

RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

RBL 67 (2014) NR 4 · ISSN 0209-0872

THE BIBLICAL AND LITURGICAL MOVEMENT

ARTYKUŁY

GRZEGORZ KUBIES

Musica non grata? Motywy i obrazy muzyczne w Księdze Izajasza..... 293

HALINA JODZIO

Zjawisko prostytucji w Starym Testamencie w etycznej ocenie autorów biblijnych ... 317

KS. ROMAN KRAWCZYK

Biblijna koncepcja świętości 345

SPRAWOZDANIA

PRZEMYSŁAW NOWAKOWSKI CM

IV Międzynarodowe Sympozjum Liturgiczne *Ad fontes liturgicos*
(Kraków, 23–24 października 2013) 365

RECENZJE

TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

ks. Stanisław Wronka, *Jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą (Ps 1, 3).*
Antropologiczny wymiar metafory drzewa w Biblii..... 373

TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

Jan Flis, *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*..... 377

KS. WOJCIECH ZYŻAK

Wokół Dziennika o Piotra Semenkeni, red. ks. Wojciech Mleczo CR 381

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

GRZEGORZ KUBIES

Musica non grata? Musical motifs and images in the Book of Isaiah..... 293

HALINA JODZIO

The phenomenon of prostitution in the Old Testament in ethical assessment
of biblical authors 317

ROMAN KRAWCZYK

The Biblical Concept of Holiness 345

REPORTS

PRZEMYSŁAW NOWAKOWSKI CM

4th International Liturgical Symposium *Ad fontes liturgicos*
(Krakow, 23–24 October 2013) 365

REVIEWS

TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

ks. Stanisław Wronka, *Jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą (Ps 1, 3).*
Antropologiczny wymiar metafory drzewa w Biblii..... 373

TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

Jan Flis, *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*..... 377

WOJCIECH ZYZAK

Wokół Dziennika o. Piotra Semenki, red. ks. Wojciech Mleczek CR 381

ARTYKUŁY · ARTICLES

GRZEGORZ KUBIES

Musica non grata? **Motywy i obrazy muzyczne w Księdze Izajasza**

Profetyzm manifestujący się w różnych formach i treściach znany starożytne cywilizacje Bliskiego Wschodu¹. Na XVIII wiek przed Chrystusem datowane są istotne dla badań nad profetyzmem biblijnym świadectwa z mezopotamskiego miasta Mari nad Eufratem². Najstarsze proroctwa przekazane w Starym Testamencie wykazują jeszcze cechy starożytnych przepowiedni pozabiblijnych charakteryzujących się tym, iż adresatem wyroczni jest najczęściej król. Znakomitym przykładem jest opowieść o Balaku, władcy Moabu, wysyłającym poselstwo do Balaama (Lb 22–24). W 1 Księdze Królewskiej znajduje się osobliwa scena kompromitacji na górze Karmel 450 proroków Baala, jednego z głównych bóstw kananej-skich, wezwanych przez Izebel, żonę Achaba (1 Krl 18, 16–40). Tragiczny los fałszywych proroków przypieczętował unaoczniony za sprawą modlitwy Eliasza cud ognia.

¹ J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, wyd. 2, Louisville 1996, s. 40–48; D. L. Petersen, *The Prophetic Literature. An Introduction*, Louisville, KY 2002, s. 14–18; M. Nissinen, C. L. Seow, R. K. Ritner, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, Atlanta, GA 2003; M. Nissinen, *Comparing Prophetic Sources. Principles and a Test Case*, [w:] *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, ed. by J. Day, New York-London 2010, s. 3–24

² Zob. E. Noort, *Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari*, Neukirchen-Vluyn 1977; A. Schmitt, *Prophetischer Gottesbescheid in Mari und Israel. Eine Strukturuntersuchung*, Stuttgart 1982; A. Malamat, *Mari and the Bible*, Leiden 1998.

Myśl proroków kanonicznych, czterech Większych i dwunastu Mniejszych, działających na przestrzeni kilkuset lat (VIII–V wiek przed Chrystusem)³, wykazuje kilka zasadniczych linii nauczania teologicznego, pośród których idea monoteizmu, zagadnienia etyczne, mesjanizm oraz problematyka eschatologiczna zajmują naczelne miejsce⁴. Motywy muzyczne niejednokrotnie stanowiące cenne wskazówki muzykologiczne, należące do stałego repertuaru środków językowych wielu ówczesnych utworów literackich obecne są zwłaszcza w dwóch księgach: Księdze Izajasza oraz Księdze Jeremiasza.

³ Zob. S. A. Meier, *Themes and Transformations in Old Testament Prophecy*, Downers Grove, IL 2009, s. 112–119. Clarence H. Bullock dzieli czas działalności proroków na trzy okresy: nowoasyryjski, nowobabiloński oraz perski – tenże, *An Introduction to the Old Testament Prophetic Books*, wyd. 2, Chicago 2007.

⁴ Na temat biblijnego profetyzmu ukazwanego w różnych perspektywach badawczych zob. L. Stachowiak, *Ogólna charakterystyka proroków*, [w:] *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 237–270; J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, dz. cyt.; R. E. Clements, *Old Testament Prophecy. From Oracles to Canon*, Louisville 1996; W. A. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word*, Grand Rapids, MI 1996; P. A. Price, *Prophet's Handbook. A Guide to Prophecy and Its Operation*, Tulsa, OK 2001; R. B. Chisholm Jr., *Handbook on the prophets. Isaiah, Jeremiah, Lamentations, Ezekiel, Daniel, Minor Prophets*, Grand Rapids, MI 2002; D. L. Petersen, *The Prophetic Literature. An Introduction*, dz. cyt.; C. H. Bullock, *An Introduction to the Old Testament Prophetic Books*, dz. cyt.; C. R. Seitz, *Prophecy and Hermeneutics. Toward a New Introduction to the Prophets*, Grand Rapids, MI 2007; P. L. Redditt, *Introduction to the Prophets*, Grand Rapids, MI 2008; S. A. Meier, *Themes and Transformations in Old Testament Prophecy*, dz. cyt.; *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, ed. by J. Day, dz. cyt.; J. D. Hays, *The Message of the Prophets. A Survey of the Prophetic and Apocalyptic Books of the Old Testament*, Grand Rapids, MI 2010; J. R. Lundbom, *The Hebrew Prophets. An Introduction*, Minneapolis 2010; *Dictionary of the Old Testament. Prophets*, ed. by M. J. Boda, J. G. McConville, Downers Grove, IL 2012; R. L. Troxel, *Prophetic Literature. From Oracles to Books*, Chichester-West Sussex-Malden 2012. Wskazówki bibliograficzne zawiera praca: T. C. Vriezen, A. S. Van Der Woude, *Ancient Israelite And Early Jewish Literature*, Leiden 2005, s. 305–312.

Biblia daje świadectwa różnorodnych zachowań proroków oraz wykonywania przez nich złożonych czynności symbolicznych (np. 1 Krl 11, 29–39; 22, 11–12; 2 Krl 13, 15–19; Iz 20, 2–4; Jr 13, 1–11; 19, 1–13; Ez 4, 4–17)⁵ podczas przekazywania zazwyczaj skierowanego do narodów lub władców – będących wszakże reprezentantami zorganizowanych wspólnot – orędzia pochodzącego od Boga. Nieodzowna w życiu niektórych proroków-ekstatyków w uzyskaniu stanu wizjonerskiego uniesienia (transu) była muzyka instrumentalna (1 Sm 10, 5). W sferze jej oddziaływania znalazł się sam Saul, dopiero co namaszczony na króla. Po spotkaniu w Gibe z grupą proroków miało nastąpić to, co przekazał mu Samuel: „Ciebie też opanuje duch Pański i będziesz prorokował wraz z nimi, i staniesz się innym człowiekiem” (1 Sm 10, 6)⁶. Na Elizeuszu „spoczęła [...] ręka Pańska”, wówczas gdy zabrzmiała muzyka wykonywana na chordofonie (2 Krl 3, 15). Bodaj najśłynniejszym przekazem biblijnym potwierdzającym pozaestetyczne⁷, niezwykle – w tym przypadku apotropaiczne – oddziaływanie muzyki, jest opowieść o młodym Dawidzie posługującym się lirą (*kinnôr*) w celu wypędzenia złego ducha nękającego Saula (1 Sm 16, 14–23).

Według tekstu Księgi Powtórzonego Prawa największym prorokiem Izraela był Mojżesz, który „poznał Pana twarzą w twarz” (Pwt 34, 10–12)⁸. Pomimo natchnionego świadectwa wyrażonego także w Lb 12, 6–8 oraz

⁵ Zob. L. Stachowiak, *Ogólna charakterystyka proroków*, dz. cyt., s. 254–256.

⁶ Wszystkie cytaty biblijne w niniejszym artykule, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą z *Biblii Jerozolimskiej* (tekst *Biblii Tysiąclecia*, wyd. 5, Poznań 2000), red. K. Sarzała, Poznań 2006.

⁷ Liczne wzmianki na ten temat zawiera piśmiennictwo greckie, w którym należy wskazać przede wszystkim na postać Orfeusza i magiczno-religijną moc muzyki. Zob. E. Fubini, *Historia estetyki muzycznej*, przekł. Z. Skowron, wyd. 2, Kraków 2002, s. 25–28; J. G. Landels, *Muzyka starożytnej Grecji i Rzymu*, przekł. M. Kaziński, Kraków 2003, s. 170–174; W. Anderson, T. J. Mathiesen, *Orpheus*, [w:] <http://www.oxfordmusiconline.com> [11 VII 2012].

⁸ Zwróćmy w tym miejscu uwagę na związek Mojżesza z instrumentami muzycznymi, trąbami *chatsôts^orāh*, które wykonał na polecenie Jahwe w trakcie podróży z Egiptu do Kanaanu (Lb 10, 1–10). Zob. G. Kubies, „Trąbili i śpiewali, tak iż słycać było tylko

Pwt 18, 15. 18 należy go raczej uznać nie za właściwego proroka, lecz za wyróżnionego w szczególny sposób pośrednika pomiędzy Bogiem a ludźmi⁹. W relacji Bóg–prorok istniało kilka „kanałów transmisyjnych”: wizje, natchnienie wewnętrzne oraz słuch. Z kolei orędzie prorockie będące słowem Boga¹⁰ znajdowało swój wyraz w różnych formach literackich warunkowanych nie tyle treścią, co w znacznej mierze osobowością samego proroka. Wzmiankowane wyżej sposoby otrzymywania wyroczni w najwyższym stopniu dotyczą proroka Izajasza.

Znaczenie Izajasza¹¹, proroka żyjącego i działającego w VIII wieku przed Chrystusem za panowania kolejnych trzech władców Judy: Jotama, Achaza i Ezechiasza, w niespokojnych czasach wojny syro-efraimskiej oraz zagrożenia ze strony Asyrii, zasada się przede wszystkim na mocy, głębi i pięknie słowa. Powołanie otrzymał w roku śmierci króla Ozjasza, która jak na ogół się przyjmuje, nastąpiła około 740 roku przed

jeden głos wysławiający majestat Pana” – czyli rozważania o trąbie w Starym Testamencie, „Zeszyty Naukowe KUL” 2 (2006), s. 43–66.

⁹ Zob. D. L Petersen, *The Ambiguous role of Moses as Prophet*, [w:] *Israel's Prophets And Israel's Past. Essays on the Relationship of Prophetic Texts And Israelite History in Honor of John H. Hayes*, ed. by B. E. Kelle, M. B. Moore, New York-London 2006, s. 311–324.

¹⁰ Taką interpretację orędzia potwierdzają m.in. następujące fragmenty: „Oto kładę moje słowa w twoje usta” (Jr 1, 9) oraz „Synu człowieczy, zjedź to, co masz przed sobą. Zjedź ten zwój i idź przemawiać do Izraelitów! [...] Synu człowieczy, nasyc żołądek i napełnij wnętrzości swoje tym zwojem, który ci podałem” (Ez 3, 1–3).

¹¹ Na temat proroka oraz Księgi zob. E. J. Young, *The Book of Isaiah*, t. 1, Grand Rapids, MI 1965, s. 3–22; A. S. Herbert, *The Book of the Prophet Isaiah*, 1–39, Cambridge 1973, s. 1–20 (*Cambridge Bible Commentaries on the Old Testament*); J. D. W. Watts, *Isaiah 1–33*, Waco, TX 1985, s. XXV–LVII (*Word Biblical Commentary*); J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1–39*, Grand Rapids, MI 1986, s. 3–76 (*New International Commentary on the Old Testament*); J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah. An Introduction & Commentary*, Downers Grove, IL 1993, s. 25–34; L. Stachowiak, *Księga Izajasza I*, 1–39. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz, Poznań 1996, s. 7–102; J. Blenkinsopp, *Isaiah 1–39. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 2000, s. 71–112 (*Anchor Yale Bible Commentaries*). Zob. też T. C. Vriezen, A. S. Van Der Woude, *Ancient Israelite And Early Jewish Literature*, dz. cyt., s. 312–334.

Chrystusem¹². Wówczas ujrzał „Pana zasiadającego na wysokim i wyniosłym tronie, a tren Jego szaty wypełniał świątynię” (Iz 6, 1). Izajasz widział serafiny wypowiadające (nie należy utożsamiać werbalnej aktywności owych istot z późniejszym śpiewem Kościoła, choć tu tkwią jego źródła) w sposób dynamiczny „Sanctus” (Iz 6, 3)¹³, wskazując na świętość Boga, jeden z głównych tematów doktrynalnych proroka. Usłyszał zapowiedź niezrozumienia, z jakim się spotka oraz słowa odnoszące się do zagłady mającej poprzedzić sąd i zbawienie (Iz 6, 10–13). Wargi proroka stanowiące zasadnicze narzędzie przekazywania słowa¹⁴ zostały dotknięte węglem z ołtarza, tym samym dokonało się jego oczyszczenie (Iz 6, 6–7). Wystąpienie Izajasza w 701 roku dotyczące inwazji króla asyryjskiego Senacheryba jest ostatnim, które w sposób wiarygodny daje się datować. Nieznany Biblii materiał biograficzny dotyczący proroka, został rozwinięty przez literaturę apokryficzną (*Wniebowzięcie Izajasza, II wiek po Chrystusie*)¹⁵.

Księga Izajasza stanowi dzieło złożone, wielowarstwowe, pochodzące od różnych autorów, w tym od samego proroka z VIII wieku przed Chrystusem. Jej obecną postać potwierdzają źródła przedmasoreckie z Qumran (pełny tekst Księgi 1QIsa^a z około 150–125 roku przed

¹² Zob. A. Schoors, *Historical Information in Isaiah 1–39*, [w:] *Studies in the Book of Isaiah. Festschrift Willem A. M. Beuken*, ed. by J. Van Ruiten, M. Vervenne, Leuven 1997, s. 73–93. Zob. też obszerny komentarz Iz 6, 1–13 autorstwa Hansa Wildbergera; tenże, *Isaiah 1–12*, przekł. T. H. Trapp, Minneapolis 1991, s. 246–278 (*Continental Commentary*).

¹³ Por. Ap 4, 8.

¹⁴ Iz 30, 8 informuje, że prorok otrzymał także rozkaz spisania przepowiedni.

¹⁵ Zob. E. Norelli, *Il martirio di Isaia come testimonium anti-giudaico?*, „Henoch” 2 (1980), s. 37–57; R. G. Hall, *The Ascension of Isaiah. Community Situation, Date, and Place in Early Christianity*, „Journal of Biblical Literature” 109 (1990), s. 289–306; E. Norelli, *L’Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, Bologna 1994; J. Knight, *The Ascension of Isaiah*, Sheffield 1995; M. A. Knibb, *Isaianic Traditions in the Apocrypha and Pseudepigrapha*, [w:] *Writing and Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretive Tradition*, ed. by C. C. Broyles, C. A. Evans, Leiden 1997, s. 633–650.

Chrystusem)¹⁶. Współcześnie księgę, której wpływ na Nowy Testament jest bezsporny¹⁷, dzieli się na trzy części: Iz 1–39, 40–55 i 56–66. Poza Iz 58, 1 wszystkie wzmianki instrumentologiczne znajdują się w pierwszej części, w której wyróżnić można sześć sekcji (Iz 1–12; 13–23; 24–27; 28–33; 34–35; 36–39), części uważanej za najstarszą; redakcja Księgi zakończyła się w V wieku przed Chrystusem lub zdaniem niektórych badaczy jeszcze później¹⁸.

W celach komparatystycznych przytaczam poniżej konkordancję w głównej mierze organologiczną do ksiąg prorockich, w których pojawiają się motywy muzyczne:

Księga Izajasza: Iz 5, 12; 14, 11; 16, 11; 18, 3; 23, 16; 24, 8; 27, 13; 30, 29; 30, 32; 38, 20; 58, 1,

Księga Jeremiasza: Jr 4, 5. 19. 21; 6, 1. 17; 31, 4. 13; 42, 14; 48, 36; 51, 27,

Księga Ezechiela: Ez 7, 14; 26, 13; 28, 13; 33, 4. 5. 6,

Księga Daniela: Dn 3, 5. 7. 10. 15,

Księga Ozeasza: Oz 5, 8; 8, 1,

Księga Joela: Jl 2, 1; 2, 15,

Księga Amosa: Am 2, 2; 3, 6; 5, 23; 6, 5,

¹⁶ Zob. E. Tov, *The Text of Isaiah at Qumran*, [w:] *Writing and Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretive Tradition*, ed. by C. C. Broyles, C. A. Evans, t. 2, Leiden 1997, s. 491–512; J. Hogenhaven, *The Isaiah Scroll and the Composition of the Book of Isaiah*, [w:] *Qumran Between the Old and New Testaments*, ed. by F. H. Cryer, T. L. Thompson, Sheffield 1998, s. 151–158; *The Great Isaiah Scroll (1QIsa^a)*, ed. by D. W. Parry, E. Qimron, Leiden 1998.

¹⁷ Zob. C. A. Evans, *From Gospel to Gospel. The function of Isaiah in the New Testament*, [w:] *Writing and Reading the Scroll of Isaiah...*, dz. cyt., s. 651–692; B. S. Childs, *The Struggle To Understand Isaiah As Christian Scripture*, Grand Rapids, MI 2004, s. 1–31; *Isaiah in the New Testament*, ed. by S. Moyise, M. J. J. Menken, London-New York 2005.

¹⁸ Zob. M. A. Sweeney, *The Latter Prophets (Isaiah, Jeremiah, Ezekiel)*, [w:] *The Hebrew Bible Today. An Introduction to Critical Issues*, ed. by S. L. McKenzie, M. P. Graham, Louisville 1998, s. 75–81; W. Brueggemann, *An Introduction to the Old Testament. The Canon and Christian Imagination*, Louisville 2003, s. 159–176; N. P. Lemche, *The Old Testament Between Theology and History. A Critical Survey*, Louisville 2008, s. 95–97.

Księga Habakuka: wskazówka na końcu księgi,

Księga Sofoniasza: So 1, 16,

Księga Zachariasza: Za 9, 14; 10, 8; 14, 20.

Przed przystąpieniem do rozważań analitycznych należy dokonać identyfikacji instrumentów muzycznych¹⁹ w oparciu o aktualny stan badań oraz systematyzacji materiału badawczego: jedenastu fragmentów Księgi Izajasza odnoszących się do gry instrumentalnej. Ów – biorąc pod uwagę charakter Księgi – stosunkowo pokąźny zbiór odniesień organologicznych nie został podzielony w oparciu o jedno kryterium, w wyłonieniu którego istotną trudność stanowią zróżnicowana budowa literacka tekstu oraz wielowątkowe zagadnienia teologiczne. Co więcej, uważam, że podejście zasadzające się na klasyfikacji czysto instrumentologicznej nie pozwoliłoby ukazać należycie niektórych szeroko rozumianych aspektów kulturowych, stanowiących „organiczne całości”, wykazujące powiązania z treściami innych ksiąg starotestamentalnych. W przyjętym przeze mnie podziale wyodrębniam trzy grupy, uwzględniając rolę i znaczenie poszczególnych instrumentów w kulturze starożytnego Izraela oraz pewną właściwość lingwistyczną. Pierwszą grupę tworzą fragmenty (2), w których wzmiankowany jest róg, jedyny instrument czasów biblijnych nadal używany w judaizmie. W drugiej grupie znalazły się opisy (6) rzucające światło na realną praktykę wykonawczą. Ostatnia grupa obejmuje fragmenty (3), w których instrumenty muzyczne pojawiają się w ramach konstrukcji semantyczno-stylistycznej, jaką jest porównanie.

Problemy interpretacyjne niektórych hebrajskich i aramejskich (Dn 3, 5. 7. 10. 15²⁰) terminów muzycznych, począwszy od greckiej Septuaginty (III–II wiek przed Chrystusem), ujawniają się w wielu współczesnych przekładach²¹. Aby choć w niewielkim stopniu oddać skalę zjawiska, poza

¹⁹ Zagadnienia budowy i rozwoju poszczególnych instrumentów nie są przedmiotem niniejszego artykułu.

²⁰ Zob. G. Kubies, *Orkiestra króla Nabuchodonozora II czy zespół Antiocha IV Epifanesa? Kilka uwag muzykologa*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2 (2005), s. 135–150.

²¹ Zob. tenże, *Nazwy Instrumentów muzycznych w polskich przekładach Starego Testamentu*, „Studia Bobolanum” 1 (2004), s. 109–138.

Biblią Jerozolimską (BJ; tekst Biblia Tysiąclecia [BT], wyd. 5, 2000) sięgam do dwóch innych przekładów – *Biblii Warszawskiej* (BW; 1975)²² i *Biblii Lubelskiej* (BL; 1991–)²³, odnotowując w przypisach różnice względem tekstu podstawowego (BT), który zostanie uzupełniony o nazwy hebrajskie.

W Księdze Izajasza wymienionych zostało pięć instrumentów reprezentujących trzy grupy: aerofony – *ḥālīl*, *šōpār*, membranofony – *tōp* i chordofony – *kinnôr*, *nēḥel*. Trzy z nich Curt Sachs umieszcza w epoce koczowniczej, której górną cezurę wyznacza rok około 1000 przed Chrystusem, są to: *šōpār*, *kinnôr* i *tōp*²⁴. Owe terminy nie budzą obecnie kontrowersji i są interpretowane odpowiednio jako: róg, lira i bęben obręczowy. Natomiast w przypadku *ḥālīl* i *nēḥel* zdania badaczy są podzielone, jednakże przeważają opinie, iż *ḥālīl* jest piszczałką stroikową (podwójną), a *nēḥel* rodzajem liry (niektórzy proponują harfę) o niższym w stosunku do *kinnôr* stroju²⁵.

Zaznaczmy, że nasze rozważania nie obejmują śpiewu (*šīr*) pojawiającego się w kontekstach świeckim i religijnym, który ze względu chociażby na związek muzyki z niosącym różne treści słowem wymaga osobnego omówienia²⁶.

²² *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, Warszawa 1994.

²³ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Księga Izajasza*, przekł. L. Stachowiak, Lublin 1991.

²⁴ C. Sachs, *Historia instrumentów muzycznych*, przekł. S. Olędzki, wyd. 2, Kraków 1989, s. 87–95.

²⁵ Zob. I. H. Jones, *Musical Instruments*, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, ed. by D. N. Freedman, t. 4, New York 1992, s. 936–937; T. C. Mitchell, *The Music of the Old Testament Reconsidered*, „Palestine Exploration Quarterly” 124 (1992), s. 130–131; J. Braun, *Biblische Musikinstrumente*, [w:] *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. von L. Finscher, t. 1, Kassel-Stuttgart 1994, k. 1513–1514, 1516–1517, 1520–1521, 1523–1527; H. Seidel, *Musik und Religion. I. Altes und Neues Testament*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, hrsg. von G. Müller, t. 23, Berlin 1994, s. 445; B. Bayer, *Music*, [w:] *Encyclopaedia Judaica*, ed. by F. Skolnik, M. Berenbaum, t. 14, wyd. 2, Farmington Hills 2006, s. 641–642; J. Montagu, *Instrumenty muzyczne Biblii*, przekł. G. Kubies, Kraków 2006, s. 28–34, 36–41, 56–66.

²⁶ Zob. A. Sendrey, *Music in Ancien Israel*, New York, 1969, s. 159–260. Zob. także H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel. Its Forms and Meaning*, London 1967; J. A. Smith,

Niemniej jednak zwróćmy uwagę na psalm kończący tzw. Księgę Emanuela (Iz 6–12), oddający znakomicie ideę śpiewu na chwałę Stwórcy:

Chwalcie Pana!
Wzywajcie Jego imienia!
Rozgłaszajcie Jego dzieła wśród narodów,
przypominajcie, że wspaniałe jest imię Jego!
Śpiewajcie Panu, bo uczynił wzniosłe rzeczy!
Niech to będzie wiadome po całej ziemi!
Wzniesz okrzyki i wołaj z radości, mieszkanko Syjonu,
Bo wielki jest pośród ciebie Święty Izraela!
(Iz 12, 4–6).

