

HALINA JODZIO

## Zjawisko prostytucji w Starym Testamencie w etycznej ocenie autorów biblijnych

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

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

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

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

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

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

## 1. Słownictwo

### 1.1. *znh*

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

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

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

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

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

Czasownika *zānāh* używa się często w znaczeniu metaforycznym, opisując niewierność Izraela wobec JHWH i oddawanie czci obcym bóstwom (Kpł 17, 7; 20, 5n; Lb 14, 33; 15, 39; 25, 1; Pwt 31, 16; Sdz 2, 17; 8, 27. 33; 1 Krn 5, 25; 2 Krn 21, 11. 13; Ps 73, 27; 106, 39). W takim znaczeniu czasownik ten pojawia się jednak najczęściej w księgach prorockich, szczególnie u Ozeasza, Jeremiasza i Ezechiela<sup>3</sup>.

### 1.1.1. Zastosowanie dosłowne

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

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

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

<sup>3</sup> S. Erlandsson, *zānāh*, art. cyt., s. 99.

### 1.1.2. Zastosowanie metaforyczne

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

Najpełniej z metafory cudzołóstwa i nierządu korzystają prorocy, porównując Izrael, Judę, Jerozolimę (Syjon) i Samarię do niewiernej żony, niewiernych sióstr i nierządnic (Iz 3, 16–24; 4, 1; 32, 9–14; Oz 2; 4, 13; Am 4, 1–3; Jr 3, 1–4, 4; 7, 18; 44, 15–19. 25; Ez 8, 14; 16; 26). Poprzez dokonane w tych tekstach zabiegi językowe apostazja zostaje sfeminizowana, autor swobodnie operuje obrazami, przechodząc na przykład od wyrażenia „córki Syjonu” (Iz 3, 16–24) do „kobieta Syjon” (Iz 3, 25–26)<sup>4</sup>. Dodatkowo różnica między cudzołóstwem a nierządem jest w tekstach prorockich często trudna do uchwycenia, ponieważ niewierna żona zdaniem proroków nie różni się wiele od kobiety sprzedającej seks za pieniądze<sup>5</sup>.

### 1.2. *q<sup>e</sup>dēšāh*, *qādēš* i problem prostytucji sakralnej

W dyskusji nad oceną zjawiska prostytucji w starożytnym Izraelu ważne miejsce zajmuje problem prostytucji sakralnej. Do lat 80. ubiegłego stulecia panowało przekonanie, że hebrajskie terminy *q<sup>e</sup>dēšāh* (rzeczownik rodzaju żeńskiego) i jego męski odpowiednik *qādēš* odnoszą się do osób zajmujących się prostytucją sakralną. Jednak w nowszych badaniach poglądy te zostały poddane gruntownej krytyce<sup>6</sup> poczynawszy od źródeł historycznych poprzez analizę etymologiczną terminów *q<sup>e</sup>dēšāh*,

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

<sup>5</sup> G. H. Hall, *znh I*, art. cyt., s. 1123.

<sup>6</sup> Tamże, s. 1124.

*qādēš*, skończywszy na analizie tekstów biblijnych, w których to słownictwo zostało użyte<sup>7</sup>.

Sam rdzeń *qdš* oznacza bycie świętym, ideę oddzielenia sfery sacrum od profanum, wyłączenie z codziennego użytku i przeznaczenie Bogu, konsekrowanie<sup>8</sup>. Zarówno rodzaj męski rzeczownika (liczba pojedyncza: Pwt 23, 18; 1 Krl 14, 24; 22, 47; liczba mnoga: 1 Krl 15, 12; 2 Krl 23, 7; Hi 36, 14), jak i żeński (liczba pojedyncza: Rdz 38 21–22; Pwt 23, 18; liczba mnoga: Oz 4, 14) występują często w kontekście kultowym, a osoby te przedstawiane są w negatywnym świetle. Przepis z Pwt 23, 18 zakazuje, aby takie osoby miały udział w kulcie jahwistycznym<sup>9</sup>. W dwóch przypadkach (Rdz 38, 21–22 i Oz 4, 14) rzeczownik *q<sup>e</sup>dēšāh*, *qādēš* jest użyty w paraleli do *zōnāh*, *zōnōt*. Na tej podstawie wysnuto wnioski o związku *q<sup>e</sup>dēšāh*, *qādēš* z prostytucją sakralną. Podobne utożsamienie obu określeń można przyjąć w Pwt 23, 18–19, jeśli uzna się paraleny charakter wersetów 18 i 19. Ponieważ *q<sup>e</sup>dēšāh*, *qādēš* odnaleźć można także w roli składających ofiary (por. 2 Krl 23, 17), wielu badaczy, idąc śladem starożytnych tłumaczeń<sup>10</sup>, dostrzega w postaciach opisanych za pomocą tej terminologii osoby uprawiające prostytucję sakralną. W podobnym sensie obydwa słowa używane były także w literaturze rabinicznej<sup>11</sup>.

