kopt.  $\text{M}\Lambda\text{P}\text{I}\Lambda\text{M}$ ) w *Ewangelii żony Jezusa* oraz „kobiety” (kopt.  $\text{Z}\text{I}\text{O}\text{M}\text{E}$ ) w *Ewangelii Tomasza*. W obu tekstach ta godność kobiety zostaje zanegowana: „Maria nie jest tego godna” oraz „kobiety nie są godne”. W obu tekstach Jezus tej godności broni: w *Ewangelii żony Jezusa* stwierdza, że kobieta może być Jego uczniem, natomiast w *Ewangelii Tomasza* mówi, że kobieta „wejdzie do królestwa niebios” (*GTh* 114,26)<sup>45</sup>.

Przyjmując uproszczony sposób interpretacji naszego manuskryptu, centralną jego część moglibyśmy odczytać jako rozmowę Jezusa z uczniami. Próbuja oni zanegować rolę i wartość Marii Magdaleny. Jezus nie dość, że nazywa ją swoją żoną, to jeszcze podkreśla, iż tak jak oni, może być Jego pełnowartościowym uczniem. Czy taka jest rzeczywiście wymowa manuskryptu? Pytanie to, ze względu na zbyt wiele hipotez i założeń, jakie należałoby przyjąć przy interpretacji, musi pozostać bez odpowiedzi.

## 5. PYTANIE O AUTENTYCZNOŚĆ EWANGELII ŻONY JEZUSA

Znaczna część dyskusji nad *Ewangelią żony Jezusa* poświęcona jest kwestii autentyczności tego manuskryptu. Już we wrześniu 2012 r. pojawiły się pierwsze

<sup>41</sup> W tekście koptyjskim:  $\text{C}\text{N}\lambda\text{O}\overline{\text{P}}\text{M}\lambda\text{O}\text{H}\text{T}\text{H}\text{C}$  pierwsze C jest wyraźnie podmiotem 3 os., l. poj., rodzaju żeńskiego.

<sup>42</sup> *GTh*, 114,19-20; cytowane za: A. Dembska – W. Myszor (tł.), *Ewangelia Tomasza* (Katowice 1992). Imię, jakie zostało podane w polskim tłumaczeniu, to: Mariham. Jak pokazywaliśmy już wcześniej nie ma potrzeby tworzenia nowego imienia. Jak najbardziej imię to można oddać jako Maria, podobnie zresztą jak w tł. ang. spotykamy po prostu „Mary”. Zob. np. Lambdin, „The Gospel of Thomas (II,2)”, 138, jak również Meyer, *The Gnostic Gospels*, 25.

<sup>43</sup> Koptyjski tekst *Ewangelii Tomasza* cytowany za King, „Jesus Said to Them”, 152.

<sup>44</sup> W.E. Crum, *A Coptic Dictionary* (wyd. oryginalne Oxford 1939; wznowienie Eugene, OR 2005) 179a.

<sup>45</sup> Obrona kobiety, ukazana w *Ewangelii Tomasza*, przebiega w dość zaskakujący sposób. Jezus mówi o kobiecie, która stanie się mężczyzną: „Oto poprowadzę ją, aby uczynić ją mężczyzną, aby stała się sama duchem żywym, podobnym do was, mężczyzn. Każda kobieta, która uczyni siebie mężczyzną, wejdzie do królestwa niebios” (*GTh* 114,21-26).

uwagi na ten temat. Prof. Francis Watson z Durham University na kilku przykładach pokazał, w jaki sposób autor naszego manuskryptu, wykorzystując tekst *Ewangelii Tomasza* (szczególnie *GTh* 30, 45, 101, 114) spreparował kolejne wersety *Ewangelii żony Jezusa*<sup>46</sup>, nadając im nowy kontekst i znaczenie. Podobne argumenty można również zauważyć chociażby u Leo Depuydt<sup>47</sup>. Obserwacje przemawiające za fałszerstwem *Ewangelii żony Jezusa* można sprowadzić do kilku punktów:

- 1) Werset 1. naszego manuskryptu może być kompilacją tekstu zaczerpniętego z *GTh* 101, który brzmi następująco:  
 „Ten, kto nie żywi nienawiści wobec swego ojca i swej matki, jak ja, nie będzie moim uczniem (ϠΝΑΩϲ̄Ρ̄Μ[ΑΘΗΤΗ]Ϡ [ΝΑ]ΕΙ ΑΝ<sup>48</sup>). I ten, kto nie kocha swego ojca i swej matki, jak ja, nie może być uczniem moim (ϠΝΑΩϲ̄Ρ̄Μ[ΑΘΗΤΗϠ ΝΑ]ΕΙ ΑΝ). *Matka moja* (ΤΑΜΑΑΥ) bowiem, która [...] zaś moja matka prawdziwa dała mi życie (ΑϠ† ΝΑΕΙ ΠΩΝΖ)<sup>49</sup>.

Kiedy porównamy powyższe podkreślenia z tekstem naszego manuskryptu, bez trudu zauważymy te same słowa w wersecie 1. („moja matka dała mi życie”) oraz w wersecie 5. („będzie mogła zostać moim uczniem”<sup>50</sup>). W dodatku nawet sam układ poszczególnych wyrazów jest identyczny w *GJW* oraz w *GTh*:

*GJW* 1: ΝΑ]ΕΙ ΑΝ ΤΑΜΑΑΥ ΑϠ† ΝΑΕΙ ΠΩ]ΝΖ  
*GTh* 49.36: ΕΙ ΑΝ ΤΑΜΑΑΥ ΓΑΡΝ Ν̄ΤΑ[ϠΧΠΕ ΠΑϠΩΜΑ]  
*GTh* 50.1: [ΕΒ]ΟΛ ΤΑ[ΜΑΑ]Υ ΔΕ Μ̄ΜΕ ΑϠ† ΝΑΕΙ Μ̄ΠΩΝΖ<sup>51</sup>

<sup>46</sup> Zob. F. Watson, „The Gospel of Jesus’ Wife: How a Fake Gospel-Fragment Was Composed”, <http://markgoodacre.org/Watson.pdf> (dostęp: 19.11.2015). W konkluzji swojego artykułu prof. Watson stwierdza, że sfalszowany tekst *Ewangelii żony Jezusa* można porównać tylko do podobnego fałszerstwa z lat 50-tych ubiegłego stulecia, kiedy powstała *Tajemnicza Ewangelia Marka* (*The Secret Gospel of Mark*), napisana przez amerykańskiego uczonego na bazie kanonicznej *Ewangelii wg św. Marka*. O ile w *Tajemniczej Ewangelii Marka* Jezus był przedstawiony jako homoseksualista, o tyle *Ewangelia żony Jezusa* ukazuje Go jako osobę o skłonnościach heteroseksualnych. W dodatku Jego małżeństwo z Marią Magdaleną miałoby zapewnić jej zbawienie (zob. Watson, „The Gospel”, 7-8).

<sup>47</sup> L. Depuydt, „The Alleged Gospel of Jesus’s Wife: Assessment and Evaluation of Authenticity”, *HTR* 107/2 (2014) 172-189.

<sup>48</sup> Tekst koptyjski *Ewangelii Tomasza* cytowany za M.W. Grondin, „Grondin’s Interlinear Coptic/English Translation of The Gospel of Thomas”, [http://gospel-thomas.net/gtbypage\\_112702.pdf](http://gospel-thomas.net/gtbypage_112702.pdf) (19.11.2015).

<sup>49</sup> Tłumaczenia *Ewangelii Tomasza* na język polski cytowane za *Ewangelia Tomasza* (tłum. Dembska-Myszor. Tekst dostępny również w formie elektronicznej na stronie: <http://www.pistis.pl/ewangelia-tomasza> (dostęp: 19.11.2015).

<sup>50</sup> W *GTh* 101 podmiot zdania występuje w 3 os. l. poj. rodz. męskiego (Ϡ-); w *GJW* natomiast mamy podmiot rodzaju żeńskiego (Ϡ-).

<sup>51</sup> Werset 50.1 z *GTh* następuje bezpośrednio po wersecie 49.36. Numeracja podana według wspomnianej edycji Grondina, bazującej na najbardziej kompletnym koptyjskim manuskrypcie *Ewangelii Tomasza* z Nag Hammadi (Nag Hammadi Codex II: NHC II).



Te same wyrazy, które stoją na początku *GTh* 49.36, korespondują z początkowymi wyrazami z *GJW* 1. Analogicznie: te same słowa końcowe z *GJW* 1 korespondują dokładnie z tymi samymi słowami z *GTh* 50.1. W obu tekstach brakuje również przedzaimkowej formy dopełnienia dalszego: **Να**= („dla”). Widać więc dokładnie, z jakiego manuskryptu koptyjskiego *Ewangelii Tomasza* korzystał autor piszący *Ewangelię żony Jezusa*<sup>52</sup>.

W omawianym 1. wersecie *Ewangelii żony Jezusa* można też zauważyć błąd gramatyczny. Rzeczownik: **ΠΩ[ΝΖ]**, występujący tutaj w roli dopełnienia bliższego, powinien zostać poprzedzony literą **Ν**<sup>53</sup>. Wymaga tego czasownik **†** („dawać”)<sup>54</sup>. Konstrukcja *GJW*: **αϸ† Ναει ΠΩ[ΝΖ]** stanowi tutaj ewenement raczej niespotykany w gramatyce koptyjskiej<sup>55</sup>. Trudno uznać, by był zwykłym błędem popełnionym przez starożytnego skrybę. Osoba znająca język koptyjski raczej nie mogła w ten sposób zapisać dopełnienia bliższego czasownika **†**. Brakującą literę **Ν** można łatwiej wytłumaczyć w nieco inny sposób. Otóż w 1997 r. (uzupełnione w 2002 r.) ukazało się interlinearne wydanie *Ewangelii Tomasza* opracowane przez M. Grondina<sup>56</sup>. Właśnie w tym wydaniu spotykamy dokładnie taką samą konstrukcję jak w *Ewangelii żony Jezusa*: **αϸ† Ναει ΠΩΝΖ**. Tutaj również brakuje znaku dopełnienia bliższego! Czyżby więc fałszerstwo powstało po 1997 r.? Czy bylibyśmy w stanie nawet dokładnie określić, na bazie jakiego wydania *Ewangelii Tomasza* powstało? Czyżby osoba dokonująca fałszerstwa tak słabo знаła język koptyjski, że musiała korzystać z wydania interlinearnego i nawet nie zauważyła tak podstawowego błędu gramatycznego? Niestety, już po analizie 1. wersetu naszego manuskryptu wydaje się to wielce prawdopodobne!

- 2) Werset 2. *GJW*: „uczniowie powiedzieli do Jezusa” nie występuje w żadnej z kanonicznych *Ewangelii*<sup>57</sup>. Spotykamy go jednak w takiej samej formie i to trzykrotnie właśnie w *Ewangelii Tomasza*: **ΠΕΞΕ ΜΜΑΘΗΤΗC ΝΙC** (*GTh* 12,18,20<sup>58</sup>). Dodatkową ciekawostką może być fakt, iż słowo Jezus, zarówno w *GJW*, jak i *GTh*, zostało zapisane dość nietypowym skrótem: **ΙC**<sup>59</sup>.

<sup>52</sup> Zob. Watson, „The Gospel”, 2. Por. Depuydt, „The Alleged Gospel”, 184; Bernhard, „The Gospel”, 344-345.

<sup>53</sup> W tym wypadku, ze względu na występującą po niej literę **Π**-, przybrałaby ona formę **Μ**-.

<sup>54</sup> Zob. Crum, *Dictionary*, 392a.

<sup>55</sup> Zob. Depuydt, „The Alleged Gospel”, 188. Prof. King podaje kilka przykładów, gdzie taka konstrukcja jest spotykana (zob. King, „Jesus Said to Them”, 140, przypis 44).

<sup>56</sup> Wspomiane już w artykule wydanie *GTh* w formie elektronicznej znajduje się na stronie: [http://gospel-thomas.net/gtbypage\\_112702.pdf](http://gospel-thomas.net/gtbypage_112702.pdf) (19.11.2015)

<sup>57</sup> Spotykamy w Nowym Testamencie wyrażenia podobne: *καὶ λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ* (i mówią mi uczniowie – Mt 15,33; 19,10; J 11,8), *καὶ ἔλεγον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ* (i mówili do Niego uczniowie – Mk 5,31), *εἶπαν οὖν οἱ μαθηταὶ αὐτῷ* (uczniowie powiedzieli do Niego – J 11,12). Nigdzie jednak nie spotykamy stwierdzenia: *uczniowie powiedzieli do Jezusa*.

<sup>58</sup> *GTh* 12 (NHC II 34.25), *GTh* 18 (NHC II 36.9), *GTh* 20 (NHC II 36.26).

<sup>59</sup> Zazwyczaj w języku koptyjskim imię Jezus zapisywane jest skrótoowo jako: **ΙHC**.



3) Werset 3. *GJW* wykazuje podobieństwo z wyrażeniami pochodzącymi z zakończenia *Ewangelii Tomasza*. W pierwszej części wersetu *GTh* 114 (NHC II 51.18-20) znajdujemy zdania:

„Rzekł im Szymon Piotr: «Niech Mariham (**ΜΑΡΙΖΑΜ**) odejdzie od nas. Kobiety nie są godne (**ΜΠΩΑ ΔΝ**) życia». Imię Marii (**ΜΑΡΙΑΜ**)<sup>60</sup> i określenie: „nie jest godna” (**ΜΠΩΑ ΜΜΟC Δ[N]**)<sup>61</sup> spotykamy również w *Ewangelii żony Jezusa*.

Tekst jeszcze bardziej zbliżony do naszego spotykamy w *GTh* 56 (NHC II 42.32) oraz *GTh* 111 (NHC II 51.9-10): **ΠΚΟCΜΟC ΜΠΩΑ ΜΜΟC ΔΝ** („świat nie jest go wart”). Mamy tutaj dopełnienie bliższe **ΜΜΟC**, którego brakowało w *GTh* 114. Drobna zmiana pomiędzy **ΜΜΟC** z *GJW* a **ΜΜΟC** wynika z przejścia od formy męskiej: **-C** w *Ewangelii Tomasza* (w której rodzaj męski związany jest z męskim: **ΠΚΟCΜΟC**) do formy żeńskiej: **-C** w *Ewangelii żony Jezusa*, która prawdopodobnie musi być tutaj interpretowana jako forma rodzaju nijakiego („nie jest tego godna”) lub też odnosi się do jakiegoś słowa rodzaju żeńskiego, poprzedzającego ten werset, które się nie zachowało<sup>62</sup>. Dosłowna interpretacja **ΜΜΟC** jako dopełnienia rodzaju żeńskiego doprowadziłaby bowiem do absurdu: „Maria nie jest jej godna”<sup>63</sup>.

4) Wyrażenie z wersetu 4. *Ewangelii żony Jezusa*: **ΠΕΞΕ ΙC ΝΑΥ** („Jezus powiedział do nich”) znajdujemy w podobnej formie w *GTh* 14 (NHC II 35.14-15) oraz *GTh* 12 (NHC II 34.27-28). W nieco zmienionej wersji: **ΠΕΞΕ ΙC ΞΕ** („Jezus powiedział”), tzn. bez dopełnienia dalszego: **ΝΑΥ** („do nich”), znajdujemy również we wspomnianym już *GTh* 114. Zgodnie z zasadami języka koptyjskiego po czasowniku **ΠΕΞΕ** („mówić”) powinien występować łącznik **ΞΕ**, tłumaczony często jako dwukropek<sup>64</sup>. Służy on do wprowadzenia wypowiedzi danej osoby, jak to ma miejsce chociażby w przytoczonych powyżej wersetach *GTh*. Łącznika **ΞΕ** brakuje jednak w omawianym wersecie *GJW*<sup>65</sup>. Prof. King próbuje uzasadnić ten

<sup>60</sup> Drobna różnica, jaką możemy zaobserwować pomiędzy *GTh* oraz *GJW* dotyczy sposobu zapisu imienia Maria: w *GTh* występuje dodatkowa litera **Ζ**(**ΜΑΡΙΖΑΜ**). Nie wydaje się jednak, by chodziło o jakieś nowe imię: „Mariham”. Trudno też wytłumaczyć zmianę imienia. Być może osoba, kopiująca wyraz z *GTh*, po prostu opuściła literę **Ζ** (por. Bernhard, „The Gospel”, 346).

<sup>61</sup> Jak widać w wersecie *GTh* brakuje wyrażenia: **ΜΜΟC**, które można zinterpretować jako dopełnienie bliższe (*nie jest tego godna*). Syntaksa jeszcze bardziej zbliżona do tej, jaką mamy w *GJW*, pojawi się w omawianym wersecie *GTh* 56 oraz *GTh* 111.

<sup>62</sup> W takim kluczu forma żeńska jest też interpretowana przez prof. King. Zob. K.L. King, „Response to Leo Depuydt, «The Alleged Gospel of Jesus's Wife: Assessment and Evaluation of Authenticity»”, *HTR* 107/2 (2014) 191.

<sup>63</sup> Zob. Depuydt, „The Alleged Gospel”, 184-185.

<sup>64</sup> Można go również przetłumaczyć jako: „mianowicie” (ang. „namely”). Zawsze jednak służy do wprowadzenia mowy niezależnej (zob. Crum, *Dictionary*, 746b).

<sup>65</sup> Pomimo tego, iż wierszu 2 *GJW* czasownik **ΠΕΞΕ** zostaje zastosowany poprawnie, tzn. z łącznikiem **ΞΕ**.

brak przykładami nielicznych tekstów koptyjskich, w których występuje sam czasownik bez **ⲬⲈ**<sup>66</sup>. Być może nasz papirus *GJW* należy do takiej wyjątkowej grupy. Bardziej prawdopodobna wydaje się jednak nieco inna hipoteza. Jeżeli autor *GJW* korzystał z interlinearnego wydania *Ewangelii Tomasza*, opracowanego przez Grondina, a dokładniej, jeśli wzorował się na NHC II 34.27, to mógł skopiować jedynie: **ⲡⲈⲬⲈ ⲒⲚ ⲛⲁⲮ**, pomijając łącznik **ⲬⲈ**, który znajduje się już w następnym wierszu *GTh*. Ponadto we wspomnianym wydaniu interlinearnym zwrot: **ⲡⲈⲬⲈ ⲒⲚ ⲛⲁⲮ** został przełożony przez Grondina jako: *Said JS to them*. Mamy więc w tłumaczeniu kompletną frazę angielską. Kopista tworzący *GJW* na bazie interlinearnego *GTh*, mógł więc nie podejrzewać, że w przepisywanej przez niego konstrukcji czegoś brakuje<sup>67</sup>. Czyżby to znów świadczyło o jego nikłej znajomości języka koptyjskiego?

Wyrażeniem z wersetu 4. *GJW*, którego nie znajdziemy w *Ewangelii Tomasza*, jest kluczowa dla tego manuskryptu forma: **ⲧⲁⲫⲒⲘⲈ** („moja żona”). Forma **ⲫⲒⲘⲈ** na określenie żony, czy po prostu kobiety, występuje w języku koptyjskim<sup>68</sup>. Niemniej jednak najbardziej popularną formą jest tutaj słowo: **ⲘⲒⲘⲈ**<sup>69</sup>, które występuje w *Ewangelii Tomasza*, zarówno z rodzajnikiem nieokreślonym: **ⲐⲮⲘⲒⲘⲈ** (*GTh* 79; NHC II 47.3), jak i określonym: **ⲧⲘⲘⲒⲘⲈ** (*GTh* 15; NHC II 35.29). Trudno wytłumaczyć, dlaczego w naszym manuskrypcie pojawia się rzadka forma **ⲫⲒⲘⲈ**<sup>70</sup>. Trudno też wytłumaczyć, dlaczego akurat to słowo, co widać przy uważniejszej analizie naszego tekstu, zostało zapisane nieco grubszymi literami<sup>71</sup>. Praktyka pogrubiania niektórych słów nie była znana w manuskryptach koptyjskich. Czyżby zatem pochodziła od współczesnego autora, który spreparował manuskrypt? W końcu chodzi o **ⲫⲒⲘⲈ**, czyli „żonę” Jezusa – kluczową postać tego tekstu.

- 5) Werset 5. *Ewangelii żony Jezusa*: **ⲘⲛⲁⲮⲡⲓⲘⲁⲐⲒⲘⲒⲘⲈ ⲛⲁⲈⲒ ⲁⲮⲮ** („ona będzie mogła [zostać] moim uczniem”) został zaczerpnięty prawdopodobnie z *GTh* 55 (NHC II 42.26-27), w którym spotykamy bardzo podobne sformułowanie: **ⲘⲛⲁⲮⲡⲓ ⲘⲁⲐⲒⲘⲒⲘⲈ ⲁⲛ ⲛⲁⲈⲒ ⲁⲮⲮ** („on nie będzie mógł [zostać]

<sup>66</sup> King, „Jesus Said to Them”, 140, przypis 49.

<sup>67</sup> Zob. Bernhard, „The Gospel”, 347.

<sup>68</sup> Por. Crum, *Dictionary*, 385a.

<sup>69</sup> Depuydt, „The Alleged Gospel”, 185. Niektórzy próbują tutaj rozróżnić pomiędzy **ⲘⲒⲘⲈ** na określenie kobiety i **ⲫⲒⲘⲈ** na określenie żony (zob. King, „Jesus Said to Them”, 141, przypis 50). Słownik Cruma wskazuje jednak na zamienne traktowanie tych słów (Crum, *Dictionary*, 385a).

<sup>70</sup> Być może, skoro **ⲘⲒⲘⲈ** oznacza zarówno „żonę”, jak i po prostu „kobietę”, autor *GJW* szukał bardziej jednoznacznego wyrazu dla „żony” (zob. Crum, *Dictionary*, 385a). Za takim rozwiązaniem opowiada się również Bernhard (Bernhard, „The Gospel”, 348).

<sup>71</sup> Zwraca też na to uwagę Depuydt we wstępie do swojego artykułu (zob. Depuydt, „The Alleged Gospel”, 174).

moim uczniem<sup>72</sup>). I tym razem forma żeńska (będąca podmiotem zdania): **C-** zostaje zmieniona na formę męską: **ϣ-**. Zgodnie z zamierzonym sensem w *Ewangelii żony Jezusa* musi też zostać skasowane przeczenie: **ⲁⲛ**.

- 6) W wersecie 6. *Ewangelii żony Jezusa* spotykamy na początku formę: **ⲙⲁⲣⲉⲣⲱⲙⲉ**, w której według Depuydt<sup>73</sup>, **ⲙⲁⲣⲉ-** powinno być interpretowane jako podstawa koniugacji określanej jako *negativeorist*<sup>74</sup>. Poprawną gramatycznie formą powinno być zatem: **ⲙⲉⲣⲉ-**. Dlaczego w naszym manuskrypcie forma ta uległa zmianie? Odpowiedź jest prosta. Taka zmieniona forma występuje oczywiście w *Ewangelii Tomasza* (np. dokładnie ta sama konstrukcja: **ⲙⲁⲣⲉⲣⲱⲙⲉ** znajduje się w *GTh* 47(NHC II 41.17)<sup>75</sup>.

W wersecie tym spotykamy również pewien istotny błąd gramatyczny występujący w konstrukcji: **ⲙⲁⲣⲉⲣⲱⲙⲉ ⲉⲑⲟⲟϣ**, gdzie **ⲣⲱⲙⲉ** („człowiek”) występuje bez rodzajnika. Reguła gramatyki koptyjskiej mówi, że jeśli rzeczownik występuje bez rodzajnika lub z rodzajnikiem nieokreślonym, nie może po nim występować tzw. fraza relatywna, zaczynająca się od **ⲉⲧ-**<sup>76</sup>. Może występować jedynie konstrukcja określana w gramatyce angielskiej jako *circumstantial form*<sup>77</sup>. W naszym przypadku więc poprawnie zbudowana fraza powinna brzmieć: **ⲙⲁⲣⲉⲣⲱⲙⲉ ⲉϣⲟⲟϣ**<sup>78</sup>. Dlaczego nasz autor popełnił błąd? Odpowiedź nie wydaje się zbyt skomplikowana. Otóż określenie **ⲉⲑⲟⲟϣ** mogło zostać oczywiście zaczerpnięte z *Ewangelii Tomasza* (*GTh* 45). Szkoda, że osoba pisząca nasz manuskrypt nie zauważyła, iż w *GTh* 45 mamy wcześniej **ⲡⲉϣⲉⲗⲟ**, a więc rzeczownik poprzedzony rodzajnikiem dzierżawczym **ⲡⲉϣ-**, który jak najbardziej odpowiada rodzajnikowi określoneemu. Konstrukcja z *Ewangelii Tomasza*: **ⲡⲉϣⲉⲗⲟ ⲉⲑⲟⲟϣ** (dosł. „jego zły skarb”) jest więc konstrukcją jak najbardziej poprawną gramatycznie. Nie powinno się jednak formy relatywnej **ⲉⲑⲟⲟϣ** przypisywać do rzeczownika

<sup>72</sup> Tłum własne. Myszor tłumaczy: *nie będzie moim uczniem*, pomijając czasownik **ϣ-**, znaczący tyle co: „móc”, „być zdolnym do czegoś” (por. Crum, 541a) (Dembska – Myszor, *Ewangelia Tomasza*).

<sup>73</sup> Zob. Depuydt, „The Alleged Gospel”, 185-186.

<sup>74</sup> B. Layton, *A Coptic Grammar* (Wiesbaden 2004) 261-263 (§ 337).

<sup>75</sup> Depuydt zwraca również uwagę na błędny zapis tego wersetu w *Ewangelii Tomasza*. Konstrukcja **ϣⲁϣⲉ ⲛⲉ**[...], według Depuydt, powinna zostać odczytana jako **ϣⲁϣⲉⲛⲉ**, zgodnie z formą, jaką spotykamy w *GTh* 45 (czasownik **ⲉⲛⲉ** w znaczeniu: „przynosić”, zob. Crum, *Dictionary*, 78b). Teoretycznie możliwe jest jednak przetłumaczenie wersetu GJW: **ⲙⲁⲣⲉⲣⲱⲙⲉ ⲉⲑⲟⲟϣ ϣⲁϣⲉ** jako przekleństwa: *niech źli ludzie spuchną* (**ⲙⲁⲣⲉ-** będące normalną formą gramatyczną, określaną jako *jussive conjugation* (Layton, *Coptic Grammar*, 268-269 [§ 340]) oraz czasownik **ϣⲁϣⲉ** o znaczeniu: „spuchnąć”, zob. Crum, *Dictionary*, 610a). Z tego powodu nie podejmujemy szerzej wątku, poruszonego przez Depuydt (zob. Depuydt, „The Alleged Gospel”, 185-187).

<sup>76</sup> Layton, *Coptic Grammar*, 324 (§ 399). W naszym przypadku jest to **ⲉⲑ-**, ze względu na pierwszą literę słowa **ⲟⲟϣ** (**ⲉⲧ-** połączone z 2- tworzą razem **ⲉⲑ-**).

<sup>77</sup> Layton, *Coptic Grammar*, 335-338 (§§ 413-420).

<sup>78</sup> Zob. Depuydt, „The Alleged Gospel”, 188-189.

pozbawionego rodzajnika (**ΠΩΜΕ**)<sup>79</sup>. I w tym miejscu nasz manuskrypt wskazuje na fałszerstwo.

7) Werset 7. z *Ewangelii żony Jezusa*: **ΑΝΟΚ †ΨΟΟΠ ΝΜΜΑϸ** („ja jestem z nią”) znajduje swą paralełę w sformułowaniu z *Ewangelii Tomasza* (*GTh* 30; NHC II 39.4-5): „Miejsce, gdzie dwu lub jeden jest, ja jestem z nim” (**ΑΝΟΚ †ΨΟΟΠ ΝΜΜΑϸ**). Tak jak to miało miejsce poprzednio, również w *Ewangelii żony Jezusa* następuje zmiana sufiksu męskiego (**-ϸ**) na żeński (**-ϸ**).

8) Jedyne słowo możliwe do odczytania z *GJW* 8: **ΟΥΖΙΚΟΝ** („obraz”) jest jednym z częściowej występujących słów w *Ewangelii Tomasza* (np. *GTh* 20,50).

Powyższe analizy bardzo wyraźnie przemawiają za brakiem autentyczności naszego manuskryptu<sup>80</sup>. Argumenty za fałszerstwem przemawiałyby za chęcią podjęcia przez współczesnego „autora” tematów dość kontrowersyjnych dla teologii. Najpierw, w 1. wersecie, podjęta zostałaby kwestia Boskiego pochodzenia Jezusa. Niewinne z pozoru stwierdzenie, niewzbudzające zbyt wielu komentarzy: „moja matka dała mi życie”, mogłoby prowokować pytanie: a co z Bogiem Ojcem? Skoro „matka” dała życie, czy nie należałoby wykluczyć Ojcostwa Bożego w stosunku do pochodzenia Jezusa?<sup>81</sup> Druga kwestia, dość „modna” ostatnio, to kapłaństwo kobiet. Odnosiłby się do niego werset 5. Skoro „starożytny” tekst koptyjski mówi o kobiecie, która może być uczniem Jezusa, tak jak byli nimi apostołowie, to czy nie może spełniać również funkcji kapłańskich, podobnie jak mężczyźni? Trzecia kwestia to podejście do celibatu. Skoro duchowni (tu zwłaszcza aluzja do księży Kościoła katolickiego) żyją w bezżenności ze względu na bezżenność Jezusa, to czy nie mogłoby się to zmienić, gdyby nagle odkryto, że Jezus miał żonę? Przecież mówi wyraźnie w wierszu 4.: „moja żona”, a gdyby ktoś miał jeszcze wątpliwości, to w wersecie 7. dodaje: „jestem z nią”. Ludzkie pochodzenie Jezusa, kapłaństwo kobiet, zniesienie celibatu to trzy główne tezy pojawiające się na tak małym fragmencie koptyjskiego manuskryptu. Autor tego tekstu z pewnością się postarał, aby jego tekst wyglądał na autentyczny i starożytny. Jego wykonanie nie okazało się jednak na tyle dobre, by nie można było orzec: ten tekst to po prostu fałszerstwo!

