

JAKUB SLAWIK

STARY TESTAMENT ŚWIADECTWEM PATRIARCHALNEJ KULTURY?

W tytule niniejszego artykułu można by pominąć znak zapytania, bo Stary Testament jest świadectwem kulturowo-religijnym z Bliskiego Wschodu, sięgającym czasowo od epoki królewskiej (epoka żelaza II) po epokę hellenistyczną; świadectwem, które siłą rzeczy naznaczone jest przez patriarchalne struktury społeczne i przekonania¹. Stary Testament najprawdopodobniej został napisany przez mężczyzn², dlatego egzegeza feministyczna nie bez racji podejrzewa pisma starotestamentowe o prezentowanie perspektywy androcentrycznej³. Należy jednak postawić pytanie, w jakim stopniu takie ogólnikowe twierdzenie o androcentryzmie, a nawet propagowaniu kultury patriarchalnej, właściwie charakteryzuje tak złożone literacko dzieło, jakim jest Biblia Hebrajska.

¹ Por. E.S. Gerstenberger, W. Schrage, *Frau und Mann* (Biblische Konfrontationen, Kohlhammer Taschenbücher 1013), Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1980, 24. Stwierdzenie takie nie oznacza jeszcze, że przekazy Starego Testamentu miałyby być mizoginiczne, co tu i ówdzie jest im zarzucane.

² Jeśli w ogóle warto rozważać kobiece autorstwo w literaturze ST, to pod uwagę można brać właściwie tylko Rt, choć i tutaj należy zalecić dużą ostrożność (I. Fischer, *Rut* [HThKAT], Freiburg im Br.–Basel–Wien 2001, 93-94). Z męskiego autorstwa (też w odniesieniu do redaktorów) ma wynikać marginalizacja kobiet – tak M.-Th. Wacker, „Religionsgeschichte Israels» oder «Theologie des Alten Testaments» – (k)eine Alternative? Anmerkungen aus feministisch-exegetischer Sicht”, *JBTb* 10 (1995), 132.

³ Zdaniem E. Fuchs, „Biblical Feminism: Knowledge, Theory and Politics in the Study of Women in the Hebrew Bible”, *Biblical Interpretation* 16 (2008), 208, większość badaczy zgadza się co do tego, że narracje biblijne są androcentryczne.

Stawiając takie pytanie, należy od razu zaznaczyć, że patriarchalna organizacja społeczna nie może być uważana po prostu za coś narzuconego przez mężczyzn, którymi powoduje agresja czy uprzedzenia. Była raczej wynikiem optymalizacji ekonomiczno-społecznej (zwłaszcza po przejściu do osiadłego trybu życia), tj. zapewniała najlepsze wykorzystanie możliwości prokreacyjnych człowieka, zasobów naturalnych itp.⁴

1. STAROTESTAMENTOWE PRAWO

Patriarchalny porządek społeczny szczególnie wyraźnie widoczny jest w przepisach prawnych zawartych w Starym Testamencie. Choć w „kanonicznym” kształcie literatury starotestamentalnej prawa te przedstawione są jako słowo Boże (zob. wprowadzenia korpusów prawnych, np. w Wj 20,1.22) i zostały umieszczone głównie w ramach Bożego objawienia na Synaju, to dzisiaj nie ulega wątpliwości, że jest to ich wtórne osadzenie⁵.

Sięgnijmy po kilka przykładów regulacji prawnych, które rzucają światło na relacje między płciami czy na ich odmienną pozycję.

Wj 22,15n:

A gdy zwiedzie mężczyzna młodą kobietę, która nie jest zaręczona, i śpi z nią, mohar musi zapłacić za nią, zostanie jego żoną.
Jeśli wzbrania się (mocno) ojciec jej, by wydać mu ją [za żonę], srebro powinien wypłacić (dosł. odważyć) odpowiednio do moharu za młodą kobietę.

Regulacja ta ma budowę typową dla tzw. prawa kazuistycznego, które było powszechne na całym starożytnym Bliskim Wschodzie (dla tego konkretnego przypadku por. *Prawo średnioasyryjskie* §55)⁶. Składa się z głównego przypadku wprowadzonego przez וְיָ (lub וְיָ), któremu podporządkowane są szczegółowe rozwiązania od וְיָ (וְיָ)⁷. Główną regułę przedstawia w. 15, a w. 16 podaje

⁴ Por. E. Otto, „Zur Stellung der Frau in den ältesten Rechtstexten des Alten Testaments (Ex 20,14; 22,15f.) – wider die hermeneutische Naivität im Umgang mit dem Alten Testament”, w: tenże, *Kontinuum und Proprium. Studien zur Sozial- und Rechtsgeschichte des Alten Orients und des Alten Testaments* (Orientalia Biblica et Christiana 8), Wiesbaden 1996, 39-42.

⁵ Przede wszystkim F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Gütersloh ²1997.

⁶ E. Lipiński, *Prawo bliskowschodnie w starożytności. Wprowadzenie historyczne* (SHB 2), Lublin 2009, 340 przyp. 60.

