

JAKUB SLAWIK

## CZY W STAROŻYTNYM IZRAELU ISTNIAŁA PROSTYTUCJA SAKRALNA? *Q<sup>E</sup>DEŠĀ<sup>H</sup>* W STARYM TESTAMENCIE

Istnienie zjawiska prostytucji sakralnej do lat 80. ubiegłego wieku uchodziło – przynajmniej wśród biblistów – za rzecz oczywistą. Przy czym, mówiąc o prostytucji sakralnej, miano najczęściej na uwadze syntezę J.G. Frazera złożoną z kilku elementów: prostytuowania się osób spośród personelu świątynnego (głównie kobiet), *hieros gamos*, tj. świętych małżeństw (przede wszystkim pomiędzy bóstwem a człowiekiem, czasami pomiędzy bóstwami), kultu płodności, tj. mającego służyć wzmocnieniu płodności ziemi, zwierząt i ludzi, opartego na magii naśladowczej, powiązanego nieraz z rytami inicjacyjnymi<sup>1</sup>. Zasadniczą podstawą tej syntezy był mit o Zeusie i Herze, podanie z *Dziejów* Herodota (I, 199), opisujące coś

<sup>1</sup> James G. Frazer (*Złota gałąź*) był notabene oburzony domniemaną swobodą seksualną starożytnego Wschodu; Ch. Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament? *Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei* (OBO 221), Freiburg–Göttingen 2006, 29-35. S.L. Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge 2008, zvl. 284-286.289-290, pokazuje, że była ona wynikiem długiej tradycji interpretacji sięgającej czasów chrześcijańskich (do czego przyczyniły się przekłady LXX i Vlg; o XIX–XX-wiecznym rozwoju „mitu” o sakralnej prostytucji – 291-333). O chrześcijańskim obrazie religii starożytnego Bliskiego Wschodu również H.-J. Stipp, „Die Qedesen im Alten Testament”, w: *Die Erzwäter in der biblischen Tradition. Festschrift für Matthias Köckert* (BZAW 400), red. A.C. Hagedorn, H. Pfeiffer, Berlin–New York 2009, 211. O składowych wyobrażeniach o prostytucji sakralnej też P. Gerlitz, „Prostitution I”, w: *TRE XXVII*, 527; J. Renger, „Heilige Hochzeit”, w: *RLA VI*, 251-252.

w rodzaju babilońskiego rytuału inicjacyjnego, oraz biblijna (zawarta w księgach proto- i deuterokanonicznych) krytyka kultów przedizraelskich i babilońskich, posługująca się metaforą nierządu. Jak widać, ta błyskotliwa synteza łączy ze sobą bardzo różne impulsy, co musi budzić pewną nieufność.

Wieloznaczny jest sam termin prostytucji sakralnej, który może oznaczać zarówno prostytuowanie się na obszarze świątyni czy miejsca świętego, oddawanie się prostytucji przez personel świątynny, jak i uzyskiwanie przez świątynię dochodów z prostytucji, przy czym poszczególne elementy bywają ze sobą dość dowolnie łączone i nie zawsze uwzględnia się jej zarobkowy charakter. Trudno więc uniknąć zamieszania terminologicznego, dlatego też stosowanie tego wyrażenia wymaga za każdym razem dookreślenia, co tak naprawdę ma się na uwadze.

Jak się zdaje, krytyczne głosy wobec teorii o rozpowszechnionej prostytucji sakralnej podniesione zostały wpieryw przez asyriologów (już w publikacjach z lat 40. zeszłego wieku<sup>2</sup>), którzy zauważyli, że wspomniane podanie Herodota nie znajduje właściwie żadnego potwierdzenia w znanych źródłach mezopotamskich<sup>3</sup>, a także że uznanie *qadištu*, której ma odpowiadać starotestamentowa  $\text{הַשְׂדֵּי־קָדִישׁ}$ , za prostytutkę świątynną nie jest zbyt przekonującą interpretacją. Kierując uwagę na interesujący nas obszar Syro-Palestyny, ocena istnienia takiego zjawiska zależy od interpretacji: 1) źródeł mezopotamskich, 2) ugaryckiego słowa *qđš(t)* (w powiązaniu z ikonografią) i 3) kilku fragmentów Starego Testamentu. Niniejszy artykuł poświęcony jest przede wszystkim tekstom starotestamentowym istotnym dla dyskusji o prostytucji sakralnej.

Ważnym świadectwem istnienia w Babilonii prostytucji sakralnej miałyby być podanie Herodota, *Dzieje* I, 199, które w przekładzie S. Hammera<sup>4</sup> brzmi następująco:

Najbrzydszy zwyczaj u Babilończyków jest następujący: Każda niewiasta musi w tym kraju raz w życiu usiąść w świątyni Afrodyty i oddać się jakiemuś cudzoziemcowi<sup>5</sup>. Wiele niewiast, które uważają, że nie przystoi im popolitować się z innymi, ponieważ dumne są ze swego bogactwa, przyjeżdża do świątyni zaprzęgiem w krytych powozach; tam się ustawiają, a towarzyszy im liczna służba. Przeważnie jednak tak robią: w świętym gaju<sup>6</sup> Afrodyty siadają, mając na głowie wieniec z powrozu, a jest ich wiele; bo gdy jedne odejdą, przybywają inne. We wszystkich kierunkach dróg ciągną się między niewiastami równe jak sznur przejścia; przechodzą nimi cudzoziemcy i dokonują wyboru. Jeżeli niewiasta raz tam usiądzie, nie może wprzód wrócić

<sup>2</sup> Zob. Renger, „Heilige Hochzeit”, 253-254.

<sup>3</sup> Problem historyczności informacji Herodota był już podnoszony w XIX w., np. w przedmowie Antoniego Bronikowskiego do jego przekładu *Dziejów* z 1862 r. ([http://www.pbi.edu.pl/book\\_reader.php?p=55084&cs=1](http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=55084&cs=1), 12.09.2011).

<sup>4</sup> Dostępne na [http://www.pbi.edu.pl/book\\_reader.php?p=4703&cs=1](http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=4703&cs=1) (12.09.2011).

<sup>5</sup> Ἀνήρ χεῖρις – raczej cudzoziemiec niż obcy (nieznany) mężczyzna (Budín, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 58, przyp.1).

<sup>6</sup> W tekście greckim: ἐν τερμένει Ἀφροδίτης.

do domu, aż jakiś cudzoziemiec rzuci jej na łono srebrną monetę i poza świątynią cieleśnie z nią się połączy. Rzucając pieniądź, ma tylko tyle powiedzieć: „Wzywam przeciw tobie boginię Mylittę”. Mylittą zaś nazywają Asyryjczycy Afrodytę. Wartość srebrnej monety może być byle jaka: ona nie śmie jej nigdy odrzucić; to się jej nie godzi, bo owa srebrna moneta staje się święta. Idzie za pierwszym, który rzuci pieniądź, i nikim nie gardzi. Po oddaniu się i spełnieniu świętego obowiązku wobec bogini wraca do domu, i od tej chwili, choćbyś jej nie wiem ile dawał, nie posiedziesz jej. Te więc niewiasty, które wyposażone są w piękne oblicze i wzrost, rychło wracają do domu; ale brzydkie wśród nich pozostają tu przez długi czas, nie mogąc zwyczajowi zadośćuczynić; niektóre czekają nawet trzy i cztery lata. W pewnych miejscowościach Cypru panuje podobny zwyczaj. Te więc zwyczaje istnieją u Babilończyków.

Nie jest to bezpośrednio, pierwotne źródło, lecz wtórne<sup>7</sup>. Herodot opisuje praktykę łączącą świątynię i współżycie seksualne, ale trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, czy należy w niej widzieć akt prostytucji sakralnej (Herodot posłużył się bowiem słowem γυνή, zamiast παρθένος pojawiającego się np. w opisie targu z kobietami w I, 196)<sup>8</sup>, czy też ryt inicjacyjny (*raz w życiu*). Nawet ci, którzy rozsądnie uznają, że Herodot nie wyssał wszystkiego z palca, przyznają, że w najlepszym wypadku mylnie zinterpretował babiloński rytuał i to w sposób tendencyjny, chcąc pokazać, jak zgubny może on mieć wpływ (J. Cooper próbuje odnaleźć w przekazach i rytuałach babilońskich elementy, które mogłyby być podstawą przekazu Herodota)<sup>9</sup>. J. Assante uważa opis Herodota za groteskowy: oczekujące w świątyni nawet 3–4 lata tłumy kobiet, które muszą przyjąć nawet najgorszą ofertę-zapłatę, tracąc dziewictwo. Co więcej, poprzedza go opis targu kobiet, gdzie licytuje się zakup żony<sup>10</sup>. S.L. Budin przedstawia literacką strukturę

<sup>7</sup> Zob. rozważania Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 60-67, a w szczególności dotyczące interesującego nas miejsca: 66-67.

<sup>8</sup> Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 73.

<sup>9</sup> W przypuszczalnej roli *kezertu* (tańce i muzykowanie, które być może pociągały za sobą akty seksualne) czy w uroczystościach przypominających karnawał („Prostitution”, w: *RLA XI*, 18n; inaczej, tj. bez konotacji seksualnych, rolę *kezertu* rozumie m.in. Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 30). Ch. Schäfer-Lichtenberger, „JHWH, Hosea und die drei Frauen im Hoseabuch”, *EvTh* 55 (1995), 132 przypuszcza z kolei, że pomyłka Herodota wynikała z obecności licznych kapłanek, które pomyłono ze spotykanymi w okolicy świątyni prostytutkami (czemu przysłużyło się negatywne nastawienie do jakoby moralnie zepsutego Wschodu); zaś wg K. Van Der Toorn, „Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel”, *JBL* 108/2 (1989), 204 u podstaw podania Herodota legła praktyka kobiet, które nie mogąc spełnić, opłacić ślubowania, uciekały się do jednorazowej prostytucji.

