

# Artykuły

JAKUB SŁAWIK<sup>1</sup>

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-7867-7714](https://orcid.org/0000-0001-7867-7714)

Rocznik Teologiczny  
LXV – z. 2/2023  
s. \*101-156.  
DOI: 10.36124/rt.2023.12

## Rdzeń נאך w Biblii hebrajskiej w relacji do זנה

**The root נאך in the Hebrew Bible in relation to זנה**

**Słowa kluczowe:** Biblia hebrajska, cudzołóżyć, uprawiać nierząd, znaczenie dosłowne i przenośnie

**Key words:** Hebrew Bible, harlotry, adultery, literal and figurative meaning

### Streszczenie

W artykule poddano analizie wszystkie miejsca w Biblii hebrajskiej, w których posłużono się rdzeniem נאך, by ustalić jego ścisłe znaczenie, w szczególności relacje do rdzenia זנה. W sensie dosłownym ich znaczenia są bez wyjątku odrębne. נאך odnosi się do łamania wierności małżeńskiej, cudzołóstwa, które nigdzie nie zostało opisane rdzeniem זנה. Choć oba rdzenie zostały użyte w sensie przenośnym obok siebie (także w ramach paralelizmów), to nic nie wskazuje na to, by ich domeny źródłowe się ze sobą pokrywały. W najstarszych miejscach, gdzie pojawiają się one koło siebie w znaczeniu metaforycznym, tj. w Oz, wyraźnie rozróżnia się ich domeny źródłowe. W literaturze przedmiotu zatem błędnie przyjmuje się, że זנה obejmuje swoim znaczeniem cudzołóstwo, mające być właściwą metaforą religijnej czy kultowej niewierności ludu wobec JHWH.

### Summary

This article analyses all passages in the Hebrew Bible where the root נאך is used in order to establish its exact meaning, in particular its relationship to

---

<sup>1</sup> Dr hab. Jakub Sławik, Wydział Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Artykuł oparty jest na badaniach prowadzonych w ramach projektów badawczych finansowanych przez Chrześcijańską Akademię Teologiczną w Warszawie.

the root זנה. In a literal sense, their meanings are indiscriminately distinct. The root זנה refers to marital infidelity, to adultery, which is nowhere described with the root זנה. Although figuratively the two roots are used side by side (including within parallelisms), there is no indication of their source domains overlapping. In the oldest passages where they appear next to each other in a figurative sense, i.e. in Hos, a clear distinction is made between their source domains. In the literature, therefore, it is erroneously assumed that the meaning of זנה encompasses that of adultery, believed to be an appropriate metaphor for the people's religious or cultic infidelity to YHWH.

## 1. Wprowadzenie

Oba rdzenie pojawiają się w Biblii hebrajskiej zaskakująco często: זנה 34 razy (Freedman, Willoughby 1986, 124), a זנה nawet 134 razy (Kühlewein 1984a, 518). Pomimo tego bardzo rzadko były one przedmiotem szczególnego zainteresowania poza poświęconym im hasłom w słownikach do Biblii hebrajskiej/Starego Testamentu (i Nowego Testamentu). Wyjątkiem jest książka Irene E. Riegner (Rieger 2009): „Vanishing Hebrew Harlot: The Adventures of the Hebrew Stem ZNH”. Ich sensy i konteksty są pokrótce omawiane w opracowaniach do poszczególnych tekstów w Biblii hebrajskiej oraz w przypadku זנה w dyskusji wokół funkcjonowania w starożytnym Izraelu (i starożytnym Bliskim Wschodzie) prostytucji sakralnej<sup>2</sup>. Spór o istnienie prostytucji sakralnej nie jest przedmiotem tego artykułu, ale bez wątpienia teoria o prostytucji sakralnej nie może już dłużej stanowić założenia jakichkolwiek analiz tekstów Biblii hebrajskiej<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Zob. np. Slawik 2011 i podana tam literatura oraz Day 2000; Eynde 2001; Adams 2008; Cook 2015. Literatura dotycząca tego sporu jest oczywiście dużo obszerniejsza, ale tylko czasami pojawiają się w niej rozważania dotyczące znaczenia słów, które są przedmiotem niniejszego artykułu.

<sup>3</sup> Zob. Slawik 2011, 64. Potwierdza to też Lipiński 2013, 9 i przyp. 2, i to pomimo tego, że jego zdaniem prostytucja sakralna istniała w niektórych częściach Bliskiego Wschodu i koloniach fenickich na zachodnich wybrzeżach Morza Śródziemnego.

Słowniki do biblijnego języka hebrajskiego podobnie definiują znaczenia obu rdzeni, różniąc się przede wszystkim w ocenach, jak dalece są one używane w sensie przenośnym. *HATHAT* mocno akcentuje zarówno dosłowne, jak i przenośne znaczenie. Rdzeń זנה w znaczeniu dosłownym związany jest zawsze z prostytutką, a w sensie przenośnym odnosi się do odwracania się od Boga, bałwochwalstwa i kontaktów z obcymi ludami. תְּזַנֶּה używana jedynie w Ez ma wyłącznie sens przenośny. Analogicznie czasownik נָאָח występuje w Biblii hebrajskiej zarówno w sensie dosłownym, jak i przenośnym, ale jego dwa bardzo rzadkie derywaty rzeczownikowe (נִאָחִים/נִאָחִים) zostały użyte wyłącznie w sensie przenośnym.

W *HAL* znaczenie przenośne נָאָח ['uczestniczyć w bałwochwalstwie'] przypisano jedynie Jr 3,9. Natomiast nieco szerzej definiuje się znaczenie dosłowne זנה: po pierwsze 'romansować' czy 'mieć stosunki miłosne', 'współżyć jako prostytutka' (w tym 'uprawiać prostytucję sakralną' – Oz 4,13-14). Poza tym w odniesieniu do Boga oznacza 'być niewiernym', a także 'odwracać się nierządnie od', co sprowadza się do przenośnego użycia. Osobne hasło poświęcone jest rzeczownikowi/ptp. זָנָה/זָנָה, gdzie również wyróżnia się dosłowne i przenośne znaczenie, podobnie jak זָנָה oznaczający 'nierząd' i 'niewierność' wobec Boga. Natomiast זָנָה to 'nierząd' jako stan lub działanie prostytutki, przy czym nie przyjmuje się znaczenia przenośnego (podobnie תְּזַנֶּה)<sup>4</sup>.

Słowniki teologiczne do Starego Testamentu ze względu na statystykę znacznie więcej uwagi poświęcają זנה. Według J. Kühleweina (Kühlewein 1984a, 518-520) czasownik ten pierwotnie odnosił się do wszelkiego prawnie nieuregulowanego współżycia seksualnego kobiety z mężczyzną (jeden raz podmiotem jest mężczyzna – Lb 25,1). Nie istnieje żaden jego synonim. W teologicznym kontekście oznacza odwrócenie się od JHWH i zwrócenie się ku innym bogom.

<sup>4</sup> Analogiczne informacje, ale podane skrótowo można znaleźć w *HAW*.

S. Erlandsson (Erlandsson 1977, 612-619) uważa, że זנה to słowo dla opisu aktywności prostytutki, a pierwotnie pojęcie to oznaczało relację seksualną, która nie miała miejsca w ramach przymierza (małżeńskiego). Może też oznaczać cudzołóstwo, jest wtedy synonimem נאף. W większości miejsc w Biblii hebrajskiej זנה ma przenośne znaczenie, odnosząc się do niewierności Izraela wobec JHWH i czczenia innych bogów. Czasami oba znaczenia zbiegają się, gdy odejście od JHWH łączy się z kananejską prostytutką sakralną. Podmiotem była zawsze kobieta (Lb 25,1 nie jest żadnym wyjątkiem, gdyż podmiotem jest lud, będący w relacji do JHWH). W tekstach narracyjnych prostytutujące się kobiety traktuje się neutralnie. W prawie kwestia była ściśle uregulowana. W przypadku współżycia osób wolnych istniał obowiązek pojęcia kobiety za żonę połączony z zakazem rozwodu (Pwt 22,28-29), a w przypadku współżycia z zamężną kobietą groziła kara śmierci (Pwt 22,22-27). Dziecko narodzone w wyniku cudzołóstwa nie mogło należeć do zgromadzenia JHWH (Pwt 23,3)<sup>5</sup>. Kapłanowi nie wolno było ożenić się z prostytutką (Kpł 21,7-14). Prorocy potępiają wszelki rodzaj prostytuowania się (np. Am 2,7<sup>6</sup>; Jr 5,7). Każdy objaw synkretyzmu religijnego jest niczym innym jak nierządem. Ponadto rdzeń זנה stosowano do kontaktów handlowych, prowadzących do wchodzenia w relacje z czcicielami obcych bogów (Mi 1,7; Iz 23,16-17).

R. Jost (Jost 2017) jest szczególnie zainteresowana podziałem na męskie i żeńskie role. W prawie זנה jest przedmiotem tylko kilku regulacji (Kpł 19,29; 21,14). Prostytucja mogła mieć powody ekonomiczne (Rdz 38,17; Prz 6,26). Rdzeń זנה używany jest dla negatywnej oceny odwracania się od JHWH, a zarzut nierządu obejmuje zwracanie się do innych bóstw (np. Oz 3,1), posągów z kamienia i drewna (Jr 3,8-9;

<sup>5</sup> Jak widać, w słowniku tym przywołano miejsca biblijne, gdzie nie posłużono się omawianym terminem. Choć rzeczowo chodzi o współżycie pozamałżeńskie, to w Pwt 22,22-29 nie zostało ono opisane słowem זנה. W Pwt 23,3 zaś mowa jest o מבקר, mieszańcu (zob. HAHAT), co w G oddano: ἐκ πόρνης, tj. 'od/z prostytutki'.

<sup>6</sup> Tu nie użyto słowa זנה, lecz נאף.

13,27), niedopuszczalne praktyki kultowe (Oz 2,15), ale też polityczny mord (Oz 1,4) czy społeczne bezprawie (Iz 1,21; Jr 9,1-2). Przytaczane w tym opracowaniu wiersze posługują się nie tylko rdzeniem זנה, lecz także זנות (Oz 3,1; 2,15; Jr 9,1-2). Autorka zdaje się czasami utożsamiać ich znaczenia.

W *TWAT* znajduje się odrębny artykuł o זנות (Freedman, Willoughby 1986, 123-129). Pojęcie to zostało ukształtowane w tradycjach kapłańskich, jako że poza Dekalogiem w tekstach prawnych pojawia się cztery razy w Kpł 20,10. Podczas gdy w Dekalogu przykazanie jest sformułowane bardzo ogólnie, to z Kpł wynika, że mężczyzna cudzołóży, gdy współżyje z żoną innego mężczyzny, przy czym nie ma znaczenia, czy sam jest żonaty, czy też nie. Żona zdradzająca własnego męża dopuszcza się cudzołóstwa. Karą dla obojga miała być śmierć. Cudzołóży mężczyzna nie występuje przeciwko własnej żonie, co oznacza, że w zakazie chodzi o status społeczny i własność męża, a nie o kwestie moralne. Stąd z odmienną sytuacją mamy do czynienia, gdy mężczyzna współżyje z niezamężną kobietą. Dekalog i Kpł 20 pokazują, że cudzołóstwo jest ciężkim przestępstwem. Cudzołóstwo [זנות] różni się od prostytucji czy nierządu [זנות] (por. Ez 16,31b-34 czy Prz 6,20-35), będącymi odpłatnymi świadczeniami seksualnymi. Oba pojęcia jednak nie wykluczają się wzajemnie (por. Jr 5,7-8; Oz 4,13-14). W profetyzmie dochodzi do swobodnej adaptacji dekalogowego przykazania, co najwyraźniej widać w Oz 4,2 i Jr 7,9-10<sup>7</sup>. Być może זנות powiązany był z teologią przymierza (Jr 9,1-2; 29,23; Oz 7,1b[?].4; Ml 3,5; Ps 50,18; Hi 24,14-15), tak że konsekwencją cudzołóstwa jest naruszenie przymierza. Ponieważ w profetyzmie związek ludu z JHWH opisywany jest jako związek małżeński, to cudzołóstwo może też oznaczać niewierność wobec Boga (Jr 5,7-8; 13,27; 23,9-14). Trzy razy cudzołóstwo Izraela wobec JHWH powiązane jest ze składaniem ofiar z dzieci (Iz 57,1-6, zwł. ww. 3-5; Ez 16,35-43

<sup>7</sup> Przy pewnych różnicach wykazują daleko idące podobieństwo – szczegóły Freedman, Willoughby 1986, 126.

i 23,43-49, przy czym możliwym jest, że były to dzieci poczęte w ramach prostytucji sakralnej). W opisach cudzołożnej niewierności wobec Boga זָנָה zlewa się znaczeniowo z זָנָה. W G זָנָה z reguły tłumaczono przez μοιχεύω, zatem zachowano w niej różnicę znaczeniową w stosunku do זָנָה [πορνείω].

Choć w przypadku czasownika זָנָה nie odnotowano różnicy pomiędzy znaczeniem q. i pi., to dostrzegł ją A. Meinhold w komentarzu do Ml 3,5 (Meinhold 2006, 277-278<sup>8</sup>): w q. mowa jest o konkretnym przypadku cudzołóstwa (w sensie dosłownym lub przenośnym, np. Oz 4,2), zaś w pi. opisuje się zwyczaj, ogólną postawę (np. Oz 3,1).

Kwestię cudzołóstwa porusza też O. Dyma (Dyma 2010). Jest ono wykroczeniem o charakterze społecznym. Cudzołóstwo obejmuje też współzycie z zaręczoną kobietą (Pwt 22,23; por. Kodeks Hammurabiego § 130). Wg Kpł 20,10; Pwt 22,22-24 karą za cudzołóstwo jest śmierć, choć istnieją wątpliwości co do tego, na ile była ona rzeczywiście wymierzana ze względu na konieczność przedstawienia w przypadku kary śmierci świadectwa dwóch świadków (por. Lb 35,30; Pwt 17,6). Prz 6,35 sugeruje, że dawanie odszkodowania było powszechne. Przepisy starożytnego Bliskiego Wschodu są nieco łagodniejsze – cudzołóstwo było wprawdzie zagrożone karą śmierci, ale małżonek mógł stosować prawo łaski zarówno wobec cudzołożnika, jak i cudzołożnicy (Kodeks Hammurabiego § 129; Prawo środkowoasyryjskie § 12-16; Prawa hetyckie § 197-198).

Monografia I. Rieger (Rieger 2009), jak wskazuje na to tytuł książki, zajmuje się rdzeniem זָנָה. Autorka w swojej argumentacji ostro rozgranicza prostytucję od cudzołóstwa. Drugie było ciężkim przestępstwem surowo karanym i naruszającym tkankę społeczną, podczas gdy pierwsza była znaną i niepostrzeżaną jako problematyczna praktyką, która w żadnym z bliskowschodnich kodeksów prawnych nie podlegała karze. Nie mogła służyć jako metafora religijnego odstępstwa Izraelitów, stąd w większości tekstów starotestamentowych זָנָה musi mieć dosłowne

<sup>8</sup> Powołując się na Jenni 2000.

znaczenie ‘uczestniczyć w niejahwistycznych praktykach religijnych’, a rzadziej ‘prostyтуować się/uprawiać nierząd’ (np. Rdz 34,31; 38,15.24; Sdz 16,1; Pwt 22,21). זונה to właścicielka gospody (jak Rahab w Sdz 2 i 6). Gospody były również burdelami, w których sprzedające alkohol kobiety podrywały klientów i świadczyły usługi seksualne. W istocie rdzeń ten odnosił się do społecznej kategorii wolnych kobiet pozostających poza kontrolą i opieką patriarchalnie zorganizowanego społeczeństwa, tj. niebędących ‘córkami’ czy ‘żonami’ mężczyzn (1 Krl 3,16; Am 7,17<sup>9</sup>), a tym samym otwartych na nieunormowane kontakty seksualne. Dosłowne znaczenie ‘uczestniczyć w niejahwistycznych praktykach religijnych’ miało zostać przez proroków powiązane z cudzołóstwem [זנות] jako metaforą, choć wcześniej זונה nie miało nic wspólnego z cudzołóstwem.

Trzeba przywołać jeszcze artykuł K. Adams (Adams 2008), poświęcony kwestii metafory w kontekście zagadnienia prostytucji sakralnej. Metafora nie opiera się na podobieństwie, lecz jest zestawieniem dwóch fundamentalnie niepodobnych rzeczy, które wykorzystuje skojarzenie powszechnie znane przez zamierzonych (domyślnych) odbiorców. Prostytucja i cudzołóstwo to dwa zupełnie odmienne zjawiska. Prostytucja to sprzedaż usług seksualnych, podczas gdy cudzołóstwo to poważne przestępstwo niszczące autorytet męża. Ponieważ małżeństwo jest metaforą przymierza, to cudzołóstwo jest właściwą metaforą apostazji. Jednak Ozeasz posłużył się przede wszystkim rdzeniem זונה jako metaforą cudzołóstwa, a celem retorycznym było pokazanie wstydu i poniżenia męskiej strony. זנות to domena źródłowa metafory na pierwszym poziomie, a זונה na drugim. Choć K. Adams ma z pewnością rację, że prostytucja jako metafora miała na celu mocne emocjonalne naznaczenie apostazji, to – pomijając fakt, że znaczenie זונה nie ogranicza się jedynie do odpłatnej prostytucji – można mieć wątpliwości co do dwóch poziomów metafo-

<sup>9</sup> W tym ostatnim przypadku zmuszone miały być do utrzymywania się z prostytucji – zob. Riegner 2009, 194.

ry, jako że prostytutka jako metafora została użyta nieporównywalnie częściej i to nieraz bez powiązania z פָּנִי.

Nierzadko zaciera się różnica znaczeniowa pomiędzy פָּנִי i פָּנִי. Nie tylko w słownikach, ale i w literaturze egzegetycznej ‘mieszane’ bywają znaczenia obu rdzeni<sup>10</sup>. Wyjątkiem jest Freedman, Willoughby 1986, gdzie jednocześnie przyjmuje się, że w przypadku przenośnego znaczenia oba słowa stają się synonimiczne. Z drugiej strony niektóre nowsze studia nie bez racji postulują jednoznaczne rozgraniczenie prostytutki i cudzołóstwa, nie zajmując się jednak bliżej znaczeniem tych dwóch rdzeni<sup>11</sup>. Powstaje więc pytanie, czy i w jakim stopniu różnica znaczeniowa פָּנִי i פָּנִי rzeczywiście się zaciera i może być pomijana. Czy lub na ile zachowały one odrębne znaczenie (w sensie przenośnym) w odniesieniu do niewierności Izraela wobec JHWH? Pytanie jest tym bardziej interesujące, że w G przez μοιχεύω, μοιχάω, μοιχεία, μοιχος, μοιχαλίσ przetłumaczono wyłącznie i zawsze źródłosłów פָּנִי<sup>12</sup>.

W niniejszym studium interesuje mnie rdzeń פָּנִי, w szczególności zaś teksty biblijne, w których oba rdzenie פָּנִי i פָּנִי ze sobą bezpośrednio sąsiadują.

## 2. פָּנִי w znaczeniu dosłownym

Większość miejsc starotestamentowych, gdzie פָּנִי występuje w sensie dosłownym, to zakazy, które włączone zostały do zbiorów praw. Niewiele

<sup>10</sup> Np. Chrostowski 1991, 74-85, który w odniesieniu do metaforyki w Ez mówi prawie wyłącznie o cudzołóstwie; Jasiński 2018, 14-15.

<sup>11</sup> Wyjątkiem jest poniekąd Riegner 2009, ale w mojej ocenie nie da się postulować dosłownego znaczenia פָּנִי jako ‘brać udział w niejawistych praktykach religijnych’ (na krytykę jej koncepcji nie ma tu miejsca).

<sup>12</sup> Jedynie w Jr 23,10 nie ma μοιχάω, ale dlatego że w G w ogóle brak pierwszej części wiersza, gdzie pojawia się czasownik פָּנִי. W G słowo to występuje jeszcze w księgach, których nie ma w Biblii hebrajskiej: Syr 23,23; 25,2 (nieznany jest tekst hebrajski tych wierszy Syr – zob. Beentjes 2006 [zwł. 13-19 – zestawienie]); Mdr 3,16; 14,26; PsSal 8,10 oraz Prz 18,22 (dodatek w G, który nie ma odpowiednika w tekście hebrajskim; zob. też *BHQ* [dodatek interpretacyjny] czy Plöger 1984, 209).

wynika z dekalogowego zakazu: „Nie cudzołóż” (Wj 20,14; Pwt 5,18), gdyż takie krótkie sformułowanie nie pozwala na ustalenia dotyczące jego znaczenia<sup>13</sup>. Dokładniejszy sens zakazu wynika z **Kpł 20,10**:

„I każdy (mężczyzna), kto cudzołoży z żoną mężczyzny, [kto cudzołoży z żoną bliźniego]<sup>14</sup>, musi ponieść śmierć<sup>15</sup>: cudzołożący i cudzołożąca”.