<sup>79</sup> Prof. King mówi o takiej możliwości, określając ją jako: „only partially understood phenomenon”. Powołuje się przy tym na osobistą rozmowę z A. Shisha-Halevy. Zob. King, „Jesus Said to Them”, 142, szczególnie przypis 55.

<sup>80</sup> Warto zaznaczyć, że już w czasie trwania wspomnianego na wstępie Kongresu Koptologicznego, 22 września 2012 r. G.S. Robinson (z Claremont University w Kalifornii) skierowała do prof. King jednostronicowe pismo, w którym podała 10 powodów przemawiających za fałszerstwem *GJW*. Jak widać, nie zostały one wzięte pod uwagę przez zafascynowaną „odkryciem” prof. King. Zob. G.S. Robinson, „How a Papyrus Fragment Became a Sensation”, *NTS* 61 (2015) 382-383.

<sup>81</sup> Zob. Depuydt, „The Alleged Gospel”, 176-177.



DANUTA PIEKARZ  
Uniwersytet Jagielloński, Kraków  
Papieski Uniwersytet Jana Pawła II, Kraków

## TEKLA – WSPÓŁPRACOWNICA PAWŁA APOSTOŁA. NA POGRANICZU HISTORII I LEGENDY

THECLA – A COLLABORATOR OF PAUL THE APOSTLE  
BETWEEN HISTORY AND LEGEND

**ABSTRACT.** The main source of our knowledge of St Thecla is an apocrypha entitled *Acts of Paul and Thecla* (approx. AD 150). According to the apocrypha, the young and beautiful Thecla from Iconium adopted the faith under the teachings of St Paul. Three times miraculously saved from death, she preached the Gospel. The miraculous aspects of her story as well as her self-baptism were the reason that many have regarded the apocrypha with suspicion, especially because of critical statements about it made by Tertullian (but there is no absolute certainty whether Tertullian meant this particular text). Nevertheless, St Thecla is mentioned in many ancient texts, especially in the history of the Fathers of the Church, as a model of chastity and defense of the faith. Thecla's cult grew rapidly, reaching a peak in the V and VI centuries. In later centuries, the Saint was also well known on Polish soil, where many traces of her worship retained.

**KEYWORDS:** Thecla, *Acts of Paul and Thecla*, The Apostle Paul

**SŁOWA KLUCZOWE:** Tekla, *Dzieje Pawła i Tekli*, Paweł Apostoł

Święta Tekla to bardzo szczególna postać z początków chrześcijaństwa. Nie pojawia się na kartach biblijnych, głównym źródłem wiedzy o niej jest apokryf *Dzieje Pawła i Tekli*, powstały pomiędzy 170 a 200 r. Marek Starowieyski datuje go na okres około 150 r. zwracając uwagę na prymitywną teologię tego tekstu oraz brak aluzji do sporu z Marcjonem. Badacz ten uważa, że apokryf musiał powstać przed, być może nawiązującym do niego<sup>1</sup>, tekstem Tertuliana z ok. 200 r.<sup>2</sup>

Współcześni uczeni nie wahają się twierdzić, że u podstaw zawartej w *Dziejach Pawła i Tekli* legendy musi tkwić jakaś prawda historyczna, niemniej trudno określić, w jakiej mierze przekaz odpowiada faktom. Jeśli bowiem uznalibyśmy Teklę za postać czysto legendarną, byłoby trudno wytłumaczyć tak dużą liczbę

---

<sup>1</sup> Jak zobaczymy dalej, nie ma pełnej zgody wśród komentatorów co do tego, czy tekst, o którym wspomina Tertullian, to rzeczywiście *Dzieje Pawła i Tekli*.

<sup>2</sup> Por. M. Starowieyski, wstęp do „Dzieje Pawła i Tekli” tenże, *Apokryfy Nowego Testamentu*. II. Apostołowie. Cz. 1: Andrzej, Jan, Paweł, Piotr, Tomasz (red. M. Starowieyski) (Kraków 2007) 420.



nawiązań do tej postaci u ojców Kościoła i innych starożytnych autorów, jakże bogatą ikonografię oraz kult wśród wiernych, w pewnych regionach żywy do dziś.

Chrześcijański Wschód obdarzył Teklę – podobnie jak kilka innych świętych kobiet, np. Samarytanę – tytułem *Isapostola* (ἰσαπόστολα), czyli „równa apostołom”. Co więcej, w Maluli, syryjskim miasteczku, w którym znajduje się najważniejsze ze współczesnych sanktuariów świętej, mieszczące według tradycji jej grób, wierni nazywają ją aramejskim słowem מר – „Mar”, czyli „Pan” (*Mar Takla*), znanym nam choćby z *Marana tha* (מרינתא). Mianem, używanym przez chrześcijan na określenie świętych mężczyzn, uhonorowano więc w tym wyjątkowym przypadku kobiety<sup>3</sup>. Może dziwić również fakt, że Tekla, która zmarła śmiercią naturalną (poszczególne tradycje różnią się w tej kwestii w szczegółach) nosi tytuł pierwszej męczennicy, a dokładniej – pierwszej kobiety-męczennicy; uprzedził ją w tym bowiem tylko św. Szczepan. Co zatem mówi nam o Tekli starożytna legenda, przekazana głównie przez wspomniany apokryf?

Ta młoda i piękna mieszkanka Ikonium słuchała przez okno nauk św. Pawła goszczącego w sąsiednim domu i wzywającego kobiety do życia dziewiczego. Trzeba przyznać, że te radykalne rzekome poglądy Pawła bardziej przypominają późniejsze poglądy gnostyków, zwłaszcza tzw. enkratystów, niż naukę samego Apostoła, znaną nam choćby z 1 Kor 7. Matka Tekli (jak zaznaczają feministki, jedyna negatywna postać kobieca w tym apokryfie) oburzona zachwytem córki, która nie oderwała się od okna nawet na posiłek, przeczuwając możliwość zerwania przez córkę zaręczyn, wezwała jej narzeczonego. Ten doprowadził do uwięzienia Pawła. Tekla, przekupiwszy strażników, dotarła jednak do apostoła i dalej słuchała jego nauki. Wkrótce apostoł, za sprawą narzeczonego, został ubiczowany i wypędzony z Ikonium, Tekla natomiast została chrześcijanką. Pierwsze wyznanie wiary przyszło jej złożyć wówczas, gdy matka zażądała spalenia córki na stosie. Gwałtowna burza zgasiła jednakże płomień (stąd święta jest uważana za patronkę chroniącą od pożarów). Kolejne cudowne ocalenie miało miejsce w Antiochii Pizydyjskiej, gdzie niejaki Aleksander próbował zdobyć Teklę siłą, a ona, broniąc się, wystawiła go na pośmiewisko, rozdzierając mu płaszcz i strącając wieniec z głowy. Skompromitowany Aleksander postawił Teklę przed sędzią, który skazał ją na pożarcie przez dzikie zwierzęta. Lwica jednak – bardzo częsty atrybut naszej świętej – zaczęła lizać jej stopy, rozszarpała zaś niedźwiedzia i lwa (dlatego właśnie na obrazach Tekli można dostrzec stos i dzikie zwierzęta, zwłaszcza wspomnianą lwicę). Daremna okazała się również próba zabicia (rozerwania) Tekli przez byki. Trzykrotnie zatem skazywano ją na śmierć i trzykrotnie doznawała cudownego ocalenia. Tytuł męczennicy nadano jej, ponieważ starożytny Kościół męczennikami nazywał wszystkich, którzy wyznając wiarę w Chrystusa przyjęli wyrok śmierci – niezależnie od tego, czy został on wykonany, czy też nie. Ludziom tym przypisywano moc wstawiennictwa za zmarłymi, a nawet odpuszczania grzechów (tym

<sup>3</sup> Por. Patriarcat Grec-Orthodoxe d'Antioche et de Tout l'Orient, *Histoire de Sainte Takla* (Maaloula; bez wskazania autora i roku wydania) 10.

zapewne należy tłumaczyć fakt, iż późniejsza opiekunka Tekli, pobożna Tryfena, druga obok Pawła historyczna postać obecna w tej historii, poprosiła ją o wstawiennictwo za zmarłą córkę; po cudownym ocaleniu Tekli od śmierci Tryfena miała zawołać: „Teraz wiem, że moje dziecko żyje!”<sup>4</sup>).

W tej historii nie byłoby – poza cudami – nic nadzwyczajnego, gdyby nie dwa fakty: głoszenie słowa Bożego przez Teklę oraz chrzest udzielony samej sobie.

Święta pierwsze wyznanie uczyniła w Antiochii po ocaleniu od dzikich zwierząt. Zapytana przez prokonsula o przyczynę nadzwyczajnych zjawisk związanych z jej ocaleniem, dała świadectwo wiary. Wygłosiła wówczas krótką katechezę, która wzbudziła uznanie słuchaczy. Święta nawróciła niewiastę imieniem Tryfena i większość jej służebnic. Później, w męskim przebraniu, wyruszyła na spotkanie z Pawłem. Ten strój różnie był przez komentatorów interpretowany. Niektórzy widzieli w nim realizację słów apostoła: „Nie ma mężczyzny czy kobiety” (Ga 3,28). Wydaje się jednak, że przesądziły o nim względy praktyczne – chronił po prostu przed niebezpieczeństwami wędrownego życia. W czasach, gdy kobiety ze względu na liczne zagrożenia nie podróżowały samotnie, męski strój dawał możliwość swobodnego przemieszczania się, pozostając nierozpoznaną. Dla przykładu o kobiecie wędrującej w przebraniu opowiada apokryf *Dzieje Andrzeja*. Ta odważna decyzja Tekli była jednym ze źródeł jej popularności w pierwszych wiekach istnienia Kościoła. Kobieta żyjąca w dziewictwie i prowadząca wędrowny tryb życia mogła być wzorem dla charyzmatycznych nauczycieli, cieszących się dużym uznaniem wśród pierwszych chrześcijan, a także dla rozmaitych ruchów ascetycznych – zwłaszcza w Egipcie, Syrii i Armenii<sup>5</sup>. Tekli udało się odnaleźć Pawła i poinformować go o zamiarze powrotu do Ikonium. Usłyszała od niego wówczas zdumiewające słowa: „Idź i głoś słowo Boże”. W Ikonium próbowała przekonać do wiary swoją matkę, ale bezskutecznie. Następnie udała się do Seleucji, gdzie „oświeciła wielu słowem Bożym”. *Dzieje Pawła i Tekli* ukazują zatem tę świętą jako nauczycielkę (stąd jej atrybutami są krzyż i księga), nie jest to jednak dominujący wątek apokryfu. Autor eksponuje bowiem jej męstwo w obronie wiary i dziewictwa oraz cudowną ochronę przez Bożą Opatrzność.

Drugą interesującą sprawą jest kwestia chrztu. Tekla prosiła o niego apostoła, ale usłyszała: „Miej cierpliwość, a ty także otrzymasz wodę”. Niedługo potem stanęła wobec dzikich zwierząt na arenie, na której był też dół wypełniony wodą z groźnymi zwierzętami (najczęściej w przekładach apokryfu są nimi foki – czy aż tak żarłoczne?. Inni widzą tu węże czy rekiny). W sytuacji skrajnego zagrożenia życia Tekla zdecydowała się na zadziwiający krok i rzuciła się do wody, wołając „W imię Jezusa Chrystusa chrzczę się w godzinie ostatecznej”. Tradycja podaje, że ponad wodą powstała wówczas chmura ognia osłaniająca Teklę, śmiertelna dla zwierząt. Jak słusznie zauważa E. Ferguson, Tekla wzięła za wzór praktykę Koś-

<sup>4</sup> Por. S.J. Davis, *The Cult of Saint Thecla. A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity* (Oxford 2001) 27-29.

<sup>5</sup> Por. Davis, *The Cult of Saint Thecla*, 26, 31-32.

ciola (zanurzenie w wodzie, chrzest w imię Jezusa Chrystusa) i określiła go terminami używanymi we wspólnocie wiernych: „kąpiel” i „obmycie”. Ognista chmura może wskazywać na motyw oświecenia<sup>6</sup> (w pierwszych wiekach chrześcijaństwa słowo to często określało chrzest – por. np. Hbr 6,4). Święta uznała swój chrzest za dzieło samego Chrystusa, oznajmiła bowiem Pawłowi: „Ten, który cię wspomagał w głoszeniu Ewangelii, Ten sam i mnie wsparł w obmyciu przez chrzest”. Autor apokryfu nie komentuje wprost tego czynu. Zaznacza tylko, że słuchając opowieści Tekli o cudownych wydarzeniach „Paweł się zdumiewał, a inni byli zbudowani”.

Właśnie to wydarzenie stało się źródłem złej sławy apokryfu, do czego przyczynił się Tertulian. We fragmencie swego dzieła *O chrzcie*, w kontekście rozszczeń kobiet do udzielania tego sakramentu, stwierdził bowiem: „Co się zaś tyczy pisma, które uchodzi za *Dzieje Pawła*, a które broni przykładem Tekli uprawnienia kobiet do nauczania i chrzczenia, to należy wiedzieć, że kapłan, który napisał to dzieło w Azji, wykazał i wyznał, że uczynił to powodowany miłością do Pawła i ustępując mu niejako miejsca, ze swego autorstwa wzbogacił chwałę Pawła”<sup>7</sup>. Słowa te budzą jednak pewne wątpliwości. Czy Tertulian rzeczywiście mówi o *Dziejach Pawła i Tekli*? Jest to pytanie zasadne nie tylko dlatego, że brakuje pewności co do oryginalnej wersji tekstu *O chrzcie*. Interesujący nas apokryf nie kładzie szczególnego nacisku na kwestię nauczania i samoochrzczenia Tekli, trudno dopatrzeć się w nim wyraźnej obrony uprawnień kobiet do tego. Paweł zachęca Teklę do głoszenia Słowa, a nie udzielania chrztu, co jest głównym wątkiem cytowanego fragmentu dzieła Tertuliana. Teolog zdaje się też sugerować, jakoby autor *Dziejów Pawła i Tekli* podszywał się pod apostoła, jemu przypisując pochodzenie dzieła, zaś odkrycie tego oszustwa dyskredytowało utwór. Tymczasem apokryf napisany został w trzeciej osobie w dodatku wiele epizodów z życia świętej miało miejsce pod nieobecność apostoła. Być może rację ma więc S. Davies, twierdząc, iż Tertulian ma na myśli jakiś rzekomy list Pawła (być może tzw. *3 List do Koryntian*), napisany przez nieznanego prezbitera z Azji<sup>8</sup>. Pomijam już opinię części komentatorów, którzy uważają *Dzieje Pawła i Tekli* za dzieło adresowane do kobiet i napisane przez kobietę, która, rzecz jasna, nie mogłaby być wspomnianym prezbiterem<sup>9</sup>.

Dokument omawiany przez Tertuliana utożsamiał z apokryfem św. Hieronim (*De viris illustribus*, 7), nazywając go περιόδους *Pauli et Theclae*. Czytał w nim baśń o ochrzczonym lwie (faktycznie, taki fragment znajduje się w *Dziejach Pawła*). Jak zanotował Hieronim, kapłan, który zmyślił περιόδους, został osądzony przez św. Jana. Krytyczne podejście do apokryfu nie przeszkadzało jednak Hieronimowi po-

<sup>6</sup> Por. E. Ferguson, *Baptism in the Early Church. History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries* (Grand Rapids, MI – Cambridge, UK 2009) 230.

<sup>7</sup> Tertulian, *O chrzcie*, 17,5. Przekład: Tertulian, *Wybór pism* (tł. E. Stanula – W. Kania – W. Myszor) (PSP 5; Warszawa 1970) 150.

<sup>8</sup> Por. Tertulian, *Wybór pism*, 141.

<sup>9</sup> Por. np. Davies, „Women, Tertullian, and the Acts of Paul”, *Semeia* 38 (1986) 142.

dziwiać świętą, skoro w liście do swojej uczennicy Eustochium wymieniał pośród nagród za jej ascetyczne życie także i tę, polegającą na powitaniu w niebie przez Maryję, Boskiego Oblubieńca oraz Teklę (*Epistula* 22,41).

Dekret papieża Gelazego (ok. 382 r.) wymienia *Dzieje Pawła i Tekli* wśród apokryfów nieuznawanych przez Kościół. Jednak dzieło to odniosło wielki sukces i zostało przetłumaczone z greki na język łaciński, koptyjski, etiopski i armeński. Leonie Hayne słusznie zauważyła, że jeśli Tertulian sądził, iż uda mu się skazać apokryf na zapomnienie, to się stanowczo pomylił<sup>10</sup>. Pismo zyskało rozgłos i to nie tylko za sprawą najstarszego – choć trudno powiedzieć, czy wiarygodnego – opisu wyglądu Pawła („niskiego wzrostu... łysy... krzywe nogi”). Głównym powodem rozpowszechnienia apokryfu była popularność samej świętej, której szczyt przypadł na wieki V i VI, o czym świadczy ilość wzmianek na jej temat m.in. u Ojców Kościoła, zwłaszcza w Seleucji. Grzegorz z Nazjanzu nazwał Seleucję „miastem świętej i znamienitej dziewicy Tekli” (*In laud. Athan.* 22).

Niektórzy autorzy podkreślają czystość jako źródło charyzmatycznej mocy Tekli i przyczynę jej ocalenia od śmierci – ten motyw znajdujemy już u św. Ambrożego. W apokryfie eksponuje się natomiast wiarę świętej. Ambroży stwierdza, że Maryja jest wzorem, jak żyć, a Tekla – jak składać siebie w ofierze (*De Virginibus. Ad Marcellinam Sororem suam*, 2,19).

Grzegorz z Nyssy podaje, że Tekla odwiedziła jego matkę przed narodzinami siostry, Makryny (*Vita Macrinae*, 961-2), stąd w domu nazywano ją imieniem świętej. Znamy też inne przypadki kobiet wybierających dziewictwo, które przyjmowały imię Tekli<sup>11</sup>.

Janowi Chryzostomowi przypisywano piękny panegiryk ku czci tej świętej. Badania wykazały jednak, że powstał on między V a IX w. i był skierowany do wiernych (prawdopodobnie kobiet) znających historię Tekli, zbierających się w jej święto przy ikonie, do której Jan wielokrotnie nawiązuje.

Z V w. pochodzi *Życie i cuda św. Tekli*, dzieło przypisywane dawniej Bazylemu z Seleucji. Obecnie wiadomo, że wyszło ono spod pióra kapłana, którego Bazyli ekskomunikował. Tekst składa się z dwóch części. Po przytoczeniu w nieco zmodyfikowanej wersji znanego nam apokryfu autor opowiada o 46 cudach przypisywanych świętej. Jak zauważa L. Hayne, dzieło zawiera szczegóły, które przeraziłyby Tertuliana. Otóż prolog przedstawia Teklę jako apostołkę i męczennicę, zaś w dalszej części widzimy ją jako obrończynię nicejskiej ortodoksji: Tekla dziękuje Bogu za Pawła, który nauczył ją prawd o Trójcy, a później wyjaśnił jej kwestię *homousios kai triada*. Święta działa w Seleucji – naucza, chrzci i „włącza do Chrystusowej armii”. Ostatecznie jednak nie umiera, ponieważ Bóg otwiera ziemię, by przyjął jej ciało. Jednak nawet po swoim odejściu jest czynna w obronie prawd wiary zdefiniowanych w Nicei<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> L. Hayne, „Thecla and the Church Fathers”, *Vigiliae Christianae* 48 (1994) 209.

<sup>11</sup> Por. Hayne, „Thecla and the Church Fathers”, 213.

<sup>12</sup> Por. Hayne, „Thecla and the Church Fathers”, 213.

W *Uczcie* Metodego z Olimpu Tekla wygłasza mowę, podając filozoficzne argumenty na korzyść dziewictwa, wymienia heretyków i krytykuje astrologię. Za swoje wystąpienie otrzymuje z rąk Arete nagrodę. Przewodniczy też chórowi dziewic, opiewających zaślubiny z Chrystusem<sup>13</sup>. Święta ukazana jest tutaj jako obrończyni ortodoksji. Autor nie omieszczał przypomnieć czytelnikom, że była uczennicą św. Pawła.

Grzegorz z Nazjanzu ukazuje Teklę jako męczennicę, wymieniając jej imię – jedynej kobiety – na końcu listy świętych, którzy walczyli dla Chrystusa (po Janie, Pawle, Piotrze, Jakubie, Szczepanie, Łukaszu i Andrzeju). Z kolei Cyprian, męczennik z Antiochii, błagał Boga: „Pomóż nam, tak jak pomogłeś apostołom w więzieniu, Tekli w ogniu, Pawłowi w czasie prześladowań, Piotrowi podczas burzy”<sup>14</sup>.

O cierpieniach doznanych w Ikonium wspomina Paweł w 2 Tm 3,11. W kilku starożytnych kodeksach (najstarszy pochodzi z VI w.) po słowie „Ikonium” nieznanemu autor dopisał głosę ἅ διὰ τὴν Θέκλαν ἔπαθεν („rzeczy, które cierpiał z powodu Tekli”)<sup>15</sup>.

Co wiemy o ostatnich latach życia Tekli? Święta miała udać się do Seleucji Izauryjskiej, dawnego portu Antiochii Syryjskiej (obecnie Silifke), gdzie za miastem, na zboczu góry zbudowała szałas. Wiodła tam pełen umartwień pustelniczy żywot, nauczając i nawracając na wiarę chrześcijańską pogan. Tekla posiadała też dar uzdrawiania, skąd wziął się jej tytuł „Tekla uzdrowicielka”. Zmarła w wieku 90 lat. W *Dziejach Pawła i Tekli* czytamy: „usnęła pięknym snem”.

Według tradycji zapisanej w dodatku do omawianego apokryfu, Tekla nie umarła, lecz podczas ucieczki przed chcącymi ją zgwałcić „butnymi młodzieńcami” weszła w skałę, która się za nią zamknęła. Za miejsce tego zdarzenia uważa się grotę Meriamlik w okolicy Seleucji. Pielgrzymki do tamtejszej podziemnej bazyliki trwały jeszcze w epoce bizantyjskiej. We wspomnianym dziele *Życie i cuda św. Tekli* autor stwierdza, że w miejscu, w którym Tekla zniknęła w skałę, dziś znajduje się ołtarz i źródło uzdrawiającej wody.

Góra Kalamon (gr. *kala mone*, „piękna pustelnia”) do dzisiaj nosi w sobie wspomnienie tej świętej pustelniczki. Wznosił się tam kompleks męskich i żeńskich eremów poświęconych św. Tekli. W V w. dodano bazylikę. Hiszpańska pątniczka z IV w., Egeria, zanotowała, że odwiedziła tamtejsze *martyrium* i przeczytała „wszystkie akta świętej Tekli”<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Por. Hayne, „Thecla and the Church Fathers”, 212.

<sup>14</sup> A. Tronina, „Tekla z Ikonium, uczennica apostoła Pawła”, *Trud w Panu nie jest daremny* (por. 1 Kor 15,58). Studia ofiarowane księdzu profesorowi dr. hab. Janowi Załęskiemu w 70. rocznicę urodzin (red. W. Linke) (Niepokalanów 2010) 631.

<sup>15</sup> B.M. Metzger (*A Textual Commentary on the Greek New Testament* [Stuttgart 2001] 580) określa głosę jako niezbyt udaną („a not very intelligent”), gdyż w miejsce pierwszej osoby liczby pojedynczej („cierpiałem”) kopista użył trzeciej osoby („cierpiał”).

<sup>16</sup> Zob. P. Iwaszkiewicz, *Do Ziemi Świętej*. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.) (Ojcowie Żywi 13; Kraków 1996) 183.



Wejście w skałę – według dodatku do *Dziejów Pawła i Tekli* – nie oznacza jednak końca życia naszej świętej. Czytamy tam, że zeszła ona pod ziemię i dotarła do Rzymu. Nie zastała już jednak Pawła żywego. Sama wkrótce umarła, a miejsce jej pochówku ma się znajdować trzy stadia od grobu Pawła, w pobliskich katakumbach.

Jak wytłumaczyć tak różne scenariusze śmierci Tekli? Ciekawą hipotezę proponuje M.G. Tolfo: „Sanktuarium bez relikwii było czymś niepojętym w świecie starożytnym. Udawano się na pielgrzymkę, by przywieźć z miejsca świętego chusteczkę, pasek, przedmiot przesiąknięty świętością, który miał chronić pielgrzyma przez resztę jego dni. Ale Tekla zniknęła w skałę, nie zostawiając niczego po sobie. Tak oto powstały różne wersje końcowe *Dziejów*. W niektórych twierdzono, że jej ciało zostało pochowane w rzymskich katakumbach noszących jej imię, blisko grobu św. Pawła przy Via Ostiense. Według innych wersji udała się do Hiszpanii, by głosić Słowo razem ze św. Pawłem, i tam zmarła. Faktem jest, że w XI w. Mediolan otrzymał w darze głowę św. Tekli, a w 1320 r. miasto Tarragona dostało z Armenii jej ramię<sup>17</sup>. Autorka wyjaśnia dalej, że duże znaczenie dla powstania różnych tradycji miał fakt pomieszania biografii kilku świętych kobiet o tym imieniu, np. rzymskiej męczennicy z czasów Dioklecjana. Stąd gdy słyszymy o relikwiah Tekli, zawsze rodzi się pytanie: ale której?

W kolejnej bardzo popularnej legendzie Tekla, ścigana przez wojsko rzymskie, dotarła do Maluli, leżącej na terenie dzisiejszej Syrii. Gdy na drodze ucieczki skała zagroziła jej drogę, Bóg nakazał jej rozsunięcie się. W ten sposób powstał istniejący do dziś wąwóz św. Tekli. (Według innej wersji święta stanęła przed wysoką górą, a ponieważ nie miała sił na wspinaczkę, zaczęła się modlić. Góra rozstała się, otwierając przejście). Tekla wiodła później życie ascetyczne, uzdrawiała chorych, nawracała okolicznych mieszkańców i udzielała chrztu. Według tejże legendy zmarła w Maluli w wieku około 80 lat, a jej ciało pochowano w grocie, którą zamieszkiwała. Dziś wznosi się tam sanktuarium poświęcone świętej i żeński klasztor prawosławny, znany z cudów uproszonych za jej wstawiennictwem. W ostatnim zdaniu dodatku do *Dziejów Pawła i Tekli* znajdujemy datę jej śmierci: „usnęła dnia 24 miesiąca września”.

W Martyrologium Rzymskim wspomina się o niej pod datą 23 września: „W Ikonium, w Likaonii, świętej Tekli, panny i męczenniczki. Dla wiary pozyskała ją święty Paweł Apostoł. Trwając niezłomnie w wierze Chrystusa, przewyciężyła za panowania Nerona (lata 57-68) mękę ognia i nie uległa się dzikich zwierząt. Po wielu walkach zniesionych dla zbudowania innych udała się do Seleucji, gdzie zasnęła w pokoju<sup>18</sup>”.

W Seleucji uważano ją za patronkę studiów medycznych. Dziś opiekuje się umierającymi, cierpiącymi na raka kości i choroby oczu, bractwami swojego imie-

<sup>17</sup> M.G. Tolfo, *Santa Tecla*, [www.storiadimilano.it/Personaggi/santi/s\\_\\_tecla.htm](http://www.storiadimilano.it/Personaggi/santi/s__tecla.htm) [dostęp: 21.05.2015].

<sup>18</sup> Cyt. za Tronina, „Tekla z Ikonium, uczennica apostoła Pawła”, 625.



nia, broni przed wężami, dzikimi zwierzętami, zarazą i pożarem, jest też wzywana przez zadłużonych. W cerkwiach wierni proszą ją o obronę przed śmiercią w czasie wojny. Jest też wzywana w prawosławnych klasztorach żeńskich z okazji podstrzyżyn. Szczególną czcią cieszy się ona we włoskim mieście Este, które ocaliła przed zarazą (Tiepolo poświęcił temu wydarzeniu obraz *Święta Tekla*). W Hiszpanii jest patronką Tarragony.

W Polsce była czczona przede wszystkim na wsi, gdzie proszono ją o ochronę przed pożarami. Pobożni wierni, oddając jej cześć 23 września, chusteczkami pocierali na obrazach twarz świętej, aby po powrocie do domów przykładać je domownikom na chore czy bolące miejsca<sup>19</sup>. Tekla jest patronką ziemi kolskiej. Jej najważniejsze sanktuarium na ziemiach polskich mieści się w Dobrzycy. Jak podają przekazy, gdy ogień zaczął trawić tamtejszy kościół parafialny, płomienie zatrzymały się przed wizerunkiem św. Tekli. I tak oto ta, która została cudownie ocalona od płomieni, przez wieki ratuje innych od jego niszczącego działania.

---

<sup>19</sup> Por. A. Bednarczyk, *Za przyczyną świętej Tekli*, [www.niedziela.pl/wydruk/57436?ra=nd](http://www.niedziela.pl/wydruk/57436?ra=nd) [dostęp: 21.05.2015].

Ks. MIROŚLAW STANISŁAW WRÓBEL  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## ZNACZENIE I FUNKCJA KOBIETY W MAŁŻEŃSTWIE W ŚWIETLE ŹRÓDEŁ RABINICZNYCH

THE MEANING AND FUNCTION OF THE WOMAN IN THE MARRIAGE  
IN THE LIGHT OF RABBINIC SOURCES

**ABSTRACT.** The present article contains an analysis of biblical and rabbinical sources (Mishna, Tosephta, Palestinian Talmud and Babilonian Talmud) dealing with the meaning and function of the woman in marriage. The article investigates this problem in the wider context of biblical texts about the creation of man and woman (Gen 1–2) and of rabbinical teaching, especially in the text of Mishna and Talmud – *Seder Naszim*. The author concludes that within modern Judaism – which, of course, is not monolithic – there still remains a strong tradition based on biblical and rabbinical sources. These sources stress the common dignity of man and woman in the marriage and their collaboration with God in the process of creating the new life together in space of love and unity.