1. Róg

Poza jednym wyjątkiem – Oz 5, 8 (*hăšōš^erāh* – trąba), we wszystkich księgach prorockich funkcję aerofonu sygnalizacyjnego pełni róg barani – szofar (używam powszechnie przyjętego w języku polskim odpowiednika *šōpār*). Specyficzny profil instrumentu naznaczony „niezwykłą” mocą został określony w trzech księgach Starego Testamentu: w opisie teofanii (Wj 19, 16. 19; 20, 18)²⁷, w relacji ze zdobycia Jerycha (Joz 6, 4. 5. 8. 9. 13. 16. 20) oraz w wizji Boga dmącego w ten aerofon (Za 9, 14). W starożytności na właściwości dynamiczne trąby zwrócił uwagę m.in. Homer (VIII wiek przed Chrystusem) w *Iliadzie* (18, 216–219). Zaś Owidiusz (43 przed Chrystusem–17/18 po Chrystusie) w *Metamorfozach* (1, 330–342) wypowiedział się na temat akustyki muszli morskiej. Poza omawianym pod koniec artykułu fragmentem Księgi Izajasza (Iz 58, 1), istotną wskazówkę biblijną odnoszącą się do głośności rogu zawiera fragment mowy Amosa: „Czyż dmie się w trąbę [*šōpār*] w mieście, a lud nie zadrzy?” (Am 3, 6). Ponadto, wypada zwrócić uwagę, iż grze na szofarze towarzyszyły okrzyki (Jr 4, 5). Zauważmy, że choć róg nie przewyższał

Music in Ancient Judaism and Early Christianity, Farnham 2011, *passim*.

²⁷ Por. Za 9, 14.

głośnością ówczesnych trąb²⁸, a był to czynnik decydujący w przypadku aerofonów sygnalizacyjnych, to pomimo tego faktu stał się instrumentem o znaczeniu symbolicznym, łączonym z orędziem prorockim; wydaje się że Wj 19, 16. 19; 20, 18, Joz 6, 4. 5. 8. 9. 13. 16. 20 i Za 9, 14 odegrały kluczową rolę. Nader często szofar pojawia się w Księdze Jeremiasza, głównie w kontekście wojny (Jr 4, 5. 19. 21; 6, 1. 17; 42, 14; 51, 27). Drugim typowym obszarem tematycznym, w którym pojawia się róg, jest eschatologia (np. Ez 7, 14; Jl 2, 1; So 1, 14)²⁹.

Izajasz po raz pierwszy posługuje się toposem (motywem) rogu-narzędzia sygnalizacyjnego w proroctwie przeciw Etiopii (Iz 18, 1–7), znanej w starożytności pod nazwą Kusz (Iz 18, 1), organizującej koalicję antyasyryjską:

Wy wszyscy, mieszkańcy świata,
wszyscy zaludniający ziemię,
patrzcie, jak na górach znak się podnosi!
Słuchajcie, jak się głos trąby [*šōpār*] rozlega!
(Iz 18, 3)³⁰.

Znak (*nēs*) oraz dźwięk rogu poprzez lekturę Iz 5, 26 i Iz 13, 2 przywołują działania wojenne³¹, które tutaj nie mają jednakże miejsca. Sygnał szofaru poprzedza mowę proroka adresowaną do całej ludzkości. Bóg zgodnie z tekstem Iz 18, 4–6 nie interweniuje w ludzką historię, a los Etiopii postrzeganej przez Lecha Stachowiaka jako typ eschatologicznego nieprzyjaciela³² zdaje się być przesądzony.

²⁸ Zob. M. L. West, *Muzyka starożytnej Grecji*, przekł. A. Maciejewska, M. Kaziński, Kraków 2003, s. 137.

²⁹ Zob. J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, przekł. Z. Kościuk, Warszawa 2005, s. 704.

³⁰ BL: rogi.

³¹ Zob. J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah...*, dz. cyt., s. 362; J. Blenkinsopp, *Isaiah 1–39...*, dz. cyt., s. 310.

³² L. Stachowiak, *Księga Izajasza I, 1–39*, dz. cyt., s. 312.

Po raz drugi do toposu rogu-instrumentu sygnalizacyjnego³³ Izajasz sięga pod koniec tzw. Apokalipsy³⁴, w której zarysowano dramatyczną wizję przyszłości (szczególnie Iz 24, 1–6. 17–23). Wyrocznia Iz 27, 12–13 zapowiada powrót Izraelitów do Jerozolimy, gdzie „uwielbią Pana na świętej górze” z terenów bliższych „od Rzeki aż do Potoku Egipskiego” (Iz 27, 12)³⁵ i dalszych z Asyrii i Egiptu (Iz 27, 13)³⁶. Joseph Blenkinsopp zgromadzenie zagubionej i rozproszonej ludności określa jako „ostateczne zgromadzenie liturgiczne”³⁷. Odnośny ustęp brzmi następująco:

W ów dzień zagrają na wielkiej trąbie [*šōpār*]³⁸,
i wtedy przyjdą zagubieni w kraju Asyrii
i rozproszeni po kraju egipskim,
i uwielbią Pana
na świętej górze, w Jeruzalem
(Iz 27, 13).

2. Praktyka muzyczna

Odniesienia do muzyki w Biblii dostarczają informacji na temat instrumentów będących w użyciu (generalnie poza kilkoma wyjątkami w Lb 10, 2; 1 Krl 10, 12 brak wskazówek technologicznych) i okoliczności, w jakich muzykowano, pozwalają również wnioskować na temat wielkości i składów zespołów czy niewielkich grup tworzonych w ramach praktyki spontanicznego muzykowania. W Księdze Izajasza dominują chordofofony, ponadto charakterystycznym rysem trzech prorocत्व są obrazy muzyczne, w których bęben obręczowy łączony jest z lirą.

³³ John N. Oswalt w wielkiej trąbie widzi sugestywną figurę; tenże, *The Book of Isaiah...*, dz. cyt., s. 501. Por. Jl 2, 15.

³⁴ Zob. L. Stachowiak, *Księga Izajasza I, 1–39*, dz. cyt., s. 350–354.

³⁵ Por. Rdz 15, 18.

³⁶ Zob. L. Stachowiak, *Księga Izajasza I, 1–39*, dz. cyt., s. 392–393.

³⁷ J. Blenkinsopp, *Isaiah 1–39...*, dz. cyt., s. 379 („final liturgical assembly”).

³⁸ BL: potężna trąba.

Tytuł artykułu odwołujący się do słynnych prorockich „biada” (Iz 5, 8–24)³⁹ umieszczonych zapewne przez redaktora (redaktorów) księgi po pieśni o winnicy (Iz 5, 1–7)⁴⁰, a przed opisem gniewu Jahwe (Iz 5, 25) i apelem do najeźdźców (Iz 5, 26–30) zdaje się jednoznacznie sugerować postawę, jaką Izajasz zajmuje wobec muzyki. Jednakże prorok posiada także inne „oblicze”, które odsłoni pod koniec pierwszej części księgi. Pełniejsze zrozumienie nagannego tonu wypowiedzi proroka oraz potępienia gry instrumentalnej umożliwia lektura Iz 5, 11–12:

Biada tym, którzy rychło wstając rano,
szukają sycery,⁴¹
zostają do późna w noc,
[bo] wino ich rozgrzewa.
Nic, tylko harfy [*kinnôr*] i cytry [*nēbel*],
bębny [*tōp*] i flety [*hālil*],⁴²
i wino na ich ucztach.
O dzieło Pana nie dbają
ani nie baczą na czyny rąk Jego
(Iz 5, 11–12).

Przytoczony wyżej obraz muzyki nosi na sobie piętno grzechu pijaństwa krytykowanego m.in. przez proroka Amosa (6, 6), przywary, która w Księdze Koheleta została zestawiona z umiarem (Koh 10, 16–17)⁴³. Tak

³⁹ Siódme „biada” pojawia się w Iz 10, 1–4. Zob. L. Stachowiak, *Księga Izajasza I*, 1–39, dz. cyt., s. 158–160.

⁴⁰ Nie wykluczone, że – podążając za egzegezą w BJ – inspiracją do napisania utworu była pieśń ludowa śpiewana podczas winobrania; zob. przypis w BJ do Iz 5, 1–7. Na temat obrazu winnicy w pismach prorockich zob. Jr 2, 21; 5, 10; 6, 9; 12, 10; Ez 15, 1–8; 17, 3–10; 19, 10–14; Oz 10, 1.

⁴¹ BW: trunek; BL: piwo.

⁴² BW: cytra, lutnia, bębenek, flet; BL: cytry, harfy, bębny, flety.

⁴³ W Księdze Jeremiasza znajduje się opis Rekabitów wręcz powstrzymujących się od spożywania alkoholu (Jr 35, 8–9). Zob. J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah...*, dz. cyt., s. 159–160; L. Stachowiak, *Księga Izajasza I*, 1–39, dz. cyt., s. 162–163.

zarysowany kontekst nie pozostawia wątpliwości co do intencji Izajasza. Zestawienie czterech instrumentów razem⁴⁴ ukazuje typowe dla prywatnego muzykowania instrumentarium⁴⁵. Z pewnością ze względu na rodzaj wypowiedzi prorockiej nie należy interpretować tego obrazu jako opisu konkretnego, jednostkowego występu.

Powyższy obraz dopełniają krytyczne uwagi proroka Amosa z charakterystycznym „biada” (*hōj*) kierowane pod adresem możnych, zwiastujące koniec królestwa Izraela:

Leżą na łożach z kości słoniowej
i wylegają się na dywanach;
jedzą oni jagnięta z trzody
i cielęta ze środka obory.
Improwizują na strunach harfy [*nēbel*]
i jak Dawid wynajdują instrumenty muzyczne.
Piją czaszami wino
i najlepszym olejkiem się namaszczają,
a nic się nie martwią upadkiem domu Józefa
(Am 6, 4–6).

Po raz kolejny elementy muzyczne pojawiają się w kontekście biesiady z jej nieodzownym atrybutem (winem) w tzw. Apokalipsie. Choć aspekt etyczny tej swoistej symbiozy nie wymaga komentarza, to warto zwrócić uwagę na jej wymiar społeczny. Zarówno gra instrumentalna, śpiew, taniec, jak i jedzenie oraz picie to typowe elementy opisu normalnego życia miasta w czasach pokoju i dobrobytu⁴⁶. Prorocy w swej krytyce występnych narodów, chcąc sugestywnie uzewnętrznić swe widzenie, posługują się antyobrazem idyllicznego życia. W pieśni o zniszczonym „mieście chaosu” (Iz 24, 10) czytamy:

⁴⁴ Por. opisy zespołowego muzykowania: 2 Sm 6, 5; 1 Krn 13, 8; Ps 81, 3–4; Ps 150, 3–5.

⁴⁵ Opis świątynnej służby muzycznej w Jerozolimie zawiera 1 Krn 25,1–31 – zob. J. A. Smith, *Music in Ancient Judaism...*, dz. cyt., s. 33–116.

⁴⁶ Zob. J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah...*, dz. cyt., s. 447; L. Stachowiak, *Księga Izajasza I*, 1–39, dz. cyt., s. 359.

Młode wino w smutku, winnica podupała,
 wzdychają wszyscy ludzie wesołego serca.
 Ustała wesołość bębenków [tōp],
 ucichła wrzawa hulających,
 umilkł wesoły dźwięk cytr [kinnôr]⁴⁷.
 Nie piją wina wśród pieśni,
 sycera gorzkniej pijakom.
 Zburzone jest miasto chaosu,
 dom każdy zamknięty od wejścia.
 Na ulicach narzekanie na brak wina.
 Znikła wszelka radość,
 wesele uszło z ziemi
 (Iz 24, 7–11).

Zestawione raz jeszcze bęben oraz lira (Iz 30, 32; po raz drugi w duecie) pomimo kontekstu, w jakim się znalazły – wyroczeni przeciw Asyrii, zdają się odwoływać do realnej, zapewne dużo starszej praktyki muzycznej, w ramach której chętnie oba instrumenty łączono razem⁴⁸. W obrazie smaganego różgą Aszura (Asyrii) spodziewamy się raczej obecności szofaru, którego sygnał lepiej „harmonizowałyby” z wyrocznią niż dźwięki bębna i liry. Lech Stachowiak zwraca uwagę na „kultowy” charakter zmagania (Bóg jest zwycięskim wojownikiem) przy akompaniamencie muzyki liturgicznej. Jako istotne w egzegezie wskazuje m.in. Wj 15, 20 i Sdz 11, 34⁴⁹. Znamienna jest tutaj „pieśń chwały na cześć Pana” (Wj 15, 21) intonowana przez Miriam po przejściu przez Morze Czerwone. Wprawdzie w obu wskazanych miejscach wymieniany jest bęben, jednakże zauważamy, że nigdy nie pełnił on roli instrumentu rytualnego wykorzystywanego w świątyni. Odnośny fragment brzmi:

Każde uderzenie kija będzie dla niego karą,
 którą Pan spuści na niego

⁴⁷ BW: bębny, lutnie; BL: bębenki, cytra.

⁴⁸ Por. Rdz 31, 27; Ps 149, 3.

⁴⁹ L. Stachowiak, *Księga Izajasza I, 1–39*, dz. cyt., s. 432.

przy wtórze bębnów [tōp] i cytr [kinnôr]⁵⁰,
i walczyć On z nim będzie w zaciekłych bojach
(Iz 30, 32).

W satyrze (Iz 14, 4–23) adresowanej do króla Babilonii (Nabuchodonozor lub Nabonid), władcy pokonanego i strąconego do Szeolu (Iz 14, 9), nakreślony został obraz totalnej zagłady Babilonu mającego zostać przemienionym w „posiadłość jeźów⁵¹ i bagna” (Iz 14, 22–23). Kres babilońskiego władcy oznacza kres świetności dworu, upadek kultury z jej ważną składową – muzyką⁵². Wyrażenie „dźwięk twoich lir [nēbel]” może być prawdziwą aluzją do powszechnego w Mezopotamii chordofonu znanego co najmniej w III tysiącleciu p.n.e. (w grobach królewskich w Ur znaleziono kilka chordofonów datowanych na lata 2600–2400 przed Chrystusem).⁵³ Oto treść satyry:

Ty również padłeś bezsilny jak i my,
stałeś się do nas podobny!
Do Szeolu strącony twój przepych
i dźwięk twoich harf [nēbel]⁵⁴.
Robactwo jest twoim posłaniem,
robactwo też twoim przykryciem
(Iz 14, 10–11).

Proroctwo przeciw fenickiemu miastu Tyrowi (Iz 23, 1–14) zdobytemu przez Nabuchodonozora po trzynastu latach oblężenia, a zniszczonemu

⁵⁰ BL: bębny, lutnie. John N. Oswalt wskazuje na podobieństwo z 2 Krn 20, 13–30, w szczególności z 2 Krn 20, 28; tenże, *The Book of Isaiah...*, dz. cyt., s. 436.

⁵¹ BL: ptaki wodne.

⁵² John N. Oswalt interpretuje Iz 14, 11 jako opis pogrzebu władcy; tenże, *The Book of Isaiah...*, dz. cyt., s. 318–319.

⁵³ Zob. A. D. Kilmer, D. Collon, *Leier*, [w:] *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, hrsg. von D. O. Edzard, t. 6, Berlin-New York 1980–1983, s. 571–582. Zob. też A. Norborg, *Ancient Middle Eastern Lyres*, Stockholm 1995.

⁵⁴ BW: lutnie.

przez Aleksandra Wielkiego wieńczą redaktorskie dodatki (Iz 23, 15–18) skrywające ważne z naszego punktu widzenia informacje. Tyr zgodnie z zapowiedzią prorocką ma pójść w zapomnienie na siedemdziesiąt lat, a pod koniec siedemdziesięciu lat przydarzy się Tyrowi, jak nierządniczy z piosenki:

Weźmij cytrę [*kinnôr*], obejdz miasto⁵⁵,
 nierządniczo zapomniana!
 Zagraj sprawnie, mnóż piosenki,
 ażebyś się przypomniała!
 (Iz 23, 15–16).

Powyższa pieśń nie tylko potwierdza popularność liry na obszarze Kanaanu⁵⁶, ale jest wymownym dowodem na wykonywanie muzyki przez kobiety⁵⁷. Poza nielicznymi wzmiankami w Biblii na temat gry na bębnach, śpiewu i tańca (Wj 15, 20–21; Sdz 11, 34; 1 Sm 18, 6; 2 Sm 19, 36) znakomite potwierdzenie tego stanu rzeczy znajdujemy m.in. w starożytnym Egipcie, gdzie zachowały się liczne przekazy ikonograficzne ukazujące kobiety w rozmaitych scenach muzycznych⁵⁸.

Prorok Ezechiel w wyroczni przeciw Tyrowi także sięga po obraz muzyczny, w którym pojawia się lira:

⁵⁵ BW: lutnia.

⁵⁶ Zob. B. Lawergren, *Distinctions among Canaanite, Philistine, and Israelite Lyres, and Their Global Lyrical Contexts*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 309 (1998), s. 41–68.

⁵⁷ John N. Oswalt, poddając egzegezie Iz 23, 16, przypuszcza, że „nierządnica zapomniana” chcąc pozyskać nowych klientów ucieka się do muzyki ze względu na swój wiek; tenże, *The Book of Isaiah...*, dz. cyt., s. 436. Podobną interpretację zawiera praca: J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, dz. cyt., s. 701.

⁵⁸ Zob. H. Hickmann, *Ägypten*, [w:] *Musikgeschichte in Bildern*, hrsg. von H. Bessler, M. Schneider, t. 2.1, Leipzig 1961. Zob. też L. Manniche, *Music and Musicians in Ancient Egypt*, London 1991, *passim*.

Sprawię, że odgłos twych pieśni umilknie,
a dźwięk twoich cytr [*kinnôr*] nie będzie się rozlegać
(Ez 26, 13).

W tzw. Psalmie lub Kantyku Ezechiasza (Iz 38, 9–20) poprzedzonym opisem choroby i cudownego uzdrowienia króla (Iz 38, 1–8) znajduje się fragment dziękczynny wyrażający radość z uratowania od Szeolu (Iz 38, 10), a tym samym wybawienia od śmierci. Elementy muzyczne podobnie jak w omawianym później wersie Iz 30, 29 wyeksponowane zostały w pozytywnym świetle, nieodparcie przywodząc na myśl treści i poetykę utworów Psalterza:

Zaiste, nie Szeol Cię sławi
ani Śmierć wychwala Ciebie;
nie ci oglądają się na Twoją wierność,
którzy w dół zstępują.
Żywy, tylko żywy Cię wysławia,
tak jak ja dzisiaj.
Ojciec dzieciom głosi
Twoją wierność.
Panie, racz mnie wybawić!
Więc grać będziemy me pieśni na strunach⁵⁹
przez wszystkie dni naszego życia
w domu Pańskim
(Iz 38, 18–20).

Kanoniczne psalmy z Iz 38, 20 łączą liczne odniesienia do muzyki wokalnej i instrumentalnej. W kontekście muzycznej adoracji Boga zasadne jest zwrócenie uwagi na cztery fragmenty, w których występują oba

⁵⁹ BW: „będziemy grać na strunach”; BL: „dlatego uderzajmy w struny”. W związku z przekładem „we will play my music” John N. Oswalt podkreśla, że w muzykowaniu będzie brał udział sam król; tenże, *The Book of Isaiah...*, dz. cyt., s. 689. Joseph Blenkinsopp proponuje następujący przekład: „let us make music with psalms of praise” – tenże, *Isaiah 1–39...*, dz. cyt., s. 480.

rodzaje lir (*kinnôr* i *nēbel*): Ps 57, 9; 81, 3; 108, 3; 150, 3. Zauważmy też, że zasadniczą trudność w pracy translatorskiej – warianty Iz 38, 20 odnotowano w przypisie – stanowi wyrażenie z rdzeniem *ngn*⁶⁰: *ûn^gginôtaj n^enaggën* („pieśni moje będziemy grać”)⁶¹.

3. Instrumenty muzyczne w porównaniach

Wypowiedzi prorockie w Iz 1–39 wyróżnia oryginalny, wytworny język ujawniający nie tylko elementy wcześniejszej tradycji literackiej czy obecność zabiegów redaktorskich, ale i cechy osobowości (inteligencji) samego proroka⁶² pochodzącego, jak się powszechnie przypuszcza, z rodziny arystokratycznej pozostającej w kontaktach z dworem królewskim. Analiza treści księgi wykazuje, że Izajasz był uważnym i wnikliwym obserwatorem życia. Zróznicowane jak w żadnej innej księdze prorockiej wzmianki na temat instrumentów muzycznych dowodzą żywego zainteresowania kulturą muzyczną. Instrumenty trzykrotnie pojawiają się w porównaniach będących nierzadko częścią większych obrazów metaforycznych⁶³ mających lepiej uwydatnić przesłanie – słowo Boga. Kontekst, w jakim zostały ukazane, daje solidne podstawy do wypowiedzi na temat ich właściwości estetyczno-brzmieniowych (domena obszaru percepcji subiektywnej).

Po opisie spustoszenia ziemi moabskiej (Iz 15, 1–9) prorok w tonie lamentacji, uciekając się do powszechnego w Biblii obrazu winnicy, oddaje stan ducha bezradnych, choć niegdyś wyniosłych (Iz 16, 6) jej mieszkańców:

⁶⁰ Por. nagłówki Ps 4, 1; 6, 1; 54, 1; 55, 1; 67, 1; 67, 1; 76, 1.

⁶¹ Zob. *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Logos Research Systems 2001 (CD-ROM). Zob. też A. Sendrey, *Music in Ancien Israel*, dz. cyt., s. 300–301; J. Montagu, *Instrumenty muzyczne Biblii*, dz. cyt., s. 111.

⁶² Zob. L. Stachowiak, *Księga Izajasza I, 1–39*, dz. cyt., s. 82–86.

⁶³ Zob. J. Frankowski, *Metafora w Biblii*, „Znak” 38 (1981), s. 253–267; D. H. Aaron, *Biblical Ambiguities. Metaphor, Semantics, and Divine Imagery*, Leiden 2001; *Metaphor in the Hebrew Bible*, ed. by P. van Hecke, Leuven 2005.

Radość i wesele zniknęły
z sadów. W winnicach
nie śpiewa się ani pokrzykuje.
Wina w tłoczniach nie wygniata
ten, który je tłoczył.
Ustały przyśpiewki.
Dlatego trzewia me jęczą⁶⁴,
jak cytra [*kinnôr*] nad Moabem⁶⁵,
i moje wnętrze nad Kir-Chares
(Iz 16, 10–11).

Trudno jest kwestionować subiektywne odczucia, tym bardziej gdy dotyczą zmysłu słuchu. Jednakże, biorąc pod uwagę właściwości akustyczne izraelskiej liry, szybko wybrzmiewający, przytłumiony dźwięk jelitowych strun, to moim zdaniem ten chordofon w mniejszym stopniu nadaje się do ilustracji smutnego losu Moabu niż piszczałka *ḥālil*, która pojawia się w Księdze Jeremiasza (Jr 48, 36)⁶⁶ wykazującej liczne paralele z Iz 15, 1–16, 14:

Dlatego też nad Moabem serce moje
żali się jak flet [*ḥālil*],
moje serce nad ludźmi z Kir-Cheres
żali się jak flet [*ḥālil*]
(Jr 48, 36).

W obu przypadkach można mówić o próbie oddania specyficznego idiomu gry instrumentalnej. Zarówno lira, jak i piszczałka mogą realizować melodie o różnych – posługując się współczesną terminologią

⁶⁴ Zob. miejsca paralelne odnoszące się do wnętrzości, np. Jr 4, 19; 31, 20; por. J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah...*, dz. cyt., s. 347; L. Stachowiak, *Księga Izajasza I, 1–39*, dz. cyt., s. 303. Porównanie z Iz 16, 11 Joseph Blenkinsopp określa jako mało wyrafowane i wulgarne; tenże, *Isaiah 1–39...*, dz. cyt., s. 299.

⁶⁵ BW: lutnia.

⁶⁶ Por. Jr 48, 1–47.

– odcieniach tonalnych. Niewątpliwie lepsze właściwości mimetyczne w oddaniu lamentu, płaczu, jęku (Iz 16, 7–11) posiada piszczałka zdolna do wydawania długich dźwięków, które można dodatkowo poddać zmianom artykulacyjnym. Zaznaczymy, że pewne „emocjonalne aspekty” można oddać na lirze za pomocą gry *glissando*, jednakże ich wydźwięk uzależniony jest od ilości strun i ich stroju.

W przeciwieństwie do kilku umuzycznionych obrazów z motywem liry Izajasz posłużył się samodzielnym motywem piszczałki tylko raz w mowie antyasyryjskiej (Iz 30, 27–33) rozpoczynającej się opisem teofanii Jahwe, po którym następuje odwołujące się do zjawisk natury przedstawienie Jego interwencji wobec Asyrii (ogień, pioruny, ulewy, grad)⁶⁷ mającej zostać ostatecznie unicestwioną w Tofet, miejscu ofiarnym poświęconym Molekowi (Molochowi). W Iz 30, 29 zwraca uwagę ton wypowiedzi, afirmacja nie tyle samego aerofonu, co jego oddziaływania na stan psychiczny⁶⁸ oddawany w przekładzie BT jako „radość serca”:

Pieśń mieć będziecie
jak przy obchodzie nocnej uroczystości,
i radość serca⁶⁹ jak u tego, co idzie przy dźwiękach fletu [*hālil*],
zdążając na górę Pańską, ku Skale Izraela
(Iz 30, 29).

Egzegeci zwracają uwagę na ofiarny aspekt uroczystości, której istotą, centralnym punktem jest Bóg, „Skała Izraela”⁷⁰. Informacja o nocnej porze stanowi wskazówkę pozwalającą łączyć uroczystość ze świętem Namiotów bądź ze świętem Paschy⁷¹.

Ostatnia wzmianka muzyczna w Księdze Izajasza stanowiąca za sprawą szofaru bezpośrednie nawiązanie do początku części analitycznej

⁶⁷ Por. Iz 28, 2; Jr 30, 23–24; Ez 13, 13; Oz 4, 19; Am 1, 14.

⁶⁸ Zob. J. Blenkinsopp, *Isaiah 1–39...*, dz. cyt., s. 424.

⁶⁹ BW: „radować się z serca”; BL: „z radością serca”.

⁷⁰ Por. Iz 17, 10.