רנח odnosi się tu do mężczyzny współżyjącego z żoną innego, ale kara obejmuje też kobietę cudzołożącą<sup>16</sup>. O karze inaczej niż w kolejnych wierszach mowa jest w sg., co rodzi podejrzenie, że kara dla cudzołożnej kobiety jest wtórnym rozszerzeniem, za czym może przemawiać brak zainteresowania jej zgodą na współżycie i możliwości jej ułaskawienia przez męża<sup>17</sup>. Rdzeń רנח nie pojawia się więcej w przekazach kapłańskich, stąd uzasadnione jest przypuszczenie, że zakaz pochodzi z Dekalogu (tak Gerstenberger 1993, 269), tym bardziej że został umiejscowiony zaraz po zakazie złorzeczenia rodzicom w w. 9 (por. nakazy w Wj 20,12; Pwt

<sup>13</sup> Przypuszczalnie tak krótka forma jest wynikiem rozwoju tego i podobnych przykazań, ich uogólniania, a nie najbardziej pierwotnym kształtem przykazań (zob. Boecker 1989, 218; Otto 2012, 690-692.746). Nie mogą służyć postępowaniom sądowym, gdyż nie zawierają sankcji ani nie precyzują okoliczności przestępstwa. Są więc nie tyle prawem, ile etosem, apelem etycznym, mającym na celu ogólną prewencję (zob. Otto 2012, 689-692 i 745-746).

<sup>14</sup> Powtórzeniem podobnego wyrażenia w TM wydaje się być *dtg* (*homoioteleuton*), na co wskazują minuskułowe manuskrypty G. Wiele świadectw zna jednak dłuższą lekcję, ‘dodając’ dodatkowo spójnik (zob. BHS; Hieke 2014, 771-772), co może wskazywać, że rozszerzony wariant powstał na wczesnym etapie przekazu. W Gerstenberger 1993, 261.264, słowa te umieszczono w nawiasie, uznając je za dodatek redaktora. Może to być emfaticzne powtórzenie lub redakcyjne doprecyzowanie – redaktor chciałby wskazać, że ten inny mężczyzn jest bliźnim cudzołożnika (tak Hieke 2014, 793).

<sup>15</sup> W G\*, S, V przetłumaczono w pl., jak w ww. 11-13 (zob. BHS), w których jednak wyraźnie podano מִן הָאִשָּׁה. W tekście hebrajskim czasownik w sg. może niejako oddzielenie odnosić się do mężczyzny i kobiety. Gerstenberger 1993, 264, przypuszcza, że pl. pochodzi od redaktora.

<sup>16</sup> Karanie kobiety wskazuje wg Gerstenberger 1993, 269, na jej dobrowolny udział.

<sup>17</sup> Na co zwraca uwagę Hieke 2014, 794, porównując z kodeksem Hammurabiego § 129, gdzie przewidziano prawo męża cudzołożnicy do zdecydowania o ewentualnym pozostawieniu jej przy życiu (*TUAT I*, 58).

5,16; por. ponadto Kpł 20,9). Podobny zakaz, ale inaczej sformułowany, znajdujemy w Kpł 18,20, gdzie jednak brak sankcji karnej. Czy rzeczywiście kara śmierci była wykonywana (w powygnaniowej społeczności; zob. Gerstenberger 1993, 269), pozostaje przedmiotem sporów. Pasywne sformułowanie wyroku w Kpł 20, jego standardowy charakter, brak informacji o instancji sądowej, która miałby rozstrzygać o karze, nie mówiąc już o ewentualnej problematyczności konieczności dwóch świadków winy w przypadku kary śmierci (jeśli uwzględnić Pwt 17,6) oraz porównanie z analogicznymi kodeksami starożytnego Bliskiego Wschodu, które dla różnych przestępstw seksualnych przewidują różne kary, każą w groźbie śmierci widzieć raczej ostro uwypukloną parenezę niż przepis sądowy (zob. Hieke 2014, 773.777-779). Uzmysławia ona też, że cudzołóstwo nie było sprawą prywatną, lecz groziło spójności społecznej (zob. Hieke 2014, 793).

Analogiczny przepis (bez 𐤏𐤍) odnajdujemy w Pwt 22,22, według którego kara śmierci obejmuje także cudzołożącą kobietę, ale jedynie w przypadku przyłapania *in flagranti* (ptp.). Oz 2,4(-5) i Jr 3,8 zakładają, że skutkiem cudzołóstwa mógł być rozwód<sup>18</sup>. Ponownie mamy do czynienia tylko pozornie z kazuistycznym prawem. W rzeczywistości jest to zakaz powiązany z Pwt 5,18 (zob. Otto 2016, 1715-1718). Czy kolejne wiersze Pwt 22,23-27 dotyczą innego rodzaju małżeństwa – małżeństwa inchoatywnego, czy też są wykładem ogólnej reguły z w. 22a? W pierwszym przypadku nie mielibyśmy pewności, czy pojęcie cudzołóstwa obejmowałoby też współżycie z inchoatywnie poślubioną kobietą. Formalnie początkowe 𐤏 (w w.23, tak samo jak w w. 22) wskazywałoby na nową regulację, w której pod uwagę należy wziąć szczególnym przypadkiem – 𐤏𐤍 wprowadzające w. 25-27<sup>19</sup>. Jednak ostre rozgraniczenie

<sup>18</sup> Zob. też powyżej. Choć kara śmierci oczywiście mogła być stosowana i w pewnych przypadkach obecna jest też w Prawie środkowoasyryjskim § 12-16 (zob. Otto 2016, 1721-1722; Lipiński 2009, 177-179), to nie była to jedyna możliwa kara.

<sup>19</sup> Obserwowane już w Księdze Przymierza – zob. Crüsemann 1997, 171; Noth 1978, 143; Childs. 1974, 468.

małżeństwa inchoatywnego od pełnego, skonsumowanego małżeństwa budzi wątpliwości. Ww. 23-27 mogą być interpretacją w. 22a, rozróżniającą cudzołóstwo od gwałtu, a kryterium stanowi miejsce, gdzie doszło do współżycia. W mieście winni są oboje, zaś poza miastem [בְּשַׁרְהָרָה] kobieta nie ponosi winy, gdyż zakłada się, że nie była w stanie się obronić<sup>20</sup>.

Do tradycji stojących za obecnym kształtem Dekalogu (Dekalogów) w Wj 20 i Pwt 5 (zob. powyżej i Lemański 2009, 417-418)<sup>21</sup> nawiązują Oz 4,2; Jr 7,9; Ps 50(,18); Prz 6,32(-35); Hi 24,(14-)15; Mł 3,5 i być może Prz 30,20. W **Oz 4,1-3** z pięciu win (w. 2) trzy: morderstwo, okradanie (kidnapping)<sup>22</sup> i cudzołożenie, pokrywają się terminologicznie z Dekalogiem. Do tego można by dodać jeszcze krzywoprzysięstwo [אֱלֵה] <sup>23</sup>, które może być kojarzone z Wj 20,7, gdyż bywa wiązane z nadużywaniem imienia JHWH (por. 1 Krl 8,31-32; zob. Wolff 1961, 84; Rudolph 1966, 100; Jeremias 1983, 61-62). Z nim spokrewnione jest oszustwo [שָׁחָה]. Wszystkie te winy wynikają z braku „poznania Boga w kraju” (w. 1b). W tzw. mowie świątynnej Jeremiasza w **Jr 7,1-15** krytyka Judejczyków obejmuje te same trzy przestępstwa: kradzież, morderstwo i cudzołóstwo (w. 9, i tak samo jak w Oz 4,2 użyto inf. abs.), ale w innej kolejności. Dodatkowo fałszywe przysięganie (por. Jr 4,2; 5,2) przypomina dwa

<sup>20</sup> Ww. 23-27 mogą wskazywać na tendencję do tego, by cudzołóstwo podlegało prawnej ocenie, ale w rzeczywistości mamy do czynienia raczej z parenezą niż prawem. Zob. Otto 2016, 1718-1723 (tam też szczegółowa analiza wyrafinowanej, koncentrycznej budowy tych wierszy i paralele bliskowschodnie).

<sup>21</sup> Przeważnie Wj 20 uchodzi za literacko młodsze ujęcie Dekalogu niż Pwt 5 (np. zob. Dohmen 2012, 91.101). Taki konsensus podważa Otto 2012, 674-678.689-704, który próbuje rekonstruować powstanie Dekalogu złożonego z mniejszych zbiorów i uzupełnianego o kolejne elementy. Ostatecznie Pwt 5 to powygnaniowa interpretacja Dekalogu synajskiego z Wj 20,1-17. Przynajmniej sformułowania z Oz 4 i Jr 7 poprzedzają znany nam kształt Dekalogu w Wj 20 i Pwt 5.

<sup>22</sup> Na potrzeby niniejszego opracowania nie analizuję, czy w przywoływanych tekstach כָּדַד użyty został w węższym znaczeniu uprowadzania ludzi, czy w szerszym kradzieży w ogóle.

<sup>23</sup> Por. 10,4, gdzie czasownik został dookreślony przez אָמַר; Ps 10,7; Ez 17,16.18-19. Odnośnie do jego znaczenia zob. Keller 1984, 149-152.

początkowe oskarżenia o krzywoprzysięstwo i oszustwo z Oz 4,2, różniąc się od dekalogowego: „nie występuj przeciwko bliźniemu twemu jako świadek fałszywy”<sup>24</sup>. Dalsze przestępstwa mają charakter religijno-kultowy (ofiary kadzidlane dla Baala i chodzenie „za innymi bogami”), język tej drugiej części wiersza wskazuje na rozszerzenie jeremiaszowo-deuteronomistyczne<sup>25</sup>. Pierwsza część w. 9 opiera się na tradycji poświadczonej w Dekalogu (zob. Schmidt 2008, 178 i przyp. 26). U podstaw krytyki prorockiej legła więc ta tradycja, ale nie w kształcie literackim znanym z Dekalogu, choćby dlatego, że uszeregowanie zostały w innej kolejności (zob. powyżej i przyp. 26; Jeremias 1983, 62 przyp. 4).

W późnym, z pewnością powygnaniowym Ps 50<sup>26</sup> Bóg (w 1. os.) zarzuca niegodziwcowi (w. 16-21; zob. Hossfel [Zenger] 1993, 308-309; Bohler 2021, 909-911) lekceważenie Bożych praw: bratanie się z ludźmi<sup>27</sup>, którzy dopuszczają się kradzieży i cudzołóstwa (w. 18). Kolejne dwa wiersze krytykują oszczerczą mowę, co może nawiązywać do zakazu fałszywego świadectwa przed sądem z Wj 20,16; Pwt 5,20, tym bardziej że w. 20 zdaje się zakładać udział w zgromadzeniu sądowym („siedzisz”; por. Ps 119,23; zob. Hossfel [Zenger] 1993, 315; Böhler

<sup>24</sup> Wj 20,16 [עַד שֶׁקָרַ] ; Pwt 5,20 [עַד שֶׁאֵין] precyzyjniej wskazują, że chodzi o składanie fałszywego świadectwa przed sądem (zob. Boecker 1989, 219; Otto 2012, 750). Wyrażenia użyte w obu wersjach Dekalogu są odosobnione w Biblii hebrajskiej i podsumowują Wj 23,1(-3.6-8) (do tego szerzej zob. Otto 2012). Wg Lundbom 1999, 322.465, „kłamstwo” w Jr 7,9 to określenie Baala (3,32; 5,2; 8,8; 13,25; 20,6), na co ma wskazywać determinacja (przedimek). Jednak 5,2 wyraźnie pokazuje, że taka interpretacja jest niemożliwa.

<sup>25</sup> Por. spalanie ofiar kadzidlanych Baalowi w Jr 11,13.17; 33,29 (por. też 2 Krl 23,5); chodzenie z obcymi bogami w Pwt 6,14; 8,19; 11,28; 13,3 itd. (zob. też Otto 2012, 815-816); zdanie podrzędne: „których nie znacie” w Pwt 11,28; 13,3,4; por. też Jr 19,4; 44,3).

<sup>26</sup> Odnośnie do datowania i ewentualnych ram kultowych zob. Hossfel (Zenger) 1993, 309-310; też Böhler 2021, 911.

<sup>27</sup> W TM impf. cons. q. czasownika רצה [‘lubisz’] w G, S, T został odczytany jako רָרָ, ‘biegniesz z nim’ (zob. BHS; HAHAT). Ponieważ analogiczne użycie z przyimkiem עַם czasownika רצה jest poświadczone w Hi 34,9, to TM jawi się jako poprawna i całkowicie przekonująca lekcja (zob. Hossfel [Zenger] 1993, 312). Wg Böhler 2021, 908, mogą to być dwie dawne konkurujące ze sobą lekcje, z których TM zdaje się być późniejszą.

2021, 917-918<sup>28</sup>). Nawet jeśli wymowa w. 19-20 jest szersza niż dekalogowy zakaz, odnosząc się do publicznego oskarżania, oszukiwania i nastawiania na bliźniego, w szczególności członków własnej rodziny, to nie zmienia faktu, że oskarżenie odbiorcy opiera się na tradycji znanej z trzech zakazów Dekalogu<sup>29</sup>. Psalm podejmuje krytykę prorocką Oz 4,2; Jr 7,9 (zob. Kraus 1960, 380).

Także w bardzo późnym tekście **Hi 24,14-16** odnajdujemy analogiczne zestawienie nieprawości<sup>30</sup>. We fragmencie tym cudzołożnik wymieniany jest obok mordercy i złodzieja, którzy są aktywni w dzień (morderca) i w nocy (złodzieja i cudzołożnika łączy skryte działanie). Zestawienie trzech nieprawości: רצח, גנב, ונאף, ponownie wiąże się z tradycją dekalogową<sup>31</sup>.

Dysputacja **Ml 2,17-3,5**<sup>32</sup> ma klamrową budowę: 2,17(b) wraz z 3,5 otaczają środkową część<sup>33</sup>. Prorok spiera się z adresatami o naprzykrzanie się Bogu (2,17a), polegające na stawianiu Bogu zarzutu o to, że nie dba o prawość w świecie, zupełnie ignorując zło (wraz z ironicznym pytaniem o „Boga prawa [הַמִּשְׁפָּט]”; zob. Reventlow 1993, 151)<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> Sugestia w *BHS* czy korekta w Gunkel 1926, 220; Kraus 1960, 371; Łach 1990, 269, by odczytać ‘hańba’, tj. ‘to, co hańbiące’ (w Łach: ‘obrzydlivość’), nie ma żadnych podstaw tekstowych (co dotyczy też korekty proponowanej w Weiser 1987, 265).

<sup>29</sup> Związek z Dekalogiem jest powszechnie uznawany: Kraus 1960, 379-380; Craigie 1983; Hossfel (Zenger) 1993, 308.315; Böhler 2021, 917.

<sup>30</sup> Hi 23-24 to rozbudowana i niejednolita literacko mowa Hioba z tzw. trzeciego cyklu (rozd. 22-31). Omówienie opiera się na Slawik 2010, 366-367.391-396.654-666. Dla omawianej tu kwestii nie ma znaczenia, że 24,18-24 są najpewniej wtórnym rozszerzeniem. Zob. też przywołaną tam literaturę.

<sup>31</sup> Z najnowszych opracowań zob. Witte 2021, 382.

<sup>32</sup> Ml składa się z sześciu dysputacji (1,2-5; 1,6-2,9; 2,10-16; 2,17-3,5; 3,6-12; 3,13-21), do czego dochodzi jeszcze nagłówek 1,1 i dwa zakończenia 3,22 i 3,24-25 – zob. Rudolph 1976, 250; Reventlow 1993, 151; Meinhold 2006, XI-XVI.

<sup>33</sup> 2,17 i 3,5 tworzą tematyczną całość, a 3,1b-4 są prawdopodobnie wtórnym rozszerzeniem. Do pierwotnego tekstu przynależałby jeszcze 3,1a, tj. zapowiedź nadejścia posłańca przygotowującego przyjście na sąd Boga (por. Iz 40,3) – zob. przede wszystkim Meinhold 2006, 242-246; ostrożnej Reventlow 1993, 151.

<sup>34</sup> Świadczy o tym, jak mocno problematyka niesprawiedliwości społecznej i braku

W odpowiedzi Bóg zapowiada szybkie swoje przybycie, by przed sądem [טִפְּשׁוּמִי]<sup>35</sup> być świadkiem i sędzią<sup>36</sup> przeciwko złoczyńcom (3,5): czaro-dziejom<sup>37</sup>, cudzołożnikom (קִנְיָן ptp. pi.; kwestia wierności małżeńskiej ma w Ml 2,14-16 zasadnicze znaczenie) i przysięgającym fałszywie (tak samo jak w Jr 7,9), a także ciemieżcom pracowników najemnych czy dniówkowych<sup>38</sup>, wdów, pól sierot (tj. dzieci nieposiadających ojca) i obcych (w danej miejscowości). Tacy niegodziwcy nie biorą w ogóle pod uwagę Bożej woli i Bożego prawa („nie boją się”; zob. m.in. Meinhold 2006, 285). Ponownie krytyka postępowania ludu opiera się na tradycji dekalogowej i krytyce u wcześniejszych proroków (zob. powyżej i Reventlow 1993, 153 czy Meinhold 2006, 279).

W Prz rdzeń קִנְיָן pojawia się dwa razy. Pouczenie **Prz 6,20-35** przestrzega przed złą<sup>39</sup>, obcą kobietą (ww. 24-35)<sup>40</sup>, przede wszystkim przed żoną innego mężczyzny (ww. 26b.29a.32a) i tragicznych konsekwen-

---

jakiegokolwiek skutecznej reakcji Boga uległa zastrzeżeniu – zob. Meinhold 2006, 252-253.

<sup>35</sup> Odnosnie do znaczenia tego wyrażenia zob. Meinhold 2006, 275.

<sup>36</sup> W starożytnym Izraelu sądownictwo nie znało podziału na poszczególne role, ta sama osoba mogła pełnić różne funkcje. Bóg, który świadczy przed sądem przeciwko złoczyńcom, może też być jednocześnie sędzią (por. np. Mi 1,2+6-7; zob. Meinhold 2006, 275-276; też Reventlow 1993, 153; Boecker 1970, 13; Leeuwen 1984, 214 i 216).

<sup>37</sup> W G przetłumaczono w fem., myśląc o kobietach (zob. Rudolph 1976, 277). קִשָּׁם pi. to pojęcie dla różnych praktyk magicznych czy wróżebnych (por. Pwt 18,10-11; wg Wj 22,17 zagrożone karą śmierci) – zob. Meinhold 2006, 277.

<sup>38</sup> W TM „ciemieżcom wynagrodzenia pracownika”. Wg BHS należy skreślić „wynagrodzenie”. Ponieważ w pozostałych przypadkach wymienia się osoby, wygląda na to, że mamy do czynienia z *dtg* (zob. też Peter 1968, 492), nawet jeśli wyrażenie jest znane z Pwt 18,15 (zob. Meinhold 2006, 242). Ponieważ dopełnienie nieosobowe jest dobrze poświadczane, musiałoby to być bardzo wczesne zniekształcenie tekstu. TM przetłumaczono w Rudolph 1976, 276; Reventlow 1993, 150. „Zapłata” czy „wynagrodzenie” wskazuje na częste nadużycia (por. Pwt 24,15; Jr 22,13; Hi 7,2b) – zob. Meinhold 2006, 279-280.

<sup>39</sup> Choć wyrażenie „kobieta zła” jest wyjątkowe w Prz (zob. Sæbø 2012, 106), to TM nie powinien być korygowany (zob. BHS, BHQ i Schipper 2018, 403).

<sup>40</sup> Perykopa jest bardzo kunsztownie zbudowana – zob. Sæbø 2012, 109; Schipper 2018, 408.

cjach cudzołóstwa (w. 32), nieporównywalnych z kosztem intymnego spotkania z prostytutką (הַזֵּנָה; paralelizm antytetyczny w ww. 26).

Bo za kobiety<sup>41</sup>- prostytutkę nawet okrążył chleb,  
a żona innego na życie cenne<sup>42</sup> poluje.

Cudzołożnik kładzie na szali własne życie (ww. 26b.32b), żadne zadośćuczynienie może nie zostać zaakceptowane (ww. 33-35). Cudzołóstwo jest zatem świadectwem braku rozumu, rozsądku (w. 32a; הָאִשָּׁה), najbardziej spektakularnym dowodem odrzucenia mądrości płynącej z przykazań i Tory (ww. 20-23). Perykopa ta dowodzi odmienności znaczeniowej rdzeni הַזֵּנָה i הָאִשָּׁה. הַזֵּנָה oznacza tu kobietę prostytutującą się w zamian za niewielkie wynagrodzenie, a jego skromność może być zabiegiem retorycznym, mającym w opozycji do cennego życia uwy-puklić głupotę mężczyzny współżycjącego z żoną innego mężczyzny<sup>43</sup>.