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

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

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

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

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

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

można było wpływać na płodność natury<sup>12</sup>. Jednak wielu współczesnych badaczy sądzi, że przypisywanie takich wyobrażeń starożytnym ludom jest w dużej mierze bardziej przypuszczeniem starożytnych autorów niż faktem znanym z autopsji<sup>13</sup>. Możliwe, że późniejsze „dewiacje seksualne” w ramach obcych kultów uznać należy za efekt zamierzonej dyfamacji w ramach polemiki prowadzonej z obcymi kultami. Niektórzy badacze całe przekonanie o szeroko rozpowszechnionej prostytucji sakralnej na starożytnym Bliskim Wschodzie uważają za swoisty mit naukowy<sup>14</sup>. O ile jednak w kontekście kultury mezopotamskiej uznać należy, że seks był nie tylko „ubóstwiony” w seksualnej aktywności samych bogów, ale również „sakralizowany” w kulcie poprzez rytualny seks w dorocznym rytuale „świętego małżeństwa” i co za tym idzie, prawdopodobnie szeroko rozpowszechniony, to już w kontekście kultury kananejskiej taka sama opinia jest już bardzo wątpliwa<sup>15</sup>.

W opinii Christine Stark<sup>16</sup> i wielu innych badaczy zajmujących się tym tematem w ostatnich latach *q<sup>e</sup>dēšāh* i *qādeš* są w istocie określeniami wyspecjalizowanego personelu kultowego. Tyle że zdaniem tej samej badaczki nie ma jednak pewności, na ile mezopotamskie określenia kobiet (*qadištu*) i ugaryckie określenia mężczyzn (*qdš*) opisujące osoby zaangażowane w kult znajdują swoje odzwierciedlenie w terminologii stosowanej przez autorów starotestamentalnych<sup>17</sup>.

---

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

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

<sup>14</sup> S. Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge 2008.

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

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

<sup>17</sup> Tamże, s. 70–75.

### 1.3. Podsumowanie

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

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

## 2. Teksty prawne

### 2.1. Pwt 23, 18–19

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

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

i dotyczy zapłaty za prostytutkę. W przeciwieństwie do w. 18 zakaz ten posiada uzasadnienie – prostytutka jest „obrzydliwością dla JHWH”. Ponieważ związek ww. 18 i 19 na poziomie językowym nie jest oczywisty, nie możemy traktować terminów *q<sup>e</sup>dēšāh* i *qādēš* (w. 18) jako synonimów *zônāh* i „zapłaty psa” (w. 19), dlatego terminu *q<sup>e</sup>dēšāh* nie należy tłumaczyć „jako prostytutka sakralna”, a *qādēš* jako jej męskiego odpowiednika. Chodzi tu raczej o personel świątynny związany z kultem obcych bóstw. Przepis z w. 19 mówi o zakazie przynoszenia do świątyni *’etnan zônāh* – zapłaty prostytutki oraz „zapłaty psa” do świątyni JHWH w celu spełnienia lub spłacenia ślubu. W przypadku zapłaty za nierząd użyte słownictwo nie pozostawia wątpliwości, nie wolno przynosić do świątyni dochodów uzyskanych z prostitucji. Większy problem stanowi wyrażenie „zapłata psa”. Chociaż część egzegetów interpretuje ten werset jako zakaz przynoszenia do świątyni pieniędzy uzyskanych ze sprzedaży psa<sup>19</sup>, to bardziej przekonująca wydaje się tu interpretacja odnosząca to wyrażenie do zapłaty za stosunek homoseksualny<sup>20</sup>. Uzasadnieniem tego zakazu jest stwierdzenie, że obydwie te rzeczy (zapłata prostytutki i zapłata psa) są „obrzydliwością dla JHWH”. Użyte tu słowo *tô ‘ēbāh* odnosi się do osób, rzeczy bądź praktyk, które obrażają czyjś moralny lub rytualny porządek<sup>21</sup>.