⁷ Do tego Crüsemann, *Die Tora*, 171; M. Noth, *Das zweite Buch Mose – Exodus* (ATD 5), Göttingen ⁶1978, 143; B.S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (OTL), London 1974, 468.

szczególny przypadek przynależny do tej reguły. Krótko mówiąc, jeśli chodzi o uwiedzenie – prawo nie precyzuje, w jak sposób doszło do współżycia, w każdym razie nie wyklucza przemocy⁸ – ojciec kobiety otrzymywał odpowiednią zapłatę (*mohar*)⁹, a kobieta zostawała żoną uwodziciela czy gwałciciela. Jednak ojciec mógł odmówić wydania jej za mąż, co i tak obligeowało uwodziciela/gwałciciela do zapłacenia *moharu*¹⁰, który staje się wtedy odszkodowaniem dla rodziny kobiety¹¹. Przepis ten reguluje konflikty powstałe między rodzinami w ramach miejscowej społeczności, chroniąc interes strony poszkodowanej, a tym samym przyczyniając się do zażegnania konfliktu. Kobieta nie jest tutaj w żaden sposób podmiotem prawnym, jest chroniona jedynie pośrednio jako członek rodziny w ramach patriarchalnej organizacji społecznej. Być może przepis miał zniechęcać do podobnych, kosztownych dla obcego mężczyzny nadużyć, który mógł wcale nie uzyskać uwiedzionej czy zgwałconej kobiety, choć płacił jak za żonę. Zmienia się to w późniejszej wersji tejże regulacji, w Pwt 22,28n¹²:

Gdy spotka mężczyzna dziewczynę¹³, młodą kobietę, która nie jest zaręczona, i złapie ją, i śpi z nią, a zostaną [tak] znaleźieni¹⁴,
to da mężczyzna śpiący z nią ojcu dziewczyny 50 [sztuk] srebra i zostanie jego żoną;
za to, że zmusił ją, nie może odesłać jej przez całe swoje życie.

W stosunku do Wj 22,15n nastąpiło kilka zmian¹⁵:

- przepis ograniczony został jedynie do przypadku gwałtu (choć ענה pi. nie musi oznaczać gwałtu, lecz naruszenie publiczno-prawnej godności osoby,

⁸ פתה pi. – zob. Prz 16,29 i M. Sæbø, „פתה”, w: *THAT II* 497, także racji nie ma R. Haase, „Die Vergewaltigung einer Frau in Rechtscorpore des Alten Orients”, *ZAR* 15 (2009), 62-63, twierdząc, że czasownik odnosi się do przemocy psychicznej, a nie fizycznej.

⁹ O *moharze*, który był nie tyle *zapłatą za pannę młodą*, ile formą przypieczętowania małżeństwa (zgody rodzin) E. Lipiński, „מֹהָר”, w: *TWAT IV* 717.

¹⁰ Pozbawione podstaw są spekulacje, że ojciec działał wtedy w porozumieniu z córką, jedynie dla jej dobra, nawet jeśli – jak sądzi H.-J. Boecker, *1. Mose 25,13-37,1: Isaak und Jakob* (ZBK 1.3), Zürich 1992, 117 – *mohar* miał służyć również materialnemu zabezpieczeniu kobiety (por. Kodeks Hammurabiego §159.171b-172; *ANET* 173). Równie dobrze przepis ten pozwalał mu na wykorzystanie sytuacji, czyli wzięcie *moharu*, a pozostawienie w swoim domu córki jako siły roboczej, skazując ją na staropanieństwo; zob. poniżej.

¹¹ Lipiński, *Prawo bliskowschodnie w starożytności. Wprowadzenie historyczne*, 340, przyp. 60.

¹² Do chronologicznego uszeregowania omawianych praw Crüsemann, *Die Tora*, 132-135.235-251 i Otto, „Zur Stellung der Frau”, 33-36.

¹³ K: נער, zaś w Q, G, V rzecz. fem., który przypuszczalnie nie był naznaczony genderowo. W. 29 pokazuje, że musi chodzić o *dziewczynę* (a nie apozycję do שׂר).
¹⁴ Wariant G (czasownik w sg.; hplg?) nie zmienia rzeczowo sensu tego zdania.

¹⁵ Zob. przede wszystkim Otto, „Zur Stellung der Frau”, 36-37.

jej statusu społecznego¹⁶, to חַפְּזָה wskazuje na użycie siły¹⁷), i to w sytuacji, gdy istnieją świadkowie takiego współżycia;

– ojciec utracił swobodę dysponowania córką, gwałciiciel brał ją za żonę; ojciec nie mógł już wziąć *moharu* i zatrzymać córki w domu jako siły roboczej, skazując ją na staropanieństwo;

– mężczyzna do końca swego życia nie mógł się z nią rozwieść.

Nawet biorąc pod uwagę zastrzeżenia, czy ślub z gwałciicielem wiąże się z dobrem kobiety¹⁸, to trudno nie zauważyć, że ukrywa się w tej zmianie – choć obejmującej jedynie szczególny przypadek współżycia z niezareczoną kobietą (gwałt) – tendencja do zagwarantowania prawa kobiety, jego obiektywizacji. Nie oznacza to jeszcze, że mamy do czynienia z naruszeniem patriarchalnego porządku społecznego, a nawet rozsądniej jest przypuszczać, że w jakiś sposób wiąże się ona ze zmianami społecznymi, każącymi dostrzec w kobiecie, a nie tylko w rodzinie, osobę poszkodowaną, której prawa podlegają (niejako odrębnej) ochronie. Podobne przesunięcia w prawie starotestamentowym obserwujemy dużo częściej (por. przepisy dotyczące niewolników i niewolnic w Wj 21,2-6.7-11 z Pwt 15,12[nn]).