⁷¹ Zob. J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah...*, dz. cyt., s. 567; L. Stachowiak, *Księga Izajasza I, 1–39*, dz. cyt., s. 431.

pojawia się w ramach wypowiedzi Tritoizajasza⁷². We wstępie wyroczni powstałej najprawdopodobniej po powrocie z Babilonii, nakazującej uczynienie praktyk religijnych, w szczególności postu (Iz 58, 3–7), mniej formalnymi, a bardziej wewnętrznymi czytamy:

Krzycz na całe gardło, nie przestawaj!
Podnoś głos twój jak trąba [šōpār]!
Wytknij mojemu ludowi jego przestępstwa
i domowi Jakuba Jego grzechy!
(Iz 58, 1).

Przeciw kultowi zewnętrznemu, hipokryzji religijnej (Am 5, 21–27) wypowiadał się prorok Amos, podobnie jak Tritoizajasz posługując się elementami muzycznymi:

Idź precz ode Mnie ze zgiełkiem pieśni twoich,
i dźwięku twoich harf [nēbel] nie chcę słyszeć
(Am 5, 23).

Ekspresyjny, wręcz emfaticzny ton wypowiedzi otwierającej 58 rozdział Księgi Izajasza (grzech narodu reprezentuje tutaj postać patriarchy Jakuba) jest zbieżny m.in. z Iz 1, 2 oraz Iz 41, 1. Ponadto poprzez przywołanie motywu rogu – instrumentu głośnego, obdarzonego, jak wcześniej podkreślaliśmy, szczególną mocą – wyraźna staje się analogia do zdynamizowanych słów proroka Jeremiasza czy surowego napomnienia Ozeasza (dwa cytaty poniżej):

Opowiadajcie w Judzie,
ogłoście w Jerozolimie!

⁷² Zob. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II–III, 40–66. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Poznań 1996, s. 47–53. Podział Księgi Izajasza na trzy główne części kwestionuje współcześnie m.in. Shalom M. Paul, który wyróżnia jedynie Protoizajasza i Deuteroizajasza; tenże, *Isaiah 40–66. A Commentary*, Grand Rapids, MI 2012, s. 5–12 (*Eerdmans Critical Commentary*).

Dmijcie w trąby [šōpār] w kraju,
wołajcie głośno i mówcie:
Zbierzmy się i udajmy do miast warownych!
(Jr 4, 5).

Trąbę [šōpār] do ust przyłóż:
jak sęp spada nieszczęście na dom Pański!
Złamali bowiem moje przymierze
i wzgardzili moim Prawem
(Oz 8, 1).

Interpretacja Iz 58, 1 pozwala ukazać co najmniej dwie warstwy semantyczne tekstu: akustyczną – głośne wołanie proroka ma przypominać sygnały szofaru, i teologiczną – wołanie ma objąć działaniem słowa Boga jak największą grupę ludzi⁷³.

*

Przedstawione rozważania nad motywami i obrazami muzycznymi pozwalają wbrew dosyć powszechnej opinii, jakoby muzyka w Księdze Izajasza stanowiła napiętnowany obszar kultury ludzkiej, skonstatować, iż nie jest sztuką niechcianą (*non grata*)⁷⁴. Choć faktycznie muzyka instrumentalna jest łączona z pijaństwem (Iz 5, 12; 24, 10), prostytutką (Iz 23, 16), kojarzona z wrogimi potęgami (Iz 14, 11; 30, 32), to „rozbrzmiewa” (nie uwzględniamy wszakże śpiewu) także *ad maiorem Dei gloriam* (Iz 30, 29; 38, 20). Z negatywnym obrazem muzyki w żaden sposób nie można łączyć rogu (Iz 18, 3; 27, 13; 58, 1).

Warszawa

GRZEGORZ KUBIES

⁷³ Zob. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II–III*, 40–66, dz. cyt., s. 261; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 40–66*, Grand Rapids, MI 1998, s. 495 (New International Commentary on the Old Testament).

⁷⁴ Zob. np. uwagę Jeremiego Montagu; tenże, *Instrumenty muzyczne Biblii*, dz. cyt., s. 107.

Abstrakt

W prezentowanym artykule dokonuję interpretacji motywów i obrazów muzycznych w Księdze Izajasza, dziele zredagowanym w V wieku przed Chrystusem lub później, łączonym z imieniem wybitnego proroka z VIII wieku przed Chrystusem. Zasadnicze rozważania muzykologiczne poprzedzają uwagi na temat biblijnego profetyzmu, czynności symbolicznych, spośród nich muzyki oraz osoby samego proroka. Materiał badawczy – jedenaście fragmentów, w których wzmiankowane są instrumenty muzyczne (*ḥālīl, šōpār, tōp, kinnōr, nēbel*) został podzielony na trzy grupy. W pierwszej (2 fragmenty) omawiam topos rogu-narzędzia sygnalizacyjnego, w drugiej (6 fragmentów) podejmuję zagadnienia starożytnej praktyki wykonawczej. W ostatniej grupie (3 fragmenty) poddaję analizie fragmenty, w których instrumenty muzyczne pojawiają się w ramach konstrukcji semantyczno-stylistycznej, jaką jest porównanie. Wszystkie omawiane motywy i obrazy muzyczne zostały ukazane w szerokim kontekście biblijno-kulturowym. W rozważaniach nie zabrakło odniesień do innych ksiąg biblijnych. Tekst *Biblii Tysiąclecia* (wyd. 5, Poznań 2000), który został uzupełniony o nazwy hebrajskie, jest konfrontowany z innymi współczesnymi przekładami – *Biblią Warszawską* (1975) i *Biblią Lubelską* (1991–). Choć muzyka w Księdze Izajasza jest łączona z pijaństwem (Iz 5, 12; 24, 10), prostytutką (Iz 23, 16), kojarzona z wrogimi potęgami (Iz 14, 11; 30, 32), to – podkreślmy – „rozbrzmiewa” także *ad maiorem Dei gloriam* (Iz 30, 29; 38, 20), nie jest sztuką niechcianą (*non grata*). Z negatywnym obrazem muzyki nie można w żaden sposób łączyć rogu (Iz 18, 3; 27, 13; 58, 1).

Słowa kluczowe

Biblia, Izajasz, muzyka, instrumenty muzyczne, starożytna kultura

Abstract

Musica non grata? Musical motifs and images in the Book of Isaiah

In the article I interpret musical motifs and images in the Book of Isaiah. The main musicological part of the text precede comments on biblical prophecy, symbolic acts (among them acts connected with music) and Isaiah, the prophet living in the VIII century BC. The research material – eleven passages where musical instruments are

mentioned (*ḥālil*, *šōpār*, *tōp*, *kinnôr*, *nēbel*), has been divided into three groups. In the first one (2 passages) I discuss the topos of shofar as the signalling tool, in the second (6 passages) I undertake research into ancient music performance practice. In the last group I examine three passages where musical instruments form parts of the simile, a figure of speech. All musical motifs and images are presented in broad biblical, theological and cultural contexts. Although the music in the Book of Isaiah is linked with drunkenness (Isaiah 5, 12, 24, 10), prostitution (Isaiah 23, 16), associated with the hostile powers (Isaiah 14, 1, 30, 32), it „sounds” *ad maiorem Dei gloriam* (Isaiah 30, 29, 38, 20), it is not unwanted art (*non grata*). The negative image of the music can not be associated with the shofar (Isaiah 18: 3, 27, 13, 58, 1).

Keywords

Bible, Music, musical instruments, Isaiah, ancient culture

HALINA JODZIO

Zjawisko prostytucji w Starym Testamencie w etycznej ocenie autorów biblijnych

W dyskusji na temat prostytucji pojawiają się często głosy przemawiające za jej legalizacją. Zwolennicy legalizacji argumentują swoje propozycje tym, że jest to branża przynosząca bardzo duże dochody. Ponadto kobiety uprawiające zalegalizowany już zawód prostytutki miałyby zapewnioną opiekę lekarską. Rozmówcy odwołują się też często do Pisma Świętego, twierdząc, że prostytucja nie jest w nim potępiana, przeciwnie, wiele postaci kobiet-prostytutek pojawia się na kartach Biblii i odgrywają tam ważną rolę, np. Rachab ratuje izraelskich szpiegów (Joz 2), Tamar doprowadza do poczęcia dzieci, które wpisują się w linię genealogiczną króla Dawida, nierządnicę z Nowego Testamentu towarzyszą Jezusowi, stając się najgorliwszymi uczniami.

Pogłębiona lektura tekstów biblijnych zmusza jednak do postawienia pytania, czy rzeczywiście zjawisko prostytucji nie jest w Biblii potępiane, a postacie nierządnic są bohaterkami na wskroś pozytywnymi?

Scena z Łk 7, 36–50 dość wyraźnie pokazuje, że jakkolwiek Jezus nie potępia samej nierządnicy, to jednak wyraźnie traktuje jej dotychczasową postawę jako grzech i zaleca, aby więcej tego nie czyniła. W obecnej pracy ograniczymy się jednak do tekstów starotestamentalnych i na ich podstawie postaramy się odpowiedzieć na pytanie, jaki jest obraz prostytucji w Starym Testamencie oraz jak jest ona oceniana przez autorów biblijnych.

Najpierw przeanalizowane zostanie słownictwo związane z uprawianiem nierządu, omówimy więc hebrajskie terminy wywodzące się z rdzeni

znh i *qdš*. Następnie omówione zostaną teksty, w których *znh* w bezpośredni sposób nawiązuje do zjawiska nierządu – zachowamy tu porządek kanoniczny. Z przeprowadzonej analizy zostaną wyciągnięte wnioski.

Niniejsza praca ma stanowić wkład w dyskusję nad problemem prostytucji i odpowiedzieć na pytanie o etyczną ocenę tego zjawiska w Starym Testamencie.

1. Słownictwo

1.1. *znh*

Hebrajski rdzeń *znh*, który oznacza zarówno „popełniać cudzołóstwo”, jak i „uprawiać nierząd”, „być prostytutką”, jest dobrze poświadczony w innych językach zachodniosemickich¹. Rdzeń ten i jego pochodne pojawiają się w Starym Testamencie 135 razy, najczęściej, bo 94 razy, w formie czasownikowej w koniugacji *qal*: „popełniać cudzołóstwo, uprawiać nierząd, mieć niedozwolony stosunek seksualny”². Czasownik *zānāh* opisuje zwykle czynności wykonywane przez nierządnicę lub prostytutkę, którą nazywa się *zōnāh*. Tego określenia używa się na przykład w stosunku do Tamar (Rdz 38), Rachab (Joz 2, 1; 6, 17. 22. 25), matki Jeftego (Sdz 11, 1). O nierządnicach mówi się w 1 Krl 3, 16; 22, 38, a także ostrzega się przed nimi w Księdze Przysłów (Prz 2, 16–19; 5, 7–14; 6, 24–36; 7, 6–27; 23, 27; 29, 3). Forma rzeczownikowa *taznūt* – „cudzołóstwo” pojawia się tylko w Ez 16, 23.

Czasownik *zānāh* odnosi się więc przede wszystkim do stosunków seksualnych, które mają miejsce poza formalnym związkiem. Ponieważ seksualność kobiety podporządkowana była w starożytności mężczyźnie (najczęściej mężowi lub ojcu), to podmiotem czasownika *zānāh* zawsze jest kobieta. Określenie *zōnāh* lub *’iššāh zōnāh* opisuje kobietę, która

¹ S. Erlandsson, *zānāh*, [w:] *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 4, ed. by G. J. Botterweck, H. Ringgren, Grand Rapids 1980, s. 99.

² G. H. Hall, *znh I*, [w:] *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, t. 1, ed. by W. A. VanGemeren, Grand Rapids 1997, s. 1123.

dopuszcza się stosunków seksualnych z mężczyzną, z którym nie jest związana relacją przymierza małżeńskiego. Kiedy kobieta jest już związana takim przymierzem, a relacja seksualna ma miejsce poza nim, czasownik *zānāh* staje się synonimem czasownika *ni'ēp* – „popęłnić cudzołóstwo”. Czasownik *ni'ēp* ma zatem węższe pole semantyczne niż *zānāh*.

Czasownika *zānāh* używa się często w znaczeniu metaforycznym, opisując niewierność Izraela wobec JHWH i oddawanie czci obcym bóstwom (Kpł 17, 7; 20, 5n; Lb 14, 33; 15, 39; 25, 1; Pwt 31, 16; Sdz 2, 17; 8, 27. 33; 1 Krn 5, 25; 2 Krn 21, 11. 13; Ps 73, 27; 106, 39). W takim znaczeniu czasownik ten pojawia się jednak najczęściej w księgach prorockich, szczególnie u Ozeasza, Jeremiasza i Ezechiela³.

1.1.1. Zastosowanie dosłowne

Zjawisko prostytucji i nierządu znane było w starożytnym Izraelu i często pojawia się na kartach Starego Testamentu bez specjalnego komentarza ze strony autora biblijnego. Tamar zachowuje się jak prostytutka, zasiadając w bramie miasta (Rdz 38, 15); Samson utrzymuje stosunki z nierządnicą z Gazy (Sdz 16, 1), a w 1 Krl 3, 16–27 dwie prostytutki mieszkające razem przychodzą do króla, aby rozsądził ich spór.

Jednak teksty prawne odnoszą się do nierządu jednoznacznie negatywnie. Przepis z Pwt 23, 18 mówi o zakazie przynoszenia zapłaty za prostytucję (*'ētnan zōnāh*) do świątyni. Księga Kapłańska zakazuje czynienia z córek nierządnic, aby kraj nie był pełen rozpusty (Kpł 19, 29). W przepisach poświęconych świętości kapłanów czytamy, że kapłan nie może poślubić wdowy, rozwódki, kobiety pohańbionej ani nierządnicy – *'iššāh zōnāh*, ponieważ jest poświęcony Bogu (Kpł 21, 7. 14). Jeżeli córka kapłana zostanie nierządnicą, bezcześci przez to swego ojca i zostanie za to spalona w ogniu (Kpł 21, 9).

Posądzenie kobiety o prostytucję okrywało ją hańbą, dlatego bracia Diny chcą zemścić się na Sychemie (Rdz 34, 19). Poślubienie nierządnicy uważano na karę od Boga (Am 7, 17). Literatura mądrościowa ostrzega przed prostytutkami jako kobietami przebiegłymi i rozpustnymi (Prz 6, 26; 7, 10; 23, 27; 29, 3).

³ S. Erlandsson, *zānāh*, art. cyt., s. 99.

1.1.2. Zastosowanie metaforyczne

Relacja przymierza między JHWH a Izraelem opisywana jest często w Starym Testamencie językiem przymierza małżeńskiego, stąd złamanie przymierza z JHWH (oddawanie czci obcym bóstwom) przyrównuje się do zdrady, cudzołóstwa, ale także do nierządu i prostytucji. W tekstach prawnych każdy Izraelita, który angażuje się w rytuały dedykowane innym bóstwom, posądzany jest o uprawianie prostytucji (Kpł 17, 7; 20, 5–6). Z podobną opinią autorów biblijnych spotykamy się także w dziele deuteronomistycznym (Pwt 31, 16; Sdz 8, 33) i kronikarskim (1 Krn 5, 25).

Najpełniej z metafory cudzołóstwa i nierządu korzystają prorocy, porównując Izrael, Judę, Jerozolimę (Syjon) i Samarię do niewiernej żony, niewiernych sióstr i nierządnic (Iz 3, 16–24; 4, 1; 32, 9–14; Oz 2; 4, 13; Am 4, 1–3; Jr 3, 1–4, 4; 7, 18; 44, 15–19. 25; Ez 8, 14; 16; 26). Poprzez dokonane w tych tekstach zabiegi językowe apostazja zostaje sfeminizowana, autor swobodnie operuje obrazami, przechodząc na przykład od wyrażenia „córki Syjonu” (Iz 3, 16–24) do „kobieta Syjon” (Iz 3, 25–26)⁴. Dodatkowo różnica między cudzołóstwem a nierządem jest w tekstach prorockich często trudna do uchwycenia, ponieważ niewierna żona zdaniem proroków nie różni się wiele od kobiety sprzedającej seks za pieniądze⁵.

1.2. *q^edēšāh*, *qādēš* i problem prostytucji sakralnej

W dyskusji nad oceną zjawiska prostytucji w starożytnym Izraelu ważne miejsce zajmuje problem prostytucji sakralnej. Do lat 80. ubiegłego stulecia panowało przekonanie, że hebrajskie terminy *q^edēšāh* (rzeczownik rodzaju żeńskiego) i jego męski odpowiednik *qādēš* odnoszą się do osób zajmujących się prostytucją sakralną. Jednak w nowszych badaniach poglądy te zostały poddane gruntownej krytyce⁶ poczynawszy od źródeł historycznych poprzez analizę etymologiczną terminów *q^edēšāh*,

⁴ S. Ackerman, *Prostitution*, [w:] *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. 4, ed. by K. D. Sakenfeld, Nashville 2009, s. 651.

⁵ G. H. Hall, *znh I*, art. cyt., s. 1123.

⁶ Tamże, s. 1124.

qādēš, skończywszy na analizie tekstów biblijnych, w których to słownictwo zostało użyte⁷.

Sam rdzeń *qdš* oznacza bycie świętym, ideę oddzielenia sfery sacrum od profanum, wyłączenie z codziennego użytku i przeznaczenie Bogu, konsekrowanie⁸. Zarówno rodzaj męski rzeczownika (liczba pojedyncza: Pwt 23, 18; 1 Krl 14, 24; 22, 47; liczba mnoga: 1 Krl 15, 12; 2 Krl 23, 7; Hi 36, 14), jak i żeński (liczba pojedyncza: Rdz 38 21–22; Pwt 23, 18; liczba mnoga: Oz 4, 14) występują często w kontekście kultowym, a osoby te przedstawiane są w negatywnym świetle. Przepis z Pwt 23, 18 zakazuje, aby takie osoby miały udział w kulcie jahwistycznym⁹. W dwóch przypadkach (Rdz 38, 21–22 i Oz 4, 14) rzeczownik *q^edēšāh*, *qādēš* jest użyty w paraleli do *zōnāh*, *zōnōt*. Na tej podstawie wysnuto wnioski o związku *q^edēšāh*, *qādēš* z prostytucją sakralną. Podobne utożsamienie obu określeń można przyjąć w Pwt 23, 18–19, jeśli uzna się paralelny charakter wersetów 18 i 19. Ponieważ *q^edēšāh*, *qādēš* odnaleźć można także w roli składających ofiary (por. 2 Krl 23, 17), wielu badaczy, idąc śladem starożytnych tłumaczeń¹⁰, dostrzega w postaciach opisanych za pomocą tej terminologii osoby uprawiające prostytucję sakralną. W podobnym sensie obydwa słowa używane były także w literaturze rabinicznej¹¹.

W praktykach prostytucji sakralnej na starożytnym Bliskim Wschodzie dopatrywano się podłoża magicznego. Za jej pomocą, jak wierzone,

⁷ Zob. dyskusję na ten temat w: J. Slawik, *Czy w Starożytnym Izraelu istniała prostytucja sakralna? Qedešah w Starym Testamencie*, „Scriptura Biblica et Orientalia” 3 (2011), s. 45–65.

⁸ J. A. Naudé, *qdš*, [w:] *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, t. 3, ed. by W. A. VanGemeren, Grand Rapids 1997, s. 877.

⁹ J. Lemański, *Zapłata za psa (Pwt 23, 19) – znaczenie i kontekst społeczno-kulturowy pewnej trudnej wypowiedzi biblijnej*, [w:] *Pies w kulturach świata*, red. nauk. E. Skorupska-Raczyńska, J. Rutkowska, J. Żurawska-Chaszczewska, Gorzów Wielkopolski 20012, s. 50.

¹⁰ Por. C. Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament? *Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei*, Fribourg-Göttingen 2006, s. 110–112, 141–146, 160–164, 178–182, 198–202, 204.

¹¹ M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim, Talmud Babil, Yerushalmi and Midrashic Literature*, New York 1903 (reprint 1996), s. 1321.

można było wpływać na płodność natury¹². Jednak wielu współczesnych badaczy sądzi, że przypisywanie takich wyobrażeń starożytnym ludom jest w dużej mierze bardziej przypuszczeniem starożytnych autorów niż faktem znanym z autopsji¹³. Możliwe, że późniejsze „dewiacje seksualne” w ramach obcych kultów uznać należy za efekt zamierzonej dyfamacji w ramach polemiki prowadzonej z obcymi kultami. Niektórzy badacze całe przekonanie o szeroko rozpowszechnionej prostytucji sakralnej na starożytnym Bliskim Wschodzie uważają za swoisty mit naukowy¹⁴. O ile jednak w kontekście kultury mezopotamskiej uznać należy, że seks był nie tylko „ubóstwiony” w seksualnej aktywności samych bogów, ale również „sakralizowany” w kulcie poprzez rytualny seks w dorocznym rytuale „świętego małżeństwa” i co za tym idzie, prawdopodobnie szeroko rozpowszechniony, to już w kontekście kultury kananejskiej taka sama opinia jest już bardzo wątpliwa¹⁵.

W opinii Christine Stark¹⁶ i wielu innych badaczy zajmujących się tym tematem w ostatnich latach *q^edēšāh* i *qādeš* są w istocie określeniami wyspecjalizowanego personelu kultowego. Tyle że zdaniem tej samej badaczki nie ma jednak pewności, na ile mezopotamskie określenia kobiet (*qadištu*) i ugaryckie określenia mężczyzn (*qds*) opisujące osoby zaangażowane w kult znajdują swoje odzwierciedlenie w terminologii stosowanej przez autorów starotestamentalnych¹⁷.

¹² Por. Herodot, *Dzieje* 1, 199; św. Augustyn, *De Civitate Dei* IV, 10; Bar 6, 9. 42–43; 2 Mch 6, 4; Ap 17.

¹³ J. Lemański, *Zapłata za psa (Pwt 23, 19)*, art. cyt., s. 51; J. Sławik, *Czy w Starożytnym Izraelu istniała prostytucja sakralna? Qedešah w Starym Testamencie*, art. cyt., s. 46–48.

¹⁴ S. Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge 2008.

¹⁵ R. M. Davidson, *Flame of Yahweh. Sexuality in the Old Testament*, Peabody 2007, s. 85–97.

¹⁶ C. Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, dz. cyt., s. 69.

¹⁷ Tamże, s. 70–75.

1.3. Podsumowanie

Ponieważ hebrajski rdzeń *znh* może odnosić się zarówno do niedozwolonych stosunków seksualnych poza małżeństwem (zarówno kobiety niezamężnej, jak i mężatki), jak i świadczenia usług seksualnych za pieniądze, stąd czasownik *zānāh* i rzeczownik *zōnāh* w zależności od kontekstu będziemy tłumaczyć jako nierząd (nierządnicą) bądź prostytutka (prostytutka). Należy zaznaczyć, że termin „nierząd” ma szersze znaczenie i może odnosić się również do stosunków przedmażeńskich i zdrady małżeńskiej.

W naszej pracy nie będziemy analizować problemu prostytucji sakralnej, ponieważ, jak pokazują najnowsze badania, terminy *q^edēšāh* i *qādēš* odnoszą się raczej do kananejskiego personelu świątynnego, a ich negatywna ocena związana jest z krytyką obcych kultów.

2. Teksty prawne

2.1. Pwt 23, 18–19

Fragment ten należy do zbioru regulacji o różnym charakterze, zarówno kultowym, jak i społecznym. Poprzedzające go wersety 16–17 są pozbawionym sankcji zakazem wydawania zbiegłego niewolnika jego panu i uciskania go. Z kolei wersety 20–21 zakazują pobierania odsetek od bliźniego. Również ten zakaz nie posiada sankcji karnej, a zamyka go warunkowa obietnica. Przepisy z ww. 18–19 wiążą jedynie fakt, że nie łączą się z bezpośrednio poprzedzającymi i następującymi po nich prawami¹⁸. Zakazy z w. 18 i w. 19 są jednak zbudowane odmiennie. Werset 18 to pozbawiony sankcji zakaz sformułowany w 3 os. l. poj. – „nie będzie *q^edēšāh* (*qādēš*)”, który nie wskazuje bezpośrednio na adresata. Werset 19 sformułowany jest w 2 os. l. poj. rodzaju męskiego – „nie przyniesiesz”

¹⁸ Dopiero w ww. 22–24 powraca kwestia spełnienia ślubowania oraz rozróżnienie genderowe. Zob. J. Sławik, *Czy w Starożytnym Izraelu istniała prostytutka sakralna? Qedešah w Starym Testamencie*, art. cyt., s. 57.

i dotyczy zapłaty za prostytutkę. W przeciwieństwie do w. 18 zakaz ten posiada uzasadnienie – prostytutka jest „obrzydliwością dla JHWH”. Ponieważ związek ww. 18 i 19 na poziomie językowym nie jest oczywisty, nie możemy traktować terminów *q^edēšāh* i *qādēš* (w. 18) jako synonimów *zônāh* i „zapłaty psa” (w. 19), dlatego terminu *q^edēšāh* nie należy tłumaczyć „jako prostytutka sakralna”, a *qādēš* jako jej męskiego odpowiednika. Chodzi tu raczej o personel świątynny związany z kultem obcych bóstw. Przepis z w. 19 mówi o zakazie przynoszenia do świątyni *’etnan zônāh* – zapłaty prostytutki oraz „zapłaty psa” do świątyni JHWH w celu spełnienia lub spłacenia ślubu. W przypadku zapłaty za nierząd użyte słownictwo nie pozostawia wątpliwości, nie wolno przynosić do świątyni dochodów uzyskanych z prostitucji. Większy problem stanowi wyrażenie „zapłata psa”. Chociaż część egzegetów interpretuje ten werset jako zakaz przynoszenia do świątyni pieniędzy uzyskanych ze sprzedaży psa¹⁹, to bardziej przekonująca wydaje się tu interpretacja odnosząca to wyrażenie do zapłaty za stosunek homoseksualny²⁰. Uzasadnieniem tego zakazu jest stwierdzenie, że obydwie te rzeczy (zapłata prostytutki i zapłata psa) są „obrzydliwością dla JHWH”. Użyte tu słowo *tô ‘ēbāh* odnosi się do osób, rzeczy bądź praktyk, które obrażają czyjś moralny lub rytualny porządek²¹.