<sup>10</sup> J. Assante, „Bad Girls and Kinky Boys. The Modern Prostituting of Ishtar, Her Clergy and Her Cults”, w: *Tempelprostitution im Altertum. Fakten und Fiktionen* (Oikumene 6), red. T.S. Scheer, Berlin 2009, 24-26; choć Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 79-82 pokazuje przeciwstawną ocenę Herodota zwyczajów opisanych w I, 196 (pozytywnie postrzegany targ kobiet) i I, 199 (jednoznacznie negatywnie oceniona praktyka w świątyni Milyty/Afrodyty).

i retoryczne zamierzenia Herodota, u którego w opisach obcych *nomoi* ważną rolę odgrywają nadużycia seksualne i nieprawie pochodzenie czy etniczna nieczystość<sup>11</sup>, demonstrujące ku przestrodze jego odbiorców, że niegdyś wielkie miasta upadły pokonane przez wrogów (I, 5)<sup>12</sup>. Historyczna wiarygodność tego podania Herodota jest w najlepszym wypadku minimalna. Przy tej okazji warto wspomnieć, że podobna wzmianka Strabona z *Geografii* 16 (1,20) nie jest niezależnym źródłem, oparta jest na podaniu Herodota<sup>13</sup>.

### 1. KILKA UWAG O ŹRÓDŁACH MEZOPOTAMSKICH I UGARYCKICH W ŚWIETLE NOWSZYCH BADAŃ

Nie brakuje badaczy, którzy podkreślają, że żadne teksty mezopotamskie nie zmuszają do przyjęcia, by personel świątynny związany z kultem Inanny/Isztar miał pełnić jakieś funkcje seksualne<sup>14</sup>. Również jedyny tekst, który można interpretować w kategoriach świętego małżeństwa – *Hymn ku czci Innany*<sup>15</sup>, ma legitymować władzę Dumuzi (Iddin-Dagan) jako opiekuna kultu Isztar, a przypuszczenie, że

<sup>11</sup> *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 68-84 (80: *Chapter 1.199 reflects standard Greek male perceptions and paranoia about the Female*).

<sup>12</sup> *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 88.

<sup>13</sup> Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 17 i Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 153-154; tam też (Stark, 17 i Budin, 155-209) o innych przekazach Strabona relewantnych dla pytania o prostytutkę sakralną w starożytności, a dotyczących kolejnych obszarów geograficznych (zob. też S. Budin, „Strabo’s Hierodules: Corinth, Comana, and Eryx”, w: *Tempelprostitution im Altertum. Fakten und Fiktionen*, red. T.S. Scheer, 198-220). Podobnie ma się rzecz z późniejszym dziełem *Peri tes Syriēs theou* (II w. n.e.) przypisywanym (niesłusznie) Lukianowi z Samosat, opisującym prostytutkę sakralną w Byblos (Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 94-103, zwł. 101-103). Również Gerlitz, „Prostitution I”, 529 zauważa, że nie ma dowodu na to, by hierodule w Grecji oddawały się prostytucji sakralnej.

<sup>14</sup> Kwestia jest oczywiście niezwykle sporna (zob. Renger, „Heilige Hochzeit”, 251-259), a dyskusje dotyczą wielu kobiet (czasami i mężczyzn) wymienianych w związku z kultem Isztar – do tego przede wszystkim Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 82-87, Assante, „Bad Girls und Kinky Boys”, 23-54; Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 18-33; zob. też Schäfer-Lichtenberger, „JHWH, Hosea und die drei Frauen im Hoseabuch”, 128-132. Zastanawiające jest ponadto określenie *syn qadistu* lub *syn kezertu* (Budin, 29), co sugeruje niezależność określanych tymi słowami kobiet od mężczyzny, tym bardziej że przypuszczenie, iż miałyby chodzić o bękartów zdaje się wątpliwe (Budin, 32). Do tekstów z Kisz i Sippar (Hadad) i Mari (Annunitu) zob. J.G. Westenholz, „Tamar, Qedesa, Qadistu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia”, *HTR* 82/3 (1989), 253.

<sup>15</sup> *TUAT II*, 659-673 (*Ein Lied zum Ritus der Heiligen Hochzeit der Göttin Inanna mit König Iddindagān von Isin*).

w ramach tego rytuału król współżył z kapłanką jako reprezentantką Isztar, nie jest niczym innym jak domniemaniem<sup>16</sup>. Wprawdzie religie Mezopotamii nie były wolne od elementów erotycznych, na co wskazują erotyczne metafory i liryka miłosna, to teza o rytualnym uprawianiu seksu nie jest jeszcze tym samym uzasadniona.

Słowo *qdš(t)*, z ogólnosemickim rdzeniem *qdš*, w ikonografii egipskiej z Epoki Późnego Brązu jest najpewniej imieniem bogini, która jak się powszechnie uważa, była pochodzenia kananejskiego (zaliczana do rozpowszechnionych od Egiptu po Mezopotamię przedstawień określanych jako *typ qudsu* lub *naga kobieta* czy trafniej *naga bogini*)<sup>17</sup>. Mimo to pozostaje sprawą sporną, jak należy rozumieć ikonografię z wyraźnie erotycznymi elementami z Epoki Późnego Brązu, a zwłaszcza z Epoki Żelaza. Choć w Epoce Żelaza zasadniczo zanikają antropomorficzne obrazy bóstw<sup>18</sup>, to na obszarze Palestyny odkryto liczne pochodzące z VIII–VII w. p.n.e. terakotowe figurki czy odciski *nagiej bogini*. O. Keel uważa, że pełniły one funkcje amuletów wzorowanych na wizerunku Asztarty ze Świątyni Jerozolimskiej, a prezentowały bóstwo opiekuńcze<sup>19</sup>. Cokolwiek można by sądzić o tych przedstawieniach, to trudno byłoby je uznać za dowody istnienia takiej czy innej formy prostytucji sakralnej.

W tekstach ugaryckich *qdšm* pojawiają się na listach obok kapłanów oraz rzemieślników i kupców powiązanych ze świątyniami. Choć w KTU 1.112 w przepisach dotyczących ofiar są wzmiankowani jako opiewający słowo (objawienia) pochodzące od „Mocnych” (tj. słońca i księżyca)<sup>20</sup>, to z tak szczątkowych informacji nie da się wnioskować o ich seksualnej służbie w świątyni<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 20. W tym kontekście zasadne jest też pytanie o sens jednego sformułowania z *Samopochwalnego hymnu Szulgi* (ANET, 585): *Szulgi, wybrany dla sromu Inanny ja jestem*. Można jednak wątpić, czy zdanie to może wskazywać na faktyczne współżycie króla z kapłanką Inanny. Podważano również sensowność stosowania kategorii prostytucja do (domniemanego) współżycia pomiędzy królem a kapłanką Isztar ze względu na jej niezarobkowy charakter – Schäfer-Lichtenberger, „JHWH, Hosea und die drei Frauen im Hoseabuch”, 127; Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 17.

<sup>17</sup> Pojawiającej się obok Asztarty i Anat; szczegóły w I. Cornelius, *The Many Faces of the Goddess* (OBO 204), Fribourg–Göttingen 2004, 45–48 oraz U. Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt* (OBO 53), Freiburg–Göttingen 1983, 110–199, 284–296 (Abb. 266–306).

<sup>18</sup> O. Keel, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134), Freiburg–Basel–Wien 1992, 110–122.

<sup>19</sup> „Erotik als Amulett gegen den allgegenwärtigen Tod. Die Lebensmetaphorik des Hohenlieds im Spiegel israelitischer Siegelkunst”, *JBl* 19 (2004), 49–52.

<sup>20</sup> Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 71–72; przekład niemiecki w *TUAT II*, 316.

<sup>21</sup> W. Kornfeld, H. Ringgren, „קדש”, w: *TWAT VI*, 1183, co dotyczy także innych określeń osobowych związanych z kultem (Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 46–47).

## 2. STARY TESTAMENT

1) Z tekstów deuterokanonicznych (czy apokryficznych) na uwagę zasługują dwa miejsca. W *Listie Jeremiasza*, dołączonym jako Bar 6 (III w. p.n.e.?)<sup>22</sup>, przestrzegającym przed pokusami babilońskiego kultu, który jest niczym innym jak tylko oszustwem, w w. 42-43 czytamy:

*Kobiety opasane sznurami siedzą przy drogach, palą otręby (w ofierze?). Gdy któraś z nich została zaciągnięta przez kogoś z przechodzących, śpiąc z nim (κοιμηθῆ), to z bliskiej (sąsiadki) szczydzi, że nie została doceniona tak jak ona ani że sznur jej nie został rozerwany.*

Wiersze te przypominają opis Herodota (*Dzieje* I, 199), nawet jeśli są niezależne językowo<sup>23</sup>. Wprost nie mówią o rytuale kultowym<sup>24</sup>, a kobiety siedzą ἐν ταῖς ὁδοῖς, choć czasownik θομιᾶω może zakładać ryt ofiarniczy. Przede wszystkim jednak kontekst narzuca związek postępowania kobiet z czczeniem bożków, chociaż nie musi chodzić o jakiś konkretny rytuał (lecz o religijnie naznaczony promiskuityzm?<sup>25</sup>). W rzeczywistości sens tych zdań jest niejasny, może opisywać etyczny wymiar bałwochwaltwa, dla którego *Dzieje* Herodota mogły być tylko pewną inspiracją, tym bardziej że sprzeniewierzenie przez kapłanów środków świątynnych na uciechy z prostytutkami (w. 9[-10a])<sup>26</sup> czy udział kobiet, także nieczystych, w kulcie ofiarniczym (w. 27-29) pokazują, że kobiety wyznaczają granicę pomiędzy własnym i odrzucanymi kultami. Ponadto *List Jeremiasza* bazuje na Jeremiaszowym i Deuteroizjaszowym szyderstwie z bałwochwalców oraz na

<sup>22</sup> Do *Listu Jeremiasza* zob. I. Meyer w *Einleitung in das Alte Testament*, red. E. Zenger, G. Bitter, E. Dassmann, H.-J. Klauck, H. Vorgrimler, Stuttgart-Berlin-Köln 42001, 439-440.

<sup>23</sup> Podobieństwo takie dostrzegają również autorzy, którzy nie mają wątpliwości co do tego, że fragment dotyczy prostytucji sakralnej, np. O.-H. Steck, R.G. Kratz, I. Kottsieper, *Das Buch Baruch – Der Brief des Jeremia – Zusätze zu Ester und Daniel* (ATDA 5), Göttingen 1998, 102 (rytuał prowadzący do uwolnienia od jakiejś klątwy czy ślubu).