Umieszczenie tego rodzaju przepisów w ramach objawienia Bożego i ich legitymizacja jako woli Bożej sprawia, że zyskują one dodatkowe uzasadnienie czy zakorzenienie. Księga Przymierza (Wj 20,22-23,33) poprzedzona została Dekalogiem (Wj 20,1-17; analogicznie w Pwt 5,5-21), który umieszcza relacje między mężczyznami i kobietami nie w aspekcie prawnym, lecz etycznym czy dydaktycznym – co można zauważyć już choćby po braku sankcji karnej: „Nie cudzołóż” (Wj 20,14). W zakazie tym nie chodzi jednak o wzajemną wierność małżonków, ale o interes męzczyzny – zakaz dotyczy współżycia z żoną innego męzczyzny (Pwt 22,22; Kpł 20,10). Mimo to zabieg literacki polegający na włączeniu starotestamentowego prawa do Bożego objawienia i poprzedzenie go Dekalogiem oznacza dążenie do jego internalizacji, a tym samym stopniowego przechodzenia od prawa kazuistycznego do (racjonalnej) etyki, za którą stoi

¹⁶ Znaczenie tego czasownika w kontekście nadużyć seksualnych omówiłem w J. Slawik, „O przemocy w Starym Testamencie. Problemy interpretacyjne i literackokrytyczne Rdz 34”, *RT ChAT* 53 (2011), 31-68; zob. też E.S. Gerstenberger, „עַרְוָה II”, w: *TWAT VI* 251-254.

¹⁷ R. Liwak, „חַפְּזָה”, w: *TWAT VIII* 732-740, zwł. 732 i 739. I. Fischer, *Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels*, Stuttgart-Berlin-Köln 2000, 132-135, twierdzi, że Wj 22,15-16 dotyczy jedynie uwiedzenia, zaś Pwt 22,23-29 – gwałtu (zob. też Liwak, „חַפְּזָה”, 739), jednak w rzeczywistości regulacja z Wj 22,16 jest szersza i obejmuje wszelkie przypadki współżycia z niezareczoną kobietą. Jak można przypuszczać, z tego powodu kara z Pwt 22,29 w zasadniczej kwestii *moharu* odpowiada Wj 22,15.

¹⁸ Por. S. Scholz, *Rape Plots. A Feminist Cultural Study of Genesis 34* (Studies in Biblical Literature 13), New York-Baltimore-Boston-Bern-Frankfurt a. M.-Berlin-Brussels-Vienna-Canterbury 2000, 168.

Boże objawienie i Boże żądanie. Relacje międzyludzkie, podobnie jak związek ludu z Bogiem, zostają oparte na wierności, lojalności, na Bożej przychylności człowiekowi¹⁹. Z tym wiąże się odchodzenie od jednoznacznie patriarchalnego charakteru prawa w kierunku budowania relacji opartej na wzajemnej wierności.

Prawo starotestamentowe odzwierciedla ówczesną patriarchalną organizację społeczną, co wydaje się oczywiste, jeśli weźmiemy pod uwagę, że miało ono służyć porządkowi, rozwiązywaniu pojawiających się konfliktów i regulowaniu różnych aspektów ludzkiego życia. Dostrzec można tendencję do ochrony prawnej poszkodowanych członków społeczeństwa, w tym kobiet, oraz budowania stosunków międzyludzkich na wierności i solidarnej trosce o drugiego człowieka.

2. STAROTESTAMENTOWE OPOWIADANIA

Choć w starotestamentowych opowiadaniach bohaterowie poruszają się w ramach patriarchalnej struktury społecznej, a kobiety są najczęściej jedynie przedmiotem męskich działań (np. Rdz 34)²⁰, to można w Biblii Hebrajskiej odnaleźć opowieści, które nie dają się odczytywać jako odzwierciedlenie patriarchalnych relacji.

Jedne z najstarszych narracji biblijnych spotykamy w Pięcioksięgu. Były tradycyjnie zaliczane do J²¹. Człowiek Starego Testamentu nie formułował swoich poglądów w sposób abstrakcyjny (może z wyjątkiem młodszej literatury, np. Księgi Koheleta), lecz opowiadał o tym, jakie jest ludzkie życie. Do porządku narracji należy jakieś „wcześniej” i jakieś „później”, co nie musi oznaczać, że narrator próbował przekonywać, że opisuje jakoby historyczny bieg rzeczy²². Starsza, legendarna opowieść o stworzeniu świata przez Boga i nieposłuszeństwie człowieka w ogrodzie Eden (Rdz 2–3) opisuje ludzkie życie w jego najbardziej charakterystycznych – również z religijnego punktu widzenia – przejawach. Życie ludzkie naznaczone jest zachwianymi relacjami na wszystkich istotnych płaszczyznach: z Bogiem (strach przed Bogiem – 3,10: „Głos twój usłyszałem w ogrodzie i przestraszyłem się, i ukryłem się”), między mężczyzną i kobietą (3,16: „(...) i do męża twego

¹⁹ Otto, „Zur Stellung der Frau”, 44-45.