**Prz 30,20** dołączony jest do sentencji liczbowej z ww. 18-19<sup>44</sup>. Przeciwwstawia młodej żonie עֵלְמָה w w. 19; por. Rdz 24,43; Iz 7,14; Pnp 1,3)<sup>45</sup> kobietę cudzołożną, która „zjadła i wytarła usta swoje, i powiedziała: *Nie zrobiłam nic złego!*” Jedzenie jest najpewniej metaforą współżycia seksualnego i obrazuje brak jakichkolwiek skrupułów (zob. Sæbø 2012, 372-373, też Plöger 1984, 363-364).

<sup>41</sup> Pomimo że w G (V) oddano słowo jako „cena” (zob. BHS), to przypuszczalnie jest to tłumaczenie tekstu hebrajskiego (por. Hi 2,4 – zob. Schipper 2018, 416; Plöger 1984, 58; TM tłumaczą, nawet tego nie komentując – Sæbø 2012, 101; Potocki 2008, 90).

<sup>42</sup> Skreślanie tego wyrazu *m.cs.* (propozycja w BHS, dopuszczane w Plöger 1984, 58) nie ma żadnego wsparcia w świadectwach tekstowych. Być może jego długość doprowadziła do zaskakującego akcentu masoreckiego (zob. Sæbø 2012, 101 przyp. 193).

<sup>43</sup> Co podkreśla też ironicznie użyty עַד, „aż do”, w powyższym tłumaczeniu „nawet”.

<sup>44</sup> Odnosnie do tego, a także zbioru sentencji liczbowych 30,10-33 zob. Sæbø 2012, 369-371 i Plöger 1984, 356-357.364; też Potocki 2008, 225.227. Odnosnie do tego gatunku sentencji mądrościowej zob. też Schmidt 1997, 270-271.

<sup>45</sup> Interpretacja sentencji jest jednak niezwykle sporna, a przeważnie kojarzona jest z tajemniczością poczęcia, rozmnażania (por. Hi 10,8-12; Koh 11,5; Ps 139,13-16) – zob. Sæbø 2012, 372. Inaczej Ringgren, Zimmerli 1980, 116 (współżycie seksualne).

Choć w **Prz 7,6-23**, w opowieści będącej przykładowym ostrzeżeniem przed uwiedzeniem skierowanym do pozbawionego doświadczenia młodzieńca (zob. Sæbø 2012, 112), nie ma pojęcia זונה, to w. 19 sugeruje, że chodzi o współżycie z mężatką. Zakłada ona ubiór prostytutki, זונה (w. 10)<sup>46</sup>, mimo że uwodzicielka jest najwyraźniej mężatką, której mąż, kupiec, jest w podróży (w. 19-20). Strój prostytutki nie miał ukrywać faktycznej tożsamości kobiety, lecz stanowić pokusę<sup>47</sup>. Konsekwencje są tragiczne (w. 21-22), a młodzieniec nie jest bez winy (w. 6-9), bo sam dążył do współżycia<sup>48</sup>. Ubiór prostytutki jest więc jedynie rekwizytem i w żaden sposób nie sugeruje, że cudzołożna żona mogła być określana mianem זונה.

### Podsumowanie

Przegląd miejsc starotestamentowych, w których זונה występuje w sensie dosłownym, pokazuje, że z wyjątkiem Prz zawsze rdzeń ten pojawia się w postaci związanej z tradycjami dekalogowymi. Najstarszym poświadczeniem takiej tradycji jest Oz. Co więcej, bardzo często wiąże się z pogardą dla Bożej woli. Nigdzie znaczenie tego rdzenia nie pokrywa się z זונה, a Prz 6,24-35 wskazują na ich zasadniczą różnicę.

### 3. זונה w znaczeniu przenośnym obok rdzenia זונה

Szczegółnej, ale nie wyłącznej uwagi wymagają teksty, w których oba rdzenie זונה i זונה sąsiadują ze sobą: Oz 2,4-25; 3; 4,9-19; Jr 3,6-11; 5,7-9; 13,15-27; Ez 16 (זונה w ww. 32.38); 23 (זונה w ww. 37.43); Iz 57,3-13.

<sup>46</sup> Tekst nie podaje, czym miałyby być taki strój (zob. Plöger 1984, 78). Por. Rdz 38,14.

<sup>47</sup> Podobną rolę odgrywają elementy kultowe (w. 14), których celu czy okazji nie sprecyzowano. Plöger 1984, 78-79, nie wyklucza ujęcia *pf.* w czasie teraźniejszym i udziału młodzieńca w uroczystości kultowej ku czci bogini miłości.

<sup>48</sup> Co ciekawe, tożsamość kobiety została opisana jako obca kobieta (אשה זרה i זונה זרה).

### 3.1. Księga Ozeasza

#### 3.1.1. זנה **obok** נאף

Chronologicznie najstarszy jest fragment **Oz 4,13-14** przynależący do złożonej literacko perykopy Oz 4,4-19<sup>49</sup>.

13. Na wierzchołkach gór składają ofiary biesiadne  
i na wzgórzach składają ofiary kadzidlane,  
pod dębem, styrakowcem i terebintem,  
bo przyjemny jest cień ich<sup>50</sup>,  
dlatego prostytutki się córki wasze  
i synowe wasze cudzołożą.

14. Nie ukarzę córek waszych za to, że prostytutki się,  
ani synowych waszych za to, że cudzołożą,  
bo to oni z prostytutkami oddalają się  
i z poświęconymi składają ofiary wonne,  
a lud, który nie rozumie, upada.

W wierszach tych prorok zwraca się przeciwko uroczystościom ofiarnym na wzgórzach przy dużych drzewach (por. np. Rdz 35,4; Sdz 6,11.19; Ez 6,13; 1 Krn 10,12), gdzie składa się ofiary biesiadne (זבה pi.) i kadzidlane (קטר pi.). Skutkiem tego (על כן w w. 13b) jest współzycie przedmażeńskie (זנה) córek i cudzołóstwo [נאף] synowych. Zmiana z 3. os. na 2. os. (w ww. 13b-14aa) pokazuje, że prorok obciąża odpowiedzialnością przede wszystkim głowy rodzin<sup>51</sup>. To nie córki i synowe ponoszą odpowiedzialność (w. 14a), bo całe rodziny, cały lud ochoczo uczestniczy w tych praktykach ofiarniczych (w. 14b), najpewniej pod

<sup>49</sup> O tym fragmencie pisałem już w Sławik 2013, 53-57 (tam też dalsza literatura). Perykopa składa się z pierwotnie samodzielnych wypowiedzi prorockich (ww. 4-10/11-14/16-19) i jest literacko niejednolita. Pierwotne wiersze perykopy zdają się przynależać do najstarszych przekazów słów proroka – zob. przede wszystkim Jeremias 1983, 18-19.64-65 (też Jeremias 2013, 109-110)

<sup>50</sup> Odnośnie do tłumaczenia zob. Sławik 2013, 54 przyp. 50 (suf. fem. odnosi się do każdego z trzech drzew oddzielnie) – zob. Rudolph 1966, 107 i *Gesenius' Grammatik*, § 135p).

<sup>51</sup> Komentatorzy dostrzegają retoryczną funkcję tej zmiany osób – zob. Wolff 1961, 90.106; Rudolph 1966, 111; Jeremias 1983, 70.

przewodnictwem kapłanów składających ofiary (w. 13a). Nierozumny lud upada (por. też w. 6), ale winni są przede wszystkim kapłani, którzy sprzeniewierzyli się swojemu zadaniu. W całej perykopie nierząd [נה וזנותים] jest tożsamy z odejściem od JHWH (w. 12: אלהיהם) poprzez udział w nielegalnych, niejahnwistycznych praktykach kultowych, do których należą uroczystości ofiarnicze na wzgórzach<sup>52</sup>. Współzycie przedmażeńskie i cudzołóstwo – w sensie przenośnym – pokazują, że w taką nieprawość wciągane są kolejne pokolenia. W domenie źródłowej użytej tu metaforyki נאף odnosi się wyłącznie do zamężnych kobiet, i to pomimo tego że poza tym w całej perykopie posłużono się tylko rdzeniem נה, który tu odnosi się do współzycia przedmażeńskiego.

**Oz 2,4** to początek złożonej literacko perykopy Oz 2,4-17(-25), stanowiącej tematyczną całość (zob. Jeremias 1983, 19.38)<sup>53</sup>.

Oskarżajcie matkę waszą, oskarżajcie,  
 że ona nie jest żoną moją,  
 a ja nie jestem mężem jej!  
 I niech usunie prostytuowania (pl.) swoje z twarzy swej<sup>54</sup>  
 i cudzołożenia (pl.) swoje spomiędzy piersi swoich!

Oskarżenie wiarołomnej matki jest zaadresowane do jej dzieci (2. os. pl.). Mają przemówić przed wymagowanym sądem i oskarżyć matkę [ריב]. Treścią oskarżenia [כי] jest jej postępowanie, które doprowadziło do zerwania małżeństwa (zob. Rudolph 1966, 64; Liedke 1984, 774-775)<sup>55</sup>: prostytucja [זנותים] i cudzołóstwo [נאפויים] – *hapax legome-*

<sup>52</sup> Więcej szczegółów w Ślawik 2013, 54-57.

<sup>53</sup> Początki sięgają prawdopodobnie samego Ozeasza. Jako najstarsze jawią się ww. 4-5.7.10-15, podczas gdy ww. 8-9 oraz ww. 16-17 (wraz z dołączonymi do nich ww. 18-25 – do tych końcowych wierszy zob. też Wolff 1961, 57-59; Rudolph 1966, 75; Jeremias 1983, 38.48-49) są rozszerzeniami (niekoniecznie nieozeaszowymi).

<sup>54</sup> W L brakuje (?) wokalizacji. Nawet jeśli 4QXXII<sup>d</sup> zdaje się nie znać suf. (zob. BHQ), to lekcja poświadczona przez większość Mss jest lepsza.

<sup>55</sup> Słowa: „ona nie jest żoną moją, a ja nie jestem jej”, prawdopodobnie nie są formułą rozwodową (jak chciałby Wolff 1961, 39; do tego krytyka w Rudolph 1966, 65; Jeremias 1983, 41), lecz odwróceniem formuły małżeńskiej (poświadczonej w papirusach

*non* od czasownika  $\eta\aleph$ ), których oznaki kobieta, żona, nosi na twarzy i piersiach. Można jedynie próbować odgadywać, czym one mogły być: amuletami lub innymi kultowymi ozdobami noszonymi na czole i szyi<sup>56</sup>. Różne ozdoby wiążące się z kultem Baala wymienia w. 15<sup>57</sup>. Cudzołożenie i prostytutka mają tu znaczenie przenośne, a ozdoby kultowe są znakami niewierności względem Boga Izraela. Obok częstego w Oz nierządu jako metafory ( $\eta\aleph$  – w sumie 17 razy: 1,2; 2,6-7; 4,10-14.18; 5,3-4; 6,10; 9,1) pojawia się tu też metaforyczne cudzołóstwo (por. 4,13-14), z pewnością dlatego, że mowa jest o matce adresatów i wcześniejszej żonie Boga. Jej kontekstem jest metafora małżeństwa Boga z ludem<sup>58</sup>. Nie tylko zdradziła ona swojego męża [ $\eta\aleph$ ], ale i uganiała się za innymi mężczyznami (w. 7.9;  $\eta\aleph$ ). Mamy więc do czynienia z dwoma uzupełniającymi się metaforami. Cudzołóstwu i prostytutce odpowiadają dwa rodzaje ozdób. Paralelność obu pojęć nie zacierza różnicy znaczeniowej pomiędzy nimi.

**Oz 3** opisuje symboliczny akt proroka<sup>59</sup>. Ozeasz otrzymuje od Boga polecenie (w. 1) ponownego pokochania kobiety, która kocha innego<sup>60</sup> i cudzołoży, co ma odpowiadać miłości JHWH do Izraela, który zamiast

---

z Elefantyny – zob. Jeremias 1983, 41 przyp. 5 oraz ANET, 222.548).

<sup>56</sup> Raczej nie może to być zasłona twarzy, jaką założyć miała Tamar w Rdz 38,15, by uchodzić za prostytutkę. Zakrycie twarzy przez Tamar pełni jedynie funkcję kompozycyjną, nie mogła być rozpoznana przez Judę (zob. też Slawik, 2013, 247 i przyp. 125). Według *Prawa środkowoazsyryjskiego* § 40 (ANET, 183) prostytutce nie wolno było zakrywać twarzy.

<sup>57</sup> Por. też Rdz 35,4. Zob. Wolff 1961, 40; Jeremias 1983, 41.

<sup>58</sup> Choć ludem są też z pewnością dzieci – zob. Wolff 1961, 41; Rudolph 1966, 64; Jeremias 1983, 41-42.

<sup>59</sup> Zob. Jeremias 1983, 52. Z powodu domniemanych ‘zakłóceń’ w budowie (polecenie zawiera już pierwszą interpretację) Wolff 1961, 72-73, niesłusznie wątpi, czy można mówić o czynności symbolicznej.

<sup>60</sup> G,  $\alpha'$ ,  $\sigma'$ , S, V poświadczają przypuszczalnie najstarsze odczytanie tekstu spółgłoskowego jako *ptp. act.*, co musi być lekcją preferowaną, nawet jeśli w G i S mamy inne dopełnienie ( $\eta\aleph$  – zob. BHQ;  $\eta\aleph$  byłoby gorszą lekcją ze względu na następujący zaraz potem czasownik  $\eta\aleph$ ) – tak BHS; Wolff 1961, 70; Drozd 1968, 72; Jeremias 1983, 52 przyp. 2; inaczej Rudolph 1966, 71; BHQ.

swojego Boga kocha placki z rodzynkami.  $\text{חָנַן}$  pi. pokazuje, że chodzi o żonę proroka, która go (regularnie) zdradza<sup>61</sup>. W Pięcioksięgu nie wspomina się o plackach z rodzynkami jako darach ofiarnych, zaś w 2 Sm 6,19; 1 Krn 16,3 i Iz 16,7 są świątecznym pożywieniem (a w Pnp 2,5 symbolem miłości)<sup>62</sup>. Nie jest wykluczone, że były powiązane z kultem (Isztarty/Anat, bogini wojny i miłości)<sup>63</sup>. Ponieważ zwrot „inni bogowie” nie pojawia się więcej nie tylko w Oz, ale i w Am, Iz i Mi<sup>64</sup>, zdanie „zwracają się do innych bogów” jest najpewniej późniejszą interpretacją (tak Jeremias 1983, 54-55). Cudzołożna żona proroka jest więc obrazem niewiernego Bogu JHWH ludu, który uczestniczy w nielegalnym/obcym kulcie. Prorok wypełnia Boże polecenie (w. 2), nabywa ją<sup>65</sup>, a następnie nakazuje jej (w. 3) mieszkać [יָשַׁב] przez wiele dni u niego oraz: „nie uprawiaj nielegalnych stosunków seksualnych [זָנָה] i nie należ do żadnego mężczyzny, ani także ja do ciebie” (w. 3b). Ostatnie sformułowanie oznacza przypuszczalnie, że również prorok nie będzie z nią współżył<sup>66</sup>.

<sup>61</sup> Nie jest więc w żaden sposób sprzeczne z Pwt 24,1-4 – zob. m.in. Jeremias 1983, 54.

<sup>62</sup> Poza tymi miejscami  $\text{חָנַן}$  nie występuje w Biblii hebrajskiej. Zob. *HAHAT* (też dla Iz 16,7); Jeremias 1983, 54.

<sup>63</sup> Zob. *HAL*. Przeważnie kojarzone z  $\text{חָנַן}$ , słowem zapożyczonym z akadyskiego w Jr 7,18; 44,19, darem ofiarnym dla „królowej niebios”, tj. asyryjsko-babilońskiej Isztarty – zob. Wolff 1961, 76; Jeremias 1983, 54. Do Isztarty (Asztarty) i Anat zob. Schmitt 2007 i Cornelius 2008.

<sup>64</sup> Zob. Wolff 1961, 75-76. Ozeasz znał treść tzw. pierwszego przykazania, ale w innym kształcie językowym (13,4).

<sup>65</sup> Równowartość 30 kawałków srebra, co odpowiada cenie niewolnika (Wj 21,32) czy wykupienia kobiety (Kpł 27,4) – zob. komentarze, m.in. Wolff 1961, 76; Jeremias 1983, 55 przyp. 8. Czy chodzi o ponowne uiszczenie moharu, zapłaty za pannę młodą albo wykupienie z niewoli (zob. też Wolff 1961, 76-77; Jeremias 1983, 55), czy może wykupienie jej od jakiegoś ślubu (kultowego)?

<sup>66</sup> Jego sens jest niejasny: 1)  $\text{חָנַן}$  może być rozumiane zarówno łącząco-wzmacniająco (‘tym bardziej ja’) lub przeciwstawnie (‘ale ja’; zob. *HAHAT*). 2) Nie wiadomo, czy przeczenie  $\text{לֹא}$  obejmuje również to ostatnie zdanie (wcale nie musiało wypaść pomyłkowo, jak sugeruje Jeremias 1983, 52 przyp. 2; zob. Rudolph 1966, 85). 3) Wyrażenie  $\text{חָנַן}$  jest enigmatycznie (eliptyczne?). Ma być skrótowym sposobem mówienia o współżyciu seksualnym (por. np. Rdz 16,2; 30,3)? Jednocześnie brak podstaw tekstowych dla

Będzie więc odcięta od mężczyzn w ogóle (zob. Jeremias 1983, 55), pozostając w domu proroka. Jej izolacja zyskuje symboliczne wyjaśnienie (w. 4): wiele dni Izraelici będą „mieszkać” (identyczne wyrażenie z שָׁב) pozbawieni wszelkich instytucji państwowych (król i urzędnicy reprezentują administrację i władzę; por. zwł. 7,3-7; 8,4)<sup>67</sup> i religijnych (ofiary biesiadne – por. 4,13-14, macewy – por. 10,1-2<sup>68</sup>, *efod* i *terafim* służące do uzyskiwania wyroczni – por. 4,12)<sup>69</sup>. Choć żadne z wymienionych działań kultowych nie było postrzegane jedynie negatywnie, to w Oz reprezentują nielegalny lub obcy kult<sup>70</sup>. Wbrew pozorom rdzenie חָנָן i זָנָה wcale nie muszą oznaczać tego samego, tj. cudzołóstwa. Nawet jeśli ograniczenia narzucone żonie w w. 3b odpowiadają jej charakterystyce z w. 1b, to czasownikowi חָנָן odpowiada nienależenie do innego mężczyzny [וְלֹא תִהְיֶי לְאִישׁ], a nie תָּנָה לְאִישׁ. Uniemożliwienie cudzołóstwa zostało rozszerzone o nieuprawianie nierządu albo jako obraźliwe nazwanie postępowania kobiety (nawiązujące do 2,4[.7.9]?), albo przenośne określenie uczestniczenia w nielegalnych kultach tożsamych ze zdradą JHWH. Trzy ograniczenia dla żony proroka nie należy rozumieć synonimicznie, lecz syntetycznie, zwłaszcza jeśli ostatnie miałyby dotyczyć kontaktów z własnym mężem.

---

ewentualnej rekonstrukcji tego wiersza (zob. *BHQ*; wbrew *BHS* czy Wolff 1961, 70). Można jedynie odgadywać, że sens zdania musi być negatywny (tak słusznie Rudolph 1966, 85) i najpewniej chodzi o analogiczną do wcześniejszych zdań postawę Ozeasza wobec swej żony (zob. Jeremias 1983, 52).

<sup>67</sup> Por. Oz 10,1-8 z okresu wojny syryjsko-efraimskiej (zob. Jeremias 1983, 31-32 i 56; też Wolff 1961, 224-225).

<sup>68</sup> Por. też Rdz 28,18.22 (kamienne pomniki reprezentujące obecność bóstwa) oraz Gamberoni 1984, 1064-1074, a przede wszystkim Schmitt 2008.

<sup>69</sup> Por. 1Sm 23,9-12; 30,7-8; Ez 21,26; Za 10,2; razem wymieniane w Sdz 17,5; 18,14-20 – zob. Jeremias 1983, 56 przyp. 10.

<sup>70</sup> Wprawdzie „wiele dni” (w. 4) nie oznacza jeszcze ostatecznej zagłady, to jednak inaczej o nadziei na przyszłość mówi w. 5 – pewność ostatecznego nawrócenia się do JHWH. W. 5 jest więc redakcyjnym dodatkiem – zob. Rudolph 1966, 93-94; Jeremias 1983, 57-58.