<sup>24</sup> Związkowi tych wierszy z kultem zaprzecza Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 105, która uważa, że nawet jeśli Herodot nie był źródłem krytyki *Listu*, to miał zasadniczy wpływ na jego interpretację (110-111).

<sup>25</sup> Por. Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 284 (ale niereligijny).

<sup>26</sup> Ten wiersz również bywał interpretowany w kategoriach prostytucji świątynnej, gdyż w wyrażeniu ἐπὶ τοῦ τέγους dostrzegano jakieś pomieszczenie na obszarze świątyni, ku czemu tekst nie daje żadnych podstaw – mówi o nadużyciach i prywacie kapłaństwa babilońskiego, i to służących najbardziej poślednim celom (Stark, „Kultprostitution” im *Alten Testament*?, 19n i M.-T. Wacker, „»Kultprostitution« im Alten Israel? Forschungsmythen, Spuren, Thesen”, w: *Tempelprostitution im Altertum*, red. T.S. Scheer, 66; inaczej Kratz, 93).



Psalmach<sup>27</sup>. Można więc wątpić w to, że *List* jest niezależnym i wiarygodnym źródłem historycznym<sup>28</sup>.

2 Mch 6, opisując straszliwe zbezczeszczenie świątyni za panowania Antiocha IV Epifanesa, podaje (w. 4):

*Tak, świątynia rozrzutnością i biesiadami przez pogan była wypełniona, obchodzących się swobodnie z heterami (μῆθ' ἑταίρων) i na świętych dziedzińcach z kobietami wspólnymi, a nawet niewłaściwe rzeczy do wnętrza świątyni wnoszących.*

Pomieszenie tego, co nieczyste, z tym, co czyste, którego skrajnie oburzącym przykładem jest współzycie seksualne z kobietami, w tym z heterami, na obszarze świątynnym, służy podkreśleniu niegodziwości pogan. Wprawdzie mamy tutaj do czynienia ze współzyciem na dziedzińcach świątynnych, ale nic na to wskazuje, by miało ono jakikolwiek wymiar rytualno-kultowy czy zarobkowy. Skandal współzycia w świątyni służy krytyce zepsucia pogaństwa, a nie opisowi praktyk religijnych<sup>29</sup>.

2) Teksty starotestamentowe (protokanoniczne), które odegrały zasadniczą rolę dla ukształtowania się przeświadczenia o istnieniu w otoczeniu starożytnego Izraela i Judy prostytucji sakralnej, to 3 fragmenty, które zestawiają ze sobą rzeczowniki קְדִישׁ i זִוְנָה: Oz 4,14; Pwt 23,18-19 i Rdz 38(,21-22).

Osobowe określenie קְדִישׁ (fem. קְדִישָׁה) pojawia się nieco częściej w Biblii Hebrajskiej, poza trzema wyżej wymienionymi miejscami spotykamy jedynie formy masc. w kolektywnym sing. i w pl., przy czym zarówno sing., jak i pl. mogą odnosić się do mężczyzn i kobiet (1 Krl 14,24; 15,12; 22,47; 2 Krl 23,7 oraz Hi 36,14)<sup>30</sup>. Z 1-2 Krl dowiadujemy się, że w Judzie funkcjonowali קְדִישִׁים (1 Krl 14,24; sing. bez determinacji), którzy byli powiązani z obcymi kultami (w. 23n), ale zostali usunięci podczas reformy kultowej Asy (1 Krl 15,12; pl. z determinacją). A ci, którzy mimo to pozostali w Judzie, zostali wytepieni przez Jehoszafata (1 Krl 22,47; sing. z determinacją). Z 2 Krl 23,7 wynika, że קְדִישִׁים nie tylko działali w Judzie, ale nawet w Świątyni Jerozolimskiej, gdyż pomieszczenia (בְּתֵימָם), których – jeśli opis ma być linearnie spójny – kiedyś używali, znajdowały się w Świątyni JHWH. Przed reformą zarządzoną przez Jozjasza zajmowane były przez kobiety. Reszta tego wiersza jest niestety niejasna. Jeśli przyjmiemy, że w TM stoi part.

<sup>27</sup> Zob. Einleitung in das Alte Testament, red. E. Zenger [i in.], 440; Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 106-108, szukając także dalszych starożytnych bliskowschodnich źródeł dla autora *Listu Jeremiasza* (108-110).

<sup>28</sup> Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 20; Wacker, „Kultprostitution» im Alten Israel?», 67.

<sup>29</sup> Zob. Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 21-22 i Wacker, „Kultprostitution» im Alten Israel?», 68.

<sup>30</sup> HAL; przy czym determinacja rzeczownika (właściwie przymiotnika) lub jej brak wydaje się dla naszego omówienia bez znaczenia.

czasownika אָרַג (= tkac)<sup>31</sup>, to jego dopełnieniem nie mogą być *domy, pomieszczenia* (בְּתֵימִים). Można by za G dokonać niewielkiej jego korekty, zmieniając wokalizację na בְּתֵימִים i wyprowadzając znaczenie tego wyrazu od arab. *batt*<sup>32</sup> czy *battun*<sup>33</sup>: wiersz mówiłby o tkaczkach czy szwaczkach szat. Nie rozwiązuje to jeszcze wszystkich trudności. Wprawdzie tradycyjnie אֶשְׂרָה (לְ) rozumiane jest jako określenie posągu bóstwa (byłyby to szaty przeznaczone dla tego posągu)<sup>34</sup>, to słowo אֶשְׂרָה oznacza raczej *miejsce święte*, na co wskazują paralele ugaryckie, akadyjskie i fenickie<sup>35</sup>. Musiałoby chodzić o jakieś tkaniny przeznaczone dla miejsca świętego – może coś w rodzaju baldachimu<sup>36</sup> – znajdującego się w świątyni jerozolimskiej (2 Krl 23,6, który zdaje się sugerować jakieś jego specjalne wyposażenie), a mającego (czy uzyskało z czasem) niejahnawczą konotację. E. Lipiński zaproponował, by w tekście widzieć formę oboczną czasownika אָנַר (= *wynajmowa*<sup>37</sup>; zamienna kolejność spółgłosek), co oznaczałoby, że kobiety wynajmowały pomieszczenia na potrzeby aszery, czyli miejsca świętego<sup>38</sup>. Tak czy inaczej, wiersz ten nie pozwala bezpośrednio łączyć קְרָשִׁים z późniejszą działalnością w ich pomieszczeniach. Można więc wnioskować zarówno z użycia rdzenia אֶשְׂרָה<sup>39</sup>, jak i wspomnianych fragmentów, że pełnili oni/one jakieś funkcje kultowe i to nie tylko na wyżynach (בְּבוֹרֹת), ale również w Świątyni Jerozolimskiej. Mogli stanowić personel świątynny (niższej rangi; por.

<sup>31</sup> HAL, HAHAT<sup>18</sup>.

<sup>32</sup> Tak HAL.

<sup>33</sup> Tak BHS.

<sup>34</sup> Powszechnie w niemal wszystkich słownikach i leksykonach (BDB, HAL, TWAT I, HAHAT) oraz komentarzach, np. E. Würthwein, *Die Bücher der Könige: 1. Kön.17 – 2. Kön. 25* (ATD 11,2), Göttingen 1984, 453 i 457 (który podejrzewa, że jest to eufemizm dla współżycia seksualnego w ramach prostytucji sakralnej); J.B. Łach, *Księgi 1–2 Królów: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚST, t. IV/2), Poznań 2007, 558; też Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 116.

<sup>35</sup> E. Lipiński, „Religia a językoznawstwo”, w: *Zachować tożsamość. Starożytny Izrael w obliczu obcych religii i kultur* (Rozprawy i Studia Biblijne 31), red. P. Muchowski, M. Münnich, E. Niesiołowski-Spanò, Warszawa 2008, 27-28. Ug. 'tr = *miejsce święte*, co odpowiada ak. *ašru* i fen. *šr* (J.C. de Moor, „אֶשְׂרָה”, TWAT I, 473-474, chociaż zasadniczo interpretuje hebrajskie słowo jako określenie bogini).

<sup>36</sup> Jedna z sugestii Winter, *Frau und Göttin*, 558, przyp. 419, który notabene uważa, że אֶשְׂרָה jest rzeczownikiem oznaczającym miejsce święte, którego nie należy oddzielać od bogini Aszery. Istnienie takiej bogini mają poświadczać teksty z Ras-Szamra (551-560).

<sup>37</sup> HAL, rozróżniając dwa czasowniki אָנַר, podaje, że w Starym Testamencie pojawiają się jedynie derywaty interesującego nas rdzenia, podczas gdy HAHAT zakłada, że mamy do czynienia z jednym rdzeniem, mającym w formach czasownikowych nieco odmienne znaczenie niż w przypadku derywatu/ów.

<sup>38</sup> Propozycja przekazana ustnie w trakcie VI Sympozjum poświęconego starożytnemu Izraelowi/Palestynie „Życie religijne” w Lublinie, w dniach 27-29.09.2011 r. Zdaniem prof. E. Lipińskiego mogłyby to być pomieszczenia przeznaczone na schadzki z prostytutkami.

<sup>39</sup> Zob. H.-P. Müller, „קָרַשׁ”, w: *THAT II*, 589-609; W. Kornfeld, H. Ringgren, „קָרַשׁ”, 1197-1204.



Lewici)<sup>40</sup>, ale na podstawie tych tekstów nic bliższego nie da się o nich powiedzieć. Wcześniej czy później zostali usunięci jako element nie do pogodzenia z jahwizmem (יהוויזם), przynależący do (obcych) kultów związanych z wyżynami, aszerami, macewami, dębami itp.

Dla sporu o istnieniu prostytucji sakralnej praktycznie żadnego znaczenia nie ma Hi 36,14 z uwagi na to, że ten trudny tekst może być uszkodzony<sup>41</sup>, a jego interpretacja jest co najmniej niepewna: los niegodziwca jest podobny do śmierci w młodości (בְּנֵעַר), do której paralelnie (chiasm) stoi קִרְשִׁים (בְּ)<sup>42</sup>. Trudno byłoby z takiej wzmianki próbować czegokolwiek dowodzić<sup>43</sup>.