**KEYWORDS:** Woman, marriage, rabbinical sources

**SŁOWA KLUCZOWE:** Kobieta, małżeństwo, źródła rabiniczne

Analizując znaczenie i funkcję kobiety w kontekście źródeł rabinicznych (Miszna, Tosefta, Talmud jerozolimski i Talmud babiloński) można zobaczyć, jak tradycje zawarte w Biblii Hebrajskiej wpływają na kształt życia w społeczności religijnych żydów oraz na ile wyznaczają one standardy dla współczesnych koncepcji dotyczących tożsamości kobiety oraz jej roli w małżeństwie i rodzinie<sup>1</sup>. W niniej-

---

<sup>1</sup> Zob. wcześniejsze ujęcia tej tematyki w: E. Rabin, „Żydowski dom”, *Judaizm* (red. M. Dziwisz) (Kraków 1990); W. Pałubicki, „Status kobiety w rodzinie żydowskiej na tle tradycji judaizmu (zarys problematyki)”, *Małżeństwo i rodzina w religiach świata* (red. W. Pałubicki) (Gdańsk 1995); D.F. Sawyer, *Kobiety i religie w początkach naszej ery* (Wrocław 1999); R. Marcinkowski, „Kobieta w tradycji talmudycznej”, *Być kobietą w Oriencie* (red. D. Chmielowska – B. Grabowska – E. Machut-Mendecka) (Warszawa 2001); R. Marcinkowski, „Kobieta i mężczyzna w ujęciu Talmudu”, *Studia Judaica* 5 (2002) 1-30; W. Pałubicki, *Małżeństwo i rodzina w świetle Talmudu* (Gdańsk 2002); R. Borzymińska, „Żydowska narzeczona, żydowska żona. Obyczajowość ujęta w ramy prawa”, *Kobieta i małżeństwo*. Społeczno-kulturowe aspekty seksualności (red. A. Żarnowska – A. Szwarz) (Warszawa 2004); Z. Greenwald, *Bramy Halachy*. Religijne prawo żydowskie (Kraków 2005); A. Szwed, „«Ta, która spogląda na króla». Rola kobiety w tradycyjnym judaizmie”, *Kobiety i religie* (red. K. Leszczyńska – A. Kościńska) (Kraków 2006).

szym artykule zostaną podjęte trzy zagadnienia: (1) biblijny obraz kobiety i małżeństwa w świetle opisów stworzenia w Rdz 1-2; (2) społeczny status kobiety w pismach rabinicznych; (3) rabiniczna wizja roli kobiety w małżeństwie.

## 1. BIBLIJNY OBRAZ KOBIETY I MAŁŻEŃSTWA W ŚWIETLE OPISÓW STWORZENIA W RDZ 1-2

W pierwszym opisie stworzenia (Rdz 1,1-2,4a) powołanie mężczyzny i kobiety do istnienia dokonuje się szóstego dnia i jest punktem kulminacyjnym stwórczego aktu Boga. Motywem Jego działania jest bezinteresowna miłość. Autor natchniony rozbudowując ten opis pragnie podkreślić szczególną godność i wyjątkowość osoby ludzkiej w świecie stworzonym. Po powołaniu człowieka do życia i zakończeniu dzieła stworzenia w dniu szóstym „Bóg widział, że wszystko, co uczynił było bardzo dobre” (1,31). Człowiek zostaje stworzony na Jego obraz i podobieństwo: „A wreszcie rzekł Bóg: Uczynimy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (1,26). W opisie stworzenia człowieka aż trzykrotnie zostaje użyty czasownik „stwarzać” (hebr. *bara*) w odniesieniu do sprawczego aktu wobec człowieka. Podkreśla to jego pierwszoplanową rolę wśród stworzeń: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i kobietę” (1,27). Obraz i podobieństwo człowieka do Boga opiera się w głównej mierze na zdolności ludzkiej istoty – kobiety i mężczyzny – do miłości. Ciekawą interpretację wersetu biblijnego, relacjonującego stworzenie mężczyzny i kobiety, podaje Biblia Aramejska. W Targumie Neofiti do Księgi Rodzaju (TgN Rdz 1,27) można przeczytać, co następuje: „Słowo Pana (*Memra Adonai*) stworzyło człowieka (*bar nasza*) mężczyznę i jego towarzyszką życia [dosł. jego parę, *dakar wezugeh*]<sup>2</sup>. Widać tu mocne podkreślenie jedności i ścisłej komplementarności mężczyzny i kobiety w tworzeniu pełnej istoty ludzkiej.

Zaraz po stworzeniu człowieka Bóg go błogosławi – jest to zewnętrzny znak Jego asystencji i pomocy. W ten gest zostaje wpisane wezwanie małżonków do płodności, będącej ich udziałem w stwórczym działaniu Boga: „Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną»” (Rdz 1,28a). Owo „bądźcie płodni i rozmnażajcie się” jest podobne do słów wypowiedzianych we wcześniejszym fragmencie do zwierząt (1,22). Jednak w przykazaniu skierowanym do ludzi nie jest podane tylko jako nakaz (jak to było w przypadku zwierząt), lecz także jako dowód ich osobowej relacji z Bogiem. Podkreśla to użycie formuły: „Bóg rzekł do nich”. Nakaz: „bądźcie płodni i rozmnażajcie się”, stanowi na kartach Biblii pierwsze z przy-

<sup>2</sup> M.S. Wróbel, *Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju*. Tekst aramejski – przekład – aparat krytyczny – przypisy (Lublin 2014) I. 11.

kazań, jakich Bóg udziela ludzkiej parze. Podane jest ono w liczbie mnogiej, gdyż nikt sam nie jest w stanie tego przykazania wypełnić. W nakazie widać wyraźnie główny cel małżeństwa – prokreację. Wyrażenie „bądźcie płodni i rozmnażajcie się” można rozumieć w sensie egzystencjalnym także jako „dojrzewajcie”, „dorastajcie”, „stawajcie się doskonalsi”. Na taką interpretację może wskazywać Biblia Aramejska – Targum Neofiti 1 do Księgi Rodzaju (TgN Rdz 1,28) brzmi: „Bądźcie mocni i rozmnażajcie się”<sup>3</sup>. W ten sposób relacja mężczyzny i kobiety nie ogranicza się tylko do prokreacji, ale ma za zadanie wzajemne doskonalenie, umacnianie i stworzenie komplementarnej wspólnoty.

W drugim opisie kreacji Bóg lepi najpierw człowieka z prochu ziemi i tchnie w jego nozdrza tchnienie życia. Następnie umieszcza go w ogrodzie Eden, aby go uprawiał i doglądał. W końcowej części opisu mowa jest o samotności Adama. Bóg pragnie temu zaradzić przyprowadzając do niego wszystkie zwierzęta, aby ten je nazywał. Adam jednak nawet po nadaniu nazw nie znajduje wśród nich pomocy odpowiedniej dla siebie (2,18-20). W rabinicznym komentarzu do Księgi Rodzaju *Bereshit Rabba* 17,4 pojawia się opis, w którym zwierzęta przychodzą przed Adama parami. Człowiek komentuje ów fakt następująco: „Wszystko ma swego towarzysza, ale ja nie mam żadnego towarzysza”<sup>4</sup>. Bóg postanawia więc stworzyć kobietę, aby Adam mógł z nią zbudować ścisłą relację (Rdz 2,21-25)<sup>5</sup>. Kobieta zostaje stworzona jako pomoc (hebr. *ezer*) dla mężczyzny. Słowo *ezer* (pomoc) jest używane w Biblii prawie wyłącznie z podmiotem, którym jest Bóg jako dawca i twórca<sup>6</sup>. Wyrażenie tłumaczone przez Biblię Tysiąclecia jako „odpowiednią dla niego” literalnie oznacza „jako jego przeciwieństwo” (hebr. *kenegdo*). Autor natchniony chce przez to podkreślić, że nie chodzi tu o tożsamość kobiety i mężczyzny, lecz ich komplementarność. Bóg czyni z nich parę. Na więź pomiędzy nimi wskazuje fonetyka terminów hebrajskich, określających mężczyznę i kobietę. W Biblii Hebrajskiej brzmią one *isz* i *isza*<sup>7</sup>. Oba słowa posiadają wspólne litery *alef* i *szin*, tworzące wyraz *esz* (ogień). *Isz* i *isza*, każde z osobna, zawierają jedną czwartą świętego imienia Bożego – tetragramatonu – *jod* i *he* (JHWH). Ortografia ta może wskazywać na wspólną naturę (*esz*) oraz na upodabnianie się do Boga podczas tworzenia dopełniającej relacji (JH). Ścisła więź między nimi

<sup>3</sup> Wróbel, *Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju*, 11.

<sup>4</sup> H. Freedman – M. Simon, *Midrash Rabba* (London 1961) 136.

<sup>5</sup> Rdz 2,21-25: „<sup>21</sup> Wtedy to Pan sprawił, że mężczyzna pogrążył się w głębokim śnie, i gdy spał wyjął jedno z jego żeber, a miejsce to zapełnił ciałem. <sup>22</sup> Po czym Pan Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę. A gdy ją przyprowadził do mężczyzny, <sup>23</sup> mężczyzna powiedział: «Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała! Ta będzie się zwała niewiastą, bo ta z mężczyzny została wzięta». <sup>24</sup> Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem. <sup>25</sup> Chociaż mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu”.

<sup>6</sup> J.L. Ska, „A propos du terme *ezer* – *aide*, *Biblica* 65 (1984) 233-238.

<sup>7</sup> Jakub Wujek, żeby oddać to w języku polskim, używa słów „mąż” i „mężyna”.

zostaje ukazana poprzez wyrażenie, że kobieta została „wzięta” z boku/żebra mężczyzny. Stworzenie kobiety z żebra posiada liczne podobieństwa w historii religii oraz etnologii. Wśród tych paralelizmów na uwagę zasługuje analogia zaczerpnięta z kultury Sumerów. W ich języku znak TI oznacza zarówno „życie”, jak i „żebro”. Połączony ze znakiem NIN („kobieta”) daje NIN-TI, czyli „pani życia” lub „pani żebra”<sup>8</sup>. Stworzenie kobiety ma miejsce w czasie, gdy mężczyzna jest pogrążony w głębokim śnie. Motyw głębokiego snu może wskazywać na to, że człowiek nie jest w stanie widzieć Boga w Jego cudotwórczym działaniu, a jedynie kontemplować dokonane dzieło. Po stworzeniu kobiety Bóg przyprowadza ją do mężczyzny. Motyw ten był na Starożytnym Bliskim Wschodzie typowym aktem przy zawieraniu małżeństwa.

Tożsamość natury mężczyzny i kobiety zostaje zaakcentowana w słowach: „Ta jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” (Rdz 2,23). Wyrażenie to może nie tylko wskazywać równość natury kobiety i mężczyzny, ale także odnosić się do ich pokrewieństwa cielesnego i duchowego. Jeśli w tym wyrażeniu hebrajski przyimek „min” potraktować jako stopień wyższy przymiotnika, wówczas tłumaczenie wyrażałoby najściślej więź: „Ta jest mi droższa, bliższa niż moje kości i ciało”. Na takie rozumienie wskazuje 2,24, w którym mowa jest o opuszczeniu przez mężczyznę ojca i matki i ścisłym złączeniu się ze swoją żoną. Związek ten jest silniejszy niż więź dzieci z rodzicami, gdyż mąż i żona tworzą jedno ciało. Szerokie pole semantyczne rzeczowników hebrajskich „kość” (hebr. *esem*) i ciało (hebr. *basar*) daje większe możliwości interpretacyjne. Rzeczownik hebrajski *esem* może oznaczać „kość” lub „siłę/moc”, natomiast rzeczownik *basar* – „ciało” bądź „słabość/wątpliwość”. W takim ujęciu można dostrzec, że w relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą jest jednocześnie moc oraz słabość ludzkiej natury, dlatego uzupełniają się oni w zdrowiu i chorobie, w pomyślności i ubóstwie. W opisie opuszczenia przez mężczyznę ojca i matki oraz tak ścisłego złączenia się z żoną, że stają się jednym ciałem, można dostrzegać obraz przymierza. Terminy hebrajskie *azab* („opuścić”) oraz *dabaq* („przyłgnąć”, „złączyć”) często występują w tekstach opisujących przymierze pomiędzy Bogiem a Izraelem<sup>9</sup>. Jedność pomiędzy mężczyzną i kobietą nie dokonuje się tylko w sensie fizycznym, ale także w głębszym wymiarze duchowym, kiedy jedna osoba staje się *alter ego* drugiej. Mężczyzna i kobieta nie wstydzą się nagości, która wskazuje na pierwotną harmonię i wzajemny szacunek (2,25).

Tekst biblijny zwracający uwagę na godność mężczyzny i kobiety, ich równość co do natury oraz komplementarność stanowi wzór i podstawę w docieraniu do prawdziwej tożsamości kobiety oraz rozumienia jej funkcji i znaczenia w małżeństwie.

<sup>8</sup> T.H. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament* (New York 1969).

<sup>9</sup> Zob. np. Pwt 10,20; Joz 23,8; Jr 1,16; Oz 4,10.

## 2. SPOŁECZNY STATUS KOBIETY W PISMACH RABINICZNYCH

Pisma rabiniczne podkreślają znaczenie rodziny w zdrowym funkcjonowaniu społeczeństwa. W religii żydowskiej jest ona postrzegana jako najważniejsza instytucja życia społecznego. Według Talmudu „rodzina jest jak stos kamieni. Gdy zabierzesz jeden kamień, może się rozpaść cała struktura”<sup>10</sup>. W języku hebrajskim określa się ją mianem „dom” (hebr. *bait*) lub „dom ojca” (hebr. *bait ab*). Kobieta w rodzinie żydowskiej jako małżonka i matka odgrywa istotną rolę. Talmud podkreśla szacunek i uznanie dla kobiety, widząc jej szczególne zadanie w pielęgnowaniu żydowskiej tradycji<sup>11</sup>. Niewiasta określana jest mianem *eszet chail* – kobiety dzielnej, zacnej, gotowej do pomocy, poświęcającej się dla dobra swojej rodziny i otaczającej ją społeczności. Według żydowskiej tradycji na niewieście spoczywa obowiązek tworzenia domu pełnego ciepła, miłości, pokoju i dobroci.

Kobieta już jako dziewczynka jest stopniowo przygotowywana do funkcji małżonki i matki. W tradycji żydowskiej narodziny dziecka postrzega się jako oznakę Bożego błogosławieństwa i źródło wielkiej radości. Dzieci budują atmosferę domu rodzinnego i są przyszłością narodu. Choć potomstwo jest dla rodziny żydowskiej największą radością, to jednak Talmud dopuszcza stosowanie antykoncepcji, gdy istnieje zagrożenie życia matki lub dziecka. Według Talmudu: „Są trzy rodzaje kobiet, które powinny stosować środki wchłaniające: nieletnia, ciężarna i karmiąca. Nieletnia, ponieważ jej ciąża byłaby nieszczęściem; ciężarna, gdyż grozi jej poronienie; i karmiąca, bo gdyby zaszła w ciążę i przedwcześnie odstawiła dziecko, to mogłoby umrzeć”<sup>12</sup>. W Talmudzie i w rytuałach dotyczących narodzin dzieci widać różnicę w traktowaniu chłopców i dziewczynek. Według tej księgi „Niemożliwe jest, aby świat mógł istnieć bez mężczyzn i kobiet. Szczęśliwy jednak, kto ma męskie potomstwo, a nieszczęsny człowiek, którego dzieci są córkami”<sup>13</sup>. Według żydowskich obrzędów po narodzinach chłopca, w piątek wieczór przygotowuje się uroczysty posiłek szabatowy, a ósmego dnia dokonuje ceremonii obrzezania. Jeśli jest to syn pierworodny, organizuje się święto gdy ukończy on pierwszy miesiąc. W przypadku dziewczynki nie ma tak rozbudowanych obrzędów. W szabat po jej narodzinach ojciec podaje do publicznej wiadomości jej imię i zaprasza na posiłek po zakończeniu szabatowego nabożeństwa<sup>14</sup>. W porannej modlitwie każdy pobożny żyd dziękuje Bogu, że nie stworzył go kobietą. Modlitwa ta nie jest wyrazem pogardy dla kobiet, lecz wyrażeniem prawdy, że kobieta nie jest zobowiązana do wypełniania wszystkich przykazań, które on uważa

<sup>10</sup> R. Renz, *Wychowanie w rodzinie żydowskiej w Polsce międzywojennej* (Wrocław 1998) 245.

<sup>11</sup> A. Cohen, *Talmud* (Warszawa 2002) 172.

<sup>12</sup> Zob. omówienie tej problematyki w: Pałubicki, *Małżeństwo i rodzina w świetle Talmudu*, 36nn.

<sup>13</sup> Zob. M. Filipiak, *Dziecko w rodzinie starożytnych Hebrajczyków* (Gdańsk 1995) 51.

<sup>14</sup> Zob. A. Unterman, „Rytuał w życiu Żydów”, *Judaizm* (red. M. Dziwisz) (Kraków 1989) 79.



za przywilej i największą radość. W rodzinie żydowskiej chłopiec jest traktowany jako ten, który może przedłużyć ród, zachować imię i przejąć dziedzictwo. Wielu synów daje ojcu nadzieję na spełnienie ambicji: mogą stać się sławnymi uczonymi i mędrkami Talmudu. Córka w chwili zawarcia małżeństwa wchodzi do rodziny swojego męża. Według rabiego Johana „nie należy się smuć, gdy pierwszym dzieckiem, jakie pojawi się w rodzinie będzie dziewczynka, ponieważ jeśli pierwsza urodzi się córka – to dobry znak – bo następni będą synowie”<sup>15</sup>. Tradycja talmudyczna w sposób obrazowy podkreśla, że przez całe życie córka stanowi źródło niepokoju dla rodziców: „Córka to fałszywy skarb dla ojca. Z niepokoju o nią nie śpi po nocach; w dzieciństwie, aby nie została uwiedziona; w młodości, aby nie zeszła na manowce; w wieku małżeńskim, że nie znajdzie męża; gdy jest mężatką, aby nie była bezpłodna, a na starość, aby nie uprawiała czarów”<sup>16</sup>. Marzeniem rodziców jest wydanie córki za męża pobożnego i studiującego Torę. Zapewnia to trwałość i rozwój małżeństwa oraz rodzinne szczęście. Wyraża to dobrze pieśń żydowska śpiewana przez matki nad kołyską córeczki:

Naręczony Sureńki studiować będzie Torę  
Torę studiować będzie  
Będzie pisał księgi  
Dobrą i pobożną Sureńka się stanie<sup>17</sup>.

Dziecko kończące trzeci rok życia, wkraczało w nowy etap życia. Od tego momentu stosowano w wychowaniu reguły odmienne dla dziewczynki i chłopca. Według Talmudu to właśnie w wieku trzech lat powinno się nauczyć dzieci pierwszych fragmentów z Tory Mojżeszowej – serca Biblii. Dziewczynki już od najmłodszych lat uczą się gotowania, sprzątania, tkactwa i wszelkich prac domowych. W rodzinach żydów ortodoksyjnych po otrzymaniu podstawowej edukacji w chederze i w szkole podstawowej pozostawały one w domu i pomagały matce w jego prowadzeniu, a także w opiece nad młodszym rodzeństwem. Rabini nie byli przychylni studiowaniu Tory i Talmudu przez dziewczęta, ponieważ obawiali się, że może to spowodować zaniedbanie przez nie obowiązków domowych. Studiowanie i modlitwa w synagodze należy w tradycji żydowskiej do obowiązków mężczyzn. Dobrze wyraża to komentarz rabiego Rawy do rabiego Hiji: „Czymże kobiety zasługują na swoją wartość? Czynią to, posyłając swych synów do domu zgromadzenia, aby tam uczyli się Pisma, a mężów do domu studiów, aby tam uczyli się Miszny. I czekają na mężów w domu aż wrócą”<sup>18</sup>.

Pisma rabiniczne wzmacniają tradycję panującą w społeczności żydowskiej, że dziewczynka już od najmłodszych powinna przygotowywać się do małżeństwa, w którym ma spełniać zaszczytną funkcję żony i matki.

<sup>15</sup> Zob. Unterman, „Rytuał w życiu Żydów”, 79.

<sup>16</sup> Zob. Pałubicki, *Rodzina izraelska w świetle Talmudu*, 31.

<sup>17</sup> Zob. R. Lilientalowa, *Dziecko żydowskie* (Warszawa 2007) 20.

<sup>18</sup> Zob. Sawyer, *Kobiety i religie w początkach naszej ery*, 111.

### 3. RABINICZNA WIZJA FUNKCJI KOBIECY W MAŁŻEŃSTWIE

Znaczenie i funkcję kobiety w małżeństwie oraz rodzinie obszernie opisuje trzeci porządek Miszny, zatytułowany „Kobiety” (hebr. *Seder Naszim*). Znajdują się w nim regulacje dotyczące statusu niewiasty oraz jej relacji do mężczyzny w odniesieniu do małżeństwa, rozwodu, lewiratu, zakazanych czynności seksualnych oraz ślubowania<sup>19</sup>. W samej Misznie termin „kobieta” występuje 370 razy, co świadczy o dużym zainteresowaniu rabinów tą problematyką. Znaczenie małżeństwa i założenia rodziny wynika z faktu, że Bóg w swoim najważniejszym przykazaniu wzywa do tego pierwszą stworzoną przez siebie parę: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (1,28). W judaizmie związek małżeński jest postrzegany jako rzeczywistość święta, stąd określa się go terminem *kidduszin*. W Talmudzie rabini, uzasadniając stworzenie kobiety z żebra, wskazują na jej skromność i bliskość serca: „Bóg rozważał, z której części ciała uformować kobietę. Nie stworzył jej z głowy, aby nie była zbyt dumna, ani z ust, żeby nie była zbyt gadatliwa, ani z serca, żeby nie była zbyt zazdrosna, ani z ręki, aby nie była zbyt zaborcza, ani z nogi, żeby się nie włoczyła, ale z ukrytej części ciała – żeby była skromna (bliska sercu)”<sup>20</sup>.

Według zarządzeń talmudycznych poślubienie kobiety odbywało się w dwóch etapach. Najpierw był *kidduszin*, czyli zaręczyny. Po roku odbywał się *nisuin*, tj. zaślubiny pod ślubnym baldachimem, zwanym *chupa*. Obrzęd ten symbolizował wprowadzenie kobiety pod dach i opiekę męża. Zwieńczeniem ceremonii było podpisanie kontraktu małżeńskiego, *ketuby*<sup>21</sup>. W umowie tej znajdowały się konkretne zobowiązania męża wobec żony oraz przyrzeczenie wypłacenia odszkodowania na wypadek rozwodu lub śmierci. W *ketubie* mąż obiecywał otoczenie żony opieką, szacunkiem oraz zapewnienie jej utrzymania. Tekst, zgodnie ze starożytną tradycją, jest spisywany w języku aramejskim, który po niewoli babilońskiej na terenie Palestyny był językiem potocznym. Jest to także język pism targumicznych, Gemary w Talmudzie palestyńskim i babilońskim oraz język niektórych modlitw żydowskich. Do obowiązków żony należało: dbanie o męża, troska o dzieci i dom. Według traktatu Miszny *Ketubbot* żona we wspólnym domu powinna zajmować się między innymi pieczeniem, mieleniem ziarna, gotowaniem, przynoszeniem

---

<sup>19</sup> W skład porządku „Kobiety” wchodzi siedem traktatów: (1) „Bratowa” (*Jebamot*) – o prawie lewiratu polegającym na poślubieniu bezdzietnej wdowy po zmarłym bracie (por. Pwt 25,5-10); (2) „Kontrakty małżeńskie” (*Ketubbot*) – o kontraktach małżeńskich (por. Wj 22,16-17); (3) „Śluby” (*Nedarim*) – o ślubach i ich ważności (por. Lb 30,2-17); (4) „Nazirejczyk” (*Nazir*) – o nazireacie (por. Lb 6,1-21); (5) „Kobieta niewierna” (*Sotah*) – o postępowaniu względem kobiety podejrzanej o cudzołóstwo (por. Lb 5,11-31; Pwt 10,1-9); (6) „Rozwody” (*Gittin*) – o rozwodzie i liście rozwodowym (por. Pwt 24,1-4); (7) „Zaręczyny” (*Qidduszin*) – o zaręczynach i prawach małżeńskich.

<sup>20</sup> Cohen, *Talmud*, 173.

<sup>21</sup> Obecnie *ketuba* jest podpisywana w dniu zawarcia małżeństwa.

wody, przedzeniem, karmieniem oraz odprowadzaniem dzieci do szkoły<sup>22</sup>. Według Majmonidesa „każda żona powinna obmywać twarz, ręce i stopy swojego męża; powinna przygotować dla niego kielich wina, powinna pościelić dla niego łóżko oraz powinna stać przy nim i czekać na niego”<sup>23</sup>. Sfera seksualna w małżeństwie regulowana jest rabinicznymi przepisami. Stosownie do nich częstość pożycia zależna jest od funkcji wykonywanych przez mężczyznę: „Poganiacze wielbłądów winni wypełniać powinność małżeńską raz w miesiącu, marynarze raz na pół roku, a robotnicy dwa razy w tygodniu. Studiujący Torę raz w tygodniu, najlepiej w piątkowy wieczór”<sup>24</sup>. Relacje małżeńskie są zakazane w okresie menstruacji<sup>25</sup>. Po zakończeniu miesiączki i odczekaniu siedmiu dni kobiety mają obowiązek odbycia kąpeli rytualnej nazywanej „mykwą”. Według Talmudu czasowa wstrzeźliwość ma chronić małżonków przed traktowaniem pożycia małżeńskiego jako rzeczy powszedniej. Powtórne wznowienie pożycia sprawia, że małżonkowie stają się ponownie dla siebie oblubienicą i oblubieńcem<sup>26</sup>.

Przepisy rabiniczne odnoszą się także do cudzołóstwa. Tematyka ta zawarta jest w Misznie i komentowana w Talmudzie w piątym traktacie porządku *Naszim* pt. *Sota*. Według rabinów zdrada małżeńska niszczy małżeństwo, rodzinę i Boży porządek. Człowiek popełniający cudzołóstwo ściąga na siebie gniew samego Boga. Wyróżnia się dwa rodzaje kobiet podejrzanych o cudzołóstwo. Pierwszy z nich to tzw. *sota waddaj* – kobieta zamężna, co do której nie ma żadnych wątpliwości, że cudzołożyła. Drugi rodzaj to tzw. *sota safek* – kobieta, co do której istnieje podejrzenie o zdradę męża (zgodnie z rozwijanymi przez rabinów zaleceniami Tory poddawano ją tzw. próbie gorzkiej wody)<sup>27</sup>. Dzieci, które przychodzą na świat wskutek związku cudzołożnego lub kazirodczego, określa się mianem *mamzer*. Według prawa rabinicznego *mamzer* nie może nigdy poślubić osoby należącej do narodu żydowskiego.

Teksty rabiniczne w Misznie w traktacie *Jabamot* nawiązują także do tzw. małżeństw lewirackich. Istota ich polega na tym, że mężczyzna bierze za żonę wdowę po bracie, który zmarł nie pozostawiając potomstwa. Prawo to ma swoje podstawy w Torze Mojżeszowej (Pwt 25,5nn). Jeśli brat zmarłego stanowczo odmówił zawarcia małżeństwa, wówczas dochodziło do ceremonii *chality*: wdowa zdejmowała mu sandał z prawej stopy i spluwała pod nogi. Gest ten miał wyrażać pogardę dla tego, który nie wypełnił wobec niej swojej prawnej powinności – nie wzbudził potomstwa po swoim zmarłym bracie oraz odrzucił możliwość podtrzymania jego

<sup>22</sup> Marcinkowski, *Kobieta i mężczyzna w ujęciu Talmudu*, 12.

<sup>23</sup> Szwed, „Ta, która spogląda na króla”, 19.

<sup>24</sup> Zob. Szwed, „Ta, która spogląda na króla”, 21.

<sup>25</sup> Przepisy rabiniczne opierają się tu na zaleceniach Tory Mojżeszowej: Kpł 15,19-24.

<sup>26</sup> Unterman, *Rytuał w życiu Żydów*, 95.

<sup>27</sup> Zob. Lb 5,14-28. Na temat recepcji tej próby przez przepisy rabiniczne zob. Marcinkowski, *Kobieta w tradycji talmudycznej*, 219nn.

duchowego życia. Po ceremonii *chality* sporządzano dla wdowy list rozwodowy, na mocy którego mogła powtórnie wyjść za mąż za innego mężczyznę.