2.2. Kpł 19, 29

Interesująca nas wypowiedź znajduje się w zróżnicowanym tematycznie zbiorze nakazów i zakazów, jakie Bóg kieruje do Mojżesza. Rozpoczyna je w wersji 1 formuła wprowadzająca: „JHWH rzekł do Mojżesza”, a kończy deklaracja: „Ja jestem JHWH”. Kontekst bliższy w. 29 stanowią w. 26–28, w których zakazuje się praktyk pogańskich (jedzenia mięsa z krwią, wróżbiarstwa, uprawiania czarów, obcinania i golenia włosów, nacinania ciała, tatuowania się) oraz w. 30, którym jest nakaz zachowywania szabatu

¹⁹ Tamże, s. 58.

²⁰ J. Lemański, *Zapłata za psa* (Pwt 23, 19), art. cyt., s. 56–62.

²¹ M. A. Grisanti, *t ‘b*, [w:] *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, t. 4, dz. cyt., s. 314–318.

i szanowania świętego przybytku. Werset 29 stanowi zakaz, w którym główną rolę odgrywa czasownik *znh*. Zakaz dotyczy córek, których nie można nakłaniać (*hillēl* – dosł. degradować) do nierządu (*znh*), aby nie stały się prostytutkami (*znh*), uzasadnieniem tego zakazu jest odwołanie się do ziemi, na której przez takie zachowanie może rozprzestrzenić się nierząd (*znh*) i rozpusta (*zimmāh*). Część egzegetów odnosi ten zakaz do prostytucji sakralnej²², ale użyte tu słownictwo na to nie wskazuje. Kontekst, w jakim znajduje się ta wypowiedź, ma co prawda odniesienia kultowe (w. 30), ale poszczególne prawa nie są ze sobą powiązane, stąd trudno wiązać w. 29 z praktykami prostytucji w kananejskich sanktuariach²³. Należałoby również wykluczyć sens metaforyczny (oddawanie czci obcym bóstwom), ponieważ gdyby o taki właśnie sens chodziło, niezrozumiałe byłoby, dlaczego zakaz dotyczy wyłącznie córek (nawet nie córek Izraela jak w Pwt 23, 18). Przepis jest zatem skierowany do dorosłych mężczyzn, ojców rodzin i ma raczej charakter obyczajowy. Ojcowie są odpowiedzialni za to, aby ich córki nie były zmuszane (np. za względów ekonomicznych) do uprawiania prostytucji²⁴. Zaburzyłyby to porządek społeczny, gdzie przeznaczeniem kobiety jest pozostać dziewicą do ślubu, a następnie dbać o męża, rodzinę i właściwie wychować dzieci. Ponadto uprawianie prostytucji skazywałoby kobietę na życie na marginesie społeczeństwa²⁵.

2.3. Kpł 21, 7. 14

O ile przepisy zawarte w Kpł 19 dotyczyły świętości wszystkich Izraelitów, to Kpł 21–22 odnoszą się do postępowania kapłanów i najwyższego kapłana. Pierwsza wypowiedź Kpł 21, 7 znajduje się w sekcji Kpł 21, 1–9 poświęconej przepisom dotyczącym żałoby i małżeństwa. Kapłan nie może poślubić prostytutki (*zōnāh*), kobiety pohańbionej

²² G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, Grand Rapids 1979, s. 263, 272.

²³ J. Milgrom, *Leviticus 17–22*, New York 2000, s. 1695–1696.

²⁴ E. M. Menn, *Judah and Tamar (Genesis 38) in Ancient Jewish Exegesis. Studies in Literary Form and Hermeneutics*, Leiden–New York–Köln 1997, s. 66.

²⁵ S. Ackerman, *Prostitution*, dz. cyt., s. 650.

(*ḥālālāh* – prawdopodobnie chodzi tu o kobietę, która została zgwałcona) oraz rozwódki²⁶. Uzasadnieniem tego zakazu jest świętość kapłana. Komentatorzy zwracają uwagę na fakt, że chodzi tu nie tyle o doświadczenia seksualne tychże kobiet, ile o ich charakter²⁷. Żadna z wymienionych wyżej grup kobiet nie była ceniona w społeczeństwie. Uważane były za osoby kłótniwe, niegospodarne, trudne we współżyciu, a te złe cechy mogły przekazać dzieciom. Zwraca uwagę fakt, że w zakazie tym nie wymienia się wdowy. Pojawia się ona w wersie 14 w towarzystwie pozostałych kobiet (rozwódki kobiety pohańbionej, prostytutki – *zônāh*), których nie wolno poślubić najwyższemu kapłanowi. Mógł on poślubić wyłącznie dziewicę ze swojego ludu, dawało to pewność, że dzieci urodzone z tego związku (zwłaszcza pierwsze, które dziedziczyło godność arcykapłana) będą kapłańskiego pochodzenia²⁸.

2.4. Kpł 21, 9

Z tej samej perykopy Kpł 21, 1–9 pochodzi wypowiedź dotycząca córek kapłanów. Prawo sformułowane jest w sposób kazuistyczny i mówi o tym, że jeżeli córka kapłana dopuści się nierządu (*znh*), zbecześci swego ojca, karą za to ma być spalenie w ogniu. Część egzegetów ponownie interpretuje nierząd w kategorii prostytucji sakralnej²⁹, zwłaszcza że po raz pierwszy związana jest z tym wykroczeniem najsurowsza kara śmierci. Jednak należy pamiętać, że śmiercią karano nie tylko odstępstwa od religii, ale także grzechy o charakterze obyczajowym, które uderzały w porządek społeczny i rodzinę (Pwt 22, 20–21. 22. 23–24).

²⁶ Lista kobiet objętych zakazem poślubienia kapłana i arcykapłana ułożona w określonym porządku – od najwyższej do najniższej negatywnej cechy. Zob. J. Milgrom, *Leviticus 17–22*, dz. cyt., s. 1807.

²⁷ G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, dz. cyt., s. 291.

²⁸ Tamże, s. 292.

²⁹ Tamże, s. 290.

2.5. Podsumowanie

Przeanalizowane tu cztery teksty prawne, w których występuje interesujący nas rdzeń *znh*, traktują prostytucję jako zjawisko napiętnowane społecznie. Naruszało ono ład społeczny i religijny ludu Izraela, który w swoim przeznaczeniu ma być święty³⁰. Uprawianie nierządu jest „obrzydliwością dla JHWH” (Pwt 23, 19) i bezcześci ziemię (Kpł 19, 29). W tradycji starotestamentalnej profanowanie ziemi jest jednym z najcięższych przewinień³¹. Ziemia w Izraelu nigdy nie stawała się własnością człowieka, należała do Boga, a Izraelici byli na niej Jego gośćmi (Kpł 25, 23). Kobieta uprawiająca prostytucję ze względu na swoją profesję zostaje wykluczona z kręgu kobiet, które mogą poślubić kapłana (Kpł 21, 7) i najwyższego kapłana (Kpł 21, 14). Nierząd córki kapłana uważano za ciężki grzech, który karany był śmiercią (Kpł 21, 9).

3. Teksty narratywne

3.1. Rdz 34, 31

Termin *zônāh* pojawia się w wersecie kończącym Rdz 34, który opowiada o uwiedzeniu córki Jakuba Diny przez Sychemę i zemście jej braci. Kiedy synowie Jakuba dowiedzieli się, że ich siostra została zabrana do domu Sychemy, uznali to za niegodziwość (w. 7). Chociaż Sychem pokochał Dinę i chciał się z nią ożenić, jej bracia zaplanowali zemstę na mieszkańcach Sychem. Kiedy mężczyźni w mieście byli jeszcze obolali po ceremonii obrzezania, bracia Diny napadli na Sychem, zabili mężczyzn, ograbili miasto, zabrali trzody, a kobiety i dzieci wzięli do niewoli (w. 24–29). Na pytanie Jakuba, który obawiał się zemsty mieszkańców ziemi (Kananejczyków i Peryzytów), Symeon i Lewi również zadają pytanie, czy mogli pozwolić, aby on (Sychem) traktował Dinę jak *zônāh*

³⁰ H. J. Marsman, *Women in Ugarit and Israel. Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*, Atlanta 2003, s. 434–435.

³¹ J. Milgrom, *Leviticus 17–22*, dz. cyt., s. 1697.

(nierządnicę). Dla czytelnika brak odpowiedzi ze strony Jakuba może sugerować akceptację dla poczynañ synów³², ale Rdz 49, 5–7 wskazuje, że ich zachowanie nie jest ocenione pozytywnie. Mimo że Dina nie jest prostytutką, a ofiarą uwiedzenia, sam fakt, że jako kobieta niezamężna odbyła niedozwolony stosunek seksualny, w opinii braci stawia ją na równi z kobietami sprzedającymi seks za pieniądze i przynosi hańbę rodzinie³³.

3.2. Rdz 38, 1–26

Rozdział 38 Księgi Rodzaju stanowi samodzielną jednostkę literacką, która przerywa dotychczasową relację cyklu o Józefie. Opowiada on o Tamar i jej teściu Judzie. Po stracie dwóch synów w małżeństwie z Tamar przyszłość rodziny Judy jest zagrożona. Pozostał jeden syn, którego Juda chce ocalić przed małżeństwem z Tamar. To jednak nie Szela, lecz synowie Tamar spłodzeni dzięki podstępowi matki będą kontynuatorami linii Judy³⁴.

Opowiadanie rozpoczyna się od informacji, że Juda oddzielił się od swoich braci, poślubił kananejską kobietę, która urodziła mu trzech synów. Dla najstarszego syna Juda wybrał również Kananejkę Tamar³⁵. Kiedy obydwaj mężowie Tamar, synowie Judy, zmarli, Juda odsyła Tamar do domu, nie chce bowiem, żeby jego trzeci syn Szela poślubił Tamar (w. 6–11). Tamar nie zamierza jednak pozostać bezdzietną wdową. Po śmierci żony Juda wraz z przyjacielem Adullamitą o imieniu Chira udają się na strzyżenie owiec do Timny. Wówczas Tamar zdejmuje wdowie szaty, zasłania twarz welonem i siada w bramie miasta Enaim przy drodze (w. 12–14). Prawdopodobnie prostytutki wyróżniały się ubiorem, jednak z naszego

³² V. P. Hamilton, *The Book of Genesis 18–50*, Grand Rapids-Cambridge 1995, s. 372.

³³ P. A. Bird, *Prostitution in the Social World and Religious Rhetoric of Ancient Israel*, [w:] *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*, ed. by Ch. A. Pharaone, L. K. McClure, Madison-London 2006, s. 45.

³⁴ S. D. Mathewson, *An Exegetical Study of Genesis 38*, „Bibliotheca Sacra” 146 (1989), s. 376–381.

³⁵ P. A. Bird, *The Harlot as Heroine: Narrative art and Social presupposition in Three Old Testament Texts*, „Semeia” 46 (1989), s. 122.

tekstu nie wynika, w co ubrała się Tamar. Wiemy tylko, że zasłoniła twarz welonem (w. 14. 19). Sam welon jednak nigdy nie jest oznaką nierządniczy, lecz częścią stroju związaną z narzeczeństwem (por. Rdz 24, 65; 29, 21–25; Pnp 4, 1. 3; 6, 7)³⁶. To, że Juda uznał ją za nierządnicę (*zônāh*), zadecydowało raczej miejsce, w którym usiadła (por. Jr 3, 2; Ez 16, 25). W zamian za usługę Juda obiecał jej przysłać kozłatko ze stada, a w zastaw dał sygnet z pieczęcią, sznur i laskę. W wyniku współżycia Tamar zachodzi w ciążę (w. 18–19). Kiedy Chira próbuje odnaleźć kobietę, aby dać jej kozłatko i odebrać zastaw, pyta mieszkańców o *q^edēšāh*, ci jednak twierdzą, że nie było tam takiej kobiety (w. 21, 22). Zdaniem części egzegetów zmiana słownictwa i użycie teraz terminu *q^edēšāh* w stosunku do Tamar świadczy o tym, że kontakty z prostytutką sam Juda uważa za coś niewłaściwego, co naraziłoby go na śmieszność (w. 23)³⁷. Nie należy zatem słowa *q^edēšāh* tłumaczyć tu jako nierządnica sakralna³⁸. Po trzech miesiącach doniesiono Judzie, że jego synowa Tamar stała się nierządnicą (*znh*) i z powodu nierządu (*znh*) spodziewa się teraz dziecka. Juda wydaje na nią wyrok śmierci, każąc ją spalić (por. Kpł 21, 9). Wówczas Tamar przesyła mu przedmioty, które otrzymała w zastaw, dzięki temu Juda dowiaduje się, że to Tamar była kobietą, która udawała prostytutkę w Enaim. Juda ocenia Tamar jako *šdq* („sprawiedliwą”), sam bowiem nie miał zamiaru wydać swego najmłodszego syna za Tamar i wypełnić obowiązku nałożonego prawem lewiratu (choć jej to wcześniej obiecał – w. 11. 26). Opowiadanie kończy się relacją z narodzin bliźniąt, synów Tamar Pereza i Zeraha (w. 27–30).

3.3. Joz 2, 1–24; 6, 22–25

Opowiadanie o Rachab stanowi część większego kompleksu narratywnego, w którym Izrael ukazany jest jako paradygmat posłuszeństwa wobec Bożych obietnic³⁹. Taki obraz Izraela ukazują zarówno obietnice

³⁶ J. Lemański, *Zaplata za psa* (Pwt 23, 19), art. cyt., s. 52.

³⁷ E. M. Menn, *Judah and Tamar* (Genesis 38) in *Ancient Jewish Exegesis*, s. 66.

³⁸ J. Lemański, *Zaplata za psa* (Pwt 23, 19), art. cyt., s. 52.

³⁹ S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Augsburg 1979, s. 249

złożone przez JHWH przed rozpoczęciem podboju (Joz 1, 2–6. 11. 13. 15), jak i liczne podsumowania mówiące o tym, że to, co zostało obieca-
ne, wypełniło się (Joz 10, 40–43; 11, 16–23; 21, 43–45)⁴⁰. Opowiadanie
z Joz 2 rozpoczyna się od wysłania przez Jozuego dwóch wywiadowców.
Ich zadaniem jest „obejrzenie kraju”. Wywiadowcy przybywają jednak do
miasta i udają się do domu nierządnicy (*bêt-’iššâ zônāh*) Rachab. Część
komentatorów sugeruje, że Rachab prowadziła coś w rodzaju gospody lub
zajazdu, w którym spotykali się wędrowcy. Dla wywiadowców było to za-
tem najlepsze miejsce na zebranie wiadomości o tym, co dzieje się w mie-
ście i okolicy⁴¹. Jednak użyte w stosunku do Rachab określenie *zônāh* nie
pozostawia wątpliwości, że chodzi tu o prostytutkę. Nawet jej imię jest
sugestywne. Podstawowe znaczenie hebrajskiego rdzenia *rḥb* odnosi się
szerokości i głębokości, a w innych językach semickich może oznaczać
żeńskie narządy płciowe⁴². Zdaniem części egzegetów w omawianej pe-
rykopie można odnaleźć również inne aluzje o charakterze seksualnym.
Rdzeń *škb*, który oznacza „położyć się, spać” (w. 1) oraz *bw’* – „wchodzić”
(w. 3), mają tu ich zdaniem zabarwienie seksualne⁴³.

Kiedy król Jerycha dowiaduje się o wizycie izraelskich wywiadowców
w domu Rachab, każe jej ich wydać. Wówczas Rachab ukrywa mężczyzn
na dachu domu, a królowi mówi, że Izraelici już odeszli. Z w. 8–11 do-
wiadujemy się motywów postępowania Rachab. Kobieta przytacza tu
wydarzenia związane z wyjściem Izraela z Egiptu, przejście przez Morze
Czerwone (LXX; w tekście hebr. Morze Sitowia), zwycięstwo nad królami
amoryckimi Sichonem i Ogiem, wie, że JHWH oddał Izraelowi ten kraj
i uznaje Go za najwyższego Boga. Deklaracje o wielkości JHWH w us-
tach nie-Izraelitów nie są wyjątkiem w Starym Testamencie. Z podobnymi

⁴⁰ G. M. Tucker, *The Rahab Saga (Joshua 2): Some Form-Critical and Traditio-Historical Observations*, [w:] *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays. Studies in Honour of William Franklin Stinespring*, ed. by J. M. Efrid, Durham 1972, s. 66–86.

⁴¹ F. A. Spina, *Rahab*, [w:] *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, IV, ed. by W. A. VanGemeren, Grand Rapids 1997, s. 1124.

⁴² F. A. Spina, *Rahab*, art. cyt., s. 1124.

⁴³ F. A. Spina, *Rahab*, art. cyt., s. 1124.

wypowiedziami spotykamy się w Rdz 14, Wj 18, Lb 23–24⁴⁴. Ponadto Rachab umawia się z wywiadowcami, że w zamian za pomoc Izraelici ocalą ją i jej rodzinę podczas ataku na miasto. Okazaną im przez Rachab życzliwość autor biblijny wyraża terminem *hesed*. W zamian kobieta również oczekuje od Izraelitów *hesed*. Termin ten, który wielokrotnie w Starym testamencie użyty jest dla wyrażenia związków przymierza między JHWH a jego ludem, nakłada teraz na obie strony moralne zobowiązania⁴⁵. Mężczyźni przyjmują umowę. Znakiem rozpoznawczym dla żołnierzy ma być szkarłatny sznur zwisający z okien jej domu (w. 12–21). W Starym Testamencie kolor purpury ma odniesienia seksualne oraz, choć nie bezpośrednio, wiąże się z prostytucją (por. Rdz 38, 28. 30; Pnp 4, 3; Jr 4, 30). U Izajasza purpura jest kolorem grzechu (Iz 1, 18). Rzeczownik *tiqwāh* („sznur”) oznacza również nadzieję stąd w interpretacji ojców Kościoła, uznając JHWH za swego Boga i przyjmując wiarę Izraela, szkarłatny sznur staje się dla Rachab nadzieją na nowe życie⁴⁶.

Z Rachab spotykamy się ponownie w Rdz 6, 22–25. Izraelici napadają na Jerycho i zgodnie z umową wyprowadzają Rachab i jej rodzinę z miasta, odtąd Rachab zamieszkuje wśród ludu Izraela.

3.4. Sdz 11, 1–11

Termin *zônāh* pojawia się ponownie w Sdz 11, 1 w opisie pochodzenia Jefte, jednego z sędziów Izraela. Jefte został wybrany na przywódcę, kiedy wojska Ammonitów zaczęły zagrażać Izraelitom w Gileadzie w Zajordanii. W wersji 1 dowiadujemy się, że Jefte był *gibbôr hajil* – walecznym wojownikiem. Urodził się ze związku Gileada z nierządnicą (*zônāh*). To, że był synem prostytutki, ukazuje jego niski status społeczny⁴⁷. Dzieci urodzone z prawowitego związku dziedziczą bowiem majątek i chociaż

⁴⁴ D. Merling, *Rahab: The Woman Who Fulfilled the Word of JHWH*, „Andrews University Studies” 41 (2003), s. 31–44.

⁴⁵ P. A. Bird, *The Harlot as Heroine*, dz. cyt., s. 129.

⁴⁶ F. A. Spina, *Rahab*, art. cyt., s. 1126.

⁴⁷ S. M. Hooks, *Jephthah*, [w:] *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, t. 4, ed. by W. A. VanGemeren, Grand Rapids 1997, s. 751.

Jefte jest pierworodnym Gileada, zostaje pozbawiony praw do dziedziczenia i wypędzony z domu ojca⁴⁸. Staje się wyrzutkiem społecznym, który zbiera bandę podobnych do siebie awanturników (Sdz 1, 3). Dopiero jego umiejętności w prowadzeniu walki skłaniają starszyznę Gileadu do sprowadzenia Jefte z kraju Tob (Sdz 1, 5) i poproszenia go, aby został wodzem Izraelitów w wojnie z Ammonitami (Sdz 1, 6).

3.5. Sdz 16, 1–3

W perykopie Sdz 16, 1–3 Samson demonstruje swoją nadnaturalną siłę wobec mieszkańców Gazy, stanowi to wstęp do jednego z najbardziej popularnych starotestamentalnych opowiadań o Samsonie i Dalili (Sdz 16, 4–31). Interesująca nas perykopa wpisuje się w kontekst konfliktu Izraelitów i samego Samsona z Filistynami. Samson udaje się do Gazy, miasta Filistynów, tam spotyka prostytutkę (*zônāh*) i udaje się do jej domu. Motyw relacji seksualnych jako formy nawiązywania relacji społecznych, które mają przemienić i uspołecnić bohatera, pojawia się również w mezopotamskim eposie *Gilgamesz*. Jego bohater człowiek Enkidu dopiero po nawiązaniu kontaktów z nierządnicą zrywa ze światem zwierząt i staje się w pełni człowiekiem⁴⁹. Jednak podobnie jak w przypadku małżeństwa z Filistynką z Timmy związek Samsona z prostytutką z Gazy nie prowadzi do socjalizacji, lecz do niezgody⁵⁰. Mieszkańcy miasta chcą pochwycić Samsona, kiedy rankiem będzie wychodził z domu nierządnicy. Otaczają go i czekają całą noc przy bramie miejskiej (Sdz 16, 2–3). Z tekstu wynika zatem, że dom prostytutki znajdował się na obrzeżach miasta niedaleko bramy. Jednak plan mieszkańców Gazy nie powiódł się, ponieważ Samson zbudził się w środku nocy i wyszedł z miasta, wyłamując wrota miejskiej bramy (Sdz 16, 3).

⁴⁸ S. Niditch, *Judges*, Louisville–London 2008, s. 131 (Old Testament Library).

⁴⁹ *Epos o Gilgameszu*, tł. K. Łyczkowska, Warszawa 2002, s. 7–8.

⁵⁰ S. Niditch, *Judges*, dz. cyt., s. 168.

3.6. 1 Krl 3, 16–28

Głównym tematem perykopy 1 Krl 3, 16–28 jest ukazanie niezwyklej mądrości króla Salomona, co stanowi wypełnienie zapowiedzi zawartej w 1 Krl 3, 4–15. Do jej zilustrowania autor biblijny wybrał opowiadanie o sporze dwóch nierządnic o dziecko. Chociaż tekst nie wymienia imienia króla i jak twierdzi jeden z komentatorów, opowiadanie to pasowałoby do każdego czasu i miejsca⁵¹, to autor biblijny wybrał je, aby ukazać mądrość króla, a z kontekstu wynika, że chodzi tu o Salomona.

Motyw sporu o dziecko jest często spotykany w legendach z całego świata. Prawdopodobnie najbliższą paralelę stanowi indyjskie opowiadanie o Jåtaka. Kobieta demon twierdzi, że dziecko pozostawione na brzegu rzeki należy do niej. Bóstwo grozi, że rozerwie dziecko na pół, ale w końcu oddaje je matce, kiedy ta odrzuca propozycję przyjęcia połowy dziecka⁵².

O ile opowiadania o nierządnicy Rachab (Joz 2) i o udającej nierządnicę Tamar (Rdz 38) opisują środowisko Kananejskie, to wydaje się, że zjawisko prostytucji występowało również w Izraelu (Judzie)⁵³. Zdaje się świadczyć o tym zarówno analizowana tu perykopa 1 Krl 3, 16–27, jak i często pojawiający się w tekstach biblijnych omawiany już termin *zônâh* (Kpł 21, 7. 14; Pwt 23, 19; 1 Krl 3, 16; 22, 38; Iz 1, 21; 23, 15. 16; Jr 3, 3; 5, 7; Ez 16, 30. 31. 33. 35. 41; 23, 44; Oz 4, 14; Jl 4, 3; Mi 1, 7; Na 3, 4; Prz 6, 26; 7, 10; 23, 27; 29, 3).

W 1 Krl 3, 16–27 dwie nierządnice (*nâsim zônôt*) przybywają do króla, aby ten rozsądził ich spór. Tradycyjnie spór między kobietami rozstrzygał mężczyzna, głowa rodziny (por. Rdz 16). Ponieważ jednak kobiety są prostytutkami, nie ma w ich otoczeniu mężczyzny, którego władzy byłyby podporządkowane. Kobiety udają się zatem do króla. Z podobną sytuacją mamy do czynienia również w 2 Sm 15, 3–4, kiedy Absalom zasiada w bramie miasta, by wydawać wyroki, w 2 Sm 14, 1–20, kiedy Dawid wysłuchuje kobietę z Tekoa oraz w 2 Krl 8, 4–6, kiedy Joram spotyka

⁵¹ S. J. DeVries, *1 Kings*, Waco 1985, s. 58 (Word Biblical Commentary).

⁵² Tamże.

⁵³ P. A. Bird, *The Harlot as Heroine*, dz. cyt., s. 132.