### 3.1.2. נִשְׁבָּח נIEWYSTĘPUJĄCE OBOK נִשְׁבָּח

O cudzołóstwie czytamy jeszcze tylko w **Oz 7,4** (skąd najprawdopodobniej zaczerpnięta została fraza, która pojawia się w Jr 9,1). Perykopa Oz 7,3-7<sup>71</sup> jest tekstowokrytycznie i interpretacyjnie skomplikowana. Powszechnie uważa się, że mówi o zawirowaniach na dworze królewskim i zamachach stanu w ostatnich (w. 7: upadek, śmierć wielu królów) latach istnienia północnego królestwa Izraela (por. 2 Krl 15,8-31)<sup>72</sup>. Gorący, rozżarzony w nocy piec piekarski, który po dodaniu rano opału na nowo wybucha ogniem (w. 4-6.7a), obrazuje gniewne zamiary wrogów króla i królewskiego dworu, które zostaną zrealizowane w dniu jakichś uroczystości królewskich. Śmierć ponoszą wcześniejsi dworzanie i królowie (w. 7b), z czego cieszą się obecnie sprawujący władzę (król i jego dwór; w. 3). To oni, wcześniejsi zamachowcy, zostali nazwani cudzołożnikami (w. 4). Jednocześnie nikt – dworzanie, spiskowcy czy cały lud? – nie szuka pomocy u Boga (w. 7bβ). Zdrada małżeńska posłużyła do zobrazowania niewierności elit wobec króla/królów<sup>73</sup>. Cudzołóstwo jako metafora posłużyła tu innemu celowi niż metaforyczna prostytutka w Oz, a mianowicie nie ocenie kultowej niewierności wobec JHWH<sup>74</sup>, lecz politycznej zdradzie przeciwko królowi i elity królewskiej ze strony części elity dworskiej.

<sup>71</sup> Jest jednym ze słów prorockich w 5,8-7,16 – zob. Jeremias 1983, 92; Wolff 1961, 136-139.

<sup>72</sup> Nawet jeśli w niektórych szczegółach interpretacje się różnią. Zob. Weiser 1949, 47-49, który jednak przez korektę usuwa נִשְׁבָּח (podobnie Drozd 1968, 85-86, nawet nie odnotowując korekty); Wolff 1961, 131-142.157-160; Rudolph 1966, 115-122; Jeremias 1983, 89-92.95-97.

<sup>73</sup> Zob. Wolff 1961, 158: pasuje do zarzutu oszustwa.

<sup>74</sup> Jak chcieliby Wolff 1961, 158; Jeremias 1983, 96, według którego określenie to jest dodatkiem tradentów, opierających się na 4,13-14; 5,3-4, którzy nie chcieli, by krytyka prorocka w tym fragmencie obejmowała jedynie kwestie polityczne. Bez względu na ocenę integralności literackiej tej perykopy kontekst, w tym w. 7bβ, nie sugeruje żadnego powiązania cudzołóstwa jako metafory z nieprawidłowościami kultowymi czy niewiernością religijną.

## Podsumowanie

Pomimo tego że oba rdzenie sąsiadują ze sobą w Oz, to ich znaczenia nigdy się w pełni nie pokrywają, co dotyczy nawet Oz 2,4 (i 3,1.4). Oz 4,12-13 dowodzi, że domeny źródłowe metaforycznego użycia odnoszą się do różnych przestępstw seksualnych. Z kolei w Oz 7,3-7 cudzołóstwo stało się metaforą niewierności politycznej (elity wobec króla).

### 3.2. Księga Jeremiasza

#### 3.2.1. זנה obok זנה

Jr 3,6-11 to jedyna perykopa<sup>75</sup> w rozdziałach 2-20 zawierająca informację chronologiczną (panowanie Jozjasza), przypuszczalnie dlatego, że jest krytyczną oceną reformatorskich wysiłków Jozjasza (w. 11; zob. Schmidt 2008, 107-108 i przyp. 39; Lundbom 1999, 308. Inaczej Rudolph 1968, 28-29). Autentyczność tej perykopy jest niezwykle sporna (zob. Schmidt 2008, 105-106; Lundbom 1999, 305)<sup>76</sup>. Jej bohaterkami są dwie siostry: Izrael, nazywana „Odstępną”<sup>77</sup> (w. 6-7a.8a.11), i Juda, zwana „Niewierną” (w. 7b.8b-11)<sup>78</sup>. Opis winy Izraela z w. 6 opiera się na Oz 4,12-14, a identyczne sformułowanie pojawiło się już w Jr 2,20b (zob. Lundbom 1999, 307; Schmidt 2008, 85). Wzgórza wraz z dorodnymi drzewami były miejscami składania ofiar. Prostytucją [זנה]<sup>79</sup> jest więc kult na wzgórzach przy zielonych drzewach, tożsamy z odwróceniem się od JHWH, co uzasadnia pseudonim Samarii. Mimo to Bóg liczył na jej nawrócenie (w. 7a) „po tym wszystkim, co uczyniła”, tj. kultowych aktach niewierności JHWH. Naocznym świadkiem grzechu

<sup>75</sup> Do jej wydzielenia i kontekstu zob. Schmidt 2008, 108; Fischer 2005a, 183.

<sup>76</sup> Czerpie z wielu fragmentów Jr 2-3 (2,20.27; 3,1.2.12.20). Skoro Juda okazała się gorsza, to i zasłużyła na ‘gorszy’ los niż to, co spotkało Izraela, to jest nie tylko ocenę działań Jozjasza, ale zdaje się też zakładać upadek Jerozolimy.

<sup>77</sup> Rzeczownik abstrakcyjny, pseudonim Izraela (apozycja) – zob. HAHAT; Rudolph 1968, 24.

<sup>78</sup> Wywodzący się z זנה pseudonim Judy – zob. HAHAT; Rudolph 1968, 24.

<sup>79</sup> 2. os. w TM nie przystaje do kontekstu i jest przypuszczalnie omyłką pisarską (tak HAHAT; Rudolph 1968, 24); por. G. Zaś wg Fischer 2005a, 189, w TM arameizująca forma 3. os. *fem. sg.*

i kary była jej siostra, Juda (w. 7b-8a). „Odstępna” została odesłana z listem rozwodowym (por. Pwt 24,1.3, gdzie obok כָּרִיחַת סָפָר użyty został שלח pi., który w odniesieniu do rozwodu pojawia się też w Jr 3,1 oraz Pwt 21,14; 22,19; 1 Krn 8,8). Rozwód jest najpewniej metaforą upadku północnego królestwa (zob. Lundbom 1999, 307). Uzasadnieniem kary jest, „iż cudzołożyła Odstępna, Izrael” (w. 8aβ), z pewnością dlatego, że list rozwodowy nie mógł być karą za prostytutkę. Mimo to niewierna<sup>80</sup> Juda nie wystraszyła się i poszła uprawiać prostytutkę (וּנְה; w. 8b). Pójście mogło się wiązać z udaniem się do זִנָּה (por. Joz 2,1 czy Sdz 16,1; też Oz 1,2) lub/i na wyżynę kultową (por. 1 Krl 3,4; Oz 11,2). Jej postępowanie zostało opisane też jako profanacja kraju (חֲתָף; zob. Knierim 1984a, 597-599 i nieco inaczej Seybold 1982, 42-44)<sup>81</sup> i cudzołożenie (נָאֵר; w. 9)<sup>82</sup> z kamieniem i drzewem/drewnem, które są tu najpewniej przedmiotami kultu, kultowej czci (por. Ez 20,32; zob. Schmidt 2008, 89 {symbole kultowe} i 92), o czym mowa była już w Jr 2,27<sup>83</sup>. Trzeba je chyba identyfikować z macewami i aszerami (palami kultowymi; por. Pwt 16,21-22; też Sdz 6,26; zob. Schmidt 2008, 92 i przyp. 140<sup>84</sup>). Są reprezentacjami raczej obcych bogów niż JHWH<sup>85</sup>,

<sup>80</sup> בִּנְיָ w kontekście zdrady seksualnej pojawia się w Jr 3,20; Oz 5,7; por. też Jr 5,11; Oz 6,7, a użyty został w specyficznym teologicznym sensie (z בִּיהוּה) – zob. Klopfenstein 1984a, 263-264. Motyw ten może pochodzić z Ozeasza, tym bardziej że występuje w powiązaniu z małżeństwem jako metaforą (rozwód z Izraelem).

<sup>81</sup> Z dopełnieniem ‘kraj’ występuje też w Lb 35,33 i Ps 106,38 (por. też Iz 24,5). Konieczna jest rewokalizacja na hi. (zob. BHS; HAHAT; Rudolph 1968, 24; Schmidt 2008, 104 przyp. 19; Fischer 2005a, 182).

<sup>82</sup> W BHS i Rudolph 1968, 26, przypuszcza się, że czasownik należy zastąpić przez נָאֵר (q, ‘odrzuć’), wiążąc to zdanie z w. 10 (nawróceniem), co jednak nie znajduje żadnego poświadczenia w świadectwach tekstowych.

<sup>83</sup> Do kamieni por. też Rdz 28,18.22; 35,14; Joz 4 i in., a do drzew świętych Rdz 12,6; 13,18 czy Oz 4,12 itd.

<sup>84</sup> Stachowiak 1967, 119: święte pnie i słupy.

<sup>85</sup> Jr 2,27 niestety też nie daje odpowiedzi na to pytanie. Bóg JHWH jest tytułowany ojcem też w Jr 3,5.19; 31,9; Pwt 32,8; Ps 89,27; Iz 63,16; 64,7; Ml 2.10 itp.; por. też Ps 22,10-11; Iz 45,10; Pwt 32,18. Podobnie ma się sprawa z „urodziłam/począłem mnie” (por. Pwt 32,18; Iz 45,10; zob. Schmidt 2008, 93 i przyp. 144; też Fischer 2005a, 171).

mającymi ich uobecnić (por. Pwt 28,36.64; 29,16; Iz 37,19; Ez 20,32; Ha 2,19). Cudzołóstwo jest metaforą nielegalnych kultów stanowiących zdradę małżonka JHWH. Metaforyczny nierząd jest więc *de facto* tym samym co metaforyczne cudzołóstwo. Motyw cudzołóstwa został najpewniej wprowadzony z powodu motywu listu rozwodowego.

W Jr 5,7-9<sup>86</sup> Bóg (w 1. os.) nie pozostawia Jerozolimie wątpliwości, że kara stała się nieunikniona (pytania retorycznie obramowujące te wiersze – w. 7aα.9)<sup>87</sup>. Powodem jest postępowanie „dzieci” Jerozolimy, tj. jej mieszkańców<sup>88</sup>, którzy porzucili JHWH (por. 1,16 itd.), i to pomimo tego że Bóg sycił, karmił ich swoimi dobrami (w. 7aβ-b). Odrzucenie Boga polegało na ślubowaniu na to/tych, którzy nie są bogami, tj. uznawaniu obcych bogów (por. 2,11), cudzołóstwie i czynieniu nacięć<sup>89</sup> w domu prostytutki/niezależnej kobiety [הַזִּנָּה]. Robienie nacięć było zwyczajem żalobnym (por. Jr 16,6), które dopiero w późnych czasach powyганиowych zostało zakazane (Pwt 14,1; zob. Otto 2016, 1297-1298)<sup>90</sup>

---

Za obcymi bóstwami przemawiałyby Baale w 2,23 (por. też Oz 2,15) oraz prostytutowanie się „z wieloma bliźnimi” w Jr 3,1. W taki sam sposób tytułowano bogów w Kanaanie (Ela i boginię Aszerę [sic!] – zob. Lundbom 1999, 284-285). Podstawowym pytaniem byłoby, czy w tekstach tych są to inwokacje bogów, czy też wyznawców (por. np. KTU 1.12 I 9 – zob. TUAT III, 1203).

<sup>86</sup> Odnosnie do kontekstu i związków z 4,5-31 zob. Fischer 2005a, 235; Schmidt 2008, 140.143-144.

<sup>87</sup> Zob. Schmidt 2008, 144: groźba nawiązująca do dysputacji (np. 18,6).

<sup>88</sup> Inaczej Fischer 2005a, 242, który myśli o młodszym pokoleniu. Rozróżnienie na kobietę i jej dzieci zdaje się pochodzić z Oz (2,4-5.6; 4,12-15) – tak Schmidt 2008, 144.

<sup>89</sup> W 2 Mss odnajdujemy lekcję „gościć” (por. 1 Krl 17,20), która jest podstawą powszechnej korekty – zob. BHS; Stachowiak 1967, 141, w których powołano się na G; Rudolph 1968, 38; Schmidt 2008, 140 przyp. 7. Lundbom 1999, 381 i Fischer 2005a, 235, postulują, że נִדַּח w hitpol. może też oznaczać ‘gromadzić się’ (‘torować sobie drogę’), wychodząc od znaczenia q. w Ps 94,21. Jednak znaczenie hitpol. jest dobrze poświadczone w Jr (i w 1 Krl 18,28; Mi 4,17). Zaś Craigie et al. 1991, wyprowadza znaczenie czasownika שָׁדַד ‘odział wojskowy’, ‘banda’, w znaczeniu ‘korzystać z usług’, co nie jest nigdzie potwierdzone.

<sup>90</sup> Zwyczaj ten znany jest też m.in. z ugaryckiego cyklu o Baalu (żałoba po Baalu: KTU 1.5 VI 17-23; tłumaczenie w TUAT III, 1183).

jako związane z obcymi kultami (1 Krl 18,28). Mamy więc do czynienia z późnym rozszerzeniem Jr albo punktową zmianą reinterpretykującą Jr 16,6; 41,5; 47,5<sup>91</sup>. Dom  $\text{בית}$  ma być najpewniej powiązany z zakazanymi zwyczajami żałobnymi (kultem obcych bogów?), przy czym „dom” może być pojęciem dla świątyni, tu obcych bogów, gdzie miał miejsce nielegalny kult. W tym kontekście również cudzołóstwo mogłoby być interpretowane przenośnie (por. Jr 3,8.9)<sup>92</sup>, tym bardziej że chodzenie do domu prostytutki (gospody?; zob. Riegner 2009, 197-201) trudno było wiązać z cudzołóstwem (jedynym sposobem na wybrnięcie z tej trudności mogłoby być przyjęcie, że udawały się tam żony, by uprawiać prostytutkę). Na przeszkodzie takiej interpretacji zdaje się jednak stać w. 8: stosunek do żony innego mężczyzny obrazuje rozochocony ogier, co pasowałoby do dosłownie rozumianego cudzołóstwa (zob. Lundbom 1999, 381). Mimo to lepiej interpretować obraz ogiera również w odniesieniu do bałwochwalczego kultu jak w 13,27 (zob. poniżej), zwłaszcza w kontekście niechęci do nawrócenia. Są tak rozochoceni, że żadne tragiczne doświadczenia (por. w. 3.6) ani wezwania (por. 3,14.22; też 5,5a) nic nie są w stanie zmienić. Interpretacja w. 7-8 jest więc bardzo niepewna. Znaczenia rdzeni  $\text{בית}$  i  $\text{בית}$  mogłyby się zbiegać tylko w przypadku ich przenośnego użycia, ale nawet wtedy zestawienie cudzołożenia i domu  $\text{בית}$  nie świadczyłoby o tożsamości znaczeniowej obu rdzeni.

Oba interesujące nas rdzenie razem pojawiają się jeszcze w Jr 13,25-27, w końcowym fragmencie przynależącym do złożonej kompozycji z 13,15-27 (zob. Schmidt 2008, 254; też Rudolph 1968, 95-96; Stachowiak 1967, 210). Przynoszą one zapowiedź kary (w. [25a]26) odpowiadającej przestępstwom Jerozolimy (w. [25b]27)<sup>93</sup>. Prorok oskarża

<sup>91</sup> Drugą możliwość zakłada chyba Schmidt 2008, 140 przyp. 7.

<sup>92</sup> Ku temu skłania się Schmidt 2008, 144 (zarzuty cudzołóstwa i prostytutki są powiązane i wydają się przynależeć do jakiś rytuałów kultowych, które nie sposób bliżej opisać); por. też Fischer 2005a, 242.

<sup>93</sup> Które zdają się być tematami i motywami (m.in. kobieta jako metafora Jerozolimy) powiązanych z w. 20-22 – zob. Rudolph 1968, 96; Schmidt 2008, 256; też Fischer

Jerozolimę, czyli jej mieszkańców, o odwrócenie się od Boga: zamiast w swoim postępowaniu<sup>94</sup> brać Boga i Jego wolę pod uwagę polegają na kłamstwie, oszustwie (w. 25b). Ww. 27 precyzuje ten zarzut – udział w nielegalnych kultach na wzgórzach<sup>95</sup>. W tym kontekście שָׁקַר mogłoby się odnosić do obcych bóstw (por. Jr 10,14; 16,19-20)<sup>96</sup>, ale w Jr słowo to jest stosowane w dużo szerszym sensie (np. 3,10; 7,4.8)<sup>97</sup>. Tekst tak skrótowo charakteryzuje tu winę Jerozolimy, że trzeba kierować się innymi tekstami w Jr. Cudzołóstwo [נִאֻפִּים] i prostytutka [זְנוּיָה] są metaforami nielegalnych kultów na wzgórzach (por. 2,20; 3,6+9.23; 17,2), które zostały dodatkowo ocenione jako ohydne postępowanie, ciężkie przestępstwo (זָנָה; zob. Steingrimsson 1977, 602-603). Niepohamowanie czy zapalczywość Jerozolimy w oddawaniu się tym praktykom oddaje rzeczownik „rzenie” (obraz ogiera), które nawiązuje do 5,8. Takie okropności (שָׁקַר pl.; por. 4,1; 7,30), co może być określeniem obcych bóstw (zob. Lundbom 1999, 690; Fischer 2005a, 465; Schmidt 2008, 117), nie mogły ująć uwadze Boga, a Jerozolima z powodu swej nieczystości nie może liczyć na łączność kultową z JHWH. W. 27 jest drugim miejscem w Jr, gdzie metaforami cudzołóstwa i prostytutki opisano jednego rodzaju winę (ale czy to oznacza, że nastąpiło zatarcie różnicy w ich domenie źródłowej?).

### 3.2.2. נִאֻפִּים niewystępujące obok זְנוּיָה

Jeszcze w kilku tekstach w Jr posłużono się rdzeniem נִאֻפִּים. Jr 9,1 otwiera nowy fragment w. 110 (zob. Schmidt 2008, 201-202; Fischer 2005a, 349)<sup>98</sup>, w centrum którego znajduje się nagana z powodu zdradliwego, wzajemnego oszukiwania się, okłamywania (w. 2-5.7). Są one

2005a, 464.

<sup>94</sup> Do שָׁקַר zob. Schottroff 1984, 898-904.

<sup>95</sup> Określenie ‘na stepie’ wskazuje chyba na miejsca kultu poza Jerozolimą, na otwartej przestrzeni.

<sup>96</sup> Wg Craigie et al. 1991; Lundbom 1999, 690, to określenie Baala.

<sup>97</sup> Tym bardziej że Jr 10,14; 16,19-20 są prawdopodobnie dużo późniejsze – zob. Rudolph 1968, 71.113; Schmidt 2008, 216.

<sup>98</sup> Inaczej Rudolph 1968, 65; Lundbom 1999, 537.

tak rozpowszechnione, że trzeba się wystrzegać nawet najbliższych osób: rodziny i sąsiadów.

Obym miał<sup>99</sup> na pustyni nocleg dla wędrowców,  
tak że mógłbym porzucić<sup>100</sup> lud mój  
i mógłbym odejść od nich,  
bo wszyscy oni są cudzołożnikami, społecznością<sup>101</sup> niewiernych-od-  
stępców.

W ww. 1-2 Bóg (w 1. os. – por. „mój lud” i „mnie nie poznali”) wyraża życzenie znalezienia spokojnego miejsca odpoczynku na pustyni (karawanseraju; zob. Lundbom 1999, 537), bo chce odpocząć od zajmowania się swoim ludem (por. Jr 14,8), którego postępowanie strasznie Mu ciąży. Boża niechęć znajduje uzasadnienie w cudzołóstwie (identyczne sformułowanie jak w Oz 7,4)<sup>102</sup> i zdrażliwej niewierności (por. 3,11 oraz 3,20; 5,11; zob. powyżej [omówienie 3,6-11]) całego ludu („oni wszyscy” וְכָל־הָעָם, która jest zgromadzeniem kultowym, por. np. Kpł 23,36, co jest gorzką ironią; zob. Schmidt 2008, 206; też Fischer 2005a, 350). Bezpośredni kontekst (w. 2-5.7) wskazuje, że pojęcie cudzołóstwa trzeba rozumieć raczej przenośnie w odniesieniu do wszelkiego zdrazieckiego postępowania, a przede wszystkim wzajemnego okłamywania się (a więc nie do niewierności religijnej).