Według prawa żydowskiego małżeństwo zawarte pomiędzy kobietą i mężczyzną może zostać rozwiązane. Problematyka ta jest przez rabinów komentowana w Misznie i w Talmudzie w traktacie *Gittin*. Z unieważnieniem małżeństwa związany jest tzw. list rozwodowy, który zostaje wręczony żonie przez męża przed sądem rabinicznym. W tej materii prawo żydowskie powołuje się na tekst Tory Mojżeszowej, a konkretnie na passus zawarty w Księdze Powtórzonego Prawa: „Jeśli mężczyzna poślubi kobietę i zostanie jej mężem, lecz nie będzie jej darzył życzliwością, gdyż znalazł u niej coś odrażającego, napisze jej list rozwodowy, wręczy go jej, potem odeśle ją od siebie” (Pwt 24,1). List rozwodowy, tzw. *get*, stanowi dokument powodujący unieważnienie małżeństwa. Dzięki *ketubie* kobieta po rozwodzie ma zabezpieczenie finansowe i możliwość życia bez opieki męża. Według Talmudu (*Ketubbot* 7,6) zdarzały się sytuacje, w których kobieta nie otrzymywała należności zapisanej w liście rozwodowym: „Oto rodzaje niewiast, które po rozwiązaniu małżeństwa mogą nie otrzymać należności przewidzianej w *ketubie*: kobieta, która łamie prawo żydowskie, np. wychodzi w miejsce publiczne bez nakrycia głowy, włóczy się po ulicach i wdaje się w rozmowy z wszelkiego rodzaju mężczyznami. Dalej kobieta, która przeklina dzieci swego męża w jego obecności. Dalej kobieta wrzaskliwa, czyli taka, która mówi w swoim domu, a sąsiedzi wszystko słyszą”. W sytuacji choroby psychicznej żony rozwód nie jest dozwolony, gdyż w takim wypadku mąż powinien otoczyć ją szczególną opieką. Po unieważnieniu małżeństwa obie strony mogą ponownie wejść w związek małżeński. Według Miszny istotą listu rozwodowego jest oświadczenie męża o tym, że kobieta jest odtąd dozwolona dla innego mężczyzny. Po rozwodzie małżonkowie powinni zerwać ze sobą wszelkie kontakty. Miszna dopuszcza sytuację, kiedy to kobieta jest stroną występującą o rozwód. Może to mieć miejsce wówczas, gdy mąż jest impotentem lub nie doszło do skonsumowania małżeństwa. W rodzinach żydów ortodoksyjnych rozwody należą do rzadkości, gdyż mąż i żona starają się o stworzenie w rodzinie atmosfery ciepła, pokoju i wzajemnego zrozumienia.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że źródła rabiniczne regulujące znaczenie i rolę kobiety w małżeństwie opierają się na tekstach zawartych w Torze Mojżeszowej. Rabini dostosowują zawarte w nich normy do aktualnych sytuacji życiowych. Związek pomiędzy kobietą i mężczyzną jest traktowany jako świętość i zamysł Stwórcy. Małżonkowie obdarzając się nawzajem miłością, rodzą nowe życie. Współpracują w ten sposób ze Stwórcą, realizując pierwsze przykazanie: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1,28). W świetle Biblii, będącej podstawą nauki rabinicznej, kobieta jest równa mężczyźnie co do godności i stanowi wraz z nim komplementarną parę realizującą ideał pełnego człowieczeństwa. Prawo żydowskie zawarte w tekstach rabinicznych stoi na straży praw kobiety, wzmacniając jej rolę jako małżonki i matki. Choć niewiasta nie uczestniczy w publicznym życiu kultycznym, to jednak jest „kapłanką” swojego domu dbającą o to, aby panowały

w nim miłość, harmonia i pokój. Odgrywa też ważną rolę w wychowaniu dzieci i w przekazywaniu im żydowskiej tradycji otrzymanej od swoich rodziców. Przepisy i prawa judaizmu rabinicznego są różnie aplikowane we współczesnym judaizmie, który nie jest też rzeczywistością monolityczną. Znaczenie i funkcja kobiety we współczesnym judaizmie powinny uwzględniać różne jego nurty: ortodoksyjny, konserwatywny, reformowany, rekonstrukcjonistyczny oraz liberalny. Wszystkie one jednak w kwestii tożsamości kobiety czerpią z bogatej tradycji żydowskiej przekazanej przez Biblię, Misznę, Toseftę i Talmud.

## INDEKS AUTORÓW

- Abadie Ph. 131  
Abbott T.K. 395, 396, 401, 406, 407, 409  
Abma R. 242  
Abramowiczówna Z. 338, 343  
Achte-meier P.J. 214, 382  
Ackerman S. 29, 225  
Ackroyd P.R. 87  
Adamczyk-Garbowska M. 176  
Adams K. 237  
Aitken E.B. 360  
Akiwa (rabin) 304  
Akwila 16, 67  
Aland B. 322  
Aland K. 322, 339, 367  
Alberici V. 366  
Albertz R. 34  
Albright W.F. 252  
Aletti J.N. 315, 316, 317  
Allison D. 268, 271, 274  
Allwohn A. 243  
Alonso-Schökel L. 134  
Altbauer M. 385  
Alter R. 126, 127, 128, 148, 359, 360  
Ambroży 160, 163, 164, 165, 184, 188, 189,  
192, 194, 443  
Amit Y. 86  
Andersen F.I. 226, 227, 228, 229, 231, 232,  
233, 234, 235, 236, 237, 238, 239  
Anderson A.F. 173  
Anderson B.W. 220  
Anderson G.W. 18  
Andrews D.K. 218  
Arndt W. 316, 318, 319  
Arnold B.T. 25, 58  
Arystoteles 300, 397, 408  
Arzt P. 139  
Ashley T.R. 75, 76, 77, 78, 81  
Ásvaghoša 301  
Attridge H.W. 372  
Atwood R. 368, 379, 382  
Aufhauser J.B. 301  
Augustyn 159, 160, 164, 165, 166, 167, 169,  
363  
Aune D.E. 396  
Avigad N. 30  
Avim M. 371  
Avshalom-Gorni D. 371  
Baethgen F. 21  
Bagatti B. 371  
Bagnall R.S. 422  
Bailey K.E. 196  
Baksik S. 139  
Bal M. 139  
Balassa E. 143  
Balch D.L. 54, 396, 397, 398, 414, 415  
Balz H. 216, 405  
Balz-Cochois H. 237, 241  
Banaszek A. 288, 304, 315  
Banterle G. 184  
Barański J. 177  
Barbaglio G. 283  
Barbara A.M. 185  
Barbieri G. 352  
Bardski K. 9, 183, 184, 326  
Barr J. 16



- Barth M. 394, 395, 396, 398, 399, 400, 401, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 411, 415
- Bartnicki R. 288, 376, 378, 380
- Batey R. 411
- Bauckham R. 248, 279, 321
- Bauer A. 242
- Bauer H. 21
- Bauer W. 316, 318, 319, 404
- Baumgartner W. 72, 73, 75, 100, 172, 319
- Bayer H.F. 288, 295
- Bazyli z Seleucji 443
- Bąk T. 9, 421
- Beal T.K. 149, 242
- Beavis M.A. 291, 310, 321
- Becker J. 50, 51
- Becking B. 242
- Bedale S. 406
- Bedford P.R. 219
- Bednarczyk A. 446
- Bednarek K. 366
- Bednarz M. 248, 268
- Beentjes P.C. 197, 198, 199, 203, 209
- Ben Azzai (rabin) 328
- Ben-Barak Z. 70, 74, 76, 128
- Ben Zvi E. 54, 233
- Benedykt XVI 190
- Berg W. 36
- Bergen R.D. 121
- Berger K. 298
- Berlin A. 60, 126, 148, 155
- Bernard z Clairvaux 266
- Bernhard A. 425, 433, 434, 435
- Bernstein I. 176, 178
- Bertholet A. 228
- Bertram G. 214
- Best E. 394, 395, 396, 399, 401, 402, 405, 406, 407, 408, 409, 411, 416, 417
- Betz O. 387
- Beutler J. 306, 309
- Bianchi E. 284
- Bielaszewski J. 326, 327, 332
- Billerbeck P. 248, 301
- Bird P.A. 54, 55, 64, 242
- Black M. 296
- Blanke H. 396, 398, 399
- Blass F. 314, 320, 333, 401
- Bligh J. 359
- Block D.I. 86
- Boccaccini G. 141
- Bocian M. 30, 138, 368
- Bock D.L. 288, 289, 316, 320
- Bockmuehl M. 409
- Boda M.J. 143
- Bond H. 273
- Bonora A. 315
- Boral J. 180
- Boring M.E. 288, 306
- Bornkamm G. 409
- Borzymińska R. 447
- Bos W.H. 61
- Bosak P.C. 367, 368
- Bossetti E. 149
- Botterweck G.J. 173, 294
- Bourquin Y. 313, 316, 317
- Bovon F. 314, 317, 318, 330, 333
- Bowden J. 219
- Box G.H. 199, 201, 202, 203, 204, 208
- Böhme D.Ch. 228
- Bösen W. 367, 378
- Brayer M.M. 328
- Brayford S. 67
- Brenner A. 140, 242, 243
- Brettler M.Z. 86
- Brésard L.B. 186
- Bridge E.J. 41
- Brighton M. 141
- Brine K.R. 138
- Broadhead E.K. 288
- Broccardo C. 314, 315, 316, 318, 319
- Broer I. 253
- Brooke G.J. 306
- Brown C. 267
- Brown D. 118
- Brown F. 17
- Brown R.E. 266, 268, 271, 314, 315, 322
- Bruce F.F. 260, 261, 400, 401, 402, 405, 406, 407, 408, 409, 411
- Brueggemann W. 77
- Bruner F.D. 264, 268
- Brunet R. 383
- Brzegowy T. 76, 210
- Budin S. 56, 57

- Bultmann R. 291, 347  
Burkert W. 315  
Burkill T.A. 278  
Burnet R. 366, 371, 378  
Bush F.W. 100, 104, 153, 158
- Calduch-Benages N. 199, 200, 201, 203, 204,  
205, 206, 207, 337  
Cambier J. 402, 409  
Camp C.V. 133, 134, 195  
Campbell A.F. 114  
Campbell E.F. 100, 102, 103  
Cannon G.E. 398  
Capps D. 410  
Caragounis C.C. 409  
Carbone S.P. 227, 228  
Carmichel C.M. 359  
Carrez M. 220  
Carroll J.T. 330  
Carroll M.P. 139  
Carroll R.P. 242  
Casale-Marcheselli C. 318  
Cassuto U. 24, 25  
Castellino G.R. 18  
Caugh J.M. van 382, 383  
Cazelles H. 220  
Ceglarek R. 54  
Ceresa-Gastalgo A. 184  
Cervin R.S. 406  
Charles R.H. 199, 214  
Charlesworth J.H. 269  
Chavalas M.W. 118  
Chmielewski M. 9, 11  
Chmielowska D. 447  
Choat M. 422, 423  
Choi J.H. 25  
Christiansen E.J. 142  
Chrostowski W. 145, 234, 250, 281, 288, 316,  
322, 326, 372  
Ciccarese M.P. 160  
Ciecieląg J. 197  
Cipriani S. 318  
Civil M. 22  
Clark R.J.H. 424  
Clines D.J.A. 72, 73, 100, 101, 126, 128, 304  
Cohen A. 451, 453  
Cohen C. 294  
Collins J.J. 212, 214, 215, 218, 219  
Combrink H.J.B. 259  
Conti M. 161  
Conzelmann H. 399  
Coogan M.D. 320  
Cook S.A. 21  
Cooper A. 30, 33  
Cooper G. 243  
Corbo V.C. 371  
Corley J. 140, 199  
Cosgrove C.H. 318  
Costacurta B. 127  
Craghan J.F. 139  
Craven T. 138, 139, 224, 225, 231  
Crawford P.L. 214  
Crimella M. 313, 316  
Crouch J.E. 396, 398  
Crouzel H. 186  
Crum W.E. 431, 433, 434, 435, 436  
Cruveilhier P. 229  
Cully M.M. 317, 320  
Culpepper R.A. 288  
Curtiss S.I. 319  
Cyprian z Kartaginy 164  
Cyryl Aleksandryjski 363  
Czerski J. 251
- Dahmen U. 144  
D'Angelo M.R. 320  
Danker F.W. 316, 318, 319, 404  
Danove P. 329  
Dassmann E. 398  
Davies E.W. 70  
Davies P.R. 243  
Davies S. 442  
Davies W.D. 268, 271, 274  
Davis S.J. 441  
Day P.L. 139, 151, 242  
De Boer E. 368  
De Boer P.A.H. 18  
Debrunner A. 314, 320, 333, 401  
Delling G. 405  
Delobel J. 314  
Delorme J. 288  
Dembska A. 427, 431, 432, 436

- Deming W. 414  
Demitrów A. 200, 202, 204  
Demostenes 415  
Denaux A. 314  
Depuydt L. 432, 433, 434, 435, 436, 437  
Derby J. 70  
Dermience A. 277  
Derrett J.M.D. 270, 271, 299  
Descamps A. 216  
Deurloo K.A. 139  
Dhorme E. 127  
Dibelius M. 398  
DiCicco M. 296, 298  
Dico B. 139  
Dietzfelbinger C. 353  
Dijk-Hemmes F. Van 242  
Donahue J.R. 289, 298, 303  
Dowd S. 302  
Drawnel H. 197, 269  
Dschulnigg P. 288, 291, 298, 309, 310, 378  
Dudrey R. 396, 397, 412, 414, 415  
Dumm D. 147  
Dunbar A.B.C. 364  
Duran N. 139  
Dyk J.W. 139  
Dziadosz D. 114, 120, 208, 309  
Dziwisz M. 447, 451
- Ebeling J.R. 320  
Edersheim A. 354  
Edwards J.R. 288, 298  
Efird J.M. 382  
Efrem Syryjczyk 363  
Egeria 444  
Egger-Wenzel R. 144, 147  
Ehrlich A.B. 228  
Eising E. 173  
Eising H. 101  
Eitan I. 22  
Elder L.B. 139  
Eliezer (rabin) 328  
Ellington J. 119  
Elliott J.H. 410  
Engel H. 213, 214  
Epifaniusz z Salaminy 20, 369  
Epp E.J. 330
- Ernst J. 291  
Ernst M. 147  
Eron L.J. 139  
Eskenazi T.C. 126, 128  
Esler P.F. 410  
Esler P.H. 139  
Eurypides 300  
Euzebiusz z Cezarei 20, 369  
Evans C.A. 220, 288, 296, 298, 305, 360  
Eynde S.M.L. van den 145, 149  
Exum J.Ch. 126
- Fabris R. 373, 376, 387, 388  
Fander M. 310  
Fanin L. 123  
Farmer W.R. 173, 218  
Faßbeck G. 370  
Fausset A.R. 118  
Fausti S. 380  
Fee G.D. 330  
Fenn R.K. 410  
Ferguson E. 441, 442  
Ferrer J. 200  
Field F. 16  
Filip Prezbiter 159, 160, 163  
Filipiak M. 451  
Filon z Aleksandrii 15, 18, 19, 397  
Filon z Karpazji 184, 189, 190, 191, 193  
Fischer I. 144, 242  
Fischer K.M. 411  
Fish D. 178  
Fitzmyer J.A. 288, 289, 318, 314, 315, 322  
Flandes J. de 352  
Flender H. 320  
Focant C. 289, 298, 303, 310, 379  
Fokkelman J.P. 132  
Foskett M.F. 357  
Fox M.V. 63, 102, 106, 157  
Fraipont J. 184  
France R.T. 288, 295, 298  
Franciszek (papież) 186  
Frankemölle H. 254  
Frankowski J. 172  
Freedman D.N. 34, 149, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239

- Freedman H. 19, 449  
Freyne S. 370  
Friedman M. 138  
Frolov S. 87  
Frymer-Kensky T. 44  
Funk R.W. 333, 401
- Gancarz B.A. 380  
Garbacz P. 178  
Gasparro L. 306  
Gaster T.H. 450  
Gathercole S. 428  
Gärtner B. 267  
Geden A.S. 367  
Gelazy 443  
Genette G. 315, 317  
Gennadiusz 161  
Gerleman G. 151  
Gerlinger-Czerny E. 139  
Gesenius W. 319  
Gevaryahu G.J. 73  
Ghiberti G. 388  
Gibek A. 9, 335  
Gibert P. 131  
Giblin C.H. 373  
Gielen M. 396  
Gignac F.T. 140  
Gilbert M. 196, 315, 316, 317  
Gillman F.M. 265, 266  
Ginsberg H.L. 232  
Glassner J.J. 56  
Globe A. 87  
Gnilka J. 251, 252, 291, 297, 302, 366, 368, 373, 377, 387  
Gnuse R. 264, 265  
Gogol N. 240  
Goh S.T.S. 100, 109, 110, 111, 112  
Goldingay J.E. 242, 243  
Goldziher I. 21  
Gombis T.G. 396, 399, 406, 407, 412, 413, 416  
Good E.M. 61  
Gordon C.H. 232  
Gordon E. 175  
Gorgiasz 206  
Gorgulho G. 173
- Gorzkowski A. 227  
Gottwald N.K. 224  
Governale A. 368  
Górka B. 362  
Görg M. 34  
Grabbe L.L. 219  
Grabowska B. 447  
Graf D.F. 34  
Graham M.P. 72  
Graham S.L. 310  
Grasso S. 295, 298, 377, 379, 380  
Gray T.C. 309  
Green J.B. 315, 318, 323, 326, 327, 333  
Greenfield J. 23  
Greenwald Z. 447  
Gressmann H. 22  
Grol H. van 199  
Grondin M.W. 432, 433, 435  
Gross H. 138  
Grossman J. 69  
Gruber M. 54, 55, 56, 59  
Grudem W. 406  
Grundmann W. 214, 381  
Gryglewicz F. 318, 322, 326, 329, 330, 333  
Grzegorz Wielki 160, 168, 169, 382  
Grzegorz z Elwiry 184, 185, 188, 191, 193, 194  
Grzegorz z Nazjanzu 443, 444  
Grzegorz z Nyssy 443  
Gudeon K. 178  
Guérard M.G. 187  
Guillet J. 347  
Gundry R.H. 282, 295, 297, 300, 301, 374  
Gunkel H. 24, 25  
Gunn D.M. 132  
Guthe H. 228
- Haag E. 139  
Haag H. 140  
Haas H. 301  
Hagadorn A. 424  
Hagner D. 258, 267  
Hainz J. 197, 306  
Halévy J. 22  
Hall C.A. 287  
Hałas S. 341  
Hamilton C.S. 220

- Hamilton V.P. 25, 43, 60  
Hamp V. 199, 201, 202, 203, 204  
Hanson K.C. 370  
Harrelson W. 139  
Harrington D.J. 289, 298, 303, 370, 374, 375  
Hartman L. 288, 296  
Harvey J.D. 197  
Hauck F. 295  
Hayne L. 443, 444  
Heger P. 328  
Heller J. 17, 21, 22  
Hellmann M. 139  
Henderson S.W. 396, 399  
Hendriksen W. 298, 394, 396  
Hengel M. 219, 387  
Henten J.W. van 139, 140  
Hentrich T. 227  
Herman L. 315, 316, 317  
Heschel A.J. 227, 228, 229, 235, 236, 238, 239, 240, 244  
Hess R.S. 25  
Hieke Th. 36  
Hieronim 20, 160, 161, 166, 167, 212, 228, 249, 367, 369, 383, 442  
Hija (rabin) 452  
Hipolit Rzymiski 184, 185, 192, 359  
Hirschfeld H. 232  
Hodgins G. 424  
Hoehner H.W. 396, 400, 405, 407, 409, 412  
Hoffman Y. 239  
Hoffner H.A. 294  
Holladay W.L. 319  
Homerski J. 215, 218, 221, 232  
Hook L. van 206  
Horacy 300  
Hornsby T.J. 227, 242, 243, 244  
Horsley R.A. 288  
Hraban Maur 266  
Hubbard R.L. 100  
Huddleston J. 33  
Huddleston J.R. 53  
Huffmon H.B. 22  
Hull G.G. 406  
Hummel H.D. 141  
Ibn Ezra 228  
Ilan T. 200, 428  
Ireneusz 229  
Isenberg W.W. 428  
Iverson K.R. 306  
Iwazskiewicz P. 444  
Izokrates 206  
Izydor z Sewilii 20  
Jakubiec C. 161  
Jamieson R. 118  
Jan Chryzostom 249, 355, 369, 443  
Jan Paweł II 11, 12  
Janiszewska A. 138  
Jankowski A. 379  
Jaroszyński P. 197  
Jasnos R. 88  
Jastrow M. 19  
Jenni E. 220, 294  
Jewett R. 410  
Jeziarska E.J. 281  
Johanán (rabin) 452  
Johnson L.T. 323, 326, 327, 330, 331, 333, 334  
Jones H.S. 214  
Joosten J. 140  
Joubert S.J. 139  
Jouön P.M. 25  
Józef Flawiusz 15, 18, 197, 254, 268, 292, 300, 315, 370, 397  
Jóźwiak M. 9, 159, 160  
Jurewicz O. 326  
Just A.A. 287  
Justus z Urgel – 186, 189, 191, 194  
Jüngling H.W. 197, 306  
Kah-Jin Kuan J. 357  
Kallimach z Cyreny 206  
Kałuszyńska A. 232  
Kamphaus F. 306  
Kania W. 442  
Kapuściński J. 54  
Karavidopoulos J. 322  
Karris R.J. 315, 322, 331, 333  
Kasiłowski P. 250  
Kasjusz Dion 268  
Kaufman Y. 232  
Kautzsch E. 228  
Kay D.M. 214, 216

- Kämmerer T.R. 315  
Kee H.C. 269  
Keefe A.A. 242  
Keener C.S. 271, 315, 326, 327, 328, 387, 398  
Kelle B.E. 237, 241  
Kelso L.J. 196  
Kessler R. 41  
Kiernikowski Z. 145  
Kikawada I.M. 22, 23  
Kilgallen J.J. 318, 319  
Kim J.K. 357  
Kinet D. 56  
King K.L. 421, 422, 423, 425, 426, 427, 428, 429, 431, 433, 434, 435, 437  
Kittel G. 265  
Klein R.W. 117  
Klemens Aleksandryjski 20, 429  
Klinkowski J. 9  
Klostermann E. 297, 298  
Klukowski M. 9, 257  
Knauf E.A. 32, 33, 34  
Knight A. 139  
Koehler L. 72, 73, 75, 100, 172, 319  
Kogler F. 147, 315, 320  
Kopp C. 370  
Kościńska A. 447  
Kościuk Z. 387  
Kottsieper I. 34  
Kot-Twardziłowska A. 9, 147  
Kowalczyk A. 268  
Kowalska A. 102  
Kowalski M. 9, 315, 393  
Köhler L. 17  
Kötting B. 398  
Kraemer R.S. 224, 225, 231  
Krämer H. 409  
Kręcidło J. 415  
Kroeger C.C. 406  
Kroeze J.H. 25  
Krutzsch M. 424  
Ksenofont 300  
Kubiś A. 9, 287, 309  
Kucharski J. 9, 365, 371, 374, 384  
Kudasiewicz J. 250, 253, 322, 324, 325, 327, 329, 333, 334, 335, 336, 345, 377  
Kupis B. 115  
Kuryś A. 366  
Kuśmirek A. 9, 69, 99, 145, 173  
Kühlewein J. 294  
Kwon J. 105, 106, 107  
LaCocque A. 103, 139, 218  
Lagarde P.D. 20  
Lamar W. 379  
Lambdin T.O. 17, 427, 431  
Lambert W.G. 22  
Landy F. 241  
Lane W.L. 298  
Lang B. 106  
Langkammer H. 291, 377, 378, 381, 388  
Laskowski Ł. 9, 53, 54  
Laukamp H.U. 422  
Layton B. 436  
Làconi M. 315  
Leach B. 423  
Lee G.M. 301  
Lee T.R. 197, 198, 206, 208  
Lehnardt A. 138  
Leitch V.B. 206  
Lella A.A. di 196, 197, 201, 202  
Lemański J. 9, 23, 29, 31, 33, 35, 36, 39, 40, 43, 45, 46, 54, 57, 58, 68  
Lena A. 371  
Lentzen-Deis F. 295  
Leonardi G. 315, 318  
Leszczyńska K. 447  
Levenson J. 151  
Levine A.J. 139, 196  
Levine B.A. 77, 78  
Levine Gera D. 138, 140, 141  
Légasse S. 288, 298  
Léon-Dufour X. 216, 347, 389  
Lichtenberger H. 142  
Liddell H.G. 214  
Lidzbarski M. 21, 22  
Liesen J. 200  
Lilian I. 175  
Lilientalowa R. 452  
Lill A. 315  
Lincoln A.T. 394, 395, 396, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 405, 406, 407, 409, 411  
Lindars B. 388



- Lindbeck K. 243  
Linke W. 375, 376, 381, 386, 388, 390, 444  
Lipiński E. 56, 57  
Lisicki P. 366, 368  
Llellewyn K.M. 138  
Loffreda S. 371  
Lohmeyer E. 398  
Lohse E. 315  
Loisy A. 291  
Lombardini P. 382  
Longman T. 316  
Longstaff T.R.W. 375  
Lothar R. 231  
Louw J.P. 325, 326  
Luca S. de 371  
Lull D.J. 139, 144  
Lurker M. 214  
Luter M. 138, 369  
Luz U. 50, 51, 251, 254  
Lührmann D. 396, 398
- Łach J. 248  
Łach S. 264, 265
- MacDonald M.Y. 398  
Machut-Mendecka E. 447  
Mack B.L. 198, 206, 208  
MacKenzie R.A.F. 216, 218  
Maggioni B. 372, 373, 375, 376, 388, 390, 391  
Maher M. 17  
Mahoney R. 389  
Maier G. 116, 338  
Majmonides 228, 454  
Malbon E.S. 289, 290, 301, 303, 310, 311  
Malina A. 250, 251, 252  
Malina J.B. 139  
Mancini I. 371  
Mann C.S. 252, 288  
Marböck J. 197  
Marchese A. 317  
Marcinkowski R. 356, 357, 361, 447, 454  
Marcus J. 288, 292, 297, 300  
Marguerat D. 313, 316, 317  
Marko M. 199  
Marti K. 21  
Martin J.D. 73
- Martin R.P. 405  
Martini C.M. 322  
Martyń J.L. 51  
Mason S. 315  
Mathews K.A. 40  
Matka Teresa z Kalkuty 183, 184  
Matthews V.H. 118  
May H.G. 235  
Mayers C. 29  
McCarter P.K. 117, 120  
McCreech T.P. 100, 105, 109  
McCullough W.S. 218  
McKenzie S.L. 29, 33  
McKnight E.V. 303  
Meek T.J. 218  
Meindert D. 242  
Meinhold J. 21  
Melzer-Keller H. 368  
Menken M.J.J. 304  
Menn E.M. 67  
Merecki J. 372  
Merideth B. 139  
Merwe C.H.J. van der 25  
Metody z Olimpu 444  
Metzger B.M. 320, 322, 330, 405, 406, 444  
Meyer M. 429, 431  
Meyers C. 224, 225, 231, 242  
Mędała S. 253, 370  
Michel O. 387  
Mickiewicz F. 288, 314, 322, 324, 326, 327, 328, 330, 333, 334, 337, 338, 340, 342, 343, 345, 347, 384, 385  
Mielcarek K. 323, 327  
Mielnik D. 9, 113, 114, 115, 116, 118, 121  
Miletic S.F. 402  
Milik J.T. 220  
Millar F. 296  
Millard A.R. 22  
Miller S. 278, 294, 305, 310, 328  
Millett C.B. 139  
Milligan G. 326  
Milne P.J. 139  
Minissale A. 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205  
Mittmann-Richert U. 142  
Moloney F.J. 287, 299, 306, 389

- Moniak W. 367  
Moon J. 227, 232, 241  
Moore C.A. 138, 141, 149, 207, 213, 214, 215, 216, 218, 225  
Moreau J.C. 390  
Morgan G.C. 327  
Morgenthaler R. 366, 367  
Morris L. 359  
Moughtin-Mumby Sh. 242  
Moulton J.H. 314, 326  
Moulton W.F. 367  
Mrozek A. 9, 89, 90, 277  
Muddiman J. 395, 396, 398, 399, 402, 403, 405, 406, 407, 409  
Mugler C. 293  
Munro W. 311  
Muraoka T. 25, 214, 217  
Murphy R.E. 314, 315, 322  
Murphy-O'Connor J. 395  
Murray M.A. 200  
Müller J. 228  
Müllner I. 139  
Münnich O. 211  
Myers C. 288  
Myszor W. 427, 428, 431, 432, 436, 442
- Najar A. 371  
Napora K. 9, 15  
Naudé J.A. 25  
Neef H.D. 228  
Neff R.W. 39, 41  
Nektariusz 161  
Nelavala S. 353  
Nerczuk Z. 206  
Nestle E. 339  
Newsom C.A. 333  
Neyrey J.H. 355  
Ngan L.L.E. 40  
Niccacci A. 231  
Nicholson P.T. 423  
Nickelsburg G.W.E. 216  
Nida E.A. 325, 326  
Niditch S. 144  
Niehr H. 218  
Nil z Ancyry 187, 189, 190, 191, 193, 194  
Nineham D.E. 283
- Nodet É. 390  
Nolland J. 288, 318, 336, 338, 339, 340, 342, 344, 345, 347  
North J.L. 330, 331, 332  
Noth M. 73  
Nowaszczuk J. 206  
Nöldeke T. 21
- Obermayer B. 144  
O'Connor M. 25  
Oden T.C. 161, 287  
Oepke A. 265  
Oesterley W.O.E. 199, 201, 202, 203, 204, 208  
Ohler A. 368  
Olbricht T.H. 413  
Olczyk A. 54  
Olmo Lete G. del 90, 91  
Olson D.T. 70, 71  
Omanson R.L. 119  
Onkelos 67  
Ordon H. 9, 247  
Orel W. 9  
Ormanty S. 240  
Orygenes 185, 186, 188, 189, 190, 193, 194, 228, 359, 369  
Osborne T.P. 248, 252  
Osiek C. 397, 414, 415  
Overland P.B. 30
- Paciorek A. 91, 248, 252, 254, 258, 269, 327, 333, 337, 372, 373, 374, 376, 386, 389, 391  
Packer J.I. 338  
Painter J. 281  
Pałubicki W. 447, 451, 452  
Paradise J. 76  
Parchem M. 9, 211, 212, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 221  
Parker S.B. 89, 93, 95  
Parpola S. 56  
Parrott D.M. 429  
Parsons M.C. 317, 320  
Partlow J. 152, 154  
Passato A. 142  
Patrick D. 76