Szunammitkę⁵⁴. W wersji 17 głos zabiera jedna z kobiet, która relacjonuje wydarzenia. Dowiadujemy się, że obydwie kobiety mieszkają razem i mniej więcej w tym samym czasie urodziły dzieci (synów). Dziecko jednej z nich zmarło w nocy, a wtedy jego matka zamieniła dzieci. Kiedy kobieta obudziła się rano i znalazła obok siebie martwe dziecko, przyjrzała mu się dokładnie i stwierdziła, że to nie jest jej syn. Twierdzi teraz, że jej dziecko żyje i zostało zamienione przez drugą kobietę. Ta z kolei zaprzecza słowom pierwszej z kobiet i twierdzi, że jej dziecko żyje (w. 22). Trudność w rozstrzygnięciu tego sporu polega na tym, że nie ma żadnych świadków, jedynie słowa kobiet przeciwko sobie. Dodatkowo kobiety są prostytutkami, a więc osobami, których słowom się niedowierza⁵⁵. Król postanawia zatem wydać wyrok nie w oparciu o ich słowa, lecz o uczucia macierzyńskie. Rozkazuje przynieść miecz i rozciąć dziecko na pół. Ta z kobiet, która jest matką rezygnuje z dziecka byle tylko pozostało ono przy życiu. Król ogłasza wyrok i oddaje dziecko matce. Opowiadanie kończy się stwierdzeniem, że cały Izrael przekonał się, że król obdarzony jest mądrością Bożą do sprawowania sądów (w. 28).

Uwaga autora analizowanej perykopy nie skupia się zatem na profesji kobiet – termin *zônôt* pojawia się tylko raz w wersji 16 jako wprowadzenie do opowiadania. Fakt, że obydwie kobiety były nierządnicami, pełni tu jedynie funkcję narratywną i ma podkreślić trudność zadania, przed jakim stanął król. Zazwyczaj w sytuacjach spornych przesłuchiowano świadków, w tym wypadku jednak król nie mógł zastosować typowych rozwiązań i musiał sięgnąć po nadzwyczajne środki, dzięki którym rozwiązał zagadkę, wydał sprawiedliwy wyrok i zasłynął z mądrości w całym Izraelu.

3.7. Podsumowanie

Z przeanalizowanych tu tekstów narratywnych, w których nierządnicę występują czasami jako bohaterki opowiadań (Rachab – Joz 2; Tamar jedynie udaje prostytutkę – Rdz 38; dwie nierządnicę – 1 Krl 3, 16–27), paradoksalnie dowiadujemy się niewiele zarówno o samym zjawisku

⁵⁴ M. Cogan, *1 Kings*, New Haven 2001, s. 194 (Anchor Bible).

⁵⁵ P. A. Bird, *The Harlot as Heroine*, dz. cyt., s. 132–133.

prostytucji w starożytnym Izraelu, jak i o ocenie tego zjawiska przez autorów biblijnych. Być może dlatego część uczonych mówi o ambiwalentnym stosunku starożytnych ludów do prostytucji. Prostytutki, chociaż odrzucane i marginalizowane, były pożądane przez mężczyzn i tolerowane w społeczeństwie przez nich zdominowanym⁵⁶.

Na podstawie przeanalizowanych tekstów możemy powiedzieć, że prostytucja była charakterystyczna dla środowisk miejskich (Gaza, Jerycho). Prostytutki mieszały same w domach oddalonych od centrum miasta, położonych blisko bramy miejskiej (Sdz 16, 2–3) lub w murze (na murze) otaczającym miasto (Joz 2, 15). Mężczyzna zainteresowany kontaktami z prostytutką mógł spotkać ją przy bramie miasta, przy drodze (Rdz 38, 14) lub udać się bezpośrednio do jej domu (Joz 2, 1). Prawdopodobnie prostytutki wyróżniały się strojem, ale z pewnością nie był nim welon. Tamar zrzuciła wdowie szaty, ale nie wiemy w co dokładnie była ubrana, udając nierządnicę (Rdz 38, 14). Dziecko prostytutki, jeżeli jego ojciec był znany, mogło mieszkać w jego domu, ale z opowiadania o Jefte wynika, że nie było traktowane na równi z innymi dziećmi i nie dziedziczyło majątku po śmierci ojca (Sdz 11, 1–2). O ile spotkanie Izraelitów z Rachab zmienia jej losy – zostaje uratowana i mieszka wśród ludu Izraela (Joz 6, 22–25), to związek Samsona z nierządnicą z Gazy nie prowadzi do nawiązania pokojowych stosunków z Filistynami Sdz 16, 1–3.

Prostytutki musiały same zadbać o swoje utrzymanie, dlatego samodzielnie zajmowały się finansami, prowadząc interes i negocjując cenę usług (Rdz 38, 16–18).

Ponieważ nierządnice cieszyły się pewną swobodą w nawiązywaniu relacji społecznych, były dobrze zorientowane w tym, co dzieje się w mieście i okolicy. Rachab wie o zwycięstwach wojsk Izraela nad królami amoryckimi w Zajordanii i decyduje się pomóc szpiegom. Ponadto wykazuje się dużym sprytem, ukrywając ich na dachu swego domu i pomagając im uciec z Jerycha (Joz 2, 2–21). Należy jednak pamiętać, że wypowiedź z w. 8–11, w których Rachab przypomina wydarzenia związane z wyjściem Izraelitów z Egiptu i zwycięstwa nad królami amoryckimi oraz uznaje JHWH za najwyższego Boga, jest zabiegiem redakcyjnym autora biblijnego.

⁵⁶ S. Ackerman, *Prostitution*, dz. cyt., s. 650.

W otoczeniu prostytutek nie było mężczyzny (ojca, męża, brata), który zwyczajowo rozstrzygał sprawy sporne, dlatego nierządnicze z 1 Krl 3, 16–27 udają się do króla. Chociaż mamy tu do czynienia z legendą ludową i trudno powiedzieć, na ile opowiadanie to odzwierciedla rzeczywiste zwyczaje, to z innych tekstów biblijnych wynika, że istniał zwyczaj udawania się do króla, aby ten rozstrzygnął spór.

Łatwo zauważyć, że autorzy biblijni nie oceniają w tych tekstach zjawiska prostitucji, a ponieważ nierządnicze są czasami ich bohaterkami (Tamar udaje prostytutkę), może powstać wrażenie, że są postaciami na wskroś pozytywnymi. Taka opinia wydaje się jednak mocno przesadzona. Na podstawie powyższych tekstów możemy jedynie stwierdzić, że autorzy biblijni potwierdzają istnienie zjawiska prostitucji i wykorzystują ten motyw dla celów narracyjnych. Nie oceniają tego zjawiska ponieważ nie leży ono w centrum ich zainteresowań. Wyjątek może tu stanowić Rdz 34. Chociaż tekst opowiada o uwiedzeniu Diny przez Sychema i problemie asymilacji Izraelitów z ludami zamieszkującymi Kanaan, to z całości narracji można wysnuć wniosek, że uznanie niezamężnej kobiety pozostającej pod władzą ojca i braci za *zônāh* („nierządnicę”) przynosiło hańbę dla rodziny i całej społeczności.

4. Teksty prorockie

W tekstach prorockich rdzeń *znh* użyty jest w znaczeniu metaforycznym. Odnosi się on do niewierności ludu Izraela wobec Bożych przykazań. Zerwanie przymierza opisane jest tu językiem zdrady małżeńskiej lub nierządu, a oskarżonymi są lud Izraela i Judy, miasta Jerozolima i Samaria (Oz 4, 11–14; Iz 1, 21; Jr 3, 2–3; 5, 7; Ez 16; 23; Mi 1, 7). Znajdziemy tu również wyrocznie przeciw innym narodom – wówczas uprawianie nierządu (*znh*) oznacza oddawanie czci lokalnym bóstwom, zawieranie sojuszy z innymi krajami, prowadzenie handlu (Iz 23, 15–18; Na 3, 4; Jl 4, 3).

Oskarżanie o nierząd ma zawsze u proroków wydźwięk negatywny. Autorzy biblijni wykorzystują język związany z prostytutką, aby ukazać ciężar grzechów wobec Boga.

Dla potrzeb naszej pracy przeanalizujemy te teksty, które w sposób bezpośredni, przywołują obraz nierządu. Ponieważ rdzeń *znh* oznacza zarówno nielegalne stosunki seksualne poza małżeństwem, jak i prostytucję, w niektórych przypadkach obrazy nierządu i cudzołóstwa będą się przeplatać.

4.1. Iz 23, 15–18

Tematem rozdziału 23 jest wyrocznia przeciw Tyrowi i Sydonowi. Upadek Tyru autor biblijny porównuje do zachowania nierządnicy (*zônāh*), która aby zostać zauważona, obchodzi miasto, grając na cytrze i śpiewając piosenki (w. 16). Prostytucja, jak zauważyliśmy do tej pory, choć stanowiła w Izraelu i w ogóle na starożytnym Bliskim Wschodzie swoiste *factum*, nie była nigdy społecznie akceptowana (Rdz 34, 31; Lb 25, 1; Pwt 22, 21; 1 Krl 22, 38; Iz 57, 3; Jr 5, 7; Oz 1, 2; 2, 6; 4, 12–14; Jo 4, 3; Am 2, 7; 7, 17; Na 3, 4; Prz 6, 26; 7, 10; 23, 27; 29, 3), a prawnie wprost zakazana (Kpł 21, 7–14; 19, 29; Pwt 23, 18–19). W kontekście prorockim opisywano obrazem nierządu (nierządniczy) przede wszystkim niewierność Izraela wobec JHWH w sferze kultowej. Tak też należy zrozumieć obecny obraz, choć o kulcie obcych bóstw mowa jest dopiero w kolejnym wierszu (w. 17). Obramowujące pieśń nierządniczy w. 15 i 17 powtarzają frazę: „na koniec siedemdziesięciu lat”. To zapowiedź upadku słynącego z handlu Tyru. Siedemdziesiąt lat to wyjątkowo długi okres w symbolice biblijnej. Tyle mniej więcej trwa ludzkie życie (Ps 90, 10; Jr 25, 12; 29, 10; Za 1, 12). Zestawienie „handel, prostytucja” sugeruje tu pewnego rodzaju analogię pomiędzy obiema aktywnościami. Być może wiąże się to z faktem, że Tyr słynął ze swoich domów publicznych⁵⁷.

4.2. Jr 3, 2–3

Perykopa Jr 3, 1–4, 2 mówi o odstępcstwie Izraela i Judy wobec Bożych przykazań i o wezwaniu do nawrócenia. W pierwszej części (w. 1–5) dominuje obraz Izraela jako niewiernej żony, a odrzucenie przez niego

⁵⁷ J. Blenkinsopp, *Isaiah 1–39*, New York 2000, s. 345 (Anchor Bible, 19).

Bożych przykazań opisane jest językiem cudzołóstwa i nierządu. W wersecie 2 zachowanie Izraela przyrównane jest do postępowania prostytutki, która czeka na klientów, siedząc przy drodze. W wersecie 3 autor biblijny mówi o tym, że postępowanie Izraela wbrew Bożym przykazaniom zbezczeszcilo ziemię, mimo to Izrael nie czuł wstydu⁵⁸. Ten brak skruchy wyrażony jest stwierdzeniem: „Mimo to miałaś nadal czoło niewiasty cudzołożnej – nie chciałaś się zawstydzić”. Wynika stąd, że kobiety uprawiające nierząd oceniano jako osoby pozbawione wstydu, które mimo jawnego grzechu chodziły z podniesionym czołem. Można odczytać to także jako swego rodzaju przykład prowokującego zachowania. Czoło wskazuje bowiem wręcz na otwartą konfrontację⁵⁹. Fakt, że przykładem takiej postawy są właśnie nierządnicze, jednoznacznie stawia je w negatywnym świetle.

4.3. Ez 16; 23

Prorok eksploatuje tu (Ez 16) obraz odnalezienia Izraela jako porzuczonego dziecka, przygarnięcia go i ostatecznie małżeństwa (symbol przymierza). Obowiązkiem żony wobec męża jest nade wszystko wierność. Niewierność staje się w kontekście obecnej metaforyki symbolem apostazji ze strony Izraela (por. Wj 34, 14–15; Lb 15, 39: *znh* w sensie apostazja → Ez 6, 9). Po raz pierwszy oskarżenie tego rodzaju pojawiło się u Ozeasza, gdzie rozbudowany obraz żony-nierządniccy posłużył do oceny religijnej apostazji Izraela (Oz 2, 4–14; por. Jr 2, 20–25 → Ez 16, 32). Ezechiel rozwija tę samą metaforykę, poszerzając ją na sferę relacji politycznych z obcymi narodami (Ez 23, 3. 19) i nade wszystko w stosunku do Ozeasza oraz Jeremiasza czyni z tego obrazu swoisty rodzaj biografii Izraela⁶⁰. Fakt, że wybrany i obdarowany przez Boga naród zachowywał

⁵⁸ P. Włodyga, *Oblubieniec i Oblubienica. Metaforyka małżeńska Jeremiasza*, Kraków 2003, s. 225–230.

⁵⁹ G. Fischer, *Jeremia 1–25*, Freiburg-Basel-Wien 2005, s. 186 (Herders Theologischer Kommentar Altes Testament).

⁶⁰ M. Greenberg, *Ezechiel 1–20*, Freiburg-Basel-Wien 2001, s. 320–322 (Herders Theologischer Kommentar Altes Testament).

się ostatecznie jak nierządnicą, jest negatywną oceną historii Izraela i Judy (dwie siostry). Nam pozwala nade wszystko sądzić, że w podobny sposób prorok ocenia również sam nierząd, przytaczając go jako ilustrację negatywnych postaw, które nie są jednorazowym błędem, lecz trwałą tendencją – swoistym stylem życia.

4.4. Podsumowanie

Teksty prorockie jednoznacznie negatywnie oceniają zjawisko cudzołóstwa i nierządu. Opisuując niewierność Izraela takim właśnie językiem, autorzy biblijni podkreślają ogrom grzechu ludu wybranego: pycha, prowokująca wobec Boga postawa, trwałe charakter takiego zachowania noszącego znamiona zdrady. Izrael (Juda) jako nierządnicą jest pozbawiony także wstydu – elementarnego objawu poczucia winy (por. Rdz 2, 25; 3, 7). Co więcej, jako nierządnicą szuka wręcz okazji do kolejnego grzechu, siadając przy drogach lub zwracając na siebie uwagę i śpiewem.

5. Teksty mądrościowe

5.1. Prz 6, 24–35

Rdzeń *znh* pojawia się we kontekście wypowiedzi dotyczących wysokiej ceny, jaką płaci się za pożądanie cudzej żony i o niebezpieczeństwach, jakie niesie ze sobą cudzołóstwo. Zdaniem autora biblijnego nawiązanie stosunków z kobietą zamężną niesie poważniejsze konsekwencje niż utrzymywanie kontaktów z prostytutką (*zônāh*). prostytutce wystarczy bowiem umówione wynagrodzenie – „kęs chleba”, natomiast cudza żona dąży do zapanowania nad życiem partnera (w. 26). Część badaczy tłumaczy pierwszą część tej wypowiedzi (w. 26a) w sensie „nierządnicą redukuje cię do kęsu chleba” (mężczyzna jest pasywny), a w drugiej wskazuje na aktywność cudzej żony (w. 26b). Przy takiej interpretacji cudza żona porównana jest do nierządnicy. Większość komentatorów jest jednak zdania, że porównanie ma charakter: złe konsekwencje

– gorsze konsekwencje⁶¹. O ile cudzołóstwo (zdrada małżeństwa) było zdecydowanie potępiane, oznaczało bowiem złamanie wierności małżeńskiej (por. Prz 2, 17), o tyle obecność nierządnic, zwłaszcza obcego pochodzenia, po cichu akceptowano lub przynajmniej przymykano na ten proceder oko.

5.2. Prz 7, 6–27

Tematem rozdziału 7 są przestrogi kierowane przez ojca do syna, aby ten miał się na baczności przed cudzą żoną, która chce go uwieść. Po wstępie, w którym ojciec zachęca syna do słuchania (w. 1–6), następuje pouczenie, w którym możemy wyróżnić trzy części⁶². Najpierw taktyka uwiedzenia młodzieńca polega na wypatrywaniu go w tłumie młodych ludzi (w. 6–13), następnie na namawianiu go do cudzołóstwa (w. 14–20) aż młody człowiek ulegnie zachętom (w. 21–23). Pouczenie podsumowują w. 24–27, w których autor biblijny negatywnie ocenia zachowanie kobiety. Chociaż tekst mówi o niewiernej żonie, która pod nieobecność męża uwodzi młodych ludzi, to autor biblijny porównuje jej zachowanie do zachowania prostytutki. Kobieta ta ubiera się w strój nierządnicy (w. 10), przechadza się po ulicach, placach, wypatruje mężczyzn na rogach ulic (w. 12). Spotkanego młodzieńca uwodzi obietnicą upojonej nocy i prowadzi do swego domu, gdzie wszystko jest już przygotowane. Łoże jest wysłane miękkimi tkaninami i skropione wonnościami, mirrą, aloesem i cynamonem (w. 16–17). W starożytności substancje te w formie olejku bądź proszku sprowadzano z Afryki, Arabii i Indii, i używano jako afrodyzjaków⁶³. Kiedy młody człowiek ulegnie namowom kobiety można go porównać do zwierzęcia w pułapce, które nie wie, że czeka je śmierć (w. 23). Ocena takiego uwodzącego zachowania jest jednoznacznie negatywna, a porównanie do prostytutki pozwala stwierdzić, że ta ostatnia profesja także nie jest oceniana pozytywnie.

⁶¹ B. K. Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 1–15*, Grand Rapids 2004, s. 354–355 (New International Commentary on the Old Testament).

⁶² Tamże, s. 366–367.

⁶³ Tamże, s. 379.

5.3. Podsumowanie

Obraz kobiety cudzołożnej, której zachowanie autor biblijny porównuje do zachowania prostytutki jest tu bardzo plastyczny. Kobieta planuje i szuka okazji do cudzołóstwa, skrupulatnie przygotowuje się do uwiedzenia (ubiór, łożo, wonności). Autor biblijny negatywnie ocenia jej zachowanie porównując jej dom do *Szeolu*. Uleganie pokusie cudzołóstwa prowadzi zatem do śmierci (Prz 7, 27). Z samych porównań można wyciągnąć jednak wniosek, że mimo negatywnej oceny prostytucji, jest ona niejako po cichu akceptowana, choć pogardza się taką profesją i przedstawia jako przykład zachowania, które jest niedopuszczalne w przypadku, gdy kobieta jest zamężna.

6. Wnioski

Celem niniejszej pracy była odpowiedź na pytanie o etyczną ocenę zjawiska prostytucji w tekstach starotestamentalnych. W tym celu najpierw przeanalizowaliśmy słownictwo odnoszące się do tego zjawiska, a następnie omówiliśmy teksty biblijne, w których to słownictwo występuje. Wyróżniliśmy tu teksty prawne, narratywne, prorockie i mądrościowe. Na podstawie przeprowadzonej analizy możemy stwierdzić, że zjawisko prostytucji jest negatywnie oceniane przez autorów biblijnych.

W świetle tekstów prawnych przeznaczeniem ludu Bożego była świętość, nierząd zaś z jednej strony naruszał porządek społeczny (powołaniem kobiety było założenie i dbanie o rodzinę), z drugiej – profanował ziemię. Ponadto kobiety uprawiające prostytucję skazane były na życie na marginesie społeczeństwa. Były tolerowane, ale pogardzane. Uważano je za osoby, które oszukują, kłamią, uwodzą młodych mężczyzn, ale nie wstydzą się swojego postępowania. Opisując odstępstwo Izraela, autorzy biblijni często odwoływali się do obrazu Izraela jako nierządnic, ukazując w ten sposób ciężar winy ludu wybranego. Podobnie jak prostytutka uprawia nierząd z wieloma mężczyznami, tak Izrael oddawał cześć wielu bóstwom. Ocena takiego postępowania jest tu zawsze negatywna. Rozpusta prowadzi bowiem do zbezczeszczenia ziemi i sprowadza Boży gniew.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że nie ma żadnych przesłanek przemawiających za tym, aby zwolennicy legalizacji prostytucji mogli w swojej argumentacji powoływać się na Stary Testament. Teksty starotestamentalne wypowiadają się krytycznie zarówno na temat cudzołóstwa, jak i nierządu. W opinii autorów biblijnych prostytucja nie jest dobrodziejstwem ani z punktu widzenia społecznego, ani ekonomicznego.

Szczecin

HALINA JODZIO

Abstrakt

Artykuł omawia problem prostytucji tekstach starotestamentalnych. Najpierw analizie poddano słownictwo *znh* i *q^odēšāh* (*qādēš*), a następnie teksty prawne, narratywne, profetyckie i mądrościowe. Na podstawie przeprowadzonej analizy można stwierdzić, że prostytucja była zjawiskiem dość popularnym na starożytnym Bliskim Wschodzie. Teksty narratywne pokazują, że choć akceptowane, prostytutki pozostawały na marginesie życia społecznego. Należy podkreślić, że teksty prawne, profetyckie i mądrościowe zawsze negatywnie oceniają zjawisko prostytucji.

Słowa kluczowe

Prostytucja, nierząd, prawo, niewierność, cudzołóstwo, Dina, Tamar, Rachab

Abstract

The phenomenon of prostitution in the Old Testament in ethical assessment of biblical authors

The article discusses the problem of prostitution in Old Testament texts. First it analyses the vocabulary *znh* and *q^odēšāh* (*qādēš*) and then legal, narrative, prophetic and wisdom texts. The analysis shows that the phenomenon of prostitution was quite common in the ancient world. Narrative texts show that although accepted the prostitutes lived

on the fringe of society. Moreover legal, prophetic and wisdom texts always give negative assessment of prostitution.

Keywords

Prostitution, harlotry, law, unfaithfulness, adultery, Dinah, Tamar, Rahab

KS. ROMAN KRAWCZYK

Biblijna koncepcja świętości

Zakres znaczeniowy terminów „świętość” i „święty” w języku potocznym jest niezwykle szeroki. Mówimy o świętości Boga, świętości Kościoła, świętości człowieka, o świętym tygodniu, o sakramentach świętych, o świętych miejscach, świętych czasach, świętych księgach. Świętość jest więc rzeczywistością niezwykle złożoną, dotykającą przede wszystkim tajemnicy samego Boga, lecz także całego obszaru kultu i moralności. „Świętość obejmuje pojęcia sakralności i czystości, ale i przewyższa je równocześnie. Zdaje się być zarezerwowana dla Boga niedostępnego, lecz ustawicznie jest przypisywana stworzeniom”¹.

Świętość odnosimy przede wszystkim do Boga będącego przedmiotem najwyższej oceny religijnej i czci z tym związanej oraz źródłem każdej świętości. Świętość przypisujemy także ludziom – święte życie to życie pobożne i moralne. Człowiek święty to osoba ogłoszona po śmierci uroczystie przez Kościół jako zbawiona i czczona powszechnie przez wiernych w życiu codziennym. Człowiek osiąga świętość poprzez naśladowanie Jezusa Chrystusa, realizację cnót teologicznych oraz wierne przestrzeganie zasad religijno-moralnych.

Przymiotnika „święty” używamy także w odniesieniu do rzeczy. Rzecz święta to rzecz uświęcona przez jakąś religię, będąca przedmiotem czci religijnej. Można tu wymienić znak krzyża świętego, święte pieśni, święte pisma, ziemię świętą, święty obraz itd. Bardzo często przymiotnika „święty” używamy w znaczeniu przenośnym. Odnosimy go do ludzi

¹ J. de Vaulx, *Święty*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. naczelny X. Leon-Dufour, tł. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1973, s. 972.

wyróżniających się przede wszystkim dobrocią i szlachetnością, ale także innymi wyjątkowymi cechami (na przykład „święta cierpliwość”, „to święta kobieta”). Przymiotnika „święty” używamy również wtedy, gdy chcemy określić coś jako nienaruszalne, obowiązujące. Są to święte prawa, zasady, święty obowiązek, święta prawda. I wreszcie są pewne dni, które już w swej nazwie noszą przymiot świętości – przykładem uroczystość Wszystkich Świętych obchodzona w Kościele katolickim dla uczczenia ogółu świętych.

Pojęcie świętości pojawiające się w języku potocznym dotyczy jednak świętości pochodnej, Biblia natomiast zawiera teksty wyjaśniające samą istotę świętości². Przejdźmy zatem do przedstawienia i analizy głównych przekazów biblijnych. Analiza obejmie przede wszystkim teksty Starego i Nowego Testamentu. Dla uzupełnienia biblijnego obrazu świętości przedstawimy również pojęcie świętości w Qumran oraz w teologii rabinicznej. Analizę zakończy ostateczny wniosek o biblijnym pojęciu świętości.

1. Koncepcja świętości w Starym Testamencie

Biblia dla określenia przymiotnika „święty” używa najczęściej terminu *qadosz* zawierającego w sobie ideę odcięcia, separacji, oddzielenia od tego, co ziemskie, co świeckie. Z racji tego oddzielenia przymiotnik ten w odniesieniu do Boga zawiera wymiar zarówno ontyczny (Bóg jako byt bezczasowy i ponadczasowy, czyli wieczny), jak i moralny oznaczający wolność od jakiegokolwiek zła. Świętość Boga wyraża Jego wyniesienie ponad wszelkie stworzenie, czyli Jego transcendencję (Iz 6, 1; 12, 6; 57, 15), następnie Jego majestat, moc i chwałę (1 Sm 6, 20; Iz 6, 3; Wj 15, 11).

Święty (*qadosz*) w odniesieniu do osób i rzeczy, to oddzielony od sfery profanum oraz poświęcony Bogu i przynależny do Niego³. Według niektórych uczonych w terminie *qadosz* jest zawarta wyłącznie negatywna

² M. Wojciechowski, *Jezus jaki święty w pismach Nowego Testamentu*, Warszawa 1996; T. Jelonek, *Biblijne pojęcie sacrum*, Kraków 2008.