Jr 23,9-32.33-40 skierowane są przeciwko fałszywym prorokom<sup>103</sup>. Jr 23,10-15 składa się z dwóch tematycznie spokrewnionych fragmentów:

<sup>99</sup> Czasami tłumaczy się dosłownie jako pytanie retoryczne: ‘Kto mógłby dać mi’ (tak Lundbom 1999, 535; Fischer 2005a, 342), które jest skostniałą formą życzenia (zob. *HAHAT*; Schmidt 2008, 202 przyp. 1).

<sup>100</sup> W tym i kolejnym zdaniu coh.; wiersz może mieć rytm 2+2.

<sup>101</sup> Lub „zgromadzenie (świąteczne)” (zob. *HAHAT*). W Lundbom 1999, 535, przetłumaczono „szajka”.

<sup>102</sup> Stamtąd pewnie pochodzi – tak Lundbom 1999, 538; Fischer 2005a, 350.

<sup>103</sup> Założona literacko całość ww. 9-32 wraz z (dodatkiem) ww. 33-40 jest przez komentatorów zgodnie wydzielana – zob. Rudolph 1968, 149; Stachowiak 1967, 274; Lundbom 2004, 178-180; Fischer 2005a, 687-689; Schmidt 2013, 37-38.

w. 10-12 i 13-15<sup>104</sup>. Pierwszy jest krytyką proroka i kapłana (w sg., kolektywnie), a drugi dwóch grup proroków (w pl.): z Samarii i Jerozolimy<sup>105</sup>. Obie części powiązane są ponadto słowami kluczowymi, rdzeniami אָנָה i אָנָה w ww. 10-11.15 (zob. Schmidt 2013, 41). Pierwszy z nich tworzy prawdopodobnie wtórne obramowanie (zob. Schmidt 2013, 40 przyp. 17), gdyż zdania z początku w. 10: „Z pewnością cudzołożników pełny jest kraj”, nie ma w G\* (zob. BHS)<sup>106</sup>, a od wykazu win w w. 10b oddziela go opis suszy.

W ww. 13-15 Bóg oskarża proroków Samarii<sup>107</sup> o to, co niestosowne, niewłaściwe, gorszące, więcej, skierowane przeciwko Bogu (por. też Hi 1,22)<sup>108</sup>. Było to prorokowanie na Baala: prorocy powoływali się na przesłanie Baala lub byli po prostu prorokami Baala (por. 2,8)<sup>109</sup>. Baal może być szyfrem dla obcych bogów w ogóle lub dla nielegalnych praktyk religijnych (zob. Schmidt 2008, 75)<sup>110</sup>. Prorocy wprowadzali w błąd Boży lud, Izrael (por. Oz 4,12)<sup>111</sup>, z pewnością przyczyniając się

<sup>104</sup> Pomimo wspólnych motywów cezura pomiędzy ww. 15 i 16 jest również powszechnie przyjmowana, podobnie jak to, że ww. 9/10-12 i 13-15 to dwa ściśle powiązane fragmenty – zob. komentarze w powyższym przyp. i Craigie et al. 1991. Do odrębności w. 9 zob. Schmidt 2013, 39-40; dalej też obserwacje w Lundbom 2004, 179-180; Fischer 2005a, 688.

<sup>105</sup> Obie grupy proroków są wzmiankowane w Jr tylko tu – zob. Fischer 2005a, 692.

<sup>106</sup> Odmienne ocena testkownikowa w Lundbom 2004, 182 czy Rudolph 1968, 148.

<sup>107</sup> O Samarii mowa jest z pewnością jako o odległej przeszłości (poprzedzającej upadek Samarii) – zob. Fischer 2005a, 692.

<sup>108</sup> Od אָנָה, „mówić niedorzecznie” (?) – zob. HAL i Sławik 2010, 31; też Lundbom 2004, 186.

<sup>109</sup> O prorokach Baala opowiada jeszcze historia o rozprawie z nimi na Karmelu w 1 Krl 18,18-40 (zob. Schmidt 2008, 75, który przypuszcza, że Jeremiasz może do niej nawiązywać). Poza tym wzmiankowani są jeszcze jedynie w 2 Krl 10,19. Być może nawiązuje się w tym do krytyki Ozeasza (por. Oz 13,1 czy 2,10-18).

<sup>110</sup> Według Schmidt 2008, 75 mowa o Baalu jest stereotypowa; a przede wszystkim Jeremias 1996, 103; Pietsch 2013, 246.

<sup>111</sup> Do אָנָה zob. Sawyer 1984, 1055-1057, zwł. 1056. W Oz 4,12 fałszywe praktyki religijne, które wprowadzają w grzeszny błąd lud Boży, nazwane zostały „duchem niezładu”. Do sformułowania por. Iz 29,10. Zob. Wolff 1961, 105.

do odwracania się ludu od Boga. Przywołanie proroków Samarii służy pokazaniu, że prorocy działający w Jerozolimie nie są w niczym lepsi (w. 14)<sup>112</sup>. Ich wstrętne czy odrażające czyny (por. 5,31 i Oz 6,10; Jr 18,31) polegały na cudzołożeniu, chodzeniu (tj. postępowaniu) w kłamstwie (por. Mi 2,11) i wzmacnianiu źle czyniących. O kłamstwie proroków, i to wygłaszanym w imieniu JHWH, czytamy często w Jr (5,31; 14,14; 20,6; 23,25-26.32; 27,10.14-16; 29,9.21.23). Wspierali złych, którzy w konsekwencji nie mogli dostrzec potrzeby nawrócenia<sup>113</sup>. W przeciwieństwie do samego Jeremiasza nie ostrzegali ich przed nadchodzącą karą. W tym kontekście zaskakująca jest mowa o cudzołóstwie, które jest w takim razie metaforą prorockiej niewierności Bogu, polegającej na zwiastowaniu zgubnego kłamstwa o powodzeniu tych, którzy źle postępują.

W ww. 10-12 początkowa, wtórna konstatacja „cudzołożników pełen jest kraj”, przypomina 9,12. Cudzołóstwo sprowadza się (w. 10b) do usilnych, złych dążeń (por. 9,2)<sup>114</sup> i przewrotnych, nieprawych (por. Prz 15,7) wysiłków<sup>115</sup>. W szczególności oskarżenie takie dotyczy proroków i kapłanów (w. 11; identyczne sformułowanie w 14,18)<sup>116</sup>, dwóch grup, które w pierwszej kolejności były odpowiedzialne za dbanie o Boże prawa, a które sprzeniewierzyły się swojej misji, postępując w nieczny czy bezbożny sposób (עָוֵן w Jr odnosi się wyłącznie do przestępstw religijnych czy kultowych, por. Jr 3,1b-2.9)<sup>117</sup>. Bóg odnajduje zło nawet

<sup>112</sup> W ocenie większości komentatorów porównanie wypada wręcz na niekorzyść proroków Jerozolimy – zob. Craigie et al. 1991; Lundbom 2004, 187; Fischer 2005a, 693; Schmidt 2013, 42.

<sup>113</sup> Por. późniejsze Ez 13,22 oraz Jr 44,5 i 18,8 (redakcja jeremiaszowo-deuteronomistyczna) – zob. Schmidt 2008, 38.315-316 i Schmidt 2013, 44.

<sup>114</sup> Do עָוֵן por. Jr 8,6; 22,17; 2Sm 18,27 (poza tym nie występuje więcej w Biblii hebrajskiej). Zob. Fischer 2005a, 691.

<sup>115</sup> Suf. 3. os. pl. odnosi się przypuszczalnie do cudzołożników – zob. Craigie et al. 1991; Lundbom 2004, 183; Fischer 2005a, 691, według którego może też odnosić się do proroków.

<sup>116</sup> Potrójne emfaticzne עָוֵן – zob. Fischer 2005a, 691.

<sup>117</sup> W TM: „Czyż nie zbezczeszczony jest kraj ten”, nie jest kontynuacją przykładu kobiety po rozwodzie (inaczej niż w G i V) – zob. BHS; Schmidt 2008, 100 przyp. 3.

w swojej świątyni. Czy chodzi o składanie ofiar w niewłaściwy, nieodpowiedni dla jahwizmu sposób (jak w Jr 3,9), czy może obcym bogom (zob. Craigie et al. 1991; Lundbom 2004, 183)<sup>118</sup>? Prorocy byli związani ze świątynią, w niej mieli działać (por. 7,2). Zło mogło więc polegać na nieprawości kapłanów i proroków, którzy nie mieli oporów, by składać niewłaściwie/niewłaściwe ofiary i oszukańczo prorokować (zapowiadając powodzenie, zamiast przekazywać słowo JHWH – por. w. 14.17-18 i 7,9-11) w świątyni JHWH. Jeśli oskarżenie o cudzołóstwo przynależy do wtórnego rozszerzenia i obramowania w. 10-15, to skierowane jest przede wszystkim przeciwko prorokom, odnosząc się do kłamliwego zwiastowanie proroków (zob. Schmidt 2013, 42; brane jest pod uwagę w Lundbom 2004, 182). Może też obejmować kapłanów, poszerzając metaforyczne znaczenie cudzołóstwa na niewierność religijną i kultową (zob. ponownie Schmidt 2013, 42; Craigie et al. 1991)<sup>119</sup>.

**Jr 29,21-23** to wyrocznia skierowana przeciwko dwóm fałszywym, nieznanym bliżej prorokom (zob. Lundbom 2004, 357 i Fischer 2005b, 104)<sup>120</sup>. Zostają oni oskarżeni o to, że „dopuszczali się tego, co haniebne w Izraelu, i cudzołożyli z żonami bliźnich swoich, i wypowiadali słowa w moim imieniu fałszywie<sup>121</sup>, których nie nakazałem im<sup>122</sup>”. Ponownie

<sup>118</sup> Lundbom 2004, 183 przypuszcza, że chodzi o pogański kult czy prostytucję sakralną.

<sup>119</sup> Tym bardziej że Jr 3,9  $\text{הַיְהוָה}$  łączy się z  $\text{הַיְהוָה}$ , tak że wiersz ten mógł być inspiracją rozszerzenia 23,10aa. Dużo mniej prawdopodobne jest, że cudzołóstwo w sensie przenośnym byłoby oceną nieprawych dążeń całego ludu (hiperbola?). W sensie dosłownym jako cudzołóstwo interpretuje Rudolph 1968, 150, ku czemu skłania się też Lundbom 2004, 182; częściowo Fischer 2005a, 691 (podwójne – dosłowne i przenośne – znaczenie występku: przeciwko relacjom międzyludzkim i wyłącznemu związkowi z Bogiem).

<sup>120</sup> Odnośnie do kontekstu tzw. listu Jeremiasza i budowy tego złożonego literacko rozdz. 29 zob. Schmidt 2013, 97-98 oraz Lundbom 2004, 344-348; Fischer 2005b, 88-89.

<sup>121</sup>  $\text{הַיְהוָה}$  nie ma w G\*, tak że może być głosą – zob. BHS i Rudolph 1968, 187 (inaczej Keown et al. 1995: typowe sformułowanie w Jr). Schmidt 2013, 97, tłumaczy: „wypowiadają słowa w moim imieniu – kłamstwo, którego im nie nakazałem”. Powyżej zgodnie z akcentem masoreckim (acc. przysłówkowy; tak też tłumaczy Keown et al.).

<sup>122</sup> Sformułowanie „nie nakazałem” z podmiotem Bóg pojawia się przede wszystkim w Jr i Pwt dla ofiar i prorokowania, które są niezgodne z Bożą wolą (Pwt 17,3; 18,20; Jr

cudzołóstwo sąsiaduje bezpośrednio z fałszywym prorokowaniem, ściślej przekazywaniem jako Bożego przesłania, które nim nie jest. Formuła: „czynić hańbiące bezprawie w Izraelu”, pojawiającą się osiem razy w Biblii hebrajskiej, nieraz odnosi się do występków seksualnych (por. Rdz 34,7; Pwt 22,21; 2Sm 13,12; zob. Sæbø 1984, 28; Keown et al. 1995; Lundbom 2004, 358; Fischer 2005b, 105 {z wyjątkiem Joz 7,15})<sup>123</sup>, ale nie do cudzołóstwa. Cudzołóstwo mogłoby być metaforą fałszywego prorokowania (jak w 23,14[.10]), lecz ci dwaj prorocy cudzołożenia dopuszczają się z żonami bliźnich, co sugeruje dosłownie rozumienie tego zarzutu (karane przed władze babilońskie? – w. 22)<sup>124</sup>. Takie zestawienie fałszywego prorokowania i cudzołóstwa jest tak zaskakujące, że powstaje pytanie, czy dopowiedzenie „z żonami bliźnich swoich” nie ma być po prostu standardowym wyrażeniem (emfazą?). W każdym razie nie można wykluczyć przenośnego rozumienia cudzołóstwa<sup>125</sup>.

### Podsumowanie

W Jr, gdzie motywy prostytucji i cudzołóstwa zostały najpewniej zaczerpnięte od Ozeasza, po raz pierwszy te dwie domeny źródłowe są wprost powiązane z tą samą nieprawością – kultową niewiernością wobec JHWH (najwyraźniej w Jr 3,6-11 i 13,27; do czego można zaliczyć

---

7,22.31; 14,14; 19,5; 23,32; 32,35).

<sup>123</sup> Jednak w rzeczywistości interpretacja części miejsc z tym wyrażeniem – nie tylko Joz 7,15 – nie jest tak jednoznaczna (por. Joz 19,23-24; 20,6.10, gdzie bezprawiem tym jest raczej naruszenie prawa do gościnności czy tożsamości genderowej gościa – zob. Ślawik, Ślawik 2010, 29-31).

<sup>124</sup> Za wywrotowe zwiastowanie? Zob. Lundbom 2004, 358; Fischer 2005b, 105-106, który przytacza opinię, że mogło dotyczyć też cudzołóstwa, w szczególności sposób naruszającego porządek społeczny. Jednak uzasadnienie w w. 23 wskazuje na winy w Izraelu i sądzone (zob. powyżej do Ml 3,5) przez JHWH.

<sup>125</sup> Przeważnie interpretowane w sensie dosłownym – zob. Sæbø 1984, 28; Keown et al. 1995; Lundbom 2004, 358; Fischer 2005b, 105; pogarda dla związków małżeńskich bliskich; Schmidt 2013, 98, choć niektórzy komentatorzy mówią o dwóch wykroczeniach (zob. Lundbom 2004, 360; Fischer 2005b, 106). Według Rudolph 1968, 185, zestawiono przestępstwo moralne z roszczeniem religijnym (w podobnym duchu Stachowiak 1967, 325).

także 5,7-9, głównie dlatego że cudzołóstwo jest metaforą dla niewierności religijnej). Co ciekawe, podobnie jak w przypadku Oz (7,3-7) cudzołóstwo zyskało nowy wymiar metaforyczny. W Jr 23,10-15 i być może 29,23 obrazuje fałszywe prorokowanie jako akt niewierności wobec JHWH, bo nie Jego słowo zwiastowali. Ponadto w 9,1(-10) jest być może metaforą zdradzieckiego oszukiwania bliźniego.

### 3.3. Księga Ezechiela

Choć w Ez aż 47 razy pojawia się rdzeń  $\text{זנה}$ , z tego 42 razy w rozdz. 16 i 23 (za Kühlewein 1984a, 518), to  $\text{זנה}$  odnajdujemy tylko 6 razy w 16,32.38 i 23.37.45. Oba te rozdziały są literacko niejednolite i jednocześnie częściowo od siebie zależne.

Ez 16 składa się z co najmniej trzech powiązanych ze sobą leksykalnie i rzeczowo części. Druga (w. 43bγ/44-58)<sup>126</sup> i trzecia część (w. 59-63) bez trudu dają się rozpoznać jako redakcyjne rozszerzenia<sup>127</sup>. W obu nie występuje motyw nierządu [ $\text{זנה}$ ] ani cudzołóstwa [ $\text{זנה}$ ]. Pierwsza część (w. 2-43bβ) również nie jest jednolita literacko<sup>128</sup>, a rdzeń  $\text{זנה}$  występuje tylko w redakcyjnych uzupełnieniach.

Ww. 2-43bβ są rozbudowanym, obrazowym oskarżeniem Jerozolimy. Bóg ulitował się nad porzuconą po urodzeniu dziewczynką nieprawego pochodzenia, ratując ją (w. 3aβ-7), a później biorąc ją za żonę i obdarzając ją wieloma dobrami (w. 8-13). Jerozolima jako boska małżonka stała się przepiękna i cieszyła się królewskim powodzeniem i sławą wśród narodów (ww. 13b-14; zob. Pohlmann 1996, 226). Jednak okazała się niewierna, dopuszczając się zatrwających nieprawości (ww. 15-34).

<sup>126</sup> Nie jest pewne, czy pytanie z w. 43bγ umieszczone już po formule „wyrocznia [Pana] JHWH” należy wiązać z następującymi wierszami, czy raczej jest zakończeniem ww. 2-43.

<sup>127</sup> Jest to powszechna konstatacja – zob. Fohrer 1955, 92-93; Zimmerli 1969, 341-342; Pohlmann 1996, 221.

<sup>128</sup> Ani ta część, ani rozszerzenia ww. 43bγ/44-58 i 59-63 nie mogą uchodzić za literacko jednolite, nawet jeśli co do szczegółów trudno byłoby uzyskać konsensus (zob. Pohlmann 1996, 227). Zob. różne propozycje w Fohrer 1955, 83-92(93); Zimmerli 1969, 341-343.351-363; Chrostowski 1991, 164-177; Pohlmann 1996, 216-222.

Jej sława popchnęła ją ku współżyciu bez opamiętania (w. 15; 2 razy זנה), i to z każdym przechodniem<sup>129</sup>. Jerozolima przewrotnie wykorzystwała Boże dary (czterokrotne „i wzięłaś” w ww. 16-21), posuwając się nawet do składania ofiar rzeźnych z dzieci (w. 20-21), które miały służyć za pokarm bożków (zob. Pohlmann 1996, 231 i przyp. 192)<sup>130</sup>. זנה musi tu zatem oznaczać nielegalny kult na wyżynach związany z czczeniem podobizn, posągów (bóstw), w szczególności kult ofiarniczy z produktów rolnych i z własnych dzieci (zob. Pohlmann 1996, 231; Greenberg 2001, 338).

W ww. 23-29 Jerozolima jest oskarżana o prostytuowanie się, które rozszerzone zostało na nierząd z Egipcjanami oraz z Asyryjczykami i Chaldeczykami (w. 26-29), co jest wtórnym motywem zaczerpniętym z rozdz. 23 (zob. Fohrer 1955, 90; Zimmerli 1969, 353-354.358; Pohlmann 1996, 227). W ww. 30-34 nowym tematem przewodnim jest zapłata za prostytutkę, ale wiersze te są powiązane z poprzedzającymi wierszami tematycznie i językowo (por. w. 24-25a z w. 31; zob. Fohrer 1955, 90.92 i Zimmerli 1969, 354; Pohlmann 1996, 227)<sup>131</sup>. Jerozolima nie była zwykłą prostytutką przyjmującą zapłatę od klientów (w. 31b; por. Oz 9,1; Mi 1,7; Pwt 23,19). prostytutkom się płaci (w. 33a), zaś Jerozolima postępowała niezrozumiale, płacąc swoim kochankom<sup>132</sup>, wszystkim, którzy przychodzili do niej (w. 33b i 34; powtórzonym זנה, „odwrotnie”, podkreślono absurdalność tej sytuacji). Prostytucja jest tu metaforą relacji z obcymi mocarstwami<sup>133</sup>. W w. 32 prostytuowanie się bez zapłaty zostało skojarzone z cudzołożeniem żony, która współżyje

<sup>129</sup> W kontraście do Boga, który był litującym się nad nią przechodniem (w. 6.8).

<sup>130</sup> Według Pohlmannna w Izraelu i u ludów ościennych ofiary z dzieci należały do wyjątków (por. Jr 7,29nn; Mi 6,7 czy 2 Krl 3,27), a od czasów wygnania były jednoznacznie i stanowczo odrzucane; Zimmerli 1969, 357.

<sup>131</sup> Uważają je za kolejne uzupełniające wyjaśnienie.

<sup>132</sup> O kochankach mowa jest jeszcze w ww. 36-37, ale przede wszystkim w 23,5.9.22.

<sup>133</sup> Por. też Oz 8,9-10; 12,2; Iz 30,6-7 (zob. Pohlmann 1996, 231) i 2 Krl 16,7-8 (זנה); zob. Greenberg, 2001, 343). Zob. też poniższe omówienie Ez 23.

nie z mężem, lecz z obcymi: „Żona cudzołożnica, która zamiast<sup>134</sup> męża swego bierze obcych<sup>135</sup>!” Jest to wtrącenie przerywające ciągłość myśli z w. 31b.33 (zob. Jasiński 2018, 112)<sup>136</sup>.