- Pecaric S. 175  
Perdue L.G. 62  
Peri C. 89  
Perroni M. 377, 383  
Pesch R. 291, 295, 298, 377  
Peterman G.W. 415  
Peters N. 197  
Petersen S. 366, 368, 378  
Piccirillo M. 371  
Piekarz D. 9, 439  
Pierce M.N. 144  
Pierri R. 371  
Pietersma A. 204  
Pikaza X. 378  
Pikor W. 314  
Pilch J.J. 139  
Pisark S. 316  
Pitta A. 50, 51  
Piwowar A. 208, 320  
Platon 396, 408  
Pliniusz Starszy 370  
Plummer A. 297, 305, 340  
Plutarch 404, 415  
Pobee J. 30  
Podgórní H. 368  
Poffet J.M. 293  
Polok B. 234  
Popowski R. 203, 315, 316, 318, 319, 320, 325, 326, 332, 337, 340, 341, 342, 344, 345, 346, 347, 348, 373  
Porter S.E. 413  
Potocki S. 172  
Potterie I. de la 278, 327  
Przybylski B. 262, 263  
Pseudo-Kallistenes 404  
Pudelko J.J. 9, 195, 196  
Pury A. de 220  
Puzynina J. 102
- Rabin E. 447  
Rabin I. 424  
Rad G. von. 24, 25  
Radermakers J. 378  
Radomski W. 9  
Radzik Z. 180  
Rahlfs A. 211
- Rakel C. 140  
Rakocy W. 313, 317, 340  
Ramond S. 129, 130  
Ramsey G.W. 26  
Ranoszek R. 115  
Raszi (rabin) 228  
Ravasi G. 161  
Ravens D.A.S. 319  
Rawa (rabin) 452  
Reid B.E. 319, 326, 332, 333  
Rendsburg G.A. 59  
Rengstorf K.H. 347, 398  
Renz R. 177, 451  
Ricci C. 367  
Richmond G. 351, 352  
Rico C. 293  
Ridderbos H. 358  
Rienecker F. 116, 338  
Rigato M.L. 366, 367, 369, 383  
Rigaux B. 327  
Ringe S.H. 333  
Ringgren H. 173, 294  
Rizzi G. 227, 228  
Robbins V.K. 410, 413  
Roberts K.A. 413  
Robertson A.T. 409  
Robertson R. 410  
Robins V. 393, 394  
Robinson G.S. 437  
Robinson I. 61  
Robinson J.M. 427, 428, 429  
Robinson T.H. 258  
Rogland M. 25  
Romaniuk K. 214, 216, 367, 379  
Rops D. 343  
Rosenthal F. 16  
Rosik M. 251, 278, 280, 282, 285, 327, 370  
Rossé G. 288, 314, 318, 381, 382, 383  
Roth W. 197  
Rotondo A. 387, 389  
Römer T. 33, 34  
Rubinkiewicz R. 253, 269, 313, 340  
Ruf S.M. 368, 370  
Rumianek R. 234  
Rumshinsky J. 175  
Russell L.M. 30, 242, 243

- Russo C.M. 370  
Ryan R. 320  
Rybińska A. 9, 171  
Ryken L. 316  
Ryszard ze św. Wiktora 190
- Sabourin L. 260  
Sakenfeld K.D. 70  
Salm E. 57, 58, 59, 60, 63, 64, 250  
Sampley J.P. 402, 403, 409, 413  
Sand A. 370, 372  
Sanmartin J. 90  
Sarna N.M. 64  
Sauer G. 197, 199, 201, 202, 203, 204  
Sawyer D.F. 140, 447, 452  
Schaberg J. 333  
Schäfer-Lichtenberger Ch. 232  
Schedl C. 149  
Schlier H. 411  
Schmid K. 242  
Schmidt W.H. 17  
Schmitz B. 138, 140, 142, 145  
Schmitz O. 398  
Schmoldt H. 214  
Schmoller O. 367, 372, 377, 381, 386  
Schnackenburg R. 394, 395, 399, 400, 401, 402, 405, 409, 411, 413  
Schneider G. 367, 377  
Schneider T.J. 30, 36  
Schnocks J. 144  
Schoberg G. 316  
Schottroff L. 242  
Schöpflin K. 138  
Schroer S. 106  
Schröter J. 371  
Schüngel-Straumann H. 140  
Schürer E. 296  
Schürmann H. 324, 327, 330, 331, 332, 333  
Schüssler Fiorenza E. 139, 326, 327  
Scoralick R. 310  
Scott R. 214  
Scroggs R. 406, 415  
Scullion J.J. 216  
Sebastian B. 290  
Sebastiani L. 368  
Sebott R. 197, 306
- Seeman D. 125  
Senior D. 270, 271  
Setel D.T. 241, 242, 243  
Seters J. van 33, 43, 44  
Shanks H. 372  
Shaw I. 423  
Shemesh Y. 70, 74, 78, 80  
Sherwood Y. 242  
Shisha-Halevy A. 437  
Sichardus J. 160, 163  
Sielicki K. 368  
Silver A.M. 328  
Silverstone E.A. 67  
Simon L. 310  
Simon M. 449  
Simonetti M. 161  
Siquans-Wolkersdorf A. 153  
Ska J.L. 60, 61, 64, 315, 316, 317, 449  
Skehan P.W. 196, 197, 201, 202  
Skemp V. 140  
Skinner C.W. 306  
Skinner J. 19, 22  
Skolnik F. 294  
Skorupko S. 101  
Slater W.J. 315  
Sloane A. 242  
Sławiński H. 378  
Słomka W. 327, 345  
Smend R. 197, 198, 203  
Smit P.B. 251  
Smith D.E. 315  
Smith G. 307  
Smith G.D. 424  
Smith H.P. 118  
Smith W.R. 21  
Smyth H.W. 314  
Snaith N.H. 70  
Snijders L.A. 63  
Snow Flesher L. 143  
Soden W. von 22, 23, 56  
Sohn D. 177  
Sokrates 300, 397, 416  
Sonsino R. 76  
Speiser E.A. 60  
Spence-Jones H.D.M. 59, 117  
Sperber D. 296

- Spicq C. 197  
Stabryła W.M. 251  
Stachowiak L. 172, 379  
Stagg F. 398, 405, 409, 413, 415, 418  
Staley J.L. 360  
Stamm J.J. 72, 73, 75, 100, 172  
Standaert B. 288, 294, 298, 370  
Standhartinger A. 396, 398  
Stanisławski J. 317  
Stanula E. 442  
Stark C. 56, 57, 60, 66  
Staroszczyk P. 368  
Starowieyski M. 138, 274, 275, 439  
Staszak M. 250  
Steele E.S. 314  
Stein R.H. 288, 300  
Steinberg N. 43  
Sternberg M. 317  
Stigall J.J. 317, 320  
Stone M. 216  
Strabon z Amasei 370  
Strack H.L. 248, 301  
Strozzi B. 352  
Struthers-Malbon E. 370  
Strzałkowska B. 9, 223  
Stuart D. 226, 229, 235, 236, 338  
Sugirtharajah R.S. 288  
Swartley W.M. 307  
Sweat L.C. 297  
Swete H.B. 298, 319  
Swetoniusz 271, 370  
Symmach 16  
Szczebanowicz B. 214  
Szlaga J.B. 234  
Szmajdziński M. 219  
Szwarc A. 177, 447  
Szwarc U. 143, 232  
Szwed A. 447, 454
- Tacyt 271  
Tait J. 423  
Tamez E. 30  
Tarlin J.W. 242  
Taylor V. 277, 278, 290, 297  
Tenney M.C. 338  
Teodocjon 211, 212, 213, 214, 215, 219  
Teodoret 369  
Teofil z Antiochii 20  
Teokryt z Syrakuz 206  
Tertulian 429, 439, 442, 443  
Testa E. 371  
Teubal S.J. 35  
Thayer J.H. 326  
Theissen G. 282  
Thibeaux E.R. 314, 316  
Thielscher P. 370  
Thimmes P. 327  
Thiselton A. 399  
Thomas H. 144  
Thompson M.R. 368  
Thraede K. 398  
Tintoretto D. 352  
Tolfo M.G. 445  
Toorn K. van der 218, 220  
Tosato A. 294  
Trenchard W.C. 195, 196  
Trible P. 26, 30, 49  
Tronina A. 91, 92, 93, 94, 95, 219, 367, 368, 369, 444, 445  
Trumpledor J. 371  
Tsumura D. 116  
Turner C. 234  
Turner N. 314  
Tuross N. 424  
Tuszyńska-Maciejewska K. 206
- Unterman A. 451, 452, 454  
Urbanek B. 9, 321  
Uricchio F. 318  
Urlich D.E. 83
- VanderKam J.C. 197, 269  
VanGemerem W. 100  
Vasholz R.I. 229  
Vaux R. de 76, 78, 210  
Verheyden J. 314  
Vermes G. 296  
Vervaeck B. 315, 316, 317  
Vignolo R. 123, 124  
Vinson R.B. 342, 345, 346  
Virolleaud Ch. 85, 92  
Vogels W. 230, 233

- Völkel M. 378  
Vriezen T.C. 21, 24
- Wakely R. 100  
Walewski P. 367, 368, 369  
Wall R.W. 324  
Wallace D.B. 333, 401, 402  
Waltke B.K. 25, 108, 109  
Walton J.H. 118  
Wanke G. 216  
Warner A.R. 261  
Wastenbergh-Potter B. von 30  
Waterman L. 228  
Watson F. 432, 433  
Watson W.G.E. 90, 105  
Weems R.J. 241, 242, 244  
Weider A. 237  
Weidinger K. 398  
Weingreen J. 70, 72, 76  
Weinrich W.C. 161  
Weissflog K. 235  
Welborn A. 366, 369, 382, 383, 386  
Wellhausen J. 21, 228  
Wenham G. 57, 61, 62  
Wenning R. 370  
Wenthe D.O. 141  
Westbrook R. 64, 76  
Westenholz J.G. 56  
Westermann C. 24, 39, 54, 58, 59, 63, 294  
Wettstein J. 301  
Wevers J.W. 16  
Weyermann A.M. 314  
Węgrzyn A. 9, 313  
Wénin A. 126, 127, 133, 233  
White S.A. 144  
White Crawford S. 140  
Whiting R.M. 56  
Wiktor z Damaszku 364  
Wilhelm ze św. Teodoryka 184, 188, 189, 192, 194  
Wilhoit J.C. 316  
Wilkoń A. 102  
Williams A.J. 19, 20, 26  
Williams J.F. 302, 309  
Williamson H.G.M. 242  
Wills L.M. 213
- Wilson B.E. 140  
Wilson B.R. 393, 394, 410  
Winston D. 207  
Witczyk H. 9, 367, 368, 377, 387, 388, 390, 391  
Witherington B. 287, 298, 300, 320, 328, 396, 399, 400, 401, 402, 404, 405, 407, 408, 409, 412, 413, 415, 416, 417  
Wodziński M. 176  
Wojciechowska K. 9, 351  
Wojciechowski M. 9, 137, 139, 143, 367  
Wold B.G. 397, 399  
Wolde E. van 129, 130  
Wolff H.W. 227, 236  
Wolowelsky J.B. 328  
Wolters A.M. 105  
Woyke J. 396  
Wright A.G. 288, 289, 299, 300, 301, 302, 312  
Wright B.G. 204  
Wróbel M.S. 9, 255, 447, 448, 449  
Wujek J. 449  
Wyatt N. 91, 92, 93, 94, 95
- Yadin Y. 198  
Yarbro Collins A. 298, 304  
Yardley J.T. 424  
Yee G.A. 231, 242  
Yoder C.R. 105, 106, 111
- Xeravits G.G. 138, 139, 141, 142, 143
- Zacharias H.D. 220  
Zalevsky S. 132  
Załęski J. 444  
Zangenberg J.K. 370, 371  
Zapata Meza M. 371  
Zapff B.M. 199, 201, 202, 203, 204  
Zappella L. 315, 316, 317  
Zarzewny R. 275  
Zeegers-Vander Vorst N. 20  
Zenger E. 138  
Zerwick M. 327  
Zevini G. 387, 389  
Zgoll A. 55  
Ziegler J. 200, 211  
Zielonka I. 145



Zimmermann F. 18, 20, 21, 26, 215

Zippor M.A. 132

Zlotnick H. 156

Zwoliński A. 114

Zychowicz J. 366, 368

Żarnowska A. 177, 447

Żywica Z. 248, 250, 252

## INDEKS ŹRÓDEŁ

### Stary Testament

- Rdz 1-17 – 25, 43  
Rdz 1-11 – 23, 24, 25  
Rdz 1-6 – 24, 220  
Rdz 1-4 – 242  
Rdz 1-2 – 447, 448  
Rdz 1,1-2,4 – 448  
Rdz 1,1-2,3 – 382  
Rdz 1,22 – 448  
Rdz 1,26 – 448  
Rdz 1,27 – 448  
Rdz 1,28 – 448, 453, 455  
Rdz 1,31 – 448  
Rdz 2-3 – 15  
Rdz 2 – 15, 397  
Rdz 2,18-20 – 449  
Rdz 2,18 – 283  
Rdz 2,21-25 – 449  
Rdz 2,23 – 15, 24, 25, 26, 450  
Rdz 2,24 – 408, 409, 450  
Rdz 2,25 – 450  
Rdz 3 – 15, 24, 25, 26  
Rdz 3,6 – 36  
Rdz 3,14-19 – 24  
Rdz 3,14 – 72  
Rdz 3,16 – 24  
Rdz 3,17-19 – 25  
Rdz 3,17 – 36  
Rdz 3,20 – 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26  
Rdz 3,21-23 – 15  
Rdz 3,21 – 24, 26  
Rdz 3,22-24 – 24  
Rdz 4,1 – 15, 16, 25  
Rdz 4,17-22 – 247, 248  
Rdz 4,25 – 16, 41  
Rdz 5,1-32 – 247  
Rdz 5,3 – 41  
Rdz 6,19 – 17  
Rdz 7,2 – 100  
Rdz 8,21 – 17  
Rdz 10,1-32 – 247  
Rdz 10,2 – 236  
Rdz 10,7 – 21  
Rdz 11,10-32 – 247  
Rdz 11,27-50,26 – 40  
Rdz 11,27-36,43 – 31  
Rdz 11,27-25,11 – 31  
Rdz 11,27-32 – 31  
Rdz 11,29 – 36, 100  
Rdz 11,30 – 31, 32, 35, 42  
Rdz 11,31 – 100  
Rdz 12-36 – 39  
Rdz 12,1-9 – 51  
Rdz 12,1-3 – 31  
Rdz 12,2 – 31, 39  
Rdz 12,3 – 31, 37, 38, 41, 49, 50, 251  
Rdz 12,7 – 31  
Rdz 12,10-20 – 34  
Rdz 12,16 – 34, 35  
Rdz 12,17 – 35, 100  
Rdz 13-14 – 31  
Rdz 13,13-14 – 39  
Rdz 13,14-17 – 51  
Rdz 13,16 – 38  
Rdz 15-22 – 31

- Rdz 15,1-7 – 51  
Rdz 15,1-3 – 31  
Rdz 15,1 – 35, 47  
Rdz 15,2 – 38  
Rdz 15,4 – 31, 32, 34, 35, 41, 49, 50  
Rdz 15,5 – 39  
Rdz 15,7 – 40, 77  
Rdz 15,13 – 37  
Rdz 15,18 – 51  
Rdz 16-21 – 32, 50  
Rdz 16 – 30, 33, 34, 42  
Rdz 16,1-16 – 31, 32  
Rdz 16,1-6 – 32, 35, 36  
Rdz 16,1-2 – 42  
Rdz 16,1 – 30, 34, 35, 41, 44, 47, 100  
Rdz 16,2-6 – 35  
Rdz 16,2-3 – 49  
Rdz 16,2 – 35, 36, 37, 41, 44  
Rdz 16,3 – 33, 35, 36, 41, 44, 47  
Rdz 16,4 – 35, 37, 38  
Rdz 16,5 – 35, 37  
Rdz 16,6 – 35, 37, 38  
Rdz 16,7-14 – 32, 35, 38  
Rdz 16,7 – 38  
Rdz 16,8 – 38  
Rdz 16,9 – 38  
Rdz 16,10 – 38  
Rdz 16,11 – 38, 39, 41  
Rdz 16,12 – 33, 39  
Rdz 16,13-14 – 40  
Rdz 16,13 – 40  
Rdz 16,14 – 33, 38  
Rdz 16,15-16 – 32, 35, 41  
Rdz 16,15 – 41, 50  
Rdz 16,16 – 42  
Rdz 17-21 – 42  
Rdz 17-18 – 32, 42  
Rdz 17 – 30, 32  
Rdz 17,1 – 40  
Rdz 17,2 – 38  
Rdz 17,4 – 251  
Rdz 17,5 – 31, 39  
Rdz 17,8 – 39, 77  
Rdz 17,15-21 – 41, 42  
Rdz 17,15-16 – 32  
Rdz 17,16 – 50  
Rdz 17,17-21 – 32  
Rdz 17,17 – 35, 42, 43  
Rdz 17,18-21 – 44, 46  
Rdz 17,19 – 50  
Rdz 17,20 – 39, 45, 47  
Rdz 18-50 – 60  
Rdz 18 – 32  
Rdz 18,10-15 – 32  
Rdz 18,10 – 50  
Rdz 18,11-12 – 42  
Rdz 18,12 – 43  
Rdz 18,14 – 32, 39, 49  
Rdz 18,21 – 40  
Rdz 18,28 – 73  
Rdz 19,14 – 43  
Rdz 19,32 – 131  
Rdz 19,35 – 131  
Rdz 20,14 – 36  
Rdz 21 – 33  
Rdz 21,1-21 – 41  
Rdz 21,1-7 – 32, 42  
Rdz 21,1-5 – 42  
Rdz 21,1-3 – 30  
Rdz 21,1-2 – 50  
Rdz 21,2 – 43, 50  
Rdz 21,5 – 42  
Rdz 21,6-7 – 42  
Rdz 21,6 – 43  
Rdz 21,8-21 – 30, 31, 32, 42  
Rdz 21,8-14 – 32  
Rdz 21,8-13 – 42, 43  
Rdz 21,8 – 42, 43  
Rdz 21,9 – 32, 34, 43, 47  
Rdz 21,10-13 – 42  
Rdz 21,10 – 44, 46  
Rdz 21,11 – 44  
Rdz 21,12-13 – 45  
Rdz 21,12 – 44  
Rdz 21,13 – 39, 45, 46, 47  
Rdz 21,14-21 – 42, 45  
Rdz 21,14-19 – 46  
Rdz 21,14 – 42, 45, 46, 47  
Rdz 21,15-21 – 32  
Rdz 21,15-16 – 46, 47  
Rdz 21,15 – 45, 46  
Rdz 21,16 – 46

- Rdz 21,16-17 – 39  
Rdz 21,17 – 46, 47, 221  
Rdz 21,18 – 45, 47  
Rdz 21,19 – 46, 47  
Rdz 21,20-21 – 41, 47  
Rdz 21,20 – 47  
Rdz 21,21 – 34, 47  
Rdz 21,31-33 – 46  
Rdz 22 – 33  
Rdz 22,1-19 – 46  
Rdz 22,1 – 46  
Rdz 22,2 – 30  
Rdz 22,5 – 47  
Rdz 22,8 – 46, 47  
Rdz 22,11-12 – 46  
Rdz 22,11 – 47  
Rdz 22,13 – 47  
Rdz 22,14 – 33  
Rdz 22,15 – 47  
Rdz 22,17 – 38, 39  
Rdz 24,1-9 – 47  
Rdz 24,1-8 – 35, 48  
Rdz 24,7 – 77  
Rdz 24,10-28 – 359  
Rdz 24,11 – 353  
Rdz 24,29 – 76  
Rdz 24,35 – 36  
Rdz 25,1-2 – 248  
Rdz 25,1 – 33  
Rdz 25,5-6 – 32, 46  
Rdz 25,5 – 30  
Rdz 25,6 – 33  
Rdz 25,12-20 – 247  
Rdz 25,12-18 – 31, 33, 42, 45  
Rdz 25,12 – 30, 34, 41, 42, 45, 248  
Rdz 25,13-16 – 39  
Rdz 25,31-34 – 62  
Rdz 26,4 – 39  
Rdz 26,8 – 43  
Rdz 26,23-25 – 46  
Rdz 26,24 – 38, 39, 47  
Rdz 26,34-35 – 48, 62  
Rdz 27 – 44  
Rdz 27,3 – 94  
Rdz 27,9 – 62  
Rdz 27,16 – 62  
Rdz 27,46-28,9 – 48  
Rdz 28,3-4 – 39  
Rdz 28,3 – 38  
Rdz 29 – 76, 360  
Rdz 29,1-20 – 359  
Rdz 29,15-21 – 361  
Rdz 29,17 – 215  
Rdz 29,21-25 – 60  
Rdz 29,21 – 100  
Rdz 29,24 – 36  
Rdz 29,29 – 36  
Rdz 29,31-30,24 – 37  
Rdz 29,32 – 39  
Rdz 30,2 – 37  
Rdz 30,15 – 131  
Rdz 30,20 – 37  
Rdz 30,43 – 36  
Rdz 31,17-35 – 127  
Rdz 32,6 – 36  
Rdz 33,10 – 40  
Rdz 34,4 – 48  
Rdz 35,11 – 38  
Rdz 35,17 – 47  
Rdz 36,1-37,2 – 247  
Rdz 36,2-5 – 248  
Rdz 36,43 – 73  
Rdz 37-50 – 54  
Rdz 37,22 – 61  
Rdz 37,26-27 – 61  
Rdz 37,31 – 58  
Rdz 37,32-33 – 58  
Rdz 37,35 – 58  
Rdz 38 – 53, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 67, 68  
Rdz 38,1 – 58, 61  
Rdz 38,2 – 57, 250  
Rdz 38,6-30 – 250  
Rdz 38,10 – 55  
Rdz 38,12 – 57, 58  
Rdz 38,14-18 – 61  
Rdz 38,14 – 61, 295  
Rdz 38,15 – 53, 57, 60, 66, 67, 215  
Rdz 38,17 – 58, 62  
Rdz 38,19 – 295  
Rdz 38,20 – 62  
Rdz 38,21-22 – 54  
Rdz 38,21 – 57, 67, 227

- Rdz 38,22 – 67, 227  
Rdz 38,24-26 – 60  
Rdz 38,24 – 54, 66, 67, 226  
Rdz 38,25-26 – 58  
Rdz 38,26 – 61, 64, 65, 109, 252  
Rdz 39,1 – 58  
Rdz 39,9 – 218  
Rdz 39,12 – 131  
Rdz 39,14 – 43, 131  
Rdz 39,17 – 43  
Rdz 39,21 – 149  
Rdz 43,23 – 47  
Rdz 43,34 – 331  
Rdz 46,3 – 38, 45, 47  
Rdz 46,7 – 101  
Rdz 46,8-27 – 247  
Rdz 46,15 – 248  
Rdz 47,11 – 73  
Rdz 48,4 – 38  
Rdz 49,9 – 39  
Rdz 49,14 – 39  
Rdz 49,21 – 39  
Rdz 49,27 – 39  
Rdz 50,19-21 – 44  
Rdz 50,19 – 47  
Rdz 50,21 – 47  
Wj 1,11-12 – 37  
Wj 2,15-22 – 359  
Wj 3,7 – 39  
Wj 3,8 – 21  
Wj 3,11 – 151  
Wj 3,17 – 21  
Wj 3,22 – 100  
Wj 4,10 – 151  
Wj 4,13 – 151  
Wj 4,18 – 40  
Wj 4,24-26 – 109  
Wj 4,25 – 327  
Wj 4,31 – 39  
Wj 6,4 – 77  
Wj 6,12 – 151  
Wj 6,14 – 78  
Wj 6,25 – 78  
Wj 6,30 – 151  
Wj 10,28 – 151  
Wj 12,5 – 63  
Wj 15,1-21 – 29  
Wj 15,18 – 220  
Wj 15,20-21 – 144  
Wj 15,20 – 87, 200, 210, 224  
Wj 15,21-22 – 367  
Wj 17 – 140  
Wj 17,1-7 – 47  
Wj 18,2 – 100  
Wj 18,19 – 74  
Wj 18,21 – 101  
Wj 19,5 – 51  
Wj 20,6 – 103  
Wj 20,17 – 353  
Wj 20,22-23,33 – 76  
Wj 21,2-11 – 76  
Wj 21,18-22.17 – 76  
Wj 22,16-17 – 453  
Wj 22,21-22 – 305  
Wj 22,21 – 294  
Wj 22,22-23 – 294  
Wj 22,25-27 – 76  
Wj 22,25 – 309  
Wj 23,1-11 – 77  
Wj 23,2-5 – 76  
Wj 23,23-33 – 76  
Wj 27,20 – 107  
Wj 32,6 – 43  
Wj 34,6 – 103  
Wj 34,22 – 77  
Wj 38,8 – 210  
Kpł 1,10 – 63  
Kpł 1,17 – 301  
Kpł 7,33 – 332  
Kpł 7,37-38 – 80  
Kpł 14,34 – 73  
Kpł 15,19-27 – 342  
Kpł 15,19-24 – 454  
Kpł 15,19 – 362  
Kpł 16-27 – 36  
Kpł 18,11 – 100  
Kpł 18,15 – 100  
Kpł 19,9-10 – 305  
Kpł 19,14 – 215  
Kpł 19,20 – 36  
Kpł 19,28 – 179  
Kpł 19,31 – 115

- Kpł 20,4 – 77  
Kpł 20,6 – 115, 120  
Kpł 20,10-14 – 357  
Kpł 20,10 – 64  
Kpł 20,12 – 65  
Kpł 20,14 – 64  
Kpł 20,27 – 115, 120  
Kpł 21,7 – 227  
Kpł 21,9 – 64  
Kpł 21,14 – 227, 294  
Kpł 23,15-22 – 77  
Kpł 23,22 – 305  
Kpł 24,10-23 – 74  
Kpł 24,12-13 – 74  
Kpł 25,1-7 – 77  
Kpł 25,2 – 77  
Kpł 25,8-55 – 77  
Kpł 25,10 – 73, 76  
Kpł 25,13-55 – 79  
Kpł 25,13 – 73, 76  
Kpł 25,23 – 77  
Kpł 25,24 – 73  
Kpł 25,25-28 – 76  
Kpł 25,25 – 73  
Kpł 25,27-28 – 73  
Kpł 25,33 – 73  
Kpł 25,36 – 215  
Kpł 25,41 – 73  
Kpł 25,45-46 – 73  
Kpł 25,48-49 – 76  
Kpł 26,46 – 80  
Kpł 27,34 – 80  
Lb 1-20 – 78  
Lb 1,2 – 78  
Lb 3,1-4 – 247  
Lb 3,26 – 78  
Lb 5,11-31 – 453  
Lb 5,14-28 – 454  
Lb 5,18 – 215  
Lb 6,1-21 – 453  
Lb 6,13 – 72  
Lb 7,2 – 78  
Lb 9,1-14 – 74  
Lb 9,6-14 – 74  
Lb 9,7-13 – 81  
Lb 9,8 – 74  
Lb 10,3 – 72  
Lb 10,12 – 47  
Lb 11,18 – 283  
Lb 12,5 – 72  
Lb 13,3 – 47  
Lb 13,26 – 47  
Lb 15,32-36 – 74  
Lb 15,34 – 74  
Lb 16,5 – 73  
Lb 16,11 – 73  
Lb 16,16 – 73  
Lb 16,18-19 – 72  
Lb 17,14 – 73  
Lb 17,15 – 72  
Lb 18,20 – 332  
Lb 20 – 140  
Lb 20,1-13 – 47  
Lb 20,6 – 72  
Lb 20,16 – 221  
Lb 21-36 – 77, 78  
Lb 21,3 – 221  
Lb 22-36 – 80  
Lb 22,1 – 80  
Lb 22,2-36,12 – 77  
Lb 22,29 – 73  
Lb 24,1 – 283  
Lb 24,18 – 101  
Lb 25-31 – 69  
Lb 25,1-19 – 63  
Lb 25,1-9 – 201  
Lb 25,7-11 – 208  
Lb 26 – 72  
Lb 26,1-4 – 73  
Lb 26,1 – 72  
Lb 26,2 – 71, 72  
Lb 26,3 – 72  
Lb 26,4 – 73  
Lb 26,9 – 72, 73  
Lb 26,29-33 – 69, 70  
Lb 26,33-34 – 77  
Lb 26,33 – 70, 80  
Lb 26,52-56 – 71  
Lb 26,53 – 71  
Lb 26,55 – 77  
Lb 26,59 – 367  
Lb 27 – 78, 80, 82



- 
- Lb 27,1-11 – 69, 70, 71, 77, 79, 83  
Lb 27,1-7 – 81  
Lb 27,1-4 – 71  
Lb 27,1 – 71, 78, 80  
Lb 27,2 – 78  
Lb 27,3-4 – 76  
Lb 27,4 – 69, 73, 75, 79, 81  
Lb 27,5-11 – 71, 74  
Lb 27,5 – 74  
Lb 27,6 – 75  
Lb 27,7 – 75, 79, 81  
Lb 27,8-11 – 75, 76, 294  
Lb 27,8 – 75  
Lb 27,11 – 76, 248  
Lb 27,18-23 – 81  
Lb 28,26 – 77  
Lb 30,2-17 – 453  
Lb 30,10 – 294  
Lb 31,26 – 78  
Lb 32,5 – 73  
Lb 32,28 – 78  
Lb 32,41 – 21  
Lb 33,1-49 – 83  
Lb 33,50-36,12 – 81  
Lb 34,1 – 79  
Lb 34,18 – 79  
Lb 34,29 – 79  
Lb 35,8 – 73  
Lb 35,28 – 73  
Lb 35,29 – 76  
Lb 36 – 70, 77, 78, 80, 82  
Lb 36,1-13 – 69, 70, 77, 81, 83  
Lb 36,1-4 – 77  
Lb 36,1 – 78  
Lb 36,2 – 78  
Lb 36,3 – 73, 79  
Lb 36,4 – 73, 79  
Lb 36,5-9 – 79  
Lb 36,5-7 – 77  
Lb 36,5 – 79, 81  
Lb 36,6 – 80  
Lb 36,7 – 80  
Lb 36,8-9 – 77, 80  
Lb 36,9 – 80  
Lb 36,10-12 – 77, 80, 83  
Lb 36,11 – 70, 72  
Lb 36,13 – 77, 80  
Pwt 1,1 – 47  
Pwt 2,23 – 21  
Pwt 3,14 – 21  
Pwt 4,9-10 – 216  
Pwt 4,10 – 215  
Pwt 5,6 – 108  
Pwt 5,7 – 108  
Pwt 5,10 – 103  
Pwt 5,16 – 77  
Pwt 5,31 – 77  
Pwt 6 – 324  
Pwt 6,5 – 304  
Pwt 6,6-7 – 216  
Pwt 6,24 – 215  
Pwt 8,17 – 101  
Pwt 8,18 – 101  
Pwt 9,6 – 77  
Pwt 9,26 – 332  
Pwt 10,1-9 – 453  
Pwt 10,9 – 332  
Pwt 10,18 – 305  
Pwt 10,20 – 450  
Pwt 11,17 – 77  
Pwt 14,22-29 – 77  
Pwt 14,23 – 215  
Pwt 14,29 – 305  
Pwt 15,1-11 – 77  
Pwt 18,1-8 – 332  
Pwt 18,11 – 115  
Pwt 19,15 – 374  
Pwt 21,11 – 100  
Pwt 22,20-21 – 64  
Pwt 22,21-22 – 357  
Pwt 23,1 – 100  
Pwt 23,16 – 37  
Pwt 23,18 – 227  
Pwt 23,19 – 227  
Pwt 24,1-4 – 357, 453  
Pwt 24,1 – 455  
Pwt 24,17 – 294, 305  
Pwt 24,19-21 – 294, 305  
Pwt 25,5-10 – 250, 357, 453  
Pwt 25,5 – 454  
Pwt 26,7 – 39, 221  
Pwt 26,9-15 – 77