Pozostałe trzy perykopy biblijne, w których pojawia się termin קִרְשָׁה/קִרְשׁ, wyróżniają się pod dwoma względami: posługują się formą fem. (w Pwt 23,18 występuje ona obok masc.) i zdają się utożsamiać קִרְשָׁה i זֹנָה. Rdzeń זֹנָה odnosi się do współżycia seksualnego, które wykracza poza przyjęte normy, tj. poza ramy małżeństwa. Rzeczownik זֹנָה oznacza  *cudzołożnicę* , gdy określano nim kobietę zamężną, lub  *prostytutkę* <sup>44</sup>. Polskie przekłady chętnie sięgają po słowo  *nierządnica* . Te trzy teksty do niedawna uchodziły za koronne, obok Herodota, dowody na istnienie w otoczeniu Izraela prostytucji sakralnej.

Oz 4,11-14 jest fragmentem większej, złożonej i literacko niejednolitej (w. 11-14 są pierwotne) jednostki tekstowej obejmującej w. 4-19<sup>45</sup>, skierowanej najpierw przeciwko kapłanom (w. 4b: 'z tobą spór mój,' kapłanie!<sup>46</sup>; w. 6ba:  *a ja odrzucę ciebie jako kapłana mojego* ).

<sup>40</sup> Por. Westenholz, „Tamar, Qeḏesa, Qadistu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia”, 250; Stipp, „Die Qeḏešen im Alten Testament”, 214.

<sup>41</sup> D.J.A. Clines,  *Job 21-37*  (WBC 18A), Nashville 2000, 814-815; zob. też B. Strzałkowska,  *Mowy Elihu (Hi 32-37) oraz ich reinterpretacja w Biblii Greckiej*  (Rozprawy i Studia Biblijne 35), Warszawa 2009, 487-488, która jednak tłumaczy słowo nieosobowo jako eufemiczne określenia  *plugastwa* ; czy Stipp, „Die Qeḏešen im Alten Testament”, 230-231.

<sup>42</sup> H. Strass,  *Hiob: 2. Teilband 19,1-42,17*  (BK XVI/2), Neukirchen-Vluy 2000, 309-310 sądzi, że mowa jest o efebach.

<sup>43</sup> Słusznie Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 114. Stipp, „Die Qeḏešen im Alten Testament”, 231 uważa, że wiersz łączy mniej lub bardziej metaforycznie los bezbożnych z קִרְשִׁים, którzy są przykładem żalosnej egzystencji i być może przedwczesnej śmierci.

<sup>44</sup> Zob. J. Kühlewein, „זֹנָה”, w:  *THAT I* , 518-520. Wprawdzie H. Schulte, „Beobachtungen zum Begriff des Zōnā im Alten Testament”,  *ZAW*  104 (1992), 255-262 usiłuje dowieść, że rzeczownik ten miał pierwotnie, tj. w czasach przedkrólewskich, oznaczać samodzielnie żyjącą kobietę, która dla przyjemności oddalała się z mężczyznami, to takie ujęcie stoi w sprzeczności z faktycznym jego użyciem w Starym Testamencie i razi zbyt współczesnym podejściem, nie mówiąc już o możliwościach wypowiedzania się o rozumieniu terminów znanych ze Starego Testamentu w okresie przedkrólewskim.

<sup>45</sup> Do tego H.W. Wolff,  *Dodekapropheton 1: Hosea*  (BK XIV/1), Neukirchen Kreis Moers 1961, 90-92; J. Jeremias,  *Der Prophet Hosea*  (ATD 24/1), Göttingen 1983, 64-64,68-69.

<sup>46</sup> TM dosłownie:  *lud twój jak oskarżający kapłana*  (zob. W. Rudolph,  *Hosea*  [KAT XIII 1], Gütersloh 1966, 96), co jest tutaj lekcją bezsensowną (tłumacze G i V najwyraźniej próbowali się uporać z TM). Powszechnie korygowany na רִיבֵי בְהֵן (BHS; Wolff,  *Dodekaprop-*

11. <sup>47</sup>*I wino, i moszcz odbierają rozum ludowi memu*<sup>48</sup>.
12. *Drzewo swoje zapytuje  
i kij ogłasza mu,  
tak, (bo) duch cudzołożenia zwoździ ('ich')*<sup>49</sup>  
*i prostytuują się [odwracając się] od Boga ich.*
13. *Na wierzchołkach gór składają ofiary biesiadne  
i na wzgórzach składają ofiary dymne,  
pod dębem, styrakowcem i terebintem,  
bo przyjemny (dobry) cień jego (ich)*<sup>50</sup>,  
*dlatego prostytuują się córki wasze  
i synowe wasze cudzołożą.*
14. *Nie ukarzę córek waszych za to, że się prostytuują,  
ani na synowych waszych za to, że cudzołożą,  
bo oni z prostytuującymi (הַזְנוּת) oddalają się  
i z poświęconymi (הַקְדָּשׁוֹת) składają ofiary biesiadne,  
a lud, który niczego nie rozumie, upada.*

Centralną myśl dla omawianego fragmentu zawiera w. 12b<sup>51</sup>: kapłani (3. os. pl. – por. w. 13, ewentualnie kapłani wraz z ludem) dają się zwieść przez

---

*beton 1, 88; Jeremias, Der Prophet Hosea, 63, przyp. 2; przy czym przedimek jest zbędny, jeśli כֹּהֵן potraktować jako vokativus). Zbędne spółgłoski כֹּהֵן mogą być pozostałością po suf. (por. Jeremias, ale pl. klóciłby się z sing.) lub pozostałością po głosie כֹּהֵן (= kapłan obcych bogów, bożków; zob. 10,5; por. Wolff).*

<sup>47</sup> Ponieważ tekst poprzedzającego wiersza jest niejasny, gdyż czasownik שָׁמַר pozbawiony jest dopełnienia (teoretycznie mogłoby nim być imię JHWH z notą acc.; tak Rudolph, *Hosea*, 98, ale już szyk zdania byłby zaskakujący), najlepiej na podstawie G i S, które zdają się włączać do w. 10 dwa wyrazy זָנוּת וְזָנוּת (Wolff, *Dodekapropheton 1*, 89, który tak jak BHS, proponuje przeniesienie do w. 10 obu tych wyrazów, powstałych jednak z זָנוּת), przesunąć przynajmniej זָנוּת do w. 10 (tak Jeremias, *Der Prophet Hosea*, 63, przyp. 6). Czasownik sing. w w. 11 stojący po dwóch podmiotach można wyjaśnić jako częściej spotykane odstępstwo od ogólnej reguły kongruencji (zob. *Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik völlig umgearbeitet von E. Kautzsch*, Hildesheim–Zürich–New York 1991, §145h-1).

<sup>48</sup> Prawdopodobnie wyraz ten błędnie znalazł się w w. 12, na co wskazuje G (BHS; Wolff, *Dodekapropheton 1*, 89; Jeremias, *Der Prophet Hosea*, 63, przyp. 6), choć rzeczowo korekta nie jest konieczna (Rudolph, *Hosea*, 106, uważa w. 11 – razem z זָנוּת – za ogólne stwierdzenie, które w w. 12 odniesione zostało do Izraela; Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 169).

<sup>49</sup> W TM nie ma suf., zaś niektóre Mss oraz T, S i V poświadczają suf., ale przynajmniej w przypadku Vrs może to być kwestia stylistyczna, tak że korekta (BHS: prb.; HAL; Rudolph, *Hosea*, 106) jest zasadniczo zbędna (Wolff, *Dodekapropheton 1*, 87,89).

<sup>50</sup> Suf. fem. może odnosić się do wszystkich trzech drzew.

<sup>51</sup> Rdzeń זָנוּת pojawia się już w problematycznym co do pierwotności w. 10 (zob. Jeremias, *Der Prophet Hosea*, 68), którego interpretacja jest bardzo trudna, bo jako karę dla kapłanów (3. os. pl.) przewiduje głodowanie pomimo jedzenia i – paralelnie – nierozprzestrzenienie się pomimo oddawania się nierządowi (hi.). Czyżby nierząd miał służyć posiadaniu potomstwa?

się (רִיחַ)<sup>52</sup>, która kryje się w nierządzie (זְנוּנִים), co prowadzi ich do cudzołóżnego odwrócenia się od (בְּתוּחָה) Boga. W przypadku tych słów nie ma wątpliwości, że chodzi o metaforyczne użycie czasownika זָנָה i rzeczownika זְנוּנִים, które oznaczają odejście od jedyne Boga Izraela, przedstawianego przez Ozeasza jako małżonek Izraela (9,1). Kapłani oddający się bałwochwalczy, tj. niejahwistycznym praktykom, odwracają się od Boga. Nie kierują się już poznaniem Boga, Jego wolą (por. 4,4-6.7b), lecz zwracają się do innych bóstw. Ozeasz opisuje więc odejście od rozumnego sposobu życia do grzesznego czy zwodniczego bałwochwalstwa, którego konsekwencje muszą być tragiczne<sup>53</sup>.

Wiersze te wymieniają kilka praktyk kultowych, które są nie do pogodzenia ze związkiem z JHWH. W. 12a mówi o zapytywaniu o wyrocznie drzew i przedmiotów wykonanych z drewna (*kij* to drewniany posąg bóstwa, pał kultowy Asztarty czy może drewniana macewa lub inny przedmiot; por. Sdz 9,37; Oz 3,4; Ez 21,26; Ha 2,18)<sup>54</sup>, przy czym sing. sugeruje, że podmiotem jest lud (z w. 11), zapewne pod kierownictwem kapłanów czy za ich pośrednictwem, zapytujący o wyrocznie. W. 13a i ostatnia część w. 14a krytykują składanie na wzgórzach ofiar biesiadnych (czas. זָבַח) i kadzidlanych czy dymnych (czas. קָטַר) piel, który nie odnosi się tylko do jakiegoś jednego rodzaju ofiary, lecz do każdej ofiary, podczas której część daru ofiarnego jest spalana i uchodzi z dymem)<sup>55</sup> w pobliżu zacienionych przez drzewa miejsc (tekst wymienia trzy rodzaje drzew), które nieraz pojawiają się w powiązaniu z niewłaściwymi praktykami kultowymi (zob. ogólnie sformułowane Pwt 12,2; 1 Krl 14,23; Jr 2,20). 3. os. pl. i charakter czynności wskazują na aktywność kapłanów.