Ww. 35-43 są przede wszystkim groźbą czy zapowiedzią kary dla Jerozolimy, prostytutki (זונה; w. 35). Bóg sprowadzi przeciwko Jerozolimie jej wcześniejszych kochanków (w. 37; por. w. 33), czyli żołnierzy mocarstw, z którymi się próbowała układać, wraz z innymi wrogami (por. 23,28). Obnaży ją przed nimi (por. 23,10; aluzja do gwałtów w czasie wojen? por. Iz 47,3)<sup>137</sup>. Z kolei w. 36 mówi nie tylko o kochankach, ale również o bożkach [גלילים]<sup>138</sup> i krwawych ofiarach z dzieci<sup>139</sup>. Jerozolima ma zostać osądzona i skazana w oparciu o przepisy dotyczące cudzołożących żon i morderczyń (w. 38a; por. 23,45)<sup>140</sup>: „I osądzę ciebie zgodnie z prawami<sup>141</sup> dotyczącymi cudzołożnic i rozlewających krew”. Karą ma być śmierć, zgodnie z regulacjami z Kpł 20,10 i Lb 35,33; Pwt 19,10. Kara ta będzie wyrazem karzącego gniewu i zazdrości (por. Wj

<sup>134</sup> Odnosnie do składni tego wyrażenia por. Lb 3,45; 8,18. Wg Greenberg 2001, 312.342, אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ oznacza bycie pod kontrolą czy autorytetem męża (por. Ez 23,5; Lb 5,19-20.29).

<sup>135</sup> *BHS (prb)*; Fohrer 1955, 89-90; Zimmerli 1969, 338 (*homoioteleuton*), korygując tekst za G. Jednak G proponuje zupełnie odmienne rozumienie tekstu (zob. Chrostowski 1991, 224-226), a TM zawiera lepszą lekcję (TM tłumaczy Greenberg 2001, 312; Jasiński 2018, 103; też Homerski 2013, 138). Przymiotnik נָ (użyty rzeczownikowo) może oznaczać nie tylko obcokrajowca (por. Oz 7,9) czy członka innej społeczności (por. Pwt 25,5), ale też odnosić się do wyznawców innych bogów (por. Jr 2,25; 3,13) – zob. Greenberg 2001, 342; też Martin-Achard 1984, 510-522.

<sup>136</sup> Wtórny wiersz w ocenie Fohrer 1955, 89-90; zob. też Zimmerli 1969, 353.

<sup>137</sup> Do tego zob. Herrmisson 2003, 192. Inaczej m.in. Westermann, Albertz 1984, 422.

<sup>138</sup> Tylko ten jeden raz w Ez 16.

<sup>139</sup> Druga część w. 36 uchodzi za dodatek – zob. Fohrer 1955, 87; Zimmerli 1969, 360-361; Pohlmann 1996, 229 (co jego zdaniem dotyczy też motywu kochanków).

<sup>140</sup> Ponownie uważane za wtórne rozszerzenie – zob. Fohrer 1955, 87; Zimmerli 1969, 361, ale inaczej Pohlmann 1996, 229.

<sup>141</sup> W G\* sg. jak w 23,45 (zob. *BHS*), co skłania niesłusznie do korekty (jak w Zimmerli 1969, 339). W 23,45 stoi dwa razy sg. użyty osobno do tych dwóch przestępstw. W G\* brakuje też „rozlewających krew” (zob. *BHS*; Pohlmann 1996, 218).

34,14 i Prz 6,34; może się wiązać z metaforą zdrady małżeńskiej, por. też Ez 23,25; zob. Reuter 1993, 51-62). Motyw krwi łączy (wtórnie?) karę z ofiarami z dzieci (por. też w. 20-21), a cudzołóstwo zarówno z zadawaniem się z „kochankami”, jak i z bożkami (wtórnie?). W dużo bardziej rozbudowany sposób karę opisują kolejne w. 39-41. Przeciwno niewiernej Jerozolimie wystąpi zgromadzenie (לְהִקָּדֵשׁ; w. 40; por. 23,47), które w bezpośrednim kontekście tworzą najpewniej kochankowie-wrogowie (wraz z innymi wrogami – por. w. 37,39), tj. obce narody<sup>142</sup>, czy raczej obce wojska (por. 17,17; 23,24; 26,7; tak Greenberg, 2001, 345). Zostanie ukamieniowana, co mogło być karą za: niedozwolone praktyki kultowe (por. Kpł 20,2,27; też Pwt 17,5 {זִמְסָקָה})<sup>143</sup>, odciąganie ludu Bożego od JHWH ku obcym bogom (por. Pwt 13,[7]11), współżycie przed zamążpójściem lub cudzołóstwo (Pwt 22,21 {זִנְיָה}; 22,23-25; zob. Kapelrud 1986, 945-948 i powyżej). Może więc być karą dla cudzołożnej Jerozolimy (por. w. 38a; zob. Zimmerli 1969, 360-361) i/lub w szerszym sensie za niewierność Bogu i bałwochwalstwo. W obecnym kształcie tekstu cudzołóstwo jest jednym z uzasadnień kary śmierci (obok mordowania dzieci), przez co pośrednio zostało odniesione do odstępstwa kultowo-religijnego (niewłaściwe praktyki kultowe i czczenie bożków) i działań politycznych (kochankowie Egipt, Asyria i Babilonia).

Rdzeń זָנָה został zatem użyty w tym rozdziale w specyficzny sposób. W w. 32 cudzołóstwo zostało przywołane do zobrazowania niezwyklej sytuacji, gdy prostytutka nie bierze zapłaty, a w w. 38 do wyjaśnienia zastosowania kary śmierci (zyskując jednocześnie metaforyczne znaczenie analogiczne do metafory prostytutki, być może w wyniku wtórnego opracowania).

**Ez 23** to rozbudowany, obrazowy zarys historii Izraela i Judy, w którym centralnym pojęciem jest rdzeń זָנָה. Z całą pewnością nie jest to literacko

<sup>142</sup> Inaczej Zimmerli 1969, 360: *Rechtsgemeinde* (do tego krytycznie Day 2000, 303).

<sup>143</sup> A także za występowanie przeciwko Bogu (por. Kpł 21,14.16.23), nieprzebranie szabatu (Lb 15,35-36) i świętokradztwo (por. Joz 7,25). W Pwt posłużono się czasownikiem לָקַם. Zob. też Schunck 1993, 345-347.

jednolity tekst, lecz redakcyjna, złożona kompozycja (zob. Zimmerli 1969, 536-537; Pohlmann 2001, 339-340)<sup>144</sup>. Motyw nierządu pojawia się we wszystkich jej częściach, tj. w. (1.)2-27/28-30/31-34/35/36-49<sup>145</sup>, ale rdzeń נאח znajduje się jedynie w ostatniej z nich.

Ww. 2-27 są rozbudowaną obrazową mową o dwóch siostrach Oholi-Samarii i Oholibie-Jerozolimie<sup>146</sup>. Punktem wyjścia dla takiej obrazowej prezentacji był z pewnością Jr 3,6-11 (zob. Zimmerli 1969, 539; Pohlmann 2001, 342; Greenberg 2005, 106; Homerski 2013, 179 i powyżej). Nielegalny seks [זנה] obie siostry uprawiały wprawdzie w czasach swojej młodości w Egipcie (w. 2-3.4). Później Oholi pożądała [עגב]<sup>147</sup> i prostytuowała się [זנה] z Asyryjczykami (w. 5-7), ale nie porzucając prostytuowania się „od Egiptu” (w. 8)<sup>148</sup>. Dodatkowo Samaria uczyniła siebie nieczystą kultowo (טמא; w. 7b)<sup>149</sup>, pożądając nie tylko Asyryjczyków (por. w. 5b), ale i ich bożki (גלילים – por. 16,36 i 20,7 itd.). Utożsamienie zadawania się z Asyryjczykami z nieczystością kultową w postaci bałwochwalstwa jest przypuszczalnie wynikiem wtórnego rozszerzenia<sup>150</sup>. Z powodu utrzymywania kontaktów z Egiptem spadła

<sup>144</sup> Ale w szczegółach ocena wypada różnie (zob. Fohrer 1955, 130-137; Zimmerli 1969, 536-538; Pohlmann 2001, 339-343; Greenberg 2005, 103).

<sup>145</sup> Co do jej części, które można wyznaczyć na podstawie różnic treściowych i wprowadzających formuł posłańca, panuje względna zgodność – zob. Zimmerli 1969, 536-537; Pohlmann 2001, 339-340; por. też Greenberg 2005, 103-105; Homerski 2013, 179.

<sup>146</sup> Odnośnie do znaczenia imion zob. Zimmerli 1969, 541-542; Pohlmann 2001, 346; Greenberg 2005, 110.

<sup>147</sup> Odnosnie do tego czasownika zob. *HAHAT*; Zimmerli 1969, 543; Greenberg 2005, 111.

<sup>148</sup> Inaczej niż w analogicznym sformułowaniu w 16,15 Egipcjanie „wylewali nierząd swój na nią”, co wskazuje na dążenie Egiptu do kontaktów z Samarią (uwodzenie) – zob. Greenberg 2005, 107 i 116.

<sup>149</sup> Słowo to nie pojawia się w Ez 16.

<sup>150</sup> Tak Zimmerli 1969, 544; Pohlmann 2001, 346. Natomiast Fohrer 1955, 131, usuwa jedynie „wszystkie bożki ich” jako głosę wyjaśniającą. Według Greenberg 2005, 112, religijny promiskuityzm łączy się z politycznym.

na Oholę kara z ręki Asyryjczyków (w. 9-10)<sup>151</sup>. Pomimo tego los Oholi nie zrobił wrażenia na jej siostrze, Oholibie-Jerozolimie (w. 11-27)<sup>152</sup>. W swym niepohamowanym pożądaniu i prostytucji postępowała nawet gorzej niż Ohola, bo nie tylko pożądała Asyryjczyków (i czyniła siebie nieczystą – w. 13a; nieczystość kultowa sugeruje, że jest to dodatek; por. 7b)<sup>153</sup>, lecz zauroczyli ją Chaldejczycy (tj. Babilończycy; w. 14-16a), tak że posyłała do nich posłańców (w. 16)<sup>154</sup>. Prostytuowali się z nią (i dodatkowo uczynili Jerozolimę nieczystą; rozszerzenie w. 17)<sup>155</sup>. Wtedy jednak odwróciła się z niechęcią od Babilończyków, ale i Bóg się od niej odwrócił (w. 18) zrażony jej nachalnym nierządem, tym bardziej że tak samo jak jej siostra (por. w. 8) nadal prostytuowała się z Egipcem (w. 19-21; por. 2 Krl 24 – zob. Zimmerli 1969, 547; Pohlmann 2001, 347). Spada na nią kara z Bożej inicjatywy (w. 22-27): Babilończycy nie darują Oholibie zdrady politycznej<sup>156</sup>. Bóg położy ostatecznie kres hańbiącemu prostytuowaniu się z okresu egipskiego, tj. stosunkom politycznym z Egipcem (w. 27; por. Jr 41,16-43,7; zob. Greenberg 2005, 124; Pohlmann 2001, 348).

Groźba z w. 28-30 powtarza szereg motywów znanych z wcześniejszych wierszy (por. w. 10a.11.18a.27a oraz 16,37-39), w tym powód kary (w. 30b): nierząd z narodami lub za narodami (ich naśladowanie) oraz

<sup>151</sup> Por. 2 Krl 15,19-20.29; 17,3. Do sytuacji historycznej zob. Pohlmann 2001, 346-347 i przyp. 70 i 71; Greenberg 2005, 11 oraz *ANET*, 280-281, zwł. 283.

<sup>152</sup> Obrazują los Jerozolimy i Judy od czasów asyryjskich po upadek w 587/6 r. p.n.e. – zob. Pohlmann 2001, 347.

<sup>153</sup> Zob. Zimmerli 1969, 545; Pohlmann 2001, 347; nawet jeśli różne są powody uznawania tych wierszy za wtórne.

<sup>154</sup> Por. 2 Krl 20,12-19 (i Iz 39) lub 2 Krl 24 – do tego zob. Zimmerli 1969, 545-546; Pohlmann 2001, 347.

<sup>155</sup> W. 17aβ-b jest wtórny wg Pohlmann 2001, 339. Zasadne jest pytanie, czy kontakty te nie prowadziły również do przyjmowania lub narzucania obcych praktyk kultowych, co poświadczane jest jednak jedynie dla okresu dominacji asyryjskiej (por. 2 Krl 21,5; 23,4-5.11-12).

<sup>156</sup> Odnośnie do opisu kar zob. komentarze, zwł. Zimmerli 1969, 548-550; Greenberg 2005, 122-124 i Pohlmann 2001, 348.

uczynienie siebie kultowo nieczystą ich bożkami (jak w w. 7b)<sup>157</sup>. Z kolei w. 31-34 z w. 1-27 łączy mowa obrazowa o dwóch siostrach<sup>158</sup>: kubek (metafora nieszczęścia czy katastrofy) Samarii zostanie przekazany Jerozolimie. W. 35, będący pomostem do kolejnej części, zapowiada Jerozolimie poniesienie konsekwencji odwrócenia się od JHWH. Nierząd jest tu tożsamy z odrzuceniem JHWH i Jego woli. Jest to uogólniające podsumowanie odwołujące się przede wszystkim do w. 27 i 29 (zob. Pohlmann 2001, 339-340; Greenberg 2005, 105).

Ostatnia część (ww. 36-49) to kontynuacja przesłania o Oholi i Oholibie (w. 36). Fragment ten jest wielorako powiązany z resztą rozdz. 23, jak i z rozdz. 16. Ponieważ wydaje się być złożony z fraz i wyobrażeń z tych dwóch rozdziałów (do czego dochodzą jeszcze zapożyczenia z innych rozdziałów), słusznie uważa się go za wtórne rozszerzenie<sup>159</sup>. Ma zasadniczo dwuczęściową budowę: w. 36-44 są wykazem win, w. 46-49 groźbą (por. formuła posłańca na początku w. 46; zob. Zimmerli 1969, 553)<sup>160</sup>, a w. 45 łączy w sobie zapowiedź sądu (w. 45a) i jego uzasadnienia (w. 45b). Kluczowym motywem jest osądzenie obu sióstr (אחיות w ww. 36,45). Sąd rozpoczyna się od ogłoszenia ich przestępstw kultowych (חַוִּיעֲבָה; w. 36, który jest prawie identyczny z 16,2). Dopuściły się (w. 37) cudzołożenia [נִאֲסָה] z bożkami (por. w. 7) i zabójstw własnych dzieci zrodzonych dla Boga (por. w. 4), które miały stać się pożywieniem bożków – podobne zestawienie znajdujemy jeszcze w 16,36, w którym użyto rdzenia נִאֲסָה. Zarzynanie dzieci dla bożków powraca w w. 39a, gdzie

<sup>157</sup> Wprawdzie mogłaby to być odrębna jednostka (zob. Greenberg 2005, 105), ale raczej mamy do czynienia z rozszerzeniem redakcyjnym (zob. Zimmerli 1969, 551; Pohlmann 2001, 339).

<sup>158</sup> Wiersze te są najprawdopodobniej rozszerzeniem – zob. Zimmerli 1969, 551-553; Pohlmann 2001, 339-340.

<sup>159</sup> Do tego dochodzi też brak koherencji form gramatycznych. Zob. Zimmerli 1969, 553; Pohlmann 2001, 340; Greenberg 2005, 103.105-109. Natomiast co do datowania opinie są bardzo zróżnicowane.

<sup>160</sup> Zimmerli zalicza w. 45 do groźby. Jednak w. 45 robi wrażenie odrębnego wprowadzenia do ww. 46-49.

posłużono się zwrotem z 16,21<sup>161</sup>. W ten sposób uczyniły nieczystą świątynię i zbezczęściły szabaty (ww. 38.39aβ-b). O ile w ww. 7.30 mowa jest o czynieniu samej siebie nieczystej bożkami (w w. 17 politycznymi zabiegami u Babilończyków), to tu nieczystością zbezczęściły świątynię i szabaty (por. Kpł 19,30; zob. Zimmerli 1969, 554)<sup>162</sup>.

Nie do końca zrozumiałe ww. 40-44 podkreślają cudzołożne postępowanie obu siostr (zob. Pohlmann 2001, 349; też Zimmerli 1969, 554). Ww. 40b-41 mówią chyba o przygotowaniach do orgii (zob. Greenberg 2005, 128), a w w. 42 pojawiają się tłumy mężczyzn, którzy, inaczej niż w rozdz. 16, obdarowują kobiety ozdobami (bransolety i wieńce). W. 43, w którym powracają rdzenie נָהָה i נָהָה, jest niezrozumiałą i niemożliwą do rekonstrukcji (zob. *BHS*; *HAAHAT*; Zimmerli 1969, 535.554; Pohlmann 2001, 338 przyp. 20; Greenberg 2005, 102.129)<sup>163</sup> – przypuszczalnie ma być podsumowaniem oskarżenia pod adresem obu sióstr. W. 44 kontynuuje motyw przybywania mężczyzn do Oholi i Oholiby, co porównane zostaje do odwiedzania prostytutki (kobieta נָהָה i kobiety haniebnie postępujące; por. w. 27.29.35 oraz Jr 13,27; Kpł 19,29). Tak samo jak w 16,38 zostaną one osądzone (por. też 16,41aβ) i skazane w oparciu o przepisy dotyczące cudzołożących żon

<sup>161</sup> Zob. też Pietsch 2013, 368 i przyp. 654 i 655: w. 39aα podejmuje i interpretuje w. 37b w sensie kultowego zarzynania, w duchu technofagii. Według Day 2000, 294-295, zarówno cudzołożstwo, jak i morderstwo są metaforami złamania przymierza i ofiar z dzieci, które nie mogły być uważane za morderstwa (przyp. 30). Jednak zostały one utożsamione z morderstwem nie tylko w w. 37 („krew na rękach ich”), ale też w 16,38 i 23,45.

<sup>162</sup> Ciekawe, że oskarżenie to dotyczy też Oholi. Zbezczeszczenie szabatów jest tematem w 20,13.16.21.24; 22,8, a wyrażenie „czynić nieczystą świątynię (שִׁבְעֵי יָמֵי)” pojawia się w 5,11 (a poza tym jedynie w Kpł 20,3 i Lb 19,20).

<sup>163</sup> TM dosłownie: „zużyta ma cudzołożstwa, teraz będą prostytutuować się prostytutuowaniem jej i ona” (?) (trochę inaczej Fohrer 1955, 137). W *BHS*, odwołując się do G i S, proponuje się: „Czyż nie jak te [w ten sposób] cudzołożyły i czynami prostytutki się parały?” (tłumaczone w Fohrer; Pohlmann: „Czy w ten sposób nie cudzołożyły? I czynami prostytutki także one się prostytutuowały.”). Natomiast Jasiński 2019, 347: „I powiedziałem do zniszczonej przez cudzołożstwa: Teraz i ona cudzołoży nierządami swymi”, ale nie wyjaśniając, w jaki sposób doszedł do takiego przekładu.

i morderców/morderczyń (w. 45), co odnosi się wprost do postępowania przedstawionego w w. 37 (por. też w. 39α). O ile w 16,38 sądzącym był Bóg (por. też wezwanie do sądenia skierowane do proroka w w. 36), tu są nimi ludzie sprawiedliwi. Być może mowa jest o sprawiedliwych z 18,5-9, którzy nie dopuszczają się niegodziwych czynów religijnych i etyczno-społecznych, m.in. nie oddają czci bożkom ani nie składają im ofiar<sup>164</sup>. Chyba jednak nie tworzą oni zboru/zgromadzenia, który na Boże wezwanie wykona wyrok (ww. 46-47), kamienując je, czyli dziesiątkując ich mieszkańców („synów ich i córki ich”; por. w. 10.25), i paląc domy (por. 16,40-41). W ww. 24-26 wyrok taki wykonuje zgromadzenie (wrogich) narodów (niemniej zgodnie z w. 24 one też sądzą Jerozolimę). Siostry poniosą karę za swe bałwochwalcze postępowanie (trzy razy w ww. 48-49 זָנָהּ oraz wyjątkowe w Ez גִּלְיָהּ גִּלְיָהּ, tj. grzeszenie z bożkami i kara za to; por. 16,51)<sup>165</sup>.