---

Pwt 26,12-13 – 305	Sdz 4 – 86, 113
Pwt 26,12 – 294	Sdz 4,1-3 – 86
Pwt 26,26 – 37	Sdz 4,4-5 – 86, 87
Pwt 27,4-7 – 353	Sdz 4,4 – 144, 224
Pwt 27,19 – 305	Sdz 4,6-10 – 86
Pwt 27,20 – 100	Sdz 4,6 – 88
Pwt 28,54 – 214	Sdz 4,9 – 88
Pwt 28,56 – 214	Sdz 4,11 – 86, 87
Pwt 31,1-13 – 77	Sdz 4,12-16 – 86
Pwt 31,7 – 107	Sdz 4,17-22 – 86, 143
Pwt 31,12 – 215	Sdz 4,17 – 87
Pwt 32,9 – 332	Sdz 4,21 – 88, 109
Pwt 33,8-11 – 140	Sdz 4,23 – 86
Joz 2 – 113	Sdz 5 – 86, 87
Joz 2,1-24 – 250	Sdz 5,1 – 87, 200
Joz 2,1-16 – 127	Sdz 5,6 – 87, 88
Joz 2,1 – 227	Sdz 5,7 – 87, 88
Joz 2,12 – 103	Sdz 5,12 – 87, 88
Joz 4,24 – 215	Sdz 5,15 – 87
Joz 6,16-25 – 250	Sdz 5,24-27 – 87
Joz 6,17 – 227	Sdz 5,24 – 88
Joz 6,22-25 – 113	Sdz 5,25-27 – 88
Joz 6,22 – 227	Sdz 5,28-30 – 87
Joz 6,25 – 227	Sdz 5,28 – 88
Joz 7,14-18 – 78	Sdz 6-10 – 86
Joz 7,15 – 64	Sdz 6,19 – 63
Joz 7,25 – 64	Sdz 9,53 – 29
Joz 8,35 – 328	Sdz 10 – 86
Joz 13,30 – 21	Sdz 10,4 – 21
Joz 14,2 – 77	Sdz 11 – 86
Joz 15,34 – 61	Sdz 11,1 – 101, 227
Joz 17,3-6 – 69, 70, 82	Sdz 11,34 – 200
Joz 17,3-4 – 83	Sdz 13-16 – 86
Joz 17,3 – 72	Sdz 13,2-24 – 38
Joz 17,11 – 116	Sdz 13,3-5 – 39
Joz 17,14-18 – 82	Sdz 13,9 – 221
Joz 18,1-10 – 77	Sdz 13,15 – 63
Joz 18,5-9 – 331	Sdz 13,19 – 63
Joz 18,7 – 332	Sdz 14,2 – 48
Joz 21,1 – 78	Sdz 15,1 – 62
Joz 23,8 – 450	Sdz 16,17 – 204
Sdz 1,13-15 – 76	Sdz 20,46 – 101
Sdz 3,7-31 – 86	Sdz 21,21 – 210
Sdz 3,12-30 – 143	Rt 1-4 – 250
Sdz 3,29 – 101	Rt 1 – 104
Sdz 4-5 – 29, 85, 96	Rt 1,8-9 – 103

- 
- |                                  |                                                       |
|----------------------------------|-------------------------------------------------------|
| Rt 1,8 – 103                     | 1 Sm 16,1-13 – 128                                    |
| Rt 1,15-18 – 109                 | 1 Sm 16,20 – 62                                       |
| Rt 1,16-17 – 103, 110            | 1 Sm 18,6-7 – 124, 200                                |
| Rt 1,16 – 110                    | 1 Sm 18,6 – 200                                       |
| Rt 1,21 – 104                    | 1 Sm 18,7 – 43, 209                                   |
| Rt 2 – 305                       | 1 Sm 18,8 – 200                                       |
| Rt 2,1 – 104                     | 1 Sm 18,16 – 126                                      |
| Rt 2,2 – 111                     | 1 Sm 18,17-19 – 125                                   |
| Rt 2,3 – 103, 104, 332           | 1 Sm 18,17 – 101                                      |
| Rt 2,7 – 103, 109                | 1 Sm 18,20-30 – 124                                   |
| Rt 2,8 – 103                     | 1 Sm 18,20 – 126                                      |
| Rt 2,10 – 103, 111               | 1 Sm 18,26 – 127                                      |
| Rt 2,11 – 103                    | 1 Sm 18,28 – 126                                      |
| Rt 2,12 – 103, 110               | 1 Sm 19,11-17 – 127                                   |
| Rt 2,13 – 111                    | 1 Sm 21,12 – 199                                      |
| Rt 2,17 – 109                    | 1 Sm 24-26 – 129                                      |
| Rt 2,18 – 109                    | 1 Sm 25 – 29, 125, 129                                |
| Rt 2,20 – 103                    | 1 Sm 25,3 – 29, 215                                   |
| Rt 2,23 – 109                    | 1 Sm 25,18 – 236                                      |
| Rt 3,3 – 110                     | 1 Sm 25,28-29 – 129                                   |
| Rt 3,6-13 – 110                  | 1 Sm 25,28 – 130                                      |
| Rt 3,10-11 – 110                 | 1 Sm 25,29 – 130                                      |
| Rt 3,10 – 102, 103               | 1 Sm 25,30 – 130                                      |
| Rt 3,11 – 99, 101, 102, 110, 111 | 1 Sm 25,32 – 123, 131                                 |
| Rt 3,17 – 110                    | 1 Sm 25,33 – 131                                      |
| Rt 4,3 – 332                     | 1 Sm 25,38 – 129                                      |
| Rt 4,5 – 100                     | 1 Sm 25,44 – 128                                      |
| Rt 4,11-12 – 104                 | 1 Sm 26 – 130                                         |
| Rt 4,11 – 101, 104, 105, 112     | 1 Sm 28 – 29, 113                                     |
| Rt 4,12 – 104, 110               | 1 Sm 28,3-25 – 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121 |
| Rt 4,13-22 – 114                 | 1 Sm 28,3 – 117                                       |
| Rt 4,14 – 103                    | 1 Sm 28,4-5 – 116                                     |
| Rt 4,17 – 104, 110               | 1 Sm 28,6 – 116                                       |
| Rt 4,18-22 – 247                 | 1 Sm 28,7 – 116, 117                                  |
| Rt 4,18 – 105                    | 1 Sm 28,8-14 – 114                                    |
| 1 Sm 1-2 – 209                   | 1 Sm 28,8 – 117                                       |
| 1 Sm 1,4-5 – 332                 | 1 Sm 28,9 – 117, 119                                  |
| 1 Sm 1,11 – 39, 203              | 1 Sm 28,12 – 113, 119, 120, 121                       |
| 1 Sm 1,28 – 202                  | 1 Sm 28,13-14 – 118                                   |
| 1 Sm 2,22 – 29, 210              | 1 Sm 28,14 – 120                                      |
| 1 Sm 9,11 – 353                  | 1 Sm 28,15 – 118                                      |
| 1 Sm 10,5 – 200                  | 1 Sm 28,16 – 118                                      |
| 1 Sm 13,14 – 130                 | 1 Sm 28,20-25 – 119                                   |
| 1 Sm 14,52 – 101                 | 1 Sm 28,21-25 – 114                                   |
| 1 Sm 16-1 Kr1 2 – 124            | 1 Sm 28,21-22 – 119                                   |
| 1 Sm 16-2 Sm 6 – 124             | 1 Sm 28,21 – 118                                      |

- 1 Sm 29,5 – 199  
 1 Sm 30,5 – 100  
 1 Sm 30,12 – 236  
 1 Sm 30,24 – 331  
 1 Sm 31,12 – 101  
 2 Sm 2,14 – 43  
 2 Sm 3,2-5 – 125  
 2 Sm 3,12-16 – 128  
 2 Sm 3,13 – 128  
 2 Sm 3,16 – 128  
 2 Sm 5,14-16 – 125  
 2 Sm 6,5 – 124, 201  
 2 Sm 6,12 – 124  
 2 Sm 7-1 Krl 2 – 124  
 2 Sm 7,12-13 – 131  
 2 Sm 7,18 – 292  
 2 Sm 9-20 – 132  
 2 Sm 10,2 – 103  
 2 Sm 11 – 59, 131  
 2 Sm 11,2 – 215  
 2 Sm 12 – 131  
 2 Sm 12,10 – 132  
 2 Sm 12,24-25 – 132  
 2 Sm 13 – 125  
 2 Sm 13,1 – 215  
 2 Sm 13,23-37 – 133  
 2 Sm 14 – 134  
 2 Sm 14,2 – 29, 133, 134, 295  
 2 Sm 14,7 – 74  
 2 Sm 14,30-31 – 332  
 2 Sm 15,1-12 – 133  
 2 Sm 16,20-22 – 125  
 2 Sm 19,1 – 134  
 2 Sm 20,1 – 331  
 2 Sm 20,14-22 – 125  
 2 Sm 20,16 – 29  
 2 Sm 23,20 – 101  
 2 Sm 24,9 – 101  
 2 Sm 24,14 – 218  
 2 Sm 25,33 – 109  
 1 Krl 1-2 – 132, 250  
 1 Krl 1,1-4 – 125  
 1 Krl 1,16 – 132  
 1 Krl 1,42 – 101  
 1 Krl 2,7 – 103  
 1 Krl 3,16 – 227  
 1 Krl 4,13 – 21  
 1 Krl 8,1 – 78  
 1 Krl 9,16 – 76  
 1 Krl 11,1-3 – 201, 209  
 1 Krl 18,18 – 73  
 2 Krl 3,19 – 332  
 2 Krl 3,25 – 332  
 2 Krl 8,1-6 – 109  
 2 Krl 9,22 – 226  
 2 Krl 9,30 – 88  
 2 Krl 17,1 – 215  
 2 Krl 19 – 204  
 2 Krl 19,3 – 205  
 2 Krl 20,5 – 338  
 2 Krl 20,7 – 236  
 2 Krl 21,6 – 115  
 2 Krl 22,14 – 29, 87, 224  
 2 Krl 23,7 – 56, 57, 210  
 2 Krl 23,16 – 64  
 2 Krl 23,24 – 115  
 1 Krn 1,5 – 236  
 1 Krn 1,32 – 33  
 1 Krn 2,21 – 248  
 1 Krn 2,23 – 21  
 1 Krn 2,24 – 248  
 1 Krn 2,34-35 – 248  
 1 Krn 2,48-49 – 248  
 1 Krn 5,10 – 34  
 1 Krn 5,19-20 – 34  
 1 Krn 5,24 – 101  
 1 Krn 5,29 – 367  
 1 Krn 6,4 – 78  
 1 Krn 7,11 – 78  
 1 Krn 7,14-19 – 70  
 1 Krn 7,23-24 – 248  
 1 Krn 10,13 – 119  
 1 Krn 10,31 – 115  
 1 Krn 15,29 – 200  
 1 Krn 21,13 – 218  
 1 Krn 22,9-10 – 39  
 1 Krn 24,1-31 – 247  
 1 Krn 30,10 – 43  
 2 Krn 4,5 – 214  
 2 Krn 19,8 – 78  
 2 Krn 33,6 – 115  
 2 Krn 34,22 – 224

- Ezd 2 – 247  
Ezd 2,58-63 – 248  
Ezd 7,28 – 149  
Ne 3,34 – 101  
Ne 6,14 – 224  
Ne 7,6-65 – 247  
Ne 7,61-63 – 248  
Ne 8,2-3 – 328  
Ne 12,1-26 – 247  
Tb 6,12 – 214  
Tb 13,9 – 51  
Jdt 4,13 – 221  
Jdt 7-13 – 140  
Jdt 8-16 – 140  
Jdt 8 – 142  
Jdt 8,1-8 – 294  
Jdt 8,1 – 248  
Jdt 8,5 – 295  
Jdt 8,7-8 – 214  
Jdt 8,7 – 215  
Jdt 8,26 – 328  
Jdt 8,33 – 142  
Jdt 9 – 142, 145  
Jdt 9,2-6 – 328  
Jdt 9,2 – 143  
Jdt 9,4-5 – 220  
Jdt 9,10 – 139  
Jdt 10,3 – 295  
Jdt 10,19 – 140  
Jdt 13,18-20 – 207  
Jdt 14 – 145  
Jdt 14,7 – 207  
Jdt 15,8-10 – 207  
Jdt 15,13 – 143  
Jdt 16 – 145  
Jdt 16,5 – 143  
Est 2 – 148, 150  
Est 2,7 – 149, 214, 215  
Est 2,9 – 149  
Est 2,10 – 150  
Est 2,15 – 149  
Est 2,17 – 149, 151  
Est 2,20 – 150, 214  
Est 3 – 150  
Est 4-5 – 148  
Est 4 – 150, 151, 153  
Est 4,8 – 151  
Est 4,11 – 151  
Est 4,13-14 – 152  
Est 4,16 – 109  
Est 4,17 – 328  
Est 5,2 – 149  
Est 5,8 – 149  
Est 7-9 – 148  
Est 7,3 – 149  
Est 8 – 151  
Est 8,3 – 151  
Est 8,5 – 149  
1 Mch 2,51-60 – 207  
1 Mch 3,3-9 – 206  
1 Mch 3,18-19 – 218  
1 Mch 3,50 – 218  
1 Mch 4,10 – 218  
1 Mch 4,24 – 218  
1 Mch 4,40 – 218  
1 Mch 9,46 – 218  
1 Mch 12,15 – 218  
1 Mch 14,4-15 – 207  
1 Mch 14,49 – 292  
1 Mch 16,3 – 218  
2 Mch 3,6 – 292  
2 Mch 3,24 – 292  
2 Mch 3,28 – 292  
2 Mch 3,40 – 292  
2 Mch 7,11 – 218  
2 Mch 7,27 – 43  
2 Mch 7,34 – 218  
2 Mch 11,10 – 218  
2 Mch 11,13 – 218  
2 Mch 15,21 – 218  
Hi 2,9 – 159, 163, 169  
Hi 6,19-20 – 105  
Hi 7,9 – 120  
Hi 12,10 – 17  
Hi 13,17 – 17  
Hi 15,7 – 17  
Hi 16,22 – 120  
Hi 19,17 – 163  
Hi 21,7-8 – 104  
Hi 22,9 – 305  
Hi 24,21 – 305  
Hi 28,21 – 17

- 
- Hi 28,28 – 216  
Hi 29,5 – 162  
Hi 29,13 – 305  
Hi 30,20 – 162  
Hi 30,23 – 17  
Hi 31,16 – 305  
Hi 32,2 – 17  
Hi 32,6 – 17  
Hi 32,10 – 17  
Hi 32,17 – 17  
Hi 32,19 – 117  
Hi 35,9 – 107  
Hi 40,29 – 43  
Hi 42,15 – 76  
Ps 6,9 – 221  
Ps 7,9 – 264  
Ps 9 – 105  
Ps 9,8 – 220  
Ps 10 – 105  
Ps 10,16 – 220  
Ps 12,2 – 236  
Ps 15,4 – 215  
Ps 16,5 – 332  
Ps 19,3 – 17  
Ps 21,2 – 162  
Ps 21,4 – 208  
Ps 22 – 301  
Ps 22,10-11 – 204  
Ps 22,24 – 215  
Ps 23,1-2 – 186  
Ps 25 – 105  
Ps 25,2 – 105  
Ps 25,12 – 215  
Ps 25,14 – 215  
Ps 25,15-16 – 219  
Ps 25,20 – 105  
Ps 30 – 166  
Ps 31,1 – 190  
Ps 31,3 – 107  
Ps 33,8 – 215  
Ps 33,18 – 215  
Ps 34 – 105  
Ps 34,10 – 215  
Ps 34,12 – 215  
Ps 37 – 105  
Ps 37,12 – 107  
Ps 38,11 – 373, 377  
Ps 45,2 – 191  
Ps 45,4 – 108  
Ps 45,10-11 – 186  
Ps 48,7 – 205  
Ps 51 – 131  
Ps 52, 11 – 17  
Ps 55 – 159,166  
Ps 57,3 – 236  
Ps 61,6 – 215  
Ps 66,7 – 220  
Ps 66,16 – 215  
Ps 68,6 – 305  
Ps 68,26 – 210  
Ps 73,26 – 332  
Ps 77,9 – 236  
Ps 83,6 – 34  
Ps 83,8 – 107  
Ps 83,11 – 116  
Ps 85,10 – 215  
Ps 89,30 – 209  
Ps 92,9 – 220  
Ps 94,6 – 305  
Ps 96,6 – 108  
Ps 103,13 – 215  
Ps 103,17-18 – 216  
Ps 111 – 105  
Ps 111,5 – 215  
Ps 111,10 – 216  
Ps 112 – 105  
Ps 112,1 – 216  
Ps 113,19 – 215  
Ps 117,4 – 215  
Ps 118,4 – 216  
Ps 118,15-16 – 101  
Ps 119 – 105  
Ps 119,57 – 332  
Ps 119,63 – 216  
Ps 119,79 – 216  
Ps 119,120 – 216  
Ps 121,1-2 – 219  
Ps 123,1 – 219  
Ps 127,1 – 215  
Ps 128,1 – 216  
Ps 128,4 – 216  
Ps 134,20 – 215



- Ps 135,20 – 215, 216  
Ps 141,8 – 219  
Ps 142,6 – 332  
Ps 143,2 – 17  
Ps 145 – 105  
Ps 145,13 – 220  
Ps 145,16 – 17  
Ps 145,19-20 – 215  
Ps 146,9 – 305  
Ps 146,10 – 220  
Ps 147,11 – 216  
Prz 1–9 – 63, 102, 105, 106  
Prz 1,7 – 110, 216  
Prz 1,8 – 108, 328  
Prz 1,20-33 – 106  
Prz 1,29 – 110  
Prz 2,9 – 66  
Prz 2,16 – 63  
Prz 2,18 – 63  
Prz 3,13-18 – 106  
Prz 4,1-9 – 106  
Prz 5,3 – 63  
Prz 5,5 – 63  
Prz 5,20 – 63, 108  
Prz 6,9 – 107  
Prz 6,10 – 107  
Prz 6,26 – 63, 227  
Prz 6,32-33 – 65  
Prz 7 – 108  
Prz 7,4-5 – 106  
Prz 7,5 – 63  
Prz 7,10 – 227  
Prz 7,16 – 108  
Prz 7,23 – 108  
Prz 7,27 – 63, 108  
Prz 8,1–9,6 – 106  
Prz 8,8 – 66  
Prz 9,7 – 108  
Prz 9,8 – 108  
Prz 9,9 – 108  
Prz 9,10 – 216  
Prz 9,13 – 100  
Prz 9,14-16 – 62  
Prz 10,19 – 108  
Prz 10,29 – 109, 110  
Prz 11,4-6 – 216  
Prz 11,16 – 100  
Prz 12,4 – 99, 101, 105, 110, 172, 176  
Prz 12,18 – 108  
Prz 12,23 – 108  
Prz 12,25 – 108  
Prz 12,27 – 107  
Prz 14,27 – 216  
Prz 15–31 – 108, 109  
Prz 15,1-5 – 216  
Prz 15,12 – 108  
Prz 15,24 – 108  
Prz 15,25 – 305  
Prz 15,33 – 219  
Prz 17,10 – 108  
Prz 18,21-25 – 216  
Prz 19,23 – 216  
Prz 19,24 – 107  
Prz 20,19 – 108  
Prz 20,29 – 108  
Prz 22,14 – 63  
Prz 23,17 – 216  
Prz 23,27 – 227  
Prz 25,11 – 108  
Prz 25,12 – 108  
Prz 26,4-5 – 66  
Prz 27,5 – 108  
Prz 27,23-27 – 107  
Prz 28,23 – 108  
Prz 29,5 – 108  
Prz 29,15 – 108  
Prz 30,17 – 328  
Prz 30,21-23 – 37  
Prz 31 – 102, 106, 109, 110, 111, 112, 171, 176, 177  
Prz 31,3 – 101, 104, 201  
Prz 31,10-31 – 99, 100, 105, 106, 109, 110, 111,  
171, 172, 173  
Prz 31,10-12 – 106, 109  
Prz 31,10 – 99, 101, 106, 111, 174, 179, 180  
Prz 31,11-27 – 109  
Prz 31,11 – 106, 110, 174  
Prz 31,12 – 106, 110  
Prz 31,13-20 – 106, 107  
Prz 31,13-14 – 111  
Prz 31,13 – 173  
Prz 31,14-21 – 109  
Prz 31,14-15 – 107

- Prz 31,15 – 107, 111, 174  
Prz 31,16 – 107, 111, 173  
Prz 31,17 – 107, 174  
Prz 31,18 – 107, 111, 174  
Prz 31,19 – 111  
Prz 31,19-20 – 107  
Prz 31,20 – 110  
Prz 31,21-27 – 108  
Prz 31,21 – 108, 174  
Prz 31,22 – 108, 110  
Prz 31,23 – 108, 109, 110, 174  
Prz 31,24 – 108, 109, 111  
Prz 31,25 – 108, 110, 174  
Prz 31,26 – 108, 110, 174, 176  
Prz 31,27 – 108, 109, 174  
Prz 31,28-29 – 109  
Prz 31,28 – 109, 174  
Prz 31,29 – 109, 112, 174  
Prz 31,30 – 109, 110, 174  
Prz 31,31 – 109  
Koh 12,3 – 101, 348  
Pnp 1,1-4 – 184  
Pnp 1,5-2,7 – 183, 184  
Pnp 1,5 – 184  
Pnp 1,6 – 185  
Pnp 1,7 – 185  
Pnp 1,8 – 186  
Pnp 1,9 – 187  
Pnp 1,10 – 188  
Pnp 1,11 – 188  
Pnp 1,12 – 189  
Pnp 1,13 – 189, 190  
Pnp 1,14 – 190  
Pnp 1,15 – 190  
Pnp 1,16 – 190  
Pnp 1,17 – 191  
Pnp 2,1 – 191, 213  
Pnp 2,2 – 192  
Pnp 2,3 – 192, 194  
Pnp 2,4 – 193  
Pnp 2,5 – 193  
Pnp 2,6 – 194  
Pnp 2,7 – 194  
Pnp 2,16 – 213  
Pnp 4,5 – 213  
Pnp 5,14 – 213  
Mdr 1,16 – 334  
Mdr 2,24 – 334  
Mdr 8,8 – 220  
Mdr 10,1-11,4 – 207  
Syr prolog 7-14 – 197  
Syr 1,11-20 – 216  
Syr 1,14 – 204  
Syr 2,7 – 215  
Syr 3,1-16 – 196  
Syr 4-6 – 197  
Syr 4,10 – 196  
Syr 7,19 – 196  
Syr 7,23-24 – 328  
Syr 7,24-29 – 196  
Syr 7,24-25 – 196  
Syr 7,26 – 196  
Syr 7,27-28 – 196  
Syr 7,27 – 196  
Syr 7,31 – 332  
Syr 9,1 – 196  
Syr 9,2 – 196  
Syr 9,3-4 – 196  
Syr 9,3 – 196  
Syr 9,5 – 196  
Syr 9,6-7 – 196  
Syr 9,8-9 – 196  
Syr 9,9 – 196  
Syr 15,2 – 196  
Syr 16,25 – 17  
Syr 17,17 – 332  
Syr 19,2-3 – 196  
Syr 19,2 – 196  
Syr 22,3-5 – 196  
Syr 23,14 – 196  
Syr 23,20 – 220  
Syr 23,22-26 – 196  
Syr 25-51 – 201  
Syr 25,1 – 196  
Syr 25,8 – 196  
Syr 25,13-26 – 196  
Syr 26,1-4 – 196  
Syr 26,5-9 – 196  
Syr 26,9-12 – 196  
Syr 26,10-12 – 196  
Syr 26,13-18 – 196, 197  
Syr 28,15 – 196

- Syr 33,19-23 – 196  
 Syr 33,20 – 196  
 Syr 35,14-15 – 196  
 Syr 36,21-26 – 196  
 Syr 37,11 – 196  
 Syr 38,24-50,29 – 197  
 Syr 38,24-39,11 – 304  
 Syr 40,1 – 22, 204  
 Syr 40,19 – 196  
 Syr 40,23 – 196  
 Syr 41,9-11 – 196  
 Syr 41,17 – 196  
 Syr 41,20 – 196  
 Syr 41,21 – 196  
 Syr 41,22 – 196  
 Syr 42,6-7 – 196  
 Syr 42,6 – 196  
 Syr 42,8 – 196  
 Syr 42,9-14 – 196  
 Syr 42,15-43,33 – 197  
 Syr 42,19 – 17  
 Syr 44-50 – 197, 198, 206  
 Syr 44-49 – 195, 196, 197, 198, 199, 200, 205,  
 206, 207, 208, 209  
 Syr 44,1-50,24 – 197  
 Syr 44,1-15 – 198  
 Syr 44,1 – 197  
 Syr 44,16 – 198  
 Syr 45,1-5 – 208  
 Syr 45,6-22 – 208  
 Syr 45,12 – 208  
 Syr 45,15 – 209  
 Syr 45,22 – 332  
 Syr 45,23-26 – 208  
 Syr 45,23-25 – 208  
 Syr 45,23-24 – 201  
 Syr 45,25 – 198, 208  
 Syr 45,26 – 208  
 Syr 46,4 – 203  
 Syr 46,6-7 – 204  
 Syr 46,13 – 195, 202, 209  
 Syr 46,20 – 119  
 Syr 47,6 – 195, 199, 200, 209  
 Syr 47,12-22 – 209  
 Syr 47,12-18 – 201  
 Syr 47,19 – 195, 196, 201, 209  
 Syr 47,20 – 209  
 Syr 47,21 – 209  
 Syr 48,19 – 195, 204, 209  
 Syr 48,20 – 203  
 Syr 49,6 – 204  
 Syr 49,7 – 195, 202, 203, 209  
 Syr 49,13 – 198, 208  
 Syr 49,14-16 – 198  
 Syr 49,16 – 198  
 Syr 50,1-21 – 197, 199, 208  
 Syr 50,21 – 197  
 Syr 50,22 – 204, 208  
 Syr 50,23 – 208  
 Syr 50,26 – 197  
 Syr 50,29 – 197  
 Syr 51,13-20 – 105  
 Iz 1,17 – 225, 294, 305  
 Iz 1,23-28 – 305  
 Iz 1,23 – 225  
 Iz 2,21-22 – 108  
 Iz 3,12 – 225  
 Iz 3,16-26 – 225  
 Iz 3,25-4,1 – 225  
 Iz 3,25-26 – 225  
 Iz 5,1-7 – 306  
 Iz 7,14-17 – 39  
 Iz 7,14 – 91, 224, 256  
 Iz 8,1-4 – 234  
 Iz 8,3-4 – 224  
 Iz 8,19 – 115  
 Iz 9,17 – 225  
 Iz 10,1-2 – 305  
 Iz 10,2 – 225  
 Iz 13,8 – 205, 225  
 Iz 14,2 – 225  
 Iz 16,2 – 225  
 Iz 17,7 – 219  
 Iz 19,3 – 115  
 Iz 21,3 – 205, 225  
 Iz 23,4 – 225  
 Iz 23,15 – 227  
 Iz 23,16 – 227  
 Iz 24,2 – 225  
 Iz 26,4 – 220  
 Iz 26,17-18 – 205, 225  
 Iz 29,4 – 115

- Iz 30,1-5 – 34, 105  
Iz 31,1-5 – 34  
Iz 32,9-11 – 225  
Iz 37 – 204  
Iz 37,3 – 205  
Iz 38,21 – 236  
Iz 42,14 – 225  
Iz 49,1 – 204  
Iz 49,5 – 204  
Iz 49,14-15 – 236  
Iz 49,15 – 225  
Iz 49,22 – 225  
Iz 49,23 – 225  
Iz 50,1-3 – 242  
Iz 51,2 – 224  
Iz 51,17-52,2 – 225  
Iz 52,1 – 108  
Iz 52,7 – 319  
Iz 52,13-53 – 319  
Iz 53,7 – 185  
Iz 54,1-10 – 225, 242  
Iz 54,4-6 – 306  
Iz 54,10 – 51  
Iz 56,5 – 225  
Iz 56,7 – 284  
Iz 57,3-13 – 225  
Iz 60 – 51  
Iz 61,10 – 225  
Iz 62,4-5 – 225  
Iz 62,5 – 236  
Iz 63,16 – 220  
Iz 66,7-13 – 225  
Iz 66,7-9 – 225  
Jr 1,5 – 204, 209, 224  
Jr 1,16 – 450  
Jr 2-3 – 242  
Jr 2,1-4,4 – 237  
Jr 2,2 – 225  
Jr 2,20 – 227  
Jr 2,32 – 225  
Jr 3,1-3 – 225  
Jr 3,1 – 225  
Jr 3,3 – 227  
Jr 3,6-10 – 225  
Jr 3,16-17 – 292  
Jr 3,24 – 225  
Jr 3,30-31 – 225  
Jr 4,28 – 107  
Jr 4,31 – 225  
Jr 5,7-9 – 225  
Jr 5,8 – 100  
Jr 5,17 – 225  
Jr 6,11-12 – 225  
Jr 6,24 – 205, 225  
Jr 7,5-6 – 307  
Jr 7,6 – 305  
Jr 7,7-11 – 307  
Jr 7,11 – 307  
Jr 7,18 – 225  
Jr 7,34 – 225  
Jr 9,17-20 – 225  
Jr 10,10 – 220  
Jr 11,22 – 225  
Jr 13,21 – 205, 225  
Jr 14,16 – 225  
Jr 14,17 – 225  
Jr 14,21 – 292  
Jr 15,8-9 – 225  
Jr 15,8 – 225  
Jr 15,10 – 224  
Jr 16,2 – 225  
Jr 16,2-3 – 225  
Jr 16,3-4 – 225  
Jr 16,7 – 225  
Jr 16,9 – 225  
Jr 17,12 – 292  
Jr 20,14 – 224  
Jr 20,17 – 224  
Jr 20,18 – 224  
Jr 22,3 – 305  
Jr 22,18 – 225  
Jr 22,23 – 205, 225  
Jr 25,10 – 225  
Jr 29,6 – 225  
Jr 29,23 – 225  
Jr 30,6 – 225  
Jr 31,8 – 225  
Jr 31,11-21 – 224  
Jr 31,22 – 225  
Jr 32,18 – 103  
Jr 32,35 – 225  
Jr 33,11 – 225