W. 13b – rozpoczynający się עַל-כֵּן, pokazującym, że przedstawia się skutek wcześniej opisanych czynności – skierowany został do wy, czyli ojców i teściów kobiet, o których jest mowa. Córki i synowe<sup>56</sup> oddają się niezgodnemu z prawem

---

A może nierząd trzeba rozumieć metaforycznie – pomimo udziału w obcych kultach nie będzie się im powodziło? Istnieje też możliwość ujęcia tego sformułowania w kategoriach kultu płodności, który okazuje się nieskuteczny (Wolff, *Dodekapropheton 1*, 101), ale wtedy pozostaje niejasne, dlaczego kara ma spaść na kapłanów, a nie na cały lud, skoro kult taki miał na celu wzmocnienie płodności (ziemi, zwierząt i) ludu, a przyniósłby skutek odwrotny do zamierzonego.

<sup>52</sup> Siła kierująca człowiekiem od wewnątrz (wola) lub z zewnątrz, w tym drugim przypadku najczęściej mająca patologiczny wpływ na ludzką psychikę (R. Albertz, C. Westermann, „רִיחַ”, w: *THAT II*, 738-742).

<sup>53</sup> Tak też Jeremias, *Der Prophet Hosea*, 69.

<sup>54</sup> Por. Jeremias, *Der Prophet Hosea*, 69; Wolff, *Dodekapropheton 1*, 104; Rudolph, *Hosea*, 111.

<sup>55</sup> Wolff, *Dodekapropheton 1*, 107; Rudolph, *Hosea*, 111, zaznaczając, że impf. wskazuje na typowe działania; Jeremias, *Der Prophet Hosea*, 70.

<sup>56</sup> כַּלָּה to panna młoda lub synowa, która jako zaręczona, podporządkowana była już teściowi (Wolff, *Dodekapropheton 1*, 107 i Jeremias, *Der Prophet Hosea*, 70).

współżyciu seksualnemu. O ile córki dopuszczają się współżycia przedmałżeńskiego (זנה), to synowe – cudzołóstwa (פאה). Jak bezprawne współżycie córek i synowych ma się do opisywanych przed chwilą występków kultowych i metaforycznego użycia rdzenia זנה w w. 12b? Na przeszkodzie metaforycznemu rozumieniu nie stoi פאה (metaforycznie użyto tego czasownika w ąal w Jr 3,9, a w piel w Oz 3,1; 7,4 czy Prz 30,20; Ez 16,32)<sup>57</sup>. Ponieważ kapłani wciągają w odstępczy kult lud, reprezentowany przede wszystkim przez ojców, którzy stali na czele rodzin, to trudno się dziwić, że młodsze pokolenie również uczestniczy w nieprawych rytuałach religijnych. Taka interpretacja dobrze współgra z początkowym על-כן.

W w. 14 prorok grozi karą nie córkom i synowym, co znów pasuje do metaforycznej interpretacji<sup>58</sup>, lecz tym, którzy są odpowiedzialni za nieprawość: oni, którzy nie są tożsami z młodymi kobietami ani z ich ojcami. W kontekście może chodzić jedynie o kapłanów, którzy zostali w w. 13a przedstawieni są jako składający ofiary. Oni udają się na bok z prostytutkami się (part. fem. ąal) i oni składają ofiary razem z קדשות. Wraz z kapłanami upada nierozumny lud – w. 14b, który wraz z w. 11 tworzy kłamrę otaczającą ten fragment (nawiązuje też do w. 6 i 9: centralny motyw kompozycji to brak poznania, rozeznania kapłanów i ludu).

Kluczowe znaczenie dla pytania o prostytutkę sakralną ma ostatni paralelizm z w. 14a, na podstawie którego utożsamiano kobiety, z którymi prostytutują się kapłani, z קדשות, uczestniczącymi w składaniu ofiar biesiadnych (jako niższy personel świątynny?). W tym fragmencie przez *nierząd* rozumie się odejście od JHWH, czego wyrazem są obce praktyki kultowe. Tylko wtedy paralelizm może być synonimiczny, gdy pierwsze zdanie traktuje się jako metaforyczne, a drugie – dosłowne. Ukazane praktyki kultowe z ofiarnictwem na wyżynach na płaszczyźnie metaforycznej oznaczają cudzołożną niewierność Bogu JHWH (w. 12b)<sup>59</sup>. Zaś posłużenie się formą fem. קדשות (ה) może być uwarunkowane zarówno paralelizmem, jak i użytą metaforą.

Reasumując, Oz 4,14 nie daje żadnych podstaw ku temu, by w קדשות widzieć prostytutkę kultową, ani ku temu, by w obcych kultowi JHWH rytuałach doszukiwać się działań o charakterze seksualnym. Byłoby to możliwe tylko wtedy,

<sup>57</sup> HAL.

<sup>58</sup> Co zauważa również D. Stuart, *Hosea and Jonah* (WBC 31), Dallas 1987 (komentarz do tego wiersza – wersja elektroniczna bez numerów stron), nawet jeśli nie ma wątpliwości, że w. 14 mówi o prostytutce sakralnej.

<sup>59</sup> Zob. też Schäfer-Lichtenberger, „JHWH, Hosea und die drei Frauen im Hoseabuch”, 134-135.

gdyby założyć, że Ozeasz posłużył się metaforą cudzołóstwa/nierządu, dlatego że nierząd był składową kultów uznanych za niejahwistyczne.

Pwt 23,18-19 to fragment znajdujący się wśród różnych regulacji, zarówno o charakterze kultowym, jak i społecznym (etycznym). Bezpośrednio poprzedzające w. 16-17 są pozbawionym sankcji zakazem wydawania zbiegłego niewolnika jego panu i uciskania go (mają ramową konstrukcję, zaczynając się i kończąc zakazem). Z kolei w. 20-21 zakazują pobierania odsetek od *brata*, czyli współziomka, w przeciwieństwie do obcego. Również ten zakaz nie posiada sankcji karnej, a zamyka go warunkowa obietnica. Przepisy te zostały sformułowane w 2. os. sing. masc.

18. *Nie będzie poświęconej (קָדְשָׁהּ) pośród córek Izraela (=Izraelitek)  
ani nie będzie poświęconego (קָדְשׁוֹ) pośród synów Izraela (=Izraelitów).*
19. *Nie przyniesiesz uzysku prostytutki ani zapłaty [za] psa  
do świątyni JHWH, Boga twego z powodu jakiegokolwiek ślubu,  
bo obrzydliwością [dla] JHWH, Boga twego są z pewnością oni oboje.*

Zakazy z tych dwóch wierszy wiążą fakt, że nie łączą się one z bezpośrednio poprzedzającymi i następującymi prawami (dopiero w w. 22-24 powraca kwestia spełnienia ślubowania), oraz rozróżnienie genderowe. Jednak formalnie są one zbudowane odmiennie. W. 19 przypomina otaczające bezsankcyjne zakazy w 2. os. sing. masc. i posiada uzasadnienie z kluczowym pojęciem יהוה יְהוּבָה. Natomiast w. 18 to pozbawiony sankcji zakaz w 3. os. sing., czyli niewskazujący bezpośrednio na adresata. Przynależność do siebie zakazów z w. 18-19 nie jest więc wcale oczywista<sup>60</sup>.

Pierwszy z zakazów (w. 18) zabrania Izraelitom i Izraelitkom bycia קָדְשָׁהּ i קָדְשׁוֹ, którzy byli związani z niejahwistycznymi rytuałami w Izraelu (Oz 4,14) i Judzie (1-2 Krl). Drugi (w. 19) zakazuje posługiwania się w celu spełnienia czy spłacenia ślubu pieniędzmi pochodzącymi z uprawiania nierządu czy sprzedaży psa, a tym samym przynoszenia ich do świątyni JHWH (choć Pwt nie wymienia jej z nazwy i osadzona jest na stepach moabskich, określenie to musi odnosić się do Świątyni Jerozolimskiej). W przypadku zapłaty za nierząd może chodzić o jednorazowe cudzołóstwo zamężnej kobiety, która chciałaby w ten sposób wywiązać się ze ślubowania, lub o prostytutkę, z której dochody nie mogą trafiać do świątyni<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> Por. też Schäfer-Lichtenberger, „JHWH, Hosea und die drei Frauen im Hoseabuch”, 137. Natomiast nie widzę podstaw ku temu, by związek pomiędzy tymi wierszami wyjaśniać literackokrytycznie, tj. twierdząc, że w. 19 jest późniejszym dodatkiem, jak chciałyby Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 152-153 czy Wacker, „Kultprostitution» im Alten Israel?”, 74.

<sup>61</sup> Zob. Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 155 i Wacker, „Kultprostitution» im Alten Israel?”, 72. Na problem spłacania ślubowania jako przyczyny cudzołóstwa na starożytnym Bliskim Wschodzie zwraca uwagę K. Van Der Toorn, „Female Prostitution in Payment



Mógłby być więc skierowany przeciwko zasilaniu świątyni z pozaświątynnej prostytucji (por. Mi 1,7), a nawet – jeśli wziąć pod uwagę Oz 4,14 z metaforycznym rozumieniem nierządu – z obcej działalności kultowej<sup>62</sup>. Interpretacja drugiego źródła przychodów jest niestety jeszcze mniej pewna. Wyrażenie **מְחִיר כֶּלֶב** może – biorąc pod uwagę jedynie gramatykę (st. cstr.) – oznaczać zapłatę za psa, czyli kwotę zakupu płaconą za psa, jak i zapłatę należną psu (za usługi psa). Ale rzeczownik **מְחִיר** jedynie sporadycznie bywa używany w sensie wynagrodzenia, i to w wyjątkowych kontekstach<sup>63</sup>. Mimo to tradycyjnie widziano w tym sformułowaniu pogardliwe określenie męskiej, homoseksualnej prostytutki kultowej<sup>64</sup>. Nie ulega wątpliwości, że w czasach biblijnych człowieka można było nazwać psem. Przyrównanie siebie do psa oznaczało nie tylko uniżenie się przed panem (2 Sm 9,8), ale mogło wskazywać też na wierność sługi (2 Krl 8,13)<sup>65</sup>. Najprostsza i najbardziej oczywista wydaje się interpretacja, że do świątyni nie mogą trafiać pieniądze uzyskane ze sprzedaży psa. Ale co legło u podstaw takiego zakazu? Psy jedzące padlinę mogły uchodzić za nieczyste (por. 1 Krl 14,11;16,4)<sup>66</sup>, ale listy zwierząt nieczystych nie wymieniają psa. W takim razie może psem nazwano niewolnika (por. zakaz z w. 16n)<sup>67</sup> albo sługę świątynnego (bez względu na to, czy kojarzono go z prostytucją sakralną), co mogłaby potwierdzać inskrypcja z Kition (Cypr, VIII w. p.n.e.) wymieniająca *klbm* obok męskich i żeńskich sług, fryzjerów,

---

of Vows in Ancient Israel”, 193-205 (choć odmiennie interpretuje omawiane wiersze; 200-201).