²⁰ Zob. Sławik, „O przemocy w Starym Testamencie”.

²¹ W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, Bielsko-Biała 1997, 69-75.

²² Zob. E. Gülich, *Erzählen aus konversationsanalytischer Perspektive. Versuch einer Synthese*, 2004, nieopublikowany referat dostępny na http://www.uni-bielefeld.de/lili/personen/eguelich/Guelich_Synthese_Erzaehlen_2004.pdf (5.11.2012).

[ciągnąć cię będzie] pragnienie twoje, a on będzie nad tobą panował”), ludźmi i zwierzętami (słowa skierowane do węża w 3,15: „I wrogość ustanawiam między tobą i kobietą (...”), ludźmi i światem przyrody (rolą, ziemią uprawną – 3,17-19: „(...) w znoju będziesz jadł z niej [z roli – J.S.] przez całe twe życie i cierń i oset będzie rodziła tobie (...”). A na końcu, po ciężkim życiu czeka człowieka śmierć (3,19b: „(...) aż powrócisz do ziemi, gdyż z niej zostałeś wzięty – tak prochem jesteś i w proch się obrócisz”). Mimo to Bóg troszczy się o człowieka (3,12 – daje mu ubranie). Opowiadanie to zawiera jednak dwa zastanawiające szczegóły. Po stworzeniu kobiety, która okazuje się istotą najbliższą mężczyźnie (poetyckie zawołanie z 2,23: „Ta tym razem jest kością z kości mojej i ciałem z ciała mego, będzie nazywana kobietą, bo z mężczyzny została wzięta”, z grą słów אִשָּׁה, tj. kobieta, i אִישׁ, mężczyzna), podobną do niego (2,20b: כַּנְגֵדוֹ) współpracownicą (עֲזָרָה tłumaczone przeważnie jako „pomoc”)²³, okazuje się, że: „opuszcza mężczyzna ojca swego i matkę swoją, łącząc się z żoną swoją (...)” (2,24).

Ta wzmianka z pewnością nie odpowiada ówczesnej rzeczywistości, gdyż w społeczeństwach o organizacji patriarchalnej kobieta opuszczała dom rodzinny, przenosząc się do domu, osady, społeczności męża (por. np. Rdz 20,2; 24,38; 38,6-11). W społecznościach osiadłych, uprawiających rolę – a taka jest tłem tego opowiadania, o czym świadczy przywołane powyżej przekleństwo przeciwko ziemi uprawnej i trudzie ludzkiego życia rolnika²⁴ – istniały dwie możliwe organizacje społeczne: patriarchalna, której elementem było przenoszenie się żony do społeczności męża, lub matriarchalna, w ramach której mężczyzna przenosił się do „domu” żony (w pełnym sensie społeczności matriarchalne nie są znane)²⁵. Narrator uważał, że świat, w którym przyszło nam żyć, jest daleki od idealnego, pełen jest napięć i wrogości, bynajmniej nie jest światem najlepszym z możliwych ani takim, jakim życzyłby go sobie Stwórca, i zawarł w opowiadaniu krytykę znanego mu patriarchalnego świata. W jego ocenie nie była to organizacja społeczna, która umożliwiałaby harmonijne życie ludzi. W tym samym duchu narrator wypowiada się w przytoczonym już wierszu 3,16, w którym czytamy o konsekwencjach (nie o karze)²⁶ nieposłuszeństwa Bogu. O losie kobiety Bóg powiedział: „(...) i do męża twego [ciągnąć cię będzie] pragnienie twoje, a on będzie nad tobą panował”. Życie ludzkie nadal (por. radosny okrzyk mężczyzny z 2,23) cechować się będzie

²³ W Psalmach nie kto inny, tylko sam Bóg jest sławiony jako *pomoc* (עֲזָרָה) człowieka, np. 27,9; 33,20; 63,8; zob. U. Bergmann, „עֲזָרָה”, w: *THAT II* 256-259 i C. Westermann, *Genesis Kapitel 1-11* (BK.AT I/1), Neukirchen-Vlyun ²1976, 309-310.

²⁴ H. Seebass, *Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26)*, Neukirchen-Vlyun 1996, 128, w opozycji do G. von Rad, *Das erste Buch Mose – Genesis* (ATD 2/4) Göttingen ¹¹1981, 67.

²⁵ Otto, „Zur Stellung der Frau”, 39-41.

²⁶ Seebass, *Genesis I*, 126.

wzajemnym przyciąganiem się płci, ale relacje te nie będą wcale harmonijne, lecz będzie je cechowało panowanie mężczyzny nad kobietą. Potwierdza to dodatkowo fakt, że mężczyzna nadał, tak jak wcześniej zwierzętom (2,19-20), imię kobiecie (3,20), zaznaczając w ten sposób swoje panowanie²⁷. Już starożytny autor, nazywany często jahwistą (VIII w. p.n.e.?)²⁸, rozumiał, że patriarchalne relacje społeczne są częścią ciemnej strony ludzkiego życia. Stary Testament z jednej strony wpisuje się w kształt ówczesnego życia społecznego, ale z drugiej go krytykuje.