³ W Księdze Wyjścia (3, 1) Góra Boża Jest nazwana „ziemią świętą” (Wj 3, 5). Jej świętość stała się możliwa dzięki obecności Boga, który czyni ją „świętą”. „Ziemia święta”

idea separacji; rozmaite formy słowne pochodzące od tego tematu mają zabarwienie pozytywne oznaczające poświęcenie, konsekrację, przynależność do bóstwa, bliskość raczej (zwłaszcza w kontekście kultu) niż oddzielenie. „Święte” jest raczej to, co pozostaje blisko bóstwa, co zostaje mu w kulcie poświęcone. Obok pojęcia świętości jako separacji, oddzielenia od profanum trzeba więc mówić także o pozytywnym pojęciu świętości jako bliskości Boga i bliskości do Boga. „Być może różne religie akcentują bardziej jeden lub drugi sens: Biblia i chrześcijaństwo na pewno ten drugi”⁴.

Greckim odpowiednikiem terminu *qadosz* jest rzeczownik *hagiotēs*, „świętość” („Uczcij dzień, któremu Ten, co czuwa nad wszystkim, udzielił chwały i świętości”: 2 Mch 15, 2; zob. Hbr 12, 10; 2 Kor 1, 12) oraz zawierający ten sam rdzeń czasownik *hagiazēin* („uświęcać”) oraz przymiotnik *hagios* („święty”). Inne terminy greckie odpowiadające słowu *hagios* to: *hieros*: termin ten określa rzeczy, osoby należące do bóstwa i związane z kultem (odpowiednik łaciński: *sacer*); *semnos* („czcigodny, dostojny”), *hosios* („pobożny”), *theios* („boski”). W LXX i w Nowym Testamencie dominuje termin *hagios*.

Świętość w znaczeniu absolutnym to wyłączny przywilej Boga: oznacza Jego ponadziemski majestat i transcendencję. Tak rozumiana świętość jest niedostępna człowiekowi, dlatego Biblia mówi, że tylko Bóg jest święty. Ogłasza to prorok Izajasz, używając trzykrotnie tego terminu: „Święty, święty, święty jest Jahwe Zastępów” (Iz 6, 3)⁵. To trzykrotnie wyśpiewane przez Serafinów „święty” w wizji powołaniowej Izajasza (powtórzone w Ap 4, 8 i w liturgii kościelnej, w której w gloria śpiewa się: „tylko Tyś jest święty”) – jest najwymowniejszym tekstem o Bogu jako świętym. Jest to tzw. *treshagion* (trzykrotnie święty). Trzykrotne podkreślenie czegoś

jest więc miejscem poświęconym przez samego Boga – na spotkanie i doświadczenie Jego obecności.

⁴ M. Wojciechowski, *Jezus jako święty*, dz. cyt., s. 9.

⁵ L. Stachowiak, *Wizja chwały Jahwe a misja Izajasza proroka (Iz 6, 1–13)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27 (1980) z. 1, s. 15–26; tenże, *Księga Izajasza*, Lublin 1991.

świadczy o stopniu najwyższym tego istotowego określenia Boga⁶. Jeśli chce się podkreślić element niezwyklej potęgi mieszczącej się w imieniu Bożym „Święty”, wtedy dodaje się przydawkowe określenie: *Sebaot*. Ta wspaniałość Świętego promieniuje jako Jego „chwała” (*kebod Jahwe*, gr. *chochma*, łac. *gloria*). A zatem świętość Boga to sama istota Bożej natury, a nie jeden z Jego przymiotów, to jakby imię własne Boga, który mówi o sobie: „Ja – Święty” (Oz 11, 9; por. J 17, 11; 1 P 1, 15). W opowiadaniu o ukazaniu się Jahwe w płonącym krzewie (Wj 3, 5) Mojżesz słyszy słowa, żeby zdjął sandały z nóg, ponieważ ziemia, na której stoi jest święta – święta w obecności Boga, który się ukazuje. Gdy Jakub doznał wizji w Betel, uznał to miejsce za święte (Rdz 28, 11–22).

Czcic Boga to wyznawać i czcić przede wszystkim Jego świętość: „Pan Zastępów – Jego za świętego miejcie. On jest Tym, którego macie się lękać i który winien was bojaźnią przejmować” (Iz 8, 13). Tę samą prawdę wyraził Jezus w modlitwie Pańskiej: „Niech się święci imię Twoje” (Mt 6, 9). Co znaczy: „święcić imię”? Według Biblii istnieje związek imienia z losem tego, który je nosi („nomen est omen”). Jeżeli zapomniano o czymś imieniu, o takim „ginie też wspomnienie w ojczyźnie, zanika [jego] imię na rynku” (Hi 18, 17). Bóg dopełniał dzieła stworzenia, gdy każdej ze stworzonych istot nadawał jej własne imię (Iz 40, 26). Dlatego „święcić imię Boże” znaczy święcić, czyli oddawać cześć samemu Bogu⁷.

Bóg, Święty, będąc ponad ziemskim majestatem, zniża się równocześnie do każdego człowieka, ale w sposób szczególny ta obecność Boża zaznaczyła się w obecności wśród ludu wybranego: „Pośrodku ciebie jestem – Ja Święty” (Oz 11, 9). W tym wyraża się również status ludu Bożego, jego wyjątkowość: musi się on oddzielić od narodów, wyróżnić („Oto lud, który mieszka osobno, a nie wlicza się do narodów”: Lb 23, 9), ale oddzielić się po to, by opromienić je przywilejami swojego wybraństwa: „Będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów, gdyż do mnie należy cała ziemia. Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19, 5–6). Ukazują to wyraźnie

⁶ H. Langkammer, *Teologia Starego Testamentu*, Rzeszów 2006, s. 176; tenże, *Teologia Nowego Testamentu*, Wrocław 1991, s. 58–60.

⁷ Zob. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 68–69.

dzieje Izraela, którego Bóg wyprowadził z niewoli egipskiej i wprowadził do ziemi obiecanej. Świętość Jahwe nie tylko oznacza „przybliżenie” Boga do swego ludu wybranego, ale jest ona również przyczyną zaangażowania się Boga w walki tego ludu z jego wrogami: „Egipcjanie krzyczeli: uciekajmy przed Izraelem, bo w jego obronie Pan walczy z Egipcjanami” (Wj 14, 25). Świętość Boga „nie tylko więc oznacza Jego transcendencję, oddzielnie od świata i ludzi, ale również Jego immanencję, to jest Jego bliskość wobec człowieka, nachylenie się nad nim i czynne włączenie się w losy swego ludu”⁸. Wielbi Go za to Mojżesz w swojej pieśni dziękczynnej: „Któż pośród bogów jest równy Tobie, Jahwe, w blasku świętości, któż Ci jest podobny, straszliwy w czynach, cuda działający” (Wj 15, 11–13). Tak świętość Boga rozumieją psalmiści. Autor Ps 99 przypomina, jak Bóg objawiał się wielkim ludziom Izraela (Mojżeszowi, Aaronowi, Samuelowi): „Przemawiał do nich w słupie obłoku: słyszeli Jego zlecenia i przykazania, które im nadał” (Ps 99, 7). Z Dawidem zawarł przymierze: „Zawarłem przymierze z moim wybrańcem, przysiągłem słudze memu Dawidowi: utrwalę na wieki twoje potomstwo i tron twój założę na wszystkie pokolenia” (Ps 89, 4–5). Tenże psalmista nazywa Jahwe „świętym Izraela” (Ps 89, 19). Wzywając do wielbienia Boga, psalmista (Ps 99) jako główny motyw tego wielbienia podkreśla aż trzykrotnie Jego świętość: „Imię Boże jest święte” (w. 3); „On jest święty” (w. 5); „Bóg nasz, Jahwe, jest święty” (w. 9). Święty Bóg nie tylko wysłuchał modlitw swego ludu, ale zniżył się do niego tak bardzo, że Jego stopy dotykają arki przymierza znajdującej się w Miejscu Najświętszym świątyni jerozolimskiej (Iz 6, 1; Lm 2, 1). Bóg wspomaga swój lud w walce z jego różnymi wrogami. Dlatego w trudnych chwilach wzywa on pomocy Bożej: „Daj nam moc przeciw nieprzyjacielowi, bo ludzkie ocalenie jest zawodne. W Bogu dokonamy czynów pełnych mocy i On podepcze naszych nieprzyjaciół” (Ps 60, 13–14). Świętość Jahwe jest dla ludu Izraela źródłem nadziei; wie on, że dzięki pomocy Jahwe może odnieść wielkie zwycięstwo (Ps 20, 8; 33, 17; 44, 6; 110, 5), oraz odzyskać uznanie i potęgę (Ps 44, 6; 1 Sm 14, 48; Iz 31, 4; Syr 47, 6–7)⁹. Bóg w najwyższym stopniu święty nie separuje

⁸ J. Kudasiewicz, *Poznawanie Boga Ojca. Szkice z teologii biblijnej*, Kielce 2000, s. 295–296.

⁹ Tamże, s. 289.

się bowiem od swego ludu, ale także od żadnego człowieka, lecz przybliża się do niego, jest Emanuelem, „Bogiem z nami” (Iz 6, 14). Nie dziwi więc, że cierpiący Izraelita, o którym mówi Ps 22, ma żal, że Bóg, o którym mówi: „Ty jesteś święty, chwało Izraela”, że ten Bóg nie odpowiada na jego wołanie. Sytuację tę odczuwa jako coś niezrozumiałego: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił? [...] Boże mój, wołam przez dzień, a nie odpowiadasz” (Ps 22, 2–3).

Świątym w pełnym znaczeniu tego słowa jest Bóg – świętość to sama istota Bożej natury. Ale określenie „święty” w Starym Testamencie odnoszone jest także do poszczególnych osób; Aaron był „świętym Jahwe” (Ps 106, 16), Elizeusz był „świętym mężem Bożym” (2 Krl 4, 9). Jeremiasz został uświęcony jeszcze przed narodzeniem (Jr 1, 5). Izajasz nie może głosić imienia Bożego nieczystymi wargami: „Biada mi, jestem zgubiony! Jestem mężem o nieczystych wargach” (Iz 6, 5). Anioł oczyszcza jego wargi rozżarzonym węglem z ołtarza i wtedy słyszy słowo Boże: „Oto dotknęło to twoich warg: twoja wina jest zmazana, zgładzony twój grzech” (Iz 6, 7)¹⁰. Świątymi w Starym Testamencie byli prorocy, kapłani i inne osoby pełniące różne funkcje w świątyni.

Stary Testament wymienia także rzeczy poświęcone Bogu określane jako święte¹¹, na przykład Namiot Spotkania, Arkę Przymierza, które były znakami obecności i świętości Boga w Izraelu. Jako święte traktowano także przedmioty przeznaczony do sprawowania kultu: ołtarze, świeczniki, naczynia liturgiczne (Wj 30, 26–28; 39, 1. 41; 40, 9–11). Święte były ofiary składane Bogu (Kpł 6, 10), określone dni w ciągu roku przeznaczane do kultu określano jako święte (Wj 20, 11; 23, 14; Kpł 23, 2)¹². Ale świętość osób i rzeczy nie jest tego samego rodzaju co świętość Boga. Świętości nie

¹⁰ K. H. Schellke, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 1984, t. 3, s. 157.

¹¹ Rzeczy święte – „to te, których się nie dotyka lub do których nie wolno się zbliżać inaczej, jak tylko przy zachowaniu warunków czystości rytualnej. Odnaczające się specjalnym dynamizmem, tajemniczością i majestatem świadczącym o nadprzyrodzoności, rzeczy jako święte wywołują uczucia mieszane przerażenia i fascynacji, co pozwala człowiekowi uświadomić sobie jego małość w obliczu objawienia się numinosum” (J. de Vault, *Święty*, art. cyt., s. 972).

¹² G. Baran, *Świętość*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2013, t. 19, s. 401–403.

uzyskuje się automatycznie przez sam fakt kontaktu ze świętością Boga. Jest ona rezultatem wolnej decyzji Boga zgodnie z Jego prawem i według obrzędów przez Niego ustalonych. Zwierzęta i pokarmy składane w ofierze musiały spełniać wysokie wymagania, a gdy zostały uznane za święte, nie mogły powrócić do użytku świeckiego. Cechę świętości przypisywano również „rytuałom i słowom używanym w świątyni, w tym imieniu Boga (Kpł 20, 3), szabatu (Rdz 2, 3) i innym świętom (Kpł 23)”¹³.

Także ziemi, mimo iż nie nazywa się jej świętą, nie można ostatecznie sprzedać, gdyż należy ona do Jahwe (Kpł 25, 23)¹⁴.

Miejsce, gdzie Bóg się ukazuje, jest święte: miejsce płonącego krzaka ognistego (Wj 3, 5), Jeruzalem (Iz 52, 1 27, 13; Wj 19). Święci są aniołowie i niebieskie zastępy (Za 14, 5; Dn 7, 21). Święty jest Izrael jako społeczność Boża: „Będziecie mi królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19, 5n)¹⁵.

Do świętości powołany jest każdy człowiek. Do tego wzywał już Mojżesz na początku dziejów Izraela: „Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz” (Kpł 19, 2). Być świętym poza obowiązkami rytualnymi (Kpł 19, 5–8. 19. 23–25. 26–31) oznacza realizować świętość życia codziennego, to jest: szanować ojca i matkę (w. 3), zostawiać na ściernisku kłosa dla ubogich i przybyszów (w. 9–10), nie kraść, nie kłamać, nie oszukiwać (w. 11), nie przysięgać fałszywie (w. 12), nie uciskać i nie wyzyskiwać bliźnich (w. 13), płacić sprawiedliwie ludziom wynajętym do pracy (w. 13), nie krzywdzić niepełnosprawnych (w. 14), nie wydawać niesprawiedliwych wyroków w zależności od tego, czy sążeni są biedni lub bogaci (w. 15), nie szerzyć oszczerstw i nie czyhać na życie bliźniego (w. 16), nie żywić w sercu nienawiści do brata, ale upomnieć go kiedy trzeba (w. 17), nie szukać pomsty i nie żywić urazów do bliźnich (w. 18a).

¹³ A. J. Saldarini, *Świętość*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 1227.

¹⁴ J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 147.

¹⁵ Księgi deuterokanoniczne używając terminologii świętości mówią o świętej świątyni (2 Mch 1, 12), o świętości Jeruzolimy (1 Mch 2, 7), ołtarza (2 Mch 14, 3), szabatu (Tb 2, 1), przedmiotów (Syr 45, 10), ziemi świętej (Mdr 12, 3; 2 Mch 1), ludu (1 Mch 10, 39. 44; Mdr 18, 9). Święty jest Bóg (2 Mch 14, 36), Jego imię (Tb 3, 11) i Jego duch (Syr 48, 12).

Nakazy realizowania świętości w życiu codziennym streszczają się w ostatnim przykazaniu: „Będziesz kochał bliźniego swego¹⁶ jak siebie samego” (w. 18b). Jak Jahwe jest zawsze „Bogiem z nami”, tak Jego czciciele winni być blisko drugiego człowieka, być blisko, to znaczy kochać go jak siebie samego. „Całe Prawo wypełnia się w tym nakazie: będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego”. Jest więc zrozumiałe, że kryterium zbawienia lub potępienia będzie miara naszego stosunku do bliźnich: „Zaprawdę powiadam wam: wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili” (Mt 5, 43; 19, 19; 22, 39; Mk 12, 31; Łk 10, 27; Rz 13, 9; Ga 5, 14; Jk 2, 8)¹⁷. Fundamentalną prawdą życia chrześcijańskiego jest to, że nie można prawdziwie miłować Boga bez miłości bliźniego. „Prawdziwe samospełnienie staje się bowiem możliwe jedynie wtedy, gdy człowiek jest zdolny do transcendowania siebie ku Bogu i bliźnim¹⁸. Bez miłości nie ma religii, bo Bóg jest miłością¹⁹”.

2. Nowotestamentalne pojęcie świętości

Spółeczność apostołska przyswoiła sobie idee i słownictwo starotestamentowe. Dlatego w Nowym Testamencie równie często jak w Starym występuje terminologia dotycząca świętości, i to zarówno w formie rzeczownikowej („świętość”, „uświęcenie”), czasownikowej („uświęcać”, „poświęcać”, „święcić”) i przymiotnikowej („świętobliwy”, „pobożny”). Występują też synonimy świętości: „czystość”, „nieskalaność” i inne. Nowotestamentalna teologia świętości kontynuuje, ale i wzbogaca myśl Starego Testamentu.

¹⁶ Bliźni oznacza tu Izraelitę. Chrystus rozszerzył to przykazanie na wszystkich ludzi (Łk 10, 25–37).

¹⁷ M. Filipiak, *Biblijne podstaw filozofii życia*, Toruń 2004, s. 141–146.

¹⁸ M. Machinek, *Miłość bliźniego*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2008, t. 12, s. 1133–1135.

¹⁹ E. Ozorowski, *Bóg jest miłością*, Częstochowa 1999; S. Grabska, *Bóg jest miłością*, Włocławek 2004.

Świętym jest najpierw Bóg, co wyrażają zwroty Jezusa kierowane do Boga: „Ojcze święty” (J 17, 11), „Niech się święci imię twoje” (Mt 6, 9; Łk 11, 2). Bóg jest pantokratozem wszystko przewyższającym i sędzią eschatologicznym (Ap 4, 8; 6, 10)²⁰. Święte jest nie tylko Jego imię (Łk 1, 49), ale także Jego prawo (Rz 7, 12) i Jego przymierze (Łk 1, 72). Ponieważ zaś Bóg jest święty, wobec tego powinni być świętymi także ci, których On wybrał (1 P 1, 15n; Kpł 19, 2). Chrystus w modlitwie arcykapłańskiej prosi Boga: „Ojcze święty, zachowaj ich w Twoim imieniu, które Mi dałeś, aby tak jak my stanowili jedno (J 17, 11). Apostołowie zostają sami na świecie pozbawieni oparcia, jakie dawała im obecność Chrystusa. Stąd prośba, aby Ojciec zachował ich w tak doskonałej jedności, jaką jest jedność Ojca i Syna. Jak w Starym Testamencie świętość Boga wyrażała się w Jego transcendencji i immanencji, tak w Nowym Testamencie podkreślona jest szczególnie immanencja: ojcowska troska o uczniów, świętość Boga jest źródłem Jego ojcowskiej troski roztaczanej nad uczniami: w zachowaniu ich od złego („Nie proszę, abyś ich zabrał ze świata, ale abyś ich ustrzegł od złego”: J 17, 15) oraz w jedności i w prawdzie („A za nich ja poświęcam samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie”: J 17, 19). Świętość Boga podkreśla autor Apokalipsy: „Władco święty i prawdziwy” (Ap 6, 10). W innym tekście, powołując się na Iz 6, 3, autor Apokalipsy powie: „Święty, święty, święty. Pan Bóg wszechmogący, który był, który jest i który przychodzi” (Ap 4, 8). Cały wszechświat przez wszystkie czasy wielbi świętość Pana Boga. Fraza „który jest” wyraźnie podkreśla bliskość Boga w stosunku do ludzi; fraza ta stanowi aluzję do treści imienia Bożego „Jahwe”. Imię to oznacza nie tylko odwieczne istnienie („Jestem, który odwiecznie jestem”: Wj 3, 14–15), ale oznacza stałą obecność i kierowanie losem ludzi i biegiem historii. Istotą Boga jest więc bycie dla wybranego przez Niego ludu przymierza, dla całej ludzkości i dla każdego człowieka. Święty jest Bóg, święte jest jego imię: „Bo wielkie rzeczy uczynił dla mnie wszechmogący. Święte jest jego imię” (Łk 1, 49). Modlitwa Pańska (Mt 6, 9–13; Łk 11, 2–4) zaczyna się prośbą o uświęcenie imienia Bożego: „Niech się święci Twoje imię”; imię w pojęciu semitów oznacza istotę rzeczy – istotą Boga jest więc świętość.

²⁰ J. Klinkowski, *Refleksja nad Apokalipsą*, Legnica 2005.

Ponadto Bóg jest przedstawiany jako źródło uświęcenia samego Jezusa („Którego Ojciec poświęcił...”: J 10, 36) oraz ludzi: „Uświęć ich w prawdzie” (J 17, 17), „Bóg pokoju niech was uświęca” (1 Tes 5, 23).

Tytuły świętości odnoszone do Boga w Starym Testamencie Nowy Testament przenosi na Jezusa. Zasadnicza różnica polega na tym, że Nowy Testament podkreśla świętość Jezusa w całym Jego życiu poczynawszy od boskiego pochodzenia. Anioł ogłasza Maryi: „Duch Święty zstąpi na ciebie i moc Najwyższego okryje cię jak obłok. Dlatego też Święte [Dziecko], które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym” (Łk 1, 35; Mt 1, 18)²¹.

Podczas chrztu w Jordanie Jezus otrzymuje namaszczenie Duchem świętym (Dz 10, 38; Łk 3, 22). Podczas publicznej działalności Jezus w różnych okolicznościach jest ogłaszany „Świętym Boga” (Mk 1, 24; J 6, 9), „Świętym Sługą” (Dz 3, 13; 4, 27), „Świętym i sprawiedliwym” (Dz 3, 14), „Świętym i prawdomównym” (Ap 3, 7), „Władcą świętym i prawdziwym” (Ap 6, 10). Jezus jest „ustanowionym według Ducha Świętego... pełnym mocy Synem Bożym” (Rz 1, 4). On jest arcykapłanem świętym, niewinnym, nieskalanym, oddzielonym od grzeszników, wywyższonym ponad niebiosa (Hbr 7, 26). Dlatego „Pana zaś Chrystusa miejcie w sercach za świętego” (1 P 3, 15). Chrystus jest ze swej istoty niepokalanie święty (1 P 1, 19). Chrystus jest święty, gdyż należy do Boga (J 17, 11) i przez Niego został uświęcony (J 10, 36). Opętany złym duchem woła do Jezusa: „Wiem, kto jesteś: święty Boży” (Mk 1, 24; 3, 11). Jezus napełniony „Duchem Świętym” (Łk 4, 1): „Głosi dobrą nowinę zbawienia i czyni znaki, które bardziej objawiają Jego świętość niż moc. Przy spotkaniu z Jezusem ludzie mogą doświadczyć poczucia grzechu i własnej nieczystości, podobnie jak prorok Izajasz wobec trzykroć świętego (Iz 6, 5; Łk 5, 8)”²².

Świętość Jezusa jest podkreślana w kontekście Jego męki, śmierci i chwały. Po wniebowstąpieniu Jezusa Apostołowie wspominają prześladowanego przez Heroda i Poncjusza Piłata swego Mistrza, „Świętego Sługę”, „Świętego sługę Jezusa” (Dz 4, 27. 30). Świętość Jezusa utożsamia się ze świętością samego Boga: „Ojcze Święty, zachowaj, ich w Twoim imieniu,

²¹ Ewangelista Łukasz pisze o Duchu Świętym i mocy Najwyższego, które są synonimami i oznaczają wszechmoc Bożą. Mateusz pisze tylko o Duchu Świętym.

²² J. Kudasiewicz, *Poznanie Boga Ojca*, dz. cyt., s. 299.

które Mi dałeś, aby tak jak My, stanowili jedno” (J 17, 11). Jedność owa to ta sama potęga duchowa, te same jej cudowne przejawy, ta sama tajemnicza głębia charakteryzująca Trójcę świętą. Jedność z kolei Jezusa z Jego wiernymi „sprawia, że Jezus miłuje swoich uczniów aż do dzielenia się z nimi chwałą otrzymaną od Ojca i aż do oddania za nich własnego życia. To tak właśnie okazuje się On świętym: „Ja poświęcam samego siebie... aby i oni byli uświęceni” (J 17, 19)²³.

Trzecia osoba Trójcy Świętej Duch Święty pojawia się już w Starym Testamencie. Święty Duch Jahwe działał w historii zbawienia, oczyszczając i uświęcając lud Boży („Ducha mojego chcę tchnąć w was”: Ez 36, 27) oraz poszczególnych ludzi („Nie odbieraj mi świętego ducha twego”: Ps 51, 13). Duch Boży namaszczał Mesjasza („Duch Jahwe, Pana nade mną”: Iz 61, 1; Łk 4, 18). O wiele częściej jednak niż w Starym Testamencie i w ówczesnym judaizmie mowa jest w Nowym Testamencie o świętości Ducha Bożego, którego w bardzo wielu tekstach nazywa się Duchem Świętym²⁴. Przymiotnik „święty” w odniesieniu do Ducha oznacza Jego boskie pochodzenie. Duch Święty pochodzi od Boga samego: „Gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc” (Dz 1, 8). W mowie pożegnalnej Jezus obiecuje uczniom, że otrzymają innego Pocieszyciela, „Ducha Prawdy, którego świat przyjąć nie może, ponieważ go nie widzi ani nie zna” (J 14, 16–17). Duch Święty działał w życiu Jezusa: w chwili zwiastowania Maryi słyszymy: „Duch Święty zstąpi na ciebie” (Łk 1, 35).

W listach Pawła Apostoła Duch Święty oznacza obecność Bożą pocuczającą i uświęcającą wierzących (Rz 15, 13. 16; 1 Kor 2, 13)²⁵.

Duch Święty działa w życiu poszczególnych ludzi (Ga 4, 4–7) już od momentu chrztu, w którym zostają oni „obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana (naszego) Jezusa Chrystusa i przez Ducha Boga naszego” (1 Kor 6, 11). Dzięki usprawiedliwiającemu działaniu Ducha Świętego ciało chrześcijan jest „przybytkiem Ducha Świętego” (1 Kor 6, 19). To właśnie Duch Święty sprawia, że ochrzczeni są synami Bożymi, i to nie w sensie rytualnym, lecz ontycznym: „Wszyscy ci, których prowadzi Duch

²³ J. de Vault, *Święty*, art. cyt., s. 976.

²⁴ H. Langkammer, *Pneumatologia biblijna*, Opole 1998.