W rozdziale tym prostytucją (rdzeń זָנָה) jest zadawanie się z obcymi mocarstwami. Do tego redakcyjne dodano zanieczyszczenie kultowe [זָנָה] bałwochwalstwem (w. 7b.30 por. też w. 49). W w. 35 posłużono się prostytucją jako metaforą w szerokim sensie odwrócenia się od JHWH. Z kolei rdzeń זָנָה pojawia się w w. 45a zapożyczonym z 16,38 (kara za cudzołóstwo), odnosząc cudzołóstwo jako metaforę do bałwochwalstwa powiązanego z przelewaniem krwi dzieci (w. 37 i 45b; por. 16,36). Ww. 37 i 45 są związane nie tylko ze sobą, ale i z 16,36.38. Poza niezrozumiałym w. 43 motywy cudzołóstwa i prostytucji nie są ze sobą bezpośrednio połączone. Gdy mowa jest o kontaktach z mężczyznami, tj. obcymi narodami używa się rdzenia זָנָה, podczas gdy dla bałwochwalstwa (wraz z ofiarniczym przelewaniem krwi dzieci) rdzenia זָנָה. Sprawę komplikuje fakt, że prostytucja jako metafora sąsiaduje z motywem zanieczyszczenia się bożkami w rozszerzeniach redakcyjnych

<sup>164</sup> Inaczej nieprzekonująco Greenberg 2005, 130.

<sup>165</sup> Całość zamyka typowa w Ez formuła poznania JHWH (por. 13,9; 24,24; 28,24; 29,16; także 6,7.13; 7,4.9 itd.).

(zob. w. 7b.30; zob. powyżej)<sup>166</sup>. W ostatniej części (ww. 36-49) poświęconej cudzołóstwu z obcymi bóstwami rdzeń זנה pojawia się poza w. 43 jeszcze jedynie w jej środku, w w. 44, ale fragment ten jest literacko złożony, a o prostytutce mowa jest jedynie w powiązaniu z igraszkami seksualnymi z mężczyznami (ww. 40-44). Oba rdzenie są więc używane odmiennie. Wniosek ten jednak mocno osłabia użycie rdzenia זנה w Ez 16 dla niewierności kultowo-religijnej, tym bardziej że w. 37 (זנה) czerpie z 16,36, gdzie domeną źródłową metafory jest prostytutka (rdzeń זנה).

### Podsumowanie

Motyw cudzołóstwa w Ez pojawia się jedynie w rozszerzeniach, w pierw w związku z karą śmierci dla nierządnej Jerozolimy (16,38), z pewnością dlatego, że prostytutka jako taka nie była karalna<sup>167</sup>. Stąd motyw ten został przejęty w 23,45(a). Posłużył też w 16,32 do wyjaśnienia kuriozalnej sytuacji, gdy prostytutka rezygnuje z zapłaty. Z kolei w rozdz. 23 cudzołóstwo jest metaforą bałwochwalstwa (w. 37.45b). Choć w Ez 16 i 23 motyw cudzołóstwa nie wiąże się bezpośrednio z prostytutką jako metaforą, to jednak obejmuje nieprawości, które były opisywane metaforycznie jako prostytutka.

### 3.4. Iz 57,3

Iz 57,3-13 to niekoniecznie jedna perykopa<sup>168</sup>, choć wiersze te spaja wspólna tematyka przewinień kultowych i składania ofiar bożkom<sup>169</sup>. Ww. 3-5 zaadresowane są w 2. os. *pl.*, podczas gdy w ww.6-13a posłużono się formami 2. os. *sg. fem.: pl.* odnosi się prawdopodobnie po prostu do Izraelitów, zaś *sg. fem.* do Jerozolimy<sup>170</sup>. Ponieważ za Jerozolimą

<sup>166</sup> זנה pojawia się też we wtórnych ww. 13.17 (i w. 38).

<sup>167</sup> O wyjątkowych sytuacjach, gdy nielegalne współżycie było jednak karalne, zob. powyżej.

<sup>168</sup> Odnośnie do wydzielenia poszczególnych perykop zob. Lau 1994, 151; też Steck 1991, 171-172. Westermann 1986, 256.258, dzieli te wiersze na dwa odrębne słowa prorockie (w. 3-6 i 7-13).

<sup>169</sup> Zob. też listę wspólnych słów w Goldingay 2014, 102.

<sup>170</sup> Zob. Steck 1991, 173 (adresatem w *pl.* są przywódcy ludu); Goldingay 2014,

kryją się jej mieszkańcy (i otaczających ją terenów), to *de facto* pokrywa się to z ludem (Judei). Zostają oni wezwani do wystąpienia przed sądem (כָּרַב por. Iz 41,1,5; 48,16; podobnie w Iz 41,21; też Pwt 1,17; zob. Kühlewein 1984b, 680) i jednocześnie nazwani dziećmi kobiety uprawiającej wróżbiarstwo (por. Iz 2,6; Jr 27,9; zakazana w Izraelu praktyka religijna – por. Pwt 18,10.14; 2 Krl 21,6; zob. Koole 2001, 52 i André 1984, 379.381) oraz „potomstwem cudzołożnika i prostytutki” (TM jest, niestety, niepewny i wymaga korekty)<sup>171</sup>. Jeśli przyjęte tu rozstrzygnięcie tekstowokrytyczne jest słuszne, to nie może chodzić o dzieci ze stosunku cudzołożnika i prostytutki (zob. Goldingay 2014, 120), gdyż męczyzna nie dopuszczał się cudzołóstwa, współżycząc z prostytutką. Bez wątpienia mamy do czynienia z przenośnym użyciem obu określeń (tak też komentatorzy: Westermann 1986, 256; Koole 2001, 53), a w takim razie słów „dzieci” i „potomstwo” też nie należy rozumieć dosłownie (inaczej Goldingay 2014, 117). Wezwanie skierowane jest do ludu, który dopuszcza się grzesznych czynów (zob. Koole 2001, 53). W kolejnym wierszu (w. 4b) adresaci zostali ponadto nazwani dziećmi odstępstwa, grzechu [פְּשָׁעִים]<sup>172</sup> i potomstwem oszustwa. פְּשָׁעִים to oszustwo nie tylko o charakterze społecznym, ale i religijnym. Mogło być oceną bałwochwalstwa

123 (przejście na fem. wynika z tego, że mowa jest o Jerozolimie jako matce składającej w ofierze własne dzieci); Brzegowy 2019, 625. Natomiast wg Koole 2001, 52-53 i 59, mamy tu metaforyczne określenie ludu jako niewiernej panny młodej (?).

<sup>171</sup> W TM czasownik יָרָה w impf. cons. q. 3. os. sg. fem. lub 2. os. sg. masc. musiałby być rozumiany jako zdanie „i która uprawia nierząd” (tak Goldingay 2014, 95-96). Nie może odnosić się do adresatów, gdyż konieczna byłaby forma pl. (jak w Q<sup>a</sup>; za taką lekcją opowiada się Lau 1994, 152). Na możliwą rekonstrukcję może wskazywać G i V (ptp. – tak Koole 2001, 53-54; Brzegowy 2019, 614). Natomiast nie ma podstaw tekstowych do zmiany ptp. masc. יָרָה na fem. (tak słusznie Goldingay 2014, 95). Jednak logika tekstu (ale czy nie jest to wygładzenie tekstu?) wskazywałaby na korektę, tym bardziej że od w. 6 adresatem/ką jest wielkość w sg. fem. Można by więc postulować błąd przedstawienia kolejności liter י i ה. Najczęściej dokonuje się obu korekt łącznie „cudzołożnicy i prostytutki” – zob. BHS; Westermann 1986, 256; Stachowiak 1996, 253, który nie odnotował korekty tekstowej; Brzegowy 2019, 614.

<sup>172</sup> Szerokie określenie karalnej sędowo nieprawości, niegodziwości, mającej zawsze wymiar religijnego odstępstwa – zob. Knierim 1984b, 488-495.

lub czarodziejstwa (Iz 44,20; Jr 10,14 itp.). Oszustwem są także złudne nadzieje pokładane w nielegalnych praktykach kultowych lub/i obcych bóstwach (Jr 3,23; 13,25; zob. powyżej i Klopfenstein 1984b, 1015). Niestety również pytania (retoryczne) z w. 4a są interpretacyjnie niepewne. Być może w bardzo ostry sposób krytykują występowanie czy bluźnienie przeciwko Bogu (por. Ps 35,21; zob. Westermann 1986, 257; Stachowiak 1996, 254; Brzegowy 2019, 623; Koole 2001, 55 {wychwalanie innych bogów}). Dalsze wiersze (ww. 5-13) obnażają fałszywe praktyki kultowe, choć w szczegółach niosą ze sobą szereg problemów tekstowych i interpretacyjnych<sup>173</sup>. Mowa jest o różnych praktykach ofiarniczych (ww. 5-7) powiązanych z metaforycznym nierządym współżyciem seksualnym (ww. 7-8). Językowo są zależne do krytyki z Oz, Jr, Ez i tradycji deuteronomistycznych (m.in. ofiary składane przy zielonych drzewach – por. Oz 4,13-14; „pod każdym drzewem zielonym” – por. Jr 2,20; 3,6.13; Pwt 12,2; 1 Krl 14,23; 2 Krl 16,4; 17,10 oraz Ez 6,13 i 2 Krn 28,4; „na górze wysokiej” – por. Jr 3,6; przygotowanie posłania – por. Ez 23,17)<sup>174</sup>. Od w. 6 adresatką jest Jerozolima, a w w. 7 mowa jest o „wysokiej i wyniesionej górze”, co może być określeniem Wzgórza świątynnego (por. Iz 2,2-3). Wydaje się więc, że nielegalne kultury są związane ze świątynią w Jerozolimie (zob. Lau 1994, 156-157[.159]; Koole 2001, 64-65[.66]; Brzegowy 2019, 627; ostrożniej Goldingay 2014, 126-127)<sup>175</sup>. Nie wiadomo też, czy opisuje się kultury JHWH uznane za nielegalne, czy też bałwochwalcze<sup>176</sup>,

<sup>173</sup> Zob. Goldingay 2014, 116: złożone serie wyobrażeń i pojęć, które trudno jest dokładnej zidentyfikować.

<sup>174</sup> Zob. powyżej oraz komentarze, np. Koole 2001, 56-88 czy ogólna ocena w Goldingay 2014, 117.

<sup>175</sup> W mojej ocenie nie ma jednak pewności co do takiej identyfikacji miejsca, gdyż nie tylko zielone drzewa, ale też np. wysokie góry (wzgórza) pojawiają się regularnie w kontekście wielu miejsc kultu. Czy zatem wspomniane *wadis* (ww. 5.6) to miejsca w okolicach Jerozolimy (przeważnie związane z kultem Molecha; zob. Koole 2001, 58-59)?

<sup>176</sup> Zob. problematyczne: „gładzie kamieni” w w. 6 (zob. *HAHAT*; inaczej Koole 2001, 59-61: „zmarli w *wadi*”), „pamiątka” i „ręka” w w. 8 (zob. Koenen 1988, 48-49.52-53; Lau 1994, 159.161; też Westermann 1986, 257 przyp. 3; Koole 2001, 67-68.71; Brzegowy

tym bardziej że przywołanie czczenia bożków mogło służyć jedynie wzmocnieniu krytyki niewłaściwych form kultu JHWH (zob. Lau 1994, 168)<sup>177</sup>. W ww. 7-8 pojawią się ponadto motywy seksualne: posłanie, odsłanianie (prawdopodobnie eliptyczne wyrażenie dla współżycia seksualnego – pi. גילה)<sup>178</sup>, fallus (jeśli nie chodzi o rękę)<sup>179</sup>. Jednak są one tak enigmatyczne, że jedynie można próbować odgadywać ich sens<sup>180</sup>.

### Podsumowanie

Nazwanie Izraelitów czy mieszkańców Jerozolimy dziećmi cudzołożnika i prostytutki trzeba rozumieć przenośnie, gdyż odwołanie się do tych nieprawości seksualnych miało najpewniej służyć krytyce obrzydliwych praktyk kultowych, których „Jerozolima” miała się dopuszczać na Wzgórzu świątynnym i w okolicach. Choć oba rdzenie נאף i זנה odnoszą się do tego samego, to nie są w pełni tożsame, gdyż mówią o ojcu (motyw nie rozwinięty w tej perykopie) i matce, do której odnoszą się ww. 6-13a.

### 4. Wnioski

Rdzeń נאף w sensie dosłownym oznacza ‘cudzołożyć’ i nigdy jego znaczenie nie pokrywa się z rdzeniem זנה. Oba opisują różnego rodzaju nieprawości seksualne.

---

2019, 627), „król” (Molech?) w w. 9 (zob. Westermann 1986, 258; Lau 1994, 162; Koole 2001, 73; Goldingay 2014, 130, „zbiory” (bożków?) w w. 13 (zob. Lau 1994, 166-167; Koole 2001, 85; Goldingay 2014, 133; Brzegowy 2019, 631, i to bez zbędnej korekty proponowanej w Marti 1990, 370 czy najpewniej w Stachowiak 1996, 257).

<sup>177</sup> Lau twierdzi, że (uczony w Piśmie) prorok nie miał na uwadze żadnych istniejących w rzeczywistości kultów bałwochwalczych.

<sup>178</sup> Zob. *HAHAT* (wyrażenie eliptyczne, odsłonięcie genitaliów). Do proponowanych korekt (w *BHS prb*; Goldingay 2014, 128) zob. Lau 1994, 160 i Koenen 1988, 49.

<sup>179</sup> Być może potwierdzone w 1 QS 7,13; wywodzone od נרר<sup>2\*</sup>, „kochać” – zob. *HAHAT*, komentarze, np. Westermann 1986, 257 przyp. 3; Koenen 1988, 52-53; Lau 1994, 161; Goldingay 2014, 96.218-129. Zaś Koole 2001, 71, myśli o pomniku, grobowcu (por. 56,5) jako aluzji do bóstw świata podziemnego, chtonicznego (kult Baala).

<sup>180</sup> Zob. przede wszystkim Koenen 1988; Lau 1994, 156-161; ostrożniej Koole 2001, 65-72

W sensie przenośnym łączą się ze sobą bezpośrednio jedynie w Jr (początek tego procesu można dostrzegać w Oz 2,4), gdzie odnoszą się do niewierności kultowej wobec JHWH. Przy czym obie metafory obrazują jedno i to samo przestępstwo religijne jedynie w dwóch (Jr 3,6-11; 13,[25-]27), ewentualnie trzech (Jr 5,7-9) miejscach. W Ez zaś sprawa jest bardziej skomplikowana. W Ez 23, który wyraźnie opiera się na Jr 3,6-11, metaforyczną prostytutką opisuje się konszachty z obcymi mocarstwami, zdradzanie władców Asyrii i Babilonii przez wasalnie podporządkowaną Samarię i Jerozolimę poprzez nawiązywanie relacji z Egiptem. Wtórnie dodane zostało cudzołóstwo jako metafora niewierności kultowo-religijnej wobec JHWH i uznawania innych bogów<sup>181</sup>. Z kolei przez redakcyjnie dodany motyw nieczystości kultowej [אֲנִי] obie metafory zaczęły ze sobą bezpośrednio sąsiadować. W Ez 16, w którym z kolei prostytutka jest metaforą religijnej i kultowej niewierności Jerozolimy wobec JHWH, אֲנִי pojawia się jedynie w dodatku w. 32, obrazującym dziwaczną zachowanie prostytutki Jerozolimy porównaniem z cudzołożącą żoną, oraz w rozszerzeniu redakcyjnym w. 45, według którego Jerozolima zostanie skazana w oparciu o prawo o cudzołóstwie i morderstwie (prostytycja zasadniczo nie była karalna). Prawa te odwołują się do zadawania się z obcymi bóstwami i składania krwawych ofiar z dzieci. W wyniku zabiegów redakcyjnych metaforycznie wykorzystane prostytutka i cudzołóstwo zaczęły na siebie nachodzić, choć nigdzie obie domeny źródłowe nie są ze sobą bezpośrednio powiązane. Późny fragment ‘Tritoizajaszowy’ jest zarówno tekstowo, jak i interpretacyjnie niepewny, co nie pozwala na wyciąganie jakichkolwiek wiarygodnych wniosków.

Ponadto cudzołóstwo (niezależnie od motywu prostytutki) było także metaforą fałszywego prorokowania (Jr 23,10-15; 29,23), zdradliwego

<sup>181</sup> W 23,44 prostytutka związana jest z uganianiem się za obcymi mężczyznami i orgią seksualną, nawiązując do konszachtów z obcymi mocarstwami, a 23,43 jest uszkodzony i nie daje się interpretować.

postępowania bliźniego (Jr 9,1-10) czy zdrady króla przez dworzan (Oz 7,3-7). Choć w przenośnym sensie זנה i נאף stały się metaforami kultowej czy religijnej niewierności, to z wyjątkiem Jr 3,6-11; 13,(25-)27 (i nieco inaczej Ez 16[38]) zachowywana była wyraźnie ich odmienność znaczeniowa (domen źródłowych). Pojawienie się w ramach tej metaforyki rdzenia נאף wynikało właśnie z jego szczególnego znaczenia dosłownego. Użyto go, gdy mowa jest o zdradzie adresatki wprost zwanej matką i żoną (Oz 2,4), o karze w postaci listu rozwodowego (Jr 3,6-9), o karze śmierci (Ez 16,38 i 23,45) czy niezwykłego zachowania prostytutki, która nie bierze zapłaty (Ez 16,32). Takiego powodu nie da się wskazać jedynie dla Jr 13,27. Nawet jeśli obie metafory posłużyły do zobrazowania kultowego czy religijnego odstępstwa od JHWH, to jeszcze nie oznacza, że zatraciły swoją odmienność. Nie ma żadnego powodu, by postulować zlanie się ich sensów nawet w przypadku Jr 3,6-11 i 13,27. Tylko dostrzeżenie, że mamy do czynienia z dwoma, czasami uzupełniającymi się metaforami i różnymi domenami źródłowymi, pozwala na właściwą interpretację tych fragmentów.

Mieszanie znaczeń obu czasowników jest więc błędem. Trzeba rozróżniać obie metafory i ich sensory. Nie ma też racji K. Adams (Adams 2008), że prostytutka [זנה] jest metaforą (drugiego poziomu metafory) cudzołóstwa [נאף]. W szczególności w Oz 4,13-14 obie metafory wyraźnie tworzą paralelizm, w warstwie obrazowej (domeny źródłowe) odnosząc się do różnych przestępstw. W Oz 2,4 i Jr 13,27 są to z kolei paralelne pojęcia, w żadnym razie prostytutka nie może być metaforą cudzołóstwa. Dotyczy to także Ez, do której w pierwszej kolejności odwołuje się K. Adams. Obie metafory mogą ze sobą sąsiadować, opisywać tę samą nieprawość, ale nigdzie זנה nie jest metaforą prostytutki. Można także podważyć tezę o dosłownym znaczeniu זנה jako uczestniczenie w nielegalnych kultach (zob. Riegner 2009 i powyżej), co musiałoby w Oz 4,13-14 prowadzić do przyjęcia dosłownego sensu זנה i metaforycznego נאף. Ponieważ prostytutka, jak twierdzi I. Riegner, nigdy nie była karalna, to nie mogła być metaforą kultowej zdrady JHWH.

Taki argument falsyfikuje też Ez 23\*, gdzie prostytutka jako metafora odnosi się zdrady władców wasalnych, co z punktu widzenia I. Riegner musiałoby być bezsensowne<sup>182</sup>.

## Bibliografia

- Adams, Karin. 2008. „Metaphor and Dissonance: A Reinterpretation of Hosea 4:13-14.” *Journal of Biblical Literature* 127 (2): 291-305
- André, G. 1984. „qāšap.” W *TWAT IV*: 375-381.
- ANET: Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Third Edition with Supplement.* 1969. Wyd. 3. Red. James B. Pritchard. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- BHS: Biblia Hebraica Stuttgartensia.* 1997. Wyd. 5 poprawione. Red. Karl Elliger, Wilhelm Rudolph, Adrian Schenker. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- BHQ: Biblia Hebraica Quinta: The twelve minor prophets.* 2010. Red. Adrian Schenker et al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Beentjes, Pancratius C. 2006. *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (Supplements to Vetus Testamentum 68). Atlanta: SBL.
- Boecker, Hans Jochen. 1970. *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 14). Wyd. 2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Boecker, Hans Jochen. 1989. „Recht und Gesetz: Der Dekalog.” W Boecker, Hans Jochen et al. *Altes Testament* (Neukirchener Arbeitsbücher). Wyd. 3 przejrzone i uzupełnione, 206-222. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

---

<sup>182</sup> I. Riegner nie próbuje postulować kolejnego jakoby dosłownego znaczenia *זנה*, bo mimo że ok. 1/3 miejsc występowania rdzenia *זנה* przypada na Ez, to poza 6,9 i 16,20 ich nie analizuje.