- Jr 34,8-16 – 225  
Jr 35,8 – 225  
Jr 38,22-23 – 225  
Jr 41,10 – 225  
Jr 43,6-7 – 225  
Jr 44,9 – 225  
Jr 44,15-19 – 225  
Jr 44,25 – 225  
Jr 48,13 – 105  
Jr 48,41 – 205, 225  
Jr 48,46 – 225  
Jr 49,11 – 225, 305  
Jr 49,22 – 205, 225  
Jr 49,24 – 225  
Jr 50,43 – 225  
Jr 51,5 – 306  
Lm 1-4 – 105  
Lm 1,1 – 306  
Lm 2,20 – 100  
Lm 5,19 – 220  
Ba 4,26 – 214  
Ez 1,9 – 100  
Ez 5,5-6,16 – 225  
Ez 6,9 – 227  
Ez 8,14 – 29, 225  
Ez 13,17-23 – 225  
Ez 13,17 – 29  
Ez 14,16-23 – 225  
Ez 16 – 225, 237  
Ez 16,20 – 225  
Ez 16,30 – 227  
Ez 16,35 – 227  
Ez 16,37-38 – 215  
Ez 18,6 – 100, 225  
Ez 18,11 – 100, 225  
Ez 18,15 – 100, 225  
Ez 19 – 225  
Ez 22,7 – 225, 305  
Ez 22,10-11 – 225  
Ez 22,10 – 225  
Ez 23 – 225, 237  
Ez 23,4 – 225  
Ez 23,10 – 225  
Ez 23,11 – 226  
Ez 23,25 – 225  
Ez 23,29 – 226  
Ez 23,44 – 227  
Ez 23,47 – 225  
Ez 24,16-18 – 224  
Ez 24,16 – 224  
Ez 24,21 – 225  
Ez 24,25 – 225  
Ez 27,10 – 108  
Ez 28,4 – 101  
Ez 32,16 – 225  
Ez 33,26 – 225  
Ez 36,17 – 225  
Ez 38,6 – 236  
Ez 44,22 – 225  
Ez 44,25 – 225  
Ez 48,14 – 332  
Dn 1-12 – 212  
Dn 1-6 – 155  
Dn 1,9 – 149  
Dn 2,44 – 220  
Dn 3,15-18 – 158  
Dn 3,24-90 – 212  
Dn 4,23 – 218  
Dn 4,31 – 220  
Dn 5,2-3,23 – 225  
Dn 5,10-12 – 224  
Dn 5,12 – 17  
Dn 5,23 – 225  
Dn 7,9-10 – 292  
Dn 11,6-7 – 224  
Dn 11,17 – 224  
Dn 11,37 – 225  
Dn 13 – 211, 212, 213, 214, 221  
Dn 13,1-6 – 212  
Dn 13,1-4 – 212, 213  
Dn 13,2 – 214, 215, 216  
Dn 13,3 – 216  
Dn 13,4 – 215  
Dn 13,5-6 – 212  
Dn 13,7-27 – 212, 213  
Dn 13,7-14 – 212  
Dn 13,9 – 219  
Dn 13,11 – 213  
Dn 13,15-18 – 212, 213  
Dn 13,19-24 – 212  
Dn 13,19-21 – 213  
Dn 13,19-20 – 217

- Dn 13,21 – 217  
Dn 13,22-23 – 217  
Dn 13,22 – 217  
Dn 13,23 – 221  
Dn 13,24-27 – 213  
Dn 13,25-27 – 212  
Dn 13,27 – 216  
Dn 13,28-43 – 212  
Dn 13,28-30 – 212  
Dn 13,31-33 – 212  
Dn 13,31 – 214, 215  
Dn 13,32 – 215  
Dn 13,34-41 – 212  
Dn 13,35 – 218, 219  
Dn 13,39 – 213  
Dn 13,41 – 213, 215  
Dn 13,42-43 – 212, 218, 219, 220, 221  
Dn 13,44-62 – 213, 221  
Dn 13,44-50 – 213  
Dn 13,44 – 219, 221  
Dn 13,51-55 – 213  
Dn 13,56-59 – 213, 217  
Dn 13,56 – 217  
Dn 13,57 – 217  
Dn 13,60-62 – 213  
Dn 13,63-64 – 213  
Dn 13,63 – 213  
Dn 13,64 – 213  
Dn 14 – 212  
Oz 1-4 – 241  
Oz 1-3 – 223, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243  
Oz 1-2 – 233, 240, 242, 243  
Oz 1,2-3 – 226, 227, 231  
Oz 1,2 – 226, 227, 228, 229, 232, 233, 234  
Oz 1,3 – 226, 227, 229, 230, 236  
Oz 1,4-9 – 231  
Oz 1,4-5 – 235  
Oz 1,6-8 – 238  
Oz 1,6-7 – 235  
Oz 1,6 – 229, 230  
Oz 1,8-9 – 235, 238  
Oz 1,8 – 229, 230  
Oz 2 – 230, 232, 233, 234, 235, 237, 239, 242, 243  
Oz 2,1-3 – 232  
Oz 2,1 – 238  
Oz 2,3 – 237, 243  
Oz 2,4-25 – 231  
Oz 2,4-24 – 232  
Oz 2,4-15 – 232, 234  
Oz 2,4-5 – 215  
Oz 2,4 – 226, 230, 239  
Oz 2,5-6 – 230  
Oz 2,6 – 226, 238, 243  
Oz 2,7 – 228, 230, 231, 233  
Oz 2,8 – 230  
Oz 2,9 – 230, 231, 243  
Oz 2,10 – 230, 235, 243  
Oz 2,11-15 – 230  
Oz 2,13 – 235  
Oz 2,14 – 231  
Oz 2,15 – 230, 233, 235  
Oz 2,16-25 – 232, 234  
Oz 2,16 – 230  
Oz 2,17 – 230  
Oz 2,18 – 230, 231  
Oz 2,19 – 230  
Oz 2,20 – 230  
Oz 2,21 – 230, 238  
Oz 2,22 – 230  
Oz 2,23-24 – 230  
Oz 2,25 – 230, 235, 238  
Oz 3 – 231, 232, 233, 239  
Oz 3,1-5 – 230, 239  
Oz 3,1 – 230, 232, 233, 238, 239  
Oz 3,2 – 230  
Oz 4 – 232  
Oz 4,1-5,7 – 237  
Oz 4,5 – 225  
Oz 4,10 – 450  
Oz 4,12 – 226  
Oz 4,13-14 – 225, 237  
Oz 4,14 – 225, 227  
Oz 5,4 – 226  
Oz 8,4-6 – 235  
Oz 10,5-6 – 105  
Oz 10,14 – 225  
Oz 11 – 233  
Oz 11,1 – 238, 239  
Oz 11,8 – 238

- Oz 13,16 – 225  
Oz 14 – 233  
Oz 14,5 – 233  
Oz 14,6 – 213  
Jl 1,8 – 225  
Jl 2,12 – 338  
Jl 2,16 – 225  
Jl 2,22 – 104  
Jl 2,28 – 225  
Jl 2,29 – 225  
Jl 3,3 – 225  
Am 1,11 – 225  
Am 2,1 – 64  
Am 2,7 – 225  
Am 4,1 – 225  
Am 7,17 – 63, 224  
Mi 1,7 – 225, 227  
Mi 3,7 – 105  
Mi 4,7 – 220  
Mi 4,9-10 – 225  
Mi 4,9 – 205  
Mi 5,3 – 225  
Mi 7,5 – 225  
Mi 7,6 – 225  
Na 1,2-8 – 105  
Na 2,7 – 225  
Na 3,4-7 – 225  
Na 3,4 – 226, 227  
Na 3,8-10 – 225  
Ha 3,2 – 17  
So 3,11-12 – 105  
So 3,14 – 226  
Za 2,16 – 332  
Za 7,9-14 – 305  
Za 7,9-10 – 305  
Za 7,10 – 225, 294  
Za 7,11-12 – 305  
Za 7,12-13 – 305  
Za 7,14 – 305  
Za 8,4-5 – 225  
Za 9,17 – 225  
Za 12,12-14 – 225  
Za 13,2-3 – 225  
Za 14,2 – 225  
Ml 3,1-5 – 307  
Ml 3,1 – 307  
Ml 3,3-4 – 307  
Ml 3,3 – 307  
Ml 3,5 – 294, 307  
Ml 3,16 – 215  
Ml 4,2 – 184
- Nowy Testament**  
Mt 1–13 – 248, 258  
Mt 1,1–13,58 – 251  
Mt 1–7 – 251  
Mt 1–2 – 251, 255, 256, 266  
Mt 1,1–4,17 – 260  
Mt 1,1-17 – 247, 248, 250  
Mt 1,1-2 – 251  
Mt 1,3 – 249  
Mt 1,5 – 249  
Mt 1,6 – 249  
Mt 1,16 – 251, 367  
Mt 1,18-23 – 256  
Mt 1,18 – 367  
Mt 1,19 – 252, 259, 262, 263  
Mt 1,20 – 264, 265, 367  
Mt 1,21 – 250  
Mt 2,1-2 – 259  
Mt 2,2 – 259  
Mt 2,3 – 259  
Mt 2,11 – 367  
Mt 2,12 – 264, 265, 266  
Mt 2,13 – 259, 264, 265  
Mt 2,16 – 261  
Mt 2,19-20 – 265  
Mt 2,19 – 264  
Mt 2,22 – 264  
Mt 3,15 – 259, 272  
Mt 3,17 – 262, 272  
Mt 4,12-16 – 251  
Mt 4,18–7,29 – 260  
Mt 4,23 – 254  
Mt 5,26 – 296  
Mt 5,45 – 262, 263  
Mt 6,8 – 191  
Mt 6,9 – 272  
Mt 6,28 – 191  
Mt 7,24-27 – 329  
Mt 7,29 – 254  
Mt 8,1–9,35 – 260



- Mt 8,5-13 – 280  
Mt 8,10-12 – 251  
Mt 8,28-34 – 251  
Mt 8,31 – 261  
Mt 9,13 – 261, 262, 263  
Mt 9,35 – 254  
Mt 9,36-11,1 – 260  
Mt 10,9 – 295  
Mt 10,15 – 261  
Mt 10,16 – 190, 261  
Mt 10,17 – 254  
Mt 10,21-23 – 254  
Mt 10,35-39 – 427  
Mt 10,40 – 261  
Mt 10,41 – 254  
Mt 11,2-12,50 – 260  
Mt 11,10 – 261  
Mt 11,22 – 261  
Mt 11,24 – 261  
Mt 11,29-30 – 188  
Mt 12,9 – 254  
Mt 12,36 – 261  
Mt 12,41-42 – 261  
Mt 13-28 – 264  
Mt 13,1-53 – 260  
Mt 13,17 – 262, 263  
Mt 13,19 – 329  
Mt 13,20 – 329  
Mt 13,22 – 329  
Mt 13,23 – 329  
Mt 13,41 – 261  
Mt 13,43 – 254, 262, 263  
Mt 13,49 – 262, 263  
Mt 13,52 – 254, 262  
Mt 13,54-16,20 – 260  
Mt 13,55 – 367  
Mt 14-28 – 258, 372  
Mt 14,1-11 – 270  
Mt 14,35 – 261  
Mt 15,21-28 – 251, 278  
Mt 15,24 – 261, 265  
Mt 15,33 – 433  
Mt 15,39 – 370  
Mt 16,21-20,34 – 260  
Mt 16,21 – 264  
Mt 17 – 261  
Mt 17,5 – 262, 272  
Mt 17,12 – 264  
Mt 17,15 – 264  
Mt 19-28 – 268  
Mt 19,10 – 433  
Mt 19,12 – 429  
Mt 19,17 – 273  
Mt 19,28 – 261,292  
Mt 20,1-16 – 296  
Mt 20,2 – 261  
Mt 21,1-22,46 – 260  
Mt 21,1 – 261  
Mt 21,3 – 261  
Mt 21,25-26 – 218  
Mt 21,34 – 261  
Mt 21,36 – 261  
Mt 21,37 – 261  
Mt 22,3 – 261  
Mt 22,4 – 261  
Mt 22,16 – 261  
Mt 23,1-25,46 – 260  
Mt 23,8-10 – 254  
Mt 23,28 – 262, 263  
Mt 23,29 – 262, 263  
Mt 23,34 – 254, 261  
Mt 23,35 – 262, 263  
Mt 23,37 – 254, 261  
Mt 24,9 – 254  
Mt 24,31 – 261  
Mt 25,1-13 – 107  
Mt 25,31 – 292  
Mt 25,37-40 – 254  
Mt 25,37 – 262, 263  
Mt 25,46 – 262, 263  
Mt 26,1-28,20 – 260  
Mt 26,3 – 273  
Mt 26,6-13 – 336, 383  
Mt 26,28 – 274  
Mt 26,30 – 386  
Mt 26,36 – 386  
Mt 26,57 – 273  
Mt 27,3-10 – 257, 258  
Mt 27,3-4 – 267  
Mt 27,4 – 273, 274  
Mt 27,11-14 – 258  
Mt 27,11 – 259

- Mt 27,15-16 – 258  
Mt 27,15 – 258  
Mt 27,16 – 257, 258, 273  
Mt 27,17-18 – 258  
Mt 27,17 – 272, 273  
Mt 27,18 – 259, 272  
Mt 27,19 – 257, 258, 260, 261, 263, 264, 265,  
266, 267, 270, 272, 273, 274, 292  
Mt 27,20-25 – 259  
Mt 27,20 – 258, 259, 273  
Mt 27,21 – 258  
Mt 27,22 – 258  
Mt 27,23 – 258  
Mt 27,24-26 – 258  
Mt 27,24 – 257, 258, 267, 273  
Mt 27,25 – 257, 273  
Mt 27,26 – 267  
Mt 27,36 – 374  
Mt 27,37 – 259  
Mt 27,55-56 – 372, 374, 387  
Mt 27,55 – 365, 372, 373, 392  
Mt 27,56 – 366, 367, 368, 372, 373, 376, 385  
Mt 27,57-28,20 – 373  
Mt 27,57-61 – 373  
Mt 27,57 – 262, 373  
Mt 27,61 – 365, 366, 367, 372, 373, 376, 385,  
392  
Mt 27,64 – 380  
Mt 28,1 – 365, 366, 367, 372, 374, 375, 379,  
385, 388, 389, 392  
Mt 28,2 – 375  
Mt 28,4 – 375  
Mt 28,6 – 375  
Mt 28,7 – 365, 392  
Mt 28,8 – 376, 380  
Mt 28,9-10 – 376  
Mt 28,16-20 – 376  
Mt 28,18-20 – 251  
Mt 28,19 – 262  
Mk 1,1-8,21 – 311  
Mk 1,18 – 308, 309, 312, 427  
Mk 1,20 – 427  
Mk 1,29-31 – 278  
Mk 1,32-34 – 281  
Mk 1,37 – 380  
Mk 1,39 – 309  
Mk 1,40 – 281  
Mk 2,1-12 – 281  
Mk 2,11 – 284  
Mk 2,17 – 192, 261  
Mk 2,23 – 309  
Mk 3,1-5 – 300  
Mk 3,13-35 – 281  
Mk 3,23-27 – 297, 301  
Mk 3,23 – 297  
Mk 3,28-30 – 297  
Mk 3,28 – 297  
Mk 3,30 – 297  
Mk 3,31 – 278  
Mk 3,32 – 380  
Mk 3,35 – 329  
Mk 4 – 297  
Mk 4,1 – 291  
Mk 4,16 – 329  
Mk 4,18 – 329  
Mk 4,19 – 308  
Mk 4,20 – 329  
Mk 4,38 – 346  
Mk 4,40 – 310, 380  
Mk 5 – 280  
Mk 5,21-24 – 278, 279, 281  
Mk 5,22 – 327  
Mk 5,23 – 279  
Mk 5,24-34 – 310  
Mk 5,24-30 – 280  
Mk 5,24-26 – 280  
Mk 5,24 – 280  
Mk 5,25-34 – 278, 279  
Mk 5,25-26 – 280  
Mk 5,26 – 342  
Mk 5,27-29 – 280  
Mk 5,27-28 – 280  
Mk 5,27 – 279, 280, 281  
Mk 5,28 – 280  
Mk 5,29-30 – 280  
Mk 5,29 – 280  
Mk 5,30 – 280  
Mk 5,31 – 280, 433  
Mk 5,34 – 279, 284  
Mk 5,35-43 – 278, 279, 281  
Mk 5,35 – 279  
Mk 5,38 – 293

- Mk 6,3 – 367  
Mk 6,6–8,26 – 277, 278  
Mk 6,8 – 295  
Mk 6,14–10,52 – 370  
Mk 6,14–29 – 278  
Mk 6,14 – 278  
Mk 6,23–25 – 279  
Mk 6,24–29 – 279  
Mk 6,34 – 285  
Mk 6,35–44 – 278  
Mk 6,42 – 285  
Mk 6,50 – 310  
Mk 6,53–56 – 281  
Mk 7,1–23 – 297  
Mk 7,1–13 – 280  
Mk 7,1–8 – 278  
Mk 7,10–13 – 300  
Mk 7,14–23 – 280, 281, 301  
Mk 7,14 – 297  
Mk 7,18 – 310  
Mk 7,24–31 – 277, 278  
Mk 7,24–30 – 114, 277, 278, 282, 283, 285, 310  
Mk 7,25–26 – 281  
Mk 7,25 – 278, 279, 281, 327  
Mk 7,26 – 278, 281, 282  
Mk 7,27–29 – 281, 282  
Mk 7,27 – 278, 283, 285  
Mk 7,28 – 278, 283  
Mk 7,29 – 278, 279, 281, 284, 285  
Mk 7,30 – 278, 281  
Mk 8–16 – 288  
Mk 8,1–10 – 278  
Mk 8,1–9 – 297, 301  
Mk 8,1 – 297  
Mk 8,2–3 – 285  
Mk 8,8 – 285  
Mk 8,10 – 370  
Mk 8,11 – 380  
Mk 8,12 – 297, 380  
Mk 8,14–21 – 278, 310  
Mk 8,14 – 309  
Mk 8,22–10,52 – 311  
Mk 8,22–26 – 281  
Mk 8,26 – 278  
Mk 8,27–16,20 – 288, 291  
Mk 8,27–16,8 – 308  
Mk 8,31–33 – 310  
Mk 8,31 – 309  
Mk 8,34–38 – 297, 301  
Mk 8,34–35 – 308  
Mk 8,34 – 297  
Mk 8,35 – 309, 312  
Mk 9,1 – 297  
Mk 9,14–29 – 310  
Mk 9,31 – 309  
Mk 9,33–41 – 310  
Mk 9,33–34 – 312  
Mk 9,35 – 291, 297  
Mk 9,41 – 297  
Mk 10,13–16 – 310  
Mk 10,15 – 297  
Mk 10,17–23 – 308, 309  
Mk 10,17–22 – 302, 308, 311  
Mk 10,21 – 295, 308  
Mk 10,23–25 – 303  
Mk 10,25 – 294, 308  
Mk 10,27 – 186  
Mk 10,28–31 – 308, 309  
Mk 10,28 – 303, 308, 312  
Mk 10,29 – 297  
Mk 10,31 – 311  
Mk 10,33–34 – 309  
Mk 10,35–45 – 310  
Mk 10,35–43 – 303  
Mk 10,35–41 – 312  
Mk 10,41–45 – 301  
Mk 10,42 – 297  
Mk 10,43–44 – 297  
Mk 10,45 – 303, 312  
Mk 10,46–52 – 309  
Mk 10,47–48 – 292  
Mk 10,52 – 284  
Mk 11–13 – 307  
Mk 11,1–16,8 – 311  
Mk 11,1–13,37 – 306  
Mk 11,7 – 291  
Mk 11,9–11 – 307  
Mk 11,10 – 292  
Mk 11,11–13,27 – 306  
Mk 11,11–13,2 – 312  
Mk 11,11–12,40 – 307  
Mk 11,11 – 308

- Mk 11,12-25 – 306  
Mk 11,12-14 – 306  
Mk 11,12 – 308  
Mk 11,15-18 – 306, 307  
Mk 11,15 – 299, 306, 308  
Mk 11,17 – 284, 295, 300, 307  
Mk 11,18 – 380  
Mk 11,19 – 308  
Mk 11,20-13,2 – 308  
Mk 11,20-25 – 306, 308  
Mk 11,20 – 308  
Mk 11,22-25 – 308  
Mk 11,23 – 297  
Mk 11,24 – 284  
Mk 11,27-12,40 – 291, 306  
Mk 11,27 – 291, 306, 307, 308  
Mk 11,30-32 – 218  
Mk 12,1-12 – 306  
Mk 12,1-11 – 295  
Mk 12,12 – 380  
Mk 12,13-17 – 299  
Mk 12,13 – 306, 308  
Mk 12,18 – 306, 308  
Mk 12,28-34 – 299, 303, 304, 306, 311  
Mk 12,28 – 306, 308  
Mk 12,29 – 295  
Mk 12,30 – 295  
Mk 12,33 – 295, 300  
Mk 12,34 – 304  
Mk 12,35-37 – 292, 307  
Mk 12,35 – 291  
Mk 12,36 – 295  
Mk 12,37 – 308  
Mk 12,38-40 – 290, 299, 302, 304, 312  
Mk 12,38 – 291, 308  
Mk 12,39-40 – 294  
Mk 12,40 – 292, 294, 302, 303, 304, 305, 306, 307  
Mk 12,41-44 – 278, 287, 288, 289, 296, 302, 304, 306, 307, 308, 310, 312  
Mk 12,41-42 – 293, 295  
Mk 12,41 – 291, 292, 293, 298, 307, 308  
Mk 12,42 – 295, 296, 308  
Mk 12,43-44 – 293, 297  
Mk 12,43 – 295, 297, 298, 308  
Mk 12,44 – 298, 303, 308
- Mk 13 – 307  
Mk 13,1-37 – 292  
Mk 13,1-27 – 306  
Mk 13,1-23 – 306  
Mk 13,1-2 – 290, 299, 302, 312  
Mk 13,1 – 302  
Mk 13,2 – 302  
Mk 13,3 – 291, 292  
Mk 13,5-27 – 295  
Mk 13,5 – 291  
Mk 13,14-18 – 380  
Mk 13,20 – 331  
Mk 13,24-37 – 306  
Mk 13,30 – 297  
Mk 14-16 – 297  
Mk 14,1-15,41 – 377  
Mk 14,1 – 305, 309, 380  
Mk 14,3-9 – 279, 290, 302, 309, 310, 336, 383  
Mk 14,3 – 279  
Mk 14,5 – 295, 309  
Mk 14,6 – 309  
Mk 14,7 – 295, 302, 309  
Mk 14,9 – 297, 309  
Mk 14,11 – 380  
Mk 14,18 – 297  
Mk 14,25 – 297  
Mk 14,26 – 386  
Mk 14,30 – 297  
Mk 14,32 – 386  
Mk 14,50 – 378  
Mk 14,55 – 380  
Mk 14,58 – 307  
Mk 14,62 – 292  
Mk 14,66-70 – 279  
Mk 14,66-69 – 279  
Mk 15,7 – 273  
Mk 15,9 – 273  
Mk 15,38 – 307  
Mk 15,40-41 – 328, 377, 387  
Mk 15,40 – 279, 365, 366, 367, 368, 372, 377, 378, 379, 381, 385, 392  
Mk 15,41 – 309, 365, 377, 392  
Mk 15,42-47 – 373  
Mk 15,47 – 365, 366, 367, 377, 378, 379, 381, 385, 392  
Mk 15,50 – 279

- 
- Mk 16,1-8 – 279, 374, 376, 381  
Mk 16,1 – 279, 366, 367, 368, 377, 379, 381, 385, 388  
Mk 16,4 – 365, 379, 392  
Mk 16,5 – 375, 379, 384  
Mk 16,6 – 375, 379, 380  
Mk 16,7 – 365, 380, 392  
Mk 16,8 – 380  
Mk 16,9-20 – 377, 381  
Mk 16,9-11 – 279  
Mk 16,9 – 365, 366, 369, 377, 380, 381, 382, 391  
Mk 16,11 – 380  
Mk 16,17 – 285  
Mk 16,19 – 384  
Łk 1-9 – 318  
Łk 1-9,20 – 318  
Łk 1-2 – 255  
Łk 1,1-9,50 – 314  
Łk 1,1-9,20 – 336, 338, 339, 340, 342, 344, 345  
Łk 1,27 – 367  
Łk 1,28-32 – 39  
Łk 1,30 – 367  
Łk 1,32 – 39  
Łk 1,34 – 367  
Łk 1,37 – 343  
Łk 1,38 – 188, 367  
Łk 1,39 – 367  
Łk 1,41 – 367  
Łk 1,42 – 140  
Łk 1,46 – 367  
Łk 1,56 – 367  
Łk 2,5 – 367  
Łk 2,16 – 367  
Łk 2,19 – 367  
Łk 2,34 – 367  
Łk 2,36-37 – 142  
Łk 2,36 – 87  
Łk 4-9 – 314  
Łk 4,14-9,50 – 322  
Łk 4,28-30 – 334  
Łk 5,1 – 330  
Łk 5,8 – 337  
Łk 5,11 – 383  
Łk 5,21 – 314, 334  
Łk 5,28 – 383  
Łk 5,30 – 314  
Łk 5,33 – 334  
Łk 6,6-11 – 347  
Łk 6,11 – 314  
Łk 6,13 – 331  
Łk 6,25 – 337  
Łk 6,27 – 341  
Łk 6,35 – 341  
Łk 6,45 – 332  
Łk 6,47 – 329  
Łk 7,1-10 – 280  
Łk 7,2-8,3 – 319  
Łk 7,13 – 337  
Łk 7,18-23 – 336  
Łk 7,24-35 – 336  
Łk 7,28 – 336  
Łk 7,30 – 314  
Łk 7,32 – 337  
Łk 7,34 – 334  
Łk 7,36-50 – 313, 314, 315, 318, 319, 335, 336  
Łk 7,36 – 314, 317, 383  
Łk 7,37 – 315, 356  
Łk 7,38 – 317, 318, 319, 320, 339  
Łk 7,39 – 315, 316, 318, 356  
Łk 7,40 – 319  
Łk 7,41-43 – 340  
Łk 7,41-42 – 314, 319  
Łk 7,44-47 – 318  
Łk 7,44-46 – 317, 319, 339  
Łk 7,44-45 – 339  
Łk 7,44 – 318, 319, 339, 340  
Łk 7,45 – 318, 340  
Łk 7,46 – 318, 340  
Łk 7,47-49 – 319  
Łk 7,47-48 – 315  
Łk 7,47 – 320, 340, 341  
Łk 7,48 – 320, 341  
Łk 7,49 – 314, 315, 320  
Łk 7,50 – 315, 319, 320, 341, 344  
Łk 8,1-3 – 328, 336, 381, 383, 386  
Łk 8,1 – 319  
Łk 8,2-3 – 383  
Łk 8,2 – 321, 365, 366, 367, 369, 381, 383, 385, 386, 391  
Łk 8,3 – 214, 365, 383, 385, 392  
Łk 8,8 – 332  
Łk 8,11 – 329

