

Uniwersytet Warszawski

Wydział Orientalistyczny

Zakład Hebraistyki



Anna Zaborska

Hermeneutyka profetyzmu kobiet w starożytnym Izraelu

„Miriam prorokini, siostra Aarona” (Wj 15,20)

Praca doktorska napisana pod kierunkiem
dr. hab. Marka Ireneusza Baraniaka, prof. ucz.

Warszawa, 2024

Oświadczenie autora pracy

Świadoma odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami. Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem stopnia doktora. Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

Słowa kluczowe

hebraistyka, profetyzm izraelski, Biblia hebrajska, hermeneutyka biblijna, prorokinie, Miriam

Dziedzina pracy (kody wg programu Socrates-Erasmus):

Literaturoznawstwo ogólne i porównawcze (09200)

Tytuł w języku angielski

The Hermeneutics of Women's Prophetism in Ancient Israel

‘Miriam the prophetess, the sister of Aaron’ (Ex 15:20)

Spis treści

| | |
|---|-----------|
| LISTA SKRÓTÓW | 5 |
| WSTĘP | 9 |
| Rozdział I: Fenomen profetyzmu kobiet a postać Miriam | 14 |
| 1.1 Funkcje sakralne i status religijny kobiety w biblijnym Izraelu | 14 |
| 1.2 Kobiety prorokinie w Izraelu i starożytnym Bliskim Wschodzie | 21 |
| 1.3 Biblia o Miriam | 26 |
| 1.4 Stan badań nad postacią Miriam w kontekście zjawiska profetyzm kobiet..... | 28 |
| 1.5 Problemy badawcze i metodologia..... | 33 |
| Rozdział II: Teksty Biblii hebrajskiej o Miriam w perspektywie analizy historyczno- krytycznej | 38 |
| 2.1 Księga Wyjścia | 38 |
| Wj 2,1-10..... | 38 |
| Wj 15, 20-21 | 47 |
| 2.2 Księga Liczb | 61 |
| Lb 12,1-16 | 61 |
| Lb 20,1-13 | 69 |
| Lb 26,57-59 | 77 |
| 2.3 Księga Powtórzonego Prawa..... | 81 |
| Pwt 24,9..... | 82 |
| 2.4 Księga Micheasza | 84 |
| Mi 6,4 | 85 |
| 2.5 Księgi Kronik | 88 |
| 1 Krn 5,29 | 88 |
| Rozdział III: Biblijne narracje o Miriam z perspektywy analizy retorycznej | 90 |
| 3.1 Księga Wyjścia | 90 |
| Wj 2,1-10..... | 90 |
| Wj 15, 20-21 | 103 |
| Miriam w Księdze Wyjścia..... | 116 |
| 3.2 Księga Liczb | 121 |

| | |
|---|-------------------|
| Lb 12, 1-16 | 121 |
| Lb 20,1-13 | 130 |
| Lb 26, 57-62..... | 140 |
| Miriam w Księdze Liczb | 147 |
| 3.3 Podsumowanie – Miriam w Torze | 150 |
| <i>Rozdział IV: Biblijne prorokinie versus Miriam.....</i> | <i>154</i> |
| Kwestia intertekstualności w Biblii i „echo” Miriam..... | 154 |
| 4.1 „Echo” Miriam w Biblii hebrajskiej..... | 156 |
| Debora (Sdz 4-5)..... | 156 |
| Chulda (2 Krl 22,11-20; 2 Krn 34)..... | 159 |
| Noadia (Ne 6,14)..... | 163 |
| Prorokinie z Księgi Izajasza (Iz 8, 3)..... | 166 |
| Prorokinie z Księgi Ezechiela (Ez 13,17-23)..... | 172 |
| 4.2 „Echo” Miriam w Nowym Testamencie | 175 |
| Prorokini Anna (Łk 2,36-38) | 175 |
| Córki Filipa (Dz 21,9) | 179 |
| Jezabel (Ap 2,20) | 181 |
| <i>Rozdział V: Znaczące biblijne postacie kobiet na tle obrazu Miriam.....</i> | <i>185</i> |
| 5.1 Hermeneutyczne elementy biblijnego przekazu o Miriam | 185 |
| Obraz Miriam w kontekście mitologii starożytnego Bliskiego Wschodu..... | 185 |
| Obraz Miriam w późniejszych tradycjach nawiązujących do przekazu biblijnego | 192 |
| 5.2 Hermeneutyczny ślad Miriam w obrazie kobiet w Biblii..... | 203 |
| Kobiety Starego Testamentu..... | 203 |
| Kobiety Nowego Testamentu..... | 224 |
| <i>ZAKOŃCZENIE</i> | <i>233</i> |
| <i>Bibliografia</i> | <i>239</i> |
| Teksty źródłowe | 239 |
| Opracowania..... | 239 |
| <i>Dodatek</i> | <i>259</i> |

LISTA SKRÓTÓW

Skróty ksiąg biblijnych według Biblii Tysiąclecia wyd. 5: Rdz, Wj, Kpł, Lb, Pwt, Joz, Sdz, itd.

| | |
|--------|---|
| AnBib | <i>Analecta Biblica</i> |
| AnCra | <i>Analecta Cracoviensia</i> |
| ANET | Pritchard, J.B. (ed.). <i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament with Supplement</i> . Princeton: Princeton University Press, 2016. |
| ArOr | <i>Archiv orientální</i> |
| ASAE | <i>Annales du Service des Antiquites de l’Egypte</i> |
| AUSS | <i>Andrews University Seminary Studies</i> |
| BASOR | <i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i> |
| BDAG | Bauer W., i F. W. Danker (ed.). <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> . 3rd edition. Chicago, London: Chicago Press, 2001. |
| BDB | Brown F., et al. (ed.). <i>A Hebrew and English Laxicon of the Old Testament</i> . Oxford: Clarendon, 1972. |
| BHS | Kittel, R., et al. (ed.). <i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> . Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990. |
| BIB | <i>Biblica</i> |
| BibAn | <i>The Biblical Annals</i> |
| BPT | <i>Biblica et Patristica Thoruniensia</i> |
| BR | <i>Bible Review</i> |
| BTB | <i>Biblical Theology Bulletin</i> |
| CBQ | <i>Catholic Biblical Quarterly</i> |
| CT | <i>Collectanea Theologica</i> |
| CTH | Laroche, E. (ed.). <i>Catalogue des textes hittites</i> . Paris: Klincksieck, 1971. |
| CTO | <i>Colloquia Theologica Ottoniana</i> |
| FT | <i>Feminist Theology</i> |
| JAAUTH | <i>Journal od Association of Arab Universities for Tourism and Hospitality</i> |
| JAJ | <i>Journal of Ancient Judaism</i> |
| JAJSup | <i>Journal of Ancient Judaism Supplements</i> |
| JANER | <i>Journal of Ancient Near Eastern religions</i> |

| | |
|---------|--|
| JBL | <i>Journal of Biblical Literature</i> |
| JBQ | <i>Jewish Bible Quarterly</i> |
| JESWTR | <i>Journal of the European Society of Women in Theological Research</i> |
| JJS | <i>Journal of Jewish Studies</i> |
| JNES | <i>Journal of Near Eastern Studies</i> |
| JNSL | <i>Journal of Northwest Semitic languages</i> |
| JQR | <i>Jewish Quarterly Review</i> |
| JRA | <i>Journal of Roman Archaeology</i> |
| JSOT | <i>Journal for the Study of the Old Testament</i> |
| JSOTSup | <i>JBL Supplement Series</i> |
| JSP | <i>Journal for the Study of the Pseudepigrapha</i> |
| JSS | <i>Journal of Semitic Studies</i> |
| JTS | <i>The Journal of Theological Studies</i> |
| HALOT | Koehler, L. i W. Baumgartner (ed.). <i>A bilingual dictionary of the Hebrew and Aramaic Old Testament: English and German</i> . Leiden: Brill, 1998. |
| ŁST | <i>Łódzkie Studia Teologiczne</i> |
| NTS | <i>New Testament Studies</i> |
| PO | <i>Parole de 'l'Orient</i> |
| RBL | <i>Ruch Biblijny i Liturgiczny</i> |
| Rel | <i>Religion</i> |
| RQ | <i>Revue de Qumrân</i> |
| SaeCh | <i>Saeculum Christianum: pismo historyczno-społeczne</i> |
| SBO | <i>Scripta Biblica et Orientalia</i> |
| SJOT | <i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i> |
| SM | <i>Salvatoris Mater</i> |
| SNT | <i>Studia Nauk Teologicznych</i> |
| SO | <i>Studia Oecumenica</i> |
| SP | <i>Studia paradyskie</i> |
| StGd | <i>Studia Gdańskie</i> |
| SW | <i>Studia Warmińskie</i> |
| VP | <i>Vox Patrum</i> |
| VT | <i>Vetus Testamentum</i> |
| VV | <i>Verbum Vitae</i> |
| WST | <i>Warszawskie Studia Teologiczne</i> |

WTJ *Westminster Theological Journal*

ZAW *Zeitschrift für die alttestamentliche wissenschaft*

„Jezus rzekł do niej: Mario! A ona obróciwszy się, powiedziała do Niego po hebrajsku:

Rabbuni, to znaczy: Nauczycielu! (...)

Poszła Maria Magdalena, oznajmiając uczniom: Widziałam Pana i to mi powiedział.”

J 20,16

WSTĘP

Czytając Ewangelie można zauważyć, że począwszy od sceny zwiastowania (Łk 1,26-38) aż po opis śmierci i zmartwychwstania Jezusa (Mk 16; Łk 23-24; Mt 27-28; J 19-20) większość kobiet z Jego najbliższego otoczenia nosi imię Maria (hebr. *Miriam*¹ / מרים, gr. *Mariám* / Μαριάμ, *María* / Μαρία). W Ewangelii Łukasza już w pierwszym rozdziale uwaga odbiorcy zostaje zwrócona na postać Maryi (Łk 1,26-30), która doświadcza proroczej wizji anioła Gabriela zapowiadającego jej przyszłą misję matki Jezusa – Mesjasza (Łk 1,31.32). W innym miejscu przedstawiona jest Maria z Betanii, siostra Marty i Łazarza przyjaciela Jezusa, która z uwagą charakterystyczną dla ucznia „u stóp Pana słuchała jego słowa” (Łk 10,39). Dalej w Ewangelii wg Jana, w scenie ukazującej śmierć Jezusa pod Krzyżem stoją już nie jedna, lecz „trzy Marie”: Maryja, Maria Magdalena oraz Maria, żona Kleofasa (J 19,25). W końcu pierwszym świadkiem zmartwychwstania jest także Maria zwaną Magdaleną, która rozpoznała swego „Nauczyciela”, gdy zawoła ją po imieniu (J 20,16). W relacji Dziejów Apostolskich jedyną kobietą wymienioną z imienia spośród osób zgromadzonych w Wieczerniku w czasie Pięćdziesiątnicy jest Maryja – jako Matka była pierwszym świadkiem narodzin Jezusa i podobnie później towarzyszy narodzinom wspólnoty Kościoła (Dz 1,14). W tym kontekście na uwagę zasługuje fakt, iż w Koranie tylko jedna kobieta – Maryja (arab. *Marjam* / مريم) – matka proroka Isy (Jezusa), tytułowa bohaterka dziewiętnastej sury, jest wymieniona z imienia, podczas gdy inne pozostają niewspomniane z imienia u boku określonego mężczyzny. Koran przedstawia Maryję jako „córkę Imrana” i wspomina również, że była nazywana „siostrą Aarona (arab. *Harun*)” (Koran 19,28) – tytuł ten odzwierciedla chrześcijańską typologię jak i ogólnie tradycję mówiącą o jej pochodzeniu z pokolenia Lewiego. Co ciekawe współczesne badania poświęcone starożytnej onomastyce syropalestyńskiej potwierdzają rozpowszechnioną tradycję nadawania dziewczynkom imienia Maria. Na podstawie obecnie dostępnych danych epigraficznych szacuje się, iż pomiędzy 300 r. p.n.e. a 200 r. n.e. niemal co druga kobieta w społeczności żydowskiej Judei i Galilei nosiła właśnie takie imię.²

¹ W niniejszej pracy autorka używa transkrypcji uproszczonej.

² Por. T. Ilan. “Notes on the Distribution of Women’s Names in Palestine in the Second Temple and Mishnaic Period” *JJS* 40 (1989): 186-200; T. Ilan. “Biblical Women’s Names in the Apocryphal Traditions” *JSP* 11 (1993): 3-67; T. Ilan. *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part I. Palestine 330 BCE-200 CE*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, 239-256.

Z retorycznego punktu widzenia częstotliwość występowania kobiecych postaci noszących imię Maria w kluczowych momentach opowiadania Ewangelii o Jezusie, jak i Dziejów powstającego pierwotnego Kościoła, sugeruje, iż autorzy korzystali ze swoistego klucza hermeneutycznego związanego z postacią i hebrajskim imieniem Miriam – dobrze znanego i zrozumiałego dla starożytnych odbiorców. Pierwszą ze wspomnianych w Biblii Marii jest siostra największego proroka w Izraelu, Mojżesza, oraz pierwszego arcykapłana, Aarona – Miriam z pokolenia Lewiego. Wszystkie kolejne biblijne Marie są imienniczkami owej pierwszej określonej w Torze jako prorokini (Wj 15,20). Choć na początku w scenie nad Nilem (Wj 2,4) Miriam jest niewspomniana z imienia, tylko jako „siostra” Mojżesza, to nieco dalej w tej samej księdze zostaje nazwana z przypisaną funkcją: „Miriam prorokini, siostra Aarona” (Wj 15,20) – przewodziła wówczas kobietom w śpiewie i tańcu na cześć JHWH nad brzegiem Morza Sycylii. Z pewnością nie był to przypadek, że została ona osadzona w centralnym wydarzeniu dla historii i wiary Izraela – *exodusie*. Jest jedyną kobietą wśród członków „triumwiratu”³, u boku braci, Mojżesza i Aarona (Mi 6,4) – archetypu proroka i pierwszego arcykapłana.

Wiele badań poświęcono już zjawisku profetyzmu w starożytnym Izraelu oraz w starożytnym Bliskim Wschodzie, jednak głównie zwracano uwagę na proroków – mężczyzn. Gruntowne studia nad koncepcją prawa o urzędzie „proroka jak Mojżesz” (Pwt 18,15-19) potwierdzają istnienie w literaturze biblijnej archetypu męskiego profetyzmu w postaci Mojżesza, który znalazł też swe odbicie w obszernej literaturze pozabiblijnej.⁴ Punktem wyjścia dla niniejszej pracy jest postawienie hipotezy o paralelnej w stosunku do postaci

³ Terminem „triumwirat” w odniesieniu do przywództwa Mojżesza, Aarona i Miriam posłużył się m.in. Mosze Reiss w artykule pod tytułem „Miriam rediscovered” opublikowanym w 2010 r. w *The Jewish Bible Quarterly* 3/38: „*The prophetic tradition remembers Miriam as part of a triumvirate with Moses and Aaron (Micah 6:4). She was the sister of our greatest prophet and of the first high priest in Israel, and a striking personality in her own right, the first woman in the Tanakh who appears not in the role of someone’s wife or mother but as an active figure in the affairs of the emerging nation of Israel*”. Por. M. Reiss. „Miriam rediscovered” *JBQ* 3 38 (2010): 189. Jego zdaniem tytuł „Miriam prorokini, siostra Aarona” w Wj 15,20 wskazuje, iż zarówno Miriam jak i Aaron pełnili paralelne funkcje związane z aktywnością prorocką – Aaron jako przywódca mężczyzn, Miriam- kobiet, rola zaś Mojżesza była odrębna, znacznie bardziej doniosła. Por. *Ibidem*, 184. Wcześniej tym terminem posłużył się też m.in. Bruce A. Waltke w: A. B. Waltke. *A commentary on Micah*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2007, 371.

⁴ Poświęcona tej kwestii jest m.in. monografia: M. Baraniak. *Prorok jak Mojżesz – hermeneutyka prawa o urzędzie proroka w Izraelu*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio, 2005. Zawiera syntetyczne omówienie wcześniejszych badań i prób interpretacji.

Mojżesza funkcji retorycznej obrazu jego „siostry” – Miriam pierwszej prorokini Tory – w tekstach biblijnych przedstawiających postacie prorokujących kobiet. Powstaje zatem pytanie: czy postać Miriam pełni funkcję archetypu profetyzmu kobiecego w Biblii podobnie jak postać jej brata, Mojżesza, w odniesieniu do proroków – mężczyzn? Jeśli tak, to jakie elementy jej wizerunku można uważać za cechy archetypiczne oraz w jakim stopniu były one implikowane do opisu kolejnych postaci prorokiń w Biblii (Starego oraz Nowego Testamentu)? Niniejsza praca jest próbą krytycznego opracowania intuicji badawczej, która nie zyskała dotąd naukowej weryfikacji. Obejmuje ona studium hermeneutyki profetyzmu kobiecego w starożytnym Izraelu, poczynając od Miriam, pierwszej i jedynej prorokini Tory, przez kolejne postaci kobiet w Starym i Nowym Testamencie, które określone zostały tytułem prorokini bądź były związane w jakimś zakresie z aktywnością prorocką.

Wśród studiów nad postacią Miriam – stosunkowo rzadkich i późnych – zdecydowaną większość stanowią prace autorów reprezentujących feministyczne kierunki badań (m.in. Ursula Rapp, Carol Meyers, Susan Ackerman, etc.). Tak też powstałe dotychczas nieliczne monografie wpisują się głównie w różne nurty teologii feministycznej.⁵ Natomiast pozostałe publikacje przedstawiają zwykle fragmentaryczne interpretacje poszczególnych tekstów biblijnych o Miriam, które opierają się głównie na analizach historyczno-krytycznych i mają przeważnie charakter popularny i teologiczny.

Temat niniejszej pracy, „Hermeneutyka profetyzmu kobiet w starożytnym Izraelu. ‘Miriam prorokini, siostra Aarona’ (Wj 15,20)”, determinuje w znacznym stopniu jej schemat oraz zastosowaną metodologię. Łączy ona lekturę diachroniczną i synchroniczną biblijnych tekstów o Miriam w szerszym niż dotychczas podejmowanym przez badaczy kontekście. Obejmuje on całą Biblię (Starego i Nowego Testamentu), dzięki czemu pozwala uchwycić zarysy złożonego procesu hermeneutycznego obejmującego tradycję przekazów o Miriam w czasie powstawania tekstów i formowania się kanonów. Punktem wyjścia będzie syntetyczna lektura biblijnych tekstów o Miriam z perspektywy historyczno-krytycznej. W drugim etapie, opierającym się na lekturze synchronicznej w perspektywie analizy retorycznej (biblijnej i semickiej), będzie podjęta próba określenia funkcji postaci Miriam (prorokini, siostry Mojżesza i Aarona) w kompozycji kanonicznych tekstów oraz dalszym przekazie tradycji biblijnej.

⁵ *Nota bene* teologia feministyczna wykrystalizowała wiele różnorodnych kierunków zależnie od pojmowania samego feminizmu, także od szkoły teologicznej, z jakiej wywodziły się i wywodzą, kobiety-feministki, zajmujące się teologią. Por. E. J. Jezierska. „Feministyczne podejście w interpretacji Biblii” *CT* 66 1 (1996): 65-74.

Schemat pracy odpowiada jej etapom i zawiera pięć głównych części:

Rozdział I pełni funkcje ogólnego wprowadzenia w tematykę i metodologię pracy. Umieszcza postać Miriam w szerszej perspektywie zjawiska profetyzmu kobiet w starożytnym Bliskim Wschodzie na tle biblijnego Izraela. Na początku zostanie określony status religijny kobiet w strukturach społecznych starożytnego Izraela oraz pełnione przez nie funkcje sakralne z odniesieniem do literackiego obrazu Miriam w Biblii hebrajskiej. Przedstawiony będzie również obecny stan badań nad postacią Miriam i wynikające z nich główne problemy badawcze. Na końcu uwzględniono przedstawienie z uzasadnieniem zastosowanej w pracy metodologii.

Rozdział II zawiera studium diachroniczne tekstów biblijnych o Miriam z perspektywy analizy historyczno-krytycznej. Zwraca uwagę na siedem tekstów Biblii hebrajskiej wzmiankujących postać Miriam z imienia (Wj 15,20-21; Lb 12; 20,1-13; 26,56-57; Pwt 24,9; Mi 6,4; 1 Krn 5,29) oraz pierwszy chronologicznie fragment wspominający ją jedynie jako „siostrę” Mojżesza (Wj 2,1-10). Uwzględnia dyskusję na temat tekstu oryginalnego i etapów jego redakcji. Zauważone czynniki historyczne i kulturowe wpływające na kształtowanie kanonicznych tekstów tworzą kontekst dla dalszej lektury synchronicznej kluczowych narracji.

Rozdział III poświęcony jest lekturze synchronicznej uwzględniającej perspektywę analizy retorycznej semickiej i biblijnej (w ujęciu Rolanda Meyneta). Ogranicza się do korpusu źródłowych tekstów Pięcioksięgu (Wj i Lb) przedstawiających kanoniczną wersję dziejów Miriam, począwszy od sceny uratowania Mojżesza nad Nilem (Wj 2,1-10) aż po jej śmierć (Lb 20,1-13) oraz opis jej miejsca w genealogii lewickiej (Lb 26,57-59). Lektura tekstów na poziomie niższym kompozycji (fragmentu) zostanie odniesiona do wyższego poziomu (księgi) – a ostatecznie Pięcioksięgu. Pozwoli to odsłonić wewnętrzną logikę kompozycji tekstów oraz uchwycić zamierzony przez autora sens. Przeprowadzone studium jest podstawą do zrozumienia funkcji kanonicznego portretu Miriam. Zarazem wskaże charakterystyczne cechy składające się na hipotetyczny archetyp prorokini w Izraelu „na wzór Miriam” – uwzględniony przez innych autorów ksiąg biblijnych.

Rozdział IV zawiera analizę porównawczą literackich portretów prorokiń, Nowego i Starego Testamentu w odniesieniu do postaci Miriam. Uwzględniono postacie kobiet, którym przypisany został tytuł prorokini, albo ogólnie wykazywały aktywność prorocką. Szczególna

uwaga będzie położona na weryfikację obecności w tych literackich obrazach, tzw. „echa”⁶ tekstów Tory o Miriam na poziomie związków językowych jak i tematycznych. Wykazanie jego obecności będzie istotnym argumentem potwierdzającym istnienie w tradycji biblijnej wzorca profetyzmu kobiecego w postaci archetypu „prorokini jak Miriam”.

Rozdział V rozszerza perspektywę hermeneutycznych elementów obrazu Miriam na znaczące biblijne postacie kobiet – nieokreślone jako prorokinie. W poszukiwaniu i wyznaczaniu głównych hermeneutycznych elementów biblijnego przekazu o Miriam zwrócono uwagę na rozległy kontekst mitologii starożytnego Bliskiego Wschodu oraz późniejsze świadectwa tradycji nawiązujących do przekazu biblijnego. Dostrzeżenie mitycznych cech biblijnego obrazu Miriam jest także ważnym argumentem do weryfikacji hipotezy o istnieniu „miriamowego” archetypu. Jego obecność mogła odbić się w literackim opisie nie tylko postaci biblijnych prorokini ale i obrazach innych kobiet o wyjątkowych cechach (znajdujących się u boku męskiego bohatera, określanych jako „matki” ludu, itp.). W dalszej części tego rozdziału w porządku synchronicznym zostaną pokrótce przedstawione sylwetki wyjątkowych biblijnych kobiet – od „Ewy” z Księgi Rodzaju (Rdz 3, 20), po „Rodzącą Niewiastę” z Apokalipsy (Ap 12, 2), których biblijne opisy zawierają hermeneutyczny ślad „miriamowego” archetypu.

W podsumowaniu zostanie dokonana weryfikacja sformułowanej w temacie pracy hipotezy badawczej o istnieniu archetypu prorokini na wzór Miriam analogicznego do archetypu „proroka jak Mojżesz”, oraz będą wskazane kierunki i obszary wymagające dalszych pogłębionych studiów.

Poznanie fenomenu postaci Miriam, poza wymiarem literaturoznawczym, ma fundamentalne znaczenie dla toczącej się dyskusji na temat pozycji społecznej i religijnej kobiet. Obejmuje ona nie tylko czasy biblijne, gdzie system patriarchalny był dominujący, czy okres kształtowania się judaizmu rabinicznego i pierwotnego Kościoła, ale przede wszystkim czasy współczesne. Obecnie w obrębie różnych nurtów judaizmu oraz chrześcijaństwa podejmowana jest dyskusja nad możliwością przyznania lub przywrócenia kobietom pozycji aktywnych liderki religijnych. Wpisuje się w nią przedstawiona w pracy refleksja nad biblijnym archetypem kobiety prorokini i liderki ludu, do którego pretenduje postać Miriam – „siostry” Mojżesza (Wj 2,4).

⁶ Kategoria badawcza wprowadzona przez Russella Meeka, por. R. L. Meek. „The Meaning of *הבה* in Qohelet: An Intertextual Suggestion.” W *The Words of the Wise are like Goats: Engaging Qoheleth in the 21st Century*, (ed.) J. Boda, et.al. Winona Lake: Eisenbrauns, 2013, 246.

Rozdział I: Fenomen profetyzmu kobiet a postać Miriam

Biblia przywołuje wiele postaci kobiet wpisanych na trwałe w starożytne dzieje Izraela, które pełniły różnorodne role społeczne – zarówno w ramach lokalnych struktur społecznych, jak także w kręgu rodzinnym. Kwestia określanego w socjologii „konfliktu ról” czy też „napięcia w roli”⁷ w przypadku kobiecego profetyzmu mogła mieć istotne znaczenie wpływające na pełnione przez nie role społeczne. W tym kontekście otwiera się pytanie, która z pełnionych ról była kluczową – matki, żony, prorokini, sędzi? Można domniemywać, że skoro w Biblii hebrajskiej odnajdujemy wzmianki tylko o czterech prorokiniach wspomnianych z imienia (Miriam, Wj 15,21; Debora Sdz 4,4; Chulda 2 Krl 22,14; 2 Krn 34,22 oraz Noadia, Ne 6,14), jednej bezimiennej prorokini (która urodziła syna Izajaszowi w Iz 8, 3) bądź jedynie przejawiających takie cechy („córki ludu prorokujące od siebie [המתנבאות מלבהן]” w Ez 13,17), to można odnieść wrażenie, że sama rola kobiet prorokiń nie była bardzo znacząca. Ilustracją tej kwestii jest postać Debory, której autorytet społeczny osadzony jest przede wszystkim na fakcie bycia „żoną Lappidota” [אשת לפידות] i „sądzeniu Izraela” [היא שפטה את־ישראל] niż na przypisanym jej epitecie „kobiety prorokini” [אשה נביאה] (Sdz 4,4). W innym miejscu autor biblijny przywołuje formułę jej samoprezentacji „aż powstałam (jako) matka w Izraelu” [שקמתי אם [בישראל] (Sdz 5,7). Nie mamy jednak wynikających z tekstów bezpośrednich przesłanek potwierdzających, że Debora była matką własnych dzieci, choć nie można tego też wykluczyć.

1.1 Funkcje sakralne i status religijny kobiety w biblijnym Izraelu

Pierwszą i podstawową komórką życia społecznego kobiety był „dom ojca” [בית אב], rozumiany jako najbliższa rodzina, w której relacje opierają się na „wspólnocie krwi”, jak także „wspólnocie zamieszkania”⁸. W nieco szerszym kontekście był to klan [משפחה], obejmujący dalszą rodzinę opartą na grupie osób świadomych więzów krwi i dlatego nazywających się „braćmi.”⁹ Tora w zbiorze praw Dekalogu umieszcza kobietę

⁷ R.de Vaux. *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1-2. Poznań: Pallottinum, 2004, 30.

⁸ Sh. Bendor. *The Social Structure of Ancient Israel: The Institution of the Family (Beit'ab) from the Settlement to the End of the Monarchy*, t. 7. Jerusalem: Simor, 1996.

⁹ Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, 30.

obok innych dóbr stanowiącymi własność mężczyzny – domu, pola, niewolnika, woła czy osła (Wj 20,17; Pwt 5,21).

W starożytnych społeczeństwach nie istniała wyraźna granica pomiędzy sferą *sacrum* i *profanum*, a religia obejmowała wszystkie dziedziny i sfery życia społecznego. Zatem rozpatrywanie pozycji kobiety w starożytnym społeczeństwie Izrael też musi być odniesione do sfery instytucji religijnych. W tym kontekście badacze wyróżniają dwa typy kobiet: „czcicielki” (bierny udział w kulcie), oraz „religijnej funkcjonariuszki/specjalistki” (czynny udział)¹⁰ – *nota bene* są też przykłady kobiet pełniących podwójną rolę, jak Debora czy Miriam, które choć jako prorokinie uważane były za religijne „specjalistki”, jednocześnie były biernymi czcicielkami JHWH.

W epoce patriarchalnej akty kultyczne, w tym ofiary, były sprawowane głównie przez głowę rodziny, którym był mężczyzna (Rdz 22; 31, 54; 46,1). Ówczesny system społeczny, choć nie zdefiniował jeszcze urzędu kapłana, nie dopuszczał kobiet do funkcji ofiarniczej. Księga Rodzaju mówi o Rebecce radzącej się JHWH w sprawie narodzin Ezawa i Jakuba (Rdz 25,22). Jednak, jak wskazuje Roland de Vaux użycie w tym kontekście formuły „poszła zapytać się JHWH” [ותלך לדרש את־יהוה] jest anachronizmem i najprawdopodobniej znaczy tyle, że poszła do sanktuarium prosić o wyrocznię z ust męża Bożego. Z czasem, gdy wyodrębniła się klasa kapłańska, która przejęła przywileje religijne głowy rodziny, kobiety definitywnie zostały odsunięte od „oficjalnego” kultu ofiarniczego sprawowanego w sanktuariach.

Księga Wyjścia w fragmencie opisującym wyposażenie Przybytku wspomina o kadzi, która została wykonana „z lusterek [polerowanego brązu] kobiet pełniących służbę [הצבאת] przy wejściu do Namiotu” (Wj 38,8).¹¹ Roland de Vaux wspomina, że u Arabów

¹⁰ P.A. Bird w dyskusji nad pozycją kobiety w religii starożytnego Izraela wyróżnia dwa typy: kobiety w służbie kultycznej (“*women in cultic service*”) oraz kobiety jako czcicielki (“*women as worshippers*”). Ph. A. Bird. “The Place of Women in the Israelite Cultus.” W *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, (ed.) P. D. Miller, Jr., et al. Philadelphia: Fortress, 1987, 397-419. Marsman natomiast dzieli na: kobiety jako czcicielki (“*women as worshippers*”) oraz kobiety jako religijne specjalistki (“*women as religious specialists*”). Por. H. J. Marsman. *Women in Ugarit and Israel: Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2003, 476-477.

¹¹ W. Baumgartner i L. H. Koehler (ed.). *A bilingual dictionary of the Hebrew and Aramaic Old Testament: English and German. Supplement to a bilingual dictionary of the Hebrew and Aramaic Old Testament* Leiden: Brill, 1998. s.v. „צבא”: w odniesieniu do kobiet pełniących służbę przy wejściu do Namiotu Spotkania, podobnie jak w sanktuarium w Szilo 1 Sm 2,22. W okresie *exodusu* mogło zakładać służbę porządkową, dbanie o czystość przy Namiocie, w okresie późniejszym mogło stanowić odzwierciedlenie

przedislamskich również dziewczęta były wyznaczone do pilnowania świętego namiotu.¹² Jednak w Biblii kobiety te nie były zaliczane formalnie do personelu kultycznego – czy to w lokalnych sanktuariach czy też Świątyni Jerozolimskiej. Druga Księga Królewska wspomina też o „domu (męskich?) prostytutek sakralnych” [בתי הקדשים] (2 Krl 23,7), gdzie kobiety tkwały zasłony dla Aszery – *nota bene* w starożytnym Kanaanie znana była prostytutka sakralna obojga płci (por. Oz 4,14; 1 Krl 14, 24), którą już Księga Powtórzonego Prawa (Pwt 23, 18-19) jednoznacznie potępiała.

Wskutek sakralizacji wyłącznie mężczyzn w funkcji kapłańskiej (Kpł 21) przestrzeń aktywności kobiet została ograniczona głównie do sfery *profanum*. W okresie poprzedzającym monarchię oraz wczesnym okresie monarchicznym objęcie przez mężczyznę urzędu kapłana wiązało się także z pełnieniem funkcji wyroczni (za pośrednictwem efodu oraz losów: urim i tummim; Wj 28, 15-30), nauczaniem Tory obok kultu ofiarniczego (Pwt 33,8-10). Należy jednak podkreślić, że funkcja kapłana w Izraelu nie była charyzmatyczna, lecz urzędem powierzonym przez ludzki autorytet (Sdz 17,5; 1 Sm 7,1; 1 Krl 2,27; 12,31). Charyzmatyczne podstawy autorytetu dotyczyły natomiast proroków, a także w pewnym wymiarze militarnego przywódcy – później króla (1Krl 2, 15; Iz 45, 1). W okresie monarchii kapłani zostają związani z administracją królewską. Chociaż zachowały się świadectwa pokazujące, że we wczesnym okresie i niejasnych okolicznościach zarówno Dawid jak i Salomon składali ofiary (por. 1 Krl 3,3), to z czasem ograniczono tę funkcję wyłącznie do członków rodu kapłańskiego (Kpł 21,16-24).¹³ W ten sposób urząd kapłana w Izraelu stał się dziedzicznym (1 Sm 1-2; 1 Sm 7, 1; 2 Sm 6,3). Choć córka kapłana z racji urodzenia należała do „kasty” kapłańskiej, jednak nie mogła pełnić żadnych funkcji związanych z tym urzędem. Posiadała natomiast pewne przywileje, takie jak spożywanie części z ofiar składanych w świątyni, których nie mógł spożywać zwykły Izraelita (por. Kpł 22,13). Obok tego zobowiązana była do nienagannego trybu życia – prawo przewidywało m.in. karę spalenia w ogniu za „nierząd [לזנות]”, którym „bezczęści [מחללת] swego ojca” (Kpł 21,9).

Mimo że Biblia hebrajska nie zaświadcza o istnieniu żeńskiej formy rzeczownika kapłan [כהן], to jednak żaden tekst biblijny nie wyklucza formalnie kobiet z tej funkcji.

kananejskiego zwyczaju prostytutki sakralnej, czego świadectwo zawiera 1 Sm 2,22: „Heli był już bardzo stary. Słyszał on, jak postępowali jego synowie wobec wszystkich Izraelitów i to, że żyli z kobietami, które służyły przy wejściu do Namiotu Spotkania”.

¹² Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, 398.

¹³ Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, 362.

Hipoteza istnienia kobiecego kapłaństwa wywodzi się z dyskusji natury językowej, zachowały się bowiem świadectwa z Asyrii, jak i Fenicji, wspominające kapłanki (w tym arcykapłanki) określane żeńską formą rzeczownika *khnt*¹⁴.

W tym kontekście na uwagę zasługują także inskrypcje minejskie zawierające formę wyrazową *lw'* „lewi”.¹⁵ Badacze zgodnie zauważają, że wyraz „lewi” początkowo nie był imieniem własnym – pochodził od rdzenia *lwj*, „krążyć”, „okrążyć” [por. np. hebrajskie słowo „wieniec” [לְוִיָּהוּ]].¹⁶ Wspomniany wyraz *lw'* z inskrypcji minejskich, „lewi”, byłby oznaczeniem duchownego lub niewolnika na służbie świątyni.¹⁷ Jak zauważa Edward Lipiński¹⁸ hipotezie tej brak jednak dostatecznej podstawy, gdyż *lwj* i *lw'* różnią się trzecią spółgłoską rdzenną, a wspomniane inskrypcje minejskie są znacznie późniejsze (ok. IV–II wiek p.n.e.) od najstarszych biblijnych wzmianek o pokoleniu Lewiego. Dalej badacz stwierdza, że rzeczownik Lewi [לְוִי], występujący jako imię własne, wywodzi się od nazwy funkcji sprawowanej np. w nadgranicznych miastach warownych przez strażnika lub wartownika „krążącego” po murach obronnych i przy bramie miejskiej – zatem źródłosłów biblijnego imienia Lewi byłby związany ze „strażą (czujką)”¹⁹.

Kwestia nieczystości rytualnej jest kluczowym tematem w dyskusji nad ewentualną możliwością sprawowania w czasach biblijnych urzędu kapłańskiego przez kobiety.²⁰ Cykl menstruacyjny oraz nieczystość popołogowa stały się domniemanymi przyczynami ich odsunięcia od tej funkcji. Ofiary ze zwierząt i z innych pokarmów, jak mąka czy oliwa, mogły być dotykane przez kapłana tylko w stanie czystości rytualnej, a to zdaniem niektórych badaczy, miało wykluczyć kobiety z tej funkcji. Drugim argumentem mającym deklasyfikować kobiety z tej funkcji jest fakt, iż kapłan pełnił

¹⁴ Najśłynniejsza fenicka inskrypcja zawierająca świadectwo o kapłaństwie kobiet (*khnt*) znaleziona na sarkofagu należącego do matki króla Eshmunazora II, kapłanki Asztarte, datowana jest na V w. p.n.e. Por.

¹⁵ Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, 398.

¹⁶ Rdzeń tego słowa jest także poświadczony w językach aramejskim (*lwj*), arabskim (*lawā*), etiopskim (*lawaja*), akadyjskim (*lawu*), egipskim (*rwj*), berberyjskim (*lwa*).

¹⁷ Interpretację tę R. de Vaux poddał gruntownej analizie, która jednak nie doprowadziła jednak do przekonujących rezultatów.

¹⁸ E. Lipiński. „Miasta lewickie w Zajordanii” *SBO* 3 (2011): 19–29.

¹⁹ *Ibidem*, 20. Lipiński zauważa, że „po arabsku np. *lawā* ‘alā l-madīnatin znaczy „czuwał nad miastem.”

²⁰ M. Hayter. *The New Eve in Christ: the Use and Abuse of the Bible in the Debate About Women in the Church*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987, 69-70.

funkcję rytualnego „rzeźnika”, a to z kolei uważane było za zadanie typowo męskie.²¹ Innym przywoływanym argumentem natury ideologicznej jest kwestia odcięcia się religii Hebrajczyków od form obcych kultów i praktyk, w których aktywne uczestnictwo kobiet w kulcie religijnym nie wywoływało zaskoczenia. Zarówno w Babilonii, Egipcie czy starożytnym Rzymie były kobiety-kapłanki pełniące też najwyższe funkcje kapłańskie.²² Według Josego Eisenberga:

„istnienie kapłanów płci obojga byłoby sposobem odtworzenia dualizmu par boskich. Monoteizm izraelski nie mógł sobie pozwolić na jakiegokolwiek ustępstwo wobec tego typu mitologii: cała struktura Świątyni, symbolika obiektów kultowych i wreszcie cała liturgia współdziałały na rzecz chwały Jedynego Boga.”²³

Utrwalenie monoteizmu i zapobieganie mieszania się płci na dziedzińcu Świątyni Jerozolimskiej, miały zapobiec zaistnieniu nierządu sakralnego, którego głównym powodem miałyby być kobiety. Od czasu Nowego Państwa w Egipcie nastąpił znamieny proces „uzawodowienia” funkcji kapłańskiej, który możliwe, że znacznie przyczynił się do odsunięcia większości kobiet od kultu i zamknięcia im drogi do piastowania urzędu kapłana. W Mezopotamii podobnie – z czasem ilość kapłanek zdecydowanie zmalała i tylko funkcje skryby, posłanniczek, królewskich piastunek pozostawały nadal dostępne dla kobiet.²⁴ Możliwe, że w starożytnym Izraelu w okresie monarchii, podobnie jak w innych starożytnych społecznościach, urząd kapłański wymagał relatywnie wysokiej pozycji społecznej, w tym także politycznej – to niejako automatycznie rugowało z tego urzędu kobiety.²⁵ Podobnie centralizacja kultu w Świątyni Jerozolimskiej nie tylko ograniczyła swobodny dostęp do mniej znaczących lokalnych sanktuariów czy ośrodków kultycznych, ale także utrwaliła marginalizację kobiet z funkcji kapłańskich. W okresie poprzedzającym powstanie monarchii, a nawet jeszcze w jej początkach, kobiety bez przeszkód mogły odwiedzać lokalne świątynie i uczestniczyć w jakimś zakresie w składaniu ofiary (por. 1 Sm 1, 1-20). Wraz z reorganizacją i centralizacją kultu w Jerozolimie miejsca te uznano za ośrodki uprawiania idolatrii i ostatecznie zburzono. Chociaż czynny udział kobiet w kulcie uległ znacznemu ograniczeniu już w okresie monarchii, po powrocie z wygnania doszło do dalszego

²¹ J. Eisenberg, *Kobieta w czasach Biblii*. Gdańsk: Wydawnictwo Marabut, 1996, 211-213.

²² Marsman, *Women in Ugarit and Israel*, 487.

²³ Eisenberg, *Kobieta w czasach Biblii*, 212.

²⁴ Marsman, *Women in Ugarit and Israel*, 505.

²⁵ Hayter, *The New Eve in Christ*, 64.

wzmocnienia pozycji kapłanów (*nota bene* urząd arcykapłana był namiastką urzędu króla) oraz utrwalenia męskiej struktury hierarchicznej.²⁶ Jak zauważa Phyllis Bird zmiany te *de facto* pogłębiły także różnice między kastą kapłańską a resztą społeczeństwa świeckiego.²⁷ Równocześnie okres ten wpłynął na zwiększenie partycypacji mężczyzn w kulcie, między innymi poprzez ich udział w obchodach świąt pielgrzymich.

Kobiety z racji swej pozycji i pełnionych ról społecznych matek i żon nie miały zwykle możliwości odbycia kosztownej, a zarazem niejednokrotnie wielodniowej wędrówki do Świątyni – porzestawały zatem na wypełnianiu alternatywnych aktów kultu jak modlitwa.²⁸ Miały też możliwość złożenia czasowych „ślubów nazireatu” [נדר נזיר] (Lb 6, 1-21). W czasie jego trwania „nazirejczycy” mieli m.in. obowiązek powstrzymania się od picia wina oraz sycery, zabronione było strzyżenie włosów oraz kontakt fizyczny ze zmarłymi. Czas ten traktowany był jako święty. Dopiero po wypełnieniu przyrzeczeń, specjalny ryt połączony z ofiarą całopalną miał wyznaczyć koniec okresu ślubów i powrotu do regularnego życia. Ponadto kobiety mogły także składać pojedyncze śluby (hebr. נדר), które miały formę obietnicy dla JHWH. W Biblii hebrajskiej istnieją przykłady ślubów poczynione przez matki jeszcze przed narodzeniem potomstwa: Anna obiecała poświęcić na służbę w świątyni swego syna, jeśli Bóg udzieli jej daru macierzyństwa. Należy zauważyć, że ślub raz złożony był zobowiązaniem nieraz na całe życie – aż do czasu jego wypełnienia.

Biblia hebrajska choć wspomina o uczestnictwie kobiet w świątach religijnych, jednak traktuje ich obecność jako drugorzędną, w przeciwieństwie do mężczyzn. W okresie poprzedzającym Wygnanie kobiety uczestniczyły przy składaniu ofiar sakralnych, były obecne przy odczytywaniu Prawa oraz innych celebracjach religijnych. Kobiety śpiewały i tańczyły z okazji obchodów religijnych. Muzyka i śpiew ściśle były związane z modlitwą publiczną, która najprawdopodobniej przybierała również formę rytmicznej

²⁶ Marsman, *Women in Ugarit and Israel*, 610.

²⁷ Ph. Bird, “The Place of Women in Israelite Cultus.” W *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, (ed.) P. D. Miller, Jr., et al. Philadelphia: Fortress, 1987, 411-412: „As a result of centralization of the cult, the religious life of women became more centered around the home. The Deuteronomist seems to have acknowledged the danger of women being excluded from the centralized cult. This would explain the emphasis we find in Deuteronomy on women as members of the covenant community.”

²⁸ Judyta modliła się o godzinie, w której składano wieczorną ofiarę kadzielną w Świątyni Jdt 9,1. Natomiast Anna, modliła się o potomka w świątyni w Szilo (1 Sm 1). Znane są również wspólne modlitwy małżonków (Tb 12,12).

recytacji bądź chóralnego śpiewu. Natomiast, jak to zauważa m.in. Marsman, kobiety w kulcie religijnym po Wygnaniu stawały się coraz bardziej niewidoczne, a ich obecność uważano coraz częściej za nadobowiązkową.²⁹ W okresie funkcjonowania Świątyni Jerozolimskiej, gdy nastąpiła centralizacja kultu ofiarniczego, w skład niższego personelu kultowego wchodził także śpiewacy – mężczyźni. Nie odnajdujemy żadnych świadectw o śpiewaczkach zatrudnionych przy Świątyni.³⁰

Idąc dalej w refleksji historycznej należy jednak zauważyć, iż stan „wykluczenia” kobiet z aktywnego uczestnictwa w kulcie religijnym w judaizmie (którego początki wskazuje się na V w.) nie zawsze miał miejsce. Narodziny synagog jako miejsc po części alternatywnych w stosunku do Świątyni życia religijnego związane było z miejscami modlitwy (bez kultu ofiarniczego, który był zakazany poza Świątynią) oraz nauczania Prawa. Okazuje się, że w okresie rzymskim oraz bizantyjskim kobiety pełniły niejednokrotnie ważne funkcje w synagogach na całym starożytnym Bliskim Wschodzie – świadectwem tego są m.in. żydowskie inskrypcje datowane na okres I w. p.n.e. - IV w. n.e. Bernadette J. Brooten wymienia dziewiętnaście różnorodnych inskrypcji żydowskich, w których kobiety posiadają tytuł „przełożonej synagogi” (gr. ἀρχισυνάγωγος), „starszej” (gr. πρεσβυτέρα), „matki synagogi”, „matki” (gr. μήτηρ συναγωγῆς), w tym także „kapłanki” (gr. ἱερέως).³¹ Jak dowodzi autorka, wbrew tradycyjnie panującym opiniom, tytuły te nie mogły być jedynie honorowe, lecz były odzwierciedleniem sprawowania przez nie faktycznej władzy w starożytnej synagodze na równi z mężczyznami. Dotychczasowe próby deprecjacji tej hipotezy nie miały podłoża historycznego – uważano bowiem, iż żeńskie odpowiedniki typowo „męskich” funkcji synagogałnych nawiązywały *de facto* do realnej władzy ich mężów, ojców. Inskrypcje jednak wyraźnie wskazują na fakt, iż niektóre kobiety, w szczególności z wyższych sfer, były niezależne

²⁹ Marsman, *Women in Ugarit and Israel*, 621.

³⁰ Śpiewające i tańczące kobiety pojawiają się w Biblii przy okazji świąt religijnych, jak w Sdz 21,21; Ps 68, 26 – nie ma jednak podstaw do twierdzenia, że wchodziły w skład personelu kultycznego. W Ezdr 2,65 z Wygnania wracali śpiewacy i śpiewaczki, jednak najprawdopodobniej byli ludźmi świeckimi.

³¹ Por. B. J. Brooten. *Women leaders in the ancient synagogue: inscriptional evidence and background issues*. Chico: Scholars Press, 1982; B. J. Brooten. „Female Leadership in the Ancient Synagogue.” W *From Dura to Sepphoris: Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity*, (ed.) L. I. Levine, et al. Portsmouth: Journal of Roman Archaeology, 2000, 215-223.

finansowo, administrowały swoim majątkiem. Znane są z imienia też donatorki na rzecz synagog.³²

Szczególną rolę zachowały kobiety w obrzędach żałobnych. Opłakiwanie zmarłego należało do bardzo mocno zakorzenionych obyczajów w starożytnym Bliskim Wschodzie. Bolesne okrzyki, żałobny lament i elegie towarzyszyły zmarłemu do momentu pochówku. Zazwyczaj komponowane były przez profesjonalistów, przede wszystkim kobiety, które od najmłodszych lat nauczały tego zawodu swoje córki (Jer 9,19).³³

Podsumowując, można stwierdzić, że stopniowe wycofanie kobiet z aktywnego uczestnictwa w kulcie religijnym, związane m.in. z centralizacją kultu i władzy religijnej w Jerozolimie oraz wytworzenie się swoistego podziału społecznego na klasę kapłańską i świecką sprawiło, iż aktywność kobiet ograniczyła się przede wszystkim do różnorodnych aspektów życia rodzinnego.

1.2 Kobiety prorokini w Izraelu i starożytnym Bliskim Wschodzie

Pomimo nieomal całkowitego wykluczenia kobiet z urzędu i funkcji kapłańskich Biblia przedstawia jednak kilka postaci kobiet prorokiń w Izraelu – może to uzasadniać charyzmatyczny charakter tego urzędu i funkcji.³⁴ W Biblii hebrajskiej termin נָבִיא („prorok”) występuje 315 razy, z czego 6 w formie żeńskiej נְבִיאָה.³⁵ Tylko pięć kobiet otrzymało ten tytuł: Miriam (Wj 15,20) i Debora (Sdz 4,4), których aktywność wiąże się z okresem przedmonarchicznym, bezimienna prorokini z księgi Izajasza (Iz 8,3), Chulda (wspomniana dwukrotnie: w 2 Krl, 14; 2 Krn 34,22) z okresu rządów Jozjasza (VII w. p.n.e.) oraz Noadia (Neh 6,14) współczesna Nehemiaszowi (V w. p.n.e.). Literatura rabiniczna, w tym midrasz *Seder Olam Rabba 21*³⁶ datowany na II w. n.e., wymienia

³² Brooten, *Female Leadership in the Ancient Synagogue*, 222-223.

³³ Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, 67-71.

³⁴ Trzeba zwrócić uwagę na nienormatywne funkcje prorockie, wśród nich w starożytnym Izraelu plagą było wróżbiarstwo, szeroko też rozpowszechnione na całym starożytnym Bliskim Wschodzie. Księga Kapłańska zakazuje tego typu praktyk: „Jeżeli jaki mężczyzna albo jaka kobieta będą wywoływać duchy albo wróżyć, będą ukarani śmiercią.” (Kpł 12, 27).

³⁵ HALOT, s.v. ‘נְבִיאָה’.

³⁶ *Seder Olam Rabbah* („Wielki Porządek Świata”) to chronologia z drugiego wieku, szczegółowo określająca daty wydarzeń biblijnych od stworzenia do podboju Persji przez Aleksandra Wielkiego. Nie dodaje żadnych historii poza tym, co znajduje się w tekście biblijnym, zamiast tego wypełnia luki i

czterdziestu ośmiu proroków oraz siedem prorokiń: Sarę, Miriam, Deborę, Annę z Księgi Samuela, Abigail, Chuldę oraz Esterę. Lista kobiet-prorokiń jest obszerniejsza zatem od biblijnej pod względem liczebności i składu personalnego, co świadczy o interpolacji we wczesnej tradycji rabinicznej archetypu biblijnej prorokini na inne postacie.

Hebrajski termin prorokini נְבִיאָה jest żeńską formą rzeczownika נָבִיא, najczęściej używanego w Biblii określenia „proroka”.³⁷ Jego forma żeńska po raz pierwszy pojawia się w Wj 15,20 w doniesieniu do Miriam, przedstawionej w ten sposób jako pierwsza i jedyna prorokini Tory (Pięcioksięgu). Czasowniki od rdzenia נבא występują w koniugacji *nif'al* bądź rzadziej w *hitpa'el*, w znaczeniu „prorokowania” i „zachowywania się jak prorok”, tj. wypowiedania wyroczni lub wpadania w ekstatyczny stan (1 Sm 19,20-24).³⁸ Możliwe, że rozróżnienie znaczenia obu form czasownikowych uległo zatraceniu, stąd zwykle tłumaczy się je w ten sam sposób.

Obecnie większość uczonych wiąże termin נָבִיא z akadyjskim czasownikiem *nabu(m)* (st.ak. *naba'um*) – *nazywać, wołać*³⁹. Wywodzący się z tego rdzenia rzeczownik *nibîtu* może być rozumiany zarówno w sensie czynnym – „zwiastun”, „herold” lub w sensie biernym – „ten, kto jest zawołany” (powołany przez Boga). Dominuje jednak pogląd o biernym znaczeniu tego rzeczownika.⁴⁰

Septuaginta hebrajski termin נָבִיא zwykle tłumaczyła greckim rzeczownikiem προφήτης, który na stałe wszedł do łaciny jako *propheta* wraz z pochodnymi formami (*prophetia* – prorocstwo czy *prophetare* – prorokować).⁴¹ Należy zauważyć, że słowo נָבִיא pojawia się ponad 200 razy w tekstach przypisywanych tradycji efraimskiej, poprzedzających okres wygnania babilońskiego, zaś w literaturze powygnaniowej

odpowiada na takie pytania, jak wiek Izaaka w chwili oprawy i liczba lat, przez które Jozue przewodził Izraelitom. Często wspomina się o nim, poprzez bezpośredni cytat lub aluzję, w Talmudzie, wczesnych midraszach i wczesnych komentarzach biblijnych, takich jak komentarz Rasziego. Por. dostęp z dn. 10/09/2023:

https://www.sefaria.org/Seder_Olam_Rabbah.1.2?ven=Zachary_Kleiman%27s_translation_of_Seder_Olam&lang=en

³⁷ HALOT, s.v. „נָבִיא”: prorok (występuje 315 razy w Biblii), wywodzi się od akadyjskiego czasownika *nabû* (*nazywać, wołać*), stąd też rzeczownik w stronie aktywnej jako „herald, mówca”, oraz biernej jako „zawołany, wezwany”.

³⁸ T. Brzegowy. *Prorocy Izraela*, t. 1, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej “Biblos”, 2014, 15-17.

³⁹ Por. W. F. Albright. *From the Stone Age to Christianity*. New York: Ditzion Press, 1957, 231nn.

⁴⁰ Baraniak, *Prorok jak Mojżesz*, 46.

⁴¹ Brzegowy, *Prorocy Izraela*, 15-17.

spotykany jest sporadycznie.⁴² W hebrajskim występują także inne określenia postaci proroków jak „mąż Boży” [איש אלהים], „widzący” [ראה] czy „mający wizję” [זיה].

Jak wspomniano wcześniej urząd proroka w przeciwieństwie do urzędu kapłana był dostępny zarówno dla kobiet, jak także dla mężczyzn.⁴³ Noth uważa, iż misja prorocka nosiła cechy ekstatyczne – wyróżniające jednostkę z grupy, np. przez wykonywanie pieśni kultycznej przy akompaniamencie instrumentów muzycznych, jak w 1 Sm 10,5b.⁴⁴ W tym kontekście Miriam jest nie tylko pierwszą kobietą nazwaną prorokinią, *nota bene* jedyną w Torze, ale przede wszystkim pierwszą osobą w Biblii hebrajskiej, której przypisano tytuł proroka.⁴⁵ Kolejna postać kobiety-proroka, Debora, jako jedyna w całej Biblii hebrajskiej piastowała zarówno urząd sędzi, jak także funkcję poetki, militarnej przywódczyni i prorokini.⁴⁶ Wprawdzie korpus tekstów biblijnych wspominających postacie prorokini jest niezwykle zawężony, to jednak także na podstawie zauważanej analogii z epigraficznymi źródłami ze starożytnego Bliskiego Wschodu możemy przypuszczać, że pod względem społecznej roli „kobięcy” profetyzm w Izraelu nie różnił się znacząco od „męskiego”. Biblia hebrajska ukazuje, że prorokinie mogły wygłaszać wyrocznie prorockie, tak jak czyniła to Chulda (2 Krl 22,11-20; 2 Krn 34, 22-28) – skierowane one były nie tylko do kobiet, ale i do mężczyzn. Prorokowały także śpiewem tak jak Miriam (Wj 15,20-21) przewodząca grupie kobiet – tańczących i wielbiących JHWH po triumfalnym przejściu przez Morze Sitowia. Trzy z wymienionych w Biblii były zamężne (Debora, Chulda oraz bezimienna prorokini z Izajasza). Nowy Testament również zaświadcza o istnieniu kobiecego profetyzmu. Ewangelia Łukasza przywołuje postać sędziwej prorokini Anny [gr. Ἄννα προφήτις] – wdowy, która „służyła Bogu w postach i modlitwach dniem i nocą” przy Świątyni (Łk 2,36-38). W Dziejach Apostolskich mowa jest również o czterech córkach apostoła Filipa, „dziewicach

⁴² Baraniak, *Prorok jak Mojżesz*, 46.

⁴³ J. Blenkinsopp zauważa, że brak wzmianki o „kobiecie Bożej” (synonim tytułu prorockiego) w Biblii możliwe, że ze względu na sytuację społeczną oraz wędrowny tryb życia, który był nieodpowiedni dla kobiety w tamtym czasie. Por. Blenkinsopp, *Profetyzm i prorocy*, 856.

⁴⁴ 1 Sm 10,5b: „A gdy tam wejdiesz do miasta, natkniesz się na gromadę proroków, schodzących ze wzgórza; a przed nimi będą grający na harfie, bębnie, piszczalce i lutni. Oni zaś będą w zachwyceniu”.

⁴⁵ Podkreśla ten fakt m.in. A. O. Bellis. *Helpmates, Harlots, and Heroes: Women's Stories in the Hebrew Bible*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1994, 102.

⁴⁶ Fakt ten przyciągał uwagę wczesnych komentarzy rabinicznych, por. L. L. Bronner. “Valorized or Vilified? The Women of judges in Midrashic Sources.” In *A Feminist Companion to Judges*, (ed.) A. Brenner, Sheffield: Academic Press, 1993, 78.

prorokujących” [παρθένοι προφητεύουσαι] (Dz 21,9). Jak można zauważyć przywołane biblijne prorokinie posiadały różnorodny status i pozycję społeczną, pełniły niejednokrotnie kilka ról społecznych, w tym matek, żon, wdowy i córek, jak i przywódczyni lokalnej społeczności.

Teksty neoasyryjskich z Niniwy jak i starobabilońskie z królewskiego archiwum w Mari poświadczają, że kobiecy profetyzm nie należał do zjawisk osobliwych. Jest możliwe, że prorokinie mogły stanowić nawet większość wśród proroków. Jonatan Stökl dowodzi, że sposób, w jaki została przedstawiona prorokini Chulda jest bezpośrednim potwierdzeniem hipotezy, że kobiecy profetyzm nie był aż także rzadkim zjawiskiem w Izraelu, jak wydaje się sugerować to Biblia.⁴⁷ Na przykładzie analogii ze Starożytnego Bliskiego Wschodu Stökl wskazuje korelację płci – dane bóstwo zwykle przemawia przez proroków tej samej płci jak ono. Nie stanowi to jednak, jak wspomina, absolutnej reguły – w Mari i w tekstach neoasyryjskich bóstwa przemawiały też za pośrednictwem proroków o odmiennej płci.⁴⁸ W tym kontekście należy wziąć pod uwagę, że w okresie przedwygnaniowym w Izraelu oraz Judzie istniały tendencje synkretyczne związane z kultem żeńskiego bóstwa Aszery, zatem jest bardzo prawdopodobne, że liczba prorokiń była o wiele większa niż liczba przywołanych przykładów w Biblii.

W tekstach starobabilońskich postaci prorokiń określano zwykle mianem *apiltu* (tłum. „odpowiadającej”), a tytuł *raggintu* („ogłaszającej, nawołującej”) był odpowiednikiem neoasyryjskim.⁴⁹ Inny termin *muhhutum* („tłum. będącej w szale, transie”) był używanym zarówno w tekstach starobabilońskich oraz neoasyryjskich na

⁴⁷ J. Stökl, *Prophecy in the Ancient Near East: a Philological and Sociological Comparison*. Leiden: Brill, 2012, 216-217; J. Stökl. “Ištar’s Women, YHWH’s Men? A Curious Gender-Bias in Neo-Assyrian and Biblical Prophecy” *ZAW* 121 1 (2009): 87-100. W podobnym tonie wypowiada się Martti Nissinen, który również potwierdza, że bóstwa miały tendencję, choć nie zawsze, do przemawiania przez proroków tej samej płci. Jak wyliczył, w tekstach z Mari męskie bóstwa występują dwukrotnie częściej niż bóstwa żeńskie (w proporcji: 34/18), podczas gdy w tekstach asyryjskich jest wprost odwrotnie – na trzydzieści wzmianek o bóstwie kobiecym, tylko osiem dotyczy bóstwa męskiego. Relacja pomiędzy płcią bóstwa a jego proroka relacja ta kształtuje się następująco: prorocy-mężczyźni 26 razy związani byli z męskim bóstwem, 14 z żeńskim; prorokinie 15 razy były związane z żeńskim bóstwem, podczas gdy 7 z męskim bóstwem. Por. M. Nissinen. “Gender and Prophetic Agency in the Ancient Near East and in Greece.” W *Prophets Male and Female. Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013, 30-31.

⁴⁸ Stökl, *Prophecy in the ancient*, 217.

⁴⁹ Baraniak, *Prorok jak Mojżesz*, 79.

określenie kobiet, które pod wpływem ekstatycznych transów potrafiły prorokować, nie należały one jednak do grupy „zawodowych” prorokiń pełniących funkcję kultycznego pośrednictwa pomiędzy człowiekiem (czcicielem) a *sacrum* (bóstwem).⁵⁰ Można stwierdzić, że także zachowane świadectwa z Mari potwierdzają istnienie świeckich prorokiń, m.in. jednej o imieniu Aḫatum, dwóch *muhhutum* (Hubatum oraz Annutabni) oraz jednej bezimiennej, która odradzała królowi zorganizowania wyprawy wojennej.⁵¹ Nieokreślona bliżej grupa *muhhatu* (forma mianownikowa liczby mnogiej rodzaju żeńskiego od *muhhutum*) jest wspomniana w tychże tekstach rytualnych z Mari związanych z kultem Isztar, podczas gdy tytuł *apiltum* przypisano prorokini o imieniu Innibana.⁵² Na podstawie wnikliwej lektury zachowanych dokumentów epigraficznych Jonathan Stökl stwierdza, że nie odnajduje różnicy zarówno w sposobie opisu jak i funkcji społecznej pomiędzy podmiotami rodzaju męskiego i żeńskiego: *muhhum* oraz *muhhutum*, podobnie jak *apilum* i *apiltum*.⁵³

Pośród tekstów neoasyryjskich uwagę badaczy zwraca dziesięć tabliczek zawierających wyrocznie przypisane trzynastu wspomnianym z imienia prorokiniom, tytułowanych jako *raggintu*.⁵⁴ Prorokowała one w imieniu Istar, nie odróżniając się w tej funkcji od mężczyzn. Należy zauważyć, że zjawisko kobiecego profetyzmu jest znacznie lepiej udokumentowane w tekstach neoasyryjskich niż wcześniejszych z Mari – *nb.* można mieć wrażenie, że ogólnie liczba wspomnianych tu prorokiń była nieznacznie większa niż proroków. Według obserwacji Stökla w Mari istniała korelacja między statusem społecznym w profesji prorockiej a rozkładem liczbowym rodzaju płci – im wyższy status tym mniej było związanych z nim kobiet.⁵⁵ Należy też zauważyć, że często powtarzającym się tematem prorockich wyroczeni w Mari i Asyrii, przekazywanych

⁵⁰ J. Stökl. „Female Prophets in the Ancient Near East.” W *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, (ed.) J. Day. New York: T & T Clark, 2010, 47.

⁵¹ Stökl, *Female Prophets in the Ancient Near East*, 52.

⁵² Stökl, *Female Prophets in the Ancient Near East*, 54.

⁵³ „I find no difference in the way *muhhûm* and *muhhûtum* are portrayed in the texts. Further, taking into the account that not all texts have survived, we have roughly equal numbers of *muhhûm* and *muhhûtum*, and both are involved in the important Ritual of Eštar that was held at the end of the month”. Stökl, *Female Prophets*, 53.

⁵⁴ Stökl, *Female Prophets*, 54.

⁵⁵ „In Mari there is a correlation between the social status of a prophetic profession and the numerical distribution of gender – the higher the status, the fewer women we find.” Stökl, *Female Prophets*, 56.

zarówno przez prorokinię jak i proroków, były kwestie związane z rządami króla, między innymi zapowiedź zniszczenia jego wrogów, a niekiedy nawet jego krytyka.⁵⁶

1.3 Biblia o Miriam

Biblii hebrajska wspomina postać Miriam w osimiu tekstach: siedem razy z imienia (Wj 15,20-21; Lb 12; 20,1-13; 26,56-57; Pwt 24,9; Mi 6,4; 1 Krn 5,29) oraz raz domyślnie jako siostrę Mojżesza (Wj 2,1-10). Czytając różnorodne słownikowe czy encyklopedyczne opisy biblijnej postaci Miriam⁵⁷ należy mieć na uwadze, że każda księga, jak i tradycja dochodząca w niej do głosu, przedstawia „swoją” Miriam. Siłą rzeczy każda próba stworzenia jej holistycznego biblijnego obrazu musi być uznana za utopię. Należy jednak zauważyć główne charakterystyczne cechy przypisywane tej postaci, które najprawdopodobniej ukonstytuowały się z upływem czasu i przechodziły ewolucje w procesie redakcji tekstów ksiąg biblijnych i ich kanonizacji.

Miriam w Pięcioksięgu jest ukazana jako pierwsza prorokini ludu Przymierza oraz jego duchowa matka. Gdy w śpiewie i tańcu głosi chwałę Boga JHWH, który pokonał w morzu Sitowia faraona i jego wojska (Wj 15,20-21), przypomina nie tylko postacię późniejszych ekstatycznych proroków, ale i pierwszych władców Izraela (Saula - 1 Sam 10,1-16; Dawida - 2 Sam 5, 17-6, 23). Posiada wspólny z Aaronem i Mojżeszem rodowód lewicki (Lb 26,59) i uprzywilejowany status jednej z „trojga przywódców” (triumwiratu) z okresu *exodusu*, czego świadectwem jest przywilej wejścia do Namiotu Spotkania (Lb 12, 4). Miriam jest także związana więzami krwi z Mojżeszem i Aaronem jako „ich siostra” (26,59), której status z jednej strony w genealogii jest równorzędny względem braci, z drugiej – wyjątkowy jako jedynej córki Jokebed i Amrama. Nietypowe dla starożytnych Semitów przywołanie postaci kobiety w genealogii potwierdza, że jest ona kluczową postacią w dziejach pokolenia Lewitów, które podkreśla jedność misji „trojga” jako proroków JHWH oraz przywódców narodu.

W pierwszej scenie nad Nilem Miriam niejako rekompensuje swoje prawdopodobnie niezrealizowane biologiczne macierzyństwo i jako jedyna córka Jokebed przejmuje odpowiedzialność za los swego młodszego brata, Mojżesza. Inicjuje jego usynowienie przez córkę faraona i dba zarazem o zachowanie hebrajskiej tożsamości

⁵⁶ Nissinen, *Gender and Prophetic Agency*, 49.

⁵⁷ Por. A. Rothkoff, „Miriam.” W *Encyclopaedia Judaica*, t.14, (ed.) F. Skolnik, et al. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971-1982, 311.

brata (Wj 2,1-10). Księga Wyjścia w dwóch obrazach ukazuje przejście Miriam od roli wynikłej z prawa naturalnego, którą realizuje wobec członków rodziny jako starsza siostra Mojżesza oraz córka Jokebed, do charyzmatycznej funkcji wobec członków swego ludu – jako pierwsza prorokini i przywódczyni z czasów *exodusu*. Miriamowy dyptyk z Księgi Wyjścia zestawia w scenie nad Nilem postać nieprzywołanej z imienia siostry z jej młodszym bratem – Mojżeszem (Wj 2,4), by dalej już nad Morzem Sycylijskim przedstawić ją jako siostrę Aarona (Wj 15,20). Dopiero Księga Liczb (12; 26,59) scala otwarcie trójkę rodzeństwa, podobnie też deuteronomista (Pwt 24,9), co zdaniem badaczy jest wyrazem wtórnej tradycji.⁵⁸ Już w pierwszej wzmiance w księdze Wyjścia Miriam jest ukazana w środowisku własnej rodziny jako „młoda kobieta” [עלמה], co może sugerować, iż nadal nie została nikomu poślubiona. Jej stan panieństwa zostaje utrzymany w całej historii biblijnej, być może jest to celowy zabieg autora, czy też redaktorów, który ma podkreślić jej pełną i stałą przynależność do tej samej rodziny i rodzeństwa co Mojżesz i Aaron.⁵⁹

Należy zauważyć, że teksty z Księgi Liczb nieprzypadkowo zwracają uwagę na stany nieczystości rytualnej⁶⁰ (por. Kodeks Świątyni w Kpł 22, 4-5), których doświadcza Miriam jako: trędowata (Lb 12), umarła (Lb 20,1) a w szerszej perspektywie każda kobieta (doznająca nieczystości cyklu menstruacyjnego oraz porodu, por. Lb 26,59). Pozornie niechlubna pamięć o trądzie Miriam, który był konsekwencją szemrania jej i Aarona przeciw Mojżeszowi (Lb 12), przywołuje w tekście także wspomnienie pierwotnego rytuału oczyszczenia (Lb 12,9). Usuwa on konsekwencje jej „złej mowy”, a w proces oczyszczenia aktywnie włączają się jej bracia: Mojżesz w roli proroka JHWH oraz Aaron (współodpowiedzialny za występki Miriam) pełniący rolę kapłana. Podobnie też wspomnienie o jej śmierci (Lb 20) pojawia się w bliskim kontekście opisu ustanowienia rytuału oczyszczenia przy pomocy wody i popiołu z czerwonej jałówki (Lb 19).

W pozostałych częściach Biblii hebrajskiej – Prorokach i Pismach – Miriam jest wspomniana z imienia tylko dwa razy. W Księdze Micheasza jest ona przedstawiana obok swoich braci – Mojżesza i Aarona – jako jedna z trojga przywódców prowadzących

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Kobieta po ślubie zostaje przyłączona do rodziny męża w symbolicznym akcie opuszczenia domu swego ojca. Do klanu męża będą należeć również dzieci. Por. Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, 35-39.

⁶⁰ Więcej o kategoriach nieczystości kobiet w Księdze Kapłańskiej, por. B. Strzałkowska, *Kobiety w świetle przepisów Księgi Kapłańskiej*, dostęp z dn. 19/01/2023:

https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Collectanea_Theologica/Collectanea_Theologica-r2013-t83-n2/Collectanea_Theologica-r2013-t83-n2-s5-44/Collectanea_Theologica-r2013-t83-n2-s5-44.pdf.

Izraelitów z Egiptu do Kanaanu (Mi 6, 4). Pokrewieństwo tych trzech postaci pochodzących z rodu lewitów (ich matką była Jokebed, córka Lewiego) odnotowuje też Pierwsza Księga Kronik (1 Krn 5, 29), nawiązując najprawdopodobniej do wcześniejszej tradycji zawartej w Księdze Liczb (Lb 26, 59).

1.4 Stan badań nad postacią Miriam w kontekście zjawiska profetyzm kobiet

Zjawisku profetyzmu w starożytnym Izraelu oraz starożytnym Bliskim Wschodzie poświęcono już szereg publikacji i w dalszym ciągu jest ono intensywnie studiowane przez badaczy na całym świecie. Zdecydowana większość opracowań poświęconych profetyzmowi izraelskiemu koncentruje uwagę na męskich przedstawicielach tego fenomenu. W ten sposób przez lata postacie biblijnych prorokiń pozostawały niejako w cieniu wielkich proroków – mężczyzn. Wraz z rozwojem feministycznej egzegezy biblijnej wzrosło zainteresowanie rolą kobiet w starożytnym Izraelu, w tym prorokiń, ich pozycją w ramach lokalnych struktur społecznych, a także związkiem z kultem religijnym.

Choć nieomal od zawsze w komentarzach biblijnych zainteresowanie budziła postać prorokini Miriam, pierwsza wspomniana prorokini w Biblii hebrajskiej, to dopiero w latach 80., jej postać doczekała się obszernego studium w pionierskiej monografii (rozprawie doktorskiej) Rity Burns, *Has the Lord Indeed Spoken Only through Moses? A Study of the Biblical Portrait of Miriam*.⁶¹ Praca ta zawiera analizę filologiczno-historyczną siedmiu tekstów biblijnych o Miriam: Wj 15, 20-21; Lb 12; Wj 26,59; 1 Krn 5,29; Pwt 24,8-9; Mi 6,4; Lb 20,1. Autorka postawiła sobie za cel zrekonstruowanie biblijnego portretu Miriam przez integrację różnych tekstów w jeden jednolity obraz. Jednak należy zauważyć, że tworzenie "biblijnego portretu" jakiegokolwiek postaci jest dość sztuczne i zwodnicze pomimo współczesnych tendencji biblistyki do lektury kanonicznej. Każda księga, a nawet każda tradycja, zna trochę „inną” Miriam, a próba uzgodnienia różnorodnych elementów tworzy postać nieomal schizofreniczną, która zawiera wiele osobowości.⁶² Rozważając związek Miriam z profetyzmem izraelskim Burns stwierdza, że tytuł prorocki Miriam był anachronizmem – w rzeczywistości

⁶¹ por. R. J. Burns. *Has the Lord Indeed Spoken Only through Moses? A Study of the Biblical Portrait of Miriam*. Atlanta: Scholar Press, 1987.

⁶² Por. recenzja Yair Zakovitcha: Y. Zakovitch. "Review: Burns' "Has the Lord Spoken Only through Moses?" *JQR* 81 (1990): 223-226.

miałaby ona być przede wszystkim przywódczynią ludu na pustyni, gdzie pełniła też pewne funkcje kultyczne.

Dwa lata później Phyllis Tribble w przełomowym artykule *Bringing Miriam out of Shadows* rozważa możliwość istnienia archetypu prorokini Miriam w literaturze biblijnej, który byłby wzorem dla profetyzmu kobiecego.⁶³ Tribble odwołuje się tym samym do postaci Mojżesza proroka, który – jak to wykazano w wielu publikacjach – pełniła funkcję archetypu proroka („proroka jak Mojżesz”) w przedstawieniach kolejnych proroków-mężczyzn w Izraelu. Autorka podobnie jak Rita Burns analizuje fragmentaryczne narracje tworzące elementy portretu Miriam oraz próbuje połączyć je w całość. Wskazuje przy tym na istnienie rozproszonej, a zarazem intencjonalnie zatuszowanej historii kobiety, która pełniła ważną rolę przywódczą w czasach *exodusu*. Jej zdaniem ślady obecności tradycji o Miriam w dyskursie prorockim przebijają się wyraźnie w Księdze Micheasza (Mi 6,4), gdzie u boku Aarona i Mojżesza zaliczona została w poczet „trojga przywódców” *exodusu*. Niewątpliwie – jak zauważa Tribble – Miriam była „muzykantką”, a wspomnienie tej tradycji zachowało się u Jer 31,4. Według badaczki Miriam reprezentowała określoną klasę kobiet w Izraelu, o której roli i funkcji społecznej mało wiemy. Do czasów wygnania pamięć o nich została utracona i jedynie poprzez rozproszone teksty w Pismach można dostrzec ślady ich istnienia. Do grona tych kobiet Tribble zalicza Deborę (Sdz 4-5), bezimienną żonę Izajasza (Iz 8,3), Chuldę (2 Krl 22, 14-20) oraz Noadię (Neh 6,14). Tribble prawdopodobnie jako pierwsza badaczka zauważyła, że historie tych kobiet zostały niejako „zakorzenione” w opowiadaniach o Miriam. Autorka zwraca szczególną uwagę na wspomniany wyżej fragment prorocstwa Jeremiasza (Jr, 31, 2-6), które zawiera wizję odbudowy Izraela. Prorok opisuje Izrael przez metaforę Dziewicy, która zostanie odbudowana na wzór Miriam nad Morzem Sitowia, Jr 31,4:

„Znowu cię zbuduję i będziesz odbudowana, Dziewico-Izraelu! Przyozdobisz się znów swymi bębenkami i zaczniesz tańce pełne wesela”.

Tribble uważa, że wyrocznia ta zapowiada odbudowy nie tylko samego Izraela, ale także odrodzenie tradycji Miriam, która zapomniana, ukryta w Pismach, stała się częścią eschatologicznej wizji odbudowy. Tak jak Izrael, Miriam na czele z innymi prorokiniami powstanie, by w tańcu i przy wtórze bębenków, powrócić na swe prawowite miejsce.

⁶³ Ph. Tribble. „Bringing Miriam out of Shadows.” *BR* 5 1 (1989): 15-24.

W 1996 r. Rainer Kessler w artykule *Miriam And The Prophecy of The Persian Period*, dostrzegła w Miriam reprezentantkę profetyzmu okresu powygnaniowego, podczas gdy Mojżesz miałby reprezentować Torę (Prawo), zaś Aaron- kapłaństwo (kult).⁶⁴ Przeciwstawia ona tekst Micheasza (Mi 6,4), w którym postaci Mojżesza, Aarona i Miriam są niejako zrównane względem siebie, epizodowi z Księgi Liczb (Lb 12), w którym Miriam i Aaron występują przeciwko Mojżeszowi. Kessler stwierdza, że Mojżesz, który otrzymał Torę „(dosł.) usta w usta od Boga” (Wj 33,11), autoryzuje też wszelkie proroctwo. Dlatego każdy prorok wypowiadający proroctwo, które nie pochodzi od Mojżesza i stoi w opozycji bądź w sprzeczności do Tory Mojżesza, podlega karze (por. Pwt 18, 15-22). Z tego też powodu Miriam, która wystąpiła przeciwko Mojżeszowi, spotkała się z natychmiastową reakcją Boga.

W 2002 pojawiły się aż trzy centralne dla studiów nad tradycją tekstów o Miriam niemieckojęzyczne monografie: Klary Butting, Ursuli Rapp oraz Irmtraud Fischer.

Klara Butting w monografii *Prophetinnen gefragt, Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie*, podobnie jak Kessler, widziała w Miriam ucieleśnienie istoty proroctwa ukazanego w Torze.⁶⁵ Zauważyła również, że zarówno pierwsza, jak i ostatnia postać prorocka występująca w kanonie ksiąg Proroków Pierwszych stanowią kobiety: Debora oraz Chulda. Jej zdaniem to one tworzą ramę tego zbioru jako prorokinie na wzór Miriam.

Ursula Rapp w monografii *Miriam: Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der Hebraischen Bibel* dokonuje feministyczno-retorycznej krytyki tekstów o Miriam: Lb 12, Pwt 24,8-9, Wj 15, 19-21, Lb 20, 1-13, Mi 6,4 oraz Lb 26,59 oraz 1 Krn 5,9.⁶⁶ Przedstawia literacko-historyczną rekonstrukcję postaci Miriam. Choć Rapp w swojej publikacji próbuje prześledzić całą tradycję o Miriam, to pomija jednak kluczowy fragment jej dziejów opowiadający o narodzeniu Mojżesza i jej roli w jego uratowaniu.

Irmtraud Fischer w książce *Gotteskündinnen: Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel*,

⁶⁴ R. Kessler. “Miriam And The Prophecy of The Persian Period.” W *Prophets and Daniel*, (ed.) A. Brenner Sheffield: Academic Press, 2001, 77-86.

⁶⁵ K. Butting. *Prophetinnen gefragt, Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie*. Knesebeck: Erev Rav, 2002.

⁶⁶ U. Rapp. *Miriam: Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der Hebraischen Bibel*. Berlin: de Gruyter, 2002.

w przeciwieństwie do Rapp i poprzedniczek, nie ograniczyła się jedynie do tekstów o Miriam.⁶⁷ Dokonała szerokiego studium zjawiska profetyzmu męskiego i kobiecego na wybranych przykładach pochodzących z Biblii hebrajskiej ze szczególnym zogniskowaniem uwagi na postaci Miriam. Podjęła próbę określenia, kim jest prorok według Tory oraz na czym polegała koncepcja „*proroka jak Mojżesz*” (Pwt 18,15.18), by następnie przejść do omówienia prorokini Miriam na podstawie świadectw biblijnych. W dalszych częściach pracy opisuje postacie innych prorokiń: Debore, Chulde, Noadię, oraz mniej znane, jak kobietę z En-Dor. Fischer ukazuje poszczególne prorokinie oraz proroków jako sukcesorów Mojżesza, w tym także i Miriam. W ten sposób m.in. klasyfikuje Debore jako sukcesorkę Miriam i Mojżesza, zaś Samuel byłby sukcesorem Debory. Również Chulda została przedstawiona przez autorkę jako sukcesorka Mojżesza.

W 2008 r. Wildy Gafney w książce pod tytułem *Daughters of Miriam: women prophets in ancient Israel* podjęła próbę jeszcze szerszego studium zjawiska profetyzmu kobiet odwołując się do przekazów ze starożytnego Bliskiego Wschodu, Biblii hebrajskiej oraz w chrześcijańskiej i żydowskiej literatury. W konkluzji autorka postrzega Miriam jako „matkę wszystkich prorokiń”.⁶⁸

W 2011 została wydana kolejna monografia autorstwa Agnethe Siquans *Die alttestamentlichen Prophetinnen in der patristischen Rezeption: Texte – Kontexte – Hermeneutik*.⁶⁹ Zawiera ona omówienie recepcji tekstów o Miriam w literaturze patrystycznej. Dwa lata później Hanna Tervantko w swojej opublikowanej pracy doktorskiej: *Denying Her Voice: the figure of Miriam in ancient Jewish literature*, dokonała analizy wybranych tekstów biblijnych o Miriam i uzupełniła je o studium innych starożytnych tekstów z kręgu literatury żydowskiej.⁷⁰ Objęło ono klasyczną literaturę rabiniczną, teksty z Qumran, Septuagintę, a także dzieła starożytnych pisarzy żydowskich jak Filona, Józefa Flawiusza i innych.

W 2005 r. została wydana pokonferencyjna publikacja pod redakcją Deirdre Good o tytule *Mariam, the Magdalen: and the Mother*, poświęcona postaciom z Nowego

⁶⁷ I. Fischer. *Gotteskinderinnen : zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel*. Stuttgart: Kohlhammer, 2002.

⁶⁸ W. Gafney. *Daughters of Miriam: Women Prophets in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress Press, 2008.

⁶⁹ A. Siquans. *Die alttestamentlichen Prophetinnen in der patristischen Rezeption: Texte, Kontexte, Hermeneutik*. Freiburg: Herder, 2011.

⁷⁰ H. Tervantko. *Denying Her Voice : the Figure of Miriam in Ancient Jewish Literature (JAJSup 23)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.

Testamentu: Marii Magdalenie oraz Maryi matce Jezusa.⁷¹ We wstępie redaktor zauważa istnienie tradycji Miriam w tekstach Nowego Testamentu. Zdaniem Good „orszak Miriam”, tj. postaci wpisane we wzór Miriam, można odnaleźć począwszy od narodzin Jezusa i Jego działalność, aż po pusty grób i zmartwychwstanie. Echa pieśni Miriam rozbrzmiewają nie tylko w Magnificat Maryi, ale i gnostyckich lamentach *Pistis Sophia*, manichejskich psalmach, wielkanocnym kazaniu Piotra Abelarda, a także średniowiecznej oraz barokowej muzyce Wschodu oraz Zachodu. Szczególną postacią, która zakorzeniona jest głęboko w tradycji o Miriam jest Maria Magdalena, pierwszy świadek zmartwychwstania Jezusa oraz Maryja – zwłaszcza w gnostyckich tekstach pierwszych wieków. W 2020 roku Mary Ann Beavis wraz z Ally Kateusz opublikowały interdyscyplinarną monografię poświęconą postaciom biblijnych Marii – Miriam, Maryi, Marii Magdaleny oraz Marii z Betanii, zatytułowaną *Rediscovering the Marys: Maria, Mariamne, Miriam*, w której dokonano refleksji nad tożsamością poszczególnych postaci w szerszym kontekście międzyreligijnym, w tym w odniesieniu m.in. do Biblii hebrajskiej oraz Koranu.⁷²

Należy jeszcze dodać, iż na przestrzeni wspomnianych trzydziestu lat intensywnych badań nad postacią Miriam pojawił się też szereg mniej obszernych artykułów dotyczących Miriam, pośród których na szczególną uwagę zasługują publikacje autorstwa Susan Ackerman⁷³, a także Carol Meyers⁷⁴. Jak można zauważyć temat Miriam jest w dalszym ciągu chętnie podejmowany przez badaczki i badaczy, jednak wśród dominujących opracowań – głównie feministycznych – zauważalny jest brak historyczno-krytycznych studiów jak i pogłębionych literackich, np. retorycznych.⁷⁵

⁷¹ D. Good. *Mariam, the Magdalen: and the Mother*. Bloomington: Indiana University Press, 2005.

⁷² M. A. Beavis. *Rediscovering the Marys: Maria, Mariamne, Miriam*, (ed.) M. A. Beavis, et al. London: Bloomsbury T&T Clark, 2020.

⁷³ Por. S. Ackerman. “Why Is Miriam Also Among the Prophets? (And Is Zipporah Among the Priests?)” *JBL* 121 1 (2002): 47-80.

⁷⁴ C. L. Meyers. “Miriam the Musician.” W *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, (ed.) A. Brenner. Sheffield: Academic Press, 1994, 207–230.

⁷⁵ W ostatnich latach pojawiły się takie artykuły jak: C. A. Evans. “Celebrating Victory from the Sea of Reeds to the Eschatological Battle Field: Miriam’s Timbrels and Dances in Exodus 15 and Beyond” *BTB* 51 4 (2021): 206–214; N. Caldach-Benages. “Miriam, May Your Hope Give Us Hope!” *JESWTR* 24 (2016): 31–46; Sh. Efrati. “Was Miriam shut from his eyes?: The Miriam pericope in 4Q377 (Apocryphal

1.5 Problemy badawcze i metodologia

W Biblii hebrajskiej Miriam jest przywołana z imienia w siedmiu tekstach (Wj 15,20-21; Lb 12,1-16; Lb 20,1; Lb 26,59; 1 Krn 5,29; Mi 6,4; Pwt 24,9), oraz za pierwszym razem tylko jako „siostra” Mojżesza (Wj 2,1-10). Jak można zauważyć pamięć o pierwszej i jedynej prorokini z czasów Wyjścia z niewoli egipskiej i wędrówki przez pustynię została zachowana we wszystkich trzech korpusach Biblii hebrajskiej (Tora: Wj 2,1-10.15,20-21; Lb 12,1-16; Lb 20,1; Lb 26,59; Pwt 24,9; Prorocy: Mi 6,4; Pisma: 1 Krn 5,29), które zawierają różne źródła i tradycje. Fakt ten wskazuje, iż Miriam była wyjątkową postacią wpisaną w pamięć społeczności Hebrajczyków i przypominaną przez kolejnych autorów oraz redaktorów biblijnych. W nawiązaniu do tego faktu niniejsza praca podejmuje próbę weryfikacji roboczej hipotezy badawczej, która zakłada, iż Miriam była archetypem kobiecego profetyzmu w Izraelu. Podobnie w przypadku profetyzmu męskiego takim archetypem był jej młodszy brat, Mojżesz – co m.in. zostało wyrażone w prawie o proroku „jak Mojżesz” (Pwt 18,9-22).⁷⁶

Kluczowym tekstem w dyskusji nad profetyczną funkcją Miriam jest jedyne biblijne świadectwo z Księgi Wyjścia, tzw. Pieśni Miriam (Wj 15,20-21), w której została ona określona tytułem prorokini [נְבִיאָה]. Zatem należy zauważyć, że imię Miriam po raz pierwszy pojawia się z przypisaną jej funkcją prorokini w najważniejszym i przełomowym momencie dziejów Izraela – celebracji zwycięstwa JHWH nad wojskami faraona po cudownym przejściu przez Morze Sitowia przypieczętowującym wyzwolenie ludu z niewoli egipskiej. Z racji swej ograniczonej formy tekst Pieśni Miriam nie dostarcza odpowiedzi na szereg pytań dotyczących tożsamości Miriam, np.: jaki charakter miała jej misja?; czy tytuł prorocki odzwierciedlał faktyczny jej funkcję prorocką?; czy też był wyłącznie honorowy, jako siostry dwóch wielkich autorytetów, Aarona oraz Mojżesza?; jaką rolę mogła pełnić Miriam w ramach tzw. triumwiratu z okresu *exodusu*?; czy kolejni autorzy i redaktorzy biblijni użyli tradycji Miriam jako archetypu, tj. literackiego wzorca, dla postaci prorokiń w Izraelu, a może nawet innych kluczowych bohaterów Biblii?; itp.

Postać Miriam została niejako poddana swoistemu procesowi hermeneutycznemu w samym tekście biblijnym – począwszy od fragmentu przywołującego niewymienioną z

Pentateuch B) reconsidered.” *RQ* 33 1 (2021): 147–152; D. Lederman-Daniely. “Revealing Miriam’s Prophecy” *FT* 25 1 (2016): 8–28.

⁷⁶ Por. Baraniak, *Prorok jak Mojżesz (Pwt 18,9-22)*.

imienia „siostrę” Mojżesza (Wj 2,1-10), a potem tekstów wzmiankujących ją z imienia (Wj 15,20-21), aż po późniejsze księgi (Starego i Nowego Testamentu), w których przez związki tematyczne i leksykalne można odnaleźć „echo”⁷⁷ wcześniejszych tradycji opowiadających o Miriam.

Hermeneutyka wskazuje na różnorodność możliwych interpretacji tekstu, zwraca przy tym uwagę na usytuowanie historyczne, kulturowe i językowe ludzkiego poznania oraz opowiada się raczej za stawianiem się znaczenia niż jego niezmiennością. Nie chodzi tu o postrzeganie hermeneutyki tekstu jako teorii oferującej pewne interpretacyjne narzędzia, dzięki którym można wyeliminować niejednoznaczności różnorodnych zawiłych fragmentów. Temat pracy skłania się bardziej ku tzw. radykalnej hermeneutyce⁷⁸, która nie ma naśladować tradycyjnej hermeneutyki biblijnej⁷⁹, podającej właściwą interpretację Pisma, ani iść w ślady zaproponowanej przez Leo Straussa⁸⁰ metody *close-reading* (czytania tekstów pomiędzy wierszami), która odkrywa ukryte przesłania zawarte w klasycznych tekstach. Podjęta w tej pracy krytyczna lektura wybranych tematycznie biblijnych tekstów ma być sposobnością do reinterpretacji wcześniejszych interpretacji i zarazem zwielokrotnienia zawartych w nich sensów.

Wielowymiarowa lektura – zarówno diachroniczna i synchroniczna – analizowanych tekstów umożliwia bardziej rzetelną weryfikację hipotezy o funkcjonowaniu archetypu w postaci Miriam – który może być jednym z ważniejszych kluczy hermeneutycznych nie tylko do zrozumienia Biblii, ale i innych tekstów wczesnej tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej. Jest możliwe, że był on dobrze znany dla biblijnych oraz wczesnych postbiblijnych autorów jak i rozumiały dla starożytnych odbiorców tych przekazów. Pierwotnie mógł on być używany jako wzór literacki w przedstawieniu sekwencji biblijnych prorokiń, a następnie uogólniony w konstrukcji opowiadań o innych wyjątkowych kobietach Starego i Nowego Testamentu. Głęboko

⁷⁷ Por. wprowadzenie do Rozdziału IV; nb. jest to termin wprowadzony do badań biblijnych przez m.in. Meek, *The Meaning of לִמְרָאָה in Qohelet*, 246.

⁷⁸ Por. J. D. Caputo. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press, 1987; oraz krótka prezentacja jego hermeneutyki w: Ł. Czajka. „Człowiek jako cierpiące ciało w filozofii Johna D. Caputo” *Przeгляд Filozoficzny* 2 82 (2012): 425-440.

⁷⁹ L. A. Schökel. *A Manual of Hermeneutics*. Sheffield: Academic Press, 1988, 16; J. Sochoń, “Hermeneutyka- wstępne rozpoznania” *WST* 8 (1995): 219-232.

⁸⁰ L. Strauss. „Prześladowania i sztuka pisania” W *Sokratejskie pytania*. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1998, 107–121.107–121.

wpisana w świadomości religijnych Żydów pamięć o *exodusie* (tj. przywódcach wyjścia z Egiptu, przejściu przez Morze Sotowie, przemierzu na Synaju oraz wędrówce przez pustkowie, itd.) stanowiła podstawowy filar tożsamości żydowskiej i konsekwentnie także pierwszych wspólnot judeochrześcijańskich i chrześcijańskich.

Jak zauważono wcześniej dotychczasowe badania poświęcane Miriam, w większości wpisujące się w nurt egzegezy feministycznej, pośrednio odwoływały się głównie do wyników analiz historyczno-krytycznej wybranych tekstów. Pomimo tego, że wykorzystywały one także badania z pokrewnych dziedzin jak socjologii, psychologii czy archeologii, to nie dostarczyły wyczerpującej odpowiedzi na podstawowe pytania o tożsamość Miriam – pierwszej prorokini – oraz funkcję tej postaci w kontekście całego kanonu Biblii (hebrajskiej i chrześcijańskiej). Zwykle wskazano przy tym na zbyt ograniczony korpus tekstów wzmiankujących Miriam oraz na samą fragmentaryczność opisów spowodowaną m.in. aktywnością kolejnych redaktorów biblijnych. Jednak już z perspektywy analizy kanonicznej pozorna fragmentaryczność jej wizerunku składa się w dość logiczną konstrukcję.

Uwzględniając powyższe uwarunkowania, pierwszy etap pracy będzie próbą syntezy efektów analiz tekstów Biblii hebrajskiej bezpośrednio przywołujących postaci Miriam, które wykorzystywały głównie metodę historyczno-krytyczną⁸¹. Ewidentne ograniczenia tej metody są obecnie szeroko dyskutowane⁸², dlatego też w drugim niejako uzupełniającym metodologicznie pracę etapie zostanie przedstawiona synteza wyników analiz bazujących na lekturze synchronicznej źródłowych narracyjnych tekstów o Miriam ograniczona do Pięcioksięgu. W tym zadaniu szczególne miejsce będzie przyznane perspektywie analizy retorycznej biblijnej i semickiej z uwzględnieniem metodologii wypracowanej przez Rolanda Meyneta.⁸³

⁸¹ E. Krentz. *The historical-critical method*. Philadelphia: Fortress Press, 1975, 48-54.

⁸² Por. Z. Pawłowski. „Metoda historyczno-krytyczna i analiza narracyjna w perspektywie założeń hermeneutycznych” *BPT* 11 (2018): 167-168. K. Romaniuk. *Wprowadzenie do krytyki tekstu Starego i Nowego Testamentu*. Poznań, Warszawa, Lublin: Pallottinum, 1975; E. Lipiński. „Pierwotne brzmienie tekstu? Refleksje nad krytyką tekstualną Biblii” *BibAn* 6 2 (2016): 169-180; W. Chrostowski. „Zarys metodologii biblistyki Nowego Testamentu” *SNT* 2 (2007): 27-46; J. Flis. „Krytyka tekstu Nowego Testamentu.” W *Metodologia Nowego Testamentu*. Pelplin: Wydawnictwo Diecezjalne, 1994, 51-83.

⁸³ R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008; R. Meynet. „Retoryka biblijna-semicka” *Scriptura Sacra* 2 (2019): 11-41; R. Meynet. *Rhetorical Analysis. An Introduction to Biblical Rhetoric*. Sheffield : Academic Press, 1998.

Metoda analizy retorycznej znana jako retoryka semicka i biblijna (*Retorica Biblica e Semitica*, RBS) ukształtowała się jako bardziej odpowiednie narzędzie do opisywania struktury biblijnych oraz innych wczesnych semickich tekstów literackich niż pokrewna metoda oparta na założeniach retoryki klasycznej. Współczesny prekursor tej metody, Roland Meynet, oparł się na postulatcie istnienia w starożytnym Bliskim Wschodzie swoistego systemu retorycznego, który nazywa retoryką biblijną, szerzej – semicką. Specyfikę retoryki biblijnej i semickiej wyraża: (1) jej konkretność (obrazowość) – w przeciwieństwie do retoryki greckiej retoryka semicka nie tyle dowodzi i udowadnia, co raczej pokazuje i opisuje rzeczywistość; (2) parataktyczność – opiera się na zestawianiu i uzgadnianiu niż w porządkowaniu tematów i wątków – związki logiczne (opozycja lub identyczność) poszczególnych jednostek wyrażone są poprzez powtórzenia leksykalne, morfologiczne, syntaktyczne oraz rytmiczne między nimi; (3) charakterze inwolutywnym wynikającym z komponowania na układach równoległych budowanych wokół określonego centrum.⁸⁴ W swojej fundamentalnej monografii⁸⁵ Meynet przedstawił również trzy założenia, na których opiera się RBS: (1) „Teksty biblijne są tekstami dobrze skomponowanymi”⁸⁶ – zgodnie z logiką, którą należy odkryć. (2) „Istnieje specjalny typ retoryki właściwy tekstom biblijnym”⁸⁷ – jego charakterystycznymi cechami są: przewaga konkretów nad abstrakcją (autor przedstawia coś zamiast to wyjaśniać), parataksy nad syntaksą (retoryka biblijna i semicka częściej zestawia lub przeciwstawia teksty, niż podporządkuje) oraz inwolucji nad liniowością (teksty biblijne i semickie często zamiast rozwijać myśl w sposób liniowy odnoszą się do swego rodzaju centrum tekstu, przez który powiązane są elementy skrajne). (3)

⁸⁴ Por. recenzja W. Pikor. „Retoryka Semicka” *VV* 4 (2003): 285-292; oraz tłumaczenia w j. polskim R. Meynet. „Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej.” W *Mysł teologiczna*, t. 30. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2001; R. Meynet. „Retoryka biblijna-semicka” *Scriptura Sacra* 23 (2019): 11-42.

⁸⁵ R. Meynet, *L'analyse rhétorique: Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible: textes fondateurs et exposé systématique*. Paris : Cerf, 1989; poszerzonej i dostępnej w tłumaczeniu na język angielski pt. *Treatise on Biblical Rhetoric, International Studies in the History of Rhetoric* 3. Boston : Brill, Leyden, 2012); najbardziej aktualne opracowanie podstaw i zasad metody: *Traité de rhétorique biblique. Troisième édition revue et amplifiée* (RBSem 28) Leuven: Peeters, 2021. Do potrzeb niniejszej pracy autorka używa tłumaczenia angielskiego opartego na pierwszej monografii będącego jednocześnie jej poprawionym i uzupełnionym wydaniem: R. Meynet. *Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric*, (JSOTSup 256) Sheffield : Sheffield Academic Press, 1998.

⁸⁶ „The Biblical Texts are Composed and Well Composed”: Meynet, *Rhetorical Analysis*, 169.

⁸⁷ „There is a Specifically Biblical Rhetoric”: Meynet, *Rhetorical Analysis*, 172.

„Zweryfikowanie pewności metody krytyki historycznej”⁸⁸ (tzw. zasada zaufania) – w odróżnieniu od metod analizy historyczno-krytycznej, analiza retoryczna cechuje swoistego rodzaju zaufaniem do tekstu i jego wewnętrznej logiki. Jej celem jest rozpatrzenie tekstu jako całości zamiast wyszukiwania w nim źródeł i śladów redakcji.

Analiza retoryczna wyróżnia kilka poziomów jednostek kompozycji tekstu. Związki pomiędzy jednostkami mogą przejawiać się na jednym lub kilku poziomach: leksykalnym, morfologicznym, syntaktycznym, poziomie rytmu lub dyskursu. Tworzą one pomiędzy jednostkami dwa podstawowe typy relacji: symetrię paralelną (paralelizm) albo symetrię odwróconą / koncentryczną (chiasm). Symetria ta może być zarówno całkowita, jak i częściowa. Jednak pomiędzy tymi samymi elementami na różnych poziomach mogą zachodzić też różne typy relacji.⁸⁹ Pozwala to zauważyć jak logika struktury konkretnego tekstu wynika z logiki związków pomiędzy jego elementami i odwrotnie, relację pomiędzy elementami są podporządkowane ogólnej logice tekstu rozpatrywanego jako całość. W przekonaniu zwolenników tej metody zrozumienie kompozycji tekstu jest kluczowe do jego interpretacji.⁹⁰

Ostatnim etapem pracy weryfikującym hipotezę badawczą jest analiza porównawcza głównych elementów hermeneutycznych i cech opisanego obrazu – archetypu postaci Miriam odniesiona do tekstów ukazujących kolejne biblijne prorokinie, a następnie ważniejsze żeńskie postacie Biblii (Starego i Nowego Testamentu). W tym etapie wykorzystane będzie m.in. kryterium tzw. „echa” (ślądu leksykalnego i tematycznego jednego tekstu w innym fragmencie) wypracowane przez Russella L. Meeka⁹¹.

⁸⁸ „*The Review of a Certain Method of Historical Criticism*”: Meynet, *Rhetorical Analysis*, 177.

⁸⁹ Meynet, *Rhetorical Analysis*, 182-198.

⁹⁰ Przekonanie się opiera się m.in. na takiej cesze retoryki semickiej jak parataktyczność. Meynet podkreśla, że w odróżnieniu od klasycznych autorów autorzy biblijni są o wiele bardziej skłonni do wyrażenia relacji logicznych poprzez zestawianie fragmentów tekstu niż przez ich podporządkowanie, co skutkuje m.in. znacznie rzadszym użyciem formalnych leksemów i wyrażen służących do stworzenia klasycznych sylogizmów, por. Meynet, *Rhetorical Analysis*, 175.

⁹¹ Meek, *The Meaning of לַחַד in Qohelet: An Intertextual Suggestion*, 246. Por. dalej wprowadzenie do Rozdziału IV.

Rozdział II: Teksty Biblii hebrajskiej o Miriam w perspektywie analizy historyczno-krytycznej

2.1 Księga Wyjścia

Księga Wyjścia, druga w Pięcioksięgu, jest jedną z najważniejszych ksiąg Biblii hebrajskiej. John Durham ze względu na jej znaczenie dla tradycji żydowskiej określił ją jako „pierwszą przed Księgą Rodzaju”, gdyż zawiera opowieści o początkach Izraela i jego religii: niewola w Egipcie i wyjście (*exodus*), przymierze na Synaju i dar Tory, powstanie ludu JHWH a także urzędu kapłańskiego i kultu.⁹² Stanowią one starożytne podwaliny nie tylko dla instytucji Świątyni, ale i późniejszej Synagogi oraz Kościoła.⁹³ Od początku XIX wieku powstało wiele studiów odsłaniających złożoną redakcję i zróżnicowanie tekstu tej księgi, które wymagają holistycznego i wieloaspektowego podejścia.⁹⁴ Pośród wielu dostępnych studiów krytycznych relatywnie niewiele uwagi zostało poświęcone tekstom: Wj 1-2 (wprowadzenie), Wj 6 (powołanie Mojżesza), Wj 13,17- 14,31 (narracja morza) czy Wj 15,22-18,27 (wędrowka przez pustynię).⁹⁵

Wj 2,1-10

Perykopa Wj 2,1-10 jest jednym z wielu fragmentów Biblii, które w dalszym ciągu wymagają pogłębionych badań. Zawiera ona opowiadanie o narodzinach Mojżesza, które wprowadza w pierwszą część narracji dziejów *exodusu* opisującą pobyt Izraela w Egipcie (Wj

⁹² J. I. Durham, *Exodus*. Waco, Texas: Word Books, 1987, 19-20.

⁹³ Durham, *Exodus*, 20.

⁹⁴ Większość poświęcona została pojedynczym fragmentom i sekcjom. Do tekstów, które zyskały największą liczbę opracowań naukowych należą: Wj 3-4 (Misja Mojżesza, Imię Boga), Wj 7-11 (plagi egipskie), Wj 20 (Dekalog), Wj 19-24 (Synaj), Wj 20-23 (Kodeks Przymierza), Wj 25-31 (instrukcje dotyczące budowy Arki Przymierza), Wj 32-34 (Złoty Cielec). *Ibidem*, 24-27.

⁹⁵ Wybrane monografie poświęcone Księdze Wyjścia: T. B. Dozeman. *Methods for Exodus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010; J. S. Baden. *The Book of Exodus: A Biography*. Princeton : Princeton University Press, 2019; S. M. Langston. *Exodus through the Centuries*. Oxford: Blackwell, 2006; M. Vervenne. *Studies in the Book of Exodus: Redaction - reception – interpretation*. Leuven: University Press, 1996; W. H. Propp, et al. *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*. Cham etc.: Springer, 2015; Th. B. Dozeman, et al. *The Book of Exodus: Composition, Reception, and Interpretation*. Leiden, Netherlands: Brill, 2014.

1,1-13,16)⁹⁶ – *nota bene* uważa się je za „wzorcowy przykład hebrajskiego sposobu narracji”.⁹⁷ Wspomniana jest w nim postać starszej „siostry” Mojżesza, która choć pozostaje nieokreślona z imienia, to w dalszym tekście księgi (Wj 15,20) zawarte są przesłanki pozwalające utożsamiać ją z Miriam – jedyną znaną z imienia siostrą Mojżesza i Aarona, o której zaświadcza lewicki rodowód z Lb 26, 59. Autor prawdopodobnie intencjonalnie ukrył imiona bohaterów tego opowiadania, by w ten sposób zogniskować uwagę na ironii ukrytej w etymologii imienia Mojżesza [מֹשֶׁה] – przypomina ono formę imiesłowu czynnego [od czasownika מָשָׁה] „wyciągający”, a nie sugerowaną przez kontekst bierną „wyciągnięty” (por. Wj 2,10).

Do wyznaczenia granic tej jednostki narracyjnej adekwatne jest kryterium dramatyczne, albowiem perykopa Wj 2, 1-10 charakteryzuje się jednością akcji i fabuły. Ścisłe określenie granic perykopy budzi jednak dyskusję wśród badaczy, albowiem werset 1,22 podsumowujący opowiadania o położnych Hebrajkach, może być traktowany jako wprowadzenie do opisu narodzin Mojżesza.⁹⁸ Począwszy od ww. 2 do 10, czyli do momentu nadania chłopcu imienia, narracja opisuje działanie podmiotu w rodzaju żeńskim (za wyjątkiem w. 10a). Koniec opowiadania wyznacza m.in. zmiana rodzaju gramatycznego podmiotu (2,11). Jak można zauważyć głównymi bohaterkami narracji 2,1-10 są kobiety: matka (rodzicielka), siostra niemowlęcia, córka faraona oraz jej służące, roztaczające opiekę nad bezradnym dzieckiem – nazwanym później Mojżeszem. Werset 11. rozpoczyna się od utartej formuły וַיְהִי בַיּוֹמִים הָהֵם, otwierającej nową narrację, po której od razu zaakcentowana jest zmiana wieku Mojżesza.

Autor po raz pierwszy wprowadza postać „siostry” (Mojżesza) w Wj 2,4:

וַתֵּצֵב אֶחָתוֹ מֵרַחֵק לְדַעַה מֶה יַעֲשֶׂה לוֹ

Niewspomniana z imienia postać określana jako „jego siostra” [אָחָתוֹ] jest wspominana dwukrotnie w tej samej perykopie (2,4.7) w formie *status pronominalis*.⁹⁹ W Biblii

⁹⁶ Pozostałe to: II część (Izrael na pustyni, Wj 13,17-18,27) oraz III część (Izrael na Synaju, Wj 19,1-40,38). Klasyfikacja wg Durham, *Exodus*, XXX.

⁹⁷ H. Utzschneider i W. Oswald. *Exodus 1-15*. Stuttgart: Verlag Kohlhammer, 2013, 27.

⁹⁸ Część badaczy łączy w. 22 z Wj 2,1-10, inni Wj 1,15;21. J. Lemański traktuje go jako „zdanie pomostowe, zaznaczające przejście od „wszystkich dzieci hebrajskich” do jednego, szczególnego dziecka.” Por. J. Lemański. *Księga Wyjścia (Nowy Komentarz Biblijny)*, t. 2. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2016, 116-117.

⁹⁹ T.j. stanowiącej połączenie imienia (rzeczownika) z zaimkiem dzierżawczym w formie postpozytywnej pisanej łącznie. Por. M. Tomal, *Język hebrajski biblijny*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2000, 102-115.

hebrajskiej termin אָחֵי używany jest głównie w odniesieniu do rodzonej siostry tudzież przyrodniej, krewnej (Jer 3,7), rzadko w określeniu kobiety tej samej narodowości czy choćby ukochanej (Pnp 4,9-12). Użycie w zdaniu sufiksu dzierżawczego 3.m.s. „jego” łączy postać „jego siostry” z formą dopełnienia לו „nim” – czyli wspomnianym wcześniej הַיֵּלֵד „tym chłopcem” (Wj 2,3), tj. Mojżeszem. W ten oto sposób Miriam przedstawiona zostaje po raz pierwszy w Biblii w kontekście rodzinnym, obok swojego młodszego brata. Werset 4. otwiera orzeczenie וַתִּתְצַב , w formie *wayyiqtol* w koniugacji *hitapa'el* trzeciej osoby rodzaju żeńskiego (z *waw consecutivum*). Aparat krytyczny BHS podaje lekturę zaświadczoną w Pięcioksięgu Samarytańskim jako וַתִּתְצַב , *wayyiqtol* w koniugacji *hitpa'el*, pochodzącą od rdzenia נצב lub יצב ,¹⁰⁰ hebr. „stać”, „ustawić się”, „stać pewnie”, „zająć pozycję”. W Biblii hebrajskiej zaświadczone są wyłącznie formy *hitapa'el* wywodzące się od rdzenia יצב (por. Wj 14,13), co sugeruje tłumaczenie „stała (pewnie/mocno)”, „przyjęła pozycję”, itp. Forma orzeczenia w tekście masoreckim z pominięciem rdzennej spółgłoski *jud* choć jest problematyczna, najprawdopodobniej stanowi błąd kopisty tekstu spółgłoskowego, niewiele znaczącym w zrozumieniu tekstu. Autor świadomie zastosował rdzeń $\text{נצב} / \text{יצב}$, nie zaś עמד , aby podkreślić wyjątkową determinację w postawie Miriam, stała gotowa do działania.¹⁰¹ Autor dodaje, iż stała „z daleka”, מרחק , od matki i ukrytego w $\text{תִּבְיָה$ „koszu/skrzyni (arce)” brata. Znak dysjunktywny akcentowy *atnah* zamyka pierwszą część zdania podrzędnie złożonego, zaś dalszą część wypowiedzi wprowadza zdanie celowe za pośrednictwem konstrukcji bezokolicznikowej לדעה .¹⁰² Zaimek pytajny מה , który otwiera zdanie podrzędnie złożone, połączony jest (przez *maqfef*) z formą czasownikową יַעֲשֶׂה , *niphal*, imperfectum, 3 osoby męskiej (tłum. bezosobowo „co stanie się”, „przydarzy”).

Wersety 7.-8., następujące bezpośrednio po scenie wyłowienia kosza/arki z rzeki przez córkę faraona, tworzą dialog zainicjowany przez starszą „siostrę” niemowlęcia z „córka faraona”.

וּתְאֹמַר אַחַתּוֹ אֶל בֵּת פַּרְעֹה הַאֵלֶךְ וּקְרָאתִי לְךָ אִשָּׁה מִיִּנְקַת מִן הָעֵבְרִית וַתִּינַק לְךָ אֶת הַיֵּלֵד
 תְּאֹמַר לָהּ בֵּת פַּרְעֹה לְכִי וְתֵלֶךְ הָעֵלְמָה וְתִקְרָא אֶת אִם הַיֵּלֵד

¹⁰⁰ L. H. Koehler, et al. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill, 2001: s.v. „יצב”.

¹⁰¹ Ten sam czasownik $\text{נצב} / \text{יצב}$ pojawia się w innych narracjach, w tym o Mojżeszu stojącym przed faraonem (por. Wj 8,16; 9,13) oraz przed Panem objawiającym się w Obłoku (por. Wj 34,5, w Namiocie Spotkania (por. Lb 11, 16), ludu Izraela obserwującego zwycięstwo Pana nad Egipcjanami (por. Wj 14,13) czy Anioła Pańskiego, stojącego przed Baalamem (por. Lb 22,22), etc.

¹⁰² B. K. Waltke, i M. P. O'Connor. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake (Ind.): Eisenbrauns, 1990, §36.2.3d.

Oba rozpoczynają się od orzeczenia w formie *wayyiqtol* וַהֲאָמַר, która wprowadza mowę niezależną. Podmiotem pierwszego zdania jest ponownie „jego siostra”, zwraca się ona bezpośrednio do córki faraona w formule pytania wyboru, rozpoczętego partykułą pytającą ה, „czy”: („Czy pójść, zawołałabym Ci (...)?”)¹⁰³, aby przyprowadzić karmicielkę spośród Hebrajek.

W odpowiedzi córka faraona używa utartej formuły posłania לְכִי, przy której tekst masorecki umieszcza znak akcentu dysjunktywnego *atnah*, zamykający pierwszą część wypowiedzi. W w. 8 autor biblijny określa siostrę dziecka mianem עֲלִמָּה, enigmatycznym terminem, który w Biblii hebrajskiej zwykle odnosi się do młodych kobiet w wieku odpowiednim do zamążpójścia (nb. w tym miejscu LXX tłumaczy עֲלִמָּה przez νεανίς a nie παρθένος jak w Iz 7,14). Miriam nie jest zatem małą dziewczynką, a już młodą kobietą, która wyszła z ukrycia, by zainicjować dialog z córką faraona. Jej literacki portret ukazuje ją jako ukrytą opiekunkę dziecka i pośredniczkę między matką hebrajską chłopca a księżniczką egipską – wypełnia w ten sposób funkcję akuszerki niejako drugich narodzin dziecka.¹⁰⁴

Opis narodzin głównego protagonisty, Mojżesza, jest paralelny m.in. do wersji pochodzącej z VII w. p.n.e. neoasyryjskiego opowiadania o cudownych narodzinach założyciela akadyjskiego imperium Sargona Wielkiego, króla Akadu (ok. XXIII w. p.n.e).¹⁰⁵ Jest to narracją w pierwszej osobie, według której matka, wysokiej rangi kapłanka (*enitum*), powija syna w sekrecie i ukrywa, a następnie powierza go w koszu powleczonym smołą rzece Eufkrat. Dziecko zostaje wyłowione przez ogrodnika o imieniu Akki, który go usynawia i uczy zawodu. Bogini Isztar (Inanna)¹⁰⁶ obdarza go uczuciem i sprawia, że Sargon zostaje

¹⁰³ הֲאָלֶיךָ וְקָרָאתִי: *imperfectum* (“pójść”: 1 os., l.poj) + *weqatalti* (“I zawołam”: 1 os., l.poj)

¹⁰⁴ Wyraża to m.in. sekwencja form czasownikowych: forma *weqatalti* (“poszła”: 3 os., lp, r. żeńskiego) + *weqatalti* (“i zawołała”: 3 os., lp, r. żeńskiego). ...וְהִקְרָאָהּ... וְהִלְמָהּ

¹⁰⁵ J. B. Pritchard. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1969, 85-86: “Sargon, the mighty king, king of Agade, am I. My mother was a changeling, my father I knew not. The brother(s) of my father loved the hills. My city is Azupiranu, which is situated on the banks of the Euphrates. My changeling mother conceived me, in secret she bore me. She set me in a basket of rushes, with bitumen she sealed my lid. She cast me into the river which rose not (over) me, the river bore me up and carried me to Akki, the drawer of water. Akki, the drawer of water lifted me out as he dipped his e[w]er. Akki, the drawer of water, [took me] as his son (and) reared me. Akki, the drawer of water, appointed me as his gardener, while I was a gardener, Ishtar granted me (her) love, and for four and [...] years I exercised kingship.”

¹⁰⁶ Historyk G. Leick tak pisze o Innanie: “In the royal inscriptions of the early Dynastic Period, Inanna is often invoked as the special *protectress* of kings. Sargon of Akkad claimed her support in battle and politics. It

królem.¹⁰⁷ Sumeryjska bogini Inanna, utożsamiana później przez Akkadyjczyków i Asyryjczyków z Isztar, bogini miłości, płodności i wojny, była uznawana za opiekunkę królów, w tym też samego Sargona Wielkiego.¹⁰⁸ Zdaniem części uczonych opowiadanie o Mojżeszcu jest raczej „odwróconą historią Sargona niż jej powtórzeniem.”¹⁰⁹ Podobny motyw cudownego ocalenia dziecięcia, które zostanie później wielkim przywódcą czy władcą, spotykamy również w legendach innych starożytnych ludów, w tym Hetytów. W jednej z najstarszych legend hetyckich o królowej Kanesz datowanej na ok. XVII w. p.n.e pojawia się wątek ukrycia przez królową-matkę w koszu na rzece nowonarodzonych trzydziestu synów oraz cudownego ich ocalenia przez bogów.¹¹⁰ W starożytnym Egipcie jedna z wersji mitu poświęcona Horusowi, wspomina, że jego matka Izyda ukrywała go jako nowonarodzone niemowlę w sitowiu (papierusach) na brzegu Nilu, aby uniknąć zemsty Seta.¹¹¹ Przywołane powyżej przykłady motywów w legendach i mitach o początkach dziejów wielkich władców i bóstw wskazują na obecność wspólnego wzorca literackiego tych opowiadań: niemowlę płci męskiej ukrywane przez matkę (w koszu na rzece) ostatecznie zostaje cudownie uratowane, by osiągnąć znaczącą pozycję.¹¹² Na tej podstawie m.in. Yair Zakovitch, kwestionujący historyczność opisu *exodusu*, widzi w nim jedynie mit założycielski, który wpłynął na

appears that it was during the third millenium that the goddess acquired martial aspects that may derive from a syncretism with the Semitic deity Ishtar.”, por. J. A. Black, i A. Green. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: an Illustrated Dictionary*. London: British Museum Press, 1992, 89.

¹⁰⁷ V. P. Hamilton. *Exodus: an Exegetical Commentary*. Grand Rapids: Baker Academic, 2011, 24.

¹⁰⁸ Prawowity mąż Inanny, Dumuzi (Tamuz), choć cierpiał z powodu jej rozwiązłego życia, umierał na jesień, by na nowo wiosną powrócić do niej z zaświatów i ponownie się z nią połączyć. W ten sposób święte małżeństwo Isztar-Tammuz było otaczane szczególną czcią jako bóstwa zapewniające płodności ziemi. Natomiast pierwotnie Inanna nigdy nie była utożsamiana z boginią-matką ani boginią małżeństwa. „*Inanna is not a goddess of marriage, nor is she a mother goddess. The so-called Sacred Marriage in which she participates carries no overtones of moral implication for human marriages.*” por. Black, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, 108.

¹⁰⁹ Dworzanin faraona staje się przywódcą zbiegłych z Egiptu niewolników. Z. Pawłowski zauważa, że Sargon osiągnął najwyższe szczeble drabiny społecznej, odwrotnie niż Mojżesz, który z najwyższego zszedł do najniższego, por. Z. Pawłowski. „Bóg i tożsamość Mojżesza. Lektura narracyjna Exodusu 2,1-3,15” *BibAn* 7 2 (2017): 188.

¹¹⁰ W. W. Hallo, et al. *The Context of Scripture*. Leiden: Brill, 1997, 181-182.

¹¹¹ E. Leach. *Siostra Mojżesza: strukturalistyczne interpretacje mitu biblijnego*. Poznań: Zysk i S-ka, 1998, 66.

¹¹² W. H. Propp. *Exodus: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1998, 155-159.

uformowanie tożsamości żydowskiej na kolejne tysiąclecia.¹¹³ Inni badacze określają go jako heroiczną sagę¹¹⁴ bądź legendę¹¹⁵. Należy jednak zauważyć, iż trudno określić precyzyjnie granicę między mitem, opowiadaniem czy legendą.¹¹⁶

Główna warstwa narracyjna Wj 2,1-20 zaliczana jest do tzw. pierwotnej narracji *exodusu*, najstarszej w Księdze Wyjścia, obejmującej rozdziały 1,11-12,22, w których jest przedstawiona geneza głównego bohatera, Mojżesza. Niektórzy badacze uważają, że przyczynkiem do jej powstania mogła być tragedia jednej z masowych deportacji u schyłku monarchii bądź też była to zawalowana forma protestu przeciw politycznej opresji w czasach podległości Judy imperium Asyrii, Egiptu bądź Babilonii na przełomie VI i VII w. p.n.e, czy też nawet w okresie perskim.¹¹⁷

Głównym jej przesłaniem nie jest jednak wątek biograficzny, lecz bardziej legitymizacja postaci Mojżesza. Jego cudowne ocalenie jak i ironia zawarta w etymologii jego imienia¹¹⁸ wpisują się w szerszy kontekst dziejów ukazujący w nim przyszłego przywódcę ludu Izraela. W badaniach krytyczno-literackich przedstawiane są różnorodne możliwości klasyfikacji źródła tego tekstu: Noth¹¹⁹ postulował, iż tekst w całości jest jahwistyczny (J) z ewentualnymi późniejszymi dodatkami, Propp¹²⁰ zakładał połączenie źródła J i kapłańskiego (P). Późniejsi egzegeci skłaniają się do klasyfikacji analizowanej perykopy jako źródła J bądź elohistycznego (E), tudzież kompilacji obu źródeł.¹²¹

¹¹³ Y. Zakovitch. *“And You Shall Tell Your Son...”: the Concept of the Exodus in the Bible*. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1991, 133.

¹¹⁴ G. W. Coats. “The Moses Narratives as Heroic Saga.” W *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable: Narrative Forms in Old Testament Literature*. Sheffield: University of Sheffield, 1989, 33-44.

¹¹⁵ R. M. Halls. “Legend.” W *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable: Narrative Forms in Old Testament Literature*. Sheffield: University of Sheffield, 1989, 45-50.

¹¹⁶ Ł. Niesiołowski-Spano. *Mityczne początki miejsc świętych w Starym Testamencie*. Warszawa: Dialog, 2003, 15.

¹¹⁷ J. Lemański, „Mojżesz-Lewita” *CTO* 1 (2016): 102.

¹¹⁸ Interpretacja autora biblijnego wskazuje na etymologię imienia Mojżesz związaną z czasownikiem מָשַׁח (por. Wj 2,10). Jednak, jak wspomniano wcześniej, jest to forma imiesłowu czynnego „wyciągający” (domyslnie dzieci Jakuba z niewoli) a nie biernego „wyciągniety” (z wód Nilu).

¹¹⁹ M. Noth. *Exodus: a Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1962, 24-26.

¹²⁰ Propp, *Exodus*, 145-147.

¹²¹ Por. B. S. Childs. *The Book of Exodus: a Critical, Theological Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1974; J. K. Bruckner. *Exodus*. Grand Rapids: Baker Books, 2012.

Uogólniając te stanowiska badacze, jak Albert czy Utschneider wraz z Oswaldem, dopatrują się obecności najstarszej tradycji *exodusu* w większości perykopy Wj 2,1-10.¹²²

W dyskusji nad kwestią źródeł redakcji Księgi Wyjścia pojawia się wątpliwość dotycząca wersetu 2,4, który wspomina o bezimiennej starszej siostrze Mojżesza. Jest on uważany za późniejszy dodatek redakcyjny z czasów perskich lub początku epoki hellenistycznej. Z krótkiego wstępu (2,1b.2a) mogłoby wynikać, że Mojżesz był pierwszym dzieckiem rodziców, natomiast w. 4 wprowadza burząca to wyobrażenie postaci starszej siostry.¹²³ Teksty późniejszej tradycji, tzw. postkapłańskiej, jak Lb 12 czy Pwt 24,9, już określają ją z imienia jako Miriam. W innych tekstach Biblii, jak Mi 6,4, 1 Krn 5,29 czy Lb 26,59 również zostaje przywołana z imienia tuż za Aaronem i Mojżeszem, co mogłoby również sugerować, iż była najmłodszą siostrą, co stoi w sprzeczności z Wj 2,1-10. Zdaniem Helmuta Utschneidera oraz Wolfganga Oswalda w pierwotnej starszej wersji tej narracji Mojżesz związany był z środowiskiem egipskim, na co wskazywałaby forma czasownika „dorastać” *לָגַד* w w.10a. Wprowadzenie przez redaktora postkapłańskiego postaci „starszej siostry”, miałoby za zadanie przeciwstawić córkę Lewiego córce faraona oraz podkreślenie hebrajskiego pochodzenia Mojżesza. Jak zauważono wszystkie jednak postaci, poza Mojżeszem, są bezimienne, co może sugerować ich jedynie typologiczny charakter w opowiadaniu.¹²⁴

W szerokiej perespektywie dyskusji nad datacją i kwestią redakcji podważana jest hipoteza zakładająca, iż perykopa Wj 2,1-10 w całości lub we fragmencie stanowiła samodzielną jednostkę literacką. Raczej jest to część wstępu do dłuższej opowieści o Mojżeszu, która została poddana co najmniej jednej redakcji.¹²⁵ Badacze mimo wspomnianych licznych rozbieżności są jednak zgodni, iż we fragmencie Wj 2,1-10 można odnaleźć najstarsze elementy tradycji o Mojżeszu pochodzące z trudnego do zdefiniowania źródła, natomiast postać „siostry” miałyby być wprowadzona jako późniejszy dodatek redakcyjny kapłański bądź postkapłański.

Wielu badaczy, w tym Durham wskazuje, iż nie ma żadnych dowodów na potwierdzenie historyczności narracji o Wyjściu, zarówno co do opisów wydarzeń jak i osób, w tym historyczności Mojżesza jak i jego siostry, Miriam – poza nazwami egipskich miast,

¹²² Por. H. Utschneider, i W. Oswald. *Exodus 1-15*. Stuttgart: Verlag Kohlhammer, 2013.

¹²³ Utschneider, *Exodus 1-15*, 452-453.

¹²⁴ A. Reinhartz. *Why Ask My Name? Anonymity and Identity in Biblical Narrative*. New York: Oxford Univeristy Press, 1998, 106.

¹²⁵ Lemański, *Mojżesz-Lewita*, 115.

Pithom i Ramses oraz oazy Kadesz-Barnea.¹²⁶ Przez wiele lat egzegeci dyskutowali nad kwestią datacji wydarzeń, do których odwołuje się tekst Wj 1-15. Noth¹²⁷ uważał je za archaiczne, jednak obecnie datuje się je na okres wygnania babilońskiego lub późniejszy. Zdaniem tzw. minimalistów Księga Wyjścia tworzy „portret pamięci”¹²⁸ Mojżesza, skupiający tradycje narosłe wraz z upływem lat, zawierające pewne szczątkowe elementy historyczności, tudzież „mit założycielski”, pozbawiony jakichkolwiek fundamentów historycznych potwierdzających pobyt Semitów w Egipcie.¹²⁹ W ocenie tzw. maksymalistów¹³⁰, opowiadających się za historycznością tradycji o *exodusie*, łączy on „pamięć” o Wyjściu z nieliczną grupą niewolników, którzy zbiegli z Egiptu, a którzy następnie weszli w skład etnicznego biblijnego Izraela.¹³¹ Zdaniem Proppa nośnikiem tej starożytnej pamięci są Lewici, a z tego pokolenia pochodzili rodzice Mojżesza, Aarona i Miriam (Wj 2,1-10; 6,16-20). Dodatkowo ich imiona pochodzenia egipskiego mogą stanowić przesłankę, że ich rodziny musiały przebywać w Egipcie więcej niż jedno pokolenie.¹³² Skoro Lewici byli pozbawieni na własność ziemi i jej dziedziczenia, możliwe, że przybyli do Kanaanu znacznie później niż inne plemiona izraelskie. Zdaniem Houston to kapłani (Lewici) w okresie przedwygnaniowym mogli uczynić własne doświadczenie pobytu w Egipcie historią początku całego Izraela.¹³³

Opowiadanie o narodzeniu Mojżesza wpisuje się w schemat cyklu opowiadań biblijnych, w którym dziecko zagrożone utratą życia w przyszłości odegra ważną rolę w dziejach ludu, jak: Izaak (Rdz 22), Józef (Rdz 37) czy Jezus (Mt 2,13-18). Podobny schemat narracji jest odnotowany także w przypadku innych pozabiblijnych postaci znanych w starożytnym Bliskim Wschodzie, jak np. Sargona czy potomstwo bogini Kanesz. Istotną rolę w dziejach Mojżesza odgrywają kobiety: najpierw położne (Wj 1,15-22), a następnie inne

¹²⁶ Durham, *Exodus*, 25-26.

¹²⁷ Noth, *Exodus*, 24-26.

¹²⁸ J. Assmann. *Moses the Egyptian: the Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997, 23.

¹²⁹ R. Luyster. “Myth and History in the Book of Exodus” *Rel* 8 2 (1978): 155–170.

¹³⁰ J. Lemański. “Mojżesz, jakiego nie znamy? Kilka uwag na temat poszukiwań historycznego Mojżesza” *SP* 32 (2022): 90.

¹³¹ W. H. Stiebing. *Out of the Desert? : Archaeology and the Exodus-Conquest Narratives*. Buffalo, New York: Prometheus Books, 1989, 160.

¹³² J. K. Hoffmeier. *Ancient Israel in Sinai: the Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition*. New York: Oxford University Press, 2005, 223-228.

¹³³ W. J. Houston. *The Pentateuch*. London: SCM Press, 2013, 153-155.

bliskie dziecięciu (matka, siostra i córka faraona, Wj 2,1-10). Działają one wbrew nakazom faraona: rodząc, ukrywając, ratując, adoptując. Opowiadanie o narodzinach Mojżesza, jak zauważono wcześniej, ma ironiczny charakter: Nil, który miał być miejscem śmierci, staje się miejscem ratunku i schronienia, a córka „złego” faraona nową matką dla hebrajskiego niemowlęcia, które wkrótce, gdy dorośnie, uwolni i wyprowadzi zniewolony naród z Egiptu.¹³⁴ W dwóch pierwszych rozdziałach księgi Wyjścia autor biblijny przedstawia Boga jako obrońcę życia, chroniącego nowonarodzonych chłopców przed faraonem. Błogosławi pobożnym położnym, które ich ratują, zaś Egipcjanom odpłaci ostatecznie śmiercią ich pierworodnych synów (dziesiąta plaga, Wj 12, 29-33). W dalszych rozdziałach, w tym w Wj 4, 22-23 Izrael ukazany zostaje jako pierworodny syn Boga:

„To mówi Pan: Synem moim pierworodnym [בני בכרי] jest Izrael. Mówię ci: Wypuść mojego syna, aby Mi cześć oddawał; bo jeśli zwlekać będziesz z wypuszczeniem go, to Ja zabiję twego syna pierworodnego”.

Od narracji zawierającej wątek narodzin i macierzyństwa, która otwiera historię *exodusu*, autor biblijny przenosi ów rodzicielski aspekt na postać Boga. Wędrowka przez pustynię może być rozumiana jako okres niemowlęstwa Izraela i jego wychowania, będącego przygotowaniem do odziedziczenia Kanaanu.¹³⁵ Echa Wj 1-2 można odnaleźć m.in. w Ewangelii wg św. Mateusza (Mt 2,13-18) w opowiadaniu o dzieciństwie Jezusa obejmującym cudowne narodziny w Betlejem, rzeź niewińców, ucieczkę przed Herodem do Egiptu, zakończoną powrotem do Nazaretu.

Dodatkowo należy zauważyć, że dwa fragmenty z deuterokanonicznej księgi Mądrości 18,5¹³⁶ oraz 11,5-7¹³⁷ odwołują się do wydarzeń z Wj 1,7-2,10 – nawiązują do wątku faraona

¹³⁴ Propp, *Exodus*, 153-154.

¹³⁵ Bóg jako matka-karmicielka: daje mannę, zaś mleko i miód stanowią zapowiedź obietnicy w Kanaanie; Bóg jako Ten, który chroni przed niebezpieczeństwem i wyciąga Izraela z ręki faraona; Bóg, który wychowuje: nagradza za posłuszeństwo i karze za nieposłuszeństwo, nadaje Prawa, aby ich przestrzegali i by odziedziczyli ziemię; Bóg, który prowadzi przez pustynię i otacza obłokiem Namiot Spotkania, ustanawia porządek społeczny (urząd kapłana oraz proroka, sędziów, prawo dot. niewolników, kradzieży, zabójstwa, odszkodowań, etc) oraz moralny i religijny, rytm życia (szabat, rok szabatowy, święta, etc.); Bóg, który zawsze jest blisko Izraela (Wj 3, 13- 15).

¹³⁶ Mdr 18,5: *„Gdy postanowili wymordować niemowlęta świętych, jedno tylko dziecko zostało porzucone i ocalało – za karę zabrałeś im wszystkich synów, bez różnicy, pogrążyłeś ich razem w wodnych topielach.”*

czyhającego na życie hebrajskich chłopców oraz odpłaty Egipcjanom za ich śmierć. Uwaga zostaje tu domyślnie przeniesiona z całego ludu Izraela na zagrożone śmiercią „niemowlęta świętych” [τῶν ὁσίων (ἀποκτεῖναι) νήπια] oraz postać centralną Mojżesza – „jednego wystawionego dziecka i uratowanego” [ἐνὸς ἐκτεθέντος τέκνου καὶ σωθέντος] (Mdr 18,5).

Podsumowując należy zauważyć, że głównym wydarzeniem i zarazem przesłaniem związanym z postacią „siostry” Mojżesza (Miriam) jest ocalenie niemowlęcia. W dalszym biblijnym kontekście jest ona także świadkiem mocy i sprawiedliwości JHWH wyrażonej przez symbolikę wody, która jest dla Izraelitów źródłem „krzepiącego dobrodziejstwa” (Mdr 11,5), zaś dla Egipcjan „zabrudzoną i zmaconą krwią” (Mdr 11,6).

Wj 15, 20-21

20 BHS ותקח מרים הנביאה אחות אהרן את התף בידה ותצאן כל הנשים אחריה בתפים ובמחלת ותען להם מרים שירו ליהוה כי גאה גאה סוס ורכבו רמה בים
21 ותען להם מרים שירו ליהוה כי-גאה גאה סוס ורכבו רמה בים:

Omawiana perykopa wchodzi w skład poetyckiej kompozycji składającej się z dwóch utworów, Pieśni Mojżesza (Wj 15, 1b-19) i Pieśni Miriam (Wj 15, 21b). Posiadają one cechy uroczystej pieśni pochwalnej na cześć Boga JHWH, jako odpowiedź na cudowne przejście Izraelitów przez Morze Sitowia i unicestwienie wojsk faraona. Pierwszą z nich autor biblijny przypisuje Mojżeszowi i Izraelitom, drugą, znacząco krótszą, Miriam i kobietom. Zarówno Pieśń Mojżesza, jak i Pieśń Miriam otwiera krótki wstęp narracyjny (ww. 15,1a; 20-21a). W Pieśni Mojżesza badacze wyróżniają dwie części (ww.1b-12//13-18)¹³⁸, obejmujące wydarzenia podczas przejścia przez morze oraz w trakcie wędrówki do Ziemi Obiecanej, a niektórzy wskazują też trzy (ww. 1-7 // 8-12//13-18).¹³⁹ Próby podziału utworu na strofy wskazują na obecności w nim metrum: 4+4 oraz 3+3.¹⁴⁰ Delimitacja tekstu opiera się w głównie na kryterium formy literackiej – tekst poetycki. Cała kompozycja została wprowadzona opisem wydarzeń poprzedzających ucieczkę z Egiptu (Wj 13, 17-22) oraz kluczowego epizodu, otwierającego wędrówkę przez pustkowia, tzw. „cudu morza” (Wj 14,

¹³⁷ Mdr 11, 5-7 [BPPaul]: „⁵To, czym wrogowie Izraelitów zostali pokarani, dla nich samych w potrzebie stało się krzepiącym darem. ⁶Jednym daleś źródło niewysychającej rzeki, bryzgające krwią, ⁷jako karę za skazanie niewinnych dzieci, drugim zaś – strumień wód, jakiego się nie spodziewali. ”

¹³⁸ Durham, *Exodus*, 25.

¹³⁹ Propp, *Exodus 1-18*, 503-505.

¹⁴⁰ Lemański, *Księga Wyjścia*, 332-333.

1-31). Ze względu na temat pracy szczególna uwaga musi być poświęcona Pieśni Miriam, która następuje bezpośrednio po Pieśni Mojżesza.

W Wj 15, 20 po raz pierwszy autor biblijny wzmiankuje imię Miriam i umieszcza je w apozycji do tytułu prorockiego – מִרְיָם הַנְּבִיאָה – „Miriam prorokini” (na co wskazują w TM również znaki akcentowe).¹⁴¹ Natomiast forma wokalizacji masoreckiej jej imienia „Miriam” – מִרְיָם – nie odpowiada transkrypcji zawartej w tłumaczeniu Septuaginty – „Mariam” Μαριάμ.¹⁴² W opracowaniach przedstawiono wiele różnorodnych etymologii formy biblijnego imienia „Maria”, które wywodzi się bezpośrednio od hebrajskiej „Miriam”.¹⁴³ Do najczęściej cytowanych należy między innymi interpretacja autorstwa Wolfram von Sodena¹⁴⁴, który wywodzi to imię z języka akadyjskiego w powiązaniu ze znaczeniem „dar, podarunek (boga)” jako formy paralelnej do hebrajskiego terminu חַרומָה „dar”. Manfred Görg proponuje egipski źródłosłów zawarty w wyrażeniu *mrj Jmn* „ukochan(y)a Amona”, który występującego m.in. we frazie: *mrj Jmn-rc mrj. sw* – „Amon-Re miłuje tego, kto go umiłował”.¹⁴⁵ William H. C. Propp¹⁴⁶ zwraca uwagę na ugarycki rzeczownik *mrjm*, który interpretuje jako „wywyższona”. Sugerowany przez Proppa źródłosłów przypomina hebrajski wyraz מְרוֹם¹⁴⁷ „miejsce wywyższone”, „odległe”. Forma ta może też być interpretowana jako nawiązanie do sceny znad Nilu, gdzie po raz pierwszy zostaje przywołana – niewspomniana wówczas z imienia – „siostra” Mojżesza, towarzysząca

¹⁴¹ Omówienie hebrajskiego terminu נְבִיאָה zostało dokonane w I rozdziale niniejszej pracy.

¹⁴² Z imienia wspomniana jest w Biblii hebrajskiej czternaście razy. Por. syntetyczny opis w M. Jasiński. „Miriam- zapomniana bohaterka Exodusu.” *VV* 19 (2011): 41-64.

¹⁴³ A. Tronina. „Jeszcze i imieniu Maria(m)” *RBL* 43 (1990): 127.

¹⁴⁴ W. von Soden. *Grundriss der akkadischen Grammatik* (Analecta Orientalia 33). Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1952. Za: G. I. Davies. *A Critical and Exegetical Commentary on Exodus 1-18*, t. 2. London: Bloomsbury Publishing, 2020, 274.

¹⁴⁵ M. Görg. *Untersuchungen zur hieroglyphischen Wiedergabe palästinischer Ortsnamen. Bonner orientalistische Studien Bd. 29*. Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität, 1974, 3nn. Za: Davies, *A Critical and Exegetical Commentary in Exodus 1-18*, 274. Nb. ponad sto lat temu tego typu inskrypcję odkrył i opisał Tadeusz Smoleński (1884-1909), pierwszy polski badacz prowadzący wykopaliska w Egipcie: T. Smoleński. „Le tombeau d’un prince de la VIe dynastie a Charauna” *ASAE* 8 (1907): 149-153. Za: J. Śliwa. „Amon-re kocha tego, kto go umiłował – Skarabeusz egipski odkryty w Szarumie w roku 1907” *Meander* 62 1-2 (2007): 82-85.

¹⁴⁶ W. H. C. Propp, *Exodus 1-18* (The Anchor Yale Bible Commentary). New York: Yale University Press, 1999, 546.

¹⁴⁷ HALOT, s.v. „מְרוֹם”: wyraz wywodzący się od rdzenia מרום, w znaczeniu tego, co wysoko, jak Góra Syjon: הַר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל (Ez 17,23) czy מְרוֹמִים jako niebiosa “Wysokości” (Hi 16,19), z “wysoka”/”oddala”.

mu „z daleka” מרחוק (Wj 2, 6). W ten sposób ta, która stała z daleka, by czuć jako „siostra” nad życiem brata (wybranego dziecka), zostaje niejako „wywyższona” jako „prorokini”. W szerszym kontekście taka interpretacja przypomina o tekście z Wj 1,15-22, w którym JHWH obdarza położne ratujące życie chłopców hebrajskich swym szczególnym błogosławieństwem. Antoni Tronina¹⁴⁸ przypomina, iż tytuł מרום „Najwyższy” jest również apelatywem JHWH, o czym zaświadcza m.in. teksty poetyckie Biblii hebrajskiej (Ps. 92,9¹⁴⁹ i inne). Zatem – jak sugeruje – imię Miriam mogłoby też pochodzić od tego samego rdzenia ¹⁵⁰מ-ר-י-מ / מ-ר-י-מ. Należy zauważyć, że użycie słowa pochodzącego od rdzenia „r-j-m” jest zaświadczone także w tekstach z Ugarit, w cyklu mitu o Baalu z Safanu¹⁵¹ – jego siedziba jest nazwana *m-r-j-m s-p-n* „Marjam Safan”. Nazwa ta, tłumaczona jako „Góry Safonu”, jest odnośna w egzegezie biblijnej do określenia „wyżyna (górze) Syjon” (Jer 31,12¹⁵²), jak i „górze (mojej świętości - wywyższenia Izraela)” (Ez 20,40¹⁵³). Na szczególną uwagę zasługuje tekst Izajasza (Iz 57,15)¹⁵⁴ – JHWH „Wysoki i Wzniosły” [רם ונשא], zamieszkujący „(miejsce) wzniosłe i święte” [מרום וקדוש]. W ugaryckiej wersji cyklu o Baalu, powstanie Góry Safan poprzedzone jest walką Baala z bogiem Jam, na którą zwołana jest też Anat, by towarzyszyła Baalowi.¹⁵⁵ W tym kontekście etymologia imienia Miriam mogłaby zawierać także konotacje do mitycznej walki Baala i Anat z Lotanem i Jamem, bogiem morza. W tym przypadku końcowa sylaby imienia Mirjam (-jam) mogłaby być zachodniosemickim teoforycznym elementem imienia boga Jam (*jm*), kananejskiego mitycznego boga mórza i rzek.¹⁵⁶ Jako brat Mota, boga śmierci, oraz syn Ela, toczył on zaciekłą walkę z Baalem (i

¹⁴⁸ A. Tronina. „Najwyższy (Mârôm) i Wywyższona (Marjam)” *Salvatoris Mater* 3 (1999): 193-199; A. Tronina. „Jeszcze i imieniu Maria(m)” *RBL* 43 (1990): 127-130.

¹⁴⁹ מְרוֹם לְעֵלָם יְהוָה.

¹⁵⁰ A. Tronina wskazuje, iż mem w prefixie jest słowotwórcze, zaś różnicę w rdzeniu tłumaczy hipotezą, iż protosemickie jud przyjęło w hebrajskim wartość waw.

¹⁵¹ N. Ayali-Darshan, et al. *The Storm-God and the Sea: the Origin, Versions, and Diffusion of a Myth Throughout the Ancient Near East*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, 187-190.

¹⁵² מְרוֹם-צִיּוֹן: „wyżyna Syjonu”.

¹⁵³ Ez 20,40: „Albowiem na mojej świętej górze – na wysokiej górze izraelskiej [בהר־קדשי בהר מרום ישראל]-wyrocznia Pana Boga -tam cały dom Izraela służyć Mi będzie - wszyscy, co są w kraju.”

¹⁵⁴ Iz 57,15: [BT] „Tak bowiem mówi Wysoki i Wzniosły, którego stolica jest wieczna, a imię «Święty»: Zamieszkuję miejsce wzniesione i święte, lecz jestem z człowiekiem skruszonym i pokornym, aby ożywić ducha pokornych i tchnąć życie w serca skruszone.”

¹⁵⁵ A. R. W. Green. *The Storm-God in the Ancient Near East*. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2003, 191.

¹⁵⁶ Ayali-Darshan, *The Storm-God and the Sea*, 3.

Anat)¹⁵⁷. Utożsamiany był ze złem, śmiercią, chaosem, tyranią, zaś jego personifikacją był Lotan (biblijny Lewiatan) – jego *alter ego*, potwór zamieszkujący odmęty wód. Należy również zauważyć, że pierwszy człon imienia Mirjam *m-r(j)* może także być interpretowany w odniesieniu do arabskiego rdzenia *m-r-j*¹⁵⁸ - w znaczeniu „uderzyć stopą ziemię”, bądź też hebrajskiego czasownika מרה (w koniugacji *hifil* lub *qal*) „być buntowniczym, opornym”. Podsumowując powyższe hipotezy nie można wykluczyć też poglądu, że imię Miriam mogło nawiązywać do kilku różnych tradycji, np.: Góry Safan/Syjon (מרום ציון), jako szczególne miejsce wywyższenia boga Baala/JHWH oraz mitu opowiadającego o pokonaniu Jama (ים), boga morza.

Podobne intuicje w interpretacji etymologii imienia Miriam przywołuje m.in. Victor P. Hamilton¹⁵⁹. Uważa on, iż końcowa sylaba imienia Mirjam nawiązuje do „morza” [ים] jako nawiązanie do biblijnego „cudu nad morzem” (Wj 14). Natomiast zapis spółgłoskowy pierwszej części tego imienia [מ-ר-ים] do nazwy Mara [מָרָה] - miejsca buntu Izraelitów wywołanego brakiem wody na pustyni Szur (Wj 15, 22-26). Zdaniem Antoniego Troniny już w samej Pieśni Miriam można odnaleźć wskazówkę etymologii imienia Miriam – wyraża ją fraza w wersecie 21b: רָמָה בַּיָּם „(JHWH) rzucił w morze”¹⁶⁰.

מרים || רמה (ב) ים

[r-m-h b-j-m] || [m-r-j-m]

Imię mogłoby zatem być także anagramem, od wyrazów: רמה (r-m-h) oraz ים (j-m), nawiązującym do pokonania Jama, boga morza – zawierającym także echo mitologicznego wątku zaangażowania żeńskiego bóstwa w pokonaniu boga śmierci. W tym też rozumieniu siostrze Aarona (i Mojżesza) nazwanej Miriam przypisywanoby wyjątkową rolę w przejściu przez Morze Sitowia, jak i wyzwoleniu z niewoli egipskiej i pokonaniu faraona.

Drugim ważnym elementem identyfikacyjnym Miriam jest tytuł prorocki, מְרִימָה הַנְּבִיאָה (Wj 15, 20a). Martin Noth¹⁶¹ sugerował, iż jej taniec oraz śpiew są elementem charakterystycznymi dla zachowania proroków ekstatycznych. Natomiast zdaniem Rity J.

¹⁵⁷ Dyskusja o udziale Anat w walce z Yamem : W. F. Albright. “Anath and the Dragon” *BASOR* 84 (1941): 14-17; H. L. Ginsberg. “Did Anath Fight the Dragon?” *BASOR* 84 (1941): 12-14; A. I. Baumgarten. *The Phoenician History of Philo of Byblos: a Commentary*. Leiden: E.J. Brill, 1981, 208.

¹⁵⁸ Por. HALOT, s.v. “מרה”

¹⁵⁹ Hamilton, *Exodus*, 236.

¹⁶⁰ Tronina, *Najwyższy (Mârôm)*, 194.

¹⁶¹ Noth, *Exodus*, 123.

Burns tytuł prorokini jest anachronizmem, gdyż w żadnym opisie nie przejawia ona wyraźnych cech, które pozwoliłyby potwierdzić jej prorocki charakter.¹⁶² Nie ma też jednomyślności pośród badaczy, w jaki sposób należy interpretować sam tytuł prorokini. Tylko pięć kobiet wymienionych z imienia (bądź imienia męża) w Biblii hebrajskiej otrzymało tytuł prorokini, są to: Miriam (Wj 15,20) i Debora (Sdz 4,4), których historie datuje się na okres przedmonarchiczny; bezimienna prorokini z księgi Izajasza (Iz 8,3); Chulda (wspomniana w 2 Krl oraz 2 Krn) z okresu rządów Jozjasza (VII w. p.n.e.) oraz Nodia (Neh 6,14) współczesna Nehemiaszowi (V w. p.n.e.). Jak wspomniano wcześniej urząd proroka w przeciwieństwie do urzędu kapłana był dostępny zarówno dla mężczyzn, jak i kobiet. Burns zwraca uwagę, iż we wczesnym okresie formowania się instytucji kapłańskiej w Izraelu trudno było odłączyć prerogatywy kapłańskie od prorockich.¹⁶³ Ten podwójny rys zdaje się odwzorowywać Miriam, to też mogło usprawiedliwiać jej miejsce u boku Mojżesza (proroka) i Aarona (kapłana). Wraz ze stopniową instytucjonalizacją urzędów w Izraelu następowało rozdzielenie funkcji kapłańskich od prorockich. Rolą religijno-społeczną ze złożoną funkcją jak (na wzór) Miriam, posiadająca kapłański i prorocki rys, nie mogła znaleźć kontynuacji w późniejszych strukturach instytucji monarchicznego Izraela. W tym kontekście kapłańsko-prorocki charakter postaci Miriam wydaje się odpowiadać bardziej cechom wczesnego kapłaństwa w Izraelu, które dopiero od czasów monarchii stało się formalnie wyłączną domeną mężczyzn.¹⁶⁴

Podczas gdy w pierwszym członie opisu postaci Miriam מִרְיָם הַנְּבִיאָה אֲחֹת אֶהְרֹן (Wj 15,20a) przypisany zostaje jej status prorokini, to w drugiej jest przedstawiona jako אֲחֹת אֶהְרֹן, „siostra Aarona”. Cała fraza: „Miriam prorokini, siostra Aarona”, może być uznana za syntagmę wyrażającą pełny tytuł Miriam, który zarazem ją identyfikuje (nb. przy pierwszym wspomnieniu jej imienia w Biblii).¹⁶⁵

Zarówno w scenie nad Nilem (Wj 2,1-10) oraz w dziękczynieniu za cud morza (Wj 15) tekst biblijny osadza główną bohaterkę u boku jej braci (nad Nilem – Mojżesz, przy Morzu Sitowia – Aaron). Istnieją różne hipotezy wyjaśniające tę pozorną niespójność pokrewieństwa Miriam z Mojżeszem lub/i Aaronem. Choć Aaron nie odegrał żadnej roli w czasie cudownego przejścia przez morze, to mógł zostać przywołany w Pieśni Miriam z racji

¹⁶² Burns, *Has The Lord Indeed...?*, 77-79.

¹⁶³ Burns, *Has The Lord Indeed...?*, 99.

¹⁶⁴ A. S. Herbert, *Worship in Ancient Israel*. Richmond: John Knox Press, 1959, 36-37.

¹⁶⁵ Propp, *Exodus 1-18*, 547.

prawdopodobnego starszeństwa w rodzeństwie (Lb 26,59)¹⁶⁶, co odzwierciedlałoby tradycję fratriarchatu¹⁶⁷ zakorzenioną dość mocno w starożytnym Bliskim Wschodzie. Jak przypomina Propp¹⁶⁸ Miriam jest wspomniana we wstępie do pieśni jako „siostra Aarona”, natomiast wcześniej w scenie nad Nilem (Wj 2,1-10), w źródle E, mogłaby być rozumiana jako tylko spokrewniona z Mojżeszem. Dopiero w późniejszym źródle P redaktor kapłański miałby połączyć tradycje pochodzenia tej trojki postaci w spójnej genealogii jako rodzeństwa (Lb 26,59).

Możliwe zatem, że pierwotnie postacie te funkcjonowały odrębnie w niezależnych tradycjach, których jedynie ślad zachował się w tekstach Biblii hebrajskiej.¹⁶⁹ Mojżesz był najmłodszy z całej trójki, o trzy lata młodszy od Aarona (Wj 7,7). W scenie sporu o Kuszytkę (Lb 12,1) Aaron wstawia się za swoją siostrą u Mojżesza – motyw ten wydaje się świadczyć o alternatywnej tradycji łączącej Miriam tylko z Aaronem. Niektórzy badacze sugerują, iż redaktor kapłański chciał związać postać Aarona Lewity z postacią Miriam, by połączyć tradycję kapłańską z czołową bohaterką *exodusu* jako archetypem pierwotnej i uznanej formy religijnego kultu w Izraelu.¹⁷⁰ Na uwagę zasługuje interpretacja Geralda J. Janzena, który upatruje w postaci Miriam prototyp właściwej formy kultu, w przeciwieństwie do reprezentowanej przez Aarona, który był zaangażowany w kult złotego cielca (Wj 32) – miałoby to wyrażać bałwochwalcze tendencje tkwiące wśród ludu Izraela.¹⁷¹ Burns podąża dalej, przedstawiając intrygującą hipotezę, iż Miriam jako „protoplastka kultu” przez swoje spokrewnienie z kapłanem Aaronem uzyskuje „kapłański rys”, chociaż w Biblii hebrajskiej formalnie nigdzie nie przypisano funkcji kapłańskiej kobiecie.¹⁷² Fakt ten, zdaniem badaczki, sugeruje, iż przewodzenie aktom kultycznym będące wyłączną prerogatywą męskiej klasy kapłańskiej od czasów monarchii i późniejszych, nie było wyłączną domeną mężczyzn w okresie wcześniejszym. Mogła taką rolę pełnić także określona grupa kobiet, których protoplastką byłaby właśnie Miriam. Aelred Cody przypomina w tym kontekście, że choć wprawdzie niewiele wiemy na temat wczesnego izraelskiego kapłaństwa, to wyraźnie we

¹⁶⁶ Lemański, *Księga Wyjścia*, 342.

¹⁶⁷ N. M. Sarna. *Exodus: the Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1991, 83.

¹⁶⁸ Propp, *Exodus*, 547.

¹⁶⁹ Noth, *Exodus*, 122-123.

¹⁷⁰ Burns, *Has The Lord Indeed*, 84.

¹⁷¹ J. G. Janzen. “Song of Moses, Song of Miriam: Who Is Seconding Whom?” *CBQ* 54 2 (1992): 211-220.

¹⁷² Burns, *Has The Lord...?*, 84.

wczesnym okresie charakteryzowało się stałym przypisaniem kapłana do danego sanktuarium – nb. jedną z jego szczególnych funkcji było wypowiedanie wyroczni.¹⁷³ Zdaniem Gerharda von Rada¹⁷⁴ Miriam mogła być związana z wczesnym sanktuarium z okresu wędrówki na pustyni w Kadesz, które było też miejscem jej śmierci i pochówku.

W w. 20a sekwencje narracji otwierają formy *wayyiqtol*, których podmiotem jest Miriam [ותקה מרים], następnie „wszystkie kobiety” [ותצאן כל הנשים], podążające za nią w tańcach z bębenkami. W w. 21 Miriam jest ponownie podmiotem zdania: „odpowiedziała im” [ותען להם], w którym forma męska zaimka osobowego w liczbie mnogiej może wskazywać na obecność chóru i na antyfonalny charakter zarówno Pieśni Mojżesza i Miriam.¹⁷⁵ Zdaniem Proppa Miriam przewodząca w śpiewie kobietom kieruje pieśń do Mojżesza i mężczyzn – stąd męska forma zaimka.¹⁷⁶ Także wezwanie Miriam „śpiewajcie”¹⁷⁷ w formie *imperativus* nie precyzuje dokładnie, czy Pieśń Miriam skierowana była wyłącznie do kobiet, na co by wskazywał w. 20 oraz logika narracji, czy też do wszystkich Izraelitów, co z kolei sugeruje wprowadzenie do Pieśni Mojżesza w w. 1a „Wtedy zaśpiewał Mojżesz i synowie Izraela” [אז ישיר-משה ובני ישראל].¹⁷⁸

Pieśni Mojżesza i Miriam są jednymi z najczęściej badanych tekstów Biblii hebrajskiej. Hermann Gunkel uważał, iż zawierają one elementy różnych form literackich.¹⁷⁹ Do najczęściej wymienianych należą: hymn, pieśń zwycięstwa, oda triumfalna, pieśń liturgiczna.¹⁸⁰ Martin Noth widział w nich indywidualny hymn z elementami pieśni dziękczynnej. Uważał jednak, iż w obecnej formie te dwa teksty nie tworzą spójnej

¹⁷³ A. Cody. *A History of Old Testament Priesthood*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969, 13.

¹⁷⁴ G. von Rad. *Old Testament theology: the theology of Israel's historical traditions*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001, 11-12.

¹⁷⁵ Hamilton, *Exodus*, 234.

¹⁷⁶ Propp, *Exodus 1-18*, 548.

¹⁷⁷ Aparat krytyczny BH wskazuje na alternatywną lekturę שירו w LXX, Targumie Pseudo-Jonatana oraz Wulgacie jako *cohortativus* w liczbie mnogiej נשירה, co może stanowić paralelę do w Wj 15,1, gdzie użyta jest forma *imperfect*, w liczby pojedynczej. Warto zauważyć, iż w Torze samarytan użyta jest forma אשרו w w.1, która łączy lekturę שירו jak i אשירה.

¹⁷⁸ F. M. Cross, i D. N. Freedman. *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1997, 39.

¹⁷⁹ H. Gunkel. *The Psalms: A Form-Critical Introduction*. Philadelphia: Fortress Press -1967 [1926]. Za: Durham, *Exodus*, 202-205.

¹⁸⁰ Durham, *Exodus*, 202.

kompozycji.¹⁸¹ Jego zdaniem pierwotnie nie były one osadzone w tych samych ramach narracyjnych jak obecnie, pomiędzy Wj 13,17-14,31 (od Sukkot do Morza Sitowia) oraz 15,22-18,27 (wędrówka przez pustynię do Refidim), lecz stanowiły odrębną jednostkę literacką – hymn – rozpoczynający się od w. 20 (Pieśni Miriam). Określenie gatunku literackiego jako hymn, jego zdaniem nie jest precyzyjne z racji zmieniającego się rytmu¹⁸² oraz relatywnie długiej formy. Zdaniem Notha tekst ten posiadał uporządkowaną kompozycję w swojej pierwotnej wersji, w której w. 21-22 stanowiłyby pierwotny początek utworu, który z czasem został przekształcony i przypisany autorstwu Mojżesza (w. 1b).¹⁸³ O archaiczności tekstu ma świadczyć narracyjny wstęp do Pieśni Miriam (w. 20), nawiązujący do starożytnego zwyczaju wykonywania przez kobiety pieśni zwycięstwa na powitanie powracających mężczyzn przy akompaniamencie instrumentów oraz tańców. Zdaniem niektórych badaczy wydarzenia opisane w Wj 14-15 mają charakter legendy kultowej, a jednoznaczne ustalenie chronologii pomiędzy Pieśnią Mojżesza a Pieśnią Miriam jest niemożliwe.¹⁸⁴ Propp odrzuca hipotezę Notha, zgodnie z którą Wj 15,21 stanowiło archaiczną podwalinę, z której powstała następnie pieśń Wj 15,1b-18. W Wj 15,21 widzi natomiast refren do Wj 15,1b-18.¹⁸⁵

Jak można zauważyć w dyskusji poświęconej tej kwestii wysunięto wiele hipotez niekiedy nawet nawzajem się wykluczających. Marvin Meyers oraz Phyllis Tribble uważają, iż pierwotnie tekst w całości był przypisany Miriam, jednak z czasem jej postać była marginalizowana przez kolejnych redaktorów biblijnych.¹⁸⁶ Rita J. Burns uważa natomiast, że tekst Pieśni Miriam tworzył spójną kompozycję niekoniecznie jako część większej całości obejmującej również Pieśń Mojżesza. Za przykład podobnego utworu przywołuje dwuwersowe pieśni kobiet wykonane przed Saulem i Dawidem (1 Sm 18,7) bądź tzw. lewickie pieśni wojenne (2 Krn 20,21).¹⁸⁷ Zdaniem Geralf J. Janzena Pieśń Miriam

¹⁸¹ Noth, *Exodus*, 123.

¹⁸² Większość egzegetów zgadza się, że podstawowa rytmika hymnu oparta jest na strukturze metrum 2+2 (czasem 3+3), Noth i Cassuto proponują 4+4. Durham odrzuca wszystkie propozycje - tenże, *Exodus*, 122.

¹⁸³ Noth, *Exodus*, 123, za: Durham, *Exodus*, 122.

¹⁸⁴ Lemański, *Exodus – pomiędzy historią...*, 286-287.

¹⁸⁵ Propp, *Exodus 1-18*, 548-549: "The dogma "short is old and old is short" survives as a relic of nineteenth century evolutionistic thought, despite perennial criticism (e.g., from Garofalo 1937: 6; Loewenstamm 1992a: 257; Cross 1973: 124)."

¹⁸⁶ Tribble, *Subversive Justice*, 99-109; Tribble, "Bringing Miriam out of Shadows", 166; Meyers, *Miriam, music and miracles*, 27-31; Meyers, *Exodus*, 116-117.

¹⁸⁷ Burns, "Has the Lord...", 15.

poprzedzała Pieśń Mojżesza, zaś podkreślenie zaangażowania kobiet w wykonaniu pierwotnej wersji pieśni było zamierzone przez autora i stanowiło rodzaj klamry.¹⁸⁸

Należy zauważyć, iż zarówno tekst masorecki jak również zachowany fragment z Qumran 4Q365 sytuują przerwę w tekście między w. 19 a w. 20. Dwuczęściowy podział całej kompozycji tłumaczony jest w dyskursie naukowym także m.in. antyfonalnym wykonywaniem utworu, z podziałem na chór męski oraz kobiecy. Taką interpretację zaproponował już w starożytności Filon z Aleksandrii w dziele pt. „O życiu Mojżesza”.¹⁸⁹ Wyszukiwane są w tym kontekście również inne warianty hipotezy: Wj 15,21 miał być wykonywany antyfonalnie¹⁹⁰ po każdym wersecie Wj 15,1-19 jako duet¹⁹¹ bądź w realizacji symultanicznej¹⁹².

Sitz im Leben Pieśni Mojżesza i Miriam określane są zgodnie przez badaczy jako osadzone w kulcie, *Sitz im Kult*, najprawdopodobniej w kontekście obchodów święta Pesach¹⁹³ bądź wcześniejszych celebracjach wiosennych Nowego Roku¹⁹⁴. Wskazywałyby na to zarówno forma poetycka obu pieśni, jak również wstęp i zakończenie, nawołujące do wychwalania JHWH za potęgę jego czynów wobec wojsk egipskich. W innych hipotezach badacze wskazują wykorzystanie utworu w czasie celebracji żydowskich świąt jesiennych, w tym Nowego Roku, bądź innych okazji, nie tylko Pesach.¹⁹⁵ Miriam, która przewodniczy grupie kobiet przy wtórze bębenków w tańcu oraz inicjuje hymn pochwalny na cześć Pana, uważana jest za protagonistkę „prawdziwego kultu”.¹⁹⁶ Utrwalenie tej pieśni w tekście biblijnym może świadczyć, iż odgrywała ona ważną rolę w formowaniu ludu Izraela –

¹⁸⁸ J. G. Janzen. “Song of Moses, Song of Miriam: Who Is Seconding Whom?” *CBQ* 54 2 (1992): 211-220.

¹⁸⁹ Filon, *De vita Mosis* 2.25-44. Za: G. Kubies. „Miriam- muzykująca prorokini” *AnCra* 49 (2017): 91.

¹⁹⁰ J. W. Watts. *Psalm and Story: Inset Hymns in Hebrew Narrative*. Sheffield: Academic Press, 1992, 43.

¹⁹¹ Hamilton, *Exodus*, 235.

¹⁹² Propp, *Exodus 1-18*, 547.

¹⁹³ Durham, *Exodus*, 203-204.

¹⁹⁴ Cross nawiązuje do wiosennych starożytnych (w sensie pierwotnych) obchodów Nowego Roku, w przeciwieństwie do jesiennych (związanych z Kanaanem oraz Egiptem), i wskazuje, że nie wiąże ich z celebracją Paschy i późniejszych związanych z nią tradycji. Jego zdaniem wiosenne obchody związane są z mezopotamskimi obchodami wiosny, czego przykładem są sanktuaria w Gilgal oraz Szilo. Por. Cross, *Canaanite Myth*, 123.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ Tronina, „Per ecclesiam ad Mariam”, 278: “o ile udział Aarona w kulcie złotego cielca (Wj 32) będzie zapowiedzią tendencji bałwochwalczych w Izraelu, o tyle natchniona modlitwa zainicjowana przez Miriam jest prototypem prawdziwego kultu”.

zarówno w kontekście wspomnienia przejścia przez Morze Czerwone jak i dalszej jego wędrówki przez pustkowia. Byłby to zapis najstarszej tradycji kultycznej ludu wyzwolonego z niewoli egipskiej jak i pierwszego aktu uroczystej celebracji ludu wolnego.¹⁹⁷ Rita Burns jednoznacznie utożsamia pieśń Miriam oraz jej taniec przy wtórze bębenków (w. 20) z obrazem celebracji kultycznych na cześć „Pana, mocarza wojny” (w. 3). Nie byłaby to tylko reminiscencja zwycięskiego tańca wojennego na cześć powracających z bitwy mężczyzn (jak w 1 Sm 18,6), czy tylko spontaniczna celebracja (Sdz 11,34).¹⁹⁸ Jej zdaniem w pierwszej warstwie redakcyjnej tekstu biblijnego to Miriam, a nie Mojżesz, przewodniczyła kultowi we wczesnej społeczności Izraelskiej. Same wzmianki łączące taniec, pieśni oraz bębni, przywołują charakterystyczne elementy obrzędów kultycznych w starożytnym Bliskim Wschodzie, zwłaszcza w Egipcie.¹⁹⁹ Zdaniem Burns pierwotnym *Sitz im Leben* tekstu są liturgiczne celebracje w hebrajskim sanktuarium, być może jeszcze w okresie wędrówki przez pustkowia, która poprzedzała osiedlenie się w Kanaanie.²⁰⁰

Oba teksty w okresie wielu lat badań zaliczono do najstarszych tekstów poetyckich w Biblii hebrajskiej.²⁰¹ Większość badaczy wskazywała nawet, iż Pieśń Miriam jest starsza niż Pieśń Mojżesza – miałyby najpierw funkcjonować w wersji zawartej w ww. 20-21 z przypisanym autorstwem Miriam, a następnie została rozwinięta już w formę dłuższej pieśni Mojżesza i całego ludu.²⁰² Podążając za Frankiem Crossem wskazywano na archaiczność języka, którym posługiwał się autor (autorzy) biblijny. Dokonywano prób określenia datacji, stwierdzając, iż zarówno Pieśń Mojżesza jak i Miriam pochodzą z tradycji jahwistycznej z wyjątkiem narracyjnego wstępu do Pieśni Miriam (w. 20), który miał pochodzić ze źródła elohistycznego.²⁰³ Cross²⁰⁴ datował Pieśń Miriam na okres przedmonarchiczny, późny XII bądź wczesny XI w. p.n.e., David N. Freedman²⁰⁵ na okres panowania Dawida bądź

¹⁹⁷ Janzen, „*Song of Moses...*”, 200; M. Jasiński. „Miriam- zapomniana bohaterka Exodusu” *WV* 19 (2011): 50.

¹⁹⁸ Więcej o dyskusji nt. kultycznej roli Miriam, por. Burns, *Has the Lord...*, 16-40.

¹⁹⁹ Więcej o funkcji bębni / tamburynu w kultycznej celebracji egipskich kapłanek: por. Burns, *Has the Lord...*, 38-39.

²⁰⁰ *Ibidem*, 40.

²⁰¹ Burns, *Has the Lord ...*, 15-16.

²⁰² F. M. Cross, i D. N. Freedman. „The Song of Miriam” *JANES* 14 (1955): 237-250.

²⁰³ F. M. Cross. *Canaanite Myth and Hebrew: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997, 123.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ D. N. Freedman. *Pottery, Poetry, and Prophecy: Studies in Early Hebrew Poetry*. Winona Lake (Ind.): Eisenbrauns, 1980, 195.

Salomona. Obaj badacze uważali, że w formie ustnej mogła ona funkcjonować już w epoce Sędziów, w czasach odpowiadających kompozycji Pieśni Debory oraz wyroczni Baalama.²⁰⁶ Wczesne pochodzenie utworu potwierdzał również Noth²⁰⁷, który uważał go za najstarsze świadectwo „cudu morza” w Biblii hebrajskiej. Sukcesywnie powstało też wiele kolejnych hipotez datacji obu pieśni, według których wspomniane utwory nie są dłużej uważane za archaiczny hymn²⁰⁸, lecz relatywnie późną kompozycję różnych tradycji o „cudzie morza” pochodzących ze źródła kapłańskiego (P) oraz jehowistycznego (tzw. nie-P²⁰⁹, a wg Wellhausena JE) z późniejszymi dodatkami redakcyjnymi.²¹⁰ Uważa się przy tym, że język utworów nie jest archaiczny, lecz „archaizujący”. Zdaniem badaczy późną datację obu pieśni potwierdzają odniesienia do narratywnej wersji cudu nad morzem oraz późna datacja motywu królewskiej władzy JHWH. Ich zdaniem obie pieśni zostały też dość późno włączone do całej kompozycji Wj 13,17-15,21, niemniej za najstarszy rdzeń uważa się w dalszym ciągu Pieśń Miriam z elementami narracyjnymi pochodzącymi ze źródła post-P, zaś treść pieśni byłaby zbliżona do wersji P.²¹¹ Charakterystyka postaci Miriam z Wj 15,20a (imię, miano prorokini, pokrewieństwo z Aaronem) wskazuje na korelacje z Lb 12, gdzie Miriam i Aaron występują przeciwko Mojżeszowi, który jest ukazany w szczególnej relacji z JHWH. W pierwszej pieśni redaktor biblijny chciał najprawdopodobniej podkreślić szczególną rolę Mojżesza jako przywódcy (Wj 15,1-18), zaś Miriam ukazał jako podążającą za nim „prorokinię” i zarazem „siostrę” kapłana Aarona, przewodniczkę kobiet (Wj 15,20-21a).²¹² Noth uważał, iż przypisanie Miriam roli „siostry” miało na celu związanie jej z postacią Aarona, który był w owym czasie osobą dobrze znaną.²¹³ Burns, wręcz przeciwnie, uważa, iż redaktor biblijny posłużył się Miriam, aby przypisać Aaronowi związek z kultem, którego Miriam była

²⁰⁶ Cross, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, 33.

²⁰⁷ Noth, *Exodus*, 121-123.

²⁰⁸ A. Klein. „Hymn and History in Ex 15: Observations on the Relationship Between Temple Theology and Exodus Narrative in the Song of the Sea” *ZAW* 124 4 (2012): 516–527.

²⁰⁹ „Nie-P” jest współcześnie używanym przez badaczy terminem na oznaczenie Wellhausenowskiego źródła JE. Por. Dozeman, *Exodus*, 35-43.

²¹⁰ J. Lemański. „W poszukiwaniu najstarszej literackiej wersji „cudu nad morzem (Wj 13,17-15,21)” *BIBAn* 1 (2016): 5-39; Dozeman, *Exodus*, 298-344; Albertz, *Exodus 1–18*, 224-255; Utzschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 307-327.

²¹¹ Lemański, *W poszukiwaniu najstarszej literackiej wersji*, 15-17.

²¹² *Ibidem*.

²¹³ Noth, *Exodus*, 122.

symbolem już od najdawniejszych czasów.²¹⁴ Jak można zauważyć zdania badaczy są podzielone, zarówno w kwestii datacji oraz relacji obu tekstów. Zdaniem Tribble oba utwory noszą ślady „zaginionej miriamowej tradycji”, która uległa rozproszeniu pod kolejnymi warstwami redakcyjnymi, które uwydatniły misję Mojżesza kosztem postaci Miriam, pierwszej prorokini w Torze.²¹⁵

Jak wspomniano, za najstarszy przekaz tradycji o historii *exodusie* uznaje się zwykle tekst Wj 14-15, gdzie szczególną uwagę zwraca Pieśń Miriam (Wj 15,20-21). Dane archeologiczne nie pozwalają udowodnić historyczności opisu biblijnego, który zawiera dwie wersje „cudu morza”. Pierwsza ze źródeł nie-P w Wj 14,21 opisuje to wydarzenie jako zjawisko związane z silnym wysuszającym wody wiatrem, druga P w Wj 14,22-29 przedstawia cudowne rozdzielenie wód przez JHWH. Nie można wykluczyć, że najstarsza literacka wersja wydarzeń nad Morzem Sitowia mogła się pojawić dopiero w końcowym okresie wygnania babilońskiego, niemniej sam domniemany czas historycznego przejścia pozostaje kwestią otwartą. Treść Pieśni Miriam jako dzieło teologiczne wyrosłe z doświadczenia historycznego i religijnego spaja horyzont historyczny z mitologicznym (tzw. historyzacja mitu).²¹⁶ Przełomowe wydarzenie „cudu morza” (Wj 14) oraz przekroczenie rzeki Jordan (Joz 3-4) stanowią dwa wydarzenia graniczne, wyrażające motyw „przejścia”: od niewoli faraona do służby JHWH.²¹⁷ W próbach określenia historyczności opisanych wydarzeń badacze wielokrotnie wskazywali na związki Wj 15 z mitologią kanaanajską (zwłaszcza ugarycką) oraz babilońską. Przedstawienie przed autora biblijnego Miriam jako prorokini muzykującej i związanej z kultem, nawiązuje do starożytnych tradycji Bliskiego Wschodu, zwłaszcza Mezopotamii i Egiptu.²¹⁸ Idąc dalej Tribble uważa Miriam za niejako „personifikację muzyki w Izraelu” i jej „historyczną matkę”, która choć nie zyskała formalnego statusu kapłańskiego, to jej pamięć została zachowana w celebracjach kultycznych.²¹⁹

²¹⁴ Burns, *Has the Lord Indeed...*, 84.

²¹⁵ Tribble, *Subversive Justice...*, 99-109.

²¹⁶ Lemański, *Księga Wyjścia*, 342.

²¹⁷ Lemański, *Exodus- pomiędzy historią*, 279-311.

²¹⁸ Obszerne omówienie postaci Miriam z perspektywy kobiety-muzykantki: Kubies, *Miriam- muzykująca prorokini*, 81-107; C. Meyers. "Miriam, the Musician." W *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, (ed.) A. Brenner. Sheffield: Academic Press, 1994, 227.

²¹⁹ Tribble, *Subversive Justice*, 99-109.

Jak zauważono wcześniej, kwestia jedności kompozycyjnej Pieśni Mojżesza i Miriam zachowana w obecnej formie kanonicznej budzi szereg wątpliwości wśród badaczy.²²⁰ Brevard Childs opowiada się za kanoniczną jednością obu Pieśni, mimo zmieniających się treści i motywów wewnątrz całej kompozycji.²²¹ Jego zdaniem jest to hymn, wyrażający bardziej chwałę JHWH, niż celebrację samego zwycięstwa.²²² John I. Durham, w przeciwieństwie do Childsa, odrzuca zarówno jedność kompozycyjną oraz chronologiczną w obecnej formie tekstu w Księdze Wyjścia. Jego zdaniem jedynym elementem unifikującym oba utwory jest jedność „myśli teologicznej”.²²³ Zarówno Pieśń Mojżesza i Miriam cechują wspólne motywy przewodnie: Boga jako wojownika, klęski nieprzyjaciela (metaforyczna postać „jeźdźcy” i „jego konia”), morza, w którego odmętach zostaje pokonany nieprzyjaciel. Natomiast zdaniem Jean L. Ska wydarzenia opisane w Wj 14-15 wyrażają arystotelesowską jedność miejsca, czasu i akcji.²²⁴ Nadzieja i wiara wieńczące Wj 14, wyrażone w Pieśni Mojżesza i Miriam, stanowią most łączący dwa gatunki literackie: narrację oraz poezję. Celem autora biblijnego (bądź autorów) nie jest przekazanie kolejnych szczegółów z kontekstu historycznego „cudu morza”, lecz zaświadczenie o reakcji Izraelitów na wydarzenia opisane w 14. rozdziale. Na podstawie pojedynczych informacji możemy dokonać umiejscowienia w czasoprzestrzeni wydarzeń biblijnych, które mają też znaczenie symboliczne – akcja toczy się na pustyni nad morzem, obok „Pi-Hachirof” [פִּי הַחִירוֹת], naprzeciwko „Baal Safon” [בַּעַל סַפּוֹן] (Wj 14, 2.9), po tym jak Bóg rozkazał rozbić obóz, by zwabić faraona.²²⁵ Wydarzenia pościgu mają miejsce nocą (Wj 14,20-21), o świcie następuje zatopienie Egipcjan (Wj 14,24.27) zakończone wyśpiewaniem pieśni chwały na cześć Pana przez cały lud Izraela (Wj 15,1-21) – a zatem zostaje zachowana jedność czasowa. Oba utwory poprzedzone są wstępami narracyjnymi (Wj 15, 1a. 20-21a) z paralelnymi frazami, stanowiącymi swoisty refren i klamrę kompozycji obu utworów. Hipotezy dotyczące funkcji w. 21 w kompozycji całego utworu są zróżnicowane. Nawiązując do antyfonalnego

²²⁰ Propp, *Exodus 1-18*, 508.

²²¹ Childs, *The Book of Exodus*, 250.

²²² *Ibidem*.

²²³ Durham, *Exodus*, 209-210.

²²⁴ Por. J. L. Ska. *Le Passage de La Mer. Étude de La Construction, Du Style et de La Symbolique d'Ex 14.1-31*, (Analecta Biblica 109). Rome: Biblical Institute Press, 1986.

²²⁵ Czasownik רמה w *pielu* znaczy „przechytrzyć”, „zdradzić”. Bóg rzucił wroga w morze, ale tym samym przechytrzył go, wprowadzając w morską pułapkę, co nawiązuje do rozkazu Boga, aby rozbić obóz nad morzem, aby zwabić tym samym faraona i jego wojska (por Wj 14,2-4).

wykonywania całej kompozycji, James W. Watts widzi w w. 21 refren, który miałby być powtarzany po każdym wersecie: 1a-18, co zakładałoby, iż obie pieśni wykonywane były nieomal symultanicznie²²⁶ – podobną interpretację proponował już wcześniej Cassuto.²²⁷

Brian D Russell uważa taką kompozycję za wyjątkową w całej Biblii hebrajskiej.²²⁸ Zestawia on cztery cele retoryczne, które redaktor chciał osiągnąć poprzez taką kompozycję literacką. Po pierwsze pojawienie się najpierw śpiewających mężczyzn, a następnie kobiet, tworzy efekt zaskoczenia.²²⁹ W Biblii hebrajskiej pieśni zwycięstwa zwykle były śpiewane najpierw przez kobiety na cześć powracających zwycięskich mężczyzn. Redaktor biblijny poprzez odwróconą kompozycję podkreśla, iż zwycięstwo jest zasługą JHWH, a nie człowieka. Po drugie, wprowadzenie postaci Miriam pod koniec całej kompozycji (Pieśni Morza), tworzy ramę kompozycyjną przywołującą bohaterskie położne i inne dzielne kobiet z Wj 1-2 – w ten sposób podkreślona zostaje szczególna rola kobiet w pierwszym etapie dziejów zbawienia ludu Izraela. Po trzecie, Pieśń Mojżesza odwołuje czytelnika poza ramy czasoprzestrzenne wydarzeń przejścia przez Morze Czerwone, natomiast poprzez Pieśń Miriam z powrotem skierowują uwagę czytelnika na brzeg morza, co stanowi rodzaj wstępu do narracji wędrówki przez pustynię. Po czwarte, połączenie Pieśni Mojżesza i Miriam poprzez dodanie wersetów 19-21a, przenosi główny punkt kulminacyjny i uwagę czytelnika na fundamentalne dla wiary i tożsamości Izraela wydarzenia cudu morza.

²²⁶ J. W. Watts. *Psalm and Story: Inset Hymns in Hebrew Narrative*. Sheffield: Academic Press, 1992, 43.

²²⁷ U. Cassuto. *A Commentary on the Book of Exodus*. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1951, 182.

²²⁸ B. D. Russell. *The Song of the Sea: the Date of Composition and Influence of Exodus 15:1-21*. New York: Peter Lang, 2007, 35.

²²⁹ *Ibidem*, 38.

2.2 Księga Liczb

Księga Liczb przedstawia historię dalszej wędrówki ludu przymierza po pustkowiach na tle tworzonego nowego porządku prawnego i kultycznego. Księga składa się z trzech głównych sekcji: tworzenie się wspólnoty na Synaju (1,1-9,14), wędrówka (9,15- 25,18), przygotowania do osiedlenia się w Kanaanie (26,1-35,34).²³⁰ Ostatni rozdział (36, 1-13) traktowany jest jako dodatek nawiązujący do historii córek Selofchada (27,1-11).²³¹ Zawarta w księdze narracja rozgrywa się w trzech głównych regionach geograficznych: pustyni Synaj (Lb 1,1), pustyni Paran (10,12) oraz równinie Moabu (22,1).

Lb 12,1-16

Perykopa Lb 12, 1-16, w której jedną z głównych postaci jest Miriam, osadzona jest w kontekście wędrówki na pustyni Paran. Poprzedzający ją rozdział (11,1-35) przywołuje opis buntu Izraelitów w Kibrot Hattawa, w którym lud narzekał na mannę. W tym kontekście ukazany zostaje wewnętrzny kryzys przywództwa Mojżesza skonfrontowany z narzekaniem Izraelitów, których „ogarnęła pożydlwość” [התאוור תאוה] lepszego jedzenia (Lb 11,4). JHWH w odpowiedzi na rozgoryczenie Mojżesza, nakazuje zwołać do Namiotu Spotkania siedemdziesięciu mężów spośród starszych Izraela i udziela im „z ducha (Mojżesza)” [ואצלחי] [מִן־הַרוּחַ אֲשֶׁר עָלַיךְ וּשְׁמַתִּי עֲלֵיהֶם, Lb 11,17], by wraz z nim dźwigali odpowiedzialność za naród. Mężowie wpadają w uniesienie prorockie, które, jak wspomina autor biblijny, miało charakter jednorazowy [ולא יספון, Lb 11,25]. Jozue zaniepokojony zachowaniem starszych, które interpretuje jako potencjalne zagrożenie dla przywództwa Mojżesza, wzywa go by zakazał im prorokowania. W odpowiedzi słyszy znamienne słowa (Lb 11,29b):

Czyż zazdrosny jesteś o mnie? Oby tak cały lud Pana prorokował, oby mu dał Pan swego ducha!

^{BHS}הַמִּקְנָא אַתָּה לִי וּמִי יִתֵּן כָּל־עַם יְהוָה נְבִיאִים כִּי־יִתֵּן יְהוָה אֶת־רוּחוֹ עֲלֵיהֶם

Perykopa kończy się relacją o cudownym zesłaniu przepiórek dla całego ludu (w. 31) oraz ukaraniem „ludu pożydlwego” [אַת־הָעַם הַמְתַּאוִּיִּם] (w. 34). Ostatni werset (w. 35) mówi o opuszczeniu Kibrot Hattawa, miejsca pochówku Izraelitów, i przejściu do Chaserot. W ten sposób rozdział 11. wprowadza do tematu prawowitego przywództwa nad ludem.

²³⁰ Por. B. A. Levine. *Numbers 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary*. Garden City, NY: Doubleday, 1993.

²³¹ P. J. Budd. *Numbers*. Waco, TX: Word Books, 1984, XVII.

Dyskusję nad autorytetem Mojżesza ilustruje jego wyjątkową relacją z JHWH, która w odniesieniu do charyzmatu prorockiego osiągnie *climax* w kolejnej narracji Lb 12, 1-16.²³² Perykopa ta zawiera ekspozycję (ww. 1- 3) oraz dwie sceny obejmujące: mowę JHWH przy Namocie Spotkania o wyższości Mojżesza nad prorokami (ww. 4-9) oraz pojawienie się trądu u Miriam (ww. 10-15). Lokalizacje obozów w Kibrot-Hataawa (Wj 11,35) oraz Chaserot (12,16) stanowią geograficzną ramę kompozycyjną narracji.²³³ Celem autora jest bez wątpienia wykazanie wyjątkowej relacji Mojżesza i Boga w opozycji do jego potencjalnych „konkurentów”, Miriam i Aarona. W strategii kompozycyjnej narracji główny protagonista zmienia się. W scenie pierwszej to Bóg jest stroną aktywną, który woła „(wy) troje” [שְׁלֹשָׁה] (w. 4), Mojżesza, Aarona oraz Miriam, do Namiotu Spotkania. Następnie zstępuje w słupie obłoku przed wejściem do Namiotu, by przemawiać do „(ich) dwojga”, Aarona i Miriam [שְׁנֵייהֶם] (w. 5). W wersecie 9. zamykającym scenę pierwszą Bóg „odchodzi”. Scena druga koncentruje się na postaci Miriam, która wskutek choroby (trądu) staje się biała „jak śnieg” [מִצְרַעַת כַּשֵּׁלֶג] (w.10). Postać Miriam otwiera i zamyka narrację (w. 1 i 15),²³⁴ przez co autor wskazuje, iż to jej osoba może być konkurentem dla pozycji Mojżesza. Zdaniem Anthony Abdela autor niejako wkomponował „narrację o Miriam” w ramy „narracji Mojżesza”.²³⁵

Autor rozpoczyna opowiadanie ekspozycją wyjaśniającą powody krytyki Mojżesza ze strony Miriam i Aarona – małżeństwo z cudzoziemką (w. 1), która również stanowi moment wzniecający.²³⁶ Fragment ten łączy dyskusję nad profetyzmem z kwestią autorytetu Mojżesza (w. 2) poruszoną wcześniej w rozdziale 11. W scenie pierwszej (w. 4 - 9) Mojżesz pozostaje z boku dyskusji jako pokorny i „niemy” bohater narracji. Natomiast stroną aktywną jest JHWH, który usłyszał zarzuty rodzeństwa (w. 2), zstąpił w słupie obłoku (w. 5) i wezwał Miriam oraz Aarona u wejścia do Namiotu (w. 5). Ich próba podważenia autorytetu i wyjątkowości misji Mojżesza spotyka się z natychmiastową reakcją Boga (w. 2) i ostatecznie Jego karą (w. 9). W mowie obronnej JHWH wyróżnia Mojżesza pośród proroków (ww. 6-8) - tylko z nim

²³² D. R. Cole. *Numbers*. Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group, 2000, 199-200.

²³³ A. Abdela. “Shaming Miriam, Moses' sister, in Num 12,1-16: focus on the narrative's exposition in vv. 1-2.” W *The Books of Leviticus and Numbers*, (ed.) T. Römer. Leuven, Paris, Dudley: Peeters, 2008, 521-34. 527.

²³⁴ I. Fischer. “The Authority of Miriam: A Feminist Rereading of Numbers 12 Prompted by Jewish Interpretations.” W *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, (ed.) A. Brenner. Sheffield: Academic Press, 1994, 158-173.

²³⁵ Abdela, *Shaming Miriam*, 527.

²³⁶ J. L. Ska. “Our Fathers have told us”: introduction to the analysis of Hebrew narratives. Hong Kong: Catholic Truth Society, 1995, 21.

rozmawia „usta w usta” [פה אל־פה], bezpośrednio, natomiast innym prorokom objawia się w snach lub wizjach. Odejście JHWH (i Obłoku) od Namiotu Spotkania oraz tajemnicza choroba skóry Miriam ukazane są jako konsekwencje gniewu JHWH (ww. 9-10), które w sposób szczególnie widoczny dotyczą jednak jedynie Miriam. Aaron jako pierwszy dostrzega chorobę siostry (w. 10) i choć potencjalnie jest współwinny, to ekspiacja za bunt wydaje się obciążać wyłącznie Miriam (w.10). Sytuacja ta niejako wymusza na nim uległość względem Mojżesza, którego prosi o wstawiennictwo za siostrą u JHWH (w.11). Aaron w swej prośbie porównuje Miriam do „martwego (płodu)” [כמת], który wychodzi z „łona swej matki” [מרהם אמר] (w. 12). Mojżesz wstawia się u JHWH za siostrą wypowiadając błagalną formułę o uzdrowienie: „O Boże, spraw, proszę, by znowu stała się zdrowa” [אל נא רפא נא לה] (w.13).²³⁷ W odpowiedzi JHWH odwołuje się do metafory urażonego „ojca, który splunął jej (córcie) na twarz” [ואביה ירק ירק בפניה] (w. 14). Wstyd skarconej córki wobec ojcowskiej kary ma minąć w przeciągu siedmiu dni. Zatem poprzez analogię Miriam (córka) wobec ponizenia chorobą powinna zostać wyłączona z obozu, a po upływie siedmiu dni ponownie „przyłączona” [תאסף] (w.14). Narrator umieszcza wzmiankę o ludzie, który w czasie siedmiodniowego oddzielenia Miriam, nie chce wyruszyć w dalszą podróż aż do momentu jej powrotu do obozu. Narracja kończy się informacją o ponownym wyruszeniu w drogę wraz z Miriam oraz rozbiciu obozu na pustyni Paran (w.16). Kolejny rozdział (Lb 13) opisuje pierwszą wyprawę zwiadowców do ziemi Kanaan i ich powrót do Kadesz.

Na początku ekspozycji (w. 1) imię Miriam jest skorelowane z czasownikiem „mówiła” [וַתִּדְבַר], w formie żeńskiej liczby pojedynczej, by wyznaczyć główną linię narracyjną z wiodącą jej rolą. Niemniej już w kolejnym zdaniu orzeczenie jest już w liczbie mnogiej „powiedzieli”, [וַיֹּאמְרוּ]. Komentarz w gramatyce Joüon - Muraoka sugeruje, iż partykulę *waw* w w.1 dołączającą imię Aarona u boku Miriam, מִרְיָם וְאַהֲרֹן, należy interpretować jako *waw towarzyszące* (*waw of accompaniment*) zatem nie tylko „Miriam mówiła źle, a także Aaron, ...”.²³⁸ Zaakcentowane jednak w ten sposób pierwszeństwo Miriam może wskazywać na jej dominującą rolę w sporze bądź fakt, iż pierwotnie narracja

²³⁷ Dwukrotne użycie partykuły נא przed (jako אל נא) i po imperativus formy męskiej, singularis, wskazuje na szczególne uniżenie prośby skierowanej do Pana; נא אל stanowi zaprzeczenie trybu rozkazującego bez czasownika, Por. E. Kautzsch. *Gesenius' Hebrew Grammar and Davidson's Hebrew Syntax*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2008, §110 d.

²³⁷ B. A. Levine, *Numbers. A New Translation with Introduction and Commentary* Baruch A. Levine. New York: Doubleday, 1993, 74.

²³⁸ P. Joüon, i T. Muraoka. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2018, §151a.

dotyczyła jedynie Miriam, a Aaron został przypisany na późniejszym etapie.²³⁹ W w. 4 tekst masorecki odwraca kolejność wymienionych osób: JHWH zwraca się najpierw do Aaron, następnie Miriam, choć LXX ponownie przywraca wiodącą rolę Miriam. Czasownik „mówić” z przyimkiem *bē* בְּ (w.1) w odniesieniu do innego człowieka, oznacza mowę przeciwko komuś (por. Ps. 50,2)²⁴⁰. Tak też, w wersecie Lb 12,1 chodzi o mowę „przeciwko” Mojżeszowi (z powodu jego żony Kuszytki). Nie jest jasne znaczenie terminu „Kuszytka” [קִשְׁיִיתָ], interpretowanej przez LXX oraz Wulgatę jako Etiopka (w.1a).²⁴¹ Możliwe jednak, że chodzi ogólnie o kobietę ciemnoskórą (śniadą) (por. Jer 13,23) czy też może „piękną”, o czym zaświadcza targum Onkelosa *špjrt* = łac. *pulchra*, jak i w komentarzu Raszi.²⁴² Zdaniem Levine, termin „Kuszytka” nie odnosi się do pierwszej midianickiej żony Mojżesza, Sefory, którą odesłał, lecz innej, którą mógł hipotetycznie poślubić w czasie nieobecności pierwszej żony (Wj 18,1-7). Prawdziwym powodem sporu nie jest zdaniem badacza kwestia małżeństwa, lecz autorytet i prerogatywy proroka JHWH, do których aspirują zarówno Mojżesz, jak także Miriam i Aarona na podstawie więzi rodzinnych.²⁴³ Możliwe, że istniała tradycja upatrująca profetyzm jako prerogatywę rodziny Mojżesza, do której odwołują się Aarona i Miriam.²⁴⁴

W w. 2 przywołany jest argument przeciw absolutnemu pierwszeństwu Mojżesza, który odwołuje się do faktu „rozmowy” JHWH nie tylko wyłącznie z Mojżeszem ale i z Aaronem i Miriam [הֲרַק אֶךְ בְּמִשְׁחָ דְּבַר יְהוָה הֲלֵא גַם בְּנוֹ דְּבַר]. Czasownik *דיבר*, którego podmiotem jest JHWH, opisuje ogólnie komunikację Boga z prorokiem – jednak, jak zauważa George B. Gray, jego pełne znaczenie jest trudne do wyjaśnienia.²⁴⁵ Miriam i Aaron poddają pod wątpliwość, czy Bóg rozmawiał „tylko i wyłącznie” z Mojżeszem. Wobec oskarżenia Mojżesz nie podejmuje próby dialogowania, ukazany jest jako skromny i pokorny [עָנִי] (w. 3).

W scenie pierwszej (w. 4-9) w roli jego obrońcy występuje JHWH, który po mowie o wyjątkowej relacji z Mojżeszem odchodzi. Mimo, że gniew JHWH skierowany był przeciwko

²³⁹ G. B. Gray. *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*. Edinburgh: T & T Clark, 1903, 120.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ Cole, *Numbers*, 200.

²⁴² *Ibidem*, 121. Por. Dostęp z dn. 12/10/2023:

[https://www.sefaria.org/Numbers.12.1?lang=en&aliyot=0&p2=Rashi_on_Numbers.12.1.3&lang2=en&w2=About&lang3=en

²⁴³ Abdela, *Shaming Miriam*, 534.

²⁴⁴ Abdela, *Shaming Miriam*, 534.

²⁴⁵ *Ibidem*, 123.

„nim”, tj. Miriam i Aaronowi (w. 9), w biblijnym tekście Miriam jest jedyną osobą, na którą spada konsekwencja tzw. „złej mowy” (przeciw Mojżeszowi) [לדבר בעבדי במשה] (w.8). W efekcie Aaron staje niejako w roli mediatora między Miriam a Mojżeszem, prosząc o jego wstawiennictwo u JHWH, co może potwierdzać, iż u podstaw sporu leży kwestia autorytetu dwóch czołowych postaci, Miriam i Mojżesza, którzy aspirowali do roli proroka JHWH i przywództwa nad ludem. W odpowiedzi na zarzuty JHWH określa Mojżesza jako „wiernego sługę” [נאמן] (w. 7) – jest to nawiązanie do wcześniejszej jego charakterystyki w ekspozycji „najpokorniejszego” [ענו מאד] ze wszystkich ludzi na ziemi (w. 3). Dalej w zestawieniu z poziomą relacją JHWH z prorokami a Mojżeszem użyty został czasownik w formie *hitpa'el* „pozwalając się poznać” [אָתְּוֹדָע] – opisuje on zapośredniczone objawienia udzielane innym prorokom przez wspomniane w tekście „widzenia” [במראה] oraz „sny” [בהלום]. Natomiast JHWH rozmawia z Mojżeszem „usta do ust” [פה אל־פה] (w. 8a) w sposób jawny [מראה] – zaś Mojżesz „wpatruje się w obraz JHWH” (w.8b). Jego relacja z JHWH jest wyjątkowa, osobista i intymna, zgoła różna niż w przypadku innych proroków, z którymi Bóg komunikuje się przez „słowa ukryte (zagadki)” [בהידת] (w. 8). JHWH w pytaniu retorycznym (w. 8b), niosącym oskarżenie skierowane do Miriam i Aaron, pyta się, „dlaczego nie bali się [ומדוע לא יראתם] mówić przeciwko Mojżeszowi, którego nazywa „moim sługą” [עבדי]. JHWH zapłonął gniewem (w.9), w konsekwencji którego Miriam zostaje dotknięta tajemniczą chorobą skóry [מצרעת] „niczym śnieg” [כשלג] (w.10). Tradycyjnie identyfikuje się ją jako trąd, o którym mowa jest także w Lb 5,2 [צרוע] oraz Wj 4,6 [מצרעת], jednak dokładna identyfikacja postaci choroby jest problematyczna.²⁴⁶ Zdaniem Crossa jest to zabieg celowy autora, by przeciwstawić ciemną skórę Kuszytki [כושית] białej jak śnieg skórze Miriam.²⁴⁷ W dalszej części opowiadania (w. 12) Aaron przyrównuje Miriam do „umarłego (płodu)” [כמת] wychodzącego z łona matki – w LXX i Wulgacie dodana jest glosa „niczym poroniony płód” [ὄσσει ἔκτρομα]. Miriam zostaje „wykluczona” [תסגר] (w. 15) z obozu na siedem dni, a lud oczekiwał „aż zostanie przyłączona” [עזרהאסף].²⁴⁸

JHWH w przywołanej metaforze ojca karcącego córkę (w. 14) w scenie drugiej ukazuje też swoją ojcowską relację z Miriam. Niemym „bohaterem” sceny drugiej jest lud, o którym autor wzmiankuje, iż nie chciał wyruszyć w drogę, póki Miriam nie powróciła do obozu. Scena druga, mimo iż akcentuje motyw ekspiacji, pozwala zauważyć ślad

²⁴⁶ Budd, *Numbers*, 136-137.

²⁴⁷ Cross, *Canaanite Myth...*, 204.

²⁴⁸ w LXX: zostanie oczyszczona [ἐκαθαρίσθη], por. „uzdrowiona” ארטיית Tg. Ps-Jon.

wcześniejszego być może opowiadania o Miriam, które uległo zatarciu przez kolejne redakcje. Występowała ona w nim jako przywódczyni narodu, która aspirowała do tej roli na mocy swej szczególnej relacji z Bogiem oraz „siostrzanej” więzi z braćmi i przywiązaniu do niej ludu.²⁴⁹

Zdaniem Notha narracja odzwierciedla konflikt między kapłanami z rodu Aarona oraz kapłanami z linii Mojżesza.²⁵⁰ Dwa tematy uważa za dominujące: pierwszy to wyższość Mojżesza nad Aaronem jako pośrednika Boga, drugi – legitymizacja kapłaństwa mojżeszowego. Podobnie według Burns tekst w formie obecnej został zredagowany w kręgach kapłańskich i może być świadectwem konfliktu między kapłanami z rodu Aarona i Lewitami w kwestii autorytetu do wypowiedziania wyroczni.²⁵¹ Jej zdaniem zainteresowanie autora Lb 12 skupia się jedynie na prorockiej misji Mojżesza bez jakiegokolwiek odniesienia do roli Miriam. Uważa też, iż Miriam nie była prorokinią, a jej tytuł prorocki z Wj 15,20 należy traktować jako anachronizm.²⁵² Wśród badaczy nie ma pewności, czy postać Miriam w okresie powstania księgi była bardziej utożsamiana z grupą proroków na mocy swego tytułu „prorokini” czy też kapłanami jako „siostra Aarona” (por. Wj 15,20). Zdaniem Georga Coatsa, mimo zauważalnej dysharmonii warstw tekstu, narracja nosi cechy legendy, której celem jest wyeksponowanie wyjątkowych cech Mojżesza jako człowieka pokornego, którego JHWH powołał do roli proroka i przywódcy ludu.²⁵³ Wersety 3. i 7., określające Mojżesza jako człowieka „skromnego” [ענוו] i „wiernego” [נאמן] sługę JHWH, są w jego opinii wypowiedziami charakteryzującymi legendę oraz tradycję mojżeszową przekazywaną w Pięcioksięgu.²⁵⁴ Relacja łącząca JHWH z Mojżeszem opisana przez autora biblijnego jest na tyle osobista i bezpośrednia, że nie wpisuje się bezpośrednio w tradycję tekstu ustanowienia urzędu prorockiego (Pwt 18,15.18). Jego zdaniem ma swoje źródło w tradycji ludowej i nosi cechy opowiadania o bohaterze, które przekazuje pamięć o wyjątkowych atrybutach pierwszego przywódcy ludu.²⁵⁵ Inną hipotezę przedstawił Gordon Wenham, w opinii którego sojusz Aarona (arcykapłana) wraz z Miriam (prorokinią) jest nieprzypadkowy, albowiem obie

²⁴⁹ M. Reiss. “Miriam Rediscovered” *JBQ* 38 3 (2010): 183-190; Noth, *Exodus*, 122-123; E. W. Davies. *Numbers: Based on the Revised Standard Version*. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1995, 23.

²⁵⁰ Noth, *Exodus*, 203-204.

²⁵¹ Burns, *Has the Lord...*, 48-76.

²⁵² *Ibidem*, 50.

²⁵³ G. W. Coats. *The Moses Tradition*. Sheffield: Academic Press, 1993, 90-98.

²⁵⁴ *Ibidem*, 98.

²⁵⁵ *Ibidem*.

postacie stanowią „dwa archetypy religii Izraela” występujące w opozycji do Mojżesza, jedynego pośrednika między Bogiem a Izraelem.²⁵⁶

Wielu innych komentatorów uważa opowiadanie o wystąpieniu Miriam i Aarona przeciwko Mojżeszowi za wczesną narrację pochodzącą ze źródeł bądź to Jahwisty (J), Elohisty (E) lub tzw. jehowistycznego (JE).²⁵⁷

Zdaniem Notha najstarsza wersja narracji pochodzi od Jahwisty, ale zauważalne są późniejsze prace redakcyjne unifikujące różne tradycje.²⁵⁸ Pierwsza warstwa tekstu miałyby odnosić się do sporu wokół małżeństwa z Kuszytką, późniejszy – mówiłby o „wyjątkowości” Mojżesza na tle innych proroków. Ponadto Noth zauważa, iż skoro Miriam była postacią związaną z Kadesz – na południu – zatem narracja powinna zostać przypisana Jahwiście.²⁵⁹ Miałyby on zbudować narrację na dwóch niezaprzeczalnych faktach: małżeństwa Mojżesza z cudzoziemką oraz choroby skórnej Miriam. Albright wskazuje natomiast na ślady wpływów poezji ugaryckiej w przemowie JHWH (wv. 6-8), która jest napisana na wzór tekstów poetyckich na cześć Baala (m.in. potwierdzać to może regularne metrum, 3-3).²⁶⁰

Zwolennicy źródła E, zwłaszcza Alan Jens i Robert Gnuse, na potwierdzenie swojej hipotezy wskazują na wiodące motyw charyzmatu prorocstwa i przywództwo Mojżesza jako proroka JHWH.²⁶¹ Do pomniejszych argumentów należy usytuowanie Namiotu Spotkania poza obozem (w. 5), podobnie jak w Wj 11, 15-16, a także argumenty lingwistyczne, jak np. odwołania do „słupa obłoku” [עמוד ענן] (w. 5).²⁶²

Zdaniem Philipa Budda autor Lb 11 mógł upatrywać w linii rodu Dawida postaci „na wzór Mojżesza”, co mogło mieć znaczenie zwłaszcza w krytycznym dla Judy VII w. p.n.e.²⁶³ Choć w obu rozdziałach Lb 11 oraz 12 ważną funkcję pełnią starsi Izraela oraz prorocy, jednak niepodważalny autorytet pozostaje w rękach Mojżesza. Uważa on, że wybór Miriam na główną oponentkę Mojżesza wynika z faktu, iż w okresie, w którym powstawał tekst, była ona identyfikowana jako legendarna przywódczyni narodu. W narracji został ujęty dodatkowy

²⁵⁶ G. J. Wenham. *Numbers*. Sheffield: Academic Press, 1997, 110.

²⁵⁷ Szerzej ewolucję tych hipotez opisuje m.in.: Levine, *Numbers*, 48-50.

²⁵⁸ M. Noth. *Numbers: a Commentary*. London: SCM, 1968, 92.

²⁵⁹ Noth, *Numbers*, 92.

²⁶⁰ W. F. Albright. *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*. Londres: The Athlone Press, 1968, 31.

²⁶¹ A. W. Jenks. *The Elohist and North Israelite Traditions*. Missoula, MT: Scholars Press, 1983, 54-55; R. K. Gnuse. *The Elohist: A Seventh-century Theological Tradition*. Eugene: Cascade Books, 2016, 7.90-91.

²⁶² Gnuse, *The Elohist...*, 9.

²⁶³ Budd, *Numbers*, 138-139.

wątek małżeństwa z Kuszytką, który może odzwierciedlać faktyczną dyskusję nad związkami Izraelitów z cudzoziemkami. Jednak pomimo tego centralnym przesłaniem narracji jest ostrzeżenie przed konsekwencją próby zanegowania autorytetu przywódcy „na wzór Mojżesza”.²⁶⁴ Według badacza, okres panowania Jozjasza i związanych z nim reform religijnych, które na nowo eksponowały przywództwo Mojżesza stanowił odpowiedni kontekst dla powstania tej narracji.²⁶⁵ Miriam i Aarona mieliby według tej hipotezy reprezentować środowisko odpowiednio proroków i kapłanów, którzy powinni uznać prymat mojżeszowego przywództwa i autorytetu.

Tekst tej perykopy jest wskazywany jako przykład literackiej niejednorodności (dysharmonii) tekstu. Dwa zachowane we wstępie zarzuty wobec Mojżesza: małżeństwo z Kuszytką (w. 1) oraz negowanie jego wyjątkowej relacji z Bogiem (w. 2), stanowią ślad połączonych tradycji, w których podważony został jego autorytet.²⁶⁶ Zdaniem Notha pierwszy zarzut, dotyczący małżeństwa z Kuszytką, pochodził oryginalnie od Miriam, gdyż jako jedyna zostaje ukarana, drugi – negujący wyjątkowości Mojżesza – przypisany Miriam i Aaronowi, zostaje zakończony przemową JHWH potwierdzającą szczególny autorytet Mojżesza (ww. 6-9).²⁶⁷ Zdaniem Coatsa tekst nie wpisuje się w tzw. „fabułę szemrania”, lecz raczej „opowieści o buncie”, który jest tak naprawdę tylko tłem w opowiadaniu.²⁶⁸ Jego zdaniem pierwotna narracja o wystąpieniu bądź samej Miriam, bądź też Miriam i Aarona, w dalszym etapie została przekształcona w zunifikowaną legendę, której celem było uwypuklenie szczególnych cech Mojżesza i legitymizacja jego przywództwa.²⁶⁹ Wątek małżeństwa z Kuszytką, który stanowił uzasadnienie wystąpienia Miriam (i Aarona), nie uzyskuje w toku narracji spodziewanego rozwiązania i zostaje porzucony na rzecz dyskusji nad autorytetem Mojżesza.²⁷⁰ Mimo zauważalnych dysharmonii w tekście badacze uważają, iż w obecnej formie nie jest możliwe dokładnie oddzielenie poszczególnych warstw tekstu.²⁷¹ Kompozycja literacka sceny pierwszej przechodzi dynamicznie od elementu ekspozycji do momentu wzniesającego (ww. 1-3), poprzez komplikację w scenie przy Namioocie Spotkania

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ *Ibidem*, 133.

²⁶⁷ Noth, *Numbers*, 92-93.

²⁶⁸ “Story of rebellion”, por. R. P. Knierim, i G. W. Coats, *Numbers*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2005, 181.

²⁶⁹ G. W. Coats. *The Moses Tradition*. Sheffield: Academic Press, 1993, 90.

²⁷⁰ Budd, *Exodus*, 134.

²⁷¹ Noth, *Numbers*, 92-93.

(ww. 4-5), aż po klimaks obejmujący przemowę obroną JHWH (ww. 6-8) oraz rozwiązanie (w. 9).²⁷² Wersety obejmujące przemowę JHWH (ww. 6-8) są też uznawane za utwór poetycki (z metrum 3-3), który mógł początkowo stanowić samodzielną jednostkę literacką. Była ona skierowana do anonimowego proroka bądź grupy prorockiej, a na dalszym etapie redakcji księgi została włączona do narracji o Mojżeszu.²⁷³

Należy zauważyć, że tekst Lb 12, 1-15 jest najdłuższym opowiadaniem związanym z postacią Miriam w Biblii hebrajskiej. Ukazanie jej u boku Aarona oraz Mojżesza może sugerować istnienie tradycji utożsamiającej ją z rolą przywódczyni w okresie *exodusu*.²⁷⁴ Dodatkowo należy przypomnieć, jak zauważa Coats, że w kontrowersji podważającej autorytet Mojżesza (ww. 2-9) to Miriam jest archetypem proroka.²⁷⁵

Lb 20,1-13

Opowiadanie o wydarzeniach w Kadesz-Meriba (Lb 20) jest poprzedzona obszernym i zagadkowym opisem rytu oczyszczenia: człowieka, przedmiotu czy miejsca nieczystego przy użyciu wody oczyszczenia [מי נדה] przygotowanej z popiołu [אפר] czerwonej jałowki פרה [אדמה] oraz wody źródlanej [מים חיים] (Lb 19, 1-22). Wielu badaczy, jak Jacob Milgrom zauważa, iż umiejscowienie tego tekstu w 19. rozdziale księgi Liczb jest zaskakujące, zaś treść rozdziału bardziej odpowiadałby tematyce księgi Kpł 11-15 bądź Lb 5,1-4.²⁷⁶ Jego zdaniem dwukrotne odwołanie do zanieczyszczenia „Przybytku Pana” (Lb 19, 13.20) przez

²⁷² Zdaniem Knierima oraz Coatsa perykopa nie posiada ekspozycji. Narracja rozpoczyna się dynamicznie i przechodzi bezpośrednio do komplikacji. Narrator pomija kluczowe informacje o pozycji Miriam oraz Aarona, a także nie rozwija wątku małżeństwa z Kuszytką. Por. Knierim, Coats, *Numbers*, 179-180.

²⁷³ Budd, *Exodus*, 135; Burns, *Has the Lord ...?*, 54.

²⁷⁴ Rita Burns neguje prorocki charakter misji Miriam oraz uważa, iż nie należy łączyć tekstu Wj 15,20 z Lb 12. Jej zdaniem tekst skupia się na postaci Mojżesza, nie Miriam, i to jego cechy oraz jego prorocтво jest punktem centralnym narracji, por. Burns, *Has the Lord ...?*, 49-50. Elementy późniejszych koncepcji teologicznych włączonych do wersji targumicznych dotyczą kary i nagrody, a także zasług Miriam. TgPsJ ostrzega odbiorców, przed postawą Miriam - została ona ukarana, ponieważ oskarżyła Mojżesza o coś, czego nie popełnił. Zatem jeśli ktoś próbuje podejrzewać lub oskarżyć niewinną osobę, możesz zostać ukarany fizycznym cierpieniem. Por. A. Kuśmirek. „Konflikt Miriam i Aarona z Mojżeszem w Targumie Neofiti i Targumie Pseudo-Jonatana” *StGd* 50 (2022): 27-41.

²⁷⁵ G. W. Coats. *Rebellion in the Wilderness: The Murmuring Motif in the Wilderness: Traditions of the Old Testament*. Nashville: Abingdon, 1968.

²⁷⁶ J. Milgrom. *Numbers: the Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1990, 14-15.

zwłoki może być aluzją do wytracenia Koracha i jego sprzymierzeńców (Lb 16-17). W tym kontekście rozdział 19. powinien być interpretowany jako procedura oczyszczenia z nieczystości zaciągniętej przez kontakt ze zwłokami. Jednak konieczność oczyszczenia człowieka przez wodę oczyszczenia (ww. 9.13.20.21) w kontekście jego kontaktu z miejscem świętym, określanym jako Przybytek bądź Świątynia JHWH [משכן יהוה] (19,20), mogła przywoływać w pamięci wydarzenie w Kadesz [קדש], w tym śmierci Miriam (Lb 20,1) – miejsca, które było „święte” dla Izraelitów, być może nawet sanktuarium z okresu wędrówki przez pustkowia.

Rozdział 20. księgi Liczb zawiera opis wydarzeń na pustyni Sin, których kłamrę kompozycyjną tworzy wspomnienie śmierci Miriam (w. 1) oraz Aarona (w. 28-29). Autor biblijny nie dostarcza czytelnikowi dodatkowych szczegółów okoliczności ich śmierci – Miriam umiera i zostaje pochowana w Kadesz (w. 1b), Aaron umiera na szczycie góry Hor (w. 29), a miejsce jego pochówku nie jest określone. Należy zauważyć, że krótka wzmianka o śmierci Miriam poprzedza relację o buncie ludu przeciwko Mojżeszowi oraz Aaronowi z powodu braku wody (w. 2). Lud wypowiada słowa: *„Lepiej by było, gdybyśmy zginęli, jak i bracia nasi, przed JHWH”*, które mogą przywołać w pamięci wydarzenie wytracenia sprzymierzeńców Koracha (Lb 16) bądź bliższą kontekstowi – śmierć Miriam (Lb 20,1) – bezpośrednio poprzedzającą epizod braku wody, który skutkował kryzysem przywódczym w Meriba.²⁷⁷ Fragment o wyprowadzeniu wody ze skały w Meriba (Lb 20, 2-13) jest nieomal dubletem fragmentu Wj 17,1-7, który zachowuje też pamięć o wystąpieniu ludu przeciwko Mojżeszowi oraz Aaronowi.

Celem opowiadania w Lb 20 jest prawdopodobnie wskazanie przyczyny, z powodu której obydwaj bohaterowie, Mojżesz oraz Aaron, nie weszli do Ziemi Obiecanej – *nota bene* stanowi ono alternatywną wersję do Pwt 3,26-27.²⁷⁸ Zdaniem części badaczy fragment z księgi Liczb 20, 1-13 choć wywodzi się z kręgów kapłańskich, czerpie ze starszej tradycji przekazu o śmierci i lokalizacji grobu Miriam w Kadesz.²⁷⁹ Oba wydarzenia – śmierć Miriam w Kadesz oraz bunt w Meriba – zostają scalone w jedną narrację (Kadesz-Meriba). Wielu badaczy, jak Won Lee zauważa, że perykopa Lb 20,1-13 składa się z dwóch części: określenia lokalizacji czasoprzestrzennej następujących dwóch wydarzeń (w. 1a) oraz opowiadań o nich (ww. 1b-13). Pierwsze z nich jest syntetyczną relacją o śmierci Miriam (w.

²⁷⁷ Knierim, Coats, *Numbers*, 228.

²⁷⁸ Budd, *Exodus*, 219.

²⁷⁹ Budd, *Exodus*, 219.

1b), zaś drugie, znacznie dłuższe, przywołuje wydarzenia w Meriba (ww. 2-13).²⁸⁰ Zdaniem Burns w. 1 wspominający Miriam wywodzi się z dwóch odrębnych tradycji: w. 1a zachowuje pamięć o przybyciu „całej społeczności [כל־העַד]” Izraela na pustynię Sin, zaś w. 1b. mówi o „ludzie [העַם]” w Kadesz. Jej zdaniem redaktor dołączył fragment o śmierci i pochówku Miriam do tradycji w w. 1a wspominającej przybycie „całej społeczności” na pustynię Sin. Tworzy w ten sposób kompozycję tekstów o śmierciach przywódców narodu, które miały miejsce podczas trzech ostatnich postojów na pustyni.²⁸¹ Zdaniem Burns relacje ze śmierci Aarona (Lb 20, 22nn) i Mojżesza (Pwt 34), pochodzące ze źródła kapłańskiego (P), są bardzo podobne: obaj umierają na górze, okres żałoby narodu trwa trzydzieści dni, a po ich śmierci pojawia się następcą. Natomiast relacja o śmierci Miriam nie zawiera tych informacji i jest zgoła odmienna od wersji kapłańskiej. Nie zostaje określony czas żałoby ani nie zostaje wyznaczona jej następczyni. Jednak Timothy Ashley zauważa, iż brak wzmianki o żałobie po Miriam, nie wyklucza jej istnienia.²⁸² Burns podążając dalej za Nothem stwierdza, iż autor biblijny bądź redaktor czerpał ze starszej ugruntowanej tradycji, jej zdaniem jahwistycznej, która lokalizowała grób Miriam w Kadesz.²⁸³ Zachowana pamięć o miejscu pochówku, w przeciwieństwie do braku lokalizacji grobu Aarona oraz Mojżesza (Pwt 34,6), wyróżnia tradycję miriamową, która rozpoczyna się właśnie w Kadesz.²⁸⁴ Zdaniem Notha zachowana tradycja opowiadająca o lokalizacji grobu jest najbardziej wiarygodnym potwierdzeniem znaczenia danej postaci biblijnej.²⁸⁵

Perykopa Lb 20,1-13 kontynuuje motyw „szemrania ludu” i zarazem wpisuje się w cykl opowiadań o „znakach i cudach (JHWH) [אֶת־אֹתוֹתַי וְאֶת־מוֹפְתָי]” (Wj 7,3.6-10,20).²⁸⁶ Opisuje okoliczności zaistnienia trzeciego głównego grzechu w centralnej części księgi, który przypisany zostaje przywódcom: Mojżeszowi i Aaronowi, podczas gdy pierwszy grzech dotyczył ludu (Lb 13-14), drugi – Lewitów (Lb 16-17).²⁸⁷ Zarzuty JHWH wobec Mojżesza i

²⁸⁰ W. W. Lee. *Punishment and Forgiveness in Israel's Migratory Campaign*. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2003), 153.

²⁸¹ Burns, *Has the Lord...?*, 116-119.

²⁸² T. R. Ashley, *The Book of Numbers*. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1993, 380.

²⁸³ Noth, *Numbers* 145.

²⁸⁴ P. Y. Yoo, et al. “The Four Moses Death Accounts” *JBL* 131 3 (2012): 423–441.

²⁸⁵ M. Noth, i B. W. Anderson. *A History of Pentateuchal Traditions*. Translated with an Introduction by Bernhard W. Anderson. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1972, 170.

²⁸⁶ Knierim, Coats, *Numbers*, 228.

²⁸⁷ Trzy główne części księgi Lb: I część: ukonstytuowanie wspólnoty na Synaju (1,1-9,14), II część: podróż (9,15) - 25,18, III część – ostateczne przygotowania do osiedlenia (26,1-35,34). Por. Budd, *Numbers*, 219.

Aarona dotyczą wykazanego przez nich braku wiary, przez co nie „uświęcili mnie (JHWH)” [לְהַקְדִישׁ־נִי, *hif. inf. cstr*] wobec ludu (ww.12-13).²⁸⁸ W paralelnym teście (Lb 27,14) Bóg zarzuca Mojżeszowi, iż nie objawił Jego świętości właśnie „poprzez wodę” (zwykle tł. „przy wodzie”) [לְהַקְדִישׁ־נִי בַמַּיִם].²⁸⁹ Uświęcenie przez wodę jest też motywem przewodnim narracji o czerwonej jałowce (Lb 19), a także cudu w Kadesz-Meriba (Lb 20,1-13). Obie narracje oddziela informacja o przybyciu Izraelitów do Kadesz i śmierci Miriam (Lb 20, 1), która może stanowić tematyczne nawiązanie do motywu zanieczyszczenia przez zwłoki miejsca hipotetycznie „świętego”.

W dalszej części narracji Mojżesz i Aaron nie wypełniają wiernie polecenia Boga (Lb 20,2.10). Wydaje się zagadkowe, dlaczego wykazują wahanie, skoro tuż po cudownym przejściu przez Morze Sitowia Mojżesz dokonał w Mara cudu przemiany wody z gorzkiej na słodką za pomocą kawałka drewna (por. Wj 15, 22-27).²⁹⁰ Należy jednak zauważyć, iż autor biblijny osadza opis cudu w Mara tuż po wyśpiewanej przez Miriam i kobiety pieśni pochwalnej i tańcu na cześć Boga, który objawił swą moc w wodach morza (Wj 15,21). A zatem możliwe, że istnieje korelacja między postacią Miriam i jej profetyczną aktywnością (tańcem, grą na instrumentach i śpiewem na cześć Pana), a zaistnieniem „cudu wody”, przez którą JHWH objawia swoją świętość. Wobec konfrontacji z nieobecnością Miriam (jej śmiercią), zarówno Mojżesz i Aaron wykazują wahanie – jakby nieobecność Miriam odbierała im pewność w swoje kompetencje. Ulegają wątpliwościom co do możliwości wyprowadzenia wody ze skały: „Czy z tej skały wydobędziemy dla was wodę?” [הַמַּיִם הַזֵּה יֵצֵא לָכֶם מִן הַסֵּלַע הַזֶּה?] (w.10b). Można zatem wysnuć hipotezę, iż Miriam jako prorokini „cudu morza” (Wj 15,21) we wczesnym okresie pełniła swoistą funkcję kultyczną związaną ze znakiem wody, a może nawet rytym oczyszczenia, o którym mowa w narracji o „wodach (usunięcia) nieczystości” [מִן הַנְּדָה] z „popiołu (czerwonej) jałowki” [אֶפֶר הַפְּרָה].

w.12a ²⁸⁸ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאַל־תִּקְרָן יַעֲזֹב לֹא־תִאֱמָתֶם בִּי לְהַקְדִישׁ־נִי לְעֵינֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל

²⁸⁹ W przywoływanych zadaniach dość problematyczną jest interpretacja przyimka ב. Tekst hebrajski używa przyimka ב, który ma wiele znaczeń, m.in. tzw. *bet localis* (znaczenie przyjęte w wielu tłumaczeniach), ale też *instrumentalis*.

²⁹⁰ O mitologicznym kontekście cudów w okresie wędrówki przez Pustynię, w tym cudu w Meriba-Kadesz, por. W. H. C Propp. *Water in the Wilderness: a Biblical Motif and Its Mythological Background*. Atlanta: Scholars Press, 1987, 51-67.

Toponim Kadesz [שקד] nawiązuje do miejsca świętego, być może nawet sanktuarium.²⁹¹ Pojawia się w Biblii hebrajskiej 24 razy w odniesieniu do miejsca na południowych pustynnych krańcach Kanaanu, z czego 10 razy pojawia się w formie Kadesz-Barnea.²⁹² Odkryte fortyfikacje z systemem muru kazamatowego, będące prawdopodobnie częścią systemu obronnego południowej granicy Królestwa Judy w okolicy kojarzonej z Kadesz Barnea (Lb 34,4), datowane są co najmniej na okres późnej monarchii.²⁹³ Zdaniem Notha wzmianka o Kadesz w Lb 20 jest pozostałością tradycji jahwistycznej w kapłańskiej narracji.²⁹⁴ Biblia umieszcza Kadesz w kontekście dwóch pustyni: Paran ²⁹⁵[פארן] (Lb 13,26) oraz Sin [סין] (Lb 20,1). Śmierć i pochówek Miriam w Kadesz²⁹⁶ nasuwa skojarzenia odwołujące się do tradycji opowiadających o czasach patriarchy Abrahama. Tu brane są pod uwagę tradycje związane z postaciami kobiet bliskich Abrahamowi, Sary i Hagar, oraz lokalizacje wspomnianych w nich starożytnych oaz na pustyni.

W księdze Rodzaju nazwa Kadesz pojawia się trzykrotnie. Po raz pierwszy zostaje wymienione w kontekście wojen królów kaanejskich za czasów Abrahama jako „źródło sądu” [עין משפט] (Rdz 14,7), miejsce pokonania Amalekitów oraz Amorytów. W drugim fragmencie wspomniane zostaje w narracji o Hagar i Izmaelu (Rdz 16,14), w której Anioł Pański objawia się Hagar w czasie ucieczki od Sary nad źródłem wody na pustyni (w. 7), lokalizowanym

²⁹¹ Rdzeń שקד może nawiązywać również do miejsca konsekrowanego, oddzielonego, a także oczyszczonego. Por. HALOT s.v. “שקד”.

²⁹² Znaczenie Barnea nie jest jasne.

²⁹³ L. Yigal. “Numbers 34:2-12, The Boundaries of the Land of Canaan and the Empire of Necho” *JANES* 30 (2006): 65.

²⁹⁴ Noth, *Numbers*, 145-151: zdanie uczonych jest podzielone. Dozeman uważa, że redaktor przedkapłański odwoływał się do Pustyni Sin, zaś późniejszy, kapłański, do pustyni Paran. Por. Th. D. Dozeman. “The Wilderness and Salvation History in the Hagar Story” *JBL* 117 1 (1998): 35-41.

²⁹⁵ Alternatywna pisownia: פראן (por. Lb 10,12).

²⁹⁶ Kadesz (Barnea), hebr. שקד, w odróżnieniu od Kadesz (w Syrii), miejscu bitwy pod Kadesz między Egipcjanami a Hettytami w XIII w.p.n.e. Lokalizacja Kadesz na pustyni Sin oraz Paran nie jest jednoznaczna. Przypuszczalnie dotyczy dwóch lokalizacji na południowej granicy Kanaanu: wadi Ain el-Qudairat (lub Ain Qdeis) oraz w okolicach Petry. Zarówno Euzebiusz z Cezarei oraz Józef Flawiusz wskazywali na dwie lokalizacje: za wschodzie (pustynia Paran) i zachodzie (pustynia Sin), z czego grób Miriam miał znajdować się w okolicach Petry. Obecnie naukowcy przystają na wersję lokalizacji na południu w okolicach Wadi Ain el-Qudairat, po raz pierwszy odkrytej przez Johna Rowlanda w 1842 r. Por. H.A. Brongers, et al. *Instruction and interpretation : studies in Hebrew language, Palestinian Archaeology and Biblical Exegesis : papers read at the Joint British-Dutch Old Testament Conference held at Louvain*. Leiden: Brill, 1976, 55-56; Levin, *Numbers 34:2-12*, 66-67.

między Kadesz a Bered.²⁹⁷ Brzemienna Hagar otrzymuje widzenie nad "Studnią Lachaj-Roj" [בְּאֵר לַחַי רֹאֵי] (Rdz 16,14), której etymologia nawiązuje do objawienia JHWH oraz pozostania przy życiu „widzącej” Hagar (ww. 13-14). Narracja zawiera obietnicę posłańca JHWH, iż stanie się ona matką liczego narodu (w. 10-12), oraz polecenie, aby powróciła do „swej pani” [גְּבִרְתָּהּ] i pokornie poddała się jej władzy (w. 9). Tekst odwołuje się do wątku osądzenia przez JHWH [יִשְׁפֹּט יְהוָה] (w. 5), sporu między Hagar a Sarą. Można zatem przypuszczać, iż dwa wątki występujące w narracji o ucieczce Hagar: wyrok JHWH w kwestii poddaństwa Hagar wobec Sary, oraz źródła wody (w. 7), nawiązują do alternatywnej interpretacji Kadesz jako „źródło sądu” [עַיִן מְשַׁפֵּט] – „En-Miszpat, czyli Kadesz” (Rdz 14,7). Rdz 21 kontynuuje tradycję łączącą Hagar i jej syna z pustkowiami, gdy po narodzinach Izaaka na żądanie Sary zostaje wypędzona wraz z Izmaelem. Zrozpaczona matka w oczekiwaniu na niechybną śmierć syna wobec braku wody, zwraca uwagę JHWH, który posyła do Hagar swego posłańca. Ten ponownie wygłasza obietnicę, iż z Izmaela powstanie wielki naród (w. 18) oraz cudownie odsłania przed nią studnię z wodą [בְּאֵר מַיִם] (w. 19). Bóg otacza opieką Izmaela przez kolejne lata jego życia, który osiedla się na pustyni Paran, a następnie poślubia za sprawą swej matki Egipcjankę.²⁹⁸ Thomas Dozeman zauważa, iż redaktor tego opowiadania pochodzącego najprawdopodobniej z okresu poprzedzającego redakcję kapłańską, koncentruje swoją uwagę na wątku rodzinnym oraz samej postaci Hagar. Redakcja kapłańska przenosi natomiast swoje zainteresowanie z Hagar, która ucieka w okolice Kadesz, na Izmaela oraz jego doświadczenia na pustyni Paran.²⁹⁹

W trzecim fragmencie, Rdz 20, autor biblijny łączy historię Sary i Abrahama z Gerar, leżącym między Kadesz a Szur³⁰⁰ (Rdz 20,1). Podczas swego pobytu tam, Abraham

²⁹⁷ O historii Hagar jako prefiguracji Exodusu z Egiptu i wędrówki przez pustynie oraz ironii autora biblijnego (traktowanie Hagar przez Sarę jako paralelne do doświadczeń Hebrajczyków w Egipcie): R. B. Leal. *Wilderness in the Bible: Toward a Theology of Wilderness*. New York: Lang, 2004, 99-101; Dozeman, *The Wilderness and Salvation History in the Hagar Story*, 23- 43.

²⁹⁸ Więcej o analizie narracji Rdz 16, por. Ph. R. Drey. “The Role of Hagar in Genesis 16” *AUSS* 40 2 (2002): 179–195.

²⁹⁹ Dozeman, *The Wilderness...*, 25.

³⁰⁰ Pustynia Szur, מְדִבְרֵ-שׁוּר, pojawia się jako pierwszy cel wędrówki tuż po przejściu Izraelitów przez Morze Czerwone (Wj 15,22); zdaniem Jan J. Simons zlokalizowana na granicy Egiptu, por. J. J. Simons. *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament: a Concise Commentary in XXXII Chapters*. Leiden: Brill, 1959, 217.

przedstawia Sarę królowi Abimelekowi jako swoją siostrę [יְהוֹרָם] (Rdz 20, 2.5.12).³⁰¹ Abimelek zabiera Sarę na swój dwór, jednak wobec interwencji JHWH zwraca do Abrahama i sownie obdarza go majątkiem. W tym epizodzie JHWH jawi się jako obrońca Sary, Pan życia, który dotyka dom Abimeleka bezpłodnością kobiet, a następnie ją przywraca na prośbę Abrahama (w.17) – proroka [כִּי־נָבִיא הוּא] (w. 7a).

Zarówno w Rdz 20 oraz Rdz 16 Kadesz powiązane zostaje z pamięcią o dwóch kobietach, Sarze i Hagar, oraz interwencją JHWH, który staje w ich obronie.³⁰² Dla późniejszego autora Kadesz jest starożytnym miejscem na pustyni ze źródłem wody, „źródłem sądu”. Mogło ono upamiętniać objawienia się posłańca JHWH brzemiennie Hagar, który zapowiedział jej szczególne błogosławieństwo dla przyszłego jej potomstwa. Znamienny jest również wątek egipskiego pocodzenia pojawiający się wśród kobiet związanych z Kadesz – zarówno Hagar jak i przyszła żona Izmaela były Egipcjankami, Sara zostaje zabrana na dwór faraona jako „siostra” Abrahama. Pamięć o Miriam, której biblijna historia kończy się w Kadesz, miejscu śmierci i pochówku, jest także związana z Egiptem, miejscem jej urodzenia i dzieciństwa. Savina Teubal uważa, iż w narracji o Hagar zawierają się trzy postacie kobiece: Sara, Hagar i nieznaną matriarchini z pustyni, których historia zostaje związana w jedną tradycję.³⁰³

Druga grupa tekstów o Kadesz pojawia się w księdze Liczb w kontekście przywołującym dwie pustynie, Sin oraz Paran, i jest związana z wędrówką do Ziemi

³⁰¹ Trzy narracje biblijne odwołują się do motywu „żony-siostry”: Rdz 12 (Saraj, która zostaje zabrana jako „siostra” Abrama na dwór faraona), Rdz 20 (Abraham przedstawia królowi Gerar, Abimelekowi, Sarę jako swoją siostrę), Rdz 26 (król Gerar odkrywa, że Rebeka jest żoną Izaaka, nie zaś jego siostrą; motyw źródła). Wszystkie trzy narracje noszą cechy podobieństwa. Abraham i Izaak wobec wyjątkowej urody swych żon, przedstawiają je obcym władcom mianem „sióstr”, gdyż nie chcą narazić się na ich zazdrość i ponieść śmierci z ich ręki. Kobiety choć zostają zabrane na dwór władców, mocą interwencji Bożej i groźby kary, ponownie zostają zwrócone do swych mężów. Mimo odkrytej prawdy, władcy sownie wynagradzają za pomyłkę w postaci ziemi bądź majątku oraz zapewniają o szczególnej ochronie ze względu na kobiety. W Rdz 12 Abram zostanie odprowadzony do granicy Egiptu wraz całym swym powiększonym dobytkiem. Można zatem wysnuć hipotezę, iż „żona-siostra” miał zapewnić szczególny rodzaj ochrony oraz pomyślności na czas pobytu na obcym terytorium.

³⁰² Phyllis Tribble nazywa Hagar-Egipcjankę prototypem wszystkich matek w Biblii: jest pierwszą brzemienną bohaterką w Biblii (Rdz 16,4), jako pierwsza słyzy od Boga obietnicę potomstwa (Rdz 16,10), jako pierwsza otrzymuje widzenie Anioła Pańskiego, jako jedyna nadaje Bogu imię i pozostaje przy życiu mimo widzenia (Rdz 16,13), jest również pierwszą kobietą, która płacze z powodu umierającego dziecka (Rdz 21,16). Por. Ph. Tribble. *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. Philadelphia: Fortress, 1984, 28.

³⁰³ S. Teubal. *Hagar The Egyptian: The Lost Tradition of Matriarch*. San Francisco: Harper & Row, 1990, 196.

Obiecanej (Lb 13) oraz śmiercią Miriam (Lb 20,1). Zdaniem m.in. Dozeman narracja Księgi Liczb zachowała dwie odmienne tradycje podboju Ziemi Obiecanej: pierwsza pochodząca z okresu poprzedzającego kapłańską redakcję tekstów i eksponująca Kadesz³⁰⁴ oraz druga – kapłańska, podkreślająca obszar pustyni Paran³⁰⁵. W przedkapłańskiej wersji lud Izraela wyrusza spod „Góry JHWH” i po trzydniowej wędrówce dociera do Kibrot Chattawa – Chaserot (Lb 10, 33; 11,35), by na pustyni Sin, później Paran (w Kadesz) (13,21.26), rozbić obóz i stąd dokonywać eksploracji Kanaanu. W obecnej wersji brak dokładnych informacji o trasie wędrówki, jednak to właśnie w Kadesz Datan i Abiram podważają autorytet Mojżesza (Lb 16), stąd też prowadzone są negocjacje z królem Edomitów o pozwolenie na przejście przez terytorium Edomu (Lb 20,14-21). W Lb 20,16 Kadesz określane jest jako miasto na granicy z Edomem [עֵיר קֶצֶה גְבוּלֶךָ]. Po zakończonych fiaskiem negocjacjach, w których Edomici nie pozwalają Izraelitom przejść przez ich terytorium do Kanaan, lud Izraela opuszcza Kadesz, by udać się określną drogą pod Górę Hor (Lb 20,22). Tradycja Kadesz jako miejsca granicznego zachowana jest także w Lb 34, 2-12, według autora leży na południowych rubieżach Kanaanu.³⁰⁶

Zdaniem Dozeman tradycja kapłańska dostarcza innej relacji o drodze ludu Izraela, w której Kadesz pojawia się dopiero pod koniec czterdziestoletniej wędrówki od wyjścia z Egiptu (Lb 20,1).³⁰⁷ Jego zdaniem określenia Kadesz i Paran reprezentują dwie odmienne typologie pustyni w historii ludu JHWH: Kadesz jako czasowe miejsce pobytu ludu Wybranego, z którego wyjście dokonuje się w kontekście starcia z silnymi ludami Kanaanu, Paran zaś symbolizuje niejako permanentny stan walki z obcymi ludami, który wpisany jest w historię ludu Wybranego.³⁰⁸

Podsumowując należy podkreślić, że wczesna tradycja biblijna, poprzedzająca okres redakcji kapłańskiej, wiązała z Kadesz postacie wielkich matriarchiń: Sarę – matką syna-objawienia, Izaaka, oraz Hagar – matką pierwородnego syna Abrahama, Izmaela. Natomiast

³⁰⁴ Przedkapłańska redakcja odejmuje następujące narracje: Lb 13, 17b-20a. 21a.22-24.26a (wzmianka o Kadesz). 27-30; 14,1-4.6-10b.11-25.39-45, por. Dozeman, *The Wilderness...*, 23–43.

³⁰⁵ Redakcja kapłańska obejmuje następujące teksty: Lb 13,1-17a,21b,25.26b (wzmianka o Paran).31-11; 14,1.5.6-7.10b.26-38, por. Dozeman, *The Wilderness ...*, 40.

³⁰⁶ Także pozostałe teksty biblijne opisujące południowe granice Kanaanu podtrzymują tradycję Kadesz jako lokalizacji poza południową granicą: por. Joz 15,2-4, Ez 47,9.

³⁰⁷ Dozeman zauważa podobne różnice między relacjami redaktorów biblijnych w historii Hagar i Izmaela: redaktor przedkapłański podkreślał heroiczną postać Hagar, jej konflikt z Sarą, zaś kapłański uwypuklał charakter oraz styl życia Izmaela, por. Dozeman, *The Wilderness ...*, 42.

³⁰⁸ Dozeman, *The Wilderness ...*, 42.

Miriam, choć ani razu w Biblii hebrajskiej nie jest określona jako biologiczna matka, poprzez swoją śmierć w Kadesz zostaje niejako włączoną w tradycję wielkich matriarchiń i ich synów pierworodnych. Wszystkie trzy kobiece postacie łączy doświadczenie życia w Egipcie oraz cudownej interwencji JHWH jako dawcy i obrońcy życia nowonarodzonych dzieci (Izmaela, Izaaka, Mojżesza). Już w pierwszej scenie nad Nilem (Wj 2, 1-10) zostaje zarysowana zapowiedź przyszłej misji Miriam, która wpisała się w tradycję hebrajskich położnych, ratujących życie nowonarodzonych chłopców (por. Wj 1,16. 22): inicjuje usynowienie Mojżesza przez księżniczkę egipską oraz pełni rolę pośredniczki między matką biologiczną (Hebrajką) a przysposabiającą (Egipcjanką). Miriam umiera na pustyni na rubieżach Ziemi Obiecanej, między Egiptem a Kanaanem, w czterdziestym roku wędrówki Izraelitów od Wyjścia z niewoli egipskiej. Narrację o Kadesz – Meriba otwiera śmierć Miriam, zaś zamyka śmierć Aarona. Fakt ten wyraża związek między obiema postaciami, zasygnalizowany już w scenie przejścia przez Morze Sitowia (Wj 15,20). Utrwalenie w pamięci autora biblijnego lokalizacji miejsca pochówku Miriam (prorokini) pozwala sądzić, iż to właśnie w Kadesz funkcjonowało pre-izraelickie sanktuarium, z którym mogłaby być związana historyczna postać Miriam.

Lb 26,57-59

Rozdział 26. Księgi Liczb przedstawia spis ludności dokonany przez Mojżesza oraz Eleazara, syna Aarona, na równinach Moabu (Lb 26,3). Pierwszy fragment (ww. 1-56) zawiera listę pokoleń Izraelitów, którzy wyszli z Egiptu, oraz określa zasady podziału ziemi w Kanaanie. Natomiast drugi fragment (ww. 57-62) jest logiczną kontynuacją spisu, odnoszącego się wyłącznie do Lewitów, którzy jako jedyne pokolenie nie uzyskało udziału w ziemi. Jest to zarazem drugi chronologicznie spis Lewitów, po pierwszym dokonanym na pustyni Synaj (Lb 3,14-39; 4, 34-49). Zdaniem większości badaczy pochodzi on ze źródła kapłańskiego.³⁰⁹ Autor wskazuje na istnienie dwóch głównych linii pokoleń lewickich, z których pierwsza główna wywodzi się od synów Lewiego, do których zaliczani są Gerszonici (od Gerszona), Kehatyci (od Kehata) oraz Meraryci (od Merara). Drugą grupą są pokolenia wywodzące się od potomków synów Lewiego: Libnici, Chebronici, Machlicy, Muszycy i Korachici (ww. 57-58).³¹⁰ Kehat, syn Lewiego, był ojcem Amrama, który pojął za żonę

³⁰⁹ Budd, *Numbers*, 296.

³¹⁰ Trudności dostarcza kapłańska genealogia wobec paralelnego zapisów rodów Lewitów z Lb 3,15-39 oraz Wj 6, 14-27, które oprócz istnienia trzech głównych pokoleń od synów Lewiego: Gerszona, Kehata oraz Merara,

Jokebed, również „córkę Lewiego”. Autor biblijny rozszerza genealogię Jokebed, żony Amrama, dostarczając informacji, iż urodziła się w Egipcie (w. 59a). Z jej związku z Amramem poczęli się Aaron, Mojżesz oraz Miriam. W paralelnym tekście – Wj 6,20 – autor biblijny zachował tradycję, w której Jokebed była ciotką Amama, pominął natomiast informację o narodzinach Miriam.

Należy zauważyć, że tradycja kapłańska w w. 58 obejmuje krótszą o cztery pokolenia listę dalszych rodów Lewitów. Zdaniem badaczy, m.in. Notha czy De Vaux, może być ona świadectwem innej, przypuszczalnie starszej, wersji listy pokoleń lewickich niż w paralelnym tekście z Lb 3, pierwszego spisu Lewitów u podnóży góry Synaj.³¹¹ W obu spisach Lewitów, który został dokonany na mężczyznach od pierwszego miesiąca życia, liczba jest zbliżona, mimo iż w drugim spisie na równinach Moabu zabrakło, z wyjątkiem Kaleba i Jozuego oraz ich rodzin, tych którzy wyginęli wskutek buntu po powrocie z misji zwiadowczej w Kanaanie (Lb 13-14).³¹² Autor biblijny w końcowych fragmentach spisu Lewitów podkreśla, iż Izraelici przed wkroczeniem do Ziemi Obiecanej są odnowioną i oczyszczoną częścią ludu Izraela po czterdziestoletnim okresie wędrówki, który był konsekwencją szemrań i buntów na pustyni (Lb 26,64-65).³¹³ W tym kontekście drugi spis objął zatem już nowe pokolenie Lewitów.

Wszyscy „Lewici są (szczególną) własnością JHWH” [והיו לי הלויים] – poświęceni „za pierworodnych” [תחת כל-בכור] Izraelitów (Lb 3,11-12), których zadaniem jest służba w Namiocie Spotkania (ww. 23-38). Według Księgi Liczb (Lb 3,1-6) ściśle podlegają oni autorytetowi Aarona oraz jego synów, przeznaczonych do służby kapłańskiej [אשר-מלא ידם לכהן]. Redaktor kapłański, choć wywodzi genealogię Lewitów i Aaronitów od wspólnego przodka, to jednak wyróżnia w niej hierarchiczną zwierzchność z dominującą rolą Aarona i jego synów. Rola Lewitów, choć jest ściśle związana z posługą w Namiocie Spotkania, sprowadza się do funkcji sług poddanych nadrzędnemu urzędowi kapłana.³¹⁴ Zdaniem

zachowały dodatkowo cztery inne: Szimeiego, Amrama, Jishara, Uzziela. Możliwe, że autor kapłański dysponował krótszą listą pokoleń Lewitów niż autorzy Lb 3 oraz Wj 6, zdaniem Notha starszą. Por. Budd, *Numbers*, 296-297.

³¹¹ *Ibidem*.

³¹² W pierwszym spisie (Lb 3,39) autor biblijny mówi o 22 tys. lewitów, w drugim (Lb 23,62) - 23 tys.

³¹³ Zgodnie z wyrokiem Bożym żaden mężczyzna powyżej 20 roku życia, z wyjątkiem Kaleba i Jozuego, nie mogli wejść do Ziemi Obiecanej za bunt, którego dokonali tuż po powrocie z Kanaanu. Wyłącznie ich dzieci będą mogli posiadać ziemię (por. Wj 14,31).

³¹⁴ Zdaniem Leveen celem redaktora/autora kapłańskiego jest forsowanie pewnych interesów klasy kapłańskiej w okresie Wagnania tudzież czasów Drugiej Świątyni. Por. A.B. Leveen. *Memory and Tradition in the Book of Numbers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 57-59.

Adriane Levine podobny hierarchiczny układ można odnaleźć w opisie z Księgi Ezechiela (Ez 44, 9-14), według którego konsekrowani kapłani uzyskują nadrzędny status wobec niekonsekrowanych Lewitów.³¹⁵ Jego zdaniem tradycja ta wywodzi się bądź z czasów Wygnania bądź wczesnych powygnaniowych (*nota bene* ok. VI w. p.n.e. toczyła się już dyskusja nad statusem urzędu kapłana w ramach reform religijnych przeprowadzanych w Królestwie Judzkim).³¹⁶ Leveen wskazuje na dwa okresy, które wymagały szczególnej reorganizacji kapłaństwa w Izraelu: pierwszy, to upadek Królestwa Północnego (722 w. p.n.e), który spowodował napływ uchodźców, w tym Lewitów z północy Izraela do Jerozolimy za czasów Ezechiasza, drugi zaś, to powrót kapłanów do nowoodbudowanej Drugiej Świątyni.³¹⁷

Jacob Milgrom³¹⁸, w przeciwieństwie do Levine³¹⁹ i Leveen, mówi o nadrzędności aaronickich kapłanów nad Lewitami, która miałyby odzwierciedlać bardzo wczesny okres.³²⁰ Usytuowanie wątku o Lewitach w okolicznościach wędrówki przez pustynię poprzedzającą podbój Kanaanu zdaniem Josepha Blenkinsoppa³²¹ miało na celu stworzenie modelu paradygmatu ustroju Izraela na początku okresu perskiego – sformułowanego z perspektywy interesów warstwy kapłaństwa z linii Aarona.³²² Wpływ kapłanów miał dotyczyć nie tylko sfery religijnej, ale szeroko pojętych ich interesów politycznych oraz społecznych.

Choć genealogia kapłańska łączyła postacie Aarona i Mojżesza z Miriam, to tradycja więzi braterskich między Mojżeszem i Aaronem jest najprawdopodobniej starsza. Levine uważa, że uwaga autora skupiona jest na postaciach dwóch Lewitów: Mojżeszu i w sposób szczególny Aaronie, gdyż redaktor kapłański wymienia go jako pierwszego z rodzeństwa.³²³

³¹⁵ Leveen, *Memory and ...*, 61-62.

³¹⁶ Levine popiera swoją tezę również argumentami natury językoznawczej: występowanie aramaizmów oraz wyrażeń typowych dla hebrajskiego powygnaniowego. Por. B. A. Levine. *Numbers. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1993.

³¹⁷ Leveen, *Memory and Tradition...*, 58.

³¹⁸ J. Milgrom. *Numbers: the Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1990.

³¹⁹ Levine, *Numbers*, 73-77.

³²⁰ Leveen, *Memory and ...*, 61-62.

³²¹ J. Blenkinsopp. *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1995.

³²² Leveen, *Memory and ...*, 61-62.

³²³ B. Levine. *Numbers 21-36. A New Translation with Introduction and Commentary*. Garden City, NY: Doubleday, 2000, 327.

Aaron, jako najstarszy z rodzeństwa, przekazuje w dziedzictwie swe kapłaństwo synom, w tym Eleazarowi (Lb 26,1.3.60.63). W księdze Wyjścia Aaron jest wyraźnie określony jako starszy brat Mojżesza (Wj 7,7), którego pierwszą misją jest przemawianie w imieniu Mojżesza wobec faraona i Izraelitów (Wj 4,14).³²⁴ Choć ich relacja jest określana jako braterska, to jednak nie zakładała równości. Relacja Mojżesza z JHWH jest wyjątkowa, dlatego też to Mojżeszowi ma podlegać Aaron, chociaż on również uczestniczy w rozmowie z Bogiem, jednak na innym poziomie relacji (Wj 4,27; 6,13). Mojżesz ma być niczym „bóg” dla Aarona, ale obydwaj odpowiadają przed JHWH za wyprowadzenie Izraelitów z Egiptu (Wj 6,26) oraz dana jest im moc czynienia cudów (znaków) (Wj 7,9.12.20-21; 8,1-13). W tekście Wj 29-30 to Mojżesz namaszcza Aarona i jego synów na kapłanów (por. Kpł 8, Aaron zostaje arcykapłanem), aby pełnili świętą służbę w Namiocie Spotkania.

Jak już wspomniano wielokrotnie według Wj 2,4 Mojżesz ma niewspomnianą z imienia siostrę³²⁵, którą można utożsamiać z Miriam, przywołaną w dalszym tekście Biblii hebrajskiej. W Wj 15,20 Miriam zostaje przedstawiona jako siostra Aarona bez wzmianki o Mojżeszu. Dopiero w tekstach kapłańskich występują wszyscy razem, tworząc swoisty „triumwirat” (termin użyty w opracowaniach m.in. przez Erica S. Brown oraz Moshe Reissa)³²⁶, obejmujący autorytet proroka, kapłana i przywódcy zarazem – *nota bene* w Lb 12,4 wszyscy troje, „Mojżesz, Aron i Miriam” zostają wezwani do Namiotu Spotkania. W genealogii kapłańskiej Lb 26,59 Miriam zostaje określona jako „ich siostra” [מִרְיָם]. Uwagę może budzić pytanie, dlaczego Miriam została wymieniona jako ostatnia z rodzeństwa. Wątpliwe jest, by dla autora ważne było starszeństwo, co mogłoby się zgadzać w przypadku Aarona jako starszego od Mojżesza (por. Wj 7,7), lecz nie w odniesieniu do Miriam (por. Wj 2,10). Możliwe, że dla redaktora/autora kapłańskiego ważna jest informacja, że Miriam jest zarówno siostrą Aarona, jak i Mojżesza – siostra dwóch braci, wszystkich których wiąże ta sama krew.³²⁷ Miriam dziedziczy po swojej matce związek z Egiptem, co wpisuje ją w tradycję wspomnianych wcześniej wielkich matriarchiń, Sary (Rdz 12,10-20) i Hagar (Rdz 16,1-16). Zdaniem Burns celem powstania tekstu tej genealogii jest ukazanie lineażu potomków Aarona, wywodzących się w linii prostej od Amrama, syna Kehata aż po

³²⁴ והוא יהיה לך פה ואתה תהיה לו לאלהים, Wj 4, 16: „on będzie dla ciebie ustami, a ty będziesz dla niego jakby Bogiem.”

³²⁵ מִרְיָם, dosł. „jego siostra”, por. Wj 2,4.

³²⁶ Por. E. S. Brown. "In Death as in Life: What the biblical portraits of Moses, Aaron and Miriam share" *BR* 15 3 (1999): 40-47; Reiss, *Miriam Rediscovered*, 183-90.

³²⁷ W Wj 15,20 występuje jako siostra Aarona.

Eleazara/Itamara, spadkobierców aaronickiego kapłaństwa, zaś wzmianki o Mojżeszu i Miriam stanowią dodatek, wzbogacający tę genealogię.³²⁸ Burns dalej zauważa, że uwzględnienie kobiety, Miriam, w genealogii jest dowodem, iż pamięć o niej była kultywowana w kręgach kapłańskich w okresie jeszcze powygnaniowym. Była postrzegana jako jedna z czołowych postaci, które mogłyby uwiarygodnić genealogię aaronickich kapłanów poprzez połączenie jej z tradycją zarówno Mojżesza jak i jej własną.³²⁹

2.3 Księga Powtórzonego Prawa

Pięcioksiąg zawiera kilka głównych zbiorów praw, wśród których szczególną uwagę badaczy przyciągają: w Księdze Wyjścia – Prawo Przymierza (tzw. Kodeks Przymierza; Wj 20,22-23,19), w Księdze Powtórzonego Prawa – Kodeks Deuteronomiczny (Pwt 12,1-26,19), w Księdze Kapłańskiej – Kodeks Świętości (Kpł 17-26). Ostatnim w Pięcioksięgu świadectwem o Miriam jest wzmianka z Księgi Powtórzonego Prawa (Pwt 24,9), która znajduje się w korpusie tzw. Kodeksu Deuteronomicznego. Księga Powtórzonego Prawa zamyka narrację Pięcioksięgu, obejmującą dzieje od stworzenia świata do śmierci Mojżesza. Jest ona zarazem syntezą przedstawionego we wcześniejszych księgach Tory prawodawstwa dotyczącego różnych aspektów życia religijnego i społecznego biblijnego Izraela.³³⁰ W tej Księdze widoczni są dwaj narratorzy – pierwszy zewnętrzny („wszechwiedzący”), który otwiera i zamyka księgę i poszczególne jej części (wprowadza mowy Mojżesza, opowiada o ostatnich chwilach jego życia), oraz drugi wewnętrzny (tzw. wielki narrator), Mojżesz, który w swoich mowach przypomina wydarzenia *exodusu* i odnosi je do przyszłości oraz przedstawia prawa i je objaśnia.³³¹

Wielu komentatorów, jak Wilhelm De Wette³³², za Ojcami Kościoła (Hieronimem oraz Chryzostomem) identyfikowało Księgę Powtórzonego Prawa z tajemniczym zwojem Prawa odnalezionym w Świątyni Jerozolimskiej w czasach reform króla Jozjasza u schyłku

³²⁸ Burns, *Has the Lord...*, 88.

³²⁹ *Ibidem*, 90.

³³⁰ M. Baranowski. *Księga Powtórzonego Prawa. Nowy Komentarz Biblijny*, t. 5. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2022, 334.

³³¹ B. Adamczewski. *Retelling the Law: Genesis, Exodus-Numbers, and Samuel-Kings as Sequential Hypertextual Reworkings of Deuteronomy*. Frankfurt am Main: Lang, 2012; M. Weinfeld. *Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Oxford: Clarendon, 1972.

³³² Por. W. M. L. De Wette. *Dissertatio critico-exegetica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libri diversum, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*. Ienae: literis Etdorfii, 1805.

VII w. p.n.e. (2 Krl 22,8). Jego zdaniem księga powstała na krótko przed jej odnalezieniem, tym samym odrzucał możliwość autorstwa Mojżesza. Julius Wellhausen³³³ uważał jednak, iż odnaleziony zwój nie zawierał całego tekstu Powtórzonego Prawa, a jedynie Kodeks Deuteronomiczny (12-26). Zauważył ponadto, iż urząd kapłański przypisany został całemu pokoleniu Lewiego. W rozumieniu Gerharda von Rad³³⁴ geneza księgi Powtórzonego Prawa rozpoczęła się od dwóch kluczowych fragmentów tzw. „*credo*” (26,5b-9; 6,20-24), które ulegały rozbudowywaniu do celów kultycznych w obchodach wspominających Wyjście z Egiptu, Przymierza oraz Podboju Ziemi Obiecanej. Jego zdaniem zwieńczeniem narracji *exodusu* było zajęcie Kanaanu, dlatego też postulował hipotezę tzw. Sześcioksięgu (*Hexateuchu*), Pięcioksięgu z Księgą Jozuego.³³⁵ Inną propozycję przedstawił Martin Noth³³⁶ w koncepcji tzw. historycznego dzieła deuteronomistycznego (DtrG), zgodnie z którą Pwt stanowiło wprowadzenie do zbioru tekstów obejmującego księgi Jozuego, Sędziów, 1-2 Samuela oraz 1-2 Królewskie. Ten zbiór charakteryzuje spójna myśl teologiczna, jedność literacka oraz chronologiczny porządek wydarzeń historycznych.³³⁷ W całym swym wymiarze dzieło redakcji deuteronomistycznej miało być zakończone ok. 550 r. p.n.e.

Pwt 24,9

זכור את אשר-עשה יהוה אלהיך למרים בדרך בצאתכם ממצרים: BHS

Perykopa 24,5-25,4, w której pojawia się wspomnienie o Miriam, określana jest mianem tzw. Tory społecznej³³⁸. Jest to zbiór kilkunastu przepisów, które cechuje szczególna wrażliwość na potrzeby osób doświadczających trudnej sytuacji, jak: ubogich, cudzoziemców, sierot i wdów, robotników najemnych. Nie ma konsensusu wśród badaczy co do określenia granic tego zbioru, albowiem poprzedzająca ją perykopa 24,1-4, porusza tematykę małżeńską (tzw. prawo rozwodowe), podobnie jak następujący 24,5 (zwolnienie męża ze służby wojsku). Wersety 24,1 jak i 24,5 rozpoczynają się identycznie – „*Jeśli*

³³³ Por. J. Wellhausen. *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments : Mit Nachträgen*. Berlin: De Gruyter, 2018.

³³⁴ G. von Rad, i E.W. Trueman Dicken. *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*. London: SCM Press, 1984.

³³⁵ G. von Rad. *Teologia Starego Testamentu*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 104-106.

³³⁶ M. Noth. *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*. Tübingen: N. Niemeyer, 1957.

³³⁷ Por. komentarz m.in.: Baranowski, *Księga Powtórzonego Prawa*, 44.

³³⁸ „Social Tora” za: R. D. Nelson. *Deuteronomy: a Commentary*. Louisville: Westminster John Knox, 2002, 286.

„mężczyzna poślubi kobietę” [כִּי־יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה] – co przemawiałoby za słuszością twierdzenia, iż oba należą do tej samej kategorii praw wzywających do wrażliwości społecznej między małżonkami.³³⁹ Za koniec perykopy uznaje się w. 25,4 (przepis o młóćącym wole), albowiem następująca perykopa w. 25,5-16 dotyczy problematyki tzw. „prawa lewiratu”.³⁴⁰

Badając formy literackie zawarte w Księdze Powtórzonego Prawa Heinrich Klosterman³⁴¹ zwrócił uwagę, iż księga zawiera przepisy prawne oraz komentarze do nich, które były przeznaczone do publicznego odczytywania. W Deuteronomium występują dwa główne rodzaje praw, wśród których już m.in. Albrecht Alt³⁴² rozróżniał prawa apodyktyczne, zwane też „normatywnymi” (ściśle związane z objawieniem JHWH udzielonym Izraelowi, np. Dekalog), oraz kazuistyczne, tj. „warunkowe” (pozwalające uwzględnić okoliczności wpływające na ocenę prawną i orzeczenie).³⁴³ Werset Pwt 24,9 wspomina przypadek choroby trądu, którego doświadczyła Miriam. Znajduje się on w przepisie prawa kazuistycznego dotyczącego trądu (Pwt 24,8-9), który w analizie narracyjnej zaliczany jest do opowiadania.³⁴⁴

Zapis o trądzie w Pwt 24, 8-9 jest jedynym miejscem w Kodeksie Deuteronomicznym, poruszającym tę kwestię. Szczegółowy opis procedury oczyszczenia trędowatego znajduje się w Księdze Kapłańskiej (Kpł 13-14). Użyty w w. 24,9 hebrajski termin ³⁴⁵צָרַעַת odnosi się do różnego rodzaju chorób skórnych, dlatego też jego znaczenie jest szersze niż zwyczajowo przyjmowane określenie „trąd”. Ten sam termin opisuje też schorzenie, które dotknęło Miriam według Lb 12, 10 [מְצַרְעֶתָ], w wyniku którego jej skóra stała się „jak śnieg” [כַּשְׁלֵג] – w

³³⁹ Raymond Westbrook, “The Prohibition on Restoration of Marriage in Deuteronomy 24:1-4” In *Law from the Tigris to the Tiber* (University Park, USA: Penn State University Press, 2021), 387-405.

³⁴⁰ D. I. Brewer. “Deuteronomy 24:1-4 and the Origin of the Jewish Divorce Certificate” *JJS* 49 2 (1998): 230–243.

³⁴¹ Por. H. A. Klostermann. *Der Pentateuch: Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte*. Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. Georg Böhme, 1893.

³⁴² A. Alt. “Die Heimat des Deuteronomiums.” W *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, t. 2. München, 1953, 250–275; podobnie jak: D. L. Christensen. *Deuteronomy*. Dallas, TEX: Word Books, 1991; J. Blenkinsopp. *Wisdom and Law in the Old Testament: The Ordering of Life in Israel and Early Judaism*. Oxford: University Press, 1995; J. Blenkinsopp. *Wisdom and Law in the Old Testament: The Ordering of Life in Israel and Early Judaism*. Oxford: University Press, 1995.

³⁴³ Por. G. A. Alt. *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1934.

³⁴⁴ Por. W. S. Morrow. *An Introduction to Biblical Law*. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2017.

³⁴⁵ HALOT, s.v. צָרַעַת: a) choroba skóry (raczej nie trąd, gdyż jest uleczalny Kpł 13; raczej bielactwo bądź pokrewna choroba) zaświadczona 23 razy w Biblii hebrajskiej, b) rodzaj pleśni na ubraniach, ścianach bądź skórzanych wyrobach.

konsekwencji sama stała się nieczysta rytualnie. Wersety Pwt 24,8-9 nie wyrażają dosłownie przepisu prawnego, ile zalecenia zawierające uzasadnienie historyczne – przywołują wydarzenie związane z postacią Miriam z czasów Wyjścia (w. 24,9). Jest to bezpośrednia aluzja do epizodu z Księgi Liczb (Lb 12), opisującego bunt Miriam i Aarona przeciw Mojżeszowi, którego jedną z konsekwencji była choroba skórna Miriam.

W Księdze Powtórzonego Prawa, a szczególnie w części tzw. Kodeksu Deuteronomicznego, fundamentalną kwestią jest posłuszeństwo Izraela Prawu Przymierza – domyślnie także Mojżeszowi – które stanowiło warunek odziedziczenia Ziemi Obiecanej. W tym szerokim kontekście interpretacja zapisu o Miriam pozostaje otwarta: jaki cel miało przywołanie jej postaci w związku z tajemniczą chorobą? Czy autor chciał w ten sposób zwrócić uwagę na zgubne konsekwencje tzw. „złej mowy” przeciw Mojżeszowi? Czy też wręcz przeciwnie – wskazywał na posłuszeństwo Miriam w pokornym poddaniu się procesowi oczyszczenia, w który zaangażowani byli Aaron (jako figura kapłana-lewity) oraz Mojżesz (archetyp proroka JHWH)? Przywołanie uroczystej formuły „*Pamiętaj co JHWH, Bóg twój, uczynił (...)*” [זכור את אשר-עשה יהוה אלהיך] (Pwt 24,9) wydaje się konstituować wieczystą pamięć o oczyszczeniu Miriam z kluczową rolą „kapłanów-lewitów”³⁴⁶. W tym kontekście wzmianka o Miriam nie wydaje się być zatem przestrogą przed „grzechem”, a wręcz przeciwnie – jest zachętą do posłuszeństwa władzy kapłańskiej (Lb 12,14-16).³⁴⁷

2.4 Księga Micheasza

Księga Micheasza – szósta z dwunastu ksiąg prorockich w Biblii hebrajskiej – przypisywana jest Micheaszowi z Moreszet (Mi 1,1), który przedstawiony jest jako prorok JHWH z czasów królów judzkich: Jotama, Achaza i Ezechiasza (ok. 740-690 r. p.n.e.).³⁴⁸

³⁴⁶ Wyrażenie „kapłani-lewiccy”, הכהנים הלויים, to połączenie dwóch terminów „kapłani” i „lewici” w jedno, co jest charakterystyczne dla Pwt.

³⁴⁷ Innego zdania jest R.D. Nelson, którego zdaniem przykład Miriam miał stanowić pouczenie dla kapłanów, aby trędowatych odizolować od społeczeństwa. Moim zdaniem przeczy to kontekstowi całej perykopy 24, 1-25,4, który zawiera prawa broniące praw uciśnionych, wzgardzonych i odtrąconych. Zgadzam się jednak z jego stwierdzeniem, że „*Memory of the tradition motivates obedience*” - w tym sensie powołanie na tradycję o Miriam skłaniało do posłuszeństwa władzy kapłańskiej. Por. Nelson, *Deuteronomy*, 290.

³⁴⁸ Dwóch proroków biblijnych nosi imię Micheasz: prorok Królestwa Północnego, Micheasz syn Jimli, z 1 Krl 22, 8-28 oraz 2 Krn 18, 7-27 z czasów Achaba (ok. IX w. p.n.e) oraz prorok judzki, Micheasz z Moreszet (Mi 1,1) współczesny Izajaszowi oraz Ozeaszowi, por. B. A. Waltke. *A commentary on Micah*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2007, 1.

Dominującymi w niej tematami są upadek moralny Jerozolimy i Samarii (3,9-12), wygnanie babilońskie (4,10), utrata ziemi (2,4.10), wybawienie z niewoli i odkupienia (4,10; 7,11). Zdecydowana większość egzegetów opowiada się za redakcją powygnaniową księgi.³⁴⁹ Struktura głównej części składa się z opisu wizji procesu sądowego nad Izraelem (1,2-3,12), obietnic dla Syjonu (4,1-5,14), ponownego procesu nad Izraelem (6,1-7,7) oraz zapowiedzi odbudowy (7,8-20).

Mi 6,4

כי העלתוך מארץ מצרים ומבית עבדים פדיתוך ואשלח לפניך את־משה אהרן ומרים: BHS

Werset 6,4 z księgi Micheasza wspomina o Miriam obok Aarona i Mojżesza – jako przywódców ludu z czasów Wyjścia. Tekst ten jest jedynym świadectwem o Miriam w księgach prorockich.³⁵⁰

Perykopa Mi 6, 1-8³⁵¹, zawierająca wzmiankę o Miriam (w. 4), rozpoczyna wyrocznię ponownego sądu nad Izraelem (Mi 6,1-7,7). Niejednorodność gatunków literackich wewnątrz Mi 6,1-8, zdaniem wielu wcześniejszych egzegetów, byłaby argumentem przeciwnym autorstwu Micheasza. Dlatego też zwracając uwagę na związki semantyczne analizowanej wyroczni z Księgą Powtórzonego Prawa, przesuwają oni redakcję tego tekstu na okres niewoli babilońskiej (pierwsza połowa VI w. p.n.e.) jako deuteronomistyczna pareneza³⁵². Theodor Lescow³⁵³ dzieli tekst na dwie części. Druga (ww. 6,6-8) z retorycznymi pytaniami o rodzaj ofiary oczekiwanej przez JHWH miałyby zależeć od 1 Krn 29,21 i 2 Krn 29,32 (ofiary składane za króla Salomona i Ezechiasza) – na tej podstawie datuje ją na pierwszą połowę VI w. p.n.e. Natomiast pierwszą (Mi 6,1-5) klasyfikuje jako tekst powygnaniowy, gdyż zawiera wspomnienie o Mojżeszu (Aaronie i Miriam) dopiero po wzmiance o Wyjściu (w. 4), co jego zdaniem byłoby powieleniem układ kompozycji z powygnanowych psalmów (Ps 50,4-7 i 81,9-11). Obecnie jednak egzegeci zwracają szczególną uwagę na związki semantyczne tekstu Micheasza z tekstami innych wczesnych proroków (Amos, Ozeasz, Proto-Izajasz). W

³⁴⁹ E. Ben Zvi. *Micah*. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2000, 9-10.

³⁵⁰ Por. J. Cornelis de Moor. *Micah*. Leuven: Peeters, 2020.

³⁵¹ Por. szczegółowe omówienie kompozycji Mi 6,1-8 w: W. Pikor. „Rola ofiary w tworzeniu wspólnoty człowieka z Bogiem (Mi 6,1-8)” *IVV* 8 (2005): 73-97.

³⁵² Zauważane są m.in. związki pomiędzy Mi 6,6-8 i Pwt 10,12-14 (forma pytania i odpowiedzi); Mi 6,8 i Pwt 4,13; 5,5 (czasownik „powiedzieć”); Mi 6,8 i Pwt 5,24; 8,3 (termin „człowiek”).

³⁵³ Th. Lescow. „Redaktionsgeschichtliche Analyse von Micha 6–7” *ZAW* 82 (1972): 188-192.

tym kontekście m.in. określenie wyprowadzenia z Egiptu w Mi 6,4 przez czasownik עלה [hif.], zamiast deuteronomistycznego יצא [hif.], oraz przyrównanie autorytetu Mojżesza i jego rodzeństwa – Aarona i Miriam, zdecydowanie odbiega od deuteronomistycznej konwencji opisywania Wyjścia. Dlatego też nie można wykluczyć, iż Mi 6,1-5 jest oryginalną kompozycją Micheasza. Prorok mógł używać różnych gatunków literackich po to, by wywołać wrażenie atmosfery sporu sądowego – kontrowersji między JHWH i Izraelem. Gatunek literacki określany jako *riw* [ריב], dysputa sądowa³⁵⁴, jest zwykle kojarzony z ww.1-5 (lub tylko ww.1-3). Miałyby to uzasadniać klasyczna struktura rozprawy sądowej między dwoma podmiotami, a w tym przypadku po zawiązaniu sporu brakuje dalszych standardowych procedur: oskarżenia, uznania winy lub dowodzenie niewinności; reakcji oskarżyciela i ostatecznie pojednania bądź też przekazania wyroku. Wojciech Pikor uważa, że odejście Micheasza od schematu sporu jest jednak tylko pozorne. Micheasz miałby się nie trzymać sztywnych ram dysputy sądowej, lecz „dla proroka kluczową sprawą jest przejście logiki *riḥ*, która umożliwia mu ukazanie dążenia Boga do przywrócenia pełnej relacji przymierza ze swoim ludem”³⁵⁵.

Jak zauważono wcześniej pierwsza część perykopy, wersety 1-5, to *riḥ*, mowa oskarżycielska JHWH [ריב יהוה]³⁵⁶, który przywołuje w formie pytań retorycznych pamięć o dobrodziejstwach uczynionych niewiernemu ludowi.³⁵⁷ Na świadków wezwane zostają „góry i pagórki, posady ziemi”, zaś oskarżonym jest Izrael, o którym dwukrotnie JHWH mówi „mój lud” [עמי] (ww. 3.5). Pierwszym przywołanym wydarzeniem jest cudowne wyprowadzenie Izraelitów z Egiptu z posłanymi przed ludem: Mojżeszem, Aaronem i Miriam (w. 4), drugim – jest udaremnienie wrogich zamiarów króla Moabu, Balaka, poprzez cudowną interwencję proroka Balaama (w. 5). Odpowiedzią na przywołane wspomnienia zbawczych wydarzeń jest akt skruchy, również wyrażony w formie retorycznych pytań – propozycji zadośćuczynienia przez winnego, gotowego do złożenia całopalnych ofiar (w. 6) lub oddania pierworodnego

³⁵⁴ Gatunek ten doczekał się wielu analiz, wśród nich na uwagę zasługuje monografia: P. Bovati. *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (AnBib 110). Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1997, 19-148.

³⁵⁵ Pikor, „Rola ofiary”, 79.

³⁵⁶ HALOT s.v. "ריב": spór, dysputa, kłótnia, proces sądowy.

³⁵⁷ „Ludu mój, cóżem ci uczynił? Czym ci się uprzykrzyłem? Odpowiedz Mi! Otom cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli wybawiłem cię i posłałem przed obliczem twoim Mojżesza, Aarona i **Miriam**. Ludu mój, wspomnij, proszę, co zamierzał Balak, król Moabu, a co mu odpowiedział Balaam, syn Beora? Co było od Szittim do Gilgal - żebyś poznał zbawcze dzieła Pańskie.”

syna za grzechy (w. 7). W zakończeniu prorok odrzuca możliwość rytualnego zadośćuczynienia za „swe grzechy” [חטאת נפשי] (w. 7) i ogłasza:

„ co jest dobre i czego Pan żąda od ciebie: tylko, abys wypełniał prawo, okazywał miłość bratnią i w pokorze obcował ze swoim Bogiem” (w. 8).

Druga część perykopy (ww. 6-8) zawiera mowę obrony przypominającą liturgiczne wprowadzenie.³⁵⁸ Dyskusja nad umiejscowieniem tekstu, jego *Sitz im Leben*, oscyluje zatem między procesem prawnym a liturgią związaną z kultem świątynnym.³⁵⁹ Zdaniem Theodora Lescowa Mi 6, 1-4 zawiera starożytne *credo* przywołujące wydarzenia Wyjścia z Egiptu, które zostało osadzone w kulcie świątynnym (*Sitz im Kult*).³⁶⁰

Bruce Waltke zauważa, iż zestawienie w tekście trzech imion: Mojżesza, Aarona i Miriam, wskazuje, iż to oni razem legitymizowani posłannictwem od JHWH [ואשלח לפניך] (Mi 6,4) byli trojgiem autoryzowanych proroków z okresu Wyjścia z Egiptu – ich połączone przywództwo określa mianem „triumwiratu”.³⁶¹ Jego zdaniem przywołanie przez proroka postaci Miriam z jednej strony miało przypominać Izraelitom o konsekwencjach niesubordynacji wobec Mojżesza, w tym zaciągnięciu nieczystości (Lb 12). Z drugiej strony przypominała największe wydarzenia historii Wyjścia, w których Miriam była obecna: jako „siostra” ratująca Mojżesza (Wj 2), prorokini śpiewająca i tańcząca na cześć Pana po przejściu przez Morze Sitowia (Wj 15) czy też metaforyczna eschatologiczna Dziewica-Izraela [בתולת ישראל], o której wspomina prorok Jeremiasz (Jer 31,4).³⁶² Takie zestawienie kluczowych postaci *exodusu* można tłumaczyć faktem, iż wszyscy oni byli w Biblii określani mianem „proroków” (Wj 7,1; 15,20), co wpisuje się w tradycję przedstawioną również u proroka Ozeasza: „Lecz Pan wyprowadził Izraela z Egiptu przez proroka [ובנביא], i również przez proroka [ובנביא] otoczył go opieką.” (Oz 12,14).

³⁵⁸ Waltke, *Commentary on Micah*, 371.

³⁵⁹ *Ibidem*, 382.

³⁶⁰ Th.Lescow. „Redaktionsgeschichtliche Analyse von Micha 6–7” *ZAW* 82 (1972): 188-192; por. Waltke, *Commentary on Micah*, 371.

³⁶¹ *Ibidem*.

³⁶² Waltke, *A commentary on Micah*, 382.

2.5 Księgi Kronik

Po raz drugi odwołanie do bliskiego pokrewieństwa jako rodzeństwa: Mojżesza, Aarona i Miriam pojawia się w Pierwszej Ksiedze Kronik (1 Krn 5,29) – lista potomków Lewiego i arcykapłanów (5,27-41) w ogólnej genealogii Izraelitów (1 Krn 1-9).³⁶³ W dziewięciu pierwszych rozdziałach księgi są przedstawione tablice genealogiczne od Adama aż po potomków Saula, ze szczególną uwagą poświęconą pokoleniu Judy, potomkom Dawida, mieszkańcom Jerozolimy oraz klasie kapłańskiej.³⁶⁴ Uwaga autora skupiona jest poza plemieniem Judy również na plemionach Beniamina i Lewiego – wszystkie one tworzyły główny trzon społeczności po powrocie z wygnania babilońskiego.³⁶⁵ Badacze wysuwają różnorodne hipotezy wyjaśniające, dlaczego autor umieszcza genealogie na początku księgi. Zdaniem Johnsona mają one na celu wykazanie ciągłości etnicznej Izraela po okresie narodowego kryzysu wygnania.³⁶⁶ Weinberg natomiast uważa, iż mają one legitymizować powygnanione kręgi władzy skupionej wokół „świątyni-miasta-wspólnoty”.³⁶⁷ Zdaniem Weiberga genealogie 1 Krn 1-9 wywodzą się z materiałów pochodzących z okresu poprzedzającego wygnanie babilońskie, do których należą listy administracji państwowej, wojskowej, opowieści klanowe (*clan tales*) oraz listy genealogiczne zakorzenione w tradycji klanowo-plemiennej.³⁶⁸

1 Krn 5,29

ובני עמרם אהרן ומשה ומרים ס ובני אהרן נדב ואביהוא אלעזר ואיתמר: ^{BHS}

Perykopa 1 Krn 5,27-41 stanowi spis potomków Lewiego, którzy od Aarona dziedziczyli funkcję arcykapłana. Ich genealogia rozpoczyna się od synów Lewiego, poprzez Amrama i jego dzieci, w tym „Aarona, Mojżesza i Miriam” (w.29) i jest kontynuowana poprzez potomstwo Aarona, w tym między innymi Eleazara, Sadoka aż do Josadaka, arcykapłana uprowadzonego na wygnanie babilońskie. Autor biblijny akcentuje związki

³⁶³ Szerzej o kompozycji genealogii w 1 Krn, por. R. B. Dillard. *Chronicles*. Waco, Texas: Word Books, 1987.

³⁶⁴ Dalej zamieszczone są także spisy: zwolenników Dawida (1Krn 12), kapłanów i lewitów (1 Krn 15), służby świątynnej (1 Krn 23-26) oraz administracji (w tym wojska) Dawida (1 Krn 27).

³⁶⁵ *Ibidem*. *Nota bene* plemię Dana jest wspomniane jednym słowem (1 Krn 2,2). Zainteresowanie Kronikarza jest zatem ograniczone do wybranych plemion oraz pokoleń, stosując zarówno dublety (jak np. w przypadku Saula czy pokoleń Lewiego) czy pominięcia (o synach Dana).

³⁶⁶ M. P. Graham, et al. *The Chronicler as Historian*. Sheffield: Academic Press, 1997, 98.

³⁶⁷ *Ibidem*.

³⁶⁸ Graham, *The Chronicler as Historian*, 98.

genealogiczne z Aaronem, co zdaniem Burns stanowi przesłankę, iż był to warunek kwalifikacji arcykapłanów okresu powygnaniowego.³⁶⁹ Przywołanie Miriam w genealogii arcykapłanów sugeruje, iż jej obecność była w jakimś wymiarze istotnym elementem dodatkowo legitymizującym pochodzenie najwyższych kapłanów.³⁷⁰ Aaron występuje jako pierwszy z rodzeństwa – pierworodny, dlatego to z jego potomstwa wywodzi się linia arcykapłanów. Kronikarz opiera się na wcześniejszej tradycji opowiadającej o rodzeństwa Mojżesza, choć niejednorodnej, która zaświadczona została w Pięcioksięgu w Lb 26 i Wj 6. Burns przypomina, iż podobnie jak w Lb 26, tak i u Kronikarza rodzeństwo występuje jako „triada” – dwaj bracia i ich siostra Miriam – podczas gdy w Wj 6,20 wzmianki o Miriam nie ma. Ponadto 1 Krn 5,27-41 nie zawiera informacji o żonach Amrama, Aarona oraz Eleazara, tak jak Wj 6 czy Lb 26, ale wspomina Miriam z braćmi (1 Krn 5,29). Jej zdaniem sposób przedstawienia Miriam wskazuje, iż objęła ona ważne miejsce w genealogii kapłańskiej – łączącej trzy czołowe postacie *exodusu*. Należy przypomnieć, że w Pięcioksięgu była ona identyfikowana jako „siostra Aarona” (Wj 15,20) najprawdopodobniej z racji jej związku z kultem. W tym kontekście epizod przewodzenia kobietom w śpiewie i tańcu na cześć JHWH (Wj 15, 20-21), mógł wpłynąć na włączenie jej do genealogii kapłaństwa lewickiego. Burns uważa nawet, iż wczesna tradycja przypisująca Miriam przywództwo kultyczne poprzedzała tradycję jej związku genealogicznego z Lewitami, który wydaje się być oczywisty w przypadku Aarona i Mojżesza (Wj 2,1; 4,14). Dowodzi też, iż w świadomości Kronikarza Miriam piastowała znaczącą funkcję religijną w starożytnym Izraelu jak Mojżesz i Aaron, niemniej ostatecznie lewickie kapłaństwo przeszło na tradycję linii Aarona.³⁷¹ Bez wątpienia uwzględnienie kobiety w genealogii kapłańskiej, odzwierciedlającej dawny religijny i polityczny ład w czasach odnowy kultu świątynnego, wskazuje na archaiczność i szczególną rolę postaci Miriam w tradycji instytucji kapłańskiej.

Zdaniem Roberta Wilsona zwrócenie w genealogii szczególnej uwagi na relację „brat-siostra” i przypisanie rodzeństwu wspólnych przodków wyraża wyższy status tych postaci niż byłoby to w przypadku relacji tylko pochodzenia: syn, córka.³⁷² Dodatkowo takie zestawienie rodzeństwa odzwierciedla posiadanie przez poszczególne osoby podobnych przywilejów oraz obowiązków w społeczności.

³⁶⁹ Burns, *Has the Lord...*, 92.

³⁷⁰ *Ibidem*.

³⁷¹ *Ibidem*.

³⁷² R. R. Wilson. *Genealogy and History in the Biblical World*. New Haven: Yale University Press, 1977, 195-199.

Rozdział III: Biblijne narracje o Miriam z perspektywy analizy retorycznej

3.1 Księga Wyjścia

Wj 2,1-10

Narracja o narodzinach i ocaleniu Mojżesza (Wj 2,1-10) zawiera pierwszą wzmiankę o jego starszej „siostrze”, która odegra istotną rolę w historii młodszego brata jak i *exodusu*. Mimo iż w tym fragmencie autor biblijny nie wymienia jej z imienia, to wszystkie tradycje interpretacyjne zawsze odwoływały się do wspomnianej dalej w tekście postaci o imieniu Miriam (Wj 15) – jedynej wspomnianej w spisie Lewitów z Księgi Liczb siostry Mojżesza i Aarona (Lb 26,59).³⁷³

Pierwszy rozdział Księgi Wyjścia (Wj 1) wprowadza do historii *exodusu* jak i do analizowanego opowiadania – wyjaśnia jak Hebrajczycy przybyli do Egiptu i wskazuje powód ich prześladowania. Jako pierwszy zostaje w nim przywołany z imienia patriarcha Jakub oraz jego synowie, a wśród nich szczególne miejsce zajmuje oczywiście Józef (Wj 1, 1-5). Hebrajczycy zaludniają krainę Goszem, zaś kolejny faraon, „który nie znał Józefa” (Wj 1,8), podejmuje kroki, by poprzez uciemżenie pracą ograniczyć wzrost ich populacji. Izraelici im bardziej są nękanymi, tym bardziej wzrastają w siłę, co wzbudza zawiść wśród Egipcjan. Faraon zmienia strategię, by rękoma hebrajskich położnych zabijać nowonarodzonych hebrajskich chłopców, jednak dzięki ich przebiegłej postawie także i ten plan nie przynosi zamierzonych efektów. Ostatecznie faraon nakazuje, by każdego nowonarodzonego chłopca hebrajskiego wrzucać do Nilu, a tylko dziewczynki pozostawić przy życiu (Wj 1,22).

³⁷³ Por. Sarna, *Exodus: the Traditional Hebrew Text*, 10; Talmud Jerozolimski (TJ) Sota 'ט, א':

”וכן לענין הטובה מרים המתינה למשה שעה אחת שנאמר ותמצב אחותו מרחוק. לפיכך נתעכבו לה כל־ישראל שבָּעָה ימים במדבר שנאמר והעם לא נסע עד האסף מרים.”

Por. The Jerusalem Talmud, ed. by Heinrich W. Guggenheimer. Berlin : De Gruyter, 1999-2015; dostęp z dn. 13/04.2023: https://www.nli.org.il/he/books/NNL_ALEPH001901012/NLI

Midrasz Szemot Rabba כ"ב א' : א' :

”ותמצב אחותו מרחוק, למה עמדה מרים מרחוק, אמר רבי עמרם בשם רב לפי שהיתה מרים מתנבאת ואומרת עתידה אמי שתלד בן שישע את ישראל”

Pierwszy fragment (Wj 1,1-14) zawiera trzy urywki (Wj 1,1-7; 1,8-10; 1,11-14) tworzące kompozycję koncentryczną, które łączy motyw wzrastania Hebrajczyków w liczbę i siłę. W tekście kilkakrotnie pojawia się wyrażenia z pola semantycznego określającego „potęgę”, „liczebność” – zarazem wskazuje to też powód ich prześladowania przez faraona.

Wj 1, 1-7: [Józef i bracia umierają - synowie Izraela rozmnażają się, zaludniają kraj i umacniają]

A synowie Izraela rozradzali się, pomnażali, potężnieli [פרו וישרצו וירבו], i umacniali się [ויעצמו] coraz bardziej, tak że cały kraj się nimi napelnił.³⁷⁴ (w.7)

Wj 1,8-10: [W Egipcie nastaje nowy król, który nie znał Józefa - obawia się potęgi synów Izraela]

I rzekł do swego ludu [עמו]: Oto lud synów Izraela [עם בני ישראל] jest liczniejszy i potężniejszy [רב ועצום] od nas. (w. 9)

Wj 1,11-14: [Egipcjanie zmuszają synów Izraela do ciężkich prac – a oni tym bardziej się rozmnażają i rozrastają]

Ale im bardziej go uciskano, tym bardziej się rozmnażał i rozrastał [כן ירבה וכן יפרץ], co jeszcze potęgowało wstręt do synów Izraela. (w. 12)

Drugi fragment (Wj 1,15-22) koncentruje się na planach faraona, który angażuje do ich realizacji hebrajskie położne i swój lud. Autor ponownie w trzech urywkach, ułożonych koncentrycznie, eksponuje dalszy wzrost w potęgę i liczebność Izraelitów. Położne ratujące życie chłopców z narażeniem swego, Bóg obdarza swym szczególnym błogosławieństwem. Dwa segmenty, Wj 1,15 oraz Wj 1,22, stanowią ramę perykopę – najpierw położne (w. 15) a potem „jego lud” (w. 22) jest adresatem polecenia króla egipskiego czyhającego na życie hebrajskich chłopców. Istotnymi motywami łączącymi części tej perykopy są: zagrożenie śmiercią hebrajskich chłopców i zachowanie przy życiu dziewczynek, oraz odwaga hebrajskich położnych, które przeciwstawiają się planom faraona chroniąc życie chłopców.

³⁷⁴ Tłumaczenie za Biblią Tysiąclecia.

Wj 1,15-16: [Polecenie faraon do położnych hebrajskich]

Jeśli będziecie przy porodach kobiet hebrajskich, to patrzcie na płeć noworodka.

Jeśli będzie chłopiec [אם-בן], to winnyście go zabić,

a jeśli dziewczynka [ואם-בת], to zostawcie ją przy życiu. (w. 16)

Wj 1,17-21: [Heroizm położnych - błogosławieństwo JHWH]

Lecz położne bały się Boga i nie wykonały rozkazu króla egipskiego, pozostawiając przy życiu chłopców [הילדים] (w. 17)

*Bóg dobrze czynił położnym, a lud stawał się coraz **liczniejszy i potężniejszy** [וירב והעם ויעצמו מאד]. Ponieważ położne bały się Boga, również je obdarzył rodzinami. [בתיים] (ww. 20-21)*

Wj 1,22: [Polecenie faraona do jego ludu]

*Wszystkich nowo narodzonych chłopców (dosł. każdy syn) [כָּל־הַבָּנִים] Hebrajczyków należy wyrzucić do rzeki (dosł. **do Nilu**) [הַיַּאֲרֵה תִּשְׁלִיכֶהוּ], a dziewczynki (dosł. każdą córkę) [כָּל־הַבָּתִּים] pozostawić przy życiu. (w. 22)*

Analizowaną w tym miejscu perykopę (Wj 2,1-10) otwiera wzmianka o rodzicach Mojżesza (w. 1) – zarówno matka, jak i ojciec pochodzą z rodu Lewiego. W ten sposób autor pokazuje, że zarówno Mojżesz jak i wspomniana po raz pierwszy w w. 4 jego starsza „siostra”, mają pochodzenie lewickie – znajduje to praktyczne uzasadnienie w dalszej narracji w odniesieniu do kontekstu kultycznego. Werset 2. przedstawia okoliczności narodzin i postawę biologicznej matki, która po urodzeniu chłopca urywa go przez trzy miesiące. Sprzeciwia się ona tym samym wspomnianej wcześniej decyzji faraona (Wj 1,22) i w konsekwencji naraża prawdopodobnie nie tylko swoje życie, ale także los najbliższych. Ukazana jest jako kobieta odważna i zdesperowana, która za wszelką cenę chce ocalić życie swego syna. Bardzo szczegółowy opis staranności w sporządzeniu skrzynki (arka, sarkofag) [תִּבְרָה]³⁷⁵, w której umieściła niemowlę na brzegu Nilu w sitowiu (w.3), zdradzają jej wielką

³⁷⁵ Wyraz pochodzenia egipskiego oznaczający sarkofag, skrzynkę, ale także w tekstach ze Starożytnego Bliskiego Wschodu jako arkę, pałac, statek, służący bohaterom mitów symeryjskich oraz babilońskich w czasie potopu, np. w Eposie o Gilgameszu, główny bohater wypływa w poszukiwaniu do ocalonego po potopie miasta statkiem określanym mianem „*eleppu*”, by osiąść tajemnicę nieśmiertelności i życia wiecznego).

determinację, by zachować życie dziecka. Towarzyszy tym poczynaniom stojąca w oddali „siostra” dziecka (w. 4a) wspomniana bez imienia po raz pierwszy w opowiadaniu. Jest ona ogniwem łączącym dwie postacie matek: Lewitki – matki biologicznej oraz „córki faraona” – matki przysposabiającej. Autor nie uzasadnia powodów jej zachowania – czy wynikało ono z więzi między rodzeństwem czy też polecenia matki, która nakłada na córkę misję opiekunki? Następnie (w. 5) autor biblijny przedstawia zchodzącą [ותרד] do Nilu córkę faraona, która spostrzegłszy skrzynkę pośród sitowia, posyła po nią swą służącą. Widok płaczącego hebrajskiego chłopca (w. 6) budzi w niej współczucie. W tym momencie „jego siostra” (Mojżesza) podejmuje dialog z córką faraona, proponując przyprowadzenie Hebrajki, by wykarmiła jej dziecko (w. 7). Księżniczka egipska przystaje na jej propozycję i ją posyła – w tekście użyta jest formuła posłania: לְךָ „Idź!”. W ten sposób starsza „siostra” posłana przez „matkę przysposabiającą” do „matki biologicznej” przyjmuje rolę pośredniczki, a w połączeniu z okazaną troską o brata, uzyskuje rys niejako jego „matki duchowej”, „stojącej z daleka”. Każda z tych trzech postaci kobiecych, a zarazem typów „matek”: biologicznej, duchowej i przysposabiającej, by chronić życie Mojżesza występuje przeciw poleceniu faraona. Ostatecznie uwidacznia się zawarta w narracji ironia sytuacji, oto sprowadzona dla dziecka karmicielką jest jego matką biologiczną [אֵם הַיְלֵד]. Co więcej córka faraona poleca hebrajskiej matce chłopca, by sama go wykarmiła w zamian za zapłatę (w. 9). Gdy dziecko osiąga stosowny wiek, matka przyprowadza dziecko z powrotem do córki faraona. Ta go formalnie usynawia i nadaje mu imię Mojżesz, „gdyż z wody go wyciągnęłam” (w. 10) – nb.

HALOT, sv. “תִּבְיָה”: a) it is the ark in the story of Noah’s voyage; Sept. κιβωτός; Vulg. *arca* chest, box, cupboard; the word ark comes from this Latin word: Gn 6:14–9:18 (26 times); [תִּבְיָה] Fitzmyer *GenApoc.* x:12, cf. p. 99; on its form, especially in connection with the story of the voyage of Utnapištim (*Epic of Gilgamesh* tablet 11), see Westermann BK 1/1: 564–566, which includes the statement that in Gilgamesh 11 it is to be noted that a gigantic cubic chest is understood to be a ship, while in Gn 6 the ark, which had already been likened to a ship, is described as a box; this shows that the descriptions and the designations each have their own history. On the form of the ark, see e.g. von Rad ATD 2-4 (1972) 95; b) the little casket made from papyrus that sheltered Moses in the reeds beside the Nile Ex 2:3, 5; Sept. accusative θῖβιν (see Liddell-Scott *Lex.* 801b; θῖβις or θῖβις a small basket made out of strips of papyrus); Vulg. for תִּבְיָה גִּבְיָה vs.3 accusative *fiscellam scirpeam* a little basket made out of rushes; תִּבְיָה vs.5 accusative *fiscellam*.

W pracy używam terminu „skrzynka” (nie kosz) z dwóch powodów: 1) jest szczelnie pokryta warstwą bitumicznej masy, która przypuszczalnie ma za zadanie zapewniać jej nieprzepuszczalność w wodzie, 2) jest zamykana, co sugeruje w. 6. Wydaje się, że czytelnikowi polskiemu bliższe oryginałowi jest odpowiednik skrzynki – w staropolskim „skrzynia” oznaczała arkę oraz trumnę, podobnie jak w hebrajskim biblijnym (por. arka Noego). HALOT, s.v. „תִּבְיָה”.

należy tu też pamiętać o wspomnianej wcześniej ukrytej ironii związanej z gramatyczną formą imienia Mojżesz.

Ramy kompozycji analizowanego tekstu są wyznaczone przez paralelne urywki, w których głównymi bohaterkami są dwie „córki”: w pierwszym córka Lewiego (matka biologiczna); a drugim córka faraona (matka przysposabiająca).

CÓRKA Lewiego [בת־לוי] (2,1):

rodzi SYNA [וַתֵּלֵד בֵּן] (2,2), ukrywa go i umieszcza go w sitowiu na brzegu rzeki - Nilu (2,3).

=====

CÓRKA Faraona [בת־פרעה] (2,10):

uznaje go za SYNA [וַיִּהְיֶה לֵּיהָ לְבֵן] i nadaje mu imię Mojżesz [מֹשֶׁה], gdyż „Wyciągnęłam go [מִשִּׁיתְהוֹ] z wody” (2,10).

Autor konfrontuje w narracji dwie przeciwstawne postacie: Hebrajka – Egipcjanka, bogata – biedna, zniewolona – wolna. Paradoksalnie obie stają się matkami tego samego syna: pierwsza wydaje go na świat i ukrytego w skrzynce umieszcza na wodach rzeki (perspektywa śmierci), druga: wydobywa go z wody, a następnie przysposabia i nadaje nową tożsamość (perspektywa nowego życia). W tym kontekście funkcję łączącą te przeciwstawne postacie wypełnia starsza siostra Mojżesza – staje się niejako „duchową matką” dziecka, która niejako łączyła jego hebrajską tożsamości z egipską.

Akcja narracji rozgrywa się w Egipcie, nad Nilem, w miejscu położonym prawdopodobnie blisko pałacu faraona (2,5). W tekście nie ma żadnych jednoznacznych wskazówek pozwalających na określenie czasu historycznego narracji: wcześniej autor wspominał śmierć Józefa (1,6) oraz panowanie nowego króla w Egipcie, który go „nie znał” (1,8). Patrząc na analizowany fragment z perspektywy analizy narracyjnej można zauważyć, że cała narracja jest hipotaktyczna, gdyż logiczne i czasowe związki między scenami są wyrażone za pomocą środków lingwistycznych (w tym m.in. konstrukcji *wayyiqtol* charakterystycznej dla sekwencji narracyjnej), niemniej występują luki (m.in. brak odniesienia do imion postaci kobiecych) oraz przerwy (m.in. brak motywów powodujących siostrą Mojżesza). Rytm opowiadania niekiedy ulega przyspieszeniu (m.in. w scenie narodzin i ukrycia Mojżesza przez okres 3 miesięcy, ww. 1-2), bądź zwalnia, zbliżając się czas dyskursu do czasu opowiadania np. w scenie dialogu między siostrą Mojżesza a córką faraona, ww. 7-8.

Opowiadanie o narodzinach i ocaleniu Mojżesza jest narracją jednorodną (wszystkie epizody są istotne dla fabuły)³⁷⁶: pochodzenie dziecka i okoliczności jego narodzin (ww. 1-3), odnalezienie skrzynki w sitowiu przez córkę faraona i dialog z siostrą (ww. 7-8), dialog z matką (w. 9), oraz usynowienie chłopca przez córkę faraona i nadanie mu imienia (w. 10). Między początkową a końcową sytuacją widzimy istotną zmianę: dziecko hebrajskie zostaje uratowane od śmierci w Nilu paradoksalnie przez córkę faraona i przez nią usynowione. Otrzymuje w ten sposób niejako nowe „życie”: w sensie dosłownym – unika śmierci oraz w przenośni otrzymując nową tożsamość hebrajskiego syna niewolników na syna córki faraona. Na tej podstawie możemy zaklasyfikować narrację w schemacie problem-rozwiązanie³⁷⁷, w której następuje odwrócenie pierwotnej sytuacji³⁷⁸. Scena przy rzece Nilu (ww. 5-6) jest momentem najwyższego napięcia, stanowi kulminację opowiadania i punkt zwrotny w dramaturgii narracji. Jej ramy wyznaczają dwa paralelne wersety koncentrujące uwagę na postaci „siostry” dziecka (ww. 4 i 7). Opowiadanie ułożone jest w klasyczny schemat piramidy z wyraźnie zaznaczonymi trzema głównymi momentami fabuły: początek (komplikacja) – narodziny chłopca hebrajskiego; szczyt (kulminacja) – odnalezienie dziecka przez córkę faraona; zakończenie (rozwiązanie) – usynowienie dziecka i nadanie mu nowej tożsamości.³⁷⁹

Określenie struktury narracyjnej analizowanego epizodu ułatwi wyszczególnienie w nim jednostek retorycznych (urywków odpowiadających poszczególnym scenom) m.in. według takich kryteriów jak: zmiana charakterów, miejsca, czasu, tematu oraz głosu.

³⁷⁶ Zdaniem Van Setersa w tekście odnajduje dwa oddzielne źródła: A (1-3, 5-6, 10b) oraz B (4, 7-10a). Na problematyczną wskazuje jednak hipotezę, iż A jest wcześniejsze niż B. Por. J. Van Seters. *The Life of Moses : The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*. Kampen : Kok Pharos, 1994, 24-25.

³⁷⁷ R. C. Culley. *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*. Philadelphia: Fortress, 1976, 36-70.

³⁷⁸ R. S. Crane. „The concept of Plot”, In *The Theory of the Novel*. New York: The Free Press, 1967, 141-145.

³⁷⁹ A. Berlin. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Sheffield: The Almond Press, 1983, 101-110.

| Werset /scena | Mówca | Postacie | Miejsce | Czas | Temat |
|---------------|----------------------------------|--|----------------------------------|---------------------|---|
| 1-2. A | Narrator | Rodzice (ród Lewiego) + dziecko | DOM (rodzinny) | 9 msc | Pochodzenie i okoliczności NARODZINY syna בית לוי---> בת לוי-> בן ותהר האשה ותלד בן ותרא אתו כייטוב הוא |
| 3. B | | Matka (z dzieckiem) + <i>Siostra</i> | (DOM) + brzeg Nilu | 3 msc po narodzeniu | Decyzja o umieszczeniu syna w koszu/arce na brzegu Nilu w sitowiu DOM MATKI → NIL (PRZEJŚCIE) |
| 4. B | | | | | SIOSTRA obserwująca z daleka brata ותמצב אחתו מרחק לדעה מה יעשה לו |
| 5-6. C | Narrator / córka faraona | Córka faraona + dziecko, służące | NIL | | ODNALEZIENIE i WYŁOWIENIE z NILU |
| 7-8. B' | Narrator/ Siostra/ Córka faraona | Córka faraona (z dzieckiem) + <i>Siostra</i> | brzeg Nilu + (DOM) | 3 msc po narodzeniu | DIALOG: SIOSTRY z córką faraona, posłanie po karmicielkę (matkę) ותאמר לה בת פרעה לכי ותלד העלמה ותקרא את-אם הילד |
| 9a. B' | Narrator/ Córka faraona/ matka | Córka faraona + Matka (karmicielka) | | | DIALOG: córki faraona z matką (karmicielka), decyzja o wykarmieniu NIL-→DOM MATKI (PRZEJŚCIE) |
| 9b-10. A' | Narrator | Matka (karmicielka) + Córka faraona | DOM (rodzinny) + PAŁAC (faraona) | | Gdy chłopiec podrósł |

Patrząc na najbliższy kontekst analizowanego tekstu należy zauważyć, że werset Wj 1,22, przytaczający nakaz faraona skierowany do całego ludu by wrzucać do Nilu niemowlęta hebrajczyków płci męskiej, łączy narrację o położnych (Wj 1,15-22) z narracją o narodzinach Mojżesza (Wj 2,1-10).³⁸⁰ Sufiks kierunku ה dołączony do słowa „rzeka (Nil)” יאר wskazuje, iż miejscem śmierci synów hebrajskich mają być wody Nilu. W szerszym kontekście Wj 1,22

³⁸⁰ Relację tę dyskutuje m.in.: Van Seters, *The Life of Moses*, 24-25.

tworzy pomost między opowiadaniem o tragicznym losie każdego nowonarodzonego chłopca Hebrajczyków (Wj 1) a historią jedyne go szczególnego dziecka (Wj 2,1-10). Edykt faraona uzależnia los noworodka od jego płci: „każdy syn” jest skazany na śmiercią w Nilu a pozostawiona przy życiu ma być „każda córka”. To rozróżnienie znajduje paralelne rozwinięcie w narracji analizowanego fragmentu:

[Wj 1,22]: edykt faraona

[każdy syn (SYNOWIE)] - „Każdego syna [כל־הבן] narodzonego należy wyrzucić do rzeki”

[każda córka (CÓRKA)] - „a każdą dziewczynkę [וכל־הבת] pozostawić przy życiu.”

[Wj 2,1-10]: opowiadanie o narodzinach Mojżesza

[dziecko (SYN)] - „... dziecko [הילד], umieściła w sitowiu na brzegu rzeki..” (w.3)

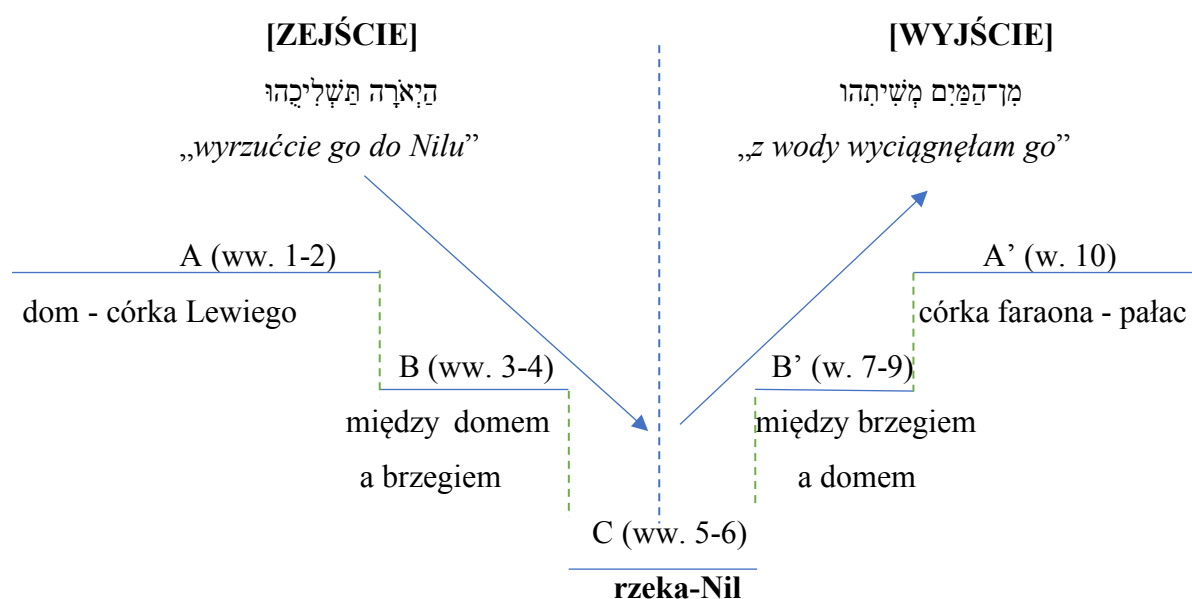
[jego siostra (CÓRKA)] - „... jego siostra [אחותו] stała z daleka ...” (w.4)

[dziecko (SYN)] - „... zobaczyła dziecko [הילד] spośród dzieci Hebrajczyków” (w.6)

[jego siostra (CÓRKA)] - „Jego siostra [אחותו] rzekła wtedy do córki faraona ...” (w.7)

Środkowe urywki B-C-B' analizowanej narracji (Wj 2,1-10) „zejścia-wyjścia”, posiadają wewnętrzną dodatkową paralelną strukturę, wyrażoną w sekwencji postaci: syn- córka/ brat-siostra.

Zestawienie łączącej z poprzednią narracją frazy (Wj 1,22) przywołującej nakaz faraona: „wrzućcie go do rzeki-Nilu” z końcowymi słowami córki faraona uzasadniającym wybór imienia Mojżesza: „bo wyciągnęłam go z wody (Nilu)” (Wj 2, 10) – poza ukrytą ironią (przeciwstawiającą nakazowi faraona działanie jego córki) – uwidacznia przedstawioną w poniższym schemacie kompozycji fragmentu 2,1-10 zmianę kierunku akcji: do i od rzeki (Nilu).



Koncentryczna struktura Wj 2,1-10 ściśle związana jest z lokalizacją centralnego epizodu narracji, rzeką Nil. Kierunek „zstępowania” jest antycypowany w narracji przez polecenie faraona: הִיאָרָה תִּשְׁלִיכֶהוּ, „do Nilu wyrzucicie go” i znajduje dopełnienie w scenie C, w której skrzynka z dzieckiem znajduje się już w wodach rzeki. Zmianę kierunku – „wstępowanie” zapoczątkowało otwarcie skrzynki znalezionej przez córkę faraona (B’) i dopełnione nadaniem dziecku imienia Mojżesz (A’) – *nota bene* jak wspomniano wcześniej forma imienia zawiera ironię w odniesieniu do sceny wyłowienia. Podsumowując można stwierdzić, że narracja zbudowana jest wg schematu koncentrycznego³⁸¹: A B - C - A’ B’

³⁸¹ Helmut Utlzschneider proponuje nieznacznie inny podział segmentów w strukturze narracji, choć również potwierdza, iż jest to struktura koncentryczna: (ww.1-2a) córka Lewiego rodzi syna, (w.2b-3) córka Lewiego ukrywa dziecko w skrzynce w Nilu i opuszcza, (w.4) siostra obserwuje opuszczone dziecko, (ww.5-6) córka faraona ratuje dziecko, (ww.7-8) siostra proponuje przyrowadzenie karmicielki, (w.10) córka faraona adoptuje dziecko na syna oraz nadaje imię Mojżesz. Zdaniem badacza struktura narracji jest typową narracją sceniczną, która zostaje wyznaczona wraz z pojawianiem się i aktywnością poszczególnych postaci. Potwierdza, iż centralnym segmentem jest scena odnalezienia- wyłowienia. Por. Utlzschneider, Helmut, and Wolfgang Oswald. *Exodus 1-15*. Stuttgart: Verlag Kohlhammer, 2013.

A / ww. 1-2: [Narodziny SYNA – „córka Lewiego” (dom Hebrajczyka)]

A

„Pewien człowiek z pokolenia LEWIEGO przyszedł, aby wziąć za żonę jedną z kobiet z tegoż pokolenia (dosł. **CÓRKA LEWIEGO**) [בת-לוי]. Ta kobieta poczęła i urodziła SYNA [וּתְלַד בֵּן], a widząc, że jest piękny, ukrywała go przez trzy miesiące.”

B / ww. 3-4: [Ukrycie DZIECKA – „jego siostra” i matka (brzeg Nilu)]

B

„A nie mogąc ukrywać go dłużej, wzięła skrzynkę z papyrusu [תבת גמא], powlekała ją żywicą i smołą, i włożywszy w nią **DZIECKO** [הילד], umieściła w sitowiu na **brzegu rzeki (Nilu)** [בסוף יאר על-שפת היאר]. **SIOSTRA** jego [אחותו] zaś stała z dala, aby widzieć, co się z nim stanie.”

C / ww. 5 – 6: [Wyciągnięcie SKRZYNKI - „córka faraona”, „jej służące” i „chłopiec” (Nil)]

C

„A **CÓRKA FARAONA** [בת-פרעה] zeszła ku **rzece (Nilowi)** [היאר], aby się wykąpać, a jej służące przechadzały się nad brzegiem rzeki (Nilu) [היאר]. Gdy spostrzegła **SKRZYNKĘ pośród sitowia** [התבה בתוך הסוף], posłała służącą, aby ją przyniosła. A otworzywszy ją, zobaczyła **DZIECKO** [הילד]: był to **placzący CHŁOPCZYK** [נער בכה]. Ulitowała się nad nim mówiąc: Jest on spośród **DZIECI HEBRAJCZYKÓW** [מילדי העברים].”

B' / ww. 7-9: [Wykarmienie DZIECKA - „jego siostra”, „matka” „córka faraona” i „dziecko” (brzeg Nilu)]

B'

„Jego **SIOSTRA** [אחותו] rzekła wtedy do **CÓRKI FARAONA** [בת-פרעה]: Chcesz, a pójdeż zawołać ci kobiet **karmicielkę** spośród **HEBRAJCZYKÓW** [מינקת מן העברית], która by **wykarmiła** [ותינק] ci to **DZIECKO** [הילד]? Idź - powiedziała jej **CÓRKA FARAONA** [בת-פרעה]. Poszła wówczas **DZIEWCZYNA** [העלמה] zawołać **MATKĘ DZIECKA** [אם הילד]. **CÓRKA FARAONA** [בת-פרעה] tak jej powiedziała: Weź to dziecko [הילד] i **wykarm je** [והינקהו] dla mnie, a ja dam ci za to zapłatę. Wówczas kobieta zabrała dziecko [הילד] i **wykarmiła je** [ותינקהו].”

A' / w. 10: [USYNOWIENIE DZIECKA – matka, „córka faraona”, „dziecko” (pałac faraona)]

A'

„Gdy **DZIECKO** [הילד] podrosło, zaprowadziła go do **CÓRKI FARAONA** [בת-פרעה], i był dla niej jak **SYN** [ויהי-לה לבן]. Dała mu imię **Mojżesz** [משה] mówiąc: Bo wydobyłam go z wody.”

Paralelne urywki A (ww. 1-2) oraz A' (w.10) rozgrywają się w dwóch przeciwstawnych sobie lokalizacjach: dom hebrajskich niewolników z pokolenia Lewiego, oraz dwór córki faraona – ciemniejszy Hebrajczyków. Urywek A opisuje okoliczności narodzin syna w domu potomków Lewiego, natomiast A' jego usynowienie przez córkę faraona. W obu przypadkach bohaterkami są kobiety (córki), które reprezentują przeciwstawne grupy etniczne jak i klasy społeczne:

A- בַּת לֵוִי, córka Lewiego, Hebrajka - niewolnica.

A' - בַּת פַּרְעֹה, córka faraona, Egipcjanka - księżniczka.

Tematem przewodnim obu urywków są narodziny syna [בן]: dla matki naturalnej – córki Lewiego (A), oraz dla matki przysposabiającej – córki faraona (A'). W ten sposób oba teksty tworzą ramę kompozycji całego fragmentu o narodzinach Mojżesza. Opowiadanie koncentruje się wokół postaci nowonarodzonego chłopca hebrajskiego, jedynej postaci, którą autor przedstawia z imienia, podczas gdy pozostałe bohaterki pozostają bezimienne. Towarzyszy temu zamierzona ironia wywołana paradoksem początkowej i końcowej sytuacji. Choć matka-Hebrajka wydaje dziecko na świat, to Egipcjanka, córka faraona, jest tą, która nadaje mu imię i nową tożsamość. Bezimienne biologiczne dziecko hebrajskiej niewolnicy staje się Mojżeszem, synem córki faraona i tym samym wnukiem faraona, który wydał rozkaz zabijania nowonarodzonych hebrajskich niemowląt (1,16.22). Pomiędzy sceną miejsca narodzin – domem Hebrajczyka z pokolenia Lewiego [בֵּית לֵוִי], a miejsca usynowienia – pałac córki faraona – autor umieszcza rzekę (Nil), która jest tłem centralnej części opowiadania.

Urywki B i B' sytuują wydarzenia w pewnej bliskości rzeki, nad jej brzegiem w sitowiu, tudzież w zasięgu wzroku osoby stojącej „z dala”. W ten sposób akcja przedstawianych opowiadań rozgrywa się pomiędzy „domami” obu „matek-córek” a rzeką. W B matka rodzicielka przenosi „skrzynkę z trzciny (papyrusu)” [תֵּבַת גֹּמָא] szczelnie pokrytą smołą i żywicą, a następnie umieszcza dziecko „w sitowiu nad brzegiem Nilu”. W obu urywkach, B i B', występuje postać (starszej) siostry dziecka (Mojżesza). Choć w urywku B stała ona „z daleka” [מְרֹחֵק], to w urywku B' mimo dzielącego ją początkowo dystansu zbliża się do rzeki i córki faraona – ostatecznie to ona sprowadzi dla dziecka matkę-karmicielkę.

Akcja centralnego urywku C rozgrywa się w wodach rzeki (Nilu). Córka faraona jako jedyna kobieta zstępuje [וַתֵּרַד] do rzeki, by się wykąpać [לְרַחֵץ], podczas gdy jej służące spacerują brzegiem rzeki. To ona jest aktywnym uczestnikiem wydarzeń: dostrzega [וַתִּרְאֶה]

skrzynkę pośród sitowia, po którą posyła [וַתְּשִׁלָּהּ] jedną ze swoich służących³⁸², a następnie zabiera ją [וַתִּקְחָהּ]³⁸³ i otwiera [וַתִּפְתְּחָהּ]. Narracja zbliża się do klimaksu, gdy w w. 6 córka faraona otwiera skrzynkę i zauważa płaczącego chłopca, nad którym się ostatecznie lituje [וַתִּחַמְּלֵהוּ]. Dwukrotnie narracja znacząco zwalnia, co sugeruje składnia zdania: pierwszy raz, gdy dostrzega płaczącego chłopca [וַיִּהְיֶה-יָנַעַר בְּקֶהָ], a następnie, gdy odkrywa, iż chłopiec jest dzieckiem Hebrajczyków [מִיִּלְדֵי הָעִבְרָיִם זֶה]. Odnalezienie chłopca, będące klimaksem narracji oraz punktem zwrotnym, rozpoczyna kierunek „wstępowania” akcji dopełniony decyzją córki faraona o usynowieniu dziecka.

Urywek B' zawiera dwie sceny z dialogami: „siostry” z „córką faraona” (ww. 7-8) oraz matki-rodzicielki z „córką faraona” (w. 9a). Siostra chłopca pojawia się w kontekście napięcia związanego z odkryciem tożsamości jej brata-Hebrajczyka, wtedy to inicjuje dialog z córką faraona. Nie zdradza przy tym swojej tożsamości i w formie retorycznego pytania sugeruje, iż może przyprowadzić karmicielkę dla dziecka spośród kobiet hebrajskich. Dwukrotne użycie przyimka z końcówką zaimka osobowego 2 ż.sg. „tobie” [לְךָ] nadaje bardzo osobistego wydźwięku propozycji dziewczyny. Choć jest ona pozornie bezinteresowna to jednak staje się elementem intrygi nakierowanej na dobro jej brata i matki. Na pytanie „Czy pójść...?” [הֲאֵלֶּיךָ], córka faraona odpowiada poleceniem wyrażającym początek misji „idź!” [לְכִי]. Jak wspomniano wcześniej postać siostry pełni w narracji funkcję „funkcjonariusza”, pojawia się jako skuteczny łącznik między Egipcjanką (matka przysposabiająca) a Hebrajką (matką-karmicielką). W dalszym kontekście poprzedzającym to opowiadanie czyn „siostry” odpowiada pod względem charakteru aktywności położnych narażających swoje życie dla ratowaniu nowonarodzonych chłopców hebrajskich (Wj 1, 15-19). Ucieka się ona do intrygi, by dziecko powróciło do prawdziwej matki [אַם הַיְלֵד]. W drugiej scenie córka faraona nieświadoma, kim jest naprawdę sprowadzona hebrajska mamka, powierza ostatecznie prawdziwej matce wykarmienie dziecka, które po wykarmieniu będzie jej oddane (w. 10). W ten sposób powrót dziecka do biologicznej matki wpisuje się w pierwszy etap „wyjścia” zapoczątkowaną w urywku C – opowiadającym o wyłowienia dziecka z rzeki.

Jak już zauważono wcześniej w dramaturgii narracji zawarta jest też dodatkowa ironia: podczas gdy faraona skazuje na śmierć nowonarodzonych chłopców Hebrajskich w

³⁸² HALOT, s.v. “אָמָה”: służącą, niewolnica, służebnica.

³⁸³ Badacze uważają, iż BH nie wskazuje jednoznacznie, kto wziął skrzynkę czy służąca, czy też sama córka faraona. Moim zdaniem logika tekstu sugeruje córkę faraona, która występuje jako podmiot zdania w trzech poprzedzających zdaniach: „Posłała swoją służącą i wzięła ją (skrzynkę).”

wodach Nilu („wyrzucie go do Nilu”, 1,22), jego córka schodzi do rzeki i lituje się nad jednym z nich – nie tylko go ratuje z wód Nilu ale i usynawia. Nadanie imienia chłopcu, zamykające narrację, odzwierciedla charakterystyczny dla wielu postaci w Biblii proces etymologizacji imion. Imię jest formowane w oparciu o asonację, podobieństwo brzmienia między formą imienia a wyrażeniem niosącym konkretne znaczenie.³⁸⁴ Córka faraona nadaje hebrajskiemu chłopcu imię Mojżesz [מֹשֶׁה] i dodaje wyjaśnienie etymologii tego imienia „gdyż z wody go wyciągnęłam [מִיַּד הַיָּם]” (w. 10) – nb. użyta jest tu formę utworzona od hebr. czasownika מִשָּׁה „wyciągać”. Jak już wspomniano liczni komentatorzy zauważają, iż w kontekście historii ocalenia, imię chłopca powinno mieć formę imiesłowu biernego, מְשׁוּי „wyciągnięty (z wody)”, odpowiadającą wyjaśnieniu podanemu przez córkę faraona. Natomiast w aktualnej formie imię to przypomina imiesłów czynny: „wyciągający (z wody)”. Wskazywałoby ona zatem na przyszłą rolę i misję chłopca, którą będzie miał do wypełnienia wobec swego ludu Izraela – jako „wyciągający” go z niewoli.³⁸⁵

Narracja osiągnąwszy swój punkt kulminacyjny w urywku C, gdzie też zmienia kierunek: przechodzi od „zstępowania” do „wyjścia” z Nilu, ukazuje przy tym zachodzące zmiany w postaciach bohaterów. W urywkach B i B' zauważalna zmiana postawy „siostry” Mojżesza: z biernej obserwatorki stojącej z daleka, w aktywną i odważną młodą kobietę [עַלְמָה]³⁸⁶, która wychodzi z ukrycia i inicjuje dialog z wysokiego pochodzenia Egipcjanką, a następnie sprowadza matkę (w. 7). Podobnie matka Mojżesza, w urywkach A i B ukazana jest

³⁸⁴ Childs wskazuje, iż nadanie imienia zazwyczaj zostaje dokonane tuż po narodzinach. W narracji o narodzinach i adopcji Mojżesza zostaje przesunięty w czasie i umieszczony na końcu jako swoisty appendix do historii o Mojżesza, aby tym lepiej dopasować się do specyfiki narracji. Imię Mojżesz przez wiele lat uważano za zdrobnienie egipskiego imienia teoforycznego typu Totmes, gr. Tutmosis, które znaczy „syn”. Możliwe jednak, iż autor biblijny nie miał takiej wiedzy. Por. B. S. Childs. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. Westminster Press: Louisville, 1974, 19.

³⁸⁵ Por. m.in. Lemański, *Księga Wyjścia*, 122.

³⁸⁶ Siostra Mojżesza zostaje określona w w. 8 hebrajskim terminem עַלְמָה, HALOT, s.v. ‘עַלְמָה’: 1. Dziewczyna do zamążpójścia, 2. Młoda kobieta do momentu urodzenia pierwszego dziecka; odpowiednik w Septuagincie παρθένος. 1. a) **marriageable girl** Gn 24:43 Ex 2:8 Ps 68:26, as a description of the beloved Song 1:3 6:8; b) a **girl who is able to be married** Pr 30:19; c) a **young woman** (KBL: until the birth of her first child: Wildberger BK 10:290) Is 7:14 Sept. παρθένος (< Matthew 123), Aq., Symm., Theodotion νεῦνις, on the interpretation of this passage see Wildberger BK 10:290f; Gese *Vom Sinai zum Zion* (1974):142ff; Brunet *Essai*; —2. עַלְמָה Ps 46:1 1C 15:20, uncertain meaning: (singing) in the style of young girls, soprano (Gesenius-B.; Ullendorff Eth. Bib. 91: high-pitched musical instrument), Delekat ZAW 76 (1964): 292f rd. עַלְמָה; so also Gunkel-Begrich 457; and Rudolph *Chr.* 118, but “in the Elamite style” :: Mowinckel *Isr. Worship* 2:215ff: related to I עלם; cj. Ps 48:15 → עַלְמָה.

jako córka Lewiego [בַּת־לֵוִי], oraz bezimienna kobieta [אִשָּׁה], dopiero później w urywku B' zostaje określona mianem matki [אִם] (w. 8), która dopełnia swej macierzyńskiej misji jako karmicielka swego dziecka [אִשָּׁה מִיְגָקַת] oraz Hebrajka [מִן הָעִבְרִית] (w. 9). Intensywny proces zmian autor wiąże z postacią dziecka: od bezimiennego dziecka [הַיֶּלֶד] (w. 3) i płaczącego chłopca [נֶעֱר בִּכָּה] (w. 6a) do dziecka Hebrajczyków [יְלִדֵי הָעִבְרִים זֶה] (w. 6b), a ostatecznie jako syna [וַיְהִי־לָהּ לְבֵן] dla córki faraona (w.10).

Wj 15, 20-21

Większość referencyjnych komentarzy do Księgi Wyjścia jak i edycji jej tekstu uznaje tekst Pieśni Miriam³⁸⁷ (Wj 15,20-21) za kontynuację Pieśni Mojżesza, zwaną także Pieśnią Morza (15, 1-19), którą poprzedza bezpośrednio opowiadanie o przejściu Izraelitów przez Morze Sitowia (Wj 14).³⁸⁸ Dlatego też szczegółowe analizy fragmentu Wj 15,20-21 biorą pod uwagę ramy szerszej kompozycji Wj 15,1-21.

W powszechnej opinii badaczy kompozycja Pieśni Miriam (Wj 15, 20-21)³⁸⁹ jest niejednorodna pod względem gatunku i fragmentaryczna:

וַתִּקַּח מִרְיָם הַנְּבִיאָה אֶחָת אֶהָרָן אֶת הַתֵּף בַּיָּדָה (w. 20)

וַתִּצְאָן כָּל הַנְּשִׂים אַחֲרֶיהָ בַּתְּפִים וּבַמַּחֲלָה

Miriam prorokini, siostra Aarona, wzięła bębenek do swej ręki,

³⁸⁷ Cross i Freedman używają nazwy Pieśń Miriam dla całego hymnu Wj 15,1-21 dla odrozdzenia od Pieśni Mojżesza z Pwt 32: „*It seems fitting to designate the hymn in Exodus 15, „The Song of Miriam”. Such a title need imply nothing as to the authorship of the poem. It does, however, distinguish the poem from the “Song of Moses” in Deut. 32, and suggests the superiority of the tradition (E?) which associates the song with Miriam rather than with Moses. It is easy to understand the ascription of the hymn to the great leader. It would be more difficult to explain the association of Miriam with the song as a secondary development. Moreover, the designation indicates, with regard to the nature and structure of the poem, that it is an occasional piece, with a unified pattern including vss. 1b-18. The opening verse also served as the title of the song in antiquity, in accordance with standard practice in entitling poems. Hence vs. 21 is not a different or shorter or the original version of the song, but simply the title of the song taken from the different cycle of traditions.*” Por. F. M. Jr. Cross, i D. N. Freedman. *Studies in Ancient Yahwistic poetry*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997, 31.

³⁸⁸ W. Johnstone. *Exodus*. Sheffield: Academic Press, 1990, 326. “*There are two songs in 15:1-21, the Song of the Sea (15,1b-18) and the Song of Miriam (15,21b). Both songs celebrate the deliverance of the Israelites at the sea. There is no indication that the songs were associated with Moses or Miriam in their original composition. Yet both are now thoroughly embedded in the larger narrative context. Each song has an introduction naming the singers as Moses and Miriam. The introduction much like psalm titles, in which songs become associated with events in the life of a hero.*”

³⁸⁹ Tłumaczenie własne.

a wszystkie kobiety wyszły za nią z bębenkami w tańcach.

וּתַעַן לָהֶם מְרִים (w. 21)

שִׁירוֹ לִיהוָה כִּי גָאָה גָאָה סוֹס וּרְכַבּוֹ רָמָה בַּיָּם

A Miriam odpowiedziała im:

*Śpiewajcie Panu, gdyż chwalebnie zatriumfował, gdy konia i jego jeźdźca
pogrążył w morzu.*

Zawiera ona dwie części: pierwsza jest narracyjnym wstępem (w. 20), druga – poetycka (w. 21). W pierwszej narrator opisuje główną bohaterkę przez dwa kluczowe określenia מְרִים וְאֶחָת אֶחָת אֶחָת, „Miriam prorokini, siostra Aarona”, przypisując tym samym Miriam kluczowe role w społeczności izraelskiej „prorokini” i „siostry Aarona”. Narracyjny wstęp składa się z dwóch zdań podrzędnie złożonych, których podmiotami są: Miriam oraz pozostałe kobiety izraelskie podążające „za nią” [אֶחָתֵיהֶן]. Miriam przedstawiona jest jako inicjatorka działania, przewodniczka i reprezentantka wszystkich kobiet. Autor biblijny przypisuje bohaterce atrybut w postaci bębena/tamburynu [תָּהָן]³⁹⁰, który jak to zauważono wcześniej pojawia się także w paralelnych obrazach z mitologii starożytnego Bliskiego Wschodu.³⁹¹ W dalszej części wstępu pojawia się informacja, iż kobiety wykonują taniec w kręgu bądź szeregu³⁹² [מְחֻלָּה] oraz grają na bębenkach, celebrując zwycięstwo JHWH nad nieprzyjacielem. Wiersz 21a kontynuuje część narracyjną utworu, ukazując Miriam jako główny działający podmiot: „(i) przyspiewała im” [וּתַעַן לָהֶם] – intonuje pieśń i wzywa do śpiewu cały lud Izraela.³⁹³ Na podstawie tej obserwacji część badaczy sugeruje antyfonalną tradycję wykonywania Pieśni Mojżesza i Miriam z podziałem m.in. na chór mężczyzn (Mojżesza z Izraelitami, Wj 15,1-18) oraz kobiet (Miriam z Izraelitkami, Wj 15,20). Zachowany najprawdopodobniej tylko fragment Pieśni Miriam zawiera jeden werset, który składa się z trzech części: wezwanie (w. 21b), wyjaśnienie przyczyny (w.21c) oraz

³⁹⁰ HALOT, s.v.תָּהָן : hand-drum, tambourine. Więcej o instrumentach muzycznych i ich roli w Starożytnym Izraelu, por. J. Braun. *Music in Ancient Israel/Palestine: Archaeological, Written, and Comparative Sources*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2002; Th.W. Burgh. *Listening to the Artifacts: Music Culture in Ancient Palestine*. London: T & T Clark, 2006.

³⁹¹ Omówienie paraleli między Pieśnią Mojżesza i Miriam a mitologią kanaanejską: Th.B. Dozeman. „The Song of the Sea and Salvation History.” W *On the Way to Nineveh : Studies in Honor of George M. Landes*. Atlanta GA : Scholars Press, 1999, 94-113.

³⁹² HALOT, s.v. מְחֻלָּה: także w formie מְחֻלָּה: taniec (w kręgu), instrument muzyczny.

³⁹³ Tę ideę wyraża użycie męskoosobowej formy zaimka dopełnienia dalszego „ich”.

uzasadnienie (w.21d).³⁹⁴ Wezwanie skierowane jest w formie męskoosobowej [שירו ליהוה] „*śpiewajcie Panu*”, nawołuje do wykonania pieśni dziękczynnej na cześć JHWH w odpowiedzi na cud morza. Werset 21 jest paralelny do w.1, w którym podmiot liryczny używa formy pierwszej osoby liczby pojedynczej *imperfectum* [אָשִׁירָה] „*zaśpiewam*”. W tym kontekście Miriam jest ukazana jako wzywająca cały naród do dziękczynienia JHWH. Możliwe też, że jej pieśń włączona do tradycji stała się motywem inspirującym późniejszych autorów psalmów.³⁹⁵ Powód tego wezwania został sformułowany za pomocą konstrukcji *infinitivus absolutus z perfectum Qal*: גָּאָה גָּאָה, intensyfikującą znaczenie całego wyrażenia, tłumaczony jako „chwalebnie zatriumfował”. Do tego triumfu Miriam nawiązuje w zwięzłym uzasadnieniu, które przywołuje motyw pogrążenia konia i jeźdźca w morzu [סוס ורכבו רמה [ביים]]. Należy zauważyć, że Pieśń Miriam nie wspomina nic o cudownym przejściu przez morze, lecz jedynie motyw pokonania nieprzyjaciela. Miriam jest zatem przedstawiona jako świadek klęski nieprzyjaciela Izraela ukrytego w metaforze „konia i jeźdźcy”, która zarazem jest wyrazem tryumfu JHWH – do wyśpiewania pochwały Jego wielkości nawołuje ocalonych. Środowisko morza, które było potencjalnym obszarem zagrożenia dla Izraelitów, okazało się miejscem tryumfu JHWH i unicestwienia jego wroga.

Jak wspomniano Pieśń Mojżesza i Pieśń Miriam nawet w obecnej kanonicznej formie nie tworzy wyraźnej jedności kompozycyjnej.³⁹⁶ Na podstawie zmiany podmiotu lirycznego zwykle wyodrębnia się w rozdziale Wj 15 dwie główne jednostki poetyckie o cechach hymnu pochwalnego przypisywane Mojżeszowi i ludowi Izraela (15,1-18) oraz Miriam i kobietom (ww. 20-21).³⁹⁷ Obie części miałyby łączyć glosa redakcyjna w w. 19, która zarazem byłaby wprowadzeniem do Pieśni Miriam.

Uwzględniając założenia analizy retorycznej³⁹⁸ jak i zauważone dotychczas przez badaczy³⁹⁹ wewnętrzne relacje zachodzące pomiędzy częściami fragmentów schemat kompozycji całej

³⁹⁴ Por. szersza dyskusja w Jasiński, „*Miriam- zapomniana bohaterka Exodusu*”, 47.

³⁹⁵ np. Ps 149: „Śpiewajcie JHWH...”, שירו ליהוה

³⁹⁶ Durham, *Exodus*, 205: W obecnym kształcie Pieśń ma kompozycję dwóch (ww.1b-12 oraz 13-18) a nawet trzech pieśni (z dodatkowym podziałem ww. 13-18 na: 13a.14-16 oraz 13b.17-18), przy czym za najstarsze uważa ww. 1.21.

³⁹⁷ Cross, Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic poetry*, 31-45.

³⁹⁸ Por. Szczegółowy opis anallzy retorycznej Wj 15,1-18 w: R.Meynet. "Le cantique de Moïse et le cantique de l'Agneau (Ap 15 et Ex 15)" *Gregorianum* 73 1 (1992): 19-55. Wykazuje, że Pieśń Mojżesza (Wj 15,1-18) składa się z trzech części: dwie dłuższe części (ww. 1b-10 i 12-17) otaczają krótszą część środkową (w. 11) – zawiera ona jedyne dwa pytania jakie padły w hymnie [מי כמכה].

sekwencji Wj 15,1-21⁴⁰⁰ (zawierającej Pieśni Mojżesza i Miriam) może być przedstawiony następująco:

FRAGMENT I (ww. 1-12) [יהוה איש מלחמה „JHWH wojownik” / ים „MORZE”]

CZĘŚĆ A (ww. 1-5): konstrukcja koncentryczna (autor odwołuje się do JHWH w III osobie). Pełni ona funkcję wprowadzenia do głównej części utworu (B), przedstawiając: podmiot liryczny (Mojżesz i dzieci Izraela), postacie dramatu (faraona i jego wojska, lud

³⁹⁹ M.in. por. J. Muilenburg. “A Liturgy on the Triumphs of Yahweh” W *Studia Biblica et Semitica*. Wageningen: H. Veenman & Zonen, 1966, 233-51:

Wprowadzenie hymniczne (1b)

- Część pierwsza (2-5): Wyznanie hymniczne (2-3); Opowieść epicka (4-5); Odpowiedź na hymn (6)

- Część druga (7-10): Wyznanie hymniczne (7-8); Opowieść epicka (9-10); Odpowiedź na hymn (11)

- Część trzecia (12-16ab): Wyznanie hymniczne (12-14); Epicka opowieść (15-16ab); Odpowiedź hymniczna (16cd)

Aklamacja końcowa (18)

D. N. Freedman. “Strophe and Meter in Ex 15.” W *A Light unto my Path: OT Studies in Honor of Jacob M. Myers*, (ed.) H.N. Bream, et al., Philadelphia, 1974, 163-203:

Refren wprowadzający (1b); Wstęp (2); Wprowadzenie (3-5); Refren A (6); Strofa I (7-10) [A(7-8) B (9-10)] Refren B (11); Strofa II (12-16a) [A(12-14) B(15-16a)]; Refren C (16b); Zakończenie (17-18); Refren końcowy (21).

⁴⁰⁰ J. Watts zaproponował podział na dwie główne części z dodatkowymi podziałami na niższym szczeblu: „*The hymn may be neatly divided into two parts on the basis of theme and subject matter. Vss. 1b-12 hold fast to the central theme of God’s victory over Pharaoh. Vss. 13-17 turn to the effect of this deliverance upon Israel’s later history. (...) The first section shows two decidedly different literary forms. Vss. 1-5 speak of God and of his act in the third person, while vss. 6-12 address him in a declamatory manner speaking only of the enemy in the 3rd person. In the midst of these is placed a verse (2) which can only be called a confession of personal faith whose presence here cannot be accounted for on the basis of the theme. Its place can be explained on liturgical grounds. The letter part of The Song, in its present form, seems intended to show the results of this great act of redemption for Israel’s future.*” J. D. W. Watts. “The Song of the Sea - Ex. XV” *VT* 7 (1957): 371-380. Coats zauważa jednak wyraźny brak konsensusu wśród uczonych pomimo zastosowanych różnych metodologii, dokonujących prób wyznaczenia struktury tekstu Pieśni Mojżesza: „*Questions about structure in the „Song of the Sea” (Ex 15,1b-18) persist among OT scholars with a maze of divergent hypotheses demonstrating a remarkable lack of consensus. Contributions to the discussion concentrate on literary, specifically metrical and strophic analyses. Form-critical questions have not been ignored. But particular form-critical studies of this unit, limited the scope to consideration of genre, have not contributed significantly to clarification of the structure.*” G. Coats. “The Song of the Sea” *CBQ* 31 1 4 (1969): 1-17.

Izraela), adresata lirycznego (JHWH) oraz okoliczności powstania utworu (przejście ludu Izraela przez Morze Sitowia [ים־סוף] i pogrążenie wojsk egipskich w wodach).

CZĘŚĆ B (ww. 6-12): konstrukcja koncentryczna w tzw. układzie menory⁴⁰¹ (JHWH jest adresowany w II osobie). W tym poetyckim rozwinięciu wydarzeń z Morza Sitowia JHWH jest przedstawiony jako „wojownik” [איש מלחמה]. Pojawiające się motywy to: prawica i tchnienie JHWH, który niweczy zamiary nieprzyjaciela i ostatecznie dokonuje zwycięstwa w morzu, JHWH objawiający chwałę i świętość w straszliwych czynach i cudach. Na początku (w.6) i w centrum (w.9) kompozycji znajduje się określenie „nieprzyjaciel” [אויב], do którego nawiązuje w ostatnim segmencie (w. 12) sufiks zaimka dzierżawczego w wyrażeniu: „pochłonęła ich ziemia” [תבלעמו ארץ]. Część kończy się wraz z wprowadzeniem motywu ziemi [ארץ], który stanowi rolę pomostu pomiędzy fragmentem I i II.

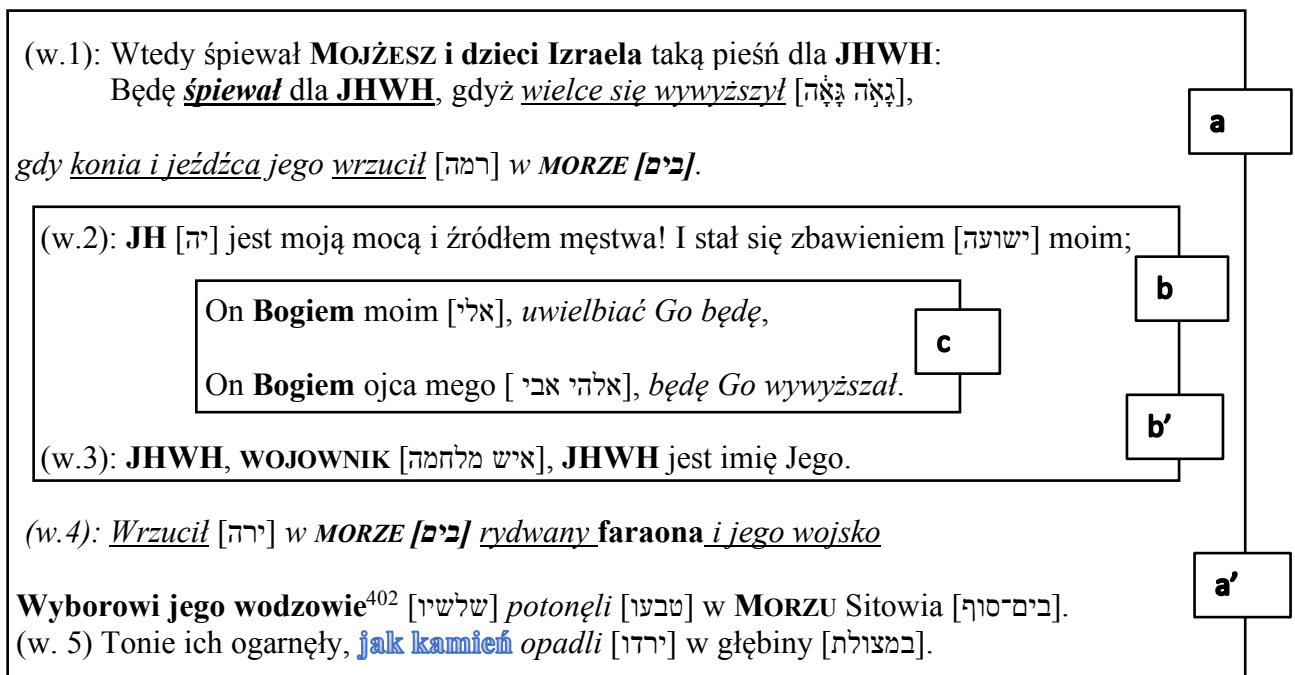
FRAGMENT II (ww. 13-21) [יהוה ימלך „JHWH króluje” / ארץ „ZIEMIA”]

CZĘŚĆ C (ww. 13-17) - ułożona jest również koncentrycznie w układzie tzw. menory. Autor nawiązuje do wydarzeń po przejściu ludu z morza na ląd [ארץ], a w ich centrum umieszcza relację o lęku ludów [עמים]. Zawiera m.in. motywy odkupienia „ludu (tego)” [עם-זו], oraz osadzenia go na „górze” [הר] „dziedzictwa (JHWH)”.

CZĘŚĆ D (ww. 18-21) – konstrukcja koncentryczna paralelna do części A (wstępu) pełni funkcję zakończenia całej kompozycji. Końcowy urywek zawiera Pieśń Miriam, stanowiącą rodzaj klimaksu całego utworu.

⁴⁰¹ Takie określenie konstrukcji koncentrycznej z 7 elementami odwołując się do przykładu Psalmu 67 (zwanego w kabale Psalmem Menorą) zaproponował Roland Maynet – por. tenże, *L'analyse rhétorique, une nouvelle méthode pour comprendre la Bible. Textes fondateurs et Exposé systématique*, Paris 1989, 49.

FRAGMENT I: CZĘŚĆ A (ww. 1-5)



Część A jest skonstruowana koncentrycznie wg schematu *ab-c-b'a'* i pełni funkcję wprowadzenia do całego utworu. W skrajnych urywkach *a* (w.1) i *a'* (w. 4-5), przywołani są władcy obu konfrontowanych ludów: JHWH i faraon, oraz ich przedstawiciele – Mojżesz i „dzieci Izraela” oraz ze strony egipskiej „jego wodzowie”^(BG) „trójzapaśnicy” [שלשיו] i „jego wojsko” [חילו] ⁴⁰³. W tej formie paralelizmu odwróconego los Izraelitów zostaje przeciwstawiony losowi Egipcjan. Podczas gdy Mojżesz z Izraelitami śpiewa pieśń chwały na cześć JHWH, wojsko Egipcjan „opada jak kamień w głębiny” razem z „jego wodzami”. Również segmenty *b* (w.2a) i *b'* (w. 3) są paralelne – pochwała „zbawienie” [ישועה] od JHWH (w. 2a) jest komplementarna z obrazem JHWH jako „wojownika”⁴⁰⁴ [איש מלחמה] (w. 3), który pokonuje bezpośredniego wroga Izraela. Elementem centralnym jest urywek *c* (w. 2b) składający się z dwóch segmentów dwuczłonowych, które tworzą kompozycję równoległą (paralelną): AB-A'B'. Zawiera on deklarację czci JHWH, którego działanie podmiot aktualnie doświadcza („mój Bóg” [אלי]), tak jak za czasów patriarchów („Bóg mego ojca” [אלהי אבי]) – *nb.* zmianę kontekstu czasu uwidacznia też zapis apelatywów (ל vs. אָל).

Skrajne urywki tej części tworzą konstrukcję ramową. W urywku *a* ostatni segment oraz w urywku *a'* pierwszy segment mówią odpowiednio o „koniu i jeźdźcy” i „rydwanie

⁴⁰² „Trójzapaśnicy”- tłumaczenie za Nową Biblią Gdańską.

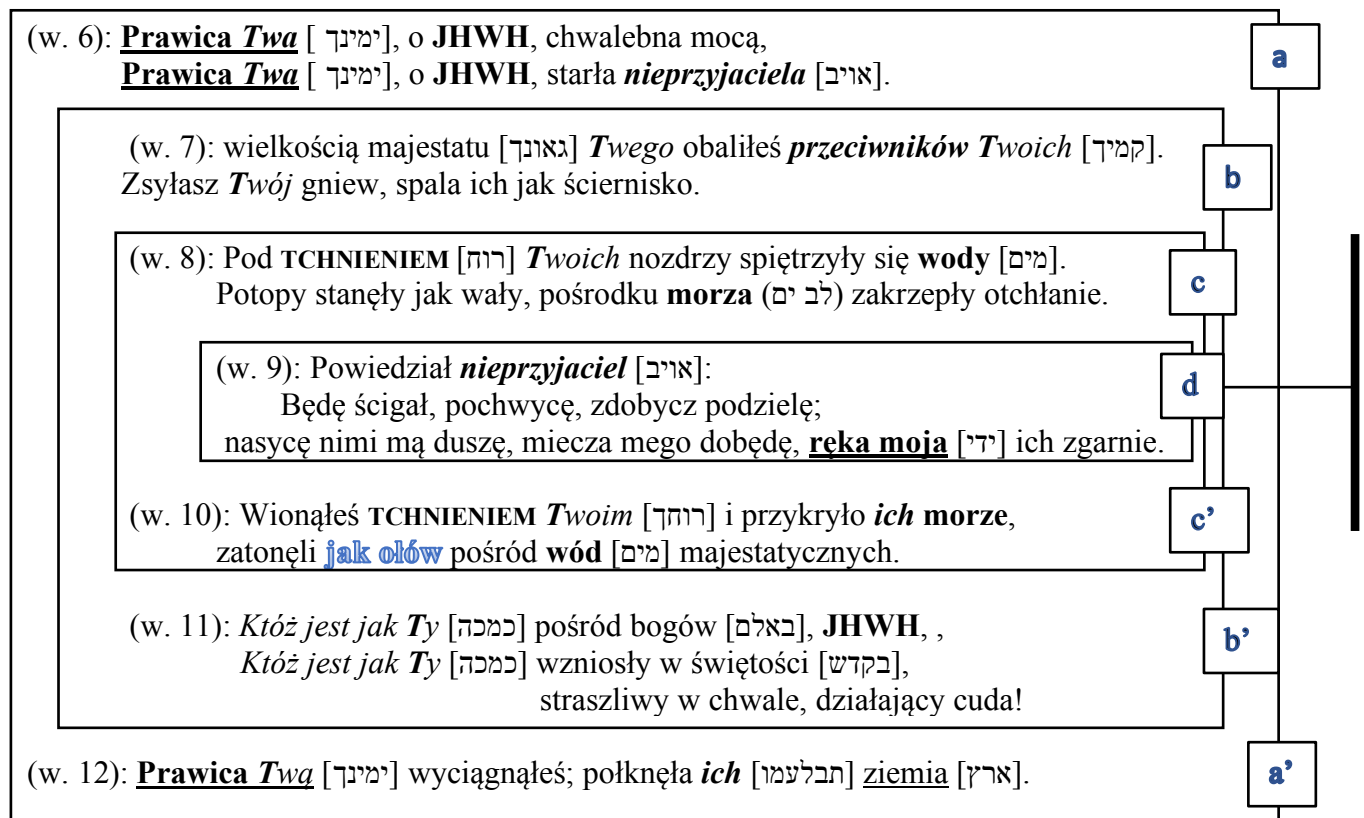
⁴⁰³ *Ibidem*.

⁴⁰⁴ W Pięcioksięgu Samarytańskim oraz Peszicie występuje jako גיבור, wojownik, bohater.

faraona”, których JHWH wrzucił do morza – *nb.* wyrażają to dwa synonimiczne czasowniki: ירה⁴⁰⁵ (w. 4), oraz רמה⁴⁰⁶ (w. 1c). W ten sposób podmiot liryczny odnosi wielką porażkę faraona (w. 4) do wywyższenie się [גָּאָה גָּאָה] JHWH (w. 1b) – jak i śpiew „dzieci Izraela” (w.1a) przeciwstawiony jest klęskę wojska faraona (ww. 5).

Część A jako wstęp wprowadza kluczowe motywy, które będą kontynuowane w częściach B i C. Zawarty w urywku *b* (w. 2) motyw JH(WH) „zbawienia” zostanie rozwinięty w części C. Natomiast motyw JHWH „wojownika” rozprawiającego się z nieprzyjaciółmi z urywaka *b'* (w. 3) zyska rozwinięcie w części B. Na końcu należy również zauważyć, że czasowniki w formie *perfectum*: „potonęli” [טבעו] i „opadli” [ירדו], w urywku *a'* (ww. 4b-5) niejako wskazują zejście wydarzeń w kierunku obszaru określonego w części B jako „środek morza” [dosł. „serce morza” לב ים] (w. 8, urywek *c*), gdzie morze „ich (Egipcjan) przykryło” [כסמו] i „potonęli” [צללו] (w. 10, urywek *c'*).

FRAGMENT I: CZĘŚĆ B (ww. 6-12)



⁴⁰⁵ HALOT, s.v. „ירה”: wrzucać, strzelać. Por. Joz 18,4: „rzucać losem.”

⁴⁰⁶ HALOT, s.v. „רמה”: rzucać, ciskać, naciągać łuk, strzelać. Por. Jer 4,29: „łucznik”.

Część B rozwija główne motywy zawarte w części A. Osadza wydarzenia w głębinach Morza Sitowia [ים סוף], co już w poprzedniej części było antycypowane w w. 5. Zawiera ona złożoną z siedmiu urywków koncentryczną strukturę w tzw. formie menory *abc-d-c'b'a'*, w której centrum znajduje się wewnętrzny dialog nieprzyjaciela [אויב] (w. 9). Autor ukazuje w nim zaciekłość wroga Izraela, m.in. przez nagromadzenie czasowników w formie 1 os. l.poj. *imperfectum*: „będę ścigał” [ארדף], „pochwycę” [אשיג], „podzielę” [אחלק], „(miecza mego) dobędę” [אריק] (w. 9). Skrajne, pełniące funkcję ramy w części B, urywki (odpowiadające długością segmentowi) *a* (w. 6) i *a'* (w. 12) eksponują motyw „prawicy” [ימינה] JHWH – obrazujący Jego moc i panowanie nad wrogami. Ukazane w urywkach *c* i *c'* (w. 8 i 11) panowanie JHWH nad żywiołem wód znajduje swe komplementarne odniesienie w motywie „połykającej ich” [חבלעמו] ziemi w urywku *a'* (w. 12). Kolejne paralelne urywki: *b* (w. 7) i *b'* (w. 11), są laudacją na cześć JHWH (przywoływanego przez *suf.* 2 os. l.poj.), który pokonuje przeciwników i któremu nie dorównują inni bogowie. Wersety te tworzą równoległą kompozycję, która tematycznie nawiązuje w części A (w. 3) do motywu: „wojownika” [איש מלחמה] - który jest: „wielkiego majestatu” [גאון] (w. 7), „wzniosły w świętości” [באדר בקדש] oraz „czyniący cuda” [עשה פלא] (w. 11). Dwukrotnie użyte w urywku *b'* pytania retoryczne „Któż jak Ty?” [מי כמכה] (w. 11) w funkcji anafory, koresponduje bezpośrednio z wspomnianymi w urywku *b* (w. 7) „przeciwnikami twymi” [קמדיך] (dosł. powstającymi przeciw tobie), którzy są pochłaniani „jak ściernisko” [כקש] – wskazuje na to m.in. aliteracja początkowej sylaby przyimka *k* [כ] (ww. 7.11). Nawiązaniem do wprowadzanego w część A (w. 4.6) obrazu „wrzucania” przez JHWH wroga do morza jest w urywkach *c* (w. 8) i *c'* (w. 10) części B motyw „tchnienia (JHWH)” [רוח] poruszającego wodami morza. Te dwa paralelne urywki (ww. 8.10), przywołują wspomnienie opisu stworzenia świata (Rdz 1) – obok motywu „tchnienia (ducha)” JHWH, także motyw „otchłani” w „środku morza” [תהומות] [מים אדירים] (w. 8) i „majestatycznych wód” [מים אדירים] (w. 10).

W części B głównymi atrybutami manifestacji JHWH pokonującego wroga w „środku morza” jest Jego „prawica” [ימינה] oraz „tchnienie (duch)” [רוח]. Należy też ponownie zwrócić uwagę, że podmiot liryczny w przywołanej sekwencji rzeczowników pospolitych zawiera aluzję do elementów teoforycznych znanych m.in. z ugaryckich mitów o Mot⁴⁰⁷

⁴⁰⁷ תהומות: cząstka מות [Mot] hebr. śmierć, odwołuje do postaci w mitologii ugaryckiej bóg śmierci, pan świata podziemnego. Był fenickim bożkiem suchej ziemi, bezpłodności oraz suszy. Por. U. M. David Cassuto. “Baal and Mot in the Ugaritic Texts.” W *Biblical and Oriental Studies*. Jerusalem: Magnes Press, 1975, 77-86.

[תְּהוֹמֵת], Jam⁴⁰⁸ [יָם] czy Lewiatanie⁴⁰⁹ [לֵב יָם]. W ten sposób ukazuje „morze” jako miejscem tryumfu JHWH nad wrogimi siłami śmierci i zła – pokonuje je „tchnienie” JHWH (motyw „nowego stworzenia”). Kompozycja koncentryczna tej części eksponuje wielkość i panowanie JHWH (urywki: *a*, *b*, *c*, *c'*, *b'*, *a'*) nad pokonanym w środku morza zaciekłym wrogiem (urywek centralny *d*). Ostateczna klęska nieprzyjaciela zostaje dopełniona mocą „prawicy YHWH” – w urywku *c'* pochłonie go ziemia (w. 12). W ten sposób ostatni segment części B pełni funkcję łącznika z drugim fragmentem kompozycji, gdzie dominuje motyw ziemi (kraju) [אֶרֶץ]. Ukazuje to już m.in. w. 13a, należący już do drugiego fragmentu (część C), który koresponduje z w. 12 poprzez rym początkowych form czasowników:

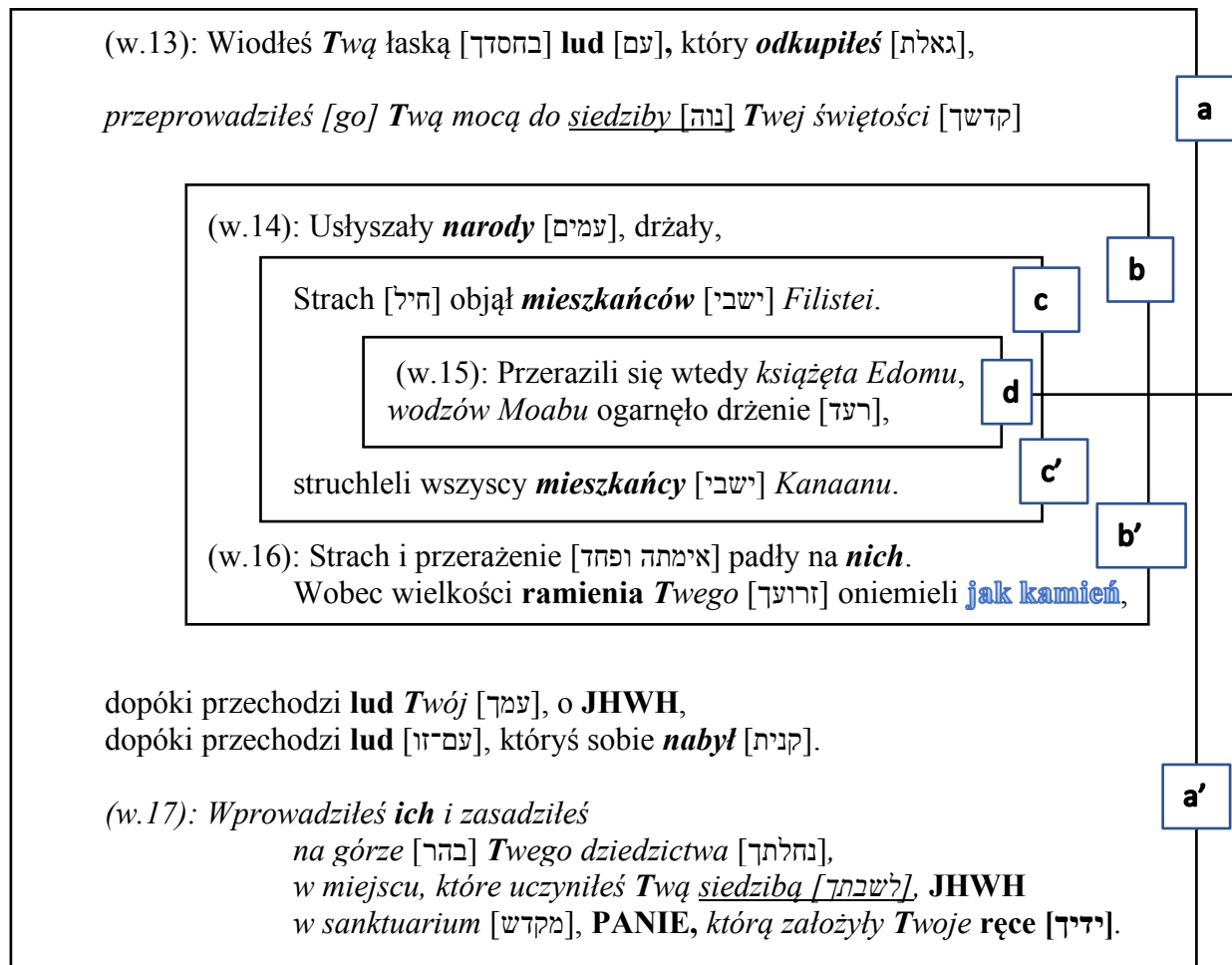
נָטִיתָ יְמִינָהּ תִּבְלַעְמוּ אֶרֶץ w. 12

נָחִיתָ בְּחִסְדְּךָ עַם־זוֹ גְּאֻלָּתָּהּ w. 13a

⁴⁰⁸ יָם: [Jam], hebr. Morze, bóg morza z kananejsko-fenickiego panteonu, bóg morza, brat Mota, syn Ela. Tyraniczny, brutalny, prowadzący konflikt z Baalem.

⁴⁰⁹ לֵב יָם: hebr. serce morza, może nawiązywać do postaci לוֹתָנוּ [Lewiatana/Lotana], *alter ego* Jama, morskiego węża.

FRAGMENT II: CZĘŚĆ C (ww. 13-17)



Drugi fragment kompozycji rozwija wprowadzony w części A motyw „zbawienia” JHWH (w. 2a) oraz w części B motyw ziemi [ארץ] (w. 12), która dla wroga stała się miejscem ostatecznej klęski (w.13a), zaś dla JHWH i jego ludu – miejscem zamieszkania i dziedzictwa (w. 17). Część C podobnie jak B ma budowę koncentryczną w układzie menory: *abc – d – c’b’a’*. Każdy ze skrajnych urywków *a* (w. 13) i *a’* (w.16cd.17) składa się z dwóch paralelnych podurywków (segmentów) tworzących kompozycję ramową o schemacie AB - A’B’. Podurywki A i A’ podejmują temat „odkupienia/wyprowadzenia” ludu, natomiast B i B’ jego „wprowadzenia/osadzenia”. Bohaterami tych skrajnych urywków *a* i *a’* jest „lud (ten/który)” [עם־זו], który zostaje „odkupiony” [גאל] (w. 13a), oraz „nabyty” [קנה] (w. 16b) przez JHWH, a następnie wprowadzony na „górze (Twego) dziedzictwa” [הר נחלתך] – do „siedziby (Twojej)” [שבתיך] (JHWH) i „sanktuarium” [מקדש] (Pana) (w. 17).

Uwagę należy zwrócić na użyte w tekście paralelne pary czasowników opisujące: „odkupienie” [גָּאַלְתָּ] – (w.13a) קָנִיתָ (w. 16b)] oraz „wprowadzenie” [נָחִיתָ] – (w. 13a), נִגַּלְתָּ – (w. 13b), תְּבַאֲמוּ (w. 17a)].

Czas opowiedziany w tej części pieśni obejmuje okres prowadzenia ludu (urywek *a*) i jego osadzenie (urywek *a'*) w świętej „siedzibie” JHWH. Cezurą czasoprzestrzenną jest natomiast przywołanie wspomnienia o ludach [עמים] (w. 14), które „oniemiały” (w. 16) – przywoływane są w różnych określeniach w urywkach od *b* do *b'*. Ludy ogarnia strach przed przechodzącym „ludem (tym)” [עם־זו] (w. 13), który prowadzi [נהית] JHWH w swej ⁴¹⁰חסד (w.13a) – „lojalna miłość”, „wierna łaskawość”, i doprowadza [נהלת] do „siedziby twojej świętości” [נוה קדשך] swą „mocą” [בעוזך] (w. 13b).

W. 13b wspomina cel, do którego JHWH wiedzie swój lud nazwany „siedzibą Twojej świętości” [נוה קדשך]. Z kontekstu wynika, iż z jednej strony jest to miejsce pobytu [נוה] narodu– czasowego bądź stałego, a z drugiej strony ma ono charakter świątyni, miejsca „Twojej” świętości [קדשך].⁴¹¹ Choć wyrażenie „siedziba Twojej świętości ” [נוה קדשך] (w. 13) jest paralelne do określenia „góra Twego dziedzictwa” [הר נהלתך] (w.17), kojarzonego z Syjonem, to wydaje się jednak, że ich lokalizacja nie jest zbieżna. Z kontekstu urywku *a* wynika, iż pierwsze określenie odnosi się do czasowego przystanku w trakcie wędrówki do Ziemi Obiecanej na rubieżach terytoriów „narodów”. Taka lokalizacja mogłaby odpowiadać Kadesz, lokalizowanemu na granicy Kanaanu, hipotetycznemu sanktuarium istniejącego już w czasach wędrówki ludu Izraela przez pustkowia.⁴¹² To właśnie w Kadesz lud przebywał najdłużej ze wszystkich innych przystanków w wędrówce (Pwt 1,46; Lb 13, 1-26; 14,40-46; 20,1-22) – odpowiadałoby to kontekstowi literackiemu oraz historycznemu owego segmentu.

Zatem końcowy urywek *a'* (w. 17) określałby punkt docelowy wędrówki ludu. JHWH wprowadza go na górę, na której przygotował „miejsce” [מכון], „sanktuarium Pana” [אדני מקדש]. To sanktuarium Pana na górze z części C utworu (Fragment II) jest niejako przeciwstawione głębinom „środku (sercu) morza” z części B (Fragment I). W urywkach *a* i *a'* JHWH jest przedstawiony jako strona aktywna: wprowadza i osadza swój lud, czyni

⁴¹⁰ HALOT, s.v. חסד: lojalność, wzajemne zobowiązanie, lojalna miłość, wierność, łaskawość.

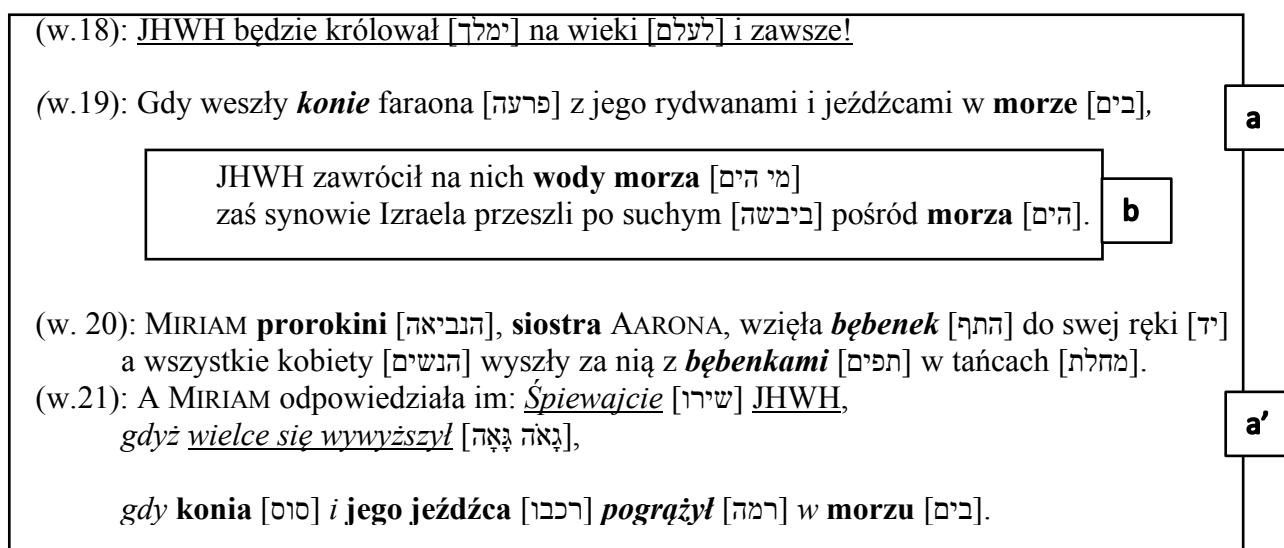
⁴¹¹ HALOT, s.v. נוה: *pastwisko, przystanek, mieszkanie*. Choć badacze domniemają, iż takie określenie dotyczy Syjonu, niemniej zasadniczą wątpliwość nasuwa, iż mowa o lokalizacji w okresie poprzedzającym podbój, spotkanie z obcymi narodami oraz ostateczne osadnictwo na górze (urywek *a'*). Por. Sarna, *Exodus, the traditional Hebrew text with the new JPS translation*, 80: “This phrase has been variously understood to Mount Sinai, the entire Land of Israel, and the Temple of Mount Zion”.

⁴¹² J. Jaeyoung. *From the Reed Sea to Kadesh: a redactional and socio-historical study of the pentateuchal wilderness narrative*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2022; J. Van Seters. “The Desert Journey from Sinai to Kadesh.” W *The Jahwist. The Yahwist. A Historian of Israelite Origins*. Winona Lake : Eisenbrauns, 2014.

mieszkanie, zakłada sanktuarium. Jedynie czasownik w formie *imperfectum* יַעֲבֹר „przejdzie”, w. 16b pełni funkcję orzeczenia w zdaniu którego podmiotem jest lud.

Urywki wewnętrzne części C: *b c – d – c' b'*, koncentrują się na opisie strachu przed nadchodzącym ludem do Ziemi Obiecanej. Strach ogarnia wszystkie obce ludy (urywek *b b'*), mieszkańców Filistei oraz Kanaanu (urywek *c c'*), jak również Moabu oraz Edomu (urywek *d*).⁴¹³ Podmiot liryczny, wymieniając te różne ludy, uzyskuje efekt w postaci wrażenia „przemarszu” ludu JHWH. Podczas gdy w części B oddziały faraona (Egipcjanie) zostają starte przez żywioły wody i ziemię, to w części C obce narody zostają pokonane „strachem” przed „mocą Twą (JHWH)” [עֹזְךָ], który sprawia, iż stają się jak „kamień” (w.16).

FRAGMENT II: Część D (ww. 18-21)



Część D, paralelna do część A (wstępu do Pieśni), ma strukturę koncentryczną: *a-b-a'*, stanowi podsumowanie całego utworu. Ponownie jak poprzednio tak i tu w urywkach *a* (w. 18-19a) i *a'* (w. 21) dominuje równoległy układ: AB (urywek *a*) oraz A'B' (urywek *a'*) – segmenty nawiązują kolejno do motywu wywyższenia JHWH (A) oraz poniżenia Egipcjan (B). Autor łączy dwie przeciwstawne lokalizacje oraz postacie: faraona i jego wojsko pogrążonych w morzu (ww.19.21b) i JHWH wywyższonego i królującego (ww. 18.21a). W centrum kompozycji znajduje się urywek *b*, który ponownie przywołuje motyw pokonania

⁴¹³ Childs, *Exodus*, 252: „A certain parallelism has been noticed between motifs in the first and second parts of the poem. The danger from the Egyptians in vv. 1b-12 parallels the threat of the enemy in vv. 13-15. In both cases Yahweh renders the enemy helpless. The parallelism is emphasized in the Vulgate between ‘congealing’ of the waters (v. 8, congregare) and the ‘becoming stiff’ of the Canaanites (v. 15, obriguent). (...) Finally, there is a type of refrain in vv. 6 and 11.”

Egipcjan (w. 19b) oraz zbawienia Izraela (w.19c). Podczas gdy Egipcjanie zostali pochłonięci przez morze, Izraelici w tym samym czasie przemierzają morze po suchym lądzie. Urywek a', zawierający wzmiankę o Miriam oraz kobietach jest paralelną kompozycją do wstępu część A – opowiada on o Mojżeszu i synach Izraela, którzy śpiewają pieśń ku czci JHWH. Poprzez to zestawienie w równoległym układzie na początku i końcu całej kompozycji, stają się oni chórami paralelnymi – izraelskich mężczyzn (Mojżesz) i kobiet (Miriam). Wzmianka o Aaronie może być celowym zabiegiem literackim scalającym troje przywódców w kontrze do „trójzapaśników^{BG}” [שלשיר] faraona (w. 4). Paralelizm skrajnych części A i D wyraża, iż to cały naród, zarówno kobiety jak i mężczyźni, śpiewają pieśń ku czci JHWH oraz są razem świadkami klęski faraona i jego wojsk w odmętach morza. Siła Egipcjan – konie, rydwany i ich jeźdźcy (w. 19b) – wydaje się kontrastować z zachowaniem kobiet i ich instrumentami (w. 20a). Podmiot liryczny zwraca w ten sposób uwagę, iż Izraelici nie mocą swoją ani swego oręża pokonali nieprzyjaciela, lecz dokonał tego JHWH, któremu należy się cześć na wieki.

Wewnętrzny układu kompozycji pozwala wyraźniej dostrzec kluczowe elementy w treści całego utworu. W pierwszym fragmencie (ww. 1-12) koncentryczna konstrukcja (tzw. menory) części B (ww. 6-12) zwraca uwagę na czeluści „środka (serce) morza” (w. 8), które przywołują legendarną pamięć o mieszkających tam mitologicznych bóstwach śmierci i zła (Jama, Mota i Lewiatana). Zatem morze, jako miejsce naznaczone obecnością spersonifikowanych sił zła, staje się również odpowiednim miejscem przeznaczenia dla faraona oraz jego wojsk. W tym kontekście JHWH jest ukazany jako zwycięski wojownik, któremu nie dorównuje mocą żaden z „nieprzyjaciół” (w. 9) – są oni „jak ściernisko” (w. 7b), „jak kamień” (ww. 5.16a). Drugi fragment tekstu (ww. 13-21) charakteryzuje się zmianą tła wydarzeń – centralny dla fragmentu pierwszy motyw morza zostaje tu przejęty przez ziemię. W części C posiadającej też koncentryczną konstrukcję (tzw. menory), podmiot liryczny pieśni opisuje relację JHWH z jego ludem, który prowadzi go w „wiernej miłości” [חסד] z „mieszkania (Twojej) świętości” [נוה קדשך] (w. 13) na pustyni (Kadesz?) do swego „sanktuarium” [מקדש] na „górze (Twojego) dziedzictwa” [בהר נחלתך] (w. 17). W odróżnieniu od pierwszego fragmentu, który ukazuje aktywnie działającego JHWH jako wojownika pokonującego nieprzyjaciół, fragment drugi akcentuje działanie JHWH wobec ludu, który wybawia swą mocą (עוֹר) i wprowadza, by osadzić go na „górze (Jego) dziedzictwa”. W drugim fragmencie nieprzyjaciel staje się niemy świadkiem – „jak kamień” (w.16b) – „przejsia” ludu: zostaje pokonany własnym strachem przed mocą JHWH. Przywołana z imienia w utworze trójka głównych postaci – Mojżesz, Miriam oraz Aaron – wydają się korespondować z „wybranymi wodzami (trójzapaśnikami)” faraona. Wszyscy dzielą los

swoich władców: Egipcjanie wraz z faraonem giną w morzu, Izraelici osiadają na „górze” JHWH.

Miriam w Księdze Wyjścia

Postać Miriam pojawia się w kontekście historii Mojżesza⁴¹⁴ – głównego protagonisty Księgi Wyjścia – będącej też antycypacją losu Izraela. Sekwencja opowiadań poświęconych wczesnym dziejom Mojżesza do jego powołania (rozdziały 2-4), obejmująca opis: narodzin, adopcji, powołania i posłania do ludu Izraela w Egipcie. Obok funkcji wprowadzenia ma też znaczenie *prolepsis* – zapowiada przyszłe kluczowe wydarzenia w historii ludu Izraela, jak: niewola, Wyjście (przejście przez wody morza), ucieczka na pustynię, teofania (na górze) i zawarcie Przymierza.

Mojżesz dzieli los nowonarodzonych chłopców hebrajskich skazanych przez faraona na eksterminację – doświadcza zamknięcia w skrzynce [תבה] szczelnie pokrytej warstwą bitumicznej masy, co może być też uznane za metaforę niewoli i śmierci. Ostatecznie zostaje wydobyty z wód Nilu i oswobodzony przez córkę faraona – adopcja jest równoznaczną z nadaniem mu nowej, egipskiej tożsamości (Wj 2,1-10). Ucieczka do Madianu oraz pobyt na pustyni w „okolicy góry Bożej Horeb” [הר האלהים חרבה]⁴¹⁵ (por. 2,11-4,30) wyznaczają nowy etap w jego życiu. Tam otrzymuje misję wyprowadzenia swego ludu z niewoli (3,1-4,17). W relacji o powrocie Mojżesza z ziemi Madian do Egiptu jest wprowadzony istotny dla całej narracji *exodusu* motyw synów pierworodnych.

*A ty wtedy powiesz do faraona: To mówi JHWH: Synem moim **pierworodnym** [בְּנִי בְּכֹרִי] jest Izrael. Mówię ci: Wypuść mojego syna, aby mi cześć oddawał; bo jeśli zwlekać będziesz z wypuszczeniem go, to Ja ześlę śmierć na twego syna **pierworodnego** [בְּנֶדָה בְּכֹרֶדָה]. Wj 4, 22-23*

⁴¹⁴ J. Van Seters. *The Life of Moses : The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*. Kampen : Kok Pharos, 1994, 13-360. Van Seters dokonuje szczegółowej analizy tekstów dotyczących życia Mojżesza w Księdze Wyjścia. Wyróżnia tu 3 okresy: Mojżesza jako Wybawiciela (Wj 1-15,21), Mojżesza w tradycji Wędrowki po pustyni (15,22-18), Mojżesza na Synaju (19-34).

⁴¹⁵ Wj 3:1. ומשה היה רעה את־צאן יתרו חתנו כהן מדין וינהג את־הצאן אחר המדבר ויבא אל־הר האלהים חרבה:

Horeb (= Synaj) w Wj 3,1 jest głośną, podobnie jak w 17,6 – nazwa ta występuje powszechnie w Pwt oraz w tekstach redakcji deuteronomistycznej.

Po tych słowach następuje enigmatyczny opis nocnego „ataku JHWH” na Mojżesza (Wj 4, 24-26). Krew z odciętego napletka jego pierworodnego syna staje się elementem tajemniczego rytuału wypełnionego przez Seforę, który ochronił Mojżesza przed śmiercią – zostaje nazwany „oblubieńcem krwi” [חַתָּן דָּמַיִם] (Wj 4,25).⁴¹⁶ Zapowiedziane wcześniej przesłanie do faraona i to nocne wydarzenie są zapowiedzią przyszłej plagi, która dotknie pierworodnych Egipcjan (Wj 11; 12,29-33) oraz Przymierza JHWH z ludem (Wj 24,8). Wydarzeniem wieńczącym pierwszy etap dziejów Mojżesza (Wj 2-4), który można by było określić jako „*exodus* Mojżesza”, jest spotkanie z Aaronem (Wj 4,27) na pustkowiach w pobliżu „Góry Boga” [בְּהַר הָאֱלֹהִים].

W hebrajskim biblijnym występują dwa paralelne terminy określające pierworodnych z ludzi i zwierząt: ⁴¹⁷בְּכוֹרָה oraz ⁴¹⁸פֶּטֶר רֶחֶם, lit. „rozwiązującego/ otwierającego (פטר) łono (רהם)”. W tym pierwszym określeniu pierworodny jest tym, który niejako wyzwala się z łona (metaforycznej niewoli). Z perspektywy pierwszego rozdziału księgi Wyjścia, nawiązującego do narodzin hebrajskich synów oraz położnych asystujących przy ich porodach, można przypuszczać, iż wprowadzenie tego wątku jest w kompozycji Księgi Wyjścia nieprzypadkowe. Mojżesz, mimo iż nie jest biologicznie pierwszym z rodzeństwa, to z racji swego powołania jest niejako typem pierworodnego, który doświadcza też drugich narodzin jako usynowiony przez córkę faraona. W tym kontekście Mojżesz może być postrzegany jako pierwszy spośród pierworodnych należących do JHWH, który przechodzi powtórne narodziny w symbolicznych aktach: zamknięcia w skrzyni i zanurzenia w wodach Nilu oraz następującego wyzwolenia.

Narracja „*Exodusu* Izraela” (Wj 1; 5-40) rozpoczyna się wraz z pierwszym wersetami pierwszego rozdziału Księgi Wyjścia przypominającymi okoliczności przybycia synów Jakuba do Egiptu (1,1-5). Pierworodny syn Jakuba Ruben choć jako pierwszy zostaje wymieniony na liście przybyłych do Egiptu braci (wj 1,2), to jednak autor biblijny podkreśla,

⁴¹⁶ Por. obszerniejsze opracowanie w: J.Lemański. „Dlaczego Jahwe nasz Bóg jest jedynym Bogiem? Refleksja egzegetyczno-teologiczna nad tekstem Pwt 6,4-9” *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 5 (2000): 59-68.

⁴¹⁷ HALOT, s.v. „בְּכוֹרָה”: first-born, oldest offspring (animal and man) of men and women, first of the mother, later of the father.

⁴¹⁸ HALOT, s.v. „רֶחֶם”: Akk. *rēmu(m)* womb, mercy, compassion; Syr. *rahmā* womb, inner parts of the body, bowels, mercy, love; Arb. *rahim, riḥm* womb. HALOT, s.v. „פֶּטֶר”: basic meaning probably to split, to discharge, liberate, to open the mouth wide.

פֶּטֶר: what breaches the womb, first-born (פֶּטֶר רֶחֶם originally the first-born of animals (: בְּכוֹרָה of humans) Ex 13:12f, 15 34:19f; Ezk 20:26 רֶחֶם פֶּטֶר human first-born; Ex 13:2 Nu 3:12 18:15 פֶּטֶר parallel with בְּכוֹרָה.

iz jego młodszy brat, Józef, był już tam zanim dołączyli pozostali (Wj 1,5). Ta pozornie oczywista i jakby nieistotna wzmianka wywołuje refleksję nad kwestią pierworództwa, które jak w przypadku Rubena może zostać utracone wskutek grzechu (por. Rdz 35,22; 49,3-4).⁴¹⁹ Pierwszy rozdział Księgi Wyjścia stanowi pomost między dziejami patriarchów a historią *exodusu*. Zawarte w nim informacje genologiczne i wątek prześladowania (w tym noworodków płci męskiej) nie jest tylko wprowadzeniem do historii narodzin Mojżesza (Wj 2,1-10). Tworzy on kontekst interpretacyjny dla całej Księgi, która opowiada dzieje narodzin wolnego ludu Izraela – rozumianego metaforycznie jako „pierworodnego syna” JHWH.⁴²⁰

Jak wspomniano wcześniej, antycypacją przyszłego losu Hebrajczyków jest okres wczesnego dzieciństwa oraz młodości Mojżesza. Jego symboliczne zamknięcie w skrzynce, ponowne narodziny w wodach Nilu oraz objawienie pod Bożą Górą stanowią milowe kamienie narracji „*Exodusu* Izraela”. W tej perspektywie przedstawiony okres niewolnictwa Izraela w Egipcie może być rozumiany metaforycznie jako stan życia płodowego w łonie matki, רָחֵם.⁴²¹ *Nota bene* etymologia nazwy Egipt, מצרים, mogła autorowi biblijnemu kojarzyć się z formą מ-צ-ר-ים : jako wód ucisku⁴²² (מים + צרה), wód porodowych⁴²³ (מים +

⁴¹⁹ Do innych przykładów dominacji młodszego nad starszym bratem można jeszcze zaliczyć postacie: Abel i Kain, Abraham i Nachor, Izaak i Izmael, Efraim i Manasses, Mojżesz i Aaron, Dawid i jego bracia, a także Salomon i jego bracia.

⁴²⁰ Termin pierworodny w Starym Testamencie występuje w trzech znaczeniach: dosłownym, prawnym i przenośnym. Termin ten może odnosić się nie tylko do pierwszego dziecka w porządku chronologicznym, naturalnym, lecz także do ustanowionego pierworodnym na mocy zwierzchniej decyzji, a zatem w porządku prawnym. Tak na mocy postanowienia Jahwe pierworodnym będzie mesjański król wykonujący władzę nad królami ziemi (por. Ps 89, 28)10. Jeszcze ważniejsze jest złożenie „pierworodny Jahwe”, gdzie chodzi o Izraela (Wj 4, 22; por. Psalm Salomona 18, 4; 2Ezdr 6, 58). Rozwinięcie koncepcji Izraela jako pierworodnego syna JHWH, por. J. Lemański. „Israel as the Living Temple of God (Exod 19:5–6)” *IV* 41 1 (2023): 17-31.

⁴²¹ Prz 30,16: „Szeol, **niepłodne łono**, ziemia wody niesyta, ogień, co nie mówi: Dość.”

שְׂאוּל וְעֶצֶר רָחֵם אֶרֶץ לֹא-שֹׁבֶעָה פִּימָם וְאֵשׁ לֹא-אֲמָרָהּ הוּן

Szeol jako miejsce niewoli, zamknięcia i opresji, przyrównane do „zamkniętego” kobiecego łona, z którego nie ma wyjścia.

HALOT, s.v. „עֶצֶר”: 1. closure of the רָחֵם 2. a) oppression, pressure: i) distress, oppression ii) captivity, imprisonment.

⁴²²HALOT, s.v. „צרה”: potrzeba, niepokój, ucisk, obawa, lęk, ból np. Jer 6,24: „צרהּ הַהִזְיָתָנּוּ חַיִּל כִּי-יִלְדָה: „ból, niby rodzącą kobietę” lub Jer 49,24b: „צרהּ וְחֲבָלִים אֶתְחַזְקָהּ כִּי-יִלְדָה: „lęk i bóle go ogarniają niby rodzącą kobietę.”

⁴²³ HALOT, s.v. „צִירִים”: skurcze (np. porodowe: יִלְדָה: „צִירִי יִלְדָה”), synonim: חֲבָלִים, por. Iz 13,8: „wiją się z bólu jak ta, która rodzi”; 21,3: „chwyciły mnie skurcze bolesne jak bóle rodzącej”; 1 Sm 4,17: „porodziła, bo przyszły na nią bóle porodowe”.

בְּצִירִים) bądź wód kobiety rodzącej (מֵיִם+מִצְרָה)⁴²⁴, co może uzasadnić tzw. „porodowy kontekst” początków księgi Wyjścia.⁴²⁵

Z tej też perspektywy bardziej zrozumiałym staje się też fakt, że w momencie Wyjścia Izraelitów z Egiptu, JHWH ustanawia wieczyste prawo, obejmujące nakaz poświęcenia pierworodnych łona matki oraz zwierząt dla JHWH:

„JHWH tak powiedział do Mojżesza: Poświęćcie Mi [קִדְשׁ־לִי] wszystko pierworodne [כָּל־בְּכוֹר]. (Co) otwiera wszelkie łono [פֶּטֶר כָּל־רַחֵם] u synów Izraela - zarówno człowiek, jak i zwierzę - do Mnie należeć będą. (...) Gdy cię syn zapyta w przyszłości: Co to oznacza? - odpowiesz mu: Pan ręką mocną wywiódł nas z Egiptu, z domu niewoli. Gdy faraon wzbraniał się nas uwolnić, Pan wybił wszystko, co pierworodne [כָּל־בְּכוֹר] w ziemi egipskiej, zarówno pierworodne z ludzi [בְּכָר אָדָם], jak i pierworodne z bydła [כָּל־בְּכוֹר בַּהֵמָה], dlatego ofiaruję dla Pana męskie pierwociny łona [כָּל־פֶּטֶר רַחֵם הַזָּכְרִים] i wykupuję każdego pierworodnego mego syna [וְכָל־בְּכוֹר בְּנֵי אִפְדָּה]. Będzie to dla ciebie znakiem na rękę i ozdobą między oczami [przypominając], że JHWH potężną ręką wywiódł nas z Egiptu.” (Wj 13, 1-16)

Historia opowiedziana w Księdze Wyjścia od samego początku wprowadza w tło ideę pierworództwa, które nie jest podporządkowana względem biologicznego pierwszeństwa, lecz Bożego wybrania. Postać „siostry” Mojżesza dwukrotnie pojawia się w kontekście wody i metaforycznie rozumianych narodzin: po raz pierwszy towarzyszy uratowaniu Mojżesza nad brzegiem Nilu (Wj 2,1-10), a następnie wyzwoleniu ludu JHWH nad brzegami Morza Sycylijskiego (Wj 15,20-21). Zauważalna jest natomiast jej nieobecność w drugiej części obu narracji „Exodusu Mojżesza” (Wj 2-4) i „Exodusu Izraela” (Wj 1; 5-40), której centralne wydarzenia skupione są wokół „góry” JHWH. Należy zauważyć, że obszar wokół Góry Synaj jest święty, a przekroczenie go związane jest ze śmiercią, dlatego też lud oraz kapłani przybliżający się do niej, powinni być oczyszczeni i wolni do kontaktu z kobietami (Wj 19, 9-15.20-25). Aaron-arcykapłan oraz jego synowie – kapłani, którzy mają służyć w Przybytku (Wj 29,4-9), w sposób szczególny zostają zobowiązani do czystości rytualnej oraz są konsekrowani (Wj 29).⁴²⁶ Miriam jako jedyna z „trojga” przywódców Wyjścia nie spełnia rygoru czystości

⁴²⁴ HALOT, s.v. „צָרָה” :: אִשָּׁה מְצָרָה :: kobieta rodząca, por. Jer. 48,49: „serce rodzącej kobiety.”

⁴²⁵ Badacze często wskazują na formę liczby podwójnej od מְצוֹר, obłężenie, twierdza bądź מְצָר: rozpacz, por. Lm 1,3.

⁴²⁶ Arcykapłan ma być „święty dla Pana”, קִדְשׁ לַיהוָה (Wj 28,36; 39,30).

rytualnej, co może stanowić uzasadnienie jej nieobecności w narracji wydarzeń przy górze Boga. Natomiast jej dwukrotne aktywne uczestnictwo w wydarzeniach metaforycznych „narodzin” wskazuje na przypisaną jej w narracji funkcję niejako „duchowej matki” Mojżesza i wolnego ludu JHWH. W obu narracjach (Wj 2,1-10 oraz 15,20-21) przebija się symbolika wody (Nil, Morze Sitowia), która w mitologicznej interpretacji jest siedliskiem śmierci i walki, a w przekazie biblijnym staje się miejscem tryumfu JHWH nad wrogami Izraela.

3.2 Księga Liczb

Lb 12, 1-16

Opowiadanie o narzekaniu (tzw. złej mowie) Miriam i Aarona przeciw Mojżeszowi w Chaserot (Lb 12) kontynuuje rozpoczęty w poprzednim rozdziale (Lb 11) motyw szemrania ludu przeciwko JHWH oraz Mojżeszowi. Podejmuje ono teraz wątek przywództwa Mojżesza oraz wyjątkowości jego profetyckiej misji na tle innych proroków.⁴²⁷ Podczas gdy w Lb 11 to cały lud wystąpił przeciwko JHWH i doświadczył ostatecznie też Jego gniewu, tak w następującym rozdziale są to tylko osoby z najbliższego otoczenia Mojżesza, jego rodzeństwo, które jak on uprawnione było do wstępu do Namiotu Spotkania.⁴²⁸ Symboliczna zmiana lokalizacji obozu, w czasie wędrówki przez pustynię w Lb 11,35⁴²⁹, z Kibrot Hattawa na Chaserot wyznacza przejście pomiędzy obydwoma narracjami. Zdaniem Coatsa pierwotnie narracja ta była tylko opowieścią o buncie Miriam i Aarona, z czasem uległa rozszerzeniu o legendarne wątki heroicznego cnót „sługi JHWH” jako najwierniejszego i najskromniejszego ze wszystkich proroków.⁴³⁰ Z tego też względu relatywnie krótka relacja o buncie w aktualnej formie przypomina legendę.⁴³¹

Narracja Lb 12 składa się z trzech fragmentów: I – ekspozycja (ww.1-3), II – rozmowa przy Namiocie (ww. 4-10) oraz III – oczyszczenie (ww.11-16).

⁴²⁷ Więcej o paralelizmach struktur narracji Lb 11-12, por. D. Jobling. *The sense of biblical narrative: structural analyses in the Hebrew Bible : II*. Sheffield : JSOT, 1986, 31-65.

⁴²⁸ Abela o intencji narratora Lb 12: „*The narrator’s intention in his act of narrating is “epistemological” rather than “informative”, in that he means to share his views on certain issues rather than to inform his readers or listeners on what really happened.*” Por. A. Abela, “Shaming Miriam, Moses’s Sister, in Number 12,1-16.” W *The books of Leviticus and Numbers*. Leuven, Paris, Dudley: Peeters, 2008, 522.

⁴²⁹ Zdaniem Römera Lb 11,35 oraz 12,16 tworzą ramy tekstu Lb 12,1-12,15, jednakże nie są jego częścią. Por. Römer. *The books of Leviticus and Numbers*, 525.

⁴³⁰ Coats, *The Moses Tradition*, 90-96. “*In its final form, then, the pericope Num. 12,1-15 appears as a well unified legend. Each element of the structure in the unit exhibits a transformation form a focus on opposition to Moses’s leadership to depiction of Moses’ virtue as a leader. And the final element shows the unit as a picture of an honorable man, a man whose virtue is exemplified by his intercession for his opponent.*”

⁴³¹ Więcej o legendzie: por. G. Coats. *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable : Narrative Forms in Old Testament Literature*. Sheffield: JSOT Press, 1985.

FRAGMENT I (ww. 1-3)

| | |
|-----------|---|
| A | <p>12,1 + MIRIAM I AARON</p> <p>+ <i>mówiła</i> [וְהִדְבִּירָה]</p> <p>przeciw <u>MOJŻESZOWI</u> [בְּמִשְׁחָה]</p> <p>z powodu <u>Kuszytki</u>, którą wziął za żonę. Rzeczywiście bowiem <u>wziął za żonę Kuszytkę</u>.</p> |
| B | <p>12,2ab + <i>Mówił</i> [וְאָמַר]:</p> <p>Czy tylko przez <u>MOJŻESZA</u> <i>mówił</i> [בְּמִשְׁחָה דִּבֶּר] <u>JHWH</u> ?</p> <p>-----</p> <p>Czy nie także przez <u>NAS</u> <i>mówił</i> [בְּנֹו דִבֶּר]?</p> |
| A' | <p>12,3 <u>MOJŻESZ</u></p> <p>zaś był człowiekiem [הָאִישׁ] bardzo <u>skromnym</u> [עָנָו], ze wszystkich <u>ludzi</u> [הָאָדָם] na <u>ziemi</u> [הָאֲדָמָה].</p> |

Pierwszy fragment zawiera układ koncentryczny: część *A* (ww. 1-2a) ukazuje „złą mowę” Miriam i Aarona przeciwko Mojżeszowi wywołaną ich pychą daru prorocstwa; centralny segment *B* (w. 2c) sygnalizuje zainteresowanie JHWH tymi zarzutami (2b); część *A'* (w. 3) – przeciwstawia zarzutom z części *A* deklarację o nadzwyczajnej skromności Mojżesza (w. 3). Fragment ten jako ekspozycja ukazuje kontekst opowiadanych wydarzeń i przedstawia główne postaci: Miriam i Aarona oraz JHWH i Mojżesza.

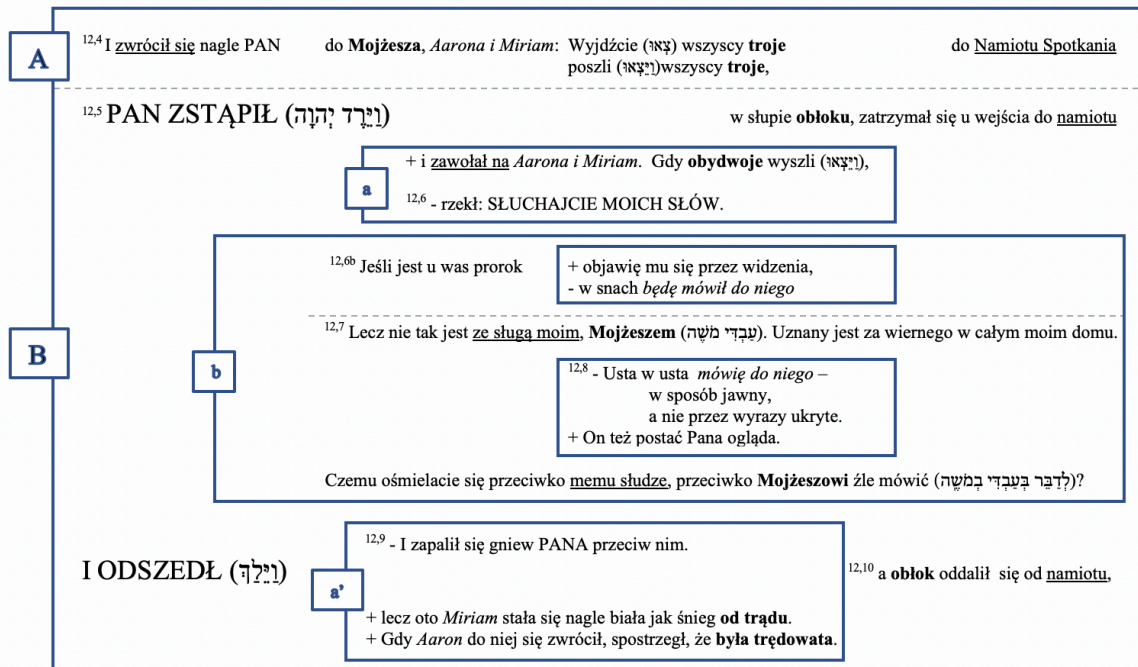
Część *A* przeciwstawia Miriam i Aarona, którzy „mówią” – Mojżeszowi w części *A'*, który milczy. Treść „złej mowy” złożona jest z dwóch zarzutów przedstawionych w równoległych segmentach: cywilnego, dotyczącego małżeństwa z Kuszytką (w. 1) oraz religijnego, podważającego wyłączność jego prorockiego autorytetu (w. 2a). Miriam i Aaron w formie pytań retorycznych podważają uprzywilejowaną relację Mojżesza z JHWH, przeciwstawiając jej ich osobistą. Autor tworzy subtelną ironię używając tej samej konstrukcji czasownika z przyimkiem בְּ דִבֶּר w odniesieniu zarówno do „złej mowy” przeciw Mojżeszowi oraz przemawiania JHWH przez niego.⁴³² Mimo, iż autor tekstu pominął informację o potencjalnych odbiorcach wystąpienia Miriam i Aarona, to w sposób ironiczny informuje w części *B*, że zarzutów słucha sam Bóg – z pewnością nieintencjonalny adresat ich mowy (w. 2c).

Część *A'* zawiera komentarz autora na temat Mojżesza, którego cechuje domyślne milczenie i brak reakcji wobec zarzutów rodzeństwa. Autor przez porównanie go z

⁴³² Levine: „It is likely that in this chapter a play on the ambiguity of *dibber b-* was intended” (por. B. Levine. *Numbers 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary Baruch*. New York : Doubleday, 1993-2000, 328). Abela: “Ambiguity is part and parcel of the narrator’s strategy in telling the story. It is the story itself that is ambiguous. Lexical and linguistic ambiguity are the external sign of this deeper characteristic”. Por. Abela, “Shaming Miriam...”, 532.

wszystkimi ludźmi uwypukla jego szczególną cechę skromności [ענון]⁴³³, która poniekąd może uzasadniać jego postawę.

FRAGMENT II (ww. 4-10)



Centralny fragment narracji ma miejsce głównie przy Namiocie Spotkania [אהל מועד]: rozpoczyna się wezwaniem „(was) trojga” [שלשתכם] przez JHWH (w. 4) i kończy sceną pojawienia się choroby, prawdopodobnie trądu, na Miriam (w. 10), po tym jak odszed obłok znad Namiotu (w. 9). Protagonistą jest JHWH, jedyny przemawiający podmiot, którego aktywność jako sędziego dominuje nad pozostałymi postaciami. Dwie główne części narracji są wydzielone przez kryteria dramatyczne: w pierwszej *A* (w. 4) Bóg wzywa „troje”, Mojżesza, Aarona i Miriam, do Namiotu Spotkania; w dłuższej części *B* (ww. 5-10) JHWH ponownie wzywa tym razem „dwoje”, Aarona i Miriam. W opinii wielu komentatorów część *A* zawiera wezwanie powodów, Aarona i Miriam, oraz pozwanego, Mojżesza, do Namiotu Spotkania. W część *B* (urywek *a*) przy drugim wezwaniu JHWH Mojżesz wydaje się pozostawać w Namiocie, natomiast Miriam i Aaron wychodzą [ויצאו] przed wejście. Rozpoczęcie rozprawy następuje wraz ze zstąpieniem w słupie obłoku JHWH (w. 5), zaś Jego odejście wyznacza koniec procesu (ww. 9-10).⁴³⁴

⁴³³ HALOT, s.v. „ענון”: skromny, pochylony, poniżony, cierpiący, cichy, delikatny, zasmucony.

⁴³⁴ Jobling zauważył, iż obóz i namiot stanowiły dwa systemy komunikacji – Namiot Spotkania wypełniał „zwyczajową” („regular”) funkcję przywództwa, podczas gdy obóz „nieregularnego” (por. Lb 12,7; Wj 33,7-

Część B ma cechy konstrukcji koncentrycznej: $a - b - a'$. Segmenty a i a' stanowią formalne rozpoczęcie i zakończenie rozprawy, które wyznaczają dwie równoległe wobec siebie syntagmy: „JHWH zstąpił [וירד]” (w. 5) oraz „(JHWH) odszedł [וירד]” (w. 9b).⁴³⁵ W urywku a JHWH zstępuje i przywołuje Aarona i Miriam. W urywku a' stają się oni adresatami gniewu JHWH, który odchodzi poczym pojawia się choroba skóry u Miriam (ww. 9-10). Natomiast Mojżesz pozostaje w dalszym ciągu niemym obserwatorem.

Pojawienia się choroby wyłącznie u Miriam nie zdejmuje z Aarona odpowiedzialności za wspólną winę (w. 10). Fakt, iż Miriam przez chorobę skóry wpada w nieczystość rytualną, może sugerować, iż niejako dokonuje ekspiacji nie tylko za czyn swój ale i Aarona – bierze na siebie całą egzekucję winy. Aaron jest jednak pierwszym, który dostrzega i rozpoznaje konsekwencje wyroku JHWH (w. 10).

Centralny urywek b jest monologiem JHWH, występującego w podwójnej roli sędziego oraz świadka. Jego przemowa w postaci bezpośrednich aluzji do części A we fragmencie I (w.2) zawiera argumenty dowodzące niesłuszności twierdzeń Miriam i Aarona. Urywek ten składa się z dwóch równoległych podurywków wspominających: (dosł.) „proroka waszego” [נביאכם] (w. 6b), w kontekście aspiracji Miriam i Aarona oraz „sługę mojego (YHWH) Mojżesza” [עבדי משה] (ww. 7-8), jako argument wykazujący wyjątkowość jego misji. Choć w. 6 potwierdza, iż Bóg rzeczywiście może komunikować się bezpośrednio z wybranymi prorokami, to w ww. 7-8 wskazuje na wyjątkowość i wyższość profetyzmu Mojżesza nad pozostałymi prorokami.

11). W narracji Lb 12 Miriam i Aaron towarzyszą Mojżeszowi w Namiocie, jednak wkrótce go opuszczają, a Mojżesz pozostanie w nim sam. Jobling zwrócił również uwagę na wyjątkowość Miriam na tle innych narracji Lb 11-12: „*Miriam is unique in our two chapters in occupying at different times all three locations: tent, camp, outside the camp; she undergoes a pattern of up- and downswings, the reverse of that which we discovered for Moses*”. Por. Jobling, *The sense of biblical narrative*, 56.

⁴³⁵ Zdaniem Joblinga „odejście JHWH” należy interpretować jako utratę daru prorokowania, który dany był Miriam i Aaronowi: „*This departure surely signals the departure of the prophetic gift they have enjoyed (in what follows, Aaron is content to act through Moses, v. 11). In fact, there are two points being made; a static one, prophecy is inferior to Moses leadership, and dynamic one, in that even prophecy disappears in the course of the course of the combined narrative.*” Por. Jobling, *The sense of biblical narrative*, 41.

Schemat kompozycji **urywka b** (ww. 6b-8)⁴³⁶:

^{12,6b} Jeśli będzie Wasz prorok (נְבִיאֵיכֶם)

+ objawię mu się przez widzenia,
- w snach będę mówił do niego

^{12,7} Lecz nie tak jest ze sługą moim, Mojżeszem (עֲבָדֵי מֹשֶׁה). Uznany jest za wiernego w całym moim domu.

^{12,8} - Usta w usta *mówię do niego* –
x w sposób jawny,
x a nie przez wyrazy ukryte.
+ On też postać Pana ogląda.

Czemu ośmielacie się przeciwko memu słudze, przeciwko **Mojżeszowi** źle mówić (לְדַבֵּר בְּעַבְדֵי בְּמֹשֶׁה) ?

Kompozycja w. 6b zawiera dwa równoległe człony, które podejmują temat sposobów komunikacji Boga z prorokami w formie: (+) widzeń oraz (-) snów. Pod-urywek ww. 7-8 ma konstrukcję koncentryczną *a b a'*, gdzie segment środkowy ma budowę chiastyczną AB-B'A'. W segmentach skrajnych *a* i *a'* JHWH nie nazywa Mojżesza „prorokiem” [נְבִיא], lecz „moim sługą” [עֲבָדִי]. W w. 7b zostaje podkreślona jego cecha „wierności” [נֶאֱמָן]. Informacja, iż Mojżesz jest najwierniejszym sługą JHWH w „całym (Jego) domu”, koresponduje z pierwszym fragmentem, gdzie jest on także określony jako „najskromniejszy” [עָנָו] (Lb 12,3) spośród ludzi na ziemi. Wzór Mojżesza, proroka – sługi, przeciwstawiony zostaje postawie Aarona i Miriam: podważenie autorytetu Mojżesza narusza suwerenność JHWH, zaś ich „zła mowa” przeciwstawiona jest skromności Mojżesza. Centralny segment w. 8a jest paralelny do w. 6b opisującego „proroka waszego” [נְבִיאֵיכֶם] – określającego sposoby

⁴³⁶ Noth wskazał, iż ww. 6-8 są napisane przez autora w podniosłym stylu, jednak bez wyraźnych cech rytmicznych konstrukcji. (Por. M. Noth. *Numbers: A Commentary*. London : SCM, 1968, 91-97).

Cross zauważył jednak, iż ww. 6-8 ma cechy poetyckie, a struktura tego urywku oparta jest na bikolach i trikolach tworzących strukturę „kopertową” („envelope construction”) bądź „stychochiazmu”:

A Jeśli będzie Wasz prorok,

B objawię mu się przez widzenia

C w snach będę mówił do niego

D Lecz nie tak jest ze sługą moim, Mojżeszem

D' Uznany jest za wiernego w całym moim domu

C' Usta w usta *mówię do niego*

B' w sposób jawny, a nie przez wyrazy ukryte

A' On też postać Pana ogląda

(Por. F. M. Cross. *Canaanite Myth and Hebrew Epic : Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge: Harvard University Press, 1973, 203-204).

komunikacji z JHWH poprzez: (-) rozmowę w snach, oraz (+) widzenia.⁴³⁷ Natomiast w w. 8a: (-) Bóg rozmawia z Mojżeszem „usta w usta” [פה אל־פה], wyraża to wyjątkową bliskość i poufność; zaś jego widzenia (+) są dokładne i realne, co wyraża czasownik יָבִיט [נבט *hiphil imperfectum*, 3 os., r. męski] oznaczający: „patrzenie”, „przyglądanie się”, „dokładne oglądanie”. Mojżesz ogląda „postać JHWH” [תמנת יהוה] nie przez sny jak inni prorocy. Kolejne paralelne człony (x) podkreślają jawność komunikacji JHWH z Mojżeszem, która jest bezpośrednia, nie jak objawienia udzielane innym prorokom w „zagadkach” [חידות]. JHWH odpowiada Mojżeszowi też wiernością – jako jego jedyny obrońca w sporze z rodzeństwem, który wstawia się za swoim sługą. Końcowy segment *a'* zawiera skierowane do Miriam i Aarona pytanie retoryczne wyrażającym nie tyle wyrzut, ile zdziwienie JHWH, odwołujące się do boskiej „bojaźni”, „strachu”.⁴³⁸

: ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה: (Lb 12,8 a')

„Dlaczego **nie boicie się** mówić przeciw słudze mojemu, przeciw Mojżeszowi?”

Wystąpienie przeciwko słudze JHWH jest jednoznaczne z wystąpieniem przeciwko autorytetowi, który za nim stoi. Użyty w tym kontekście czasownik ירא można zatem rozumieć jako zapowiedź ewentualnego boskiego sądu i kary.

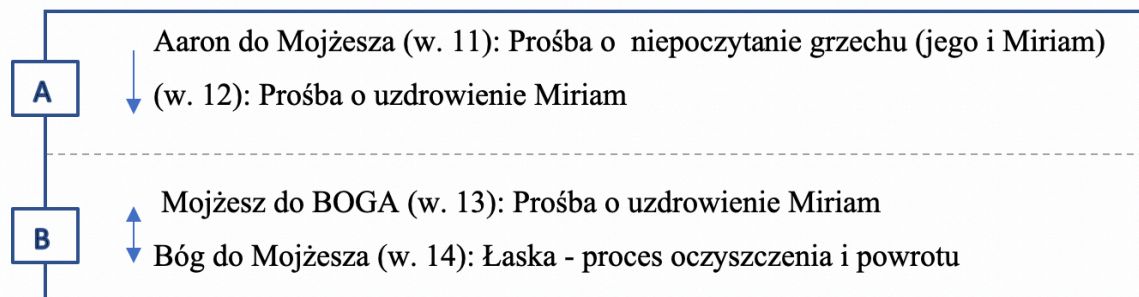
FRAGMENT III (ww. 11-16)

| | | |
|---|-------------------------------------|--|
| A | 12,11 Wtedy rzekł Aaron do Mojżesza | + Proszę, panie mój (יְיָ), nie karz nas za grzech (אָל), któregośmy się nierozważnie dopuścili (נִשְׂאָלְנוּ) i zgrzeszyliśmy (חָטָאנוּ). |
| ----- | | |
| 12,12 + Nie dopuść (אָל), by ona stała się jak martwy [plód], który na pół zgniły wychodzi z łona swej MATKI. | | |
| ----- | | |
| 12,13 Wtedy Mojżesz błagał głośno PANA: - O Boże, spraw, proszę אָלָהּ, by znowu stała się zdrowa. | | |
| ----- | | |
| B | 12,14 PAN rzekł do Mojżesza: | +Gdyby jej OJCIEC <i>plunął w twarz</i> , czyż nie musiałaby się przez s i e d e m d n i w s t y d z i ć ? + Tak ma być ona przez s i e d e m d n i wyłączona z obozu, a potem może znowu powrócić . 12,15 Zgodnie z tym została <i>Miriam</i> na s i e d e m d n i wyłączona z obozu. <i>LUD</i> jednak nie ruszył dalej, zanim <i>Miriam</i> nie została przyjęta z powrotem . 12,16 Następnie LUD wyruszył z Chaserot i rozbił obóz na pustyni Paran. |

Fragment trzeci składa się z dwóch części: część A (ww.11-12) – dwie prośby Aarona za Miriam do Mojżesza, oraz złożoną z dwóch urywków w części B (13-16). Urywek pierwszy (w. 13-14) zawiera prośbę Mojżesza za Miriam do JHWH (w. 13) i odpowiedź JHWH (w. 14). Urywek drugi narracyjny (w.15-16) opisuje oczyszczenie Miriam i wspomina o wyruszeniu ludu z Chaserot (w. 15 i 16).

⁴³⁷ O paralelizmach w ww. 6-8, por. J. S. Kselman. “A Note on Numbers XII 6-8” *VT* 26 (1976): 500-504.

⁴³⁸ HALOT, s.v. ירא: bać się, obawiać, bać się Boga, drzeć.



Pierwsza część (A) zawiera prośby Aarona do Mojżesza, które otwiera inwokacja: „mój Panie” [אֱלֹהֵי], po czym następuje wyznania wspólnej winy – podmiotu (Aarona) i Miriam (w. 11). Wyrażają to dwa czasowniki w pierwszej osobie liczby mnogiej: „postąpiliśmy nierozważnie” [נִוְאֵלְנוּ], „zgrzeszyliśmy” [חָטָאנוּ]. Zarówno w w. 11 jak i 12 Aaron zwraca się do Mojżesza używając formuły prośby „nie pozwól (nie dopuść)” [אַל-יֵאָ]. Po prośbie o uwolnienie od odpowiedzialności za grzech (dosł. „nie kładź na nas grzechu” [אַל-יִנָּא תַשַּׁת עֲלֵינוּ חַטָּאת], w. 11), Aaron prosi Mojżesza o zaangażowanie w uzdrowienie Miriam z trądu (w. 12). W uzasadnieniu przywołuje metaforę „umarłego” [מֵת] (płodu) w czasie „jego wyjścia z łona swej matki” [בְּיֵצְאוֹ מִרְחֹם אִמּוֹ]. Aaron odwołując się do metafory łona matki, chce również przypomnieć Mojżeszowi wspólne więzi rodzinne jak i doświadczeń *exodusu*, aby zyskać łaskawość w oczach rodzzonego brata.

Autor pomija informację, dlaczego wyłącznie na Miriam spadają konsekwencje „złej mowy”, chociaż obydwójce wystąpili przeciwko Mojżeszowi.⁴³⁹ Wydaje się, iż w tym miejscu narracji Aaron jest przedstawiony jako reprezentant urzędu arcykapłana, do którego kompetencji należy interpretacja choroby Miriam jako konsekwencji grzechu. Wcześniej jednak w pierwszej prośbie uznaje swą współwinę.⁴⁴⁰

⁴³⁹ Burns uważa, iż postać Aarona jest późnym dodatkiem redakcyjnym wobec pierwotnej wersji relacji o ukaraniu Miriam: „Aaron was probably introduced into the punishment story at the same time that the controversy over oracular authority (vv. 2-9) was inserted into the early tradition of Miriam’s sin (v. 1) and punishment (vv. 10-15). If Num. 12,2-9 is a late composition, as was suggested above, then the addition of Aaron to the punishment story must also be regarded as late.” Burns, *Has the Lord Indeed...?*, 73.

⁴⁴⁰ Inną hipotezę przedstawia Stubbs: “Why was only Miriam and not also Aaron struck with leprosy? The feminine singular Hebrew verb “spoke against” in Num. 12,1 seems to indicate that Miriam was the instigator and thus fairly bears a stronger punishment. Or perhaps Miriam was treated unfairly in a way that “preserves the androcentrism of the culture that preserved the strong”. Either way, she is shamed in the front of the community, while Aaron is humbled in a different way. He pleads with Moses to plead with God to heal her. Instead of directly addressing God, Aaron is made to realize that Moses has a unique relationship with God and calls Moses “my lord” (12,11).” Por. D. L. Stubbs. *Numbers*. Grand Rapids: Brazos Press, 2009, 124.

Podczas gdy pierwszy fragment narracji ukazuje wiodącą rolę Miriam w „złej mowie” (jako pierwsza zostaje wymieniona z rodzeństwa), tak w zakończeniu nie wypowiada ona już żadnego słowa. Autor nie odkrywa przed czytelnikiem jej reakcji na doświadczoną karę oraz poniżenie, które stało się tylko jej udziałem. Ukazuje to jej pełną zależność oraz subordynację wobec obydwu braci, Aarona oraz Mojżesza – jak i ich urzędów.⁴⁴¹

Pierwszy urywek (w. 11-12) części B zawiera dwa paralelne segmenty: prośbę Mojżesza o uzdrowienie skierowaną do JHWH (w. 13) oraz Jego odpowiedź (w. 14). Motywem przewodnim jest prośba o uzdrowienie (prośba Mojżesza) oraz oczyszczenie z nieczystości (odpowiedź Boga, w. 14). Tekst ukazuje ironię sytuacji, w której Mojżesz okazuje się być prawdziwie skromnym sługą JHWH – nie broni swego autorytetu, ale wstawia się za oskarżycielami. Jego prośba – w formie modlitwy – skierowana do JHWH, jest jedyną wypowiedzią „wiernego sługi JHWH”. Autor biblijny dwukrotnie przywołuje partykułę *אני*, aby podkreślić błagalny charakter prośby przybierający formę modlitwy „Błagam Boże, uzdrów ją proszę” [*אֵל נָא רַפֵּא נָא לָהּ*]. Mojżesz, który występuje w roli pośrednika między Aaronem arcykapłanem, Miriam prorokinią a JHWH, jest ukazany jako archetyp proroka w Izraelu.

W drugim urywku (w.13-14) części B JHWH odpowiada Mojżeszowi i choć nie zwraca się bezpośrednio do Aarona i Miriam, to Jego słowa nawiązują do wypowiedzi arcykapłana. W tej części narracji następuje zamiana ról w porównaniu do pierwszego fragmentu: obok Aarona to JHWH z Mojżeszem są teraz aktywną stroną – w przeciwieństwie do Miriam. JHWH dialoguje wyłącznie ze swym „pokornym sługą”, a milczenie Miriam oraz pominięcie w rozmowie Aarona podkreśla dezaprobatę obydwójga. Oczyszczenie Miriam jest odniesione do metafory relacji ojca z córką, która po „splunięciu” ojca w jej twarz, doznaje wstydu. Pomimo tego występku JHWH zachowuje jednak relację z Miriam: jest jak jej ojciec, który doświadcza ją, karci i wychowuje. Tak jak córka, która doznaje wstydu po skarceniu przez ojca, tak też Miriam powinna zostać wyłączona z obozu na czas jej oczyszczenia trwający siedem dni.

Po zakończeniu mowy JHWH w części B następuje narracyjny urywek (w. 15-16), który kontynuuje wątek oczyszczenia Miriam. Pełni on funkcję łącznika między narracją osadzoną w Chaserot (Lb 12) a wydarzeniami na pustyni Paran (Lb 13) przy granicy z

⁴⁴¹ Ciekawe spojrzenie na Miriam i Aarona proponuje Jobling: „*Miriam aims not merely to share the leadership, but to have Aaron join her in this aim. In each case punishment falls not on the seduced party (though the text makes reference to the possibility of it!), but only on the seducers.*” Por. Jobling, *The Sense of Biblical Narrative*, 40.

Kanaanem. Pierwszy segment tego urywka (w. 15) jest paralelny do wcześniejszej przemowy Boga (w. 14) i opowiada o siedmiodniowym okresie oczyszczenia Miriam poza obozem. Drugi segment (w. 16) zawiera już informację o przemarszu Izraelitów na pustynię Paran.

W tym fragmencie tajemnicza choroba skóry (trąd) Miriam jest interpretowany jako forma kary a związany z nią okres oczyszczenia – ekspiacji za grzech (własny i Aarona). Po wykazaniu winy na sądzie doznaje kary, która pociąga za sobą rytualną nieczystość. Proces oczyszczenia (uzdrowienia) poprzedza etap „wygnania” (pobytu poza obozem w niewoli grzechu) i ponownego „wyjścia” (powrót do obozu).⁴⁴² Miriam przechodzi drogę rytualnego oczyszczenia, którą rozpoczyna wstawiennictwo arcykapłana, po którym następuje ryt oczyszczenia. Polega on na wydaleniu z obozu na symboliczny okres „siedmiu” dni.

Narracja Lb 12 uzasadnia wyjątkowość profetycznej misji Mojżesza na tle aspiracji do roli przywódców innych proroków JHWH: Miriam i Aarona. W tym kontekście prorokini Miriam jest związana z kapłanem i prorokiem Aaronem, który ostatecznie wypełni funkcję pośrednika między nią a Mojżeszem – wiernym „sługą JHWH”.⁴⁴³

Należy zauważyć, że przywołanie z imienia postać Miriam wpisuje się w ramy kompozycji Lb 12 – otwiera narrację w w. 1 (nb. potwierdza to również orzeczenie w formie żeńskiej w formie wayyiqtol ותדבר), oraz w. 15 – gdzie się kończy narracja.⁴⁴⁴ Miriam jest w tej sekwencji pierwszą (literalnie bądź syntaktycznie), a zarazem ostatnią osobą wymienioną z imienia:

⁴⁴² Zdaniem Burns historia trądu Miriam jest wtórna do pierwotnej relacji o wystąpieniu Miriam przeciwko Mojżeszowi (Aaron jest zatem późnym dodatkiem redakcyjnym). Więcej: „*The early tradition of Miriam's leprosy probably stems more from theological interpretation than from historical fact, for in the scriptures leprosy is widely attested as a divine punishment brought on by some wrongdoing.*”

Por. Burns, *Has the Lord Indeed*, 72-3.

⁴⁴³ Zdaniem Leveen Księga Liczb ukazuje napięcia między rolą „proroka” a „kapłana”, a także specjalną relację Boga z każdym z nich: „*The placement of Numbers after 11 could be understood in part as a response to such a recognizably human Moses. As we have seen, God vigorously defends largely silent Moses, restoring his singular role as trusted advisor to God. Moses does briefly intercede on Miriam's behalf after aaron urges him to do so. Thus his superiority to the priest is also reinforced. Both moves strengthen Moses' stature as prophet.*”

Por. A. Leveen. *Memory and tradition in the Book of Numbers*. Melbourne: Cambridge University Press, 2008, 50.

⁴⁴⁴ Abela, który jest autorem tej obserwacji, z tej przyczyny nazywa Lb 12,1-15 “narracją Miriam”. Por. Abela, “Shaming Miriam”, 525-526.

| | | |
|-------|--|---|
| w. 1 | Wtedy mówiła Miriam i Aaron przeciw Mojżeszowi | וַתְּדַבֵּר מִרְיָם וְאַהֲרֹן בְּמִשְׁחָה |
| | - | - |
| | - | - |
| | - | - |
| w. 15 | I była Miriam wyłączona z obozu przez siedem dni, a lud nie ruszył w pochód, aż powróciła Miriam | וַתִּסָּגֵר מִרְיָם מִחֻזַּי לְמַחֲנֵה שִׁבְעַת יָמִים וְהָעָם לֹא נָסַע עַד־הָאָסַף מִרְיָם |

Ta niepozorna koincydencja z punktu widzenia retorycznego ma istotne znaczenie. Pozycja „pierwszej” i „ostatniej” w narracji oznacza, że to ona jest głównym punktem uwagi i przewodnim tematem opowiadania. Miało ono najprawdopodobniej kanonizować tradycję pamięci o Miriam, sytuując ją we właściwej hierarchii w stosunku do centralnej postaci pięcioksięgu – Mojżesza. Nie zmniejsza i nie odbiera to jej relatywnie wysokiego statusu „prorokini”, „siostry” Aarona arcykapłana i Mojżesza sługi/proroka JHWH. Fakt ten potwierdza „ostatnie” jej wspomnienie w kontekście oczekiwania ludu na jej powrót po oczyszczeniu.

Lb 20,1-13

Narracja Lb 20, 1-13 przedstawia wydarzenia na obrzeżach pustyni w Kadesz, które obejmują wzmiankę o śmierci Miriam, relację sporu Izraelitów o wodę (odniesioną do etiologii nazwy, Kadesz-Meriba) oraz kryzys przywódczy.⁴⁴⁵ Tekst rozpoczyna się opisem przybycia Izraelitów na pustynię Sin do Kadesz (w. 1), zaś jego koniec wyznacza poselstwo do króla Edomu (w. 16), rozpoczynające narrację kolejnego fragmentu. Wątek kryzysu przywódczego stanowi *climax* serii buntów: pierwszy – ludu (Lb 14), drugi – Lewitów oraz naczelników rodów (Lb 16), ostatecznie – Mojżesza i Aarona (Lb 20,1-13).⁴⁴⁶ Konsekwencje

⁴⁴⁵ Stubbs wskazuje na paralelny tekst w Wj 17, 1-7, który opowiada o podobnym wydarzeniu w Massa i Meriba, którego głównym wątkiem jest zaspokojenie pragnienie wody zbuntowanego ludu. Por. Stubbs, *Numbers*, 158. Zdaniem Buddsa autor kapłański dokonał rewizji tekstu Wj 17, który posłużył się pierwotnym tekstem do wyjaśnienia pozbawienia Mojżesza i Aarona dziedzictwa w Ziemi Obiecanej. Por. Budds, *Numbers*, 217.

⁴⁴⁶ Stubbs wskazuje na paralelny tekst w Wj 17, 1-7, który opowiada o podobnym wydarzeniu w Massa i Meriba, którego głównym wątkiem jest zaspokojenie pragnienie wody zbuntowanego ludu. Por. Stubbs, *Numbers*, 158. Zdaniem Buddsa autor kapłański dokonał rewizji tekstu Wj 17, który posłużył się pierwotnym tekstem do wyjaśnienia pozbawienia Mojżesza i Aarona dziedzictwa w Ziemi Obiecanej. Por. Budds, *Numbers*, 217.

są dla wszystkich te same – nikt z tego wiarołomnego pokolenia nie obejmie w dziedzictwie Ziemi Obiecanej, albowiem wszyscy oni umrą w czasie wędrówki przez pustynię.⁴⁴⁷

Śmierć Miriam w kompozycji księgi Liczb jest usytuowana między opisem rytu oczyszczenia z pomocą prochu z czerwonej jałówki i wody (Lb 19), a narracją o nieudanej próbie przejścia Izraelitów przez Edom (Lb 20,14-21) oraz śmierci Aarona na Górze Hor (Lb 20,21-29).⁴⁴⁸ Odniesienie do lokalizacji w Kadesz (Kadesz-Meriba) pozwala dokonać delimitacji fragmentu na niższym poziomie. Należy również zauważyć, że szerszy kontekst fragmentu jest istotny w interpretacji okoliczności śmierci Miriam.

Fragment składa się z pięciu koncentrycznie ułożonych części AB-C-B'A'⁴⁴⁹:

I - część A (ww. 1-2): ekspozycja

II - część B (ww. 4-5): skarga ludu przeciw Mojżeszowi i Aaronowi

III - część C (ww. 6-11): cud wyprowadzenia wody ze skały

IV - część B' (w. 12): skarga Boga przeciw Mojżeszowi i Aaronowi

V część A' (w.13): epilog (etiologia Kadesz-Meriba)

⁴⁴⁷ Budd: „(Priestly author) had at hand Yahwistic tradition about the stay at Kadesh, in particular the account of death of Miriam which he duly records (v.1b), but it was the name Kadesh which attracted his attention. Etiological reflection on the name, a feature of the Yahwist's own work in relation to other names, led him to think of "snatification", and of the need to affirm the holiness of Yahweh. It is in this that he sees the failure of Moses and Aaron. The author was also familiar with Yahwistic story of water from the rock (...).” Por. Budds, *Numbers*, 219.

⁴⁴⁸ Milgrom zauważa paralele w dwóch „panelach” tekstów Lb 20-21: pierwszy – Lb 20,1-13- 21,3, opowiadający „klęskę przywódców”, oraz drugi – Lb 21,4-35. Każdy panel składa się z 5 paralelnych sekcji – ABCDE – A'B'C'D'E', z czego sekcje A (20,1 – śmierć Miriam) i A' (21,4), stanowią zapowiedź niechybnej tragedii. Por. Milgrom, *Numbers*, XXVIII.

⁴⁴⁹ Budds, Gray czy Milgram nie dokonują wyznaczenia struktury narracji, opierają się głównie na krytyce redakcji.

Schemat kompozycji Lb 20,1-13

20,1 + W pierwszym miesiącu PRZYBYLI [ויבאו] **synowie Izraela**, cała SPOŁECZNOŚĆ [עדה], na **pustynię Sin**.

A

20,2 - Gdy zabrakło SPOŁECZNOŚCI **wody**, zesłi się przeciw **Mojżeszowi i Aaronowi**.

20,3 I kłócił się LUD z **Mojżeszem**, wołając: Lepiej by było, gdybyśmy *zginęli*, jak i bracia nasi, przed JHWH.

20,4 + Dlaczego WYPROWADZILIŚCIE [הבאתם] ZGROMADZENIE [קהל] JHWH na **pustynię**, byśmy tu razem z naszym bydłem *zginęli* [למות]?

B

20,5- Dlaczego WYWIEDLIŚCIE nas [העליתנו] z **Egiptu** by PRZYPROWADZIĆ [להביא] na to **złe miejsce** [המקום הרע], gdzie nie ma ziarna, drzewa figowego, winorośli, ani granatu, a nawet nie ma wody do picia?

20,6 **Mojżesz i Aaron** odeszli od tłumu i skierowali się ku wejściu do Namiotu Spotkania. Tam padli na twarz, a ukazała się im chwała JHWH. 20,7 I przemówił JHWH do **Mojżesza**:

= 20,8 Weź laskę

➤ i zbierz całe zgromadzenie, ty wespół z bratem twoim **Aaronem**.

○ Następnie przemówcie w ich obecności do SKAŁY [הסלע],

▪ a ona wyda z siebie **wodę**.

◆ Wyprowadź **wodę** ze SKAŁY

◇ i daj pić LUDOWI oraz jego bydłu.

C

= 20,9 Stosownie do nakazu zabrał **Mojżesz** laskę sprzed oblicza JHWH.

➤ 20,10 Następnie zebrał **Mojżesz i Aaron** zgromadzenie przed SKAŁĄ

○ i wtedy rzekł do nich: Słuchajcie, wy buntownicy!

▪ Czy potrafimy z tej SKAŁY wyprowadzić dla was **wodę**?

▪ 20,11 Następnie podniósł Mojżesz rękę i uderzył dwa razy laską w SKAŁĘ.

◆ Wtedy wypłynęła **woda** tak obficie,

◇ że mógł się napić zarówno LUD, jak i jego bydło.

20,12 Rzekł znowu JHWH do **Mojżesza i Aarona**:

B'

Ponieważ nie uwierzyliście we mnie, aby uświęcić mnie wobec **synów Izraela**,

dlatego wy NIE WPROWADZICIE [לא תביאו] tego ZGROMADZENIA [קהל] **do kraju, który im daję**.

20,13 - To są **wody Meriba** [מי מריבה], gdzie się spierali synowie Izraela z JHWH

A'

+ i gdzie On objawił wobec nich świętość [ויקדש].

Części skrajne A i A', pełnią funkcję wstępu i zakończenia narracji. Pierwsza wprowadza istotne dla narracji miejsca a ostatnia wyjaśnia ich etymologię: „wody Meriba” - jako miejsca sporu ludu z Bogiem; „Kadesz” – jako miejsca objawienia JHWH w cudzie

wody. Paralelne części B i B' koncentrują się na skardze ludu (B) i wyroku Boga (B') przeciw Mojżeszowi i Aaronowi. Pojawia się w nich motyw wyprowadzenia z Egiptu (B) oraz wprowadzenia do Ziemi Obiecanej (B'). Centralna część C, złożona z dwóch równoległych urywków, konfrontuje w szczegółach polecenie JHWH dotyczące wyprowadzenia wód ze skały z opisem jego wypełnienia przez Mojżesza.

CZEŚĆ A (ww. 1-2)

^{20,1} + W pierwszym miesiącu przybyli **synowie Izraela**, cała SPOŁECZNOŚĆ [עדה], na **pustynię Sin**.

- LUD zatrzymał się w Kadesz [קדש]; tam też *umarła i tam została pogrzebana* Miriam.

^{20,2} + Gdy zabrakło SPOŁECZNOŚCI wody, zeszli się przeciw Mojżeszowi i Aaronowi.

^{20,3} - I kłócił się LUD z Mojżeszem, wołając: Lepiej by było, gdybyśmy *zginęli*, jak i bracia nasi, przed JHWH.

Otwierająca narrację część A złożona jest z dwóch równoległych urywków: pierwszy (w. 1) oraz drugi (ww. 2-3) – o konstrukcji równoległej AB A'B'. Przywołują one paralelne motywy: braku wody / pustyni (+) oraz śmierci Miriam / Izraelitów (-). Pierwszy werset precyzyjnie określa czas przybycia Izraelitów na pustynię Sin do Kadesz. Według autora biblijnego nazwa Kadesz, wywodząca się od rdzenia ק-ד-ש, ma znaczenie symboliczne – jego etymologia zostaje wyjaśniona w zakończeniu narracji (A') jako miejsce, w którym JHWH „objawił świętość” [ויקדש] wobec zbuntowanego ludu (w. 13). Zatem wydarzenia śmierci i pochówku Miriam zostają powiązane z miejscem objawienia świętości JHWH (cudu wyprowadzenia wód ze skały), a także dłuższym postojem Izraelitów na pustyni. Werset 1 zestawia bohatera zbiorowego, „społeczność” [עדה] Izraela, z postacią Miriam, podczas gdy w ww. 2-3 „społeczność” staje do konfrontacji z Mojżeszem i Aaronem. Motyw kryzysu wody w obu urywkach (+) przejawia się w synonimicznych syntagmach: „pustynia Sin” [מדבר-צן] oraz „brak wody” [לא-היה מים]. Podobnie motyw śmierci (+) wyraża pochówek Miriam i reminiscencją śmierci Izraelitów. Należy zauważyć, że wzmianka o śmierć Miriam na pustyni zestawiona jest z kryzysem autorytetu Mojżesza i Aarona oraz kryzysem wiary ludu Izraela, u którego podstaw leży lęk przed śmiercią wywołany brakiem wody.⁴⁵⁰

CZEŚĆ B (ww. 4-5)

⁴⁵⁰ Miriam jest jedyną osobą ze społeczności izraelskiej z czasów wędrówki przez pustynię (w tym jedyną z trojga z rodzeństwa), której śmierć w relacji biblijnej nie jest interpretowana jako konsekwencja grzechu. Por. Burns, *Has the Lord Indeed*, 120.

20,4 + Dlaczego WYPROWADZILIŚCIE ZGROMADZENIE [קהל] JHWH na **pustynię**, byśmy tu razem z naszym bydłem *zginęli*?

B

20,5- Dlaczego WYWIEDLIŚCIE nas z Egiptu i przyprowadziliście na to **złe miejsce** [המקום הרע], gdzie nie ma ziarna, drzewa figowego, winorośli, ani granatu, a nawet nie ma wody do picia?

Paralelne wersety: w. 4 oraz w. 5, nawiązują do motywów z części A. Lud w formie pytań retorycznych wypowiada skargę przeciw Mojżeszowi i Aaronowi. Przez anaforyczne pytanie „dlaczego” [ולמה], lud dokonuje autorefleksji przywołując motyw wyjścia z Egiptu na pustynię. Paralelne czasowniki „wyprowadziliście (zgromadzenie)” [הבאתם] (w. 4) oraz „wywiedliście nas” [העליתנו] (w. 5) odwołują uwagę do pustyni i interpretują ją jako „złe miejsce” [המקום הרע]. Skarga przeciw Mojżeszowi i Aaronowi (w. 5) wyraża w konsekwencji brak wiary w obietnicę JHWH. Autor wykorzystuje asonację liter ז-ר-ע w zestawieniu paralelnych syntagm: „do tego złego miejsca” [אֶל־הַמְּקוֹם הַרַע הַזֶּה] a „nie miejsce nasienia” [לֹא מְקוֹם זָרַע], przez co próbuje uwypuklić rozczarowanie ludu obietnicą obfitości i płodności - „miejsce nasienia”, a rzeczywistością pustyni, „miejsce złe”.⁴⁵¹

אֶל־הַמְּקוֹם הַרַע הַזֶּה w. 5a

לֹא מְקוֹם זָרַע w. 5b

Bez wątplenia z perspektywy ludu znajdującego się na pustyni, doświadczającego sytuacji braku wody i lęku przed śmiercią, Egipt jawi się jako symbol stabilności i relatywnej pewności bytu. Brak wiary w autorytet przywódców interpretowany jest jako akt buntu wobec JHWH i niewiary w jego obietnice. Część B wykazuje związki z częścią A poprzez nawiązanie do motywu śmierci (-) oraz braku wody (+). Niemniej z perspektywy kompozycji całej jednostki B, skupionej na skardze przeciw Mojżeszowi i Aaronowi, jest ona paralelna do skargi Boga także przeciw nim w części B'. Zaistniały kryzys jest zatem dwuwymiarowy – obejmuje perspektywę ludzką, wyrażoną w części B (brak wody i pożywienia, śmierć, bezpłodność) oraz perspektywę JHWH (brak wiary w obietnice Przymierza), którego konsekwencje w formie zamierzonej ironii są widoczne w części B'.

⁴⁵¹ Przeciwnieństwo opisu Kanaanu, por. Pwt 8,7-8: „*Albowiem Pan, Bóg twój, wprowadzi cię do ziemi pięknej, ziemi obfitującej w potoki, źródła i strumienie, które tryskają w dolinie oraz na górze, do ziemi pszenicy, jęczmienia, winorośli, drzewa figowego i granatowego - do ziemi oliwek, oliwy i miodu.*”

CZĘŚĆ C (ww. 6-11)

| | |
|----|--|
| a | <p>^{20,6} Mojżesz i Aaron odeszli od tłumu i skierowali się ku wejściu do Namiotu Spotkania. Tam padli na twarz, a ukazała się im chwała JHWH. ^{20,7} I przemówił JHWH do Mojżesza: = ^{20,8} Weź laskę</p> <ul style="list-style-type: none">➤ i zbiierz całe zgromadzenie, ty wespół z bratem twoim Aaronem.<ul style="list-style-type: none">○ Następnie przemówcie w ich obecności do SKAŁY, a ona wyda z siebie wodę.<ul style="list-style-type: none">▪ Wyprowadź wodę ze SKAŁY<ul style="list-style-type: none">◆ i daj pić LUDOWI oraz jego bydłu. |
| C | <p>=^{20,9} Stosownie do nakazu zabrał Mojżesz laskę przed oblicza JHWH.</p> <ul style="list-style-type: none">➤ ^{20,10} Następnie zebrał Mojżesz wraz z Aaronem zgromadzenie przed SKAŁĄ<ul style="list-style-type: none">○ i wtedy rzekł do nich: Słuchajcie, wy buntownicy! Czy potrafimy z tej SKAŁY wyprowadzić dla was wodę?<ul style="list-style-type: none">▪ ^{20,11} Następnie podniósł Mojżesz rękę i uderzył dwa razy laską w SKAŁĘ. Wtedy wypłynęła woda tak obficie,<ul style="list-style-type: none">◇ że mógł się napić zarówno LUD, jak i jego bydło. |
| a' | |

Część C zajmuje centralne miejsce w kompozycji narracji Lb 20,1-13. Złożona jest ona z dwóch równoległych urywków: *a* (ww. 6-8) oraz *a'* (ww. 9-11) – o równoległej strukturze ABCDE – A'B'C'D'E'. Wersety 6-7 stanowią narracyjny pomost między ekspozycją (A) oraz momentem wzniecającym (B) – wprowadzają też do punktu komplikacji akcji (w. 8). Mojżesz z Aaronem odchodzą od ludu i następuje zmiana miejsca akcji na Namiot Spotkania, przy którym dokonuje się objawienie JHWH (w. 6). Postacią aktywną tej sceny jest JHWH, który przemawia do Mojżesza wydając mu polecenia: wyprowadzenia wody ze skały wobec ludu oraz napojenie zarówno ludzi jak i zwierząt. Konstrukcja poleceń w urywku *a* jest równoległa do opisu ich wypełnienia w urywku *a'*. Każdy z nich obejmuje pięć paralelnych elementów: zabranie laski, zgromadzenie ludu przed skałą, przemowę, wyprowadzenie wody, napojenie. Bezpośrednim wykonawcą poleceń jest Mojżesz, który ma wypełnić wszystkich pięciu punktów. Jedyne w dwóch z nich uwzględniona jest pomoc jego brata, Aarona, tj. zgromadzenie ludu oraz przemowa. Wyprowadzenie wody ze skały ma nastąpić wskutek przemowy do skały w obecności ludu, zaś ostatecznym zadaniem Mojżesza jest napojenie ludzi i bydła.⁴⁵²

W pierwszych wersetach (ww. 9-10) urywku *a'* następuje zmiana miejsca – odejście od Namiotu Spotkania, oraz zmiana bohaterów – pojawia się lud zgromadzony przez

⁴⁵² Szczegółowe omówienie problematyki zagadnienia „winy” Mojżesza i Aarona w Lb 20,1-13 por. M. Margaliot. „*The Transgression of Moses and Aaron: Num. 20:1-13*” *JQR* 74 2 (1983): 196-228.

Mojżesza z pomocą Aarona pod skałą. Urywek *a'* jest relacją z wypełnienia poszczególnych punktów polecenia wydanego przez JHWH. Mojżesz bierze laskę, zwołuje wraz z Aaronem lud przed skałą i wspólnie przemawiają, wyprowadza wodę, ostatecznie poi lud i jego bydło. Opis ma strukturę klimaktyczną, którą buduje napięcie prowadzące do rozwiązania – wypłynięcia wody i napojenia ludu oraz bydła (w. 11).⁴⁵³ Choć formalnie Mojżesz wypełnia wszystkie z pięciu punktów polecenia, zauważalna jest zasadnicza różnica w przemowie oraz sposobie wyprowadzenia wody. Mojżesz w imieniu swoim i Aarona zamiast do skały kieruje słowa do ludu, w których dodatkowo zawiera skargę na lud i dodatkowo przejawia wątpliwość w możliwość wyprowadzenia wody ze skały. Fakt podjęcia dyskusji z ludem nad zasadnością polecenia JHWH, podważa jego własny autorytet (sługi JHWH) do wypełnienia misji, jak i wiarygodność obietnicy JHWH. Mojżesz, który nazywa lud buntownikami, sam niejako stawia się po ich stronie. Staje się *de facto* buntownikiem występującym przeciw misji otrzymanej od JHWH. Dodatkowo Mojżesz dwukrotnie uderza laską w skałę, mimo iż polecenie JHWH tego nie obejmowało – powstaje w ten sposób ironiczna sytuacja konfrontująca ludzkie wysiłki, by skruszyć skałę, z mocą JHWH. Natomiast zgodnie z obietnicą JHWH skała wydać miała wodę na słowa Mojżesza i Aarona, nie zaś przez ludzką fizyczną aktywność. Brak wiary, który przejawiał się w wypełnieniu tego zadania nie wpływa na ostateczny rezultat – woda wypływa ze skały, a lud i bydło są napojeni. Autor sięga po grę słów między syntagmami opartą na powtarzanych spółgłoskach מ/ר/מ: buntownikami – הַמְרִירִים, a obfitą wodą – מַיִם רַבִּים. Skała, z której ostatecznie wypływa woda staje się symbolem niewiary Izraelitów powodowanej lękiem i strachem przed śmiercią. Przypomina ona również o kryzysie zaufania Mojżesza i Aarona, którzy też ulegli zwatpieniu.⁴⁵⁴ Ostatecznie jak ze skały na pustyni JHWH wyprowadza wbrew siłom natury obfitą wodę, tak zbuntowanemu ludowi i jego przywódcom przywraca wiarę w skuteczność Jego słowa.

⁴⁵³ J. Blenkinsop. "Structure and Style in Judges 13-16" *JBL* 82 1 (1963): 67-75.

⁴⁵⁴ Budd: "The story gives the priestly author of Numbers an opportunity to stress one of his principal theological interests. Moses and Aaron have failed to "believe in" Yahweh, by claiming that they themselves can bring water from the rock. In so doing they fail to "sanctify" him in the eyes of Israel, and thereby deprive him of his due honor." Por. Budd, 220.

CZEŚĆ B' (ww.12)

^{20,12} Rzekł znowu JHWH do **Mojżesza i Aarona**:

B' Ponieważ nie uwierzyliście [לא־הא־מִנַּתֶּם] we mnie, aby uświęcić mnie wobec synów Izraela, dlatego wy **NIE WPROWADZICIE** [לֹא תִבְיֹאוּ] tego ZGROMADZENIA [קִהְלָה] **do ziemi** [הָאָרֶץ], **który im daje**.

W tej części aktywnym przemawiającym podmiotem jest ponownie JHWH, a odbiorcami Jego słów Mojżesz i Aaron. Autor nie ujawnia ani miejsca ani czasu wydarzeń: odbiorca nie wie, czy Bóg ponownie wzywa braci do Namiotu Spotkania, czy świadkami przemowy Boga jest także lud oraz w jakim odstępie czasowym następuje reakcja Boga? Autor biblijny konstruuje część B' jako logiczną konkluzję centralnej części C. Mojżesz, mimo iż dokonał wyprowadzenia wody ze skały i napoił lud, nie wykazał się jednak doskonałą wiernością i zaufaniem do polecenia JHWH. Skarga JHWH przeciwko Mojżeszowi i Aaronowi jest paralelna do urywku B. Oba łączy motyw skargi wobec tych przywódców: w B stroną jest lud, w B' – JHWH, oraz paralelne motywy: w B – wyprowadzenie z Egiptu, w B' – wprowadzenie do Ziemi Obiecanej. Zarzut Boga dotyczy kwestii niewiary Mojżesza i Aarona [לֹא־הֶאֱמַנְתֶּם בִּי], których zadaniem było „uświęcenie JHWH” [לְהַקְדִּישׁ־נִי] wobec synów Izraela. Autor posługuje się konstrukcją zdania okolicznikowego przyczyny za pomocą spójnika ⁴⁵⁵עַיִן „ponieważ”. Przedstawia ono zarzut JHWH odnoszący się nie do formalnego, lecz moralnego rozliczenia przywódców. JHWH odwołując się do wyrażonego przez nich publicznie braku wiary zapowiada, iż obydwaj nie wprowadzą ludu do Ziemi, którą „im daje”. Druga część zdania potwierdza udzieloną ludowi obietnicę odziedziczenia Ziemi – jest to odpowiedź na urywek B. Bóg mimo niewiary swoich proroków dochowuje wierności ludowi: tak jak wyprowadził wodę ze skały na pustyni, tak też przeprowadzi swój lud do Ziemi Obiecanej mimo niewiary ich przywódców. Kwestia niespełnionego „uświęcenia JHWH” wobec ludu jest kluczowym elementem tej sceny. Uwydatnia ona niespełnione oczekiwanie JHWH wobec przywódców.⁴⁵⁶

⁴⁵⁵ B. K. Waltke, i O'Connor M. (ed). *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, Eisenbrauns, 1990.

⁴⁵⁶ Leveen: „As a result God denies Moses (and his brother Aaron, who is somehow implicated in the act) entry to the promised land: “Because you did not believe in Me to sanctify Me in the sight of the children of Israel, therefore you shall not bring this assembly into the land that I have given them.” (Num. 20,12). Many possible interpretations, most unsatisfactory, have been offered to explain this incident and God's motives. For present

CZĘŚĆ A' (w.13)

A'

20,13 - To są wody Meriba[מַי מְרִיבָה]. gdzie się spierali synowie Izraela z JHWH
+ i gdzie On objawił wobec nich swoją świętość [וַיִּקְדָּשׁ].

Zakończenie ma formę dwóch paralelnych segmentów przedstawiających etiologię dwóch nazw: (-) wód Meriba, (+) Kadesz. Nawiązanie do Kadesz nie jest oczywiste, albowiem główny akcent wypowiedzi narratora skupia uwagę na wodach Meriba jako wodach „sporu”.⁴⁵⁷ Z perspektywy kontekstu tej części można zauważyć, że autor podejmuje próbę powiązania dwóch lokalizacji w jedną, jako: Meriba-Kadesz.⁴⁵⁸ Taką intencję autora zauważa m.in. komentarz BHS⁴ do w. 13a, proponując lekturę: מַרִיבָה + בַּת קָדֵשׁ.

Konstrukcja zakończenia (A') jest paralelna do wstępu (A), gdzie: segmenty (+) łączą nazwę Kadesz z miejscem śmierci i pochówku Miriam (w.1) oraz objawienia świętości Pana wobec Izraelitów (w.13); natomiast segmenty (-) kojarzą miejsce wód Meriba z narzekaniem i sporem Izraelitów z Mojżeszem (w.1) oraz JHWH (w.13).

Narracja Lb 20,1-13 łączy dwa wydarzenia z czasów wędrówki przez pustkowia: (I) pobyt Izraelitów w Kadesz, podczas którego umiera Miriam, oraz (II) spór Izraelitów z przywódcami nad wodami Meriba – zakończony zapowiedzią JHWH, według której Mojżesz i Aaron nie wprowadzą ludu do Ziemi Obiecanej.⁴⁵⁹ Ostateczny los „trojga” przywódców zostaje związany w jedną opowieść: Mojżesz i Aaron, podobnie jak Miriam, umrą poza

purposes, suffice to say that the incident provides a dramatic opportunity to lessen the prestige of Moses. And even though it also diminishes the prestige of Aaron at the same time, the end result opens the way for a shift in the balance of authority between leaders in the next generations”. Por. Leveen, *Memory and tradition in the Book of Numbers*, 53.

⁴⁵⁷ Zdaniem Levine określenie מַי מְרִיבָה odwołuje do „sporu/kłótni” (מְרִיבָה) oraz toponimu. Różne wersje tego toponimu w literaturze biblijnej to: 1). Wody Meriba (Lb 20,24; Pwt 33,8; Ps 81,8; 106,32); 2. Wody Meriba Kadesz (Lb 27, 14; Pwt 32,51; Ez 47,19; 48,28); 3. Massa i Meriba (Wj 17,7). Por. Levine, *Numbers 1-20*, 490-491.

⁴⁵⁸ Von Rad uważał, iż Massa i Meriba najprawdopodobniej były oazami w okolicach Kadesz. Por. G. von Rad. *Old Testament theology*. New York : Harper & Row, 1962, 11-12.

⁴⁵⁹ Burns za Nothem twierdzi, iż pamięć o śmierci i pochówku Miriam w Kadesz może być wczesną (i autentyczną) tradycją łączącą Miriam z wczesnym sanktuarium izraelskim od czasów wędrówki na pustyni. Por. Burns, *Has the Lord..?*, 120; M. Noth. *A history of Pentateuchal traditions* (Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall, 1972, 169-170.

granicami Ziemi Obiecanej. Opowieść o powstałym kryzysie w czasie przejścia przez pustynię, gdy brak wody stanowił śmiertelne zagrożenie dla ludu, staje się niejako odwróconą historią cudu Morza (Wj 14-15,21). W narracji o wydarzeniach w Kadesz-Meriba następuje odwrócenie znaczenia symboli: woda, która w Wj 15 jest siedliskiem demonów, tu staje się źródłem życia i świętości, zaś miejsce suche (pustynia) w Lb 20 – utożsamieniem zła, bezpłodności i czyhającej śmierci. Obie historie łączy motyw JHWH objawiającego swą moc poprzez wodę. W narracji o Kadesz-Meriba doświadczenie pustyni ujawnia wewnętrzny konflikt pomiędzy społecznością Izraelitów a ich przywódcami, gdzie to już nie faraon i jego rydwany stanowią śmiertelne zagrożenie, lecz brak spodziewanej stabilizacji i bezpieczeństwa.

Relacja o tańcu i śpiew Miriam w Wj 15,20-21, która jest paralelna do pieśni Mojżesza i mężczyzn w Wj 15,1-19, zostaje w narracji Lb 20 skonfrontowany ze śmiercią Miriam w Kadesz oraz zapowiedzią odejścia także Mojżesza i Aarona. W końcowych dziejach *exodusu* brak Miriam u boku jej braci stoi w tle zastanawiającego kryzysu autorytetu przywódców i utraty wiary w możliwość dokonania kolejnego cudu „wody”.⁴⁶⁰ Wszyscy komentatorzy zauważają, że już na początku Wyjścia (Wj 15,22-27) Izraelici znaleźli się w podobnej sytuacji na pustyni Szur, gdy po trzech dniach od przejścia przez Morze Czerwone nie mogli znaleźć wody, to lud zaczął szemrać. Po dotarciu do Mara Mojżesz dokonał na polecenie Pana cudu przemiany wody z gorzkiej na słodką za pomocą kawałka drewna. Zastanawiające jest zatem, iż w Kadesz-Meriba Mojżesz wobec otrzymanego polecenia od JHWH zdradza wątpliwość w jego moc. Uważna lektura dziejów *exodusu* ukazuje, iż cud Mara poprzedzony jest Pieśnią Miriam i wspomnieniem jej tańca uwielbienia JHWH za cud morza, podczas gdy narrację w Lb 20 otwiera wspomnienie śmierci Miriam i jej pochówku na pustyni, poprzedzone narracją o rytuale przygotowania „wody oddzielenia (oczyszczenia)” [מַי הַיַּדְוָיָה] z prochu czerwonej jałówki (Lb 19)⁴⁶¹. Możliwe, że nieobecność „siostry” z „trojga”

⁴⁶⁰ Reiss: „*Is there a connection between Moses and Aaron striking the rock – instead of speaking – and their consequent punishment of never entering the Promised Land and Miriam’s death? We can explain that perhaps Moses was so upset with his sister’s death that he momentarily forgot God’s instructions. It may be that violently hitting the rock was an expression of rage over his sister’s death, or his profound sadness upon suddenly realizing the importance to Miriam’s health and himself*”. Por. Reiss, „Miriam rediscovered”, 188.

⁴⁶¹ Obrzędy te są należą do niezrozumiałych obrzędów biblijnych. Istnieje wiele wątków interpretacji ich znaczenia, np. sugestia, iż jest to element prześlągania za grzech złotego cielca. Por. J. Lemański. „Woda oczyszczenia” i jej parakultowe zastosowanie (Lb 19,1–22) jako problem egzegetyczny i teologiczny” *CTO* 36 (2020): 221-260.

rodzeństwa przywódców - proroków, wyznacza krytyczny moment zarówno dla ludu, z którym Miriam jest związana (por. Lb 12,15-16), ale także dla jej braci: Mojżesza, w którego historię wpisała się już z momentem wyciągnięcia go z Nilu (Wj 2,1-10), oraz Aarona kapłana (Lb 12,1-16).

Lb 26, 57-62

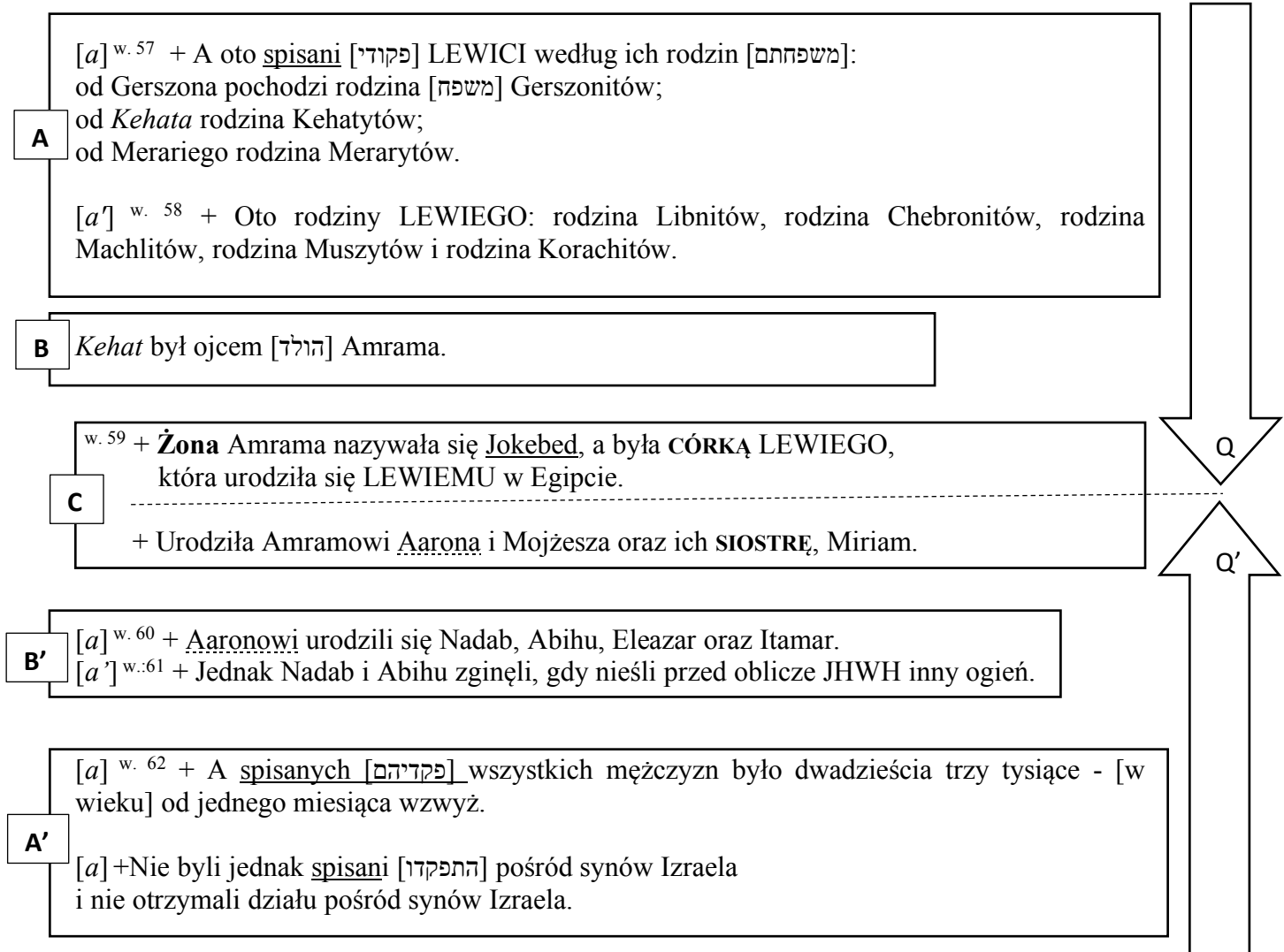
Werset Lb 26, 59 w tzw. spisie lewitów z Księgi Liczb (Lb 26, 57-62) zawiera ostatnią w ramach Pięcioksięgu wzmianką o Miriam, która jest niezwykle istotnym świadectwem tradycji o wspólnej genealogii Mojżesza, Aarona oraz Miriam. Jest ona wpisana w dłuższą listę w Lb 26, złożoną z dwóch tematycznie podobnych części: pierwsza (ww. 1-56) – spis Izraelitów według pokoleń powyżej 20-go roku życia, którym przypadnie udział w podziale Ziemi Obiecanej, oraz druga (ww. 57-62) – spis męskich potomków Lewiego od pierwszego miesiąca życia, którzy nie otrzymają dziedzictwa.⁴⁶² Kontekst tych spisów osadzony jest na stepach Moabu po śmierci Miriam (Lb 20,1) i Aarona (Lb 20, 29). Na polecenie JHWH Mojżesz i Eleazar, syna Aarona, dokonują drugiego spisu ludności po wyjściu z Egiptu, który obejmuje wyłącznie mężczyzn powyżej dwudziestego roku życia (w. 2), zdolnych do walki (por. Lb 1)⁴⁶³. Jest to już nowe pokolenie Izraelitów, albowiem – wyłączając Mojżesza – żaden (poza Kalebem oraz Jozuem) ze spisanych przez Mojżesza i Aarona na pustyni Synaj synów Izraela nie dożył czasów obecnego spisu (por. Lb 14,20-38). Mimo iż spisy powszechny i lewitów dotyczą wyłącznie męskich potomków, oba zawierają jednak po dwie wzmianki przywołujące imiona kobiet, wykazujące ich pokrewieństwo z głowami rodów. W pierwszym, tzw. spisie powszechnym, pojawia się: pięć córek Selofchada (w. 33) oraz Serach, córka Asera (w. 46), w spisie Lewitów: Jokebed, żona Amrama (w. 59a) oraz Miriam, siostra Mojżesza i Aarona (w. 59b).⁴⁶⁴

⁴⁶² Urywek ww.63-65 jest zakończeniem opowiadania Lb 26 - scala dwa oddzielne opisy: spisu powszechnego Izraelitów (ww.1-56) oraz Lewitów (ww. 57-62).

⁴⁶³ Spis powszechny Izraelitów na pustyni Synaj również nie obejmował spisu lewitów zgodnie z zapisem Lb 1,47-54; 2,33; Szczegółowe obliczenie Lewitów na pustyni Synaj zostało przeprowadzone później na oddzielne polecenie Pana, por. Lb 3,14-49.

⁴⁶⁴ Dla porównania rodowód naczelników rodów w Wj 6, 14-27, koncentruje się na męskich potomkach, z pominięciem córek, dlatego też Miriam zostaje pominięta we wspólnym rodowodzie Mojżesza i Aarona. Wymienione z imienia kobiety, Jokebed oraz Elżbieta, zostają przywołane jedynie w celu podkreślenia ich roli jako żon (Amrama, Aarona) oraz matek męskich potomków.

Schemat kompozycji



Spis lewitów ma strukturę koncentryczną, AB - C - B'A', podzieloną na 5 urywków⁴⁶⁵:

A – (wprowadzenie do spisu): główne rody LEWITÓW

B – (pochodzenie ojciec-syn): Kehat ojcem Amrama.

C – (wzmianki o kobietach): Jokebed i Miriam.

B' – (pochodzenie ojciec-syn): synowie Aarona

A' – (zakończenie spisu): podsumowanie, brak udziału w dziedzictwie.

⁴⁶⁵ W swej najnowszej monografii Hedda Klip dokonuje pogłębionego studium wszystkich biblijnych genealogii (przy pomocy analizy krytyczno-literackiej, z wyznaczeniem głównych wzorców literackich i ich odmian). Analiza genealogii Lb 26, 57-60. Hedda wyznaczyła por. K. Hedda. *Biblical genealogies : a form-critical analysis, with a special focus on women*. Leiden, Boston : Brill, 2022, 104-107.

URYWEK A (ww. 57-58a)

[a] w. 57 + A oto spisani [פקודי] LEWICI według ich rodzin:
od Gerszona pochodzi rodzina Gerszonitów;
od *Kehata* rodzina Kehatytów;
od Merariego rodzina Merarytów.

[a'] w. 58 + Oto rodziny LEWIEGO: rodzina Libnitów, rodzina Chebronitów, rodzina Machlitów, rodzina Muszytów i rodzina Korachitów.

Urywek A jest wprowadzeniem do spisu lewitów⁴⁶⁶, który został przeprowadzony przy okazji spisu powszechnego i stanowi odrębną listę. Pierwszy urywek tworzą dwie ułożone równolegle listy rodzin lewickich: *a* (w. 57), zawiera imiona trzech synów Lewiego, od których pochodzą główne rody (pierwsze pokolenie)⁴⁶⁷ oraz *a'* (w. 58) nazwy rodzin od jego czterech wnuków i jednego prawnuka (drugie i trzecie pokolenie lewitów).⁴⁶⁸ Podczas gdy w segmencie *a* autor eksponuje imiona założycieli rodów – bezpośrednich potomków Lewiego (Gerszona, Kehata oraz Merariego), tak w liście *a'* zawiera imiona rodzin z kolejnych pokoleń – pomijając imiona założycieli rodów. Należy zauważyć, że w *a'* przywołanych jest pięć rodzin lewickich z drugiego i trzeciego pokolenia, co stoi w sprzeczności z listą genealogiczną z Wj 6,16-18, gdzie mowa jest o co najmniej ośmiu wnukach Lewiego. Urywek A, jak i równoległy urywek A', podaje listy męskich potomków używając form tego samego czasownika [פקד] „wyznaczyć, zaliczyć do (zapisać)”.

URYWEK B (ww. 58b)

B ^{58b} *Kehat* był ojcem [הולד] Amrama.

Paralelne urywki B i B' łączy identyczny schemat relacji genealogicznej: ojciec-syn (wspólny leksem formy czasownika ילד „urodzić”). W urywku B autor zwraca uwagę na linię

⁴⁶⁶ O najnowszej hipotezie etymologii nazwy Lewitów, por. Ł. Niesiołowski-Spano. „The Levites, **ra-wo*, λαός / λαοί”. A New Proposal for Lexical and Historical Relationship” *Bib* 101 3 (2020): 444-452.

⁴⁶⁷ Zdaniem Milgroma wymienieni są wg chronologii urodzin, te trzy pokolenia były odpowiedzialne za transport i służbę przy Arce. Por. Milgrom, *The JPS Torah Commentary. Numbers*, 228.

⁴⁶⁸ Jako ostatni zostaje wymieniona rodzina Korachitów: Korach był prawnukiem Lewiego, synem Jishara. Poprzedzające w w.58 imiona rodzin są drugim pokoleniem lewitów, od wnuków: rodzina Libnitów od Libniego (syna Gerszona), Chebronici od Chebrona (syn Kehata), Machlici od Machlona (od Merariego), Muszyci od Musziego (syna Merariego).

Kehata, drugiego syna Lewiego. W ten sposób łączy postacie wymienione w centralnym urywku C z Lewim, protoplastą rodu – postacie Kehata i Amarama to drugie i trzecie pokolenie. W przeciwieństwie do segmentu *a* w urywku A zachowującego kolejność postaci według pierwszeństwa urodzin, urywek B odchodzi od tego porządku. Bez wątplenia zasada pierworództwa nie jest tu podstawowym argumentem wybrania – Kehat nie był pierwszym synem Lewiego (por. Rdz 46,11).

URYWEK C (ww. 59)

| | |
|----------|--|
| C | <p>[<i>a</i>] ^{w. 59} Żona Amrama nazywała się <u>Jokebed</u>, a była córką LEWIEGO, która <u>urodziła się</u> LEWIEMU w Egipcie.</p> <hr style="border-top: 1px dashed black;"/> <p>[<i>a'</i>] <u>Urodziła</u> Amramowi <u>Aarona</u> i Mojżesza oraz ich siostrę, Miriam.</p> |
|----------|--|

W centralnym urywku C autor w dwóch paralelnych segmentach eksponuje postać Jokebed: w segmencie *a* (w.59a) wspomina jej egipskie pochodzenie oraz związek z genealogią lewicką; w segmencie *a'* (w.59b) wymienia imiona jej dzieci. Postać kobiety wpisanej w genealogię męskich potomków wyróżnia się nie tylko na tle spisu lewitów (ww. 57-62), ale także w szerszym kontekście spisu powszechnego Izraelitów (ww. 1-56). Jokebed jako „córka Lewiego” ma szczególnie ważną pozycję pośród lewitów, co zostaje podkreślone poprzez dwukrotne pojawienie się w segmencie *a* imienia własnego Lewi [לֵוִי]. Autor przypisuje Jokebed dwa genealogiczne związki, jako: żony Amrama [אִשָּׁת עַמְרָם] oraz córki Lewiego [בַּת־לֵוִי]. Z dosłownej interpretacji spisu mogłoby wynikać, że Jokebed była też ciotką Amrama – raczej autorowi chodziło o podkreślenie iż obydwójce małżonkowie są blisko spokrewnieni z postacią Lewiego, syna patriarchy Jakuba. Jednak jej pokrewieństwo z Lewim byłoby bliższe niż jej męża, dlatego też jej status jest wyjątkowo wysoki – równy jej braciom, założycielom trzech rodów lewickich: Gerszonitów, Kehatytów oraz Merarytów. Jako matka „trojga” zostaje uznanana za niejako założycielkę nowego rodu przywódców Izraela, z którego uformuje się rodowód lewickich arcykapłanów i kapłanów. Segment *a* zamyka przywołany okolicznik „w Egipcie”, odnoszący się do miejsca urodzenia Jokebed i zarazem wiążący jej pochodzenie z dziejami Wyjścia z Egiptu.⁴⁶⁹ Najprawdopodobniej autor chciał w

⁴⁶⁹ Setel dostrzega w źródłosłowie hebrajskiej nazwy Egipt, מצרים, nawiązanie do motywu narodzin oraz bólów porodowych (por. Wj 1-2; Wj 15): narodziny jako metafora wyzwolenia dokonanego w czasie Exodusu:

ten sposób zwrócić uwagę na to, że Lewiemu urodziła się córka w Egipcie (segment *a*), a jej potomstwo: Aaron, Mojżesz i Miriam, obdarzone szczególną misją od JHWH wyznaczy początek nowych dziejów *exodusu* (segment *a'*). Informacja o Egipcie na końcu segmentu *a* wyznacza zarazem dwie główne części genealogii: **Q** (ww.57-59a) – okres prymatu linii Lewiego do czasu wyjścia z Egipcie; **Q'** (59b-62) – czas dominacji linii Aarona. Pierwszą część genealogii **Q** otwiera i zamyka postać Lewiego (jego imię pojawią się w sumie cztery razy). W drugiej części (**Q'**) Lewi nie jest już wspominany, ustępuje niejako miejsce postaci Aarona oraz jego synów. Autor w informacji o narodzinach Jokebed w Egipcie mógł ukryć etymologię jej imienia oraz niejako zapowiedzieć treść kompozycji części **Q'**.

בְּמִצְרַיִם | לְלוֹי אִתָּהּ | יִלְדָהּ | בֵּת-לְלוֹי אֲשֶׁר | יוֹכָבֵד | וְשֵׁם אִשָּׁת עַמְרָם | w. 59

W tym wersecie jest zauważalna gra słów oparta na rdzeniach czasownika „rodzić” [ילד] i rzeczownika „chwała, splendor/ ciężar, jarzmo” [כבד]. Imię Jokebed [יוֹכָבֵד] stanowiłoby połączenie formy imiesłowowej od tematu „rodząca” [(יולדת)] oraz rzeczownika „chwała/ciężar” [כבוד]. W ten sposób forma tego imienia określałaby jej misję: „rodząca (tych, którzy przyniosą) chwałę/ splendor”. W okolicznościach związanych z „jarzmem (egipskim)” to znaczenie mogło by brzmieć dość ironicznie. W drugiej części urywku C, w segmencie *a'*, autor przedstawia imiona dzieci Jokebed oraz Amrama. Na początku wymieniony jest Aaron, drugi Mojżesz, a na końcu Miriam – nie odpowiada to jednak domniemanej kolejności narodzin⁴⁷⁰, ale ważności tych osób z punktu widzenia autora tekstu. Segmenty tego urywku zestawiają w konstrukcji paralelnej dwie postacie kobiet, Jokebed (matki) i Miriam (córki).⁴⁷¹ Przywołanie z imienia w genealogii postaci siostry jest

*„Stories and images of birth serve as metaphors of liberation in Exodus. While there is no acknowledgment of birth as an explicitly female expression of divine power, women are central to several of these stories. It is midwives, in fact, who initiate resistance to Pharaoh’s oppression of the Israelites [1,17]. The very emergence of the people from confinement in Egypt occurs through a dramatic image of birth: the parting of the waters of the sea. As if to underline this connection, the Hebrew word for Egypt [מִצְרַיִם] is also associated with labor pains (see, e.g., Jer 49,24)”. O. D. Seters. „Exodus.” W *The Women's Bible commentary*. London : SPCK, 1992, 29.*

⁴⁷⁰ Następuje zgodność kolejności urodzin między Aaronem a Mojżeszem: Aaron jest starszym bratem Mojżesza (por. Wj 6,20; 7,7), jednak nie w przypadku Miriam (jedynej znanej z imienia siostry obydwojga), która jest z kolei starsza od Mojżesza (por. Wj 2,4).

⁴⁷¹ Zdaniem Heddy zwraca uwagę na relację matka-córka w genealogii Lewitów, co jej zdaniem zauważalne jest na poziomie narracji Wj 2,1-10: *„Is these women are called daughters, it is mostly in relation to their father (...)*

wyjątkowe, gdyż nie dotyczy bezpośrednio kwestii zrodzenia potomstwa (relacja mąż-żona) czy dziedziczenia (relacja ojciec-córka).⁴⁷² Miriam wspomniana jest jako ostatnia z trójki rodzeństwa i dodatkowo autor podkreśla jej relację z braćmi na końcu zdania emfazą: „ich siostra” [אָרְחָא].

Należy zauważyć, że urywek C eksponuje zmianę w pozycji i funkcji społecznej wspomnianych kobiety w dość zaskakującej sekwencji. Podczas gdy w części tzw. genealogii „egipskiej” (Q) autor podkreśla relację subordynacji kobiety względem męskich członków rodziny w roli żony czy córki (segment *a*), to w drugiej części (Q') przedstawia status kobiety jako nieomal równorzędny pozycji mężczyzny – choć pozostaje pewna zależność w relacji pomiędzy rodzeństwem (bratersko – siostrzanej). Rola społeczna Jochebed (żony/córki) z punktu widzenia autora jest istotna głównie ze względu na urodzenie potomstwa (macierzyństwo naturalne). Natomiast w przypadku Miriam („ich siostry”) jej rola społeczna staje się bardziej symboliczna – związana z funkcją przywódczą jej braci.

Połączenie tych trzech postaci *exodusu* w jednej genealogii potwierdza nie tylko ich ważną kolektywną rolę w dawnych dziejach, ale i nieomal równorzędny autorytet – pamięć o nich musiała być wciąż żywa w czasach autora. Kluczową postacią dalszej części genealogii (Q') pozostaje jednak tylko Aaron, a Mojżesz i Miriam niejako zanikają – być może jest to związane ze szczególną cechą przypisywanego im charyzmatu prorockiego, który nie był dziedziczny.

URYWEK B' (ww. 60-61)

B'

[*a*] w:⁶⁰ Urodził się [וַיֵּלֶד] Aaronowi: Nadab, Abihu, Eleazar oraz Itamar.

[*a'*] w:⁶¹ Jednak zginął [וַיָּמָת] Nadab i Abihu, ofiarując obcy ogień [אֵשׁ־זָרָה] przed JHWH.

Urywek B składa się z dwóch antytetycznych segmentów: *a* (w. 60) podejmuje temat narodzin; *a'* (w. 61) umierania. Urywek B', paralelny do B, kontynuuje motyw schematu relacji ojciec-syn: tak jak Kehat przekazał dziedzictwo Amramowi, tak Aaron swym czterem synom. Postać Aarona jako jedyna z „trojga” rodzeństwa zyskuje szczególną uwagę autora. To on po wyjściu z Egiptu przekazuje jako dziedzictwo urząd arcykapłana JHWH swym

In Exodus 2 there is some relation between Miriam and Jochebed, but still it reads: “So the girl went and called the child’s mother.” Jochebed is not called the mother of Miriam”. Hedda, *Biblical genealogies*, 347-348.

⁴⁷² W Lb 26 (spisie powszechnym Izraelitów) dwukrotnie autor wspomina o kobietach w odniesieniu do córek: pięć córek Selofchada wymienionych z imienia (w. 33) oraz Sarach, córce Asera (w. 46).

synom. Segment *a* otwiera czasownik „urodził się” [וַיֵּלֶד], odnoszący się w porządku chronologicznym do czterech synów. Natomiast paralelny segment *a'* otwiera antynomiczny czasownik „umarł” [וַיָּמָת], odnoszący się zarówno do pierworodnego Nadaba, oraz drugiego syna Abihu – z enigmatycznym wyjaśnieniem okoliczności śmierci. W ten sposób autor przekazuje informację, iż pierwszym w kolejności dziedziczenia urzędu arcykapłana pozostaje Eleazar.

URYWEK A' (w. 62)

[*a'*] w.62 + A **spisanych** [פְּקֻדֵיהֶם] wszystkich mężczyzn było dwadzieścia trzy tysiące - [w wieku] od jednego miesiąca wzwyż.

A'

+ Nie byli jednak **spisani** [הֵתְּפֻקְדוּן] *pośród synów Izraela* i nie otrzymali udziału *pośród synów Izraela*.

Zamykający listę genealogiczną urywek A' (w. 62) składa się z dwóch równoległych segmentów: *a* (w. 62a) – podsumowania liczby spisanych; oraz *a'* (w. 62b-c) – informacji o nieposiadaniu przez nich udziału w dziedzictwie Izraela. Podobnie jak w podsumowaniu spisu powszechnego (Lb 26, 51) segment *a* zawiera informację dotyczącą liczebności męskich członków rodów, niemniej sposób obliczenia jest jednak różny: w spisie lewickim liczeni są wszyscy mężczyźni potomkowie w wieku od miesiąca, natomiast w powszechnym – od dwudziestego roku życia. Segment *a'* przypomina o spisie powszechnym Izraelitów który nie obejmował Lewitów (w. 62b), gdyż nie otrzymają oni udziału w dziedziczeniu ziemi (w. 62c).

Ogólna struktura retoryczna spisu lewitów⁴⁷³ wyjaśnia i usprawiedliwia przekazanie dziedzictwa Lewiego linii Aarona – jego dwóm synom, Eleazarowi oraz Itamarowi.⁴⁷⁴

⁴⁷³ Hedda w ostatnim rozdziale dokonała podsumowania wniosków dot. obecności kobiet w genealogiach biblijnych. Oto najważniejsze z nich:

“1. A linear genealogy does not necessarily exclude women; 2. Women mark the most important generations; 3. Women are present at crucial moments of genealogy; 4. The presence of women can be an indication of the importance of a tribe; 5. Mothers have a natural place to distinguish the branches of the family; 6. If wives have important brothers, the husbands disappear from the limelight (...) If the wife is more important than the husband, the children may be recorded within the genealogy of the family of the wife; 7. Wives called daughter are often the most important women; 8. Pseudo-Philo adds new names, not new women.” Por. Hedda, *Biblical genealogies*, 357-360.

Lewici, wyodrębnieni ze społeczności Izraelitów są „własnością JHWH”, a ich dziedzictwem jest służba w Świątyni.⁴⁷⁵ Chociaż spis lewitów otwierają i zamykają postacie męskich potomków Lewiego, to w centrum zostaje wyeksponowana postać Jokebed (o relatywnie wysokim statusie w genealogii lewickiej jako córka Lewiego), która zapoczątkuje genealogię przywódców *exodusu* – kontynuacją będzie linia Aarona. Miriam, siostra Aarona i Mojżesza, jako córka przejmuje po części odpowiedzialność matki w asystowaniu braciom w ich misji. W tym kontekście można dopatrzeć w jej funkcji także wymiaru opiekuńczego jako „duchowej matki”, która asystuje narodzinom nie tylko Mojżesza ale i ludu JHWH. Ukazany w spisie wspólny rodowód rodzeństwa nie tylko łączy ich postacie jako przywódców (triumwiratu) *exodusu*, ale też niejako spaja ich charyzmaty i funkcje.

Miriam w Księdze Liczb

Księga Liczb przedstawia obraz wędrówki ludu JHWH spod Synaju aż po granice Kanaanu. Początek i cel tej wędrówki wyznacza nie tylko geograficzne ale i teologiczne ramy całej księgi. Ukazuje proces przygotowania ludu JHWH do przejścia w posiadanie Ziemi Obiecanej.⁴⁷⁶ Postać Miriam pojawia się w niej trzykrotnie – najwięcej razy spośród pozostałych ksiąg Pięcioksięgu.

⁴⁷⁴ Budd: „*Having reconstituted the community after the disasters of the journey (Num. 26,1-56) the autor now reconstitutes the Levitical order by means of a of a seond census. Just as vv. 1-56 echo Num 1,1-47 so these verses echo and balance the establishment of the Levitical community as outlined in Num 3-4. The author does this by reasserting the definitive basic stucture of the Levitical genealogy (v. 57), by linking Moses and Aaron with it (v.59), by vindicating the priesthood of Eleazar and Ithamar once again (vv. 60-61), and by conducting a second census of Levites (v 62).*” Por. Budd, *Numbers*, 298.

⁴⁷⁵ Levine: „*This second census is anticipatory of the total settlement and conquest program, on both sides of the Jordan, a concern that carries forward in Numbers 27 in connection with the dispensation to the daughters of Zelophehad (...). Finally, Numbers 34 presents a geographic delimitation of Canaan, followed by instructions for the distribution of the land to the ten and one-half tribes. Numbers 34 assumes that the problem of the Transjordanian tribes has already been resolved. This distribution will be administered by Joshua, the son of Num, who took over from Moses in Numbers 27,16-23, and Eleazar, Aaron’s son, who had been active for quite a while*”. Por. Levine, *Numbers 21-36*, 47.

⁴⁷⁶ Olson wysnuł „chronologiczną” (zwaną inaczej „pokoleniową”) hipotezę dotyczącą kompozycji księgi Liczb, która zakłada, iż opowiada ona historię dwóch pokoleń, „starego” – który doświadczył Exodusu, jednak okazał się nieposłuszny JHWH, oraz „nowego” – wiernego pokolenia, które weszło do Ziemi Obiecanej. Por. D. Olson. *The Death of the Old and the birth of the new : The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch*. Chico, CA : Scholars Press, 1985. Inna hipoteza „geograficzna” wskazuje na relacje z podróży Izrealitów,

Pierwszym epizodem ją wzmiankującym w Księdze Liczb jest relacja o zмовie Miriam i Aarona przeciw Mojżeszowi (Lb 12), w której podważają wyższość jego profetycznego autorytetu. Wydarzenie to ma miejsce w pierwszym etapie wędrówki, tuż po wymarszu spod Synaju i obchodach drugiej Paschy na pustyni (Lb 9). Wystąpienie Miriam i Aaron przeciw Mojżeszowi jest związane z wcześniejszym narzekaniem ludu (Lb 11). Wtedy użalającemu się Mojżeszowi na ciężar przywództwa JHWH udziela wsparcia. Daje część z „ducha (prorockiego) Mojżesza” siedemdziesięciu starszym z Izraelam, aby razem z nim dźwigali „ciężar ludu” [משא העם] (Lb 11,17). Zarówno wątek profetyczny oraz szemranie ludu znajdują paralelne odniesienie w Lb 12, gdzie Miriam i Aaron w opozycji do Mojżesza wyrażają swoje aspiracje do równorzędnego autorytetu.⁴⁷⁷ Jako jedyna kobieta, Miriam prorokini, siostra Mojżesza i Aarona, jest z braćmi „wezwana” do Namiotu Spotkania. Zarazem jako jedyna z przywódców (triumwiratu) jest w konsekwencji złego postępowania wydalona poza granice obozu, skąd też po oczyszczeniu powraca.

W tym kontekście Miriam jest pierwszą (jedyną) kobietą doświadczoną trędem w tradycji Bibliijnej – jest to zarazem sytuacja, w której jeden z trojga przywódców *exodusu* wchodzi w stan rytualnej nieczystości. Uważna lektura słów wstawiennictwa Aarona (Lb 12, 11-12) ukazuje, że wraz z doświadczeniem trądu dotykają ją w metaforycznym sensie wszystkie trzy typy nieczystości wymienione w Lb 5, 1-4: „trędowata” (nieczystość trądu), „zmarły (plód)” (nieczystość kontaktu ze zmarłym), „wychodzący z łona matki” (nieczystość wycieków związanych z porodem).⁴⁷⁸ Obraz ludu oczekującego na powrót Miriam do obozu, by wyruszyć w dalszą drogę (Lb 12,15-16) wskazuje nie tylko na jej szczególną zażyłość z

począwszy od Synaju po grnice Ziemi Obiecanej jako głównych opowieści wokół których zbudowana jest struktura księgi. Por. E. Davies. *Numbers: Based on the Revised Standard Version*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

⁴⁷⁷ W opinii R. Burns Miriam nie pełniła funkcji prorockiej *par excellence*, a jej tytuł prorocki z Wj 15,20 należy traktować jak anachronizm. Więcej: „Regarding the biblical portrait of Miriam as prophetess, I conclude that, although Miriam figures prominently in Num. 12,2-9 as an oracular figure, her role there is not specifically a prophetic one. Neither is her activity which is described in Exod. 15,20-21 specifically prophetic. When it is said, then, that Miriam was called a prophetess, it must at the same time be admitted that the title is probably anachronistic and hence does not shed much light at all on the portrait of Miriam in the scriptures.” Por. Burns, *Has the Lord indeed spoken only through Moses?*, 79.

⁴⁷⁸ Stubbs: „Miriam’s sin, similar to that of Korah, was one of envy, pride, and the pursuit of leadership status for the wrong reasons, a sin that led to its own uncleanness (12,14-15). Like Miriam, that uncleanness had to die in order for Israel to make progress toward its goal. It was a costly and difficult journey.” Por. Stubbs, *Numbers*, 156-157.

nim, ale również autorytet przywódcy. Choć jako prorokini wystąpiła razem z Aaronem arcykapłanem przeciw Mojżeszowi „słudze JHWH”, to ekspiację za winę dokonuje tylko ona sama – ale to Aaron zauważa jej chorobę i wstawia się za nią u Mojżesza. Dalsze wstawiennictwa Mojżesza przed JHWH za siostrą udowadnia nie tylko wyjątkowość, ale i wyższość jego autorytetu nad rodzeństwem.

Należy zauważyć, że tak jak wczesne dzieje Mojżesza w Księdze Wyjścia stały się niejako zapowiedzią i wzorem dalszej historii ludu do czasów zawarcia Przymierza, tak historia buntu rodzeństwa i oczyszczenia Miriam (Lb 12) jest reminiscencją dalszych dziejów ludu JHWH w czasie wędrówki spod Synaju do granic Kanaanu. Kryzys wiary dotyka zarówno lud, lewitów oraz przywódców, a konsekwencje buntów są dotkliwe dla wszystkich. Punktem znaczącym w narracji jest Kadesz na skraju pustyni i ziemi Edomitów, miejsce dłuższego postoju Izraelitów na pustyni. Tam rozegrały się trzy dramatyczne epizody: dwa bunty po powrocie zwiadowców z Kanaanu (Izraelitów oraz Korachitów) oraz po śmierci Miriam kryzys wiary Mojżesza i Aarona nad wodami Meriba. Autor biblijny nie wiąże śmierci Miriam z konsekwencją jej winy. Miriam uprzedza los swych braci i umiera poza Ziemią Obiecaną, aczkolwiek niemal na granicy, w miejscu świętym dla Izraelitów, Kadesz-Meriba, związanym z cudem wody.

Dopiero po jej odejściu następuje zapowiedź śmierci braci, pozostałych przywódców ludu: Aarona i Mojżesza.⁴⁷⁹ We wzmiance o śmierci Miriam i jej pochówku można zauważyć aluzję do silnej więzi łączącej ją z ludem *exodusu* – tak jak lud nie chciał wyruszyć bez Miriam z Chaserot w dalszą drogę, tak teraz jej grób zostaje w granicach pustyni razem z innymi zmarłymi Izraelitami, do których dołączą też jej rodzeni bracia. Po raz ostatni wspomnienie o Kadesz pojawia się tuż po dokonanych cudzie w Meriba, w kontekście próby przekroczenia granicy z Edomem (Lb 20,17). Znamienne, iż do Kadesz Izrealici nie mają bliższego kontaktu z obcymi narodami. Nawet podczas oczekiwania na powrót zwiadu, stojąc z daleka od zagrożenia. Natomiast od momentu wyruszenia z Kadesz są już w stałej konfrontacji z obcymi narodami – nierzadko krwawej. Śmierć Miriam w Kadesz wiąże się chronologicznie z początkiem tradycji rytuału oczyszczenia za pomocą wody zmieszanej z popiołem z czerwonej jałówki – dokonywanego głównie w przypadku nieczystości zaciągniętej po kontakcie z ciałem zmarłego.⁴⁸⁰

⁴⁷⁹ Więcej o motywie śmierci i narodzin w Lb, por. D. Olson. *The death of the old and the birth of the new : The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch*. Chico, CA : Scholars Press, 1985.

⁴⁸⁰ Simpson uważa, iż Miriam była związana z preizraelickim kultem w Kadesz (możliwe nawet, że była pełniła tam funkcje kapłanki), który Izrealicki napotkali w czasie swej wędrówki po pustyni. Por. C. A. Simpson.

Znamiennym jest fakt, że choć wszyscy z przywódców *exodusu* umierają przed wkroczeniem do Ziemi Obiecanej, to tylko Miriam nie przekazuje swojego „urzędu”, jak i nie pozostawia po sobie potomstwa. W przypadku zarówno Aarona i Mojżesza wyznaczenie następcy związane jest w ramach jednej narracji z miejscem ich śmierci: Mojżesz przekazuje władzę Jozuemu w okolicach Góry Nebo (Lb 27, 12-23), Aaron natomiast Eleazarowi na Górze Hor (Lb 20,22-29). Można zatem podejrzewać, że w dyptyku Lb 19-20,1-12 zawarty jest w metaforyczny sposób opis przekazania „miriamowego dziedzictwa” dla przyszłych pokoleń Izraelitów w powiązaniu z rytuałem wody oczyszczenia. Trzy tzw. miriamowe narracje ukazują, iż Miriam była niejako typem „uniwersalnej” nieczystej: jako trędowata (Lb 12), jako zmarła (Lb 20,1) oraz jako kobieta (Lb 26,57), która po oczyszczeniu powraca do oczekującego na nią ludu w obozie.

Ostatnią część narracji Księgi Liczb rozpoczyna opis wyjścia Izraelitów z Kadesz (Lb 20,14). Obejmuje on spis powszechny „Nowego Izraela” oraz lewitów na stepach Moabu (Lb 26) i relację o przemarszu po Zajordanię (Lb 33) aż po granice Kanaanu (Lb 34). Dwa spisy powszechne ludności dokonane na pustyni Synaj (Lb 1, 1-47) oraz stepach Moabu (Lb 26) ukazują zmianę pokoleniową jaka nastąpiła w społeczności Izraelitów – ci, którzy wyszli z Egiptu i zwątpili w obietnice Przymierza nie doszli do Ziemi Obiecanej. Wprawdzie motyw pierworództwa w Księdze Liczb podobnie jak w Wyjścia jest wyraźnie zaakcentowany, ale to ostatecznie Lewici są poświęceni za wszystkich pierworodnych Izraela. Ukazany w spisie wspólny lewicki rodowód rodzeństwa: Aarona, Mojżesza i Miriam, nie tylko łączy ich postacie jako przywódców (triumwiratu) *exodusu*, ale też niejako spaja ich charyzmaty i funkcje.

3.3 Podsumowanie – Miriam w Torze

Pierwszą relację o Miriam z Księgi Wyjścia poprzedza bezpośrednio cykl opowiadań o dziejach patriarchów (Rdz 12-50), w którym również pojawiają się postacie ważnych i

The early traditions of Israel: a critical analysis of the Pre-deuteronomiac narrative of the Hexateuch. Oxford : Basil Blackwell, 1948. Podobnego zdania jest Burns: „*If the Hebrew wanderers first met Miriam at Kadesh, what was it about her which led tradition to present her as it did, i.e. as a leader, as a cult official and as a mediator of God's word? The most plausible explanation seems to be that at Kadesh the wanderers encountered in Miriam an already-established leader of cult of that shire.*” Por. Burns, *Has the Lord Indeed..?*, 126.

Masymalistyczny pogląd głosi Beyerlin, w którego opinii większość hebrajskich tradycji tekstów pochodzi właśnie z Kadesz (w tym Dekalog, organizacja społeczna, etc.). Por. W. Beyerlin. *Origins and history of the oldest Sinaitic traditions.* Oxford : Basil Blackwell, 1965, 146-150.

wpływowym kobiet. Począwszy jeszcze od „pramatki” Ewy (Rdz 2-3) poprzez „matriarchinie” – żony patriarchów (Rdz 12-50: Sarę, Rebekę, Rachelę i Leę) oraz inne postacie żeńskie (m.in. „pierwszej widzącej” Hagar, Tamar czy Dinie), można zauważyć, iż postać prominentnej kobiety u boku protagonisty pojawia się nieomal zawsze w kluczowych momentach dziejów biblijnych jako swoisty schemat literacki. W Księdze Rodzaju pojawiają się one niejednokrotnie w momentach komplikacji narracji, czego przykładem jest obecność Sary u boku Abrahama w konfrontacji z faraonem (Rdz 12, 11-20) czy Abimelekiem, królem Geraru (Rdz 20,1-20). Podobnie ukazanie Miriam u boku największego proroka i sługi JHWH, Mojżesza, czy pierwszego arcykapłana, Aarona, może być celową konstrukcją autora, czego dowodził Edmund Leach w swej strukturalistycznej interpretacji „mitu biblijnego” o Miriam w eseju „Siostra Mojżesza.”⁴⁸¹ O ważności postaci Miriam dla redaktorów i autorów biblijnych świadczy też fakt, że jej wspomnienie jest rozwijane równoległe do postaci jej legendarnych braci, Mojżesza i Aarona, w dwóch centralnych księgach Pięcioksięgi (Wyjścia i Liczb). Historie wszystkich poprzedzających ją biblijnych bohaterów z reguły ograniczone są do pierwszej (i tylko jedynej) księgi Tory. Miriam zostaje w ten sposób wpisana na czoło pocztu wielkich kobiet Tory – stając się dla pozostałych w pewnym wymiarze również wzorem literackim i duchowym.

Nie może być to przypadek, iż Miriam po raz pierwszy w Pięcioksięgu pojawia się obok postaci Mojżesza na początku Księgi Wyjścia – jako niewymieniona z imienia, „jego siostra” (*nb.* wtedy także Mojżesz nie otrzymał jeszcze swego imienia). Ma to miejsce w okolicznościach największego ucisku w niewoli egipskiej: śmierci hebrajskich chłopców i bezpośredniego zagrożenia życia jej brata w wodach Nilu. Po raz drugi wspomniana jest już z imienia po przejściu przez Morze Sitowia w towarzystwie drugiego brata Aarona – jako prorokini. W tym kontekście Mojżesz, najmłodszy z rodzeństwa, jest ukazany jako wybraniec JHWH. Dlatego od samego początku postać Miriam wydaje się być drugoplanowa w odniesieniu do obydwu braci, chociaż jest związana z nimi od początku do końca swego życia – całą drogę *exodusu*: od Nilu aż po granice pustyni w Kadesz.

Historia „siostry” Mojżesza nawiązuje w swoich motywach do opowiadań o „żonach” (*nb.* określonych też mianem sióstr) patriarchów: Sary żony Abrahama, Rebeki żony Izaaka, dzięki którym ich mężowie zyskują przychylną obcych władców (w tym też faraona) oraz

⁴⁸¹ E. Leach. „Dlaczego Mojżesz miał siostrę?” W *Siostra Mojżesza*. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo, 1998, 49-88.

pomnażają swój majątek.⁴⁸² W tej perespektywie Mojżesz niejako zamyka dzieje patriarchów i ich rodzin, a rozpoczyna historię ludu JHWH. Jako „wierny sługa” i prorok JHWH, a zarazem symbolicznie „ojciec ludu”, ma u swego boku „siostrę”, która przypomina matriarchinię. W konsekwencji staje się niejako „matką” uformowanego przez Przymierze na Synaju ludu JHWH oraz archetypem prorokini.⁴⁸³

Na szczególną uwagę zasługuje opowiadanie o protoplaście lewitów, Lewim, synu Jakuba, który wraz z Symeonem, dokonuje krwawej zemsty na Symechitach za zhańbienie swej siostry, Diny (Rdz 34). Ich czyn nie zyskał aprobaty ojca, który obarczył winą obydwu braci za przyszłą wrogość Kananejczyków oraz Peryzzytów oraz zapowiada utracenie przez nich przyszłego dziedzictwa (Rdz 49,5-7).⁴⁸⁴ Możliwe, iż postać Miriam „siostry” Mojżesza i Aarona umieszczona w rodowodzie Lewiego (w Księdze Wyjścia oraz Liczb) była pewnym nawiązaniem do wcześniejszej historii obydwu „braci” – symbolicznie odwracała skutki winy Lewiego w krytycznym momencie powrotu dzieci Jakuba do Ziemi Obiecanej zamieszkałej przez wrogię mu narody, w tym Kananejczyków.

Miriam w księdze Wyjścia dwukrotnie pojawia się nad wodą (Nil i Morze Sitowia) i tym samym wpisuje się w tradycję utartej form literackiej także innych opowiadań biblijnych o spotkaniach (wydarzeniach) przy wodzie. Jest ona już zauważalna na początku Księgi Rodzaju: wody są środowiskiem stworzenia, a nad nimi unosi się „tchnienie” Boga (Rdz 1,2), wody potopu sprowadzają śmierci i unicestwienie tego, co jest grzeszne (Rdz 6,5-8). Patriarchowie spotykają swoje przyszłe żony przy studni z wodą, np.: Jakub spotyka Rachełę (Rdz 29:9-12), sługa Abrahama szuka żony dla Izaaka (Rdz 24,11-21), w końcu także Mojżesz staje w obronie córek Jetry (Wj 2,16-17), itp.

W tym kontekście Miriam ukazuje się też jako świadek uwolnienia i usynowienia wybranego (pierworodnego) JHWH w rycie przejścia przez wodę. Podobnie jak Mojżesz w wodach Nilu zostaje ocalony ze skrzynki (arki), tak lud Izraela przeprowadzony przez wody Morza Sitowia zostaje uwolniony z niewoli egipskiej.⁴⁸⁵ Od przejścia przez morze Miriam staje się czasowo nieobecna, pojawia się ponownie dopiero w czasie drugiego etapu

⁴⁸² por. Abraham i Sara w Egipcie (Rdz 12,10-20), a następnie u Abimeleka w Gerarze (Rdz 20); Izaak i Rebeka u Abimeleka w Gerarze (Rdz 26).

⁴⁸³ Wszystkie żony Mojżesza są z „obcych” narodów: Sefora-Madianitka i bezimienna Kuszytka.

⁴⁸⁴ Ta zapowiedź ma szczególne znaczenie w odniesieniu do lewitów, którzy nie będą mieli dziedzictwa w Kanaanie.

⁴⁸⁵ Zdaniem Burns tytuł „siostry” w odniesieniu do Aarona i Mojżesza wskazuje na Miriam paralelny status religijnego przywództwa w stosunku do swych braci. Por. Burns, *Has the Lord Indeed...?*, 121.

wędrówki przez pustynię po zawarciu Przymierza na Synaju. W narracji Lb 12 zostaje ukazana jako podważająca wyższość profetycznego autorytetu Mojżesza.⁴⁸⁶ Jej rozmowa z Aaronem poddająca w wątpliwość szczególne wybrania Mojżesza przez JHWH, jest historią przypominającą rozmowę i bunt pierwszych rodziców, Ewy i Adama w ogrodzie Eden – jako wyraz nieufności JHWH. Miriam jak Ewa – pierwsza matka rodząca w bólach – zostaje ukarana za swój bunt, w konsekwencji staje się pierwszą trędowatą (nieczystą) w Biblii. Co więcej staje się uniwersalnym typem nieczystej, którą dotykają trzy rodzaje nieczystości: wycieków (jako kobieta po połogu), zmarła i trędowata. W przeciwieństwie do Ewy Miriam powraca do stanu „sprzed” grzechu, zapoczątkowuje tym samym drogę rytualnego oczyszczenia. Zauważalne jest również podobieństwo pomiędzy „pierwszą” prorokinią, Miriam, a pierwszą „widzącą”, Hagar (matką pierworodnego syna Abrahama, Izmaela), której objawił się anioł JHWH przy studni Lechaj Roj (Rdz 16,14) w okolicach Kadesz. Miriam, podobnie jak Egipcjanka Hagar, doświadcza wygnania – jako trędowata zostaje wydalona poza obóz, by po oczyszczeniu powrócić.

Jej misja kończy się z chwilą, gdy tuż przed wejściem na rubieże Kanaanu zostaje ustanowiony rytuał oczyszczenia przez pokropienie wodą zmieszaną z popiołem czerwonej jałówki (Lb 19). Miriam umiera i zostaje pochowana w Kadesz, dzieląc los pokolenia ludu *exodusu*, a później dołączają do niej jej wielcy bracia, którzy też nie wkroczą do Ziemi Obiecanej.

⁴⁸⁶ Hebrajska narracja Lb 12,1 rozpoczyna się od żeńskiej formy וַתְּדַבֵּר מִרְיָם.

Rozdział IV: Biblijne prorokinie *versus* Miriam

Przedstawiony w poprzednich rozdziałach szczegółowy opis postaci Miriam – pierwszej i jedynej prorokini wspomnianej w Torze – pozwala zweryfikować tezę, iż podobnie jak Mojżesz dla proroków, tak i ona stała się w pewnym zakresie wzorem kompozycji literackiego obrazu późniejszych prorokini wspomnianych w Biblii hebrajskiej oraz Nowym Testamencie. Analizie porównawczej będą poddane w porządku synchronicznym teksty biblijne, które przedstawiają postacie żeńskie (jednostki bądź grupy) z przypisanym im tytułem „prorokini” (hebr. נְבִיאָה, gr. προφήτις), bądź wykazujące określoną formę aktywności prorockiej. Opis będzie uwzględniał zarówno kontekst, w którym te postacie są przywołane, oraz ich inne cechy charakterystyczne (tytuły, funkcje społeczne, itp.). Przeprowadzona analiza wyodrębni główne funkcje literackie obrazu „prorokini Miriam” jako możliwego archetypu żeńskiego profetyzmu towarzyszącego formowaniu się tekstów Biblii hebrajskiej oraz Nowego Testamentu.

W Biblii hebrajskiej poza Miriam znane z imienia są trzy inne prorokinie: Debora (Sdz 4-5), Chulda (2 Krl 22,11-20; 2 Krn 34, 22-28) i Noadia (Ne 6,14), oraz bezimienne: żona Izajasza (Iz 8, 3) i prorokinie z Księgi Ezechiela (Ez 13,17-22). W Nowym Testamencie taki tytuł przypisano: Annie z dziedzina Świątyni (Łk 2,36-38), córkom Filipa (Dz 21,9) i Jezabel (Ap 2,20).

Kwestia intertekstualności w Biblii i „echo” Miriam

Już w zeszłym wieku rosnące zainteresowanie procesem kanonizacji ksiąg biblijnych doprowadziło niektórych badaczy do poważnego potraktowania kwestii intertekstualności ksiąg zarówno Biblii hebrajskiej i w szerszym zakresie Starego Testamentu, włączając też Nowy Testament. W ten sposób fakt obecności danej księgi pośród innych ksiąg kanonicznych postawił pytanie nie tylko o jej miejsce w tym zbiorze, ale i o to, jak jej tekst i temat zależy od innych pism Starego Testamentu. Odpowiedź zakładała przynajmniej hipotetycznie możliwe związki danego tekstu z innymi tekstami biblijnymi.⁴⁸⁷

⁴⁸⁷ Ciekawym przykładem jest Księga Koheleta. Już niektóre wcześniejsze komentarze do *Księgi Koheleta* zauważały aluzje do pierwszych rozdziałów *Księgi Rodzaju*. Niewielu jednak badaczy poświęcił w swoich pracach uwagę zagadnieniu wpływu *Księgi Rodzaju* na *Księgę Koheleta*. Podjęli oni ostrożne i dość szczegółowe studia związków istniejących pomiędzy obydwoma tekstami. Por. Ch. C. Forman. “Koheleth's Use of Genesis” *Journal of Semitic Studies* 5 (1960): 256-63; M. Filipiak. “Kohelet a Księga Rodzaju” *RBL* 26 (2-3)

Szeroko komentowanym przykładem jest Księga Koheleta, w przypadku której większość badaczy zмага się zwykle z określeniem mniej lub bardziej prawdopodobnej zależności autora od ówczesnych wpływów kulturowych (m.in. prądów filozofii greckiej), jak i innych tekstów starożytnego Bliskiego Wschodu.

Uwzględnienie w tym kontekście zjawiska intertekstualności stało się podstawą rozwijającej się dyskusji m.in. nad wykorzystaniem przez Eklezjastyka Księgi Rodzaju. Russell L. Meek zastosował termin “echo” na określenie potwierdzanego w wielu opracowaniach fenomenu obecności w Księdze Koheleta słów, fraz i tematów, które znajdują się w chronologicznie wcześniejszym tekście Księgi Rodzaju. Zauważył on, że sekcje tekstu Koheleta klasyfikowane jako “echo” Księgi Rodzaju spełniają pewne kryteria, które można w uogólnionej postaci zastosować w badaniu innych tekstów kanonicznych: (I) musi być zbieżność tematów (*topoi*) w tekście danej księgi i domniemanej paraleli źródłowej; (II) musi być odpowiedniość przynajmniej jednego słowa pomiędzy danym tekstem (*traditio*) a sugerowaną paralelą (*traditum*).⁴⁸⁸ Razem te kryteria tworzą metodologiczne granice w poszukiwaniu „echa” jednej księgi (tekstu, tematu, tradycji) w innej.

Przeprowadzona uprzednio lektura tekstów o Miriam z perspektywy historyczno-krytycznej i retorycznej (rozdziały: I i II) dostarczyła dokładnego opisu kanonicznych tekstów źródłowych będących podstawą do weryfikacji obecności „echa” Miriam (prorokini) w innych kanonicznych tekstach. Dla pierwszego kryterium (*topoi*) można wskazać następujące charakterystyczne motywy (tematy) zawarte w tekstach źródłowych: obecność kobiety określonej jako prorokini, związanej z liderem (religijnym i społecznym), będąca w więzi rodzinnej (siostra); ratująca swego partnera w sytuacji zagrożenia i wspierająca w misji, w przełomowym momencie historii jest określona jako prorokini, co wyraża m.in. przez swój śpiew i taniec; przechodzi ona także okres buntu (spisku) przeciw liderowi; doświadcza kary i poddaje się proces rytualnego oczyszczenia, matka narodu. Drugie kryterium odwołuje się do obecności najbardziej charakterystycznych terminów ze źródłowych przekazów o Miriam, jak: prorokini, siostra (żona), pieśń, taniec, bębenek [תוף], woda (morze), młoda niezamężna kobieta [עלמה], etc.

(1973): 78-85; oraz E. Dor-Shav. “Ecclesiastes, Fleeting and Timeless: Part 1.” *JBQ* 36 (2008): 211–21; R. Antic. “Cain, Abel, Seth, and the Meaning of Human Life as Portrayed in the Books of Genesis and Ecclesiastes” *AUSS* 44 (2006): 203–11. W rzeczywistości nie napotyka się badaczy, którzy by zaprzeczali użyciu przez Koheleta treści zaczerpniętej z Księgi Rodzaju, lecz przeciwnie.

⁴⁸⁸ Meek, *The Meaning of חבל in Qohelet*, 246.

4.1 „Echo” Miriam w Biblii hebrajskiej

Debora (Sdz 4-5)

Debora, druga chronologicznie wspomniana prorokini Biblii z Księgi Sędziów, może być pierwszą