Późniejszy, kapłański (P) poemat o stworzeniu świata w 7 dni (6 dni z 7. dniem odpoczynku) z Rdz 1,1-2,4(a) nie wypowiada się w szczególny sposób o relacjach między mężczyznami i kobietami²⁹, ale mówi o człowieku jako mężczyźnie i kobiecie (dosł. „samcu” i „samicy”), którzy na równi są Bożym stworzeniem i razem są nosicielami Bożego podobieństwa (1,26-27), czyli są oboje reprezentantami Boga wobec stworzenia i panują nad nim³⁰.

Śledząc dalsze starotestamentowe opowiadania, w szczególności jahwistyczne, natrafiamy co rusz na mniej lub bardziej ukrytą krytykę świata, w którym kobieta jest jedynie przedmiotem. W opowieści o udaniu się Abrama z Saraj do Egiptu z powodu głodu panującego w Kanaanie (Rdz 12,11-20) Abram wykorzystuje sytuację, szantażuje swoją żonę i oddaje ją faraonowi, by się wzbogacić – *de facto* sprzedaje ją³¹. Jednak Bóg interweniuje (w. 17): „I uderzył JHWH faraona ciosami ciężkimi i pałac jego z powodu sprawy Saraj, żony Abrama”. Według narratora Bóg działa z powodu Saraj (przygniatającej większości komentatorów ten fakt umknął). Los kobiety nie jest Bogu obojętny, nawet jeśli męski świat zupełnie inaczej chciał ułożyć jej przyszłość (konsekwencje takiego męskiego postępowania

²⁷ Por. komentarz do 2,19 Westermanna (*Genesis Kapitel 1-11*, 313).

²⁸ Kwestia datowania J jest niezwykle sporna, a propozycje sięgają od X w. p.n.e. (tradycyjne datowanie J; por. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, 47-48) po czasy powygnaniowe (por. E. Zenger, H.-J. Fabry, G. Braulik, *Einleitung in das Alte Testament* [Studienbücher Theologie 1,1], Stuttgart-Berlin-Köln 42001, 116-118; oczywiście problematyczne stało się w ostatnich dziesięcioleciach samo istnienie J). Powyższe datowanie wg H. Seebass, *Numeri 3. Teilband: Numeri 22,2-36,13* (BK.AT IV/3), Neukirchen-Vlyun 2007, 62.

²⁹ Jednak C.L. Meyers, „Procreation, Production and Protection: Male-Female Balance in Early Israel”, w: *Community, Identity, and Ideology. Social Science Approaches to the Hebrew Bible* (Sources for Biblical and Theological Study 6), Winona Lake 1996, 509, dostrzega w 1,27 dodatkową, teologiczną legitymizację dla wkroczenia kobiet w obszar produkcji.

³⁰ Do interpretacji motywu stworzenia na obraz Boży Seebass, *Genesis I*, 81 (i tam przywołana literatura).

³¹ Szczegółową interpretację tego tekstu przedstawiłem w J. Sławik, „Czy potrzebna jest egzegeza feministyczna? Próba odpowiedzi na przykładzie interpretacji 1. Księgi Mojżeszowej 12,9-20”, *Studia Humanistyczno-Teologiczne* 1 (2003), 45-83.

byłyby w ramach historii biblijnej oczywiście daleko idące, jako że z Saraj/Sary mieli urodzić się kolejni protoplaści Izraela; por. Rdz 17,15-19).

Innym przykładem może być historia Judy i Tamar z Rdz 38. Tamar została wzięta przez Judę na żonę dla jego syna (w. 6), który z bliżej nieznanego powodu został uśmiercony przez Boga (w. 7). Wtedy została ona dana drugiemu synowi, Onanowi, który miał spłodzić potomka swemu zmarłemu bratu (w. 8; opierając się na prawie lewiratu)³². Gdy jednak Onan nie miał zamiaru spełnić tego obowiązku, Bóg uśmiercił i jego (w. 9-10). Juda obawiał się dać Tamar ostatniego, najmłodszego syna, Szelę, doszukując się u Tamar, *femme fatale*, przyczyny ich śmierci (w. 11aβ), i odesłał ją do domu jej ojca, twierdząc, że ma ograniczony czas, dopóki Szela nie dorośnie (w. 11). Wydaje się, że Juda, biorąc żonę dla synów i odsyłając ją do domu ojca, podejmował działania mniej lub bardziej przystające do porządku patriarchalnego społeczeństwa, mimo że w Starym Testamencie nie znajdziemy przepisów, które regulowałyby sprawę odsyłania owdowiałej synowej³³. Późna (nie wiadomo więc, w jakim stopniu może służyć do rozjaśnienia tej kwestii w dużo wcześniejszym opowiadaniu o Tamar) Rt może sugerować, że powrót do domu ojca wiązał się z wolnością do ponownego zamążpójścia (Rt 1,8-9). Jednak Juda nie brał takiej możliwości pod uwagę (w. 24)³⁴. Z samego opowiadania wynika, że Juda nie zamierzał dać jej Szeli ani umożliwić jej korzystania z praw wdowy, tj. ponownego zamążpójścia³⁵. Tamar odebrana została więc jakakolwiek nadzieja na przyszłość. Gdy zorientowała się w podstępie Judy (w. 12), postanowiła działać (w. 13-19). Inaczej niż wspomniana wyżej Saraj, nie pozostała bierną i niemą ofiarą. Przebrała się, by nie być rozpoznaną (w. 14a), usiadła przy drodze, udając prostytutkę (w. 14b) i wabiąc Judę (w. 15-16a). Ustaliła z nim cenę za swą usługę oraz wzięła od niego w zastaw insygnia jednoznacznie go identyfikujące