- Łk 8,12-15 – 333  
Łk 8,12-14 – 334  
Łk 8,12 – 332  
Łk 8,14 – 299  
Łk 8,15 – 329, 332, 334  
Łk 8,18 – 332  
Łk 8,19 – 329  
Łk 8,21 – 329  
Łk 8,22-25 – 342  
Łk 8,26-39 – 342  
Łk 8,34-38 – 334  
Łk 8,35 – 327, 339  
Łk 8,40-48 – 335, 336  
Łk 8,40-42 – 342  
Łk 8,41 – 339  
Łk 8,43-48 – 342  
Łk 8,43 – 299  
Łk 8,48 – 344  
Łk 8,49-56 – 342  
Łk 8,52 – 337, 338  
Łk 9,21-18,34 – 345, 347  
Łk 9,35 – 331  
Łk 9,39 – 347  
Łk 9,51-24,53 – 288  
Łk 9,51-19,27 – 322  
Łk 9,51-14,35 – 330  
Łk 9,51-13,35 – 324  
Łk 9,51-11,54 – 324  
Łk 9,51-10,42 – 324  
Łk 9,51 – 323  
Łk 9,52-53 – 334  
Łk 9,52 – 331  
Łk 9,53 – 323  
Łk 9,58 – 331  
Łk 10-24 – 288  
Łk 10,1-24 – 323  
Łk 10,1-20 – 324  
Łk 10,5-8 – 331  
Łk 10,5-7 – 323  
Łk 10,10 – 334  
Łk 10,13-15 – 323  
Łk 10,13 – 334  
Łk 10,16 – 324  
Łk 10,21-37 – 324  
Łk 10,21-22 – 323  
Łk 10,21 – 324  
Łk 10,23-24 – 323, 334  
Łk 10,25-42 – 323, 324  
Łk 10,25-37 – 323, 324  
Łk 10,25-29 – 323  
Łk 10,25-27 – 324  
Łk 10,25 – 332  
Łk 10,30-11,4 – 324  
Łk 10,30-37 – 323  
Łk 10,30 – 327  
Łk 10,38-42 – 321, 323, 324, 325, 326, 327,  
329, 332, 333, 334, 335, 336, 344, 345  
Łk 10,38 – 323, 325  
Łk 10,39 – 327, 339, 367, 383  
Łk 10,40 – 325, 326  
Łk 10,41-42 – 330  
Łk 10,41 – 326  
Łk 10,42 – 330, 332, 333, 334, 367  
Łk 11,1-54 – 324  
Łk 11,1-4 – 323  
Łk 11,1 – 327  
Łk 11,4 – 341  
Łk 11,5-8 – 323  
Łk 11,11-12 – 323  
Łk 11,13 – 332  
Łk 11,27 – 383  
Łk 11,28 – 323, 329, 334  
Łk 11,37-54 – 314  
Łk 12-24 – 288, 384  
Łk 12 – 326  
Łk 12,11 – 326  
Łk 12,22 – 326  
Łk 12,25 – 326  
Łk 12,26 – 326  
Łk 12,37 – 326, 345  
Łk 13,1-9 – 347  
Łk 13,10-17 – 335, 336, 346, 347  
Łk 14,1-6 – 347  
Łk 14,7 – 331  
Łk 14,26 – 427  
Łk 15,12 – 299  
Łk 15,18 – 218  
Łk 15,21 – 218  
Łk 15,30 – 299  
Łk 17,8 – 326  
Łk 17,16 – 339  
Łk 18,1-8 – 109

- Łk 18,2-5 – 294  
Łk 18,18 – 332  
Łk 18,19 – 332  
Łk 18,35-24,53 – 288  
Łk 19,6 – 322, 325  
Łk 19,17 – 332  
Łk 19,28-24,53 – 322  
Łk 19,28 – 323  
Łk 19,41 – 338  
Łk 20,4-5 – 218  
Łk 21,1-4 – 287, 288, 290  
Łk 21,1 – 298  
Łk 21,4 – 299  
Łk 21,17 – 342  
Łk 22,27 – 326, 346  
Łk 22,39 – 386  
Łk 22,47 – 386  
Łk 22,62 – 338  
Łk 23,27 – 338  
Łk 23,28 – 338  
Łk 23,49 – 328, 367, 372, 387  
Łk 23,50 – 262, 332  
Łk 23,55 – 367, 384  
Łk 24,1-11 – 376, 383  
Łk 24,2 – 365, 384, 392  
Łk 24,3 – 342  
Łk 24,4 – 375, 384  
Łk 24,5 – 384  
Łk 24,6 – 375  
Łk 24,9 – 380, 385  
Łk 24,10 – 366, 367, 381, 385, 388, 389  
Łk 24,11 – 386  
Łk 24,13 – 390  
Łk 24,23 – 384  
Łk 24,34 – 375, 391  
Łk 24,36-49 – 386  
Łk 24,39-40 – 339  
J 2,19 – 191  
J 3,5-10 – 358  
J 3,11-12 – 359  
J 3,27 – 218  
J 3,29 – 363  
J 3,30 – 232  
J 4 – 353, 355, 357, 360  
J 4,1-42 – 360, 362  
J 4,1-30 – 351, 352, 363  
J 4,3-5 – 360  
J 4,6-7 – 360  
J 4,6 – 353  
J 4,7-15 – 360  
J 4,9 – 354, 356, 362  
J 4,10 – 354, 359  
J 4,12 – 356  
J 4,14-15 – 354, 359  
J 4,14 – 358  
J 4,16-19 – 358, 363  
J 4,17-18 – 360  
J 4,17 – 356, 358  
J 4,18 – 352  
J 4,19-26 – 359  
J 4,20-25 – 356  
J 4,20 – 356  
J 4,25 – 356  
J 4,27 – 359  
J 4,28-30 – 355, 360  
J 4,29 – 353, 358  
J 4,31-34 – 360  
J 4,39-42 – 351, 352, 363  
J 4,39 – 358  
J 4,40-42 – 360  
J 4,46-53 – 280  
J 6,20 – 331  
J 8,1-11 – 357, 358, 364  
J 8,4-5 – 357  
J 8,5 – 359  
J 10,10 – 310  
J 11,1-44 – 345  
J 11,1-2 – 368  
J 11,1 – 344, 367, 383  
J 11,2 – 367  
J 11,8 – 433  
J 11,12 – 433  
J 11,18 – 367  
J 11,19 – 367  
J 11,20 – 367  
J 11,28 – 367  
J 11,31 – 367  
J 11,32 – 327, 367  
J 11,35 – 337  
J 11,45 – 367  
J 12,1-11 – 336, 345  
J 12,1-8 – 383



- J 12,3 – 189, 367  
 J 13–21 – 370  
 J 13,18 – 331  
 J 14,6 – 186  
 J 15,5 – 186  
 J 15,13 – 185  
 J 15,16 – 331, 334  
 J 15,19 – 331  
 J 19,25–27 – 372, 387  
 J 19,25 – 365, 366, 367, 368, 369, 386, 387,  
 391, 392, 428  
 J 19,26 – 387  
 J 20 – 388  
 J 20,1–18 – 368, 376, 388  
 J 20,1–15 – 391  
 J 20,1–10 – 388, 389  
 J 20,1–2 – 388  
 J 20,1 – 366, 386, 388  
 J 20,2 – 389  
 J 20,3–10 – 388, 389  
 J 20,4 – 389  
 J 20,8 – 389  
 J 20,11–18 – 376, 388, 389, 391  
 J 20,11 – 366, 367, 386, 388  
 J 20,12 – 327, 375, 390  
 J 20,13 – 390  
 J 20,15 – 390  
 J 20,16–18 – 391  
 J 20,16 – 365, 366, 386, 390, 392  
 J 20,17 – 365, 390, 391, 392  
 J 20,18 – 366, 386, 388, 391  
 J 21,4 – 390  
 Dz 1,14 – 366, 367  
 Dz 1,15 – 385  
 Dz 1,20 – 331  
 Dz 1,21 – 384  
 Dz 1,24 – 331  
 Dz 2,41 – 342  
 Dz 4,33 – 384  
 Dz 5,10 – 327  
 Dz 6,1 – 294  
 Dz 6,5 – 331  
 Dz 7,58–60 – 254  
 Dz 8,16 – 384  
 Dz 8,21 – 331  
 Dz 9,36 – 294  
 Dz 9,39 – 338  
 Dz 12,1–2 – 254  
 Dz 12,12 – 367, 368  
 Dz 13,17 – 331  
 Dz 13,31 – 366  
 Dz 15,7 – 331  
 Dz 15,22 – 331  
 Dz 15,25 – 331  
 Dz 16,12 – 331  
 Dz 16,16 – 115  
 Dz 17,7 – 325  
 Dz 21,8–9 – 87  
 Dz 21,13 – 338  
 Dz 22,3 – 327  
 Rz 1,3–4 – 395  
 Rz 1,3 – 50  
 Rz 1,7 – 384  
 Rz 5,12–21 – 50  
 Rz 5,14 – 50  
 Rz 8,7 – 404  
 Rz 8,20 – 404  
 Rz 9–11 – 395  
 Rz 9,5 – 50  
 Rz 10,3 – 404  
 Rz 11,25 – 408  
 Rz 12,9–13,16 – 402  
 Rz 13,1 – 404  
 Rz 13,5 – 404  
 Rz 14,8 – 281  
 Rz 14,10 – 261  
 Rz 16,6 – 367, 368  
 Rz 16,25 – 408  
 1 Kor 2,1 – 408  
 1 Kor 2,7 – 408  
 1 Kor 4,1 – 408  
 1 Kor 7 – 412, 414, 440  
 1 Kor 7,4 – 413  
 1 Kor 7,29–31 – 399  
 1 Kor 7,32–35 – 414  
 1 Kor 7,32–34 – 326  
 1 Kor 8,6 – 384  
 1 Kor 9 – 410  
 1 Kor 9,1 – 391  
 1 Kor 10,1–13 – 50  
 1 Kor 10,6 – 50  
 1 Kor 11,3 – 406

- 1 Kor 11,6 – 215  
1 Kor 11,23 – 384  
1 Kor 12–14 – 395  
1 Kor 12,3 – 384  
1 Kor 12,25 – 326  
1 Kor 14,33-35 – 355  
1 Kor 14,34 – 404  
1 Kor 15,3 – 391  
1 Kor 15,5 – 366  
1 Kor 15,20-28 – 395  
1 Kor 15,27 – 404  
1 Kor 15,28 – 404  
1 Kor 15,51 – 408  
1 Kor 15,58 – 444  
1 Kor 16,16 – 404  
2 Kor 1,5 – 190  
2 Kor 5,10 – 261  
2 Kor 6,15 – 331, 334  
2 Kor 8,9 – 189  
2 Kor 11,1-4 – 395  
2 Kor 11,2 – 429  
2 Kor 11,24-25 – 254  
Ga 1,13 – 254  
Ga 3,28 – 398, 441  
Ga 4,21-31 – 30, 50  
Ga 4,22 – 50  
Ga 4,23 – 50  
Ga 4,24 – 51  
Ga 4,25-26 – 51  
Ga 4,25 – 51  
Ga 4,26 – 395  
Ga 4,29 – 50  
Ga 5,11 – 254  
Ga 6,12 – 254  
Ef 1–3 – 394, 395, 407, 411  
Ef 1,1-23 – 400  
Ef 1,1-2 – 400, 401  
Ef 1,3–3,21 – 400, 401  
Ef 1,3-14 – 400  
Ef 1,3 – 6,20 – 401  
Ef 1,4 – 331  
Ef 1,9 – 408  
Ef 1,15-23 – 400  
Ef 1,20-23 – 403  
Ef 1,22 – 404  
Ef 2,1–3,21 – 400  
Ef 2,1-22 – 401  
Ef 2,21-22 – 404  
Ef 3,1 – 401  
Ef 3,2-13 – 401  
Ef 3,3 – 408  
Ef 3,4 – 408  
Ef 3,9 – 408  
Ef 3,14-21 – 401  
Ef 3,21 – 400  
Ef 4–6 – 404, 405, 406, 407, 408, 409, 411,  
415  
Ef 4,1–6,20 – 400, 401  
Ef 4,1–6,9 – 400, 401  
Ef 4,1-16 – 400  
Ef 4,1 – 400  
Ef 4,15-16 – 406  
Ef 4,17-32 – 400  
Ef 4,25–5,20 – 407  
Ef 5 – 411  
Ef 5,1-6 – 400  
Ef 5,1-2 – 412  
Ef 5,2-18 – 411  
Ef 5,5-6 – 411  
Ef 5,7-14 – 400  
Ef 5,7 – 412  
Ef 5,11 – 411  
Ef 5,13 – 411  
Ef 5,14 – 411  
Ef 5,15–6,9 – 396  
Ef 5,15-20 – 400  
Ef 5,18-33 – 399  
Ef 5,18-22 – 401  
Ef 5,18-21 – 401  
Ef 5,18-20 – 401, 402, 412  
Ef 5,18 – 401, 402, 405, 411  
Ef 5,19-20 – 399  
Ef 5,20 – 402  
Ef 5,21–6,24 – 398  
Ef 5,21–6,9 – 396  
Ef 5,21-33 – 393, 394, 396, 397, 399, 400, 401,  
402, 403, 404, 407, 409, 410, 411, 412,  
413, 414, 415, 416, 417, 429  
Ef 5,21-22 – 402  
Ef 5,21 – 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405,  
409, 413  
Ef 5,22–6,9 – 402

- Ef 5,22-33 – 394, 401, 402, 412  
Ef 5,22-32 – 402  
Ef 5,22-24 – 403  
Ef 5,22-23 – 402  
Ef 5,22 – 393, 394, 396, 400, 401, 402, 405  
Ef 5,23-33 – 413  
Ef 5,23-24 – 402, 406  
Ef 5,23 – 406, 407, 429  
Ef 5,24-25 – 402  
Ef 5,24 – 407, 429  
Ef 5,25-27 – 402, 403  
Ef 5,25 – 399, 407, 429  
Ef 5,26-27 – 407, 408  
Ef 5,26 – 407  
Ef 5,27 – 191, 411  
Ef 5,28-29 – 403, 408  
Ef 5,29 – 193, 403  
Ef 5,30 – 408  
Ef 5,31-32 – 403  
Ef 5,31 – 408  
Ef 5,32 – 403, 408, 409  
Ef 5,33 – 402, 403, 409, 411  
Ef 6,1-4 – 401  
Ef 6,5-9 – 401  
Ef 6,9 – 401  
Ef 6,10-24 – 400  
Ef 6,10-20 – 401  
Ef 6,19 – 408  
Ef 6,20 – 400  
Ef 6,21-24 – 401  
Flp 2,6-7 – 192  
Flp 2,8 – 190  
Flp 2,11 – 384  
Flp 2,20 – 326  
Flp 3,21 – 404  
Flp 4,13 – 349  
Kol 1,12 – 332, 334  
Kol 1,26 – 409  
Kol 1,27 – 409  
Kol 2,7 – 409  
Kol 2,19 – 407  
Kol 3,16-17 – 399  
Kol 3,16 – 402  
Kol 3,18-4,1 – 396  
Kol 3,18 – 399, 404  
Kol 3,19 – 399
- Kol 4,3 – 409  
1 Tes 2,14-15 – 254  
1 Tes 3,11 – 384  
2 Tes 2,7 – 409  
2 Tes 2,8 – 384  
2 Tes 2,16 – 384  
1 Tm 2,2 – 299  
1 Tm 2,4 – 299  
1 Tm 3,16 – 409  
1 Tm 5,3-16 – 142, 294  
1 Tm 5,16 – 294  
1 Tm 6,1-2 – 396  
2 Tm 3,11 – 444  
Tt 2,1-10 – 396  
Tt 2,5 – 404  
Tt 2,9 – 404  
Tt 3,1 – 404  
Hbr 2,5 – 404  
Hbr 2,8 – 404  
Hbr 6,4 – 442  
Hbr 12,16 – 62  
Jk 1,27 – 294  
Jk 2,5 – 331  
Jk 2,25 – 325  
1 P 2,13 – 404  
1 P 2,18-3,7 – 396  
1 P 2,18 – 404  
1 P 3,1 – 404  
1 P 3,5 – 404  
1 P 5,5 – 404  
2 P 1,14 – 384  
1 J 2,16 – 299  
1 J 3,17 – 299  
1 J 4,16 – 250  
Ap 1,17 – 327  
Ap 5,1 – 382  
Ap 5,6 – 382  
Ap 6,15 – 380  
Ap 12,21 – 51  
Ap 18,12 – 295  
Ap 21,2 – 429  
Ap 21,9 – 429
- Literatura apokryficzna**  
*1 (3) Księga Ezdrasza*  
3-4 – 139

- Księga Henocha etiopska*  
 6-11 – 220  
 9 – 220  
 9,11 – 220  
 39,11 – 220  
 53,6 – 51  
 90,28 – 51
- Księga Henocha słowiańska*  
 30,17-18 – 22
- 4 Księga Ezdrasza*  
 7,26 – 51
- 4 Księga Machabejska*  
 16,20-23 – 207
- Ewangelia Piotra*  
 12,50 – 369
- Ewangelia Żony Jezusa (GJW)*  
 1 – 426, 427, 428, 431, 432, 433, 437  
 2 – 426, 430, 431, 433, 434  
 3 – 428, 434  
 4 – 426, 428, 429, 431, 434, 435, 437  
 5 – 426, 430, 432, 435, 437  
 6 – 436  
 7 – 426, 437  
 8 – 437
- Ewangelia Nikodema*  
 2,1 – 274
- Ewangelia według Marii Magdaleny*  
 8,12-9,5 – 429  
 9,6-12 – 429  
 9,12-20 – 430  
 10,1-3 – 430  
 10,17-19 – 430  
 15,1-13 – 430  
 17,13-14 – 430  
 17,18-22 – 430  
 18,12-15 – 430  
 18,14-15 – 430  
 19,1-2 – 430
- Ewangelia Filipa*  
 59,6-11 – 428
- Ewangelia Tomasza*  
 12 – 433, 434  
 14 – 434  
 15 – 435  
 18 – 433  
 20 – 433, 437
- 30 – 432, 437  
 45 – 432, 436  
 47 – 436  
 49 – 432, 433  
 50 – 432, 433, 437  
 55 – 427, 435  
 56 – 434  
 79 – 435  
 101 – 427, 432  
 111 – 434  
 114 – 432, 434  
 114,26 – 431  
 114,19-20 – 431  
 114,21-26 – 431
- Księga Jubileuszów*  
 1,29 – 220
- Męczeństwo Piłata*  
 2-5 – 275  
 19-20 – 275  
 23 – 275  
 36 – 275
- Wyrocznie Sybilli*  
 5,250 – 51
- Księga starożytności biblijnych (LAB)*  
 9,5 – 58
- Apokalipsa Syryjska Barucha*  
 5,1 – 51  
 32,2 – 51
- Testament Dana*  
 5,12 – 51
- Testament Judy*  
 15.5 – 139
- Testament Mojżesza*  
 12,4-5 – 220
- Testament Józefa*  
 14 – 269
- Literatura qumrańska**  
 1 QH 6,24 – 51  
 1QS 1,11-15 – 304  
 1QS 3,2-3 – 304  
 1QS 3,15-16 – 220  
 4Q270 – 305  
 4Q271 – 305  
 4Q415-4Q418 (4QInstruction) – 397  
 4Q500 (4QpapBened) – 306

CD 2,7-10 – 220

CD 6,16 – 305

CD 9,10-12 – 304

### Filon z Aleksandrii

*De agricultura*

1,108 – 19

*De decalogo*

165-167 – 397

*Quis rerum divinarum heres sit*

1,53 – 18

*Hypothetica*

7,3 – 397

7,14 – 397

*De posteritate Caini*

181 – 397

*Quaestiones et solutiones in Genesin*

1,52 – 18, 19

### Józef Flawiusz

*Antiquitates Judaicae*

1,2 – 18

4,8,15 – 386

6,7,4 – 301

19,294 – 292

20,9,1 – 254

*De Bello Judaico*

2,13,2 – 370

2,20,2 – 268

2,21,3-4 – 370

2,21,4 – 370

2,21,8 – 370

5,200 – 292

6,282 – 292

*Contra Apionem*

199-201 – 397

### Literatura rabiniczna

*b. B. Bat.* 10b – 305

*b. Ber.* 61b – 304

*b. Ketub.* 7,6 – 455

*b. Menah.* 104b – 301

*b. Pesah.* 25a – 304

*b. Sotah* 20a – 328

*b. Yevamot* 64a – 357

*Gen. Rab.* 17,4 – 449

*Gen. Rab.* 20,11 – 19

*Gen. Rab.* 61,4 – 33

*j. Sotah* 19a – 328

*j. Sotah* 20a – 328

*Lev. Rab.* 3,5 – 304

*Lev. Rab.* 3,5 – 301

*m. Ber.* 9,5 – 304

*m. Nid.* 4,1 – 362

*m. Pesah.* 10,1 – 305

*m. Šeqal.* 3,2 – 292

*m. Šeqal.* 4,1-3 – 292

*m. Šeqal.* 4,9 – 292

*m. Šeqal.* 5,6 – 292

*m. Šeqal.* 6,1 – 293

*m. Šeqal.* 6,5-6 – 297

*m. Šeqal.* 6,5 – 293

*m. Šeqal.* 6,6 – 292

*m. Tamid* 3,4 – 292

*Midrash Tep.* do Ps 22 – 301

*Sem.* 8,1 – 375

*Sifre Deut* 6,5 (55) – 304

*t. Šeqal.* 3,1-8 – 292, 293

*t. Šeqal.* 3,1 – 292, 293

*t. Šeqal.* 3,27 – 292

*Tg. Neof. Rdz* 1,27 – 448

*Tg. Neof. Rdz* 1,28 – 449

*Tg. Oz* 1-3 – 228

*Tg. Ps.-J. Deut* 6,5 – 304

### Starożytna literatura bliskowschodnia i indyjska

*Aqhat* – 85-97

*Atra-ḥasis* – 23

*Kirta* – 85-97

*Kodeks Hammurabiego* 110 – 64

*Kodeks Hammurabiego* 144-147 – 44

*Kodeks Hammurabiego* 146 – 37

*Kodeks Hammurabiego* 157 – 64

*Kodeks Hammurabiego* 170-171 – 44

*Kodeks Lipit-Isztar* 25 – 44

*Kodeks Ur-Nammu* 22-23 – 37

*Sūtrāmkāra* 4.22 – 301

### Starożytna literatura grecka i rzymska

*Arystoteles,*

*Eth. nich.*

- 4,1,19 (1120b) – 300  
*Pol.*  
 1254b3-1277b25 – 397  
 Eurypides,  
*Danae*  
 frag. 329 – 300  
 Horacy,  
*Carmina*  
 3,23 – 300  
 Kasjusz Dion,  
*Rom. hist.*  
 44,17,1 – 268  
 Ksenofont,  
*Memorabilia*  
 1,3,3 – 300  
 Platon,  
*Leg.*  
 3,690A–D – 397  
 Pliniusz Starszy,  
*Nat. Hist.*  
 5,71 – 370  
 Strabon z Amasei,  
*Geogr.*  
 16,2,45 – 370  
 Swetoniusz,  
*Vita Caes.*  
 2,24 – 271  
 8,4 – 370  
 Tacyt,  
*Annales*  
 2,43 – 271  
 2,71-72 – 271  
 3,33-35 – 271
- Starożytna literatura chrześcijańska**  
 Ambroży,  
*Epist. class. I. Ep.*  
 20,17 – 164  
*Exp. in Ps. Dav.*  
 118,12,29 – 164  
*Int. Job et David*  
 1,2,4 – 165  
*Virgin. Ad Marcell.*  
 2,19 – 443  
*Enarr. in Ps.*  
 30,3,12 – 166
- 55,20 – 166  
*In Epist. Joann. ad Part.*  
 4,3 – 164  
*Serm. de diver.*  
 343,10 – 165  
*Serm. supp. de Script. de Job 2*  
 50 – 167  
 52 – 164, 165  
 Efrem Syryjczyk,  
*Hymn.*  
 22 – 363  
 Epifaniusz z Salaminy,  
*Exp. Fid.*  
 10,7 – 20  
 Euzebiusz z Cezarei,  
*Praep. ev.*  
 2,3,7 – 20  
 Filip Prezbiter,  
*In hist. Iob comm.*  
 1,20-21 – 162  
 2,7 – 163  
 3,1-4 – 162  
 9,24 – 162  
 29-30 – 162  
 29,5 – 162  
 30,20 – 162  
 38,41 – 162  
 42,14-16 – 162  
 Filon z Karpazji,  
*Comm. al Cant. di Epifanio Scolastico*  
 10 – 184  
 27 – 189  
 28 – 189  
 32 – 190  
 34 – 191  
 36 – 191  
 38 – 193  
 Gennadiusz,  
*Viris illust.*  
 62 – 161  
 Grzegorz Wielki,  
*Epist. ad Joann. Episc.*  
 18 – 168  
*Mor. in Job*  
 3,8,12 – 168  
 3,20,36 – 169

- 3,32,62 – 168  
 Grzegorz z Elwiry,  
*Tract. de Epith.*  
 1,25 – 184  
 2,7 – 185  
 2,24-26 – 188  
 3,14 – 191  
 3,23 – 193  
 3,29 – 194  
 Grzegorz z Nazjanzu,  
*In laud. Athan.*  
 22 – 443  
 Grzegorz z Nyssy,  
*Vit. Macr.*  
 961-2 – 443  
 Hieronim,  
*Epist.*  
 22,41 – 443  
 39,4 – 167  
*In Matt.*  
 9 – 249  
*Viris illust.*  
 7 – 442  
 Hipolit Rzymski,  
*Sur le Cant.*  
 4,1 – 184  
 4,2 – 185  
 18,2 – 192  
 Izydor z Sewilli,  
*Etymol.*  
 7,6,5 – 20  
 Justus z Urgel,  
*Expl. in Cant.*  
 14 – 186  
 20 – 189  
 23 – 191  
 32 – 194  
 Klemens Aleksandryjski,  
*Strom.*  
 3,6,49 – 429  
*Protr.*  
 2,12,2 – 20
- Nil z Ancyry,  
*Comm. sur le Cant.*  
 20 – 187  
 29 – 189  
 30 – 190  
 36 – 191  
 37 – 191  
 41 – 191  
 44 – 193  
 45 – 193  
 48 – 194  
 Orygenes,  
*In Canticum canticorum* (wyd. włoskie)  
 8 – 185  
 14 – 189  
 19 – 193  
 74 – 194  
*In Canticum canticorum* (wyd. francuskie)  
 2,4,17-18 – 186  
 2,5,29 – 186  
 2,6,1 – 188  
 2,8,15-16 – 188  
 2,9,3-7 – 189  
 3,1,4 – 190  
 3,5,10 – 193  
 Ryszard ze św. Wiktora,  
*Expl. in Cant.*  
 15 – 190  
 Tertulian,  
*Bapt.*  
 17,5 – 442  
*Monog.*  
 5,5-7 – 429  
 Wilhelm ze św. Teodoryka,  
*Comm. Ambrosiano al Cant.*  
 1,22 – 184  
 1,43 – 188  
 1,45 – 189  
 2,11 – 192  
 2,16 – 194  
 2,23 – 194



## TABLE OF CONTENTS

ADAM KUBIŚ, KRZYSZTOF NAPORA SCJ	
Preface .....	9
MAREK CHMIELEWSKI	
The Opening Address at the Spring Biblical Day .....	11

### WOMEN OF THE OLD TESTAMENT

KRZYSZTOF NAPORA SCJ	
„Snake”, „Life” or „Mother of AllLiving”? The Meaning of the Name חַוָּה (Eve) and its Role in Gen 3 .....	15
JANUSZ LEMAŃSKI	
Hagar – Mother of the Unchosen? .....	29
ŁUKASZ ŁASKOWSKI	
The Story of Tamar (Gen 38) and Its Sapiential Context .....	53
ANNA KUŚMIREK	
“Give Us a Possession among Our Father’s Brothers” (Numbers 27:4). The Role and Significance of the Claims of the Daughters of Zelophehad .....	69
ANDRZEJ MROZEK	
Biblical and Ugaritic Women in Action .....	85
ANNA KUŚMIREK	
Ruth as <i>’ēšet hayil</i> .....	99
DAWID MIELNIK	
Can God Speak Through A Necromancer? The Witch of Endor – A Historical and Cultural Study of the Biblical Figure (1 Sm 28:3-25) .....	113
WOJCIECH RADOMSKI	
“Praised Be the LORD, the God of Israel, Who Has Sent You This Day to Meet Me!” (1 Sam 25:32). Women in the Life of King David .....	123

MICHAŁ WOJCIECHOWSKI	
Judith .....	137
ANNA KOT-TWARDZIŁOWSKA	
Esther's Role in Salvation History .....	147
MAGDALENA JÓŹWIAK	
The Typology of Job's Wife in <i>Commentary to the Story of Job</i> by Philip Presbyter, as Compared with Selected Patristic Exegetical Works .....	159
AGATA RYBIŃSKA	
<i>Eszet chajil</i> – From the Text (Prov 31:10-31) to the Artifacts .....	171
KRZYSZTOF BARDSKI	
The Bride of Jesus the Poor. A Commentary on the Song of Songs 1:5–2:7 in the Spirit of the Charism of Mother Theresa of Calcutta .....	183
JUDYTA PUDEŁKO PDDM	
The (Apparent) Absence of Women in <i>Praise of the Ancestors</i> (Sir 44–49) .....	195
MAREK PARCHEM	
Susanna – The Model of Faithfulness to God and of Preserving the Virtue of Chastity (Dan 13) .....	211
BARBARA STRZAŁKOWSKA	
Gomer – Problematic Wife or Image of Israel in the History of Salvation .....	223

### WOMEN OF THE NEW TESTAMENT

HUBERT ORDON SDS	
Women in the Genealogy of Jesus (Mt 1:1-17) and the Problems of Matthew's Church .....	247
MICHAŁ KLUKOWSKI	
The Role of Pilate's Wife in the Gospel of Matthew (27:19) .....	257
ANDRZEJ MROZEK	
The Syrophoenician Woman's Discussion with Jesus (Mark 7:24-30) .....	277
ADAM KUBIŚ	
The Poor Widow – A Symbol of Israel, a Model of Discipleship, an Icon of Christ .....	287
ADAM WĘGRZYN SDB	
What Does the Silent Woman Say? The Narrative Analysis of Luke 7:36-50 .....	313
BEATA URBANEK	
Mary of Bethany, the Lord's Disciple (Luke 10:38-42) .....	321
ANNA GIBEK	
Strength and Weakness of Women in the Gospel of Luke .....	335

KALINA WOJCIECHOWSKA	
Serious, Pious and Erudite – or a Dissolute Woman? Moving Beyond Stereotype with the Figure of the Samaritan Woman (John 4:1-30.39-42) . . . . .	351
JACEK KUCHARSKI	
Toward An Authentic Mary of Magdala in the Interpretation of the Canonical Gospels . . . . .	365
MARCIN KOWALSKI	
New Wine in Old Wineskins? Socio-rhetorical Analysis of Eph 5:21-33 . . . . .	393

### WOMEN OF THE EXTRABIBLICAL LITERATURE

TOMASZ BĄK	
„Jesus said to them: My wife...”. The Significance of the Coptic Manuscript in the Light of Current Knowledge and Discussion . . . . .	421
DANUTA PIEKARZ	
Thecla – A Collaborator of Paul the Apostle Between History and Legend . . . . .	439
MIROŚLAW S. WRÓBEL	
The Meaning and Function of the Woman in the Marriage in the Light of Rabbinic Sources . . . . .	447
Index of Authors . . . . .	457
Index of Sources . . . . .	471