<sup>62</sup> Najpewniej działalność Ozeasza czasowo poprzedza Pwt, a nawet jego najstarsze fragmenty określane mianem Pradeuteronomium (W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, Bielsko-Biała 1997, 108-109).

<sup>63</sup> Wg HAL jedynie wtedy, gdy w postaci **מְחִיר** użyty został metaforycznie w Jr 15,13 i Dn 11,39, a wg E.A. Goodfriend, „Could *keleb* in Deuteronomy 23,19 Actually Refer to a Canine?”, w: *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, red. D.P. Wright, D.N. Freedman, A. Hurvitz, Winona Lake 1995, 393 – w mojej ocenie niesłusznie – w Iz 45,12 i Mi 3,11. Także zdaniem Schäfer-Lichtenberger, „JHWH, Hosea und die drei Frauen im Hoseabuch”, 136-137 możliwy jest tutaj tylko *gen. objectivus*.

<sup>64</sup> W opracowaniach nie zawsze wprost pada słowo *homoseksualna*, np. E. König, *Das Deuteronomium* (KAT III), Leipzig 1917, 162; G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose* (ATD 8), Göttingen <sup>2</sup>1968, 106; M. Rose, *5. Mose. Teilband 1: 5. Mose 12-25. Einführung und Gesetze* (ZBK 5), Zürich 1994, 317-319; G. Braulik, *Deuteronomium II: 16,18-34,12* (NEB.AT Lfg.28), Würzburg 1992, 173n. Taką interpretację za możliwą uważa też Stipp, „Die Qedešen im Alten Testament”, 220. Do tego zob. Wacker, „»Kultprostitution« im Alten Israel?”, 72.

<sup>65</sup> Goodfriend, „Could *keleb* in Deuteronomy 23,19 Actually Refer to a Canine?”, 383. W 2 Sm 16,9 nazwanie kogoś *martwym psem* jest obelgą (por. Stipp, „Die Qedešen im Alten Testament”, 220), ale nie jest pewne, czy dokładnie taki sam sens ma użycie określenia *pies* bez przymiotnika.

<sup>66</sup> Tak np. Schäfer-Lichtenberger, „JHWH, Hosea und die drei Frauen im Hoseabuch”, 137.

<sup>67</sup> Stipp, „Die Qedešen im Alten Testament”, 220 zauważa jednak, że w Starym Testamencie niewolnika nigdy nie nazywano psem, a takie określanie człowieka zdaje się należeć do języka dworskiego.



murarzy, pracujących dla świątyni?<sup>68</sup> Niewykluczone, że psy były po prostu kojarzone z obcymi kultami, na co zdaje się wskazywać cmentarzysko w Aszkelonie, gdzie pogrzebano ok. 700 psów, ale jedynie w krótkim okresie w V w. p.n.e. Psy mogły być wiązane z bóstwami niosącymi uzdrowienie<sup>69</sup>. Odrzucenie opłacania ślubowania pieniędzmi uzyskanymi za psa wynikało więc przypuszczalnie z jego roli rytualnej, i to bez względu na to, czy chodziło o same psy, czy też – co jest jednak mniej prawdopodobne (ze względu na **גְּזֵירִים**) – ludzi określanych takim mianem. Co ciekawe, 1 Krl 22,38 wymienia koło siebie prostytutki kąpiące się w wodzie z krwią Izebel i psy liżące jej krew.

Tradycyjna interpretacja **זָנָה** w Pwt 23,18n jako prostytutki sakralnej, a **זָנָה** jako męskiej, nie tylko nie jest oczywista, ale i nie najbardziej prawdopodobna. W. 19 wyklucza korzystanie w kulcie JHWH ze środków uzyskiwanych z prostytucji, być może nawet rozumianej przenośnie (wynik krytyki Ozeasza, za którego metaforyką podążyli Jeremiasz i Ezechiel), i zapłaty za psa, kojarzącego się z niejahwistycznym rytuałem. W. 18-19 poza rozróżnieniem genderowym łączyłaby nie jedna forma aktywności, tj. prostytucja, ale wykluczenie wielu praktyk powiązanych z obcymi rytuałami, które okazały się nie do pogodzenia z kultem JHWH.

W Rdz 38 znajdujemy niezwykle historię Tamar, przynależącą do historii Judy i umieszczoną w noweli o Józefie (Rdz 37-50)<sup>70</sup>. Opowiadanie osadzone jest w genealogicznych ramach (w. 1-5.[6-11] i 27-30). Juda udaje się na obszar Szeferi<sup>71</sup>, bierze za żonę Kananejkę, z którą ma 3 synów. Dla najstarszego, Era, wybiera żonę Tamar. Er jednak zostaje uśmiercony przez JHWH (w. 7), a na podstawie prawa lewiratu (**לְבִיר** piel) Tamar zostaje oddana Onanowi, drugiemu

<sup>68</sup> Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 157; Goodfriend, „Could *keleb* in Deuteronomy 23,19 Actually Refer to a Canine?”, 389. Można by przywołać ponadto odległe czasowo i nie do końca jasne wyrażenie z listów z El-Amarna *klbt ’ilm*, mogące sugerować związek psów z kultem Ela (Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 157).

<sup>69</sup> Szczegóły w L.E. Stager, „Why Were Hundreds of Dogs Buried at Ashkelon?”, *BAR* 17 (1991/3), 381-397, omówione przez autora na <http://www.bib-arch.org/e-features/dogs-buried-at-ashkelon.asp> (1.09.2011). Już po zakończeniu niniejszego artykułu dotarłem do informacji o dalszych cmentarzach z pochówkami psów: H. Sander, J. Kamlah, „Tell el-Burak: A New Middle Bronze Age Site from Libanon”, *NEA* 73/2-3 (2010), 130-141 (cmentarz psów z IV w. p.n.e.) i J. Elayi, „An Unexpected Archaeological Treasure: The Phoenician Quarters in Beirut City Center”, *NEA* 73/2-3 (2010), 156-168 (w pobliżu świątyni Asztarty). Wydaje się więc, że pochówki psów były bardziej rozpowszechnione.

<sup>70</sup> O związkach opowiadania z Rdz 38 z nowelą o Józefie L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 4. Teilband Gen 37,1-50,26* (FzB 118), Würzburg 2008, 138-139; P. Weimar, *Die doppelte Thamar. Thomas Manns Novelle als Kommentar der Thamarerzählung des Genesisbuches* (BThS 99), Neukirchen-Vluyn 2008, 30-39.

<sup>71</sup> Ruppert, *Genesis* 4, 141 i in.

synowi (w. 8)<sup>72</sup>, który jednak nie chce spłodzić dziecka swemu bratu, za co również JHWH go uśmierca (w. 10)<sup>73</sup>. Juda, obawiając się o życie ostatniego swojego syna, Szeli, i obciążając Tamar odpowiedzialnością za śmierć Era i Onana, odsyła ją ze swego domu, obiecując jej w przyszłości Szelę (gdy ten dorośnie; w. 11). Ponieważ nie zamierza spełnić obietnicy, Tamar ucieka się do podstępu. Gdy Juda wraca ze strzyży swoich owiec, przebiera się, zrzucając wdowie szaty, zakrywa twarz i siada przy drodze (z Timny), którą przechodzić ma Juda, w pobliżu miejscowości nazwanej w tekście Enajjim (w. 13-14)<sup>74</sup>. Juda sądzi, że jest prostytutką (זונה; w. 15)<sup>75</sup> i po ustaleniu zapłaty (w. 16-18a) współżyje z nią (w. 18b). Pozostawia jej w zastawie za przyszłą zapłatę osobiste insygnia (pieczęć, sznur i laskę). Jego przyjaciel Chira Adullamita, tj. Kananejczyk, udaje się z misją uregulowania zapłaty i odebrania zastawu Judy. Nie mogąc odnaleźć domniemanej prostytutki, rozpytuje mieszkańców miasta o קַדְשָׁה (w. 21n), o której jednak nikt nic nie wie.

20. *I posłał Juda koźlątko<sup>76</sup> za pośrednictwem przyjaciela swego, Adullamity, aby odebrał zastaw od tej kobiety, ale nie znalazł jej.*

<sup>72</sup> O instytucji lewiratu i problemach z dokładnym ustaleniem jej istoty przede wszystkim E. Kutsch, „בִּבְמֵה”, w: *TWAT III*, 393-400; H.-J. Boecker, *Die Josefsgeschichte. Mit einem Anhang über der Tamar und die Stammensprüche*, Neukirchen-Vluyn 2003, 99-100; H.J. Boecker, „Überlegungen zur »Geschichte Tamars« (Gen 38)”, w: „Ibr Völker alle, klatscht in die Hände!“. *Festschrift für Erhard S. Gerstenberger zum 65. Geburtstag* (Exegese in unserer Zeit 3), red. R. Kessler, K. Ulrich, M. Schwantes, G. Stansell, Münster 1997, 63-65; H. Seebass, *Genesis III: Josephgeschichte (37,1-5,26)*, Neukirchen-Vluyn 2000, 35-36; Ruppert, *Genesis 4*, 144; I. Fischer, „Rezeption von Recht und Ethik zugunsten von Frauen: Zu Intention und sozialgeschichtlicher Verortung des Rutbuches”, w: *Theologie des Alten Testaments aus der Perspektive von Frauen* (Beiträge zum Verstehen der Bibel 1), red. M. Oeming, Münster i. Westf.-Hamburg-London 2003, 120-122.