²⁵ A. J. Saldarini, *Świętość*, art. cyt., s. 1228.

Boży, są synami Bożymi” (Rz 8, 14). Dzięki Duchowi Świętemu staje zewnętrzna, legalistyczna forma prawa; staje się ono odąd zinterioryzowane, co zapowiadali już prorocy (Jr 31, 31–34; Ez 36, 25–27; Ps 51, 12–14). Duch Święty nie oznacza udzielania ludziom doraźnej pomocy, jest darem osobowym; Duch Święty zamieszka w sercach wierzących w Jezusa; Jego obecność w nich jest trwała, a święty Paweł stwierdza, że odkupieni są „świętyniami Ducha Świętego”, „świętyniami Boga” (1 Kor 6, 11. 20) i że trwają w prawdziwej z Nim wspólnotcie (por. 2 Kor 13, 13). Ponieważ zaś „wszyscy, których ożywia Duch Boży, są synami Bożymi” (Rz 8, 14–17), zatem chrześcijaństwo jest dziećmi Bożymi mającymi w sobie zawsze źródło świętości Bożej. Ale nie jest to dar darmowy, dany raz na zawsze i do niczego niezobowiązujący. Ontyczna świętość obecna w sercach winna się uzewnętrzniać w codziennym postępowaniu: „Owoce Ducha bowiem jest miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie” (Ga 5, 22).

Często Nowy Testament mówi o świętości ludzi. Najczęściej chodzi ogólnie o chrześcijan, „braci”, członków wspólnot. Paweł upomina Koryntian („braci”), aby „byli zgodni” (1 Kor 1, 10), aby „sprawiedliwości szukali u świętych” (1 Kor 6, 1). Wyjątkowo występuje liczba pojedyncza: „Pozdrówcie każdego świętego” (Flp 4, 21), „święty niechaj się jeszcze uświęca” (Ap 22, 11). Wymienia się nieraz wybrane święte osoby. Są to Jan Chrzciciel – „mąż prawy i święty” (Mk 6, 20), także dzieci należące do wspólnoty chrześcijańskiej (1 Kor 7, 14) są święte. Są też we wspólnocie wierzących „miejsca święte”: Jerozolima (Mt 24, 15; 4, 5), świątynia i ołtarz (Mt 23, 17. 19). Są też święte prawa (Rz 7, 2), święte przykazania (Rz 7, 12), Pisma (Rz 1, 2) i wreszcie święte przymierze: „Miłosierdzie okaże ojcom naszym i wspomni na swoje święte przymierze” (Łk 1, 72)²⁶.

Chrześcijaństwo powinno starać się o uświęcenie: „Wydajcie członki wasze na służbę sprawiedliwości, dla uświęcenia” (Rz 6, 19). Każde ciało jest bowiem świątynią Ducha Świętego i winno być utrzymane w świętości (1 Kor 6, 19). Dlatego nierząd jest zakazany, a sama świętość jest zadaniem: „Jak oddawaliście członki wasze na służbę nieczystości i nieprawości, pograżając się w nieprawość, tak teraz wydajcie członki wasze na

²⁶ M. Wojciechowski, *Jezus jako święty*, dz. cyt., s. 40–42.

służbę sprawiedliwości dla uświęcenia” (Rz 6, 19. 22). Życie chrześcijanina musi być „ofiarą żywą, świętą, Bogu przyjemną” (Rz 12, 1), wołą Bożą jest bowiem „uświęcenie wasze” (1 Tes 4, 3–5). Pierwszy List Piotra podejmuje hasło Starego Testamentu: „Stańcie się wy również świętymi na wzór Świętego, który was powołał, gdyż jest napisane: „Świętymi bądźcie, bo ja jestem święty” (1 P 1, 15–16n; zob. Kpł 19, 2). W całym postępowaniu, w każdym obszarze życia chrześcijanin powinien więc starać się o świętość: „Powinniście żyć w świętym postępowaniu i pobożności” (2 P 3, 11) i „w Duchu Świętym się módlcie” (Jud 20). Świętość dla chrześcijan jest możliwa, bowiem przez wiarę i chrzest dający „namaszczenie pochodzące od Świętego” (1 Kor 1, 30; Ef 5, 26; 1 J 2, 20) mają oni rzeczywisty udział w życiu Chrystusa zmartwychwstałego. Tak więc są oni „świętymi w Chrystusie” (1 Kor 1, 2; Flp 1, 1), dzięki Duchowi Świętemu, który mieszka w nich (1 Kor 3, 16n; Ef 2, 2); są bowiem „ochrzczeni w Duchu Świętym”, zgodnie z tym, co zapowiedział Jan Chrzciciel (Łk 3, 16; Dz 1, 5; 11, 16). Ale uświęcenie „obiektywne”, to jest dane człowiekowi jak łaska, które zmienia go egzystencjalnie (Kol 1, 22; Ef 1, 4; 1 P 2, 9), nie dyspensuje od własnego wkładu w doskonalenie tego, co się darmo jako łaskę otrzymano (Rz 8, 19. 22; 12, 1; 2 Kor 7, 1; Tes 3, 12n).

Jest szereg tekstów, które dotyczą zbawionych, świętych w perspektywie eschatologicznej. Po śmierci Jezusa „groby się otworzyły i wiele ciał świętych, którzy umarli, powstało” (Mt 27, 52). Według 1 Kor 6, 2 „święci będą sędziami tego świata”. Jest tu nawiązanie do idei Starego Testamentu, że święci będą uczestniczyć w panowaniu Mesjasza nad bezbożnymi narodami i władcami (por. Mdr 3, 8; Dn 7, 18. 22; Iz 24, 21). Do tych myśli nawiązują księgi Nowego Testamentu: chrześcijanie zjednoczeni z Chrystusem będą uczestniczyć w sądzie ostatecznym: „Zaprawdę powiadam wam: wy, którzy poszliście za Mną, zasiądziecie również na dwunastu tronach, sądząc dwanaście pokoleń Izraela” (Mt 19, 28; zob. też Łk 22, 30; Ap 2, 26–27; 20, 4). Tak więc świętość w najwyższym stopniu zostanie osiągnięta w wymiarze eschatologicznym, kiedy chrześcijanie staną się podobni do Chrystusa (2 J 3, 2–3) i będą „jak aniołowie w niebie” (Mk 12, 25; Mt 22, 30; Ap 14, 15. 17)²⁷.

²⁷ G. Baran, *Świętość*, art. cyt., s. 401–403.

Podobnie jak w Starym Testamencie tak i w Nowym święta jest społeczność wierzących. Paweł zwraca się do wierzących jako do świętych: „Do wszystkich przez Boga umiłowanych, powołanych świętych” (Rz 1, 7). „Do Kościoła Bożego w Koryncie, do tych, którzy zostali uświęceni w Jezusie Chrystusie” (1 Kor 1, 2). Paweł dowodzi, że chrześcijanie uświęcają się wzajemnie (1 Kor 7, 14). 1 List św. Piotra, nazywając społeczność wierzących narodem świętym (1 P 2, 9), domaga się, by chrześcijanie prowadzili święte życie, ponieważ Bóg jest świętością (1 P 1, 16)²⁸.

Jak Izrael był ludem świętym, tak też święty jest Kościół²⁹. „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyszczony obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo [...], aby był święty i nieskalany” (Ef 5, 25–27)³⁰. Kościół jako święty jest budowlą Bożą. „Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście” (1 Kor 3, 17). Świętość Kościoła niszczy herezja, spór, niezgoda (1 Kor 3) i wszystkie pogańskie występki (1 Kor 5–6; 2 Kor 6, 14–7, 1). Społeczność tworząca Kościół jest „królewskim kapłaństwem, narodem świętym” (1 P 2, 9; Wj 19, 5n). Dlatego dawne prawo świętości odnosi się teraz do Kościoła.

3. Pojęcie świętości w Qumran i w teologii rabinicznej

3.1. Qumran

Pojęcie świętości jest szeroko stosowane w pismach qumrańskich³¹. Odnoszone jest ono najpierw do Boga i do imienia Bożego. Święte jest również miejsce pobytu Boga – niebo. Bóg ma być czczony jako święty.

²⁸ A. J. Saldarini, *Świętość*, art. cyt., s. 1228.

²⁹ H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Opole 1994.

³⁰ H. Langkammer, *List do Efezjan*, Lublin 2001.

³¹ Qumran: osiedle na zachodnim brzegu Morza Martwego. W jego okolicy znaleziono (w latach 1947–1936) zwoje zwane potocznie rękopisami znad Morza Martwego

Duch Boży nazywany jest „duchem świętości”, który tak jak w Starym Testamencie oznacza działanie Boga w historii i w życiu człowieka. Prorocy zostali namaszczeni przez „ducha świętości” dla nauczania Izraela prawdy. Dokumenty qumrańskie, a zwłaszcza *Zwój świątyni* (11 QT) stosują pojęcie świętości do kultu, świętości ofiar, świątyni, uświęcenia człowieka, które utożsamia się z oczyszczeniem z grzechów. Bez tego oczyszczenia, bez nawrócenia uświęcenie nie jest możliwe.

Za święty uznawany jest lud Jahwe, Izrael, wspólnota wybranych, członkowie zgromadzenia qumrańskiego. Ci ostatni są „świętymi ludu”, „świętym ludem Bożym”, „mężami świętości” i wreszcie „świętym domem Izraela”, który tworzy wspólnotę ze „świętymi”, czyli z aniołami³².

Świętość przypisywana jest również wybranym osobom, zwłaszcza kapłanom uważanym za najświętszych pośród ludu. Ludzie święci są takimi, ponieważ zostali uświęceni przez Boga, ale ma na to wpływ także ich życie zgodne z Bożymi nakazami oraz przeciwstawianie się wszelkiemu złu. Oprócz świętości istnieje również „nieświętość”, „nieczystość”. Dlatego, aby trwać w świętości i nie być narażonym na wpływ zła, należy odseparować się od zewnętrznych źródeł zła. Stąd życie gminy qumrańskiej naznaczone było separacją od wszelkiego rodzaju ludzi „nieczystych”. Źródłem świętości jest Bóg, który jest „świętym świętych”, jest najświętszy. Ponieważ świętość ma swe ostateczne źródło w Bogu, bycie świętym polega na przynależności do Bożej sfery³³.

3.2. Teologia rabiniczna

Przejmując język i pojęcia Biblii hebrajskiej³⁴ teologia rabiniczna podkreśla transcendencję i równocześnie immanencję Boga. Odwołuje się ona szczególnie do tekstu proroka Izajasza: „święty, święty, święty

lub manuskryptami z Qumran. Zob. Z. Kapera, *Qumran*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2012, t. 16, s. 1001–1008.

³² K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 158.

³³ Zob. M. Wojciechowski, *Jezus jako święty*, dz. cyt., s. 29–34; E. Dąbrowski, *Qumran*, [w:] *Podręczna encyklopedia biblijna*, t. 2, Poznań 1960, s. 384–423.

³⁴ M. Wojciechowski, *Jezus jako święty*, dz. cyt., s. 34–37.

jest Pan Zastępów” (a więc oddzielony od świata, przekraczający go), ale równocześnie: „Cała ziemia pełna jest chwały Bożej” (Iz 6, 3). Ten sposób „opisu Boga” został zastosowany – oczywiście w analogicznym jedynie znaczeniu – do opisu świętości Izraela. Izrael ma żyć w oddzieleniu od Boga jako królestwo kapłanów, ale potwierdzać się w swej cielesnej egzystencji przez postępkę, to jest jako uświęcony Bożą siłą „lud święty”.³⁵ Podkreśla to dobitnie tekst Lb 23, 9: „Oto lud, który mieszka osobno, a nie wlicza się do narodów”. Został wybrany przez Boga spośród innych narodów (Pwt 7, 6), nie ma się z nimi bratać (por. Wj 23, 32n), aby nie tracić swej odrębności, przede wszystkim religijnej. Jahwe uświęca swój lud (Wj 31, 13: „Ja jestem Jahwe, który was uświęca”), dlatego jeden dzień w tygodniu (dzień siódmy, dzień szabatu) powinien być poświęcony dla Jahwe (Wj 31, 15), jest On bowiem „Świętym Izraela” (Iz 15, 19).

Święty Izraela to Bóg transcendentny, ale równocześnie obecny wśród swego ludu, co teologia rabiniczna wyraziła, wprowadzając termin *shekinah* określający stałą obecność Boga wśród swego ludu dawniej, dziś i jutro. W teologii rabinicznej święty jest przede wszystkim Bóg – „Święty Izraela”. Słowo Bóg jest z czasem zastępowane przez frazę: „Święty niech będzie błogosławiony” albo występuje samo słowo: „Święty” lub też jako święte określa się samo imię Boże. Żydowska modlitwa *Kaddisz*, jedna z modlitw najczęściej występujących w liturgii żydowskiej, zaczyna się uwielbieniem imienia Boga: „Niech będzie uświęcone i wślawione Twoje imię”³⁶. Ale imię Boże kojarzy się z Bogiem jako groźną potęgą, co potwierdza żydowska modlitwa: „Osiemnaście błogosławieństw”. Zawiera ona słowa: „Ty jesteś święty i straszliwe jest Twoje imię”.

Święty jest cały obszar kultu: kapłani, ofiary, świątynia, szabat, a także lud Izraela, który jako jedyny otrzymał przykazania od najwyższego.

Święte jest Pismo, ponieważ zawiera słowo Boże. Święte jest również samo przepisywanie ksiąg świętych. Wśród ksiąg Pisma Świętego szczególnie święta jest Tora. Wszyscy ludzie mogą być święci, jeśli przestrzegają

³⁵ J. Kudasiewicz, *Poznawanie Boga Ojca*, dz. cyt., s. 296.

³⁶ A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, Warszawa 1984, s. 139–140; B. Nadolski, *Kaddisz*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2000, t. 8, s. 313.

przykazań, ale szczególnie dotyczy to ludu Izraela będącego „wspólnotą świętych”. Nieraz w teologii rabinicznej świętymi nazywa się wielkie postaci Starego Testamentu, takie jak Abraham czy Izaak.

4. Biblijna koncepcja świętości – wnioski z analiz

Podsumowując nasze rozważania o biblijnej i rabinicznej koncepcji świętości, należy podkreślić:

1. Świętym w pełnym znaczeniu tego słowa jest Bóg transcendentny, ale równocześnie immanentny. Istniejąc w niedostępnym majestacie, zbliża się bowiem do ludzi, działa w historii i w życiu człowieka.

2. Najdoskonalszym przejawem zbliżenia się Boga do ludzi jest Jezus Chrystus, który będąc Bogiem, stał się człowiekiem.

3. Spotkanie się ze świętym, transcendentnym Bogiem realizuje się sakramentalnie w każdej mszy świętej. Bóg dzieli się swoją świętością nie tylko z Synem i z Duchem Świętym, ale również z ludźmi, uczestnikami Eucharystii.

4. Świętość jest cechą samego Boga, łączącą Jego wzniosłość i obecność w świecie, ale też cechą stworzeń: osób, miejsc i rzeczy, które należą do Boga, w których Bóg się objawia, które są Bogu poświęcone. Osoby i rzeczy związane z kultem są święte z racji ich bliskości z Bogiem – istota świętości leży w relacji z Bogiem, który jest źródłem Świętości.

Siedlce

KS. ROMAN KRAWCZYK

Abstrakt

Pojęcie „świętości” jest rzeczywistością niezwykle złożoną dotykającą przede wszystkim tajemnicy Boga, ale też swoim zakresem obejmującą obszar kultu, moralności, przedmiotów i przestrzeni. W niniejszym artykule autor analizuje teksty Starego i Nowego Testamentu, poszerza biblijny obraz świętości o wypowiedzi zawarte w pismach z Qumran i teologii rabinicznej. Rozważania kończy wnioskami z przeprowadzonych analiz.

Słowa kluczowe

Świętość, święty, Bóg, człowiek, święte życie, święte rzeczy, święta przestrzeń

Abstract

The Biblical Concept of Holiness

The concept of holiness is a highly complex area connected with God's mystery in particular, but also referring to worship, morality, objects and space. In this article, the author analyses the Old and New Testaments texts and also extends the biblical image of holiness by the views included in the Dead Sea Scrolls and rabbinic theology. The study is ended in conclusions drawn from the research.

Keywords

Holiness, holy, God, man, holy life, holy things, sacred space

SPRAWOZDANIA · REPORTS

PRZEMYSŁAW NOWAKOWSKI CM

IV Międzynarodowe Sympozjum Liturgiczne *Ad fontes liturgicos* (Kraków, 23–24 października 2013)

W związku z 50-leciem uchwalenia soborowej Konstytucji o liturgii (4 grudnia 1963) czwarte już z kolei międzynarodowe spotkanie naukowców należących do różnych tradycji liturgicznych i zajmujących się badaniem ich źródeł poświęcone było zjawisku reformy liturgii w Kościołach zachodnim i wschodnim. Międzynarodowe Sympozjum Liturgiczne *Ad fontes liturgicos* odbyło się w Krakowie w dniach 23–24 października 2013 roku, tradycyjnie zorganizowane przez ośrodki akademickie trzech sąsiednich krajów: Polski (Instytut Liturgiczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie), Słowacji (Greckokatolicki Wydział Teologiczny Uniwersytetu w Preszowie) i Ukrainy (Ukraiński Uniwersytet Katolicki i Ukraińskie Centrum Liturgiczne we Lwowie). W sympozjum wzięło udział wyjątkowo szerokie grono 25 wykładowców z siedmiu krajów Europy reprezentujących zarówno zachodnią jak i wschodnie tradycje liturgiczne. Przedstawiając różnorodną tematykę związaną jednak zawsze z reformami liturgii, wszyscy prelegenci szukali odpowiedzi na pytanie: Czy i w jakim stopniu reformy liturgii poszczególnych obrządków podejmowane na przestrzeni dziejów były i są powrotem do źródeł?

Uczestników sympozjum pozdrowił i przywitał metropolita krakowski kard. Stanisław Dziwisz. Podkreślając międzynarodowy i międzywyznaniowy charakter spotkania, zwrócił uwagę na wielokulturowe akcenty obecne w religijnym dziedzictwie Krakowa: „Jako biskup krakowski witam wszystkich tu, w mieście św. Stanisława i niedługo już św. Jana Pawła II,

papieża, witam w mieście, w którym przechowuje się ze czcią relikwie św. króla Waclawa z Pragi, gdzie w katedrze królewskiej, na wskroś łacińskiej, znajdują się ślady wspólnoty, która żyła tradycją bizantyjską, a św. Jadwiga Królowa łączy wzgórze wawelskie w domem św. Stefana na Węgrzech”.

Symposium podzielone zostało na pięć bloków tematycznych i sześć sesji zrealizowanych w ciągu dwóch dni obrad. Pierwszy dzień (23 października 2013) rozpoczął blok tematów dotyczących samej idei reformy liturgii. Wykładowca Papieskiego Instytutu Wschodniego w Rzymie o. dr Tomasz Pott OSB z Chevetogne (benedyktynski klasztor ekumeniczny w Belgii) wygłosił referat pt. *Reforma liturgii – idea wieku XX*. Podkreślił w nim, że reforma jest częścią tradycji Kościoła, należy do istoty chrześcijaństwa i oscyluje zawsze pomiędzy *resourcement* (z francuskiego: „sięganie do źródeł”) i *aggiornamento* (z włoskiego: „dostosowanie się do wyzwań współczesności”). Prawosławne rozumienie idei reformy liturgii ukazał o. doc. Stefan Sak z Preszowa (Prawosławny Wydział Teologiczny): zanim zaczniemy zmieniać liturgię, musimy najpierw sami przemienić się duchem liturgii (*Odnowa liturgiczna w teologii prawosławnej*). Reformę liturgii Soboru Watykańskiego II na przykładzie mszy świętej przypomniał ks. dr hab. Erwin Mateja, prof. UO z Wydziału Teologicznego w Opolu (*Soborowa reforma liturgii mszy świętej jako próba powrotu do źródeł*). Każda reforma powinna brać pod uwagę i mądrze rozemnić rzeczy zmienne i niezienne w liturgii. To jest gwarancją jej sukcesu. W drugim bloku tematycznym znalazły się referaty związane z reformą liturgiczną Soboru Watykańskiego II. Brat dr Goffredo Boselli, liturgista ze wspólnoty zakonnej w Bose we Włoszech, omówił tak ważny jej owoc, jakim był powrót do języków narodowych w liturgii (*Liturgia w językach narodowych jako owoc reformy Soboru Watykańskiego II*). W różnorodności języka modlitwy wyraża się katolickość – powszechność Kościoła i trwa misterium Zesłania Ducha Świętego. Dr hab. Marek Rembierz z Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach przedstawił *Rozumienie sensu odnowy liturgii i jej funkcji w ujęciu Józefa Ratzingera*. Ks. dr Janusz Mieczkowski z Krakowa (Instytut Liturgiczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie) pomógł zrozumieć słuchaczom racje przeciwników soborowej odnowy liturgii (lefebrystów) w referacie *Reforma liturgiczna Soboru Watykańskiego II w ocenie abpa Marcela Lefebvre’a*

i lefebrystów. Ks. dr Marco Gallo, wykładowca regionalnego seminarium i Instytutu Nauk Religijnych w Fossano (Włochy) krytycznie odniósł się do soborowej odnowy obrzędów sakramentu pojednania (*Soborowa reforma obrzędu sakramentu pokuty*). O. prof. dr hab. Wojciech Bohać z Greckokatolickiego Wydziału Teologicznego w Preszowie (Słowacja) ukazał realizację założeń reformy w księgach liturgicznych słowackich grekokatolików (*Realizacja wymagań reformy soborowej w greckokatolickich księgach liturgicznych*). Trzecia część referatów zatytułowana *Historyczne reformy liturgii* pozwoliła bliżej przyjrzeć się procesom reformowania liturgii różnych tradycji na przestrzeni dziejów. O. dr Marek Blaza SJ z Warszawy (Collegium Bobolanum Papieskiego Wydziału Teologicznego) spróbował porównać reformę Triduum Paschalnego w obrządkach łacińskim i bizantyjskim (*Reforma Triduum Paschalnego w obrządku łacińskim i bizantyjskim*). André Lossky, profesor liturgiki wschodniej Instytutu Teologii Prawosławnej św. Sergiusza w Paryżu zapoznał nas z historycznymi reformami bizantyjskiego typikonu (*Reformy typikonu bizantyjskiego*). Dyrektor Instytutu Studiów Wschodniej i Zachodniej Duchowości im. Michała Lacko z Koszyc (Słowacja) dr Szymon Marinčák wygłosił referat o *Liturgii bizantyjsko-sowiańskiej sprzed reformy metropolity Kipriana*. Lic. Michał Glevanak z Preszowskiej Biblioteki Uniwersyteckiej przedstawił z kolei *Teksty Starego Testamentu w słowiańskich przekładach Liturgii św. Jakuba*. Dr Stanisław Ciupka (Akademia Techniczno-Humanistyczna w Biesku-Białej), śledząc koncepcje hellenistyczne w liturgii, przeniósł słuchaczy do początków Kościoła (*Obecność koncepcji hellenistycznych w początkach liturgii Kościoła*). Na zakończenie pierwszego dnia sympozjum uczestnicy wzięli udział w uroczystych nieszpórach w kościele Nawrócenia św. Pawła w Krakowie (Księża Misjonarze), a następnie zwiedzili Opactwo Benedyktynów w Tyńcu oraz Centrum Edukacyjne Radosna Nowina 2000 (liceum, internat, kompleks sportowy) prowadzone przez Księżę Misjonarzy św. Wincentego à Paulo w Piekarach koło Krakowa.

Przed rozpoczęciem obrad drugiego dnia sympozjum (24 października 2013) uczestnicy mieli możliwość zwiedzenia królewskiej katedry na Wawelu, po czym kontynuowany był blok wystąpień na temat reform liturgii w historii obydwu obrządków. Prof. dr hab. Georgi Minczew, bułgarski slawista z Uniwersytetu Łódzkiego przedstawił interesujący

specjalistyczny referat pt. *Anatemy przeciwko herezjom dualistycznym w bizantyjsko-słowiańskiej tradycji eucharystycznej*. Ks. dr hab. Przemysław Nowakowski CM, prof. UPJPII przeanalizował łacińskie źródła wschodniej reformy liturgicznej metropolity kijowskiego Piotra Mohyły z XVII wieku (*Źródła reformy liturgicznej Piotra Mohyły z połowy XVII w.*). Ks. lic. Janos Nyiran z Greckokatolickiego Instytutu Teologicznego w Nyiregyhaza na Węgrzech pokazał w swoim referacie historyczne przejście węgierskich grekokatolików od rękopisów do druków (*Węgierskojęzyczne źródła liturgiczne w Kościele grekokatolickim na Węgrzech*). Dr Taras Szmańko ze Lwowa (Ukraińskie Centrum Liturgiczne, Wydawnictwo Svichado) opisał zmiany, jakim poddana została liturgia obrządku wschodniego po Unii Brzeskiej, stając się nową liturgią grekokatolików Ukrainy (*Kształtowanie się komponentu liturgicznego w unijnej tożsamości kościelnej*).

Po zakończeniu bloku tematycznego o historycznych reformach liturgii miało miejsce uroczyste otwarcie wystawy pt. *Liturgia wczoraj i dziś* w Muzeum Historyczno-Misyjnym Księża Misjonarzy na Stradomiu. Wystawa została zorganizowana pod kierownictwem ks. dra Wacława Umińskiego CM, dyrektora tutejszej biblioteki. Cenne księgi i wysoce artystyczne paramenty liturgiczne z ubiegłych wieków, pochodzące ze zbiorów biblioteki i ze skarbca Księża Misjonarzy, stały się ciekawą „ilustracją” prowadzonych obrad.