³² Funkcjonujące nie tylko w Izraelu – szerzej o lewiracie (zob. też Pwt 25,5-10), choć szczegóły tej regulacji pozostają niejasne, E. Kutsch, „יבם”, w: *TWAT III* 393-400; H. Seebass, *Genesis III. Josephsgeschichte (37,1-50,26)*, Neukirchen-Vlyun 2000, 35-36; 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 in Westf.-Hamburg-London 2003, 120-121.

³³ Nic nie wnosi do tego przywoływana czasami regulacja z Kpł 22,13, w której chodzi o utrzymanie porzuconej lub owdowiałej córki kapłana.

³⁴ Inaczej – moim zdaniem niesłusznie – Seebass, *Genesis III*, 36 i H.-J. Boecker, *Die Josephsgeschichte. Mit einem Anhang über der Tamar und die Stammsprüche*, Neukirchen-Vlyun 2003, 100-101.

³⁵ Fischer, *Gottesstreiterinnen*, 150-151 i *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 in Westf. 2004, 132, uważa takie postępowanie wobec Tamar za zwykłą nieprawość; podobnie już von Rad, *Das erste Buch Mose – Genesis*, 293.

(w. 16b-18a). W wyniku współżycia zaszła w ciążę (w. 18b)³⁶, po czym wróciła do swego normalnego życia (w. 19). Juda nie mógł odzyskać swych insygniów, ponieważ nie udało się jej odnaleźć (w. 20-23). Gdy po 3 miesiącach okazało się, że Tamar jest w ciąży, Juda nie wahał się wystąpić wobec Tamar jako *pater familias*, skazując ją za cudzołóstwo na straszną śmierć (w. 24)³⁷. Wtedy Tamar ujawniła ojca dziecka, okazując posiadane insygnia Judy (w. 25), tak że Juda czuł się zmuszony uznać jej rację i wydać stosowny wyrok (w. 26): „Miała rację w przeciwieństwie do mnie³⁸, bo przecież nie dałem jej Szeli, memu synowi!” Tamar stała się ostatecznie przodkinią, odległą prababką króla Dawida (w. 27-30; por. 1 Krn 2,4-15; Rt 4,18)³⁹. Bohaterką tego opowiadania jest odważnie, rozważnie i mądrze działająca kobieta. Wiele ryzykuje, narażając się nawet na karę śmierci, sięga po niecodzienne środki i podaje się za prostytutkę, a tym samym wychodzi poza to, na co mogła pozwolić sobie kobieta pozostająca w domu ojca czy teścia.

³⁶ Seebass, *Genesis III*, 36, powołując się na staroorientalne regulacje, wskazuje, że obowiązek lewiratu obejmował brata zmarłego oraz jego ojca (teścia wdowy): *Prawo średnioazjatyckie* §30, 33, 43 i *Prawo hetyckie* §193 (do tego Lipiński, *Prawo bliskowschodnie w starożytności*, 184-185, 189; zob. też H.J. Boecker, „Überlegungen zur «Geschichte Tamars» [Gen 38]”, w: *„Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!”*. *Festschrift für Erhard S. Gerstenberger zum 65. Geburtstag*, red. R. Kessler, K. Ulrich, M. Schwantes, G. Stansell, Münster 1997, 63) oraz wzmianki o tej instytucji w tekstach z Ugarit i Nuzi); tak też von Rad, *Das erste Buch Mose – Genesis*, 293, który uważa, że lewirat obejmował również teścia, bo inaczej Tamar nie mogłaby postąpić tak, jak postąpiła. Jednak Kutsch, „יבם”, 398-399, który szerzej omawia te prawa, twierdzi, że regulacje te różnią się od starotestamentowych, które inaczej niż prawa bliskowschodnie (być może z wyjątkiem Ugarit) są powiązane z potomkiem dla bezdzietnej wdowy i zachowaniem „imienia”.

³⁷ Zaskakuje srogość kary. W Starym Testamencie (do wyprowadzenia w przypadku cudzołóstwa poza miasto i ukamienowania zob. Pwt 22,[22-]24) ze spaleniem mamy do czynienia tylko w Kpł 20,14; 21,9: za współżycie z matką i córką (kara dla wszystkich zaangażowanych w tą nieprawość osób) oraz za nierząd córki kapłana w domu ojca. U. Rüterswörden, „שרת”, w: *TWAT VII* 884-885, wskazuje, że poza Izraelem karę taką spotyka się w przypadku kazirodztwa i odwiedzin kapłanki w gospodzie (*Kodeks Hammurabiego* §110, 157), a więc tak samo jak w ST w deliktach seksualnych i kapłańskich nadużyciach; zaś wg Herodota (2, 111) w Egipcie mogło być w ten sposób karane cudzołóstwo. Z kolei Seebass, *Genesis III*, 38-39 i 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), 11, widzą w spaleniu nie realizację prawa, lecz zwyczajowe rozstrzygnięcie.