<sup>73</sup> W opowiadaniu z Rdz 38 Bóg JHWH ingeruje tylko 2 razy, uśmiercając synów Judy.

<sup>74</sup> Enajjim utożsamiane jest przeważnie z Enamem z Joz 15,34 (w pobliżu Timny), np. C. Westermann, *Genesis 3. Teilband Gen 37-50* (BK I/3), Neukirchen-Vluyn 2004, 47; Seebass, *Genesis III*, 36, choć moim zdaniem warto rozważyć możliwość, że nie tyle chodzi o nazwę własną, ile o podkreślenie, że *oczy* w tej historii (w. 14n) – podobnie jak w noweli Józefa (Rdz 37,31-33; 34,11-19) – mogą zwodzić człowieka z powodu podmieniania szat, podczas gdy Tamar zdała sobie już sprawę (רָאָה) ze swej sytuacji (w. 14). Z kolei I. Fischer, *Gender-faire Exegese. Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten* (Exegese in unserer Zeit 14), Münster i. Westf. 2004, 132 i Th.L. Brodie, *Genesis As Dialogue. A Literary, Historical, and Theological Commentary*, Oxford 2001, 363 uważają, że Enajjim trzeba rozumieć jako bliźniacze źródło, co miałyby sugerować narodzenie się bliźniąt (por. w. 27-30).

<sup>75</sup> Uznaje ją za prostytutkę najprawdopodobniej nie z powodu zasłony na twarzy, lecz dzięki temu, że siedziała przy drodze – I. Fischer, *Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels*, Stuttgart-Berlin-Köln 2000, 152; Westermann, *Genesis 3*, 47; Seebass, *Genesis III*, 37; Boecker, *Die Josefsgeschichte*, 103; J. Ebach, *Genesis 37-50* (HThK.AT), Freiburg 2008, 135.

<sup>76</sup> Zwyczajowa cena (Sdz 15,1); Seebass, *Genesis III*, 37; Ruppert, *Genesis 4*, 148; Boecker, *Die Josefsgeschichte*, 103.

21. Nawet rozpytywał ludzi z miejsca jej<sup>77</sup>, mówiąc:

Gdzie poświęcona (הַשְּׂדֵה), ta<sup>78</sup> z Enajjim przy tej drodze?

I odpowiedzieli:

Nie było tutaj poświęconej (הַשְּׂדֵה).

22. Gdy wrócił do Judy, rzekł:

Nie znalazłem jej!

I również ludzie [z] tego miejsca powiedzieli: „Nie było tutaj poświęconej (הַשְּׂדֵה)”.

Po trzech miesiącach okazuje się, że Tamar jest w ciąży. Juda od razu wydaje na nią wyrok śmierci za cudzołóstwo (זנה; w. 24)<sup>79</sup>. Gdy jednak Tamar ujawnia ojca, pokazując insygnia Judy (zastaw), Juda musi uznać, że Tamar w przeciwieństwie do niego<sup>80</sup> jest niewinna (w. 25-26). Końcowe wiersze (w. 27-30) opowiadają o perturbacjach przy narodzeniu się bliźniąt Persesa i Zeracha<sup>81</sup>, synów Judy i Tamar.

Opowiadanie zdaje się legitymizować utożsamienie הַשְּׂדֵה z prostytutką (זונה z w. 15), a nawet z prostytutką sakralną, jako że wyraz ten wskazuje na personel świątynny. Podstawowym problemem jest jednak to, że opowiadanie o Tamar/prostytucie/poświęconej jest całkowicie oderwane od kultu czy świątyni<sup>82</sup>. Tamar pojawia się jako zwykła prostytutka czy zostaje pomyłona ze „świecką” prostytutką<sup>83</sup>.

<sup>77</sup> Wprawdzie Sam, G, S i T<sup>P</sup> mają tutaj taką samą lekcję jak w w. 22 – הַשְּׂדֵה (tak korygują tekst BHS; G. von Rad, *Das erste Buch Mose: Genesis* [ATD 2-4], Göttingen 11981, 291; Westermann, *Genesis* 3, 42; Ruppert, *Genesis* 4, 132, przyp. k), to świadectwa te raczej wygładzają tekst, tak że pierwszeństwo trzeba przyznać TM (tak też Seebass, *Genesis III*, 32-33; P. Weimar, „Und er nannte seinen Namen Perez» [Gen 38,29]. Erwägungen zu Komposition und literarischer Gestalt von Gen 38 [Teil 2]”, *BZ* 52 [2008], 7, przyp. 75; Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 190-191).

<sup>78</sup> W Sam zaimek został ujęty jako zaimek wskazujący, podczas gdy w TM הַשְּׂדֵה to przypuszczalnie *c. pendens* (choć wg *Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik*, §126y przedimek może zostać pominięty, gdy determinacja wynika już z samego znaczenia).

<sup>79</sup> Przez spalenie, przez co kara wydaje się szczególnie sroga. W Starym Testamencie kara taka przewidziana była w wyjątkowych sytuacjach (w Kpł 20,14; 21,9 za współżycie z matką i jej córką oraz za nierząd córki kapłana w domu ojca); zob. przede wszystkim Boecker, *Die Josephsgeschichte*, 104; Seebass, *Genesis III*, 38-39.

<sup>80</sup> Do takiego ujęcia słów Judy (zamiast: *okazała się sprawiedliwsza od mnie*; por. przekład Biblii Tysiąclecia) HAL i komentarze.

<sup>81</sup> Por. z historią Rebeki oraz jej bliźniąt Ezawa i Jakuba (25,21-26, przy czym 25,24b=30,27b); zwł. Westermann, *Genesis* 3, 50; Ruppert, *Genesis* 4, 137 i Ebach, *Genesis 37-50*, 152-153.

<sup>82</sup> Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 192.

<sup>83</sup> Gerlitz, „Prostitution I”, 528 nawet nie przywołuje tego tekstu w dyskusji o prostytucji sakralnej. Do tego dochodzi jeszcze jedna trudność, gdyż zgodnie *Prawem średnioasyryjskim* §40 prostytutce nie wolno było zakrywać twarzy, zaś *qadištu*, której odpowiednikiem ma być hebrajskie הַשְּׂדֵה, miała zakrywać głowę, jedynie jeśli była zamężna, podobnie jak inne kobiety. Zasadne jest zatem pytanie, na ile zasady obowiązujące w Izraelu odpowiadały tego rodzaju regulacjom asyryjskim.

Dlaczego zatem Chira, szukając Tamar, rozpytuje się o קְדִישָׁה? Na to pytanie nie znaleziono zadowalającej odpowiedzi. Najczęściej przypuszczano, że określenie קְדִישָׁה miało być w ustach mieszkańca Kanaanu zrozumiałym w kananejskim środowisku eufemicznym określeniem prostytutki poprzez wskazanie na nią jako funkcjonariuszkę kultową czy może obcym słowem, którego hebrajskim odpowiednikiem miała być זִנָּה<sup>84</sup>. Z kolei J.G. Westenholz uważa, że קְדִישָׁה łączyło z prostytutką przebywanie na zewnątrz, na ulicy, powołując się na mit o Enlil i Sud, w którym Sud została z tego właśnie powodu wzięta za prostytutkę (linia 16)<sup>85</sup>. Jednak dla potwierdzenia takiej interpretacji konieczne byłoby jakieś poświadczenie tego, że קְדִישָׁה miały przebywać na zewnątrz czy być spotykane przy drogach<sup>86</sup> (np. jako niepodporządkowane żadnemu mężczyźnie kobiety<sup>87</sup>).

W rozwiązywaniu problemu niewiele może pomóc przypuszczenie o późnym powstaniu opowiadania z Rdz 38<sup>88</sup> lub tylko jego środkowej części (w. 6-26), która miałyby być wstawiona do wcześniejszego, genealogicznego przekazu<sup>89</sup>.

<sup>84</sup> Tak Boecker, „Überlegungen zur »Geschichte Tamars« (Gen 38)”, 57, wspierając się założeniem, że w Kanaanie prostytutka miała tło kultowe.

<sup>85</sup> „Tamar, Qedesa, Qadistu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia”, 251. Tekst i przekład mitu można znaleźć w M. Civil, „Enlil and Ninlin: The Marriage of Sud”, *JAO* 103/1 (1983), 43-66. Jeszcze inną propozycję przedstawił Y.L. Arbeitman, „Tamar’s Name or Is It? (Gen 38)”, *ZAW* 112 (2000), 341-355, wywodząc imię Tamar od hetyckiego słowa dla personelu świątynnego *dammara* (wspierając się odpowiednikami luwijskimi, huryckim, mykeńskim linearnym B, z którego hetyckie słowo miało zostać zapożyczone, w sensie *urzędnik*; w homeryckiej grece δάμορτ oznaczało legalną żonę), sądzi, że w imieniu Tamar pobrzmiewa znaczenie *kaptanka bóstwa* (Afrodyty?), co współgrałoby z nazwaniem jej קְדִישָׁה (słowo, które jego zdaniem oznacza prostytutkę kultową). Czy jednak tak daleko idące poszukiwania etymologiczne mogą stanowić pewniejszą bazę dla rozumienia tego fragmentu, tym bardziej że słowo to w biblijnym hebrajskim oznacza palmę daktylową, mającą erotyczną konotację (Pnp 7,8-10) i sugerującą, że Tamar była piękną i pociągającą kobietą (por. 1 Sm 13; zob. Ebach, *Genesis 37-50*, 125). Dalsze możliwości wiązania Tamar = palmy daktylowej z analizowanym opowiadaniem, tj. z w. 8-10, nasuwają rozpowszechnione przedstawienia bogiń w postaci palmy lub obok palmy, m.in. egipskie reliefy przedstawiające prawdopodobnie Hator w postaci palmy daktylowej, karmiącej zmarłych – O. Keel, *Pieśń nad Pieśniami. Biblijna pieśń o miłości*, Poznań 1997, 251-258).

<sup>86</sup> Nie dowodzi tego również pochodzący z końca 2. tys. p.n.e. *ana ittišu* (ćwiczenia prawne) VII, 3, 7-10 (przekład w Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 25).