## 2.2. Kpł 19, 29

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

<sup>19</sup> Tamże, s. 58.

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

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



i szanowania świętego przybytku. Werset 29 stanowi zakaz, w którym główną rolę odgrywa czasownik *znh*. Zakaz dotyczy córek, których nie można nakłaniać (*hillēl* – dosł. degradować) do nierządu (*znh*), aby nie stały się prostytutkami (*znh*), uzasadnieniem tego zakazu jest odwołanie się do ziemi, na której przez takie zachowanie może rozprzestrzenić się nierząd (*znh*) i rozpusta (*zimmāh*). Część egzegetów odnosi ten zakaz do prostytucji sakralnej<sup>22</sup>, ale użyte tu słownictwo na to nie wskazuje. Kontekst, w jakim znajduje się ta wypowiedź, ma co prawda odniesienia kultowe (w. 30), ale poszczególne prawa nie są ze sobą powiązane, stąd trudno wiązać w. 29 z praktykami prostytucji w kananejskich sanktuariach<sup>23</sup>. Należałoby również wykluczyć sens metaforyczny (oddawanie czci obcym bóstwom), ponieważ gdyby o taki właśnie sens chodziło, niezrozumiałe byłoby, dlaczego zakaz dotyczy wyłącznie córek (nawet nie córek Izraela jak w Pwt 23, 18). Przepis jest zatem skierowany do dorosłych mężczyzn, ojców rodzin i ma raczej charakter obyczajowy. Ojcowie są odpowiedzialni za to, aby ich córki nie były zmuszane (np. za względów ekonomicznych) do uprawiania prostytucji<sup>24</sup>. Zaburzyłyby to porządek społeczny, gdzie przeznaczeniem kobiety jest pozostać dziewicą do ślubu, a następnie dbać o męża, rodzinę i właściwie wychować dzieci. Ponadto uprawianie prostytucji skazywałoby kobietę na życie na marginesie społeczeństwa<sup>25</sup>.

### 2.3. Kpł 21, 7. 14

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

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

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

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

<sup>25</sup> S. Ackerman, *Prostitution*, dz. cyt., s. 650.

(*ḥālālāh* – prawdopodobnie chodzi tu o kobietę, która została zgwałcona) oraz rozwódki<sup>26</sup>. Uzasadnieniem tego zakazu jest świętość kapłana. Komentatorzy zwracają uwagę na fakt, że chodzi tu nie tyle o doświadczenia seksualne tychże kobiet, ile o ich charakter<sup>27</sup>. Żadna z wymienionych wyżej grup kobiet nie była ceniona w społeczeństwie. Uważane były za osoby kłótniwe, niegospodarne, trudne we współżyciu, a te złe cechy mogły przekazać dzieciom. Zwraca uwagę fakt, że w zakazie tym nie wymienia się wdowy. Pojawia się ona w wersie 14 w towarzystwie pozostałych kobiet (rozwódki kobiety pohańbionej, prostytutki – *zônāh*), których nie wolno poślubić najwyższemu kapłanowi. Mógł on poślubić wyłącznie dziewicę ze swojego ludu, dawało to pewność, że dzieci urodzone z tego związku (zwłaszcza pierwsze, które dziedziczyło godność arcykapłana) będą kapłańskiego pochodzenia<sup>28</sup>.

#### 2.4. Kpł 21, 9

Z tej samej perykopy Kpł 21, 1–9 pochodzi wypowiedź dotycząca córek kapłanów. Prawo sformułowane jest w sposób kazuistyczny i mówi o tym, że jeżeli córka kapłana dopuści się nierządu (*znh*), zbecześci swego ojca, karą za to ma być spalenie w ogniu. Część egzegetów ponownie interpretuje nierząd w kategorii prostytucji sakralnej<sup>29</sup>, zwłaszcza że po raz pierwszy związana jest z tym wykroczeniem najsurowsza kara śmierci. Jednak należy pamiętać, że śmiercią karano nie tylko odstępstwa od religii, ale także grzechy o charakterze obyczajowym, które uderzały w porządek społeczny i rodzinę (Pwt 22, 20–21. 22. 23–24).

---

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

<sup>27</sup> G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, dz. cyt., s. 291.

<sup>28</sup> Tamże, s. 292.

<sup>29</sup> Tamże, s. 290.

## 2.5. Podsumowanie

Przeanalizowane tu cztery teksty prawne, w których występuje interesujący nas rdzeń *znh*, traktują prostytucję jako zjawisko napiętnowane społecznie. Naruszało ono ład społeczny i religijny ludu Izraela, który w swoim przeznaczeniu ma być święty<sup>30</sup>. Uprawianie nierządu jest „obrzydliwością dla JHWH” (Pwt 23, 19) i bezcześci ziemię (Kpł 19, 29). W tradycji starotestamentalnej profanowanie ziemi jest jednym z najcięższych przewinień<sup>31</sup>. Ziemia w Izraelu nigdy nie stawała się własnością człowieka, należała do Boga, a Izraelici byli na niej Jego gośćmi (Kpł 25, 23). Kobieta uprawiająca prostytucję ze względu na swoją profesję zostaje wykluczona z kręgu kobiet, które mogą poślubić kapłana (Kpł 21, 7) i najwyższego kapłana (Kpł 21, 14). Nierząd córki kapłana uważano za ciężki grzech, który karany był śmiercią (Kpł 21, 9).

## 3. Teksty narratywne

### 3.1. Rdz 34, 31

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

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

<sup>31</sup> J. Milgrom, *Leviticus 17–22*, dz. cyt., s. 1697.

(nierządnicę). Dla czytelnika brak odpowiedzi ze strony Jakuba może sugerować akceptację dla poczynañ synów<sup>32</sup>, ale Rdz 49, 5–7 wskazuje, że ich zachowanie nie jest ocenione pozytywnie. Mimo że Dina nie jest prostytutką, a ofiarą uwiedzenia, sam fakt, że jako kobieta niezamężna odbyła niedozwolony stosunek seksualny, w opinii braci stawia ją na równi z kobietami sprzedającymi seks za pieniądze i przynosi hańbę rodzinie<sup>33</sup>.

### 3.2. Rdz 38, 1–26

Rozdział 38 Księgi Rodzaju stanowi samodzielną jednostkę literacką, która przerywa dotychczasową relację cyklu o Józefie. Opowiada on o Tamar i jej teściu Judzie. Po stracie dwóch synów w małżeństwie z Tamar przyszłość rodziny Judy jest zagrożona. Pozostał jeden syn, którego Juda chce ocalić przed małżeństwem z Tamar. To jednak nie Szela, lecz synowie Tamar spłodzeni dzięki podstępowi matki będą kontynuatorami linii Judy<sup>34</sup>.

Opowiadanie rozpoczyna się od informacji, że Juda oddzielił się od swoich braci, poślubił kananejską kobietę, która urodziła mu trzech synów. Dla najstarszego syna Juda wybrał również Kananejkę Tamar<sup>35</sup>. Kiedy obydwaj mężowie Tamar, synowie Judy, zmarli, Juda odsyła Tamar do domu, nie chce bowiem, żeby jego trzeci syn Szela poślubił Tamar (w. 6–11). Tamar nie zamierza jednak pozostać bezdzietną wdową. Po śmierci żony Juda wraz z przyjacielem Adullamitą o imieniu Chira udają się na strzyżenie owiec do Timny. Wówczas Tamar zdejmuje wdowie szaty, zasłania twarz welonem i siada w bramie miasta Enaim przy drodze (w. 12–14). Prawdopodobnie prostytutki wyróżniały się ubiorem, jednak z naszego

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

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

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

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

tekstu nie wynika, w co ubrała się Tamar. Wiemy tylko, że zasłoniła twarz welonem (w. 14. 19). Sam welon jednak nigdy nie jest oznaką nierządniczy, lecz częścią stroju związaną z narzeczeństwem (por. Rdz 24, 65; 29, 21–25; Pnp 4, 1. 3; 6, 7)<sup>36</sup>. To, że Juda uznał ją za nierządnicę (*zônāh*), zadecydowało raczej miejsce, w którym usiadła (por. Jr 3, 2; Ez 16, 25). W zamian za usługę Juda obiecał jej przysłać kozłatko ze stada, a w zastaw dał sygnet z pieczęcią, sznur i laskę. W wyniku współżycia Tamar zachodzi w ciążę (w. 18–19). Kiedy Chira próbuje odnaleźć kobietę, aby dać jej kozłatko i odebrać zastaw, pyta mieszkańców o *q<sup>e</sup>dēšāh*, ci jednak twierdzą, że nie było tam takiej kobiety (w. 21, 22). Zdaniem części egzegretów zmiana słownictwa i użycie teraz terminu *q<sup>e</sup>dēšāh* w stosunku do Tamar świadczy o tym, że kontakty z prostytutką sam Juda uważa za coś niewłaściwego, co naraziłoby go na śmieszność (w. 23)<sup>37</sup>. Nie należy zatem słowa *q<sup>e</sup>dēšāh* tłumaczyć tu jako nierządnica sakralna<sup>38</sup>. Po trzech miesiącach doniesiono Judzie, że jego synowa Tamar stała się nierządnicą (*znh*) i z powodu nierządu (*znh*) spodziewa się teraz dziecka. Juda wydaje na nią wyrok śmierci, każąc ją spalić (por. Kpł 21, 9). Wówczas Tamar przesyła mu przedmioty, które otrzymała w zastaw, dzięki temu Juda dowiaduje się, że to Tamar była kobietą, która udawała prostytutkę w Enaim. Juda ocenia Tamar jako *šdq* („sprawiedliwą”), sam bowiem nie miał zamiaru wydać swego najmłodszego syna za Tamar i wypełnić obowiązku nałożonego prawem lewiratu (choć jej to wcześniej obiecał – w. 11. 26). Opowiadanie kończy się relacją z narodzin bliźniąt, synów Tamar Pereza i Zeraha (w. 27–30).

### 3.3. Joz 2, 1–24; 6, 22–25

Opowiadanie o Rachab stanowi część większego kompleksu narratywnego, w którym Izrael ukazany jest jako paradygmat posłuszeństwa wobec Bożych obietnic<sup>39</sup>. Taki obraz Izraela ukazują zarówno obietnice

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

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

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

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

złożone przez JHWH przed rozpoczęciem podboju (Joz 1, 2–6. 11. 13. 15), jak i liczne podsumowania mówiące o tym, że to, co zostało obieca-  
ne, wypełniło się (Joz 10, 40–43; 11, 16–23; 21, 43–45)<sup>40</sup>. Opowiadanie  
z Joz 2 rozpoczyna się od wysłania przez Jozuego dwóch wywiadowców.  
Ich zadaniem jest „obejrzenie kraju”. Wywiadowcy przybywają jednak do  
miasta i udają się do domu nierządnic (*bêt-’iššâ zônāh*) Rachab. Część  
komentatorów sugeruje, że Rachab prowadziła coś w rodzaju gospody lub  
zajazdu, w którym spotykali się wędrowcy. Dla wywiadowców było to za-  
tem najlepsze miejsce na zebranie wiadomości o tym, co dzieje się w mie-  
ście i okolicy<sup>41</sup>. Jednak użyte w stosunku do Rachab określenie *zônāh* nie  
pozostawia wątpliwości, że chodzi tu o prostytutkę. Nawet jej imię jest  
sugestywne. Podstawowe znaczenie hebrajskiego rdzenia *rḥb* odnosi się  
szerokości i głębokości, a w innych językach semickich może oznaczać  
żeńskie narządy płciowe<sup>42</sup>. Zdaniem części egzegetów w omawianej pe-  
rykopie można odnaleźć również inne aluzje o charakterze seksualnym.  
Rdzeń *škb*, który oznacza „położyć się, spać” (w. 1) oraz *bw’* – „wchodzić”  
(w. 3), mają tu ich zdaniem zabarwienie seksualne<sup>43</sup>.

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

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

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

<sup>42</sup> F. A. Spina, *Rahab*, art. cyt., s. 1124.

<sup>43</sup> F. A. Spina, *Rahab*, art. cyt., s. 1124.

wypowiedziami spotykamy się w Rdz 14, Wj 18, Lb 23–24<sup>44</sup>. Ponadto Rachab umawia się z wywiadowcami, że w zamian za pomoc Izraelici ocalą ją i jej rodzinę podczas ataku na miasto. Okazaną im przez Rachab życzliwość autor biblijny wyraża terminem *hesed*. W zamian kobieta również oczekuje od Izraelitów *hesed*. Termin ten, który wielokrotnie w Starym testamencie użyty jest dla wyrażenia związków przymierza między JHWH a jego ludem, nakłada teraz na obie strony moralne zobowiązania<sup>45</sup>. Mężczyźni przyjmują umowę. Znakiem rozpoznawczym dla żołnierzy ma być szkarłatny sznur zwisający z okien jej domu (w. 12–21). W Starym Testamencie kolor purpury ma odniesienia seksualne oraz, choć nie bezpośrednio, wiąże się z prostytucją (por. Rdz 38, 28. 30; Pnp 4, 3; Jr 4, 30). U Izajasza purpura jest kolorem grzechu (Iz 1, 18). Rzeczownik *tiqwāh* („sznur”) oznacza również nadzieję stąd w interpretacji ojców Kościoła, uznając JHWH za swego Boga i przyjmując wiarę Izraela, szkarłatny sznur staje się dla Rachab nadzieją na nowe życie<sup>46</sup>.

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

### 3.4. Sdz 11, 1–11

Termin *zônāh* pojawia się ponownie w Sdz 11, 1 w opisie pochodzenia Jefte, jednego z sędziów Izraela. Jefte został wybrany na przywódcę, kiedy wojska Ammonitów zaczęły zagrażać Izraelitom w Gileadzie w Zajordanii. W wersji 1 dowiadujemy się, że Jefte był *gibbôr hajil* – walecznym wojownikiem. Urodził się ze związku Gileada z nierządnicą (*zônāh*). To, że był synem prostytutki, ukazuje jego niski status społeczny<sup>47</sup>. Dzieci urodzone z prawowitego związku dziedziczą bowiem majątek i chociaż

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

<sup>45</sup> P. A. Bird, *The Harlot as Heroine*, dz. cyt., s. 129.

<sup>46</sup> F. A. Spina, *Rahab*, art. cyt., s. 1126.

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

Jefte jest pierworodnym Gileada, zostaje pozbawiony praw do dziedziczenia i wypędzony z domu ojca<sup>48</sup>. Staje się wyrzutkiem społecznym, który zbiera bandę podobnych do siebie awanturników (Sdz 1, 3). Dopiero jego umiejętności w prowadzeniu walki skłaniają starszyznę Gileadu do sprowadzenia Jefte z kraju Tob (Sdz 1, 5) i poproszenia go, aby został wodzem Izraelitów w wojnie z Ammonitami (Sdz 1, 6).

### 3.5. Sdz 16, 1–3

W perykopie Sdz 16, 1–3 Samson demonstruje swoją nadnaturalną siłę wobec mieszkańców Gazy, stanowi to wstęp do jednego z najbardziej popularnych starotestamentalnych opowiadań o Samsonie i Dalili (Sdz 16, 4–31). Interesująca nas perykopa wpisuje się w kontekst konfliktu Izraelitów i samego Samsona z Filistynami. Samson udaje się do Gazy, miasta Filistynów, tam spotyka prostytutkę (*zônāh*) i udaje się do jej domu. Motyw relacji seksualnych jako formy nawiązywania relacji społecznych, które mają przemienić i uspołecnić bohatera, pojawia się również w mezopotamskim eposie *Gilgamesz*. Jego bohater człowiek Enkidu dopiero po nawiązaniu kontaktów z nierządnicą zrywa ze światem zwierząt i staje się w pełni człowiekiem<sup>49</sup>. Jednak podobnie jak w przypadku małżeństwa z Filistynką z Timmy związek Samsona z prostytutką z Gazy nie prowadzi do socjalizacji, lecz do niezgody<sup>50</sup>. Mieszkańcy miasta chcą pochwycić Samsona, kiedy rankiem będzie wychodził z domu nierządnicy. Otaczają go i czekają całą noc przy bramie miejskiej (Sdz 16, 2–3). Z tekstu wynika zatem, że dom prostytutki znajdował się na obrzeżach miasta niedaleko bramy. Jednak plan mieszkańców Gazy nie powiódł się, ponieważ Samson zbudził się w środku nocy i wyszedł z miasta, wyłamując wrota miejskiej bramy (Sdz 16, 3).

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

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

<sup>50</sup> S. Niditch, *Judges*, dz. cyt., s. 168.



## 3.6. 1 Krl 3, 16–28

Głównym tematem perykopy 1 Krl 3, 16–28 jest ukazanie niezwyklej mądrości króla Salomona, co stanowi wypełnienie zapowiedzi zawartej w 1 Krl 3, 4–15. Do jej zilustrowania autor biblijny wybrał opowiadanie o sporze dwóch nierządnic o dziecko. Choć tekst nie wymienia imienia króla i jak twierdzi jeden z komentatorów, opowiadanie to pasowałoby do każdego czasu i miejsca<sup>51</sup>, to autor biblijny wybrał je, aby ukazać mądrość króla, a z kontekstu wynika, że chodzi tu o Salomona.

Motyw sporu o dziecko jest często spotykany w legendach z całego świata. Prawdopodobnie najbliższą paralelę stanowi indyjskie opowiadanie o Jåtaka. Kobieta demon twierdzi, że dziecko pozostawione na brzegu rzeki należy do niej. Bóstwo grozi, że rozerwie dziecko na pół, ale w końcu oddaje je matce, kiedy ta odrzuca propozycję przyjęcia połowy dziecka<sup>52</sup>.

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

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

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

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> P. A. Bird, *The Harlot as Heroine*, dz. cyt., s. 132.

Szunammitkę<sup>54</sup>. W wersie 17 głos zabiera jedna z kobiet, która relacjonuje wydarzenia. Dowiadujemy się, że obydwie kobiety mieszkają razem i mniej więcej w tym samym czasie urodziły dzieci (synów). Dziecko jednej z nich zmarło w nocy, a wtedy jego matka zamieniła dzieci. Kiedy kobieta obudziła się rano i znalazła obok siebie martwe dziecko, przyjrzała mu się dokładnie i stwierdziła, że to nie jest jej syn. Twierdzi teraz, że jej dziecko żyje i zostało zamienione przez drugą kobietę. Ta z kolei zaprzecza słowom pierwszej z kobiet i twierdzi, że jej dziecko żyje (w. 22). Trudność w rozstrzygnięciu tego sporu polega na tym, że nie ma żadnych świadków, jedynie słowa kobiet przeciwko sobie. Dodatkowo kobiety są prostytutkami, a więc osobami, których słowom się niedowierza<sup>55</sup>. Król postanawia zatem wydać wyrok nie w oparciu o ich słowa, lecz uczucia macierzyńskie. Rozkazuje przynieść miecz i rozciąć dziecko na pół. Ta z kobiet, która jest matką rezygnuje z dziecka byle tylko pozostało ono przy życiu. Król ogłasza wyrok i oddaje dziecko matce. Opowiadanie kończy się stwierdzeniem, że cały Izrael przekonał się, że król obdarzony jest mądrością Bożą do sprawowania sądów (w. 28).

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

### 3.7. Podsumowanie

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

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

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

prostytucji w starożytnym Izraelu, jak i o ocenie tego zjawiska przez autorów biblijnych. Być może dlatego część uczonych mówi o ambiwalentnym stosunku starożytnych ludów do prostytucji. Prostytutki, chociaż odrzucane i marginalizowane, były pożądanymi przez mężczyzn i tolerowane w społeczeństwie przez nich zdominowanym<sup>56</sup>.

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

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

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

<sup>56</sup> S. Ackerman, *Prostitution*, dz. cyt., s. 650.

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

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

## 4. Teksty prorockie

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

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

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

#### 4.1. Iz 23, 15–18

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

#### 4.2. Jr 3, 2–3

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

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

Bożych przykazań opisane jest językiem cudzołóstwa i nierządu. W wersecie 2 zachowanie Izraela przyrównane jest do postępowania prostytutki, która czeka na klientów, siedząc przy drodze. W wersecie 3 autor biblijny mówi o tym, że postępowanie Izraela wbrew Bożym przykazaniom zbezczeszcilo ziemię, mimo to Izrael nie czuł wstydu<sup>58</sup>. Ten brak skruchy wyrażony jest stwierdzeniem: „Mimo to miałaś nadal czoło niewiasty cudzołożnej – nie chciałaś się zawstydzić”. Wynika stąd, że kobiety uprawiające nierząd oceniano jako osoby pozbawione wstydu, które mimo jawnego grzechu chodziły z podniesionym czołem. Można odczytać to także jako swego rodzaju przykład prowokującego zachowania. Czoło wskazuje bowiem wręcz na otwartą konfrontację<sup>59</sup>. Fakt, że przykładem takiej postawy są właśnie nierządnicze, jednoznacznie stawia je w negatywnym świetle.

#### 4.3. Ez 16; 23

Prorok eksploatuje tu (Ez 16) obraz odnalezienia Izraela jako porzuconego dziecka, przygarnięcia go i ostatecznie małżeństwa (symbol przymierza). Obowiązkiem żony wobec męża jest nade wszystko wierność. Niewierność staje się w kontekście obecnej metaforyki symbolem apostazji ze strony Izraela (por. Wj 34, 14–15; Lb 15, 39: *znh* w sensie apostazja → Ez 6, 9). Po raz pierwszy oskarżenie tego rodzaju pojawiło się u Ozeasza, gdzie rozbudowany obraz żony-nierządnicy posłużył do oceny religijnej apostazji Izraela (Oz 2, 4–14; por. Jr 2, 20–25 → Ez 16, 32). Ezechiel rozwija tę samą metaforykę, poszerzając ją na sferę relacji politycznych z obcymi narodami (Ez 23, 3. 19) i nade wszystko w stosunku do Ozeasza oraz Jeremiasza czyni z tego obrazu swoisty rodzaj biografii Izraela<sup>60</sup>. Fakt, że wybrany i obdarowany przez Boga naród zachowywał

---

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

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

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

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

#### 4.4. Podsumowanie

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

## 5. Teksty mądrościowe

### 5.1. Prz 6, 24–35

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

– gorsze konsekwencje<sup>61</sup>. O ile cudzołóstwo (zdrada małżeństwa) było zdecydowanie potępiane, oznaczało bowiem złamanie wierności małżeńskiej (por. Prz 2, 17), o tyle obecność nierządnic, zwłaszcza obcego pochodzenia, po cichu akceptowano lub przynajmniej przymykano na ten proceder oko.

## 5.2. Prz 7, 6–27

Tematem rozdziału 7 są przestrogi kierowane przez ojca do syna, aby ten miał się na baczności przed cudzą żoną, która chce go uwieść. Po wstępie, w którym ojciec zachęca syna do słuchania (w. 1–6), następuje pouczenie, w którym możemy wyróżnić trzy części<sup>62</sup>. Najpierw taktyka uwiedzenia młodzieńca polega na wypatrywaniu go w tłumie młodych ludzi (w. 6–13), następnie na namawianiu go do cudzołóstwa (w. 14–20) aż młody człowiek ulegnie zachętom (w. 21–23). Pouczenie podsumowują w. 24–27, w których autor biblijny negatywnie ocenia zachowanie kobiety. Chociaż tekst mówi o niewiernej żonie, która pod nieobecność męża uwodzi młodych ludzi, to autor biblijny porównuje jej zachowanie do zachowania prostytutki. Kobieta ta ubiera się w strój nierządnicy (w. 10), przechadza się po ulicach, placach, wypatruje mężczyzn na rogach ulic (w. 12). Spotkanego młodzieńca uwodzi obietnicą upojonej nocy i prowadzi do swego domu, gdzie wszystko jest już przygotowane. Łoże jest wysłane miękkimi tkaninami i skropione wonnościami, mirrą, aloesem i cynamonem (w. 16–17). W starożytności substancje te w formie olejku bądź proszku sprowadzano z Afryki, Arabii i Indii, i używano jako afrodyzjaków<sup>63</sup>. Kiedy młody człowiek ulegnie namowom kobiety można go porównać do zwierzęcia w pułapce, które nie wie, że czeka je śmierć (w. 23). Ocena takiego uwodzącego zachowania jest jednoznacznie negatywna, a porównanie do prostytutki pozwala stwierdzić, że ta ostatnia profesja także nie jest oceniana pozytywnie.

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

<sup>62</sup> Tamże, s. 366–367.

<sup>63</sup> Tamże, s. 379.



### 5.3. Podsumowanie

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

## 6. Wnioski

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

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

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

Szczecin

HALINA JODZIO

## Abstrakt

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

## Słowa kluczowe

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

## Abstract

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

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

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

## Keywords

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