Czwarty blok poświęcony był już ściśle lokalnym tradycjom liturgicznym w krajach Europy środkowo-wschodniej. Rektor Instytutu Teologicznego w Nyiregyhaza (Węgry) ks. dr Tamas Veghseo omówił *Wprowadzenie języka węgierskiego do liturgii grekokatolików w XIX–XX w. wraz z następstwami*. Dr Igor Vasylyshyn z Ukrainy (Ukraiński Katolicki Uniwersytet we Lwowie) ukazał *Nowe księgi liturgiczne jako owoc reformy w Ukraińskim Kościele Grekokatolickim w 1. połowie XX wieku*. Ks. dr Slavko Krajnc ze Słowenii (Wydział Teologiczny Uniwersytetu w Lublanie) przedstawił ciekawe próby wprowadzenia miejscowego języka i zwyczajów do ksiąg liturgicznych na długo przed reformą Soboru Watykańskiego II (*Wpływ miejscowych źródeł liturgicznych na inkulturację słoweńskich ksiąg liturgicznych*). O. dr Wasyl Rudejko, liturgista ze Lwowa (Ukraiński Katolicki Uniwersytet), zapoznał słuchaczy z reformą liturgii słowa w jednym ze słowackich służebników unickich (*Reforma liturgii słowa w Służebniku „Trzech Janów” z Preszowa*).

Ostatnia piąta część referatów miała za zadanie „zajrzeć do przyszłości”, ukazując perspektywy dalszych reform w dziedzinie liturgii. Ks. dr Robert Petkovšek CM, dyrektor Instytutu Katolickiego w Lublanie (Słowenia), przyjrzał się liturgii oczami współczesnych filozofów (*Liturgia w oczach współczesnej filozofii*). O. lic. Andras Dobos z Węgier (Instytut Teologiczny w Nyiregyhaza) omówił problem przywrócenia jedności sakramentów inicjacji u grekokatolików Karpat (*Przywrócenie jedności sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Wyzwanie dla Kościołów grekokatolickich regionu karpackiego*). O. dr Augustyn Solansky (Greckokatolicka Akademia Teologiczna bł. Teodora Romży w Użgorodzie, Ukraina Zakarpacka) przedstawił ciekawy projekt reformy Psalmidii we wschodniej liturgii godzin (*Próby reformy liturgicznej w celu szerszego użycia psalmów w liturgii godzin obrządku bizantyjskiego*). Na zakończenie o. doc. Marcel Mojżeš z Preszowa na Słowacji (Greckokatolicki Wydział Teologiczny) roztoczył przed nami teologiczne fundamenty wizji liturgii w Kościele XXI wieku (*Od zmiany formy do ponownego odkrycia treści liturgii. Wizja liturgii XXI wieku*).

Ze względu na międzynarodowy charakter sympozjum i z uwagi na dobrą znajomość języka włoskiego wśród liturgistów polskich i zagranicznych, właśnie ten język przyjęto dla komunikacji. Wszystkie referaty obcojęzyczne (po włosku i w innych językach) były krótko streszczone w języku polskim. Referaty w języku polskim miały streszczenia po włosku lub angielsku. Swoje progi gościnnie otworzył uczestnikom sympozjum Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy w Krakowie, ułatwiając organizatorom niełatwe zadanie logistyczne. Obrady, które odbywały się w odnowionej auli im. ks. Konstantego Michalskiego CM, były transmitowane przez radio internetowe „Nowohuckie.pl”. Nagranie całości obrad jest dostępne na płytach CD w Instytucie Liturgicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. W czerwcu 2014 roku materiały sympozjum ukażą się w Wydawnictwie Naukowym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

IV krakowskie sympozjum z serii *Ad fontes liturgicos* stało się dobrą okazją do twórczego i radosnego spotkania liturgistów Wschodu i Zachodu Europy, przedstawicieli różnych Kościołów i obrządków. Na sympozjum zapadła ważna decyzja, że ta międzynarodowa inicjatywa liturgistów badających źródła liturgii swoich Kościołów będzie kontynuowana. V sympozjum

Ad fontes liturgicos odbędzie się w dniach 22–23 października 2014 roku na Ukrainie we Lwowie (Ukraiński Katolicki Uniwersytet), podejmując tematykę komentarzy liturgii obrządków wschodniego i zachodniego.

Kraków

PRZEMYSŁAW NOWAKOWSKI CM

RECENZJE · REVIEWS

TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

Stanisław Wronka, *Jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą (Ps 1, 3). Antropologiczny wymiar metafory drzewa w Biblii*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2013, 293 s.

Rozprawa ks. Stanisława Wronki *Jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą (Ps 1, 3). Antropologiczny wymiar metafory drzewa w Biblii* jest solidnym omówieniem metafory drzewa występującej w Biblii. Autor we wstępie przedstawia stan badań nad metaforami roślinnymi zastosowanymi w Biblii, formy literackie, w których one występują, oraz przyjęty układ rozprawy zależny od indywidualnych cech ludzkich i cech społeczności przedstawianych w metaforach roślinnych oraz metodę pracy.

Część pierwsza poświęcona jest metaforom drzew odnoszącym się do pojedynczego człowieka. Obejmuje trzy rozdziały. W pierwszym (od s. 17) Autor omawia metafory ukazujące człowieka między pięknem i przemijaniem. Analizuje najpierw obrazy ukazujące piękno, rozkosz i wiatalność: zniewalający urok kobiety objawiający się przez piękno twarzy (Pnp 4, 3b; 6, 7), nieporównywalność z innymi kobietami (Pnp 2, 2), postać wysmukłą, przyciągającą (Pnp 7, 8–9), zaproszenie do swego ogrodu (Pnp 4, 12–5, 1), intymne zjednoczenie (Pnp 2, 17; 4, 6; 8, 14), rozporządzanie sobą (Pnp 1, 6b), piękno wymagające ochrony (Pnp 2, 15), świadomość swej wartości (Pnp 8, 11–12) oraz szczęśliwą płodność (Ps 128 [127], 3a). Następnie omawia teksty ukazujące fascynującą moc mężczyzny, jego postać mocną i kształtną (Pnp 5, 11. 13. 15b), nieporównywalność z innymi mężczyznami (Pnp 2, 3) i odurzający zapach (Pnp 1, 13–14). Kończy, analizując tekst, który pokazuje świeżość synów (Ps 128 [127], 3b).

Druga część pierwszego rozdziału (od s. 72) to omówienie tekstów o kruchości i przemijaniu człowieka, jego małości (Hi 13, 25) jako istoty zniszczalnej (Hi 13, 28), śmierć jako jego koniec: bezpowrotne odejście (Hi 14, 7–12), którego następstwem są wykorzeniona nadzieja (Hi 19, 10), nieziszczone marzenie (Hi 29, 19). Autor analizuje tekst Koheleta o siwiźnie i starczym rozkładzie (Koh 12, 5), Syracydesa o wymianie pokoleń (Syr 14, 18), pokazuje człowieka jako ofiarę wojny: cel ataków (Pwt 20, 19), znajdującego się w ogniu walki (Ps 118 [117], 12), przeżywającego lęk (Iz 7, 2) i wyniszczenie (Lm 4, 8). Bogactwo tekstów biblijnych powoduje, że jest to najobszerniejszy rozdział obejmujący blisko dwie trzecie rozprawy.

Następny rozdział poświęcony jest człowiekowi stojącemu pomiędzy sprawiedliwością i występkiem (od s. 102). Przedstawia teksty, które ukazują splendor, trwałość i owocowanie sprawiedliwego, jego prawdziwą ufność w Panu (Jr 17, 7–8), w łaskawości Bożej (Ps 52 [51], 10), upodobanie w Prawie Pana (Ps 1, 3) oraz przekonanie o sprawiedliwości Boga (Ps 92 [91], 13–15). Przeciwnością sprawiedliwości i jej następstw jest słabość i rychły kres występnego, który żywi fałszywą ufność w człowieku (Jr 17, 5–6), w bogactwie (Ps 52 [51], 7), co powoduje, że krąg jego życia jest niszczone (Jk 3, 5b–6). Natchnione teksty piętnują przeklinające usta (Jk 3, 12a) i fałszerzy Ewangelii (Jud 12)

Rozdział trzeci (od s. 142) pokazuje metafory biblijne charakteryzujące szczególne jednostki: króla – sytuacje związane z wyborem władcy (Sdz 9, 8–15), rozgrywkę królów (Ez 17, 1–24) i ukaranie pychy mocarzy: faraona (Ez 1, 1–18) i Nabuchodonozora (Dn 4, 7b–14. 17–24) oraz Jezusa zgładzonego z ziemi żyjących (Łk 23, 31), który jest ośrodkiem wspólnoty (J 15, 1–8) i Panem historii (Ap 5, 5; 22, 16).

Część druga to omówienie metafor drzewa odnoszących się do narodów. Zawiera dwa rozdziały. Czwarty (od s. 201) przedstawia obrazy ukazujące Izrael od wybrania do odrodzenia, jego wybranie i niewierność: przyjemność Pana (Oz 9, 10a), nieodwzajemnioną miłość (Iz 5, 1–7), postępowanie jak nierządnicą (Jr 2, 21) oraz karę jako konsekwencję lekceważenia miłości Boga, która dotknie bezwartościowy naród (Ez 15, 2–8). Zostanie on pogiębiony (Ps 80 [79], 9–17). Jednak potem nastąpi odrodzenie: przymierze z Bogiem zostanie odnowione (Iz 27, 2–6), dla Izraela będzie to nowe stworzenie (Iz 44, 4).

Ostatni krótki rozdział (od s. 237) to analiza metafor pokazujących narody pogańskie w planach Bożych, karę dla grzesznych narodów (Am 2, 9), wrogów Izraela (Iz 63, 19b–64, 2a), a na końcu zbawienie jako owoc powszechnego miłosierdzia Bożego (Jon 4, 6–11): wszczępienie w lud Boży (Rz 11, 16–24).

Bibliografia (od s. 259) zawiera wiele pozycji w różnych językach, pozwala zorientować się w literaturze poświęconej badanemu zagadnieniu. Trzy indeksy obejmują teksty biblijne zawierające antropologiczne metafory drzewa wykorzystane w pracy (od s. 277), gatunki drzew i krzewów opisane szerzej w pracy (od s. 278), drzewa i krzewy oraz ich symbolikę antropologiczną (od s. 279). Streszczenie oraz spis treści w języku angielskim pozwalają poznać układ i główne myśli rozprawy osobom nie znającym naszego języka.

Analizy opierają się na sumiennym badaniu tekstów oryginalnych. Autor daje świadectwo dobrej znajomości języków biblijnych, właściwie korzysta z bogatej literatury polsko- i obcojęzycznej. Tekst pisany jest w sposób komunikatywny, zwięzły, wyrażający krótko bardzo wiele treści.

Książka jest wybitnym osiągnięciem naukowym, omówieniem ważnego tematu biblijnego, cenną pozycją naukową i pomocą do popularyzacji i duszpasterstwa. Pokazuje bliskość i aktualność Biblii dla człowieka – także współczesnego oraz wartość przyrody jako pięknego Bożego dzieła, które pozwala również głębiej patrzeć na człowieka, jego postępowanie i następstwa jego czynów.

TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

Jan Flis, *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2011, 572 s. (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 11)

Komentarz do Listu św. Pawła do Filipian ks. Jana Flisa jest kolejną pozycją wartościowej serii rozpoczętej w 2005 roku. Opracowanie stosunkowo krótkiego Listu jest bardzo obszerne – liczy ponad 570 stron, podczas gdy w dawniejszej serii w tomie poświęconym listom więziennym o. Augustyn Jankowski OSB zawarł materiały dotyczące Listu do Filipian na 170 stronach (35–183 oraz ekskursy 511–531).

W książce po wykazie skrótów i transliteracji autor przedstawia wprowadzenie historyczno-krytyczne do Listu do Filipian (s. 27–70), po czym przekład tekstu i komentarz podzielony w następujący sposób:

- Adres i pozdrowienie (1, 1–2) – s. 73–85,
- Ekskurs 1: Niewolnicy Chrystusa Jezusa – s. 85–95,
- Prolog (1, 3–11) – s. 95–121,
- W służbie Ewangelii (1, 12–26) – s. 121–169:
- Wszystko dla Ewangelii (1, 12–18d) – s. 124–141,
- Radość i dylemat głosiciela Ewangelii (1, 18e–26) – s. 141–169,
- Ekskurs 2: W Chrystusie – en Christō(i) – s. 169–177,
- Tryptyk chrystologiczno-eklezyjalny (1, 27–2, 18) – s. 177–302:
- Żyćcie godnie Ewangelii Chrystusa (1, 27–2, 4) – s. 178–212,
- Urzeczywistniajcie to, co w Chrystusie! (2, 5–11) – s. 212–275,
- Żyćcie jako nieskalane dzieci Boże! (2, 12–18) – s. 275–302,
- Tryptyk kościelno-parenetyczny (2, 19–4, 9) – s. 303–435:
- Konkretne wzory (2, 19–30) – s. 304–335,

- Tylko Chrystus (3, 1–21) – s. 336–398,
Radość mimo problemów (4, 1–9) – s. 398–428,
Ekskurs 3: En Kyriō(i) – w Panu – s. 428–435,
Epilog – oryginalne podziękowanie (4, 10–20) – s. 435–461,
Pozdrowienie końcowe (4, 21–23) – s. 461–469.

Po omówieniu tekstu autor przedstawia główne tematy teologiczne Listu do Filipian: Ewangelia Chrystusa (s. 477–482); Kościół – nowy lud Boży (s. 482–489); Radość chrześcijańska (489–492). Tom kończą: bibliografia (s. 493–528), indeks autorów (s. 529–536), indeks tekstów biblijnych (s. 537–562) oraz indeks tekstów pozabiblijnych (s. 563–566).

Podobnie jak w innych tomach serii po krótkim wprowadzeniu do każdej wydzielonej części listu autor przedstawia jego przekład z uwagami związanym z krytyką tekstu, omawia zagadnienia literackie, przedstawia dokładną egzegezę kolejnych wersetów, potem aspekt kerygmatyczny całej części i odnosząc się do niej bibliografię.

W przekładzie autor stara się oddać dokładnie charakter oryginału w sposób zrozumiały dla współczesnego czytelnika. Jako uczeń śp. o. prof. Augustyna Jankowskiego OSB, który w 1962 roku wydał obszerny komentarz do listów więziennych św. Pawła w serii redagowanej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, zwróciłem szczególną uwagę na przedstawienie czasu powstania Listu do Filipian (s. 64–69) i z uznaniem przeczytałem argumenty za różnymi możliwościami oraz konkluzję, że najbardziej prawdopodobna jest tradycyjna opinia o powstaniu listu w Rzymie na przełomie lat 60 i 61, a także na przekład i komentarz do hymnu o uniżeniu i wywyższeniu Chrystusa (2, 6–11, s. 212–275). Autor przedstawia różne możliwości tłumaczenia reprezentowane w literaturze biblijnej polskiej i obcojęzycznej. Na ich tle wybrana przez niego wersja wydaje się odpowiednio uzasadniona.

Ponadto ks. Flis w komentarzu słusznie stwierdził, że Flp porusza ważną problematykę chrystologiczno-eklezjalną. Temat chrystologiczny nie wyczerpuje się tylko w hymnie o kenozie (2, 6–11), ale widoczny jest w całym liście. Charakterystycznym motywem jest tu wyrażenie „w Chrystusie”, które proporcjonalnie najczęściej występuje w Flp. Tu należałoby zauważyć, że ks. Flis w całym komentarzu chętnie odwołuje się

do statystyki. Jednak nie uważa argumentów statystycznych za decydujące. Widzi w nich słusznie tylko uzupełniające wiadomości, które czynią bardziej prawdopodobnymi treści znalezione przy pomocy innych metod (głównie historyczno-krytycznej) oraz jakby dodatkowo je naświetlają. Autor słusznie zauważył, że formuła ta wyraża „w skondensowanej formie treść soteriologii Pawła” (s. 176). Przez chrzest urzeczywistnia się transcendujące zjednoczenie ludzi Kościoła z Chrystusem. W nim tkwi niewyraźalna tajemnica chrześcijaństwa. Dzięki świadomemu *esse in Christo* chrześcijanie pokazują światu zmianę, która dokonała się przez tajemnicę paschalną.

Drugim wyrażeniem, które ściśle wiąże się z poprzednim i jakby z innej strony opisuje rzeczywistość chrystologiczno-eklezjalną, jest wyrażenie „w Panu”. Autor komentarza słusznie zauważył, że w odniesieniu do tego wyrażenia, które także proporcjonalnie najczęściej występuje w Flp, Pawłowi „można przypisać, jeżeli nie genezę, to przynajmniej jego duchowe ojcostwo” (s. 429). Dziesięć kontekstów, w których występuje zwrot „w Panu”, posiada raczej charakter parenetyczny i odnosi się do aktualnego życia Kościoła w Filipi. Apostoł opisuje swoje zamiary i osób mu bliskich. Ufa całkowicie Panu i do tego zachęca adresatów. W końcu wprost żąda, aby ludzie Kościoła w Filipi „radowali się zawsze w Panu” (3, 1; 4, 4). Ta radość posiada niezawodny fundament, którym jest chrześcijańskie *esse in Domino*. Dlatego On jest największą wartością chrześcijan. Stąd Paweł może napisać, szokując: „uznają wszystko za będące stratą wobec najwyższej wartości poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego, dla którego odrzuciłem te wszystkie (osiągnięcia) i uznaję je za łajna, abym pozyskał Chrystusa i znalazł się w Nim” (3, 8–9).

Może najbardziej symptomatycznie widać oryginalność egzegetycznych dociekań, przeprowadzonych przez komentatora w określeniu treści semantycznej czasownika *fronein*. Także ten czasownik proporcjonalnie najczęściej występuje w Flp. Ks. Flis w interpretacji treści greckiego czasownika nie poszedł za dotychczasowymi tłumaczeniami. Uznał je za niewystarczające, ponieważ niesłusznie zacieśniają treść tego czasownika tylko do jednego z jego aspektów treściowych. Tymczasem, jak słusznie zauważył autor, czasownik ten wskazuje nie tylko na wewnętrzny akt intelektualny, wolitywny i uczuciowy, ale także na czynność wyrażoną

zewnątrznie. Dlatego czasownik ten bardzo trudno oddać w językach nowożytnych. Wydaje się, że nowatorskie tłumaczenie czasownika *fronein* przez „ureczywistniać” zaproponowane przez ks. Flisa powinno przyjąć się we współczesnej egzegezie.

Jak ważne jest określenie znaczenia tego czasownika, widać przy egzegezie wersetu, który wprowadza hymn o kenozie (2, 5). W tym tekście dzięki lepiej oddanej treści czasownika *fronein* i jego braku w paralelnym członie komentator odczytuje na nowatorski sposób ciągle aktualną zachętę dla Kościoła, aby ureczywistniać to, co ureczywistniło się w Chrystusie, który „ogołocił swoją egzystencję, przyjmując sposób istnienia jako niewolnik, [...] upokorzył samego siebie, będąc posłuszny aż do śmierci i to śmierci krzyżowej” (2, 8). Autor dostrzegł także w wyrażeniu przyimkowym *en hymin* treść, która obejmuje zarówno wymiar indywidualno-osobowy, jak i kościelno-wspólnotowy przez opisowe tłumaczenie „w was i między wami”.

Komentarz ks. Jana Flisa stanowi cenny wkład w polską kulturę biblijną. Budzi wysokie uznanie dla kompetencji autora, sumienności w badaniu problematyki listu, umiejętności przeprowadzania krytycznych analiz i wysnuwania odpowiednio uzasadnionych wniosków. Jest cenną pomocą dla biblistów, duszpasterzy i wszystkich zainteresowanych głębszym poznaniem Pisma Świętego.

KS. WOJCIECH ZYZAK

***Wokół Dziennika o. Piotra Semeneni*, red. ks. Wojciech Młeczko CR, Wydawnictwo św. Jana Pawła II, Kraków 2014, 168 s. (Duchowość Klasztorów Polskich: Przekaz i Komunikacja, 8)**

Oddana do rąk czytelnika książka, której przedmiot refleksji stanowi *Dziennik* sługi Bożego ojca Piotra Semeneni ukazuje się jako VIII tom dobrze znanej i cenionej nie tylko w środowisku teologów duchowości serii *Duchowość Klasztorów Polskich: Przekaz i Komunikacja*. Publikacja została przygotowana w związku z 200. rocznicą urodzin Piotra Semeneni (1814–1886), współzałożyciela i przełożonego generalnego zmartwychwstańców, wybitnego filozofa, teologa, mentora, kierownika duchowego i spowiednika wielu późniejszych błogosławionych i świętych, założyciela i pierwszego rektora Kolegium Polskiego w Rzymie, współtwórcy i doradcy licznych zgromadzeń zakonnych. Ten wybitny przedstawiciel polskiego duchowieństwa zasługuje na pogłębione badania i popularyzację, czego doskonały przykład dają nam autorzy poszczególnych rozdziałów, w tym również redaktor całej serii.

Właśnie osoba redaktora serii ks. prof. dr. hab. Wojciecha Misztala gwarantuje również w obecnym tomie wysoki poziom naukowy połączony z komunikatywnością i przystępnością języka. Integralna i interdyscyplinarna analiza *Dziennika* zaowocowała interesującymi artykułami z dziedziny filozofii, zwłaszcza antropologii, teologii, w tym duchowości i mistyki, nauk społecznych, a nawet literaturoznawstwa. Tak szerokie spektrum zagadnień świadczy o wyjątkowych intelektualnych i duchowych horyzontach sługi Bożego i o jego wielkim znaczeniu dla badań nad historią zmartwychwstańców.

Szczególnie dwa artykuły zamieszczone w książce stanowią doskonałą okazję do zapoznania się z twórczością literacką o. Semeneni. Najpierw ks. dr hab. Janusz Królikowski, profesor Wydziału Teologicznego w Tarnowie, ukazał bogactwo i różnorodność literacką pism sługi Bożego. Cenne w tym opracowaniu jest ukazanie tego, co łączy badane pisma, czyli jedności teologicznej idei szeroko pojętej mistyki. Ks. Królikowski pokazał również wyraźnie, jak bardzo autentyczna mistyka wpływa na efektywność aktywności ludzkiego życia. Z kolei ks. dr Kazimierz Wójtowicz, znany poeta i pisarz, ukazał *Dziennik* jako rodzaj „relikwii”. Jego artykuł stanowi dokładne studium formy, treści, okoliczności powstania, historii publikacji i znaczenia dla zgromadzenia omawianego dziennika.

Pozostałe opracowania pozwalają spojrzeć na badany tekst z punktu widzenia jakiejś konkretnej dziedziny nauki. Ks. dr Kazimierz Mikucki, wykładowca filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym we Lwowie, zajął się obecnością filozofii w badanym *Dzienniku*. Jego artykuł wykazał dobitnie, że ks. Semenenko żywo interesował się i często zajmował filozofią, pragnąc nie tylko zgłębiać zagadnienia teoretyczne, metodologiczne, epistemologiczne czy teorii bytu, ale również znaleźć dla nich zastosowanie w teologicznie pogłębianym duszpasterstwie. Pod nieco innym kątem dr Marek Mariusz Tytko, historyk sztuki i nauczyciel akademicki Uniwersytetu Jagiellońskiego, zbadał występowanie i znaczenie w *Dzienniku* takich kluczowych dla antropologii filozoficznej i pedagogiki zmartwychwstańczej terminów jak: „człowiek”, „ludzie” i „ludzki”. Wykazał, że sługa Boży, stosując predykaty przymiotnikowo-rzeczownikowe, ujmował antropologiczne określenia w konkretnych zestawach, które rzucają nowe światło na jego tak istotne dla filozofii i pedagogiki rozumienie człowieka.

Kolejne rozdziały książki skupiają się wprost na niezwykle interesującej kwestii duchowości Piotra Semeneni. Ks. prof. dr hab. Wojciech Miształ, kierownik Katedry Duchowości Mediów i Relacji Społecznych Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie zgłębił temat dotyczący relacji duchownego i duchowości względem życia społecznego. Autor ukazał olbrzymi wpływ duchowości i duchownych, w tym również samego Semeneni, na ówczesne życie narodowe. Artykuł nie ucieka przy tym od wyciągania konstruktywnych

wniosek dotyczących współczesności w takich obszarach jak polityka, relacja Kościoła do społeczeństwa, sprawiedliwość społeczna, troska o potrzebujących, wychowanie, szkolnictwo i komunikacja społeczna. Badania *Dziennika* pozwalają wysnuć ogólny, ale ważny wniosek, że na życie społeczne należy patrzeć całościowo, uwzględniając również potrzebę duchowości. Kolejny artykuł zamieszczony w książce dotyczy szczytu życia duchowego. Ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański, kierownik Katedry Teologii Życia Duchowego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego opracował na podstawie *Dziennika* dynamizm życia mistycznego. Dogłębna analiza tekstu pozwoliła autorowi zidentyfikować rozwój życia mistycznego sługi Bożego, aż do najwyższego zjednoczenia miłości z Bogiem.

Nie ulega wątpliwości, że wszystkie zamieszczone w książce opracowania stanowią cenny wkład w coraz głębsze rozumienie nie tylko osoby i dzieła Piotra Semenki, ale także całego dziedzictwa zmartwychwstańców, ich charyzmatu, historii i duchowości. Warto dodać, że artykuły oparte są na tekstach źródłowych, a nawet w dużym stopniu archiwalnych. Dlatego VIII tom serii na temat duchowości klasztorów polskich charakteryzuje się źródłowością, nowatorstwem i profesjonalizmem. Winien zapoznać się z nim każdy, kto interesuje się duchowością chrześcijańską.

Kraków

KS. WOJCIECH ZYZAK