<sup>87</sup> Przypuszczenie Wacker, „»Kultprostitution« im Alten Israel?”, 80.

<sup>88</sup> Tak H. Schweizer, „Josefsgeschichte: Grammatik-Interpretation-Datierung-Wirkungsgeschichte”, *BN* 107/108 (2001), 120-145; Th. Krüger, „Genesis 38 – ein »Lehrstück« alttestamentlicher Ethik”, w: *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag* (OBO 126), red. R. Bartelmus, Th. Krüger, H. Utschneider, Freiburg-Göttingen 1993, 224-226; Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 197.

<sup>89</sup> Westermann, *Genesis* 3, 43; por. też Seebass, *Genesis III*, 33. Nie jest to jedyna propozycja rekonstrukcji procesu powstania tego opowiadania, ale pozostałe nie mają bezpośredniego wpływu na pytanie rozważane w niniejszym artykule; np. Ruppert, *Genesis* 4, 136-137; E. Salm, *Juda und Tamar. Eine exegetische Studie zu Gen 38*, Würzburg 1996, 193; P. Wei-

Zdecydowanie niewystarczającym dowodem byłoby użycie tutaj słowa קְדִישָׁה w jakoby niezwykłym, świeckim sensie, który wynikałby z krytyki prorockiej, prowadzącej z czasem do utożsamienia קְדִישָׁה z זֹנָה<sup>90</sup>. Jeden rzeczownik, którego dokładny sens jest bardzo sporny, nie może uzasadniać hipotezy o późnym powstaniu opowiadania. Nie ma też wystarczającego powodu, by opowiadanie nie miało przynależeć do najstarszej warstwy czy źródła obecnego w noweli o Józefie (tradycyjnie do J)<sup>91</sup>, lecz do późniejszych źródeł czy warstw związanych z D czy zależnych od niego<sup>92</sup>. Wprawdzie występuje tutaj (w. 10) jedno (!) typowe dla języka deuteronomiczno-deuteronomistycznego wyrażenie *czynić zło w oczach JHWH* (Pwt 4,25; 9,18 itd.), to przedmiotem opowiadania nie jest ważna dla tradycji deuteronomiczno-deuteronomistycznej kwestia małżeństw mieszanych i nie dyskutuje się z deuteronomiczno-deuteronomistycznym zakazem ich zawierania (Pwt 7,3n; Joz 23,12; zob. też 1 Krl 11,1-8; 16,31; 2 Krl 8,27), gdyż przynależność etniczna Tamar (w przeciwieństwie do przyjaciela Chiry czy żony Judy, córki Kananjczyka Szuy – w. 1n) nie została jednoznacznie określona<sup>93</sup>. Jeśli autor wykorzystał wcześniejszy przekaz genealogiczny, co wydaje się możliwe, to mało prawdopodobne jest wtórne dodanie środkowych wierszy, bez których notatka genealogiczna byłaby niepełna (brak imienia matki Peresa i Zerach; nie wiadomo, jak to się stało, że byli oni synami Judy) – jest to więc zagadnienie nie z zakresu krytyki literackiej, lecz *Überlieferungsgeschichte*. Zestawienie קְדִישָׁה z זֹנָה opiera się raczej na pozatekstowej rzeczywistości<sup>94</sup>.

A zatem jest wprawdzie możliwe, że opowiadanie zakłada tożsamość קְדִישָׁה z זֹנָה, ale brak jakiegokolwiek kontekstu kultowego sprawia, że w żaden sposób nie poświadcza ono przekonania, jakoby קְדִישָׁה miała być prostytutką sakralną. Raczej pod jakimś względem wygląd czy zachowanie prostytutki przypominało

mar, „Gen 38 – Eine Einschaltung in die Josefsgeschichte. Teil 1”, *BN(NF)* 138 (2008), 5-16 i P. Weimar, „Gen 38 – Eine Einschaltung in die Josefsgeschichte. Teil 2”, *BN(NF)* 140 (2009), 5-30.

<sup>90</sup> Jak chciałaby Stark, „*Kultprostitution im Alten Testament?*”, 194-197.

<sup>91</sup> Zob. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, 66-67.

<sup>92</sup> Tak H.-Ch. Schmitt, „Die Josephgeschichte und das deuteronomistische Geschichtswerk. Genesis 38 und 48-50”, w: *Deuteronomy and deuteronomistic literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans* (BEThL 133), red. M. Vervenne, J. Lust, Leuven 1997, 391-405.

<sup>93</sup> Lub została świadomie pominięta, jak przypuszczają Salm, *Juda und Tamar. Eine exegetische Studie zu Gen 38*, 121 i Schmitt, „Die Josephgeschichte und das deuteronomistische Geschichtswerk”, 401.

<sup>94</sup> Wacker, „»Kultprostitution« im Alten Israel?”, 79. Jeszcze mniej przekonująca jest próba „retorycznego” czy „symbolicznego” wyjaśnienia tego fenomenu: retoryczne przeciwstawienie pozornej prostytutki świętej czy sprawiedliwej kobiecie (tak Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 40-42).



קִדְשָׁהּ, nawet jeśli nie ma szansy na dokładniejsze określenie, na czym to podobieństwo miałyby polegać.

## WNIOSKI

Stary Testament nie daje podstaw ku temu, by קִדְשָׁהּ definiować jako prostytutkę sakralną. Wprawdzie Rdz 38 zdaje się zakładać utożsamienie קִדְשָׁהּ z prostytutką, to jednak w opowiadaniu tym brakuje powiązania jej z kultem czy świątynią. Interpretacja Pwt 23,19 i jego związek z w. 18 są bardzo niepewne, natomiast Oz 4,14 trzeba rozumieć metaforycznie. Zwraca uwagę, że akurat w tych 3 tekstach termin קִדְשָׁהּ/קִדְשָׁהּ został zróżnicowany genderowo, co dodatkowo zmusza do ostrożności w formułowaniu tezy o prostytutce sakralnej<sup>95</sup>. Źródła z szeroko rozumianego otoczenia kulturowo-religijnego biblijnego Izraela również nasuwają poważne zastrzeżenia wobec hipotezy prostytutki sakralnej. Choć elementy seksualne były obecne w religiach starożytnego Bliskiego Wschodu (ograniczając się do metafor językowych?), a nawet w Starym Testamencie (Pnp), nie pozwalając jednoznacznie wykluczyć aktów seksualnych w jakimś związku z kultem, to z pewnością synteza w postaci zaproponowanej przez Frazera jest nie do utrzymania. Nawet jeśli w ogóle dochodziło do aktów płciowych w ramach rytuału, to wątpliwe, byśmy mieli do czynienia z powszechną praktyką.

Ponieważ nie można już zakładać, że zjawisko prostytutki sakralnej (i kultu płodności) rzeczywiście istniało, egzegeta zawsze musi zadać sobie pytanie, czy odwołanie się do niego (i w jakim kształcie) jest jedynym sensownym modelem dla interpretacji określonych tekstów, i zobowiązany jest poszukiwać innych wyjaśnień, które być może lepiej przystają do badanych tekstów. Nie można już dłużej zakładać i wczytywać do tekstów Biblii Hebrajskiej wyraźnej opozycji pomiędzy „religią Starego Testamentu” a przekonaniami religijnymi ludów ościennych, które miałyby się cechować kultem płodności i związanymi z nimi magicznymi praktykami o charakterze seksualnym.

<sup>95</sup> Fakt, że postaci kobiecie są wciąż niejako odruchowo gorzej oceniane niż mężczyźni, uświadamiają takie interpretacje, jak: F.H. Tigay, *Deuteronomy* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia-Jerusalem 1996, 215-216, który nie ma wątpliwości, że קִדְשָׁהּ to prostytutka, podczas gdy znaczenie קִדְשָׁהּ pozostaje niepewne; D.L. Christensen, *Deuteronomy 21,10-34,12* (WBC 6B), Nashville 2002, 549-550, dla którego קִדְשָׁהּ to święta (a nie *świętynia* czy *kultowa*) prostytutka, a קִדְשָׁהּ to pogański kapłan. Krytycznie o takim zróżnicowaniu znaczenia również Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 33-34.



COULD A SACRED PROSTITUTION BE FOUND IN ANCIENT ISRAEL?  
*Q<sup>E</sup>DEŠĀ<sup>H</sup>* IN THE OLD TESTAMENT

Summary

The author asks a question, if there was a sacred prostitution in Israel in biblical times. This question is related to the word *q<sup>e</sup>dešā<sup>h</sup>* in the Old Testament. There is no unambiguous extra-biblical evidence for any kind of the temple-prostitution in Mesopotamia and Syro-Palestine: Herodotos, *Histories* I.199 is a polemical text; sumerian und akkadian texts cannot prove, that any cult functionaries were involved in sexual acts as a part of their ministry (it applies also to a sacred marriage ceremony); the same is to state about ugaritic *qds(t)*; terracotta *naked women* were probably amulets, which show a protective deity, and they cannot serve as an evidence for a fertility cult. Two deuterocanonical (apocryphal) books mention sexual intercourses in connection with a idolatrous cult or Jerusalem's temple, but Letter of Jeremiah 42-43 is not an independent source and 2 Maccabees 6(,4) shows a scandal of the inseparability of clean and unclean in the time of the pollution of the temple in Jerusalem. In both texts women are used to characterize gentile's impioussness. The word קְדִישָׁה/קְדִישׁ means in the Old Testament probably a subordinate cult functionary, who was involved in rituals, which were regarded later as non-yahvistic. The only three Old Testament texts, in which fem. קְדִישָׁה (gender indicated) is used, put together קְדִישָׁה and a prostitute: Hos. 4,(11-)14 apply the word prostitute (verbal und nominal) metaphorically for the disloyalty to JHWH; Deut. 23,18-19 is unclear and it is improbable, that both verses (18 and 19) tale about the same class of people; Gen. 38(,21-22) seems to identify קְדִישָׁה with the prostitute (Tamar), but in no cultic or temple context. No one of the Old Testament texts can prove, that קְדִישָׁה was a temple-prostitute. A sacred prostitution in biblical time's Israel and in Israel's environment turns out to be very questionable and cannot serve as an explanation's key of the Old Testament texts right off the bat.