- Brzegowy, Tadeusz. 2019. *Księga Izajasza rozdziały 40-66 (Deutero-Izajasz i Trito-Izajasz): Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny XXII/3). Częstochowa: Święty Paweł.
- Childs, Bernard S. 1974. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (The Old Testament Library). London: S.C.M. Press.
- Chrostowski, Waldemar. 1991. *Prorok wobec dziejów: Interpretacja dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16, 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*. Warszawa: ATK.
- Cook, Gregory D. 2015. „Human Trafficking in Nahum.” *Horizons in Biblical Theology* 37: 142-157.
- Cornelius, Izak (Sakkie). 2008. „Anat.” *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*. Dostęp 2019.11.19. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/13361/>.
- Craigie, Peter C., i Page H. Kelley, Joel F. Drinkard jr. 1991. *Jeremia 1-25* (Word Biblical Commentary 26). Dallas TX: Word (wersja elektroniczna bez numerów stron).
- Crüsemann, Frank. 1997. *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. Wyd. 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Day, Peggy L. 2000. „Adulterous Jerusalem’s Imagined Demise: Death of a Metaphor in Ezekeiel XVI.” *Vetus Testamentum* 50 (3): 285-309.
- Dohmen, Christoph. 2012. *Exodus 19 – 40* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Wyd. 2. Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Drozd, Jan. 1968. „Księga Ozeasza: Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy” W *Księgi proroków mniejszych: Ozeasza – Joela – Amosa – Abdiasza – Jonasza – Micheasza: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu XII/1), 29-117. Poznań: Pallotinum.
- Dyma, Oliver. 2010. „Ehe (AT).” *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*. Dostęp 2020.11.12. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16896/>.

- Erlandsson, Seth. 1977. „zānā<sup>h</sup>.” W *TWAT* II: 612-619.
- Eynde, Sabine Van Den. 2001. „Taking Broken Cisterns for the Fountain of Living Water: On the Background of the Metaphor of the Whore in Jeremiah.” *Biblische Notizen* 110: 86-96.
- Fischer, Georg. 2005a. *Jeremia 1 – 25* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Fischer, Georg. 2005b. *Jeremia 26 – 52* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Fohrer, Georg. 1955. *Ezechiel. Mit einem Beitrag von Kurt Galling* (Handbuch zum Alten Testament, 1. Reihe 13). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Freedman, Daniel N., i B.E. Willoughby. 1986. „nā<sup>h</sup>ap.” W *TWAT* V: 123-129.
- Gamberoni, Johann. 1984. „maccebā<sup>h</sup>.” W *TWAT* IV: 1064-1074
- Gerstenberger, Erhard S. 1993. *Das dritte Buch Mose: Leviticus* (Das Alte Testament Deutsch 6). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gesenius' Grammatik: Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik*. 1991. Na nowo opracowana przez Emil Kautzsch, wyd. 28 (Leipzig 1909). Wydana w Gesenius-Kautzsch-Bergsträsser. *Hebräische Grammatik*. Hildsheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag.
- Goldingay, John. 2014. *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 56-66* (International Critical Commentary). London/New Dehli/New York/Sydney: Bloomsbury.
- Greenberg, Mosche. 2001. *Ezechiel 1 – 20. Mit einem Vorwort von Erich Zenger* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- HAHAT: Gesenius, Wilhelm*. 2013. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, opracowanie i wydanie Herbert Donner, współpraca Udo Rüterwörden, Johannes Jenz, rozpoczęcie D. Rudolf Meyer, wyd. 18. Heidelberg/Dordrecht/London/New York: Springer.

- HAL: Kohler, Ludwig i Walter Baumgartner. 1995. *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. Tom I-II, na nowo opracowany przez Walter Baumgartner, Johann Jakob Stamm i Benedikt Hartmann, wyd. 3. Leiden/New York/Köln: E.J. Brill.
- HAW: *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*. 2021. Zał. Georg Fohrer, wyd. Johannes F. Diehl, Markus Witte, całkowicie nowo opracowane wyd. 4. Berlin/Boston: De Gryuter.
- Hermisson, Hans-Jürgen. 2003. *Deuterocesaja: 2. Teilband Jesaja 54,8-49,13* (Biblischer Kommentar Altes Testament XI/2). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Hieke, Thomas. 2014. *Levitikus 16 – 27* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Homerski, Józef. 2013. *Księga Ezechiela: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu XI/1). Przygotowanie do druku Urszula Szwarz. Poznań: Pallotinum.
- Jasiński, Andrzej. 2018. *Księga Proroka Ezechiela. Nowy komentarz Ez 16-20*. Opole: Uniwersytet Opolski.
- Jasiński, Andrzej. 2019. *Księga Proroka Ezechiela. Nowy komentarz Ez 21-25*. Opole: Uniwersytet Opolski.
- Jenni Ernst. 2000. „Aktionsarten und Stammformen im Althebräischen: Das Pi'el in verbesserter Sicht.” *Zeitschrift für Althebraistik* 13 (1): 67–90.
- Jeremias, Jörg. 1983. *Der Prophet Hosea* (Das Alte Testament Deutsch 24,1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jeremias, Jörg. 2013. „Das Rätsel der Schriftprophetie.” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 125(1): 93-117.
- Jost, Renate. 2017. „Hure / Hurerei (AT).” *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*. Dostęp 2019.11.19. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21670/>.
- Kapelrud, Arvid Schou. 1986. „sāqal.” W *TWAT* V: 945-948.
- Keller, Carl Albert . 1984. „)ālā<sup>h</sup>.” W *THAT* I: 149-152.

- Keown, Gerald L., i Pamela J. Scalise, Thomas G. Smothers. 1995. *Jeremia* 26–52 (Word Biblical Commentary 27). Dallas, TX: Word Books (wersja elektorniczna bez numerów stron).
- Klopfenstein, Martin A. 1984a. „bgd.” W *THAT* I: 261-264.
- Klopfenstein, Martin A. 1984b. „šqr.” W *THAT* II: 1010-1019.
- Knierim, Rolf. 1984a. „hnp.” W *THAT* I: 597-599
- Knierim, Rolf. 1984b. „pæša’.” W *THAT* II: 488-495.
- Koenen, Klaus. 1988. „Sexuelle Zweideutigkeit und Euphemismen in Jes 57,8.” *Biblische Notizen* 40: 46-53.
- Koole, Jan L. 2001. *Isaiah III. Volume 3: Isaiah 56-66* (Historical Commentary on the Old Testament). Kampen: Kok Pharos Publishing House.
- Kühlewein, Johannes. 1984a. „zn<sup>h</sup>.” W *THAT* I: 518-520.
- Kühlewein, Johannes. 1984b. „qrb.” W *THAT* II: 674-681.
- Lau, Wolfgang. 1994. *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66: Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 225). Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Lemański, Janusz. 2009. *Księga Wyjścia: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny II). Częstochowa: Święty Paweł.
- Leeuwen, C. van. 1984. „ed.” W *THAT* II: 209-221.
- Liedke, Gerhard. 1984. „rib.” W *THAT* II: 771-777.
- Lipiński, Edward. 2009. *Prawo bliskowschodnie w starożytności. Wprowadzenie historyczne* (Studia Historico-Biblica 2). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Lipiński, Edward. 2013. „Cult Prostitution and Passage Rites in the Biblical World.” *The Biblical Annals / Roczniki Biblijne* 3 (1): 9-27.
- Lundbom, Jack R. 1999. *Jeremiah 1 – 20: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 21A). New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday.

- Lundbom, Jack R. 2004. *Jeremiah 21 – 36: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 21B). New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday.
- Marti, Karl. 1900. *Das Buch Jesaja* (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament X). Mohr: Tübingen/Freiburg i.B./Leipzig.
- Martin-Achard, Robert. 1984a. „zār.” W *THAT I*: 520-522.
- Meinhold, Arndt. 2006. *Maelachi* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XIV/8). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Noth, Martin. 1978. *Das zweite Buch Mose – Exodus* (Das Alte Testament Deutsch 5). Wyd. 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Otto, Eckart. 2012. *Deuteronomium 1 – 11*. Zweiter Teilband: 4,44 – 11,32 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Otto, Eckart. 2016. *Deuteronomium 12 – 34*. Erster Teilband: 12,1 – 23,15 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Peter, Michał. 1968. „Księga Malachiasza: Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy.” W *Księgi proroków mniejszych: Nahuma – Habakuka – Sofoniasza – Aggeusza – Zachariasza – Malachiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu XII,2), 461-508. Poznań: Pallottinum.
- Pietsch, Michael. 2013. *Die Kultreform Josias: Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit* (Forschungen zum Alten Testament 86). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Plöger, Otto. 1984. *Sprüche Salomos (Proverbia)* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XVII). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Pohlmann, Karl-Friedrich. 1996. *Die Propheten Hesekiel (Ezechiel): Kapitel 1-19* (Das Alte Testament Deutsch 22,2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pohlmann, Karl-Friedrich. 2001. *Die Propheten Hesekiel (Ezechiel): Kapitel 20-48, mit einem Beitrag von Thilo Aleksander Rudnig* (Das Alte Testament Deutsch 22,2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Potocki, Stanisław. 2008. *Księga Przysłów: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu VIII,1). Poznań: Pallottinum.
- Reventlow, Henning Graf. 1993. *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi* (Das Alte Testament Deutsch 25,2). Wyd. 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reuter, Eleonore. 1993. „qn’” W *TWAT* VII: 51-62.
- Riegner, Irene E. 2009. *Vanishing Hebrew Harlot: The Adventures of the Hebrew Stem ZNH* (Studies in Biblical Literature 73). New York: Peter Lang Publishing.
- Ringgren, Helmer, i Walther Zimmerli. 1980. *Sprüche / Prediger* (Das Alte Testament Deutsch 16,1). Wyd. 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rudolph, Wilhelm. 1966. *Hosea* (Kommentar zum Alten Testament XIII/1). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Rudolph, Wilhelm. 1968. *Jeremia* (Handbuch zum Alten Testament, 1. Reihe 12). Wyd. 3. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Rudolph, Wilhelm. 1976. *Haggai – Scharja 1-8 – Sacharja 9-14 – Maleachi* (Kommentar zum Alten Testament XIII/4). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Sawyer, John F. A. 1984. „t<sup>h</sup>” W *THAT* II: 1055-1057.
- Sæbø, Magne. 1984. „nābāl.” W *THAT* II: 26-31.
- Sæbø, Magne. 2012. *Sprüche* (Das Alte Testament Deutsch 16,1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schipper, Bernd U. 2018. *Sprüche (Proverbia). 1. Teilband: Proverbien 1,1-15,33* (Biblischer Kommentar Altes Testament 17/1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmidt, Werner H. 2008. *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-20* (Das Alte Testament Deutsch 20). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmidt, Werner H. 2013. *Das Buch Jeremia: Kapitel 21-52* (Das Alte Testament Deutsch 21). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Schmitt, Rüdiger. 2007. „Astarte.” *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*. Dostęp 2019.11.19. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14129/>.
- Schmitt, Rüdiger. 2008. „Mazzebe.” *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*. Dostęp 2019.11.19. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25684/>.
- Schottroff, Willy. 1984. „škh.” W *THAT* II: 898-904.
- Schunck, Klaus-Dietrich. 1993. „rāgam.” W *TWAT* VII: 345-347.
- Seybold, Klaus. 1982. „hānap.” W *TWAT* III: 41-48.
- Slawik, Jakub. 2010. *Hiob przed Bogiem. Studium egzegetyczne prologu i epilogu Księgi Hioba oraz mów Hioba*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.
- Slawik, Jakub, i Iwona Slawik. 2010. „Homoseksualizm problemem Kościoła?” *Rocznik Teologiczny* 52: 9-69.
- Slawik, Jakub. 2011. „Czy w starożytnym Izraelu istniała prostytutka sakralna? Qedešā<sup>h</sup> w Starym Testamencie.” *Scripta Biblica et Orientalia* 3: 45-65.
- Slawik, Jakub. 2013. „Tamar (Rdz 38): prostytutka czy przykład do naśladowania?” W *Ku Słowu, ku Kościołowi, ku światu. Księga pamiątkowa ofiarowana Arcybiskupowi Jeremiaszowi (Janowi An-chimiukowi w 70. rocznicę urodzin)*. Red. Kalina Wojciechowska, Wsiewołod Konach, 231-260. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.
- Stachowiak, Lech. 1967. *Księga Jeremiasza: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu X,1). Poznań: Pallottinum.
- Stachowiak, Lech. 1996. *Księga Izajasza II – III 40 – 60: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu IX,2). Poznań: Pallottinum.
- Steingrimsson, Sigurdur. 1977. „zmm.” W *TWAT* II: 599-603.

- Steck, Odil Hannes. 1991. „Beobachtungen zu Jesaja 56-59.” W *Studien zu Tritojesaja* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 203), 169-186. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- THAT: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. 1984. Tom I-II. Wyd. Ernst Jenni, Claus Westermann. München/Zürich: Chr. Kaiser Verlag/Theologischer Verlag.
- TWAT: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. 1973-2016. Tom I-X. Wyd. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Verlag W. Kohlhammer.
- TUAT: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. 1982-2001. Tom I-IV. Wyd. Otto Kaiser, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Weiser, Artur. 1949. *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I: Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha* (Das Alte Testament Deutsch 24). Göttingen: Vandenkoeck & Ruprecht.
- Weiser, Artur. 1987. *Die Psalmen. Erster Teil: Psalm 1-60 / Zweiter Teil: Psalm 61-150* (Das Alte Testament Deutsch 14-15). Wyd. 10. Göttingen/Zürich: Vandenkoeck & Ruprecht.
- Westermann, Claus, i Rainer Albertz. 1984. „gl<sup>h</sup>.” W *THAT* I: 418-426.
- Westermann, Claus. 1986. *Das Buch Jesaja: Kapitel 40-66* (Das Alte Testament Deutsch 19). Wyd. 5. Göttingen: Vandenkoeck & Ruprecht.
- Witte, Markus. 2021. *Das Buch Hiob* (Das Alte Testament Deutsch 13). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wolff, Hans Walter. 1961. *Dodekapropheton 1: Hosea* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XIV/2). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Zimmerli, Walter. 1969. *Ezechiel. 1. Teilband: Ezechiel 1-24* (Biblischer Kommentar Altes Testament XIII/1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA  
w WARSZAWIE

---

Rok LXV

Zeszyt 2

# ROCZNIK TEOLOGICZNY

[E-WYDANIE]

**Profesorowi Edwardowi Lipińskiemu**

WARSZAWA 2023

## **REDAGUJE KOLEGIUM**

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT – sekretarz redakcji

## **MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA**

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

bp prof. ucz. dr hab. Marcin Hintz, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Redakcja językowa – Kalina Wojciechowska  
Korekta tekstów angielskich – Karen Wasilewska  
Skład komputerowy – Jerzy Sojka

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANS [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]  
PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.  
All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission  
and are from BibleWorks ([www.bibleworks.com](http://www.bibleworks.com))

eISSN: 2956-5685

Wydano nakładem  
**Wydawnictwa Naukowego ChAT**  
ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55  
Objętość ark. wyd.: 10,7. Nakład: 100 egz.  
Druk: druk-24h.com.pl  
ul. Zwycięstwa 10, 15-703 Białystok

## SPIS TREŚCI

<i>Dedykacja dla profesora Edwarda Lipińskiego</i> .....	135
PIOTR BRIKS, WITOLD TYBOROWSKI, <i>Biografia profesora Edwarda Lipińskiego</i> .....	137
*PIOTR BRIKS, WITOLD TYBOROWSKI, <i>Bibliografia profesora Edwarda Lipińskiego</i> .....	*7
<b>ARTYKUŁY</b>	
WITOLD TYBOROWSKI, <i>Król jako pasterz w tekstach królewskich okresu starobabilońskiego (XX – XVII w. przed Chr.)</i> .....	151
JANUSZ LEMAŃSKI, <i>Kuntillet ‘Ajrud – punkt zwrotny w interpretacji historii Izraela i Judy?</i> .....	187
ŁUKASZA NIESIOŁOWSKI–SPANÒ, SŁAWOMIR POŁOCZEK, KACPER ZIEMBA, <i>Wpływy Bliskiego Wschodu i Hellady na Biblię hebrajską – perspektywa historyczna</i> .....	199
JAKUB SŁAWIK, <i>The root נאך in the Hebrew Bible in relation to זנה</i> .....	249
*JAKUB SŁAWIK, <i>Rdzeń נאך w Biblii Hebrajskiej w relacji do זנה</i> .....	*101
MICHAŁ WOJCIECHOWSKI, <i>Pieśń nad Pieśniami na tle powieści greckich</i>	307
PAWEŁ FILIPCZAK, <i>Warunki naturalne Zatoki Antiocheńskiej a rozwój historyczny miasta Seleucja Pieria (czasy hellenistyczne i rzymskie)</i> .....	323
KAMIL BIAŁY, <i>Xiphilinus and the Causes for the Outbreak of the Bar Kokhba Revolt</i> .....	351
TERESA WOLIŃSKA, <i>Upadek an-Numana ibn al-Munzira (580–602 n.e.), ostatniego władcy al-Hiry</i> .....	381
DARIUSZ DŁUGOSZ, <i>140-lecie Departamentu Starożytności Bliskowschodnich Muzeum Luwru</i> .....	431
Wykaz autorów .....	*157

\*Teksty oznaczone gwiazdką zawarte są wyłącznie w E-Wydaniu.

## Contents

<i>To Professor Edward Lipiński</i> .....	135
PIOTR BRIKS, WITOLD TYBOROWSKI, <i>Biography of Professor Edward Lipiński</i> .....	137
*PIOTR BRIKS, WITOLD TYBOROWSKI, <i>Bibliography of Professor Edward Lipiński</i> .....	*7
<b>ARTICLES</b>	
WITOLD TYBOROWSKI, <i>The King as Shepherd in the Old Babylonian Royal Inscriptions (20th – 17th cent. BC)</i> .....	151
JAKUB SLAWIK, <i>The root נאך in the Hebrew Bible in relation to נה</i> .....	187
*JAKUB SLAWIK, <i>The root נאך in the Hebrew Bible in relation to נה (polish version)</i> .....	*101
ŁUKASZA NIESIOŁOWSKI–SPANÒ, SŁAWOMIR POLOCZEK, KACPER ZIEMBA, <i>Near Eastern and Greek Influences on the Hebrew Bible – Historical Perspective</i> .....	199
MICHAŁ WOJCIECHOWSKI, <i>Song of Songs on the Background of Greek Novels</i> .....	249
JANUSZ LEMAŃSKI, <i>Kuntillet ‘Ajrud – a Turning Point in the Interpretation of the History of Israel and Judah?</i> .....	307
PAWEŁ FILIPCZAK, <i>Natural conditions of the Bay of Antioch and historical development of the city of Seleucia Pieria (Hellenistic and Roman times)</i> .....	323
KAMIL BIAŁY, <i>Xiphilinus and the Causes for the Outbreak of the Bar Kokhba Revolt</i> .....	351
TERESA WOLIŃSKA, <i>The Fall of al-Nu‘mān ibn al-Munḏhir (580–602 CE), the Last Ruler of al-Ḥīra</i> .....	381
DARIUSZ DŁUGOSZ, <i>140<sup>th</sup> anniversary of the Department of Middle Eastern Antiquities of the Louvre Museum</i> .....	431
List of authors .....	*157

\*Texts marked with an asterisk are available only in the E-Edition.

## Wykaz autorów

- Piotr Briks**, piotr.briks@usz.edu.pl, Instytut Historyczny Uniwersytetu Szczecińskiego, ul. Krakowska 71-79, 71-017 Szczecin
- Witold Tyborowski**, tybor@amu.edu.pl, Pracownia Historii Starożytnego Bliskiego Wschodu, Wydział Historii Uniwersytetu Adama Mickiewicza, ul. Uniwersytetu Poznańskiego 7, 61-614 Poznań
- Janusz Lemański**, janusz.lemański@usz.edu.pl, Instytut Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego, ul. Pawła VI nr 2, 71-459 Szczecin
- Łukasz Niesiołowski–Spanò**, l.niesiolowski@uw.edu.pl, Krakowskie Przedmieście 26/28 00-927 Warszawa
- Sławomir Poloczek**, slawomir-poloczek@wp.pl, Krakowskie Przedmieście 26/28 00-927 Warszawa
- Kacper Ziemia**, kaz@teol.ku.dk, Karen Blixen Plads 16, 2300 Copenhagen S, Denmark
- Jakub Sławik**, j.slawik@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa
- Michał Wojciechowski**, m.wojciechowski@uwm.edu.pl, Liliowa 49, 11-041 Olsztyn
- Paweł Filipczak**, pawel.filipczak@uni.lodz.pl, Katedra Historii Bizancjum, Uniwersytet Łódzki, ul. Kamińskiego 27a, 90-219 Łódź
- Kamil Biały**, bialykamil89@gmail.com, Instytut Historyczny Uniwersytetu Szczecińskiego, Krakowska 71/79, 71-017 Szczecin
- Teresa Wolińska**, teresa.wolinska@filhist.uni.lodz.pl, Instytut Historii Uniwersytetu Łódzkiego, ul. A. Kamińskiego 27A; 90-219 Łódź
- Dariusz Długosz**, dariusz.dlugosz@louvre.fr; Musée du Louvre 75058 Paris 01 (France)