³⁸ Do tłumaczenia *HAL* i komentarze (inaczej m.in. Biblia Tysiąclecia).

³⁹ Seebass, *Genesis III*, 41, zaprzecza pierwotności Dawidowej perspektywy opowiadania, gdyż dane genealogiczne z 1 Krn 2 bez wątplenia literacko bazują na Gen 38, tak że dopiero dla późniejszego czytelnika opowiadanie to stało się historią przodków Dawida (tak też C. Westermann, *Genesis 3. Teilband: Genesis 37-50* [BK.AT I/3], Neukirchen-Vlyun ³2004, 52). Zaś P. Weimar, „«Und er nannte seinen Namen Perez» (Gen 38,29). Erwägungen zu Komposition und literarischer Gestalt von Gen 38 (Teil 1), *BZ* 51 (2007), 193, uważa, że opowiadanie należy interpretować, wychodząc właśnie od jego zakończenia, tj. urodzenia praprzodka Dawida (dynastii Dawidowej), ku temu wydarzeniu zmierza całe to opowiadanie.

Jednak w ten sposób odzyskuje utraconą przeszłość, którą gwarantowało potomstwo. Nawet mężczy bohaterowie muszą uznać ją za prawnie niewinną, mimo że wykroczyła poza narzuconą jej rolę, a w najlepszym przypadku poruszała się na granicy tego, co prawnie dozwolone. Stała się prawdziwym podmiotem. Opowiadanie to uświadamia, że Biblia Hebrajska jako całość nie propaguje wyłącznie patriarchalnej, androcentrycznej perspektywy⁴⁰.

W Starym Testamencie nie brakuje opowiadań o kobietach, które wykorzystują sytuacje czy same tworzą możliwości niemieszczące się w zbyt ciasnym pojmowaniu ról społecznych w społeczeństwie patriarchalnym, w szczególności można by wymienić bogatą i samodzielną Szunemitkę (2 Krl 4,8nn) czy postać zakochanej kobiety z Pnp (chodzi oczywiście o podmiot liryczny tych pieśni)⁴¹.

3. STAROTESTAMENTOWY OBRAZ BOGA

Inną kwestią, która wymagałaby odrębnego rozpatrzenia, a która tutaj może zostać tylko zasygnalizowana, jest wyłaniający się z kart Starego Testamentu obraz Boga. Dla postrzegania Biblii Hebrajskiej jako androcentrycznej nie bez znaczenia jest sposób, w jaki przedstawiony został w niej Bóg, a ściślej: męska metafora, za pomocą której Bóg jest opisywany⁴². Został On ukazany jako władca (np. Ps 22,29; Iz 40,10), król (np. Iz 6,5; 41,21; Ps 5,3; 68,25), bohater i wojownik (np. Iz 42,13), pan-właściciel (Iz 54,5; Na 1,2) itp. Jednak o Bogu mówi się w Starym Testamencie, używając również żeńskich metafor i porównań⁴³, choć są one nieporównywalnie rzadsze: rodząca (Iz 42,14; por. Hi 38,29), niezapominająca o swym dziecku matka (Iz 49,15; por. Lb 11,11-13), pocieszająca matka (Iz 66,13),

⁴⁰ Westermann, *Genesis 3*, 52 zauważa, że w historiach o patriarchach jedynie kobiety występują przeciwko porządkowi społecznemu, gdy przekształcany zostaje w nieprawość.

⁴¹ O tych i innych postaciach kobiecych piszę w J. Ślawik, *O rolach kobiet w Starym Testamencie (Biblii Hebrajskiej)*, *RT ChAT* 55 (2012), w druku; zob. też tenże, „O znaczeniu Pieśni nad Pieśniami jako części kanonu Starego Testamentu na przykładzie Pnp 7,2-13”, *Studia Humanistyczno-Teologiczne* 2 (2003), 110-111.

⁴² Na co już wielokrotnie zwracano uwagę, np. H. Schüngel-Straumann, *Denn Gott bin ich, und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet*, Mainz 1996; D.J.A. Clines, „Final Reflections on Biblical Masculinity”, w: *Men and Masculinity in the Hebrew Bible and Beyond*, red. O. Creangă, Sheffield 2010, 239-240.

⁴³ Zob. V.R. Mollenkott, *Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel* (tyt. oryg. *The Divine Feminine*), München ³1990; H. Schüngel-Straumann, *Denn Gott bin ich, und kein Mann*, które zaliczają tutaj – w mojej opinii niesłusznie – wiele tekstów, np. Oz 11,1-4, gdzie mowa jest o ojcowskiej miłości (J. Jeremias, *Der Prophet Hosea* [ATD 24/1], Göttingen 1983, 142).

matczyne aspekty Boga mogą też stać za Iz 46,3n⁴⁴ (zob. też Oz 13,8: obraz niedźwiedzicy, która straciła swoje młode). Do tego dodać można jeszcze pojęcia, którymi opisuje się Boga i Jego działanie w świecie, wywodzące się ze słów, mających wyraźnie żeńską konotację, np. רַחוּם (Wj 34,6; Ps 86,15; 103,8), רַחֲמִים (Ps 51,3) i רַחַם pi. (Oz 2,25), pochodzące od רָחַם, tj. „matczynego łona”. Warto też wspomnieć o mądrości spersonifikowanej jako kobieta (fem. חָכְמָה) z Prz 1–9 (por. też Hi 28), w szczególności we fragmentach, w których dochodzi ona do głosu (1,20–33; 8 – przy czym oba te poematy różnią się między sobą tym, jak ukazana została w nich mądrość, m.in. w 1,20 jest to חָכְמוֹת, tj. pl. fem., „najwyższa mądrość”, a w 8,1.12 חָכְמָה, sing. fem.). „Najwyższa mądrość” występuje w roli Boga, niejako Go reprezentuje (1,20–33) i czerpie od Niego swój autorytet (8,22–35)⁴⁵.

Literatura posługuje się różnymi środkami obrazowania. Jeśli mówi o Bogu, posługując się męskimi czy żeńskimi pojęciami, porównaniami i metaforami, to korzysta z możliwości, jakie daje system językowy. Nie oznacza to utożsamienia Boga z mężczyzną czy kobietą. Metafora pozwala na łączenie ze sobą różnych pól semantycznych⁴⁶, ale błędem byłoby postulowanie ich identyczności. Nie zmienia to faktu, że taki metaforyczny język kształtuje sposób postrzegania Boga.

WNIOSEK

Teksty starotestamentowe powstawały i odnosiły się do rzeczywistości historycznej i społecznej, w której żyli ich autorzy (i odbiorcy), stąd bohaterowie poruszają się w społeczności zorganizowanej patriarchalnie, od czasu do czasu wykraczając poza ramy patriarchalnego porządku społecznego. Na Biblię Hebrajską składają się różnorodne księgi i teksty, dlatego duże znaczenie ma uwzględnianie, z jakim rodzajem tekstów mamy do czynienia. Zupełnie oczywiste jest, że przepisy prawne odpowiadają uwarunkowaniom społecznym, w których funkcjonują. Zmienia się to, gdy mamy do czynienia z literaturą w sensie ścisłym, dziełem literackim, fikcyjną narracją oraz poezją⁴⁷. Literatura starotestamentowa wykracza

⁴⁴ H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja 2. Teilband: 45,8–49,13* (BK.AT XI/2), Neukirchen-Vlyun 2003, 113.

⁴⁵ Zob. M. Sæbø, *Sprüche* (ATD 16,1), Göttingen-Oakville 2012, 47–52, 116–135.

⁴⁶ Ścisłej mówiąc, w większości przypadków metafora jest możliwa, gdy w polach semantycznych zestawionych ze sobą wyrazów daje się wskazać obecność wspólnych semów (A. Kulawik, *Poetyka. Wstęp do teorii dzieła literackiego*, Kraków 1997, 104).

⁴⁷ Por. Kulawik, *Poetyka*, 12–27.

poza zwyczajne odwzorowywanie rzeczywistości, w tym poza ówczesne struktury społeczne. Niezgoda na świat patriarchalny, będąca owocem krytycznej refleksji starożytnego autora, chyba najmocniej dochodzi do głosu w opowiadaniu o stworzeniu i upadku w Edenie (Rdz 2–3). Biblia Hebrajska nie propaguje utrzymania patriarchalnej struktury społecznej, wręcz przeciwnie – zawiera krytyczny potencjał skierowany przeciwko męskiej dominacji i naruszaniu elementarnych praw kobiet. Nie idealizuje znanego sobie świata, domaga się lojalności, solidarności, troski o słabszych. Dużo bardziej androcentryczne niż same starotestamentowe przekazy bywają interpretacje biblijne⁴⁸. Nierozważne – choć rozpowszechnione – interpretacje próbują uczynić z praw i zasad, według których żyli ludzie Starego Testamentu, normy społeczne. Z jednej strony interpretatorzy tacy zapominają o tym, że prawa musiały odzwierciedlać ówczesne (zmieniające się!) struktury społeczne, a z drugiej strony nie dostrzegają w literaturze biblijnej tego, co nie mieści się w ich własnym postrzeganiu świata, czyniąc w ten sposób lekturę Biblii nieznośnie androcentryczną.

IS THE OLD TESTAMENT A WITNESS OF PATRIARCHAL CULTURE?

Summary

The paper suggests an answer to the question, how far texts the Hebrew Bible reflect patriarchal order of the society, in which the authors and readers lived. An examination of exemplary laws, which deal with the relation among men and women (Ex 22:15-16 and Dtn 22:28-29; see also Ex 20:14), and some Old Testament's Narratives (Gen 2–3; 12,11–20; 38 etc.), which criticize the social order the patriarchal society, shows, that there is a need to distinguish types of the texts. The law texts reflect the patriarchal order of the society, while the literature in a strict meaning goes beyond a social reality. Additionally the paper deals shortly with masculine and feminine imaginations of God in the Old Testament and warns against a confusion of a tenor and a vehicle of metaphors. The Hebrew Bible does not spread the patriarchal order of the society, on the contrary it is critical of the patriarchal society.

⁴⁸ Z nurtu egzegezy feministycznej bliska mi jest hermeneutyka lojalności (wobec tekstu np. C. Osiek); por. L. Schottroff, S. Schroer, M.-Th. Wacker, *Feministische Exegese. Forschungsbeiträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1997 (zwl. 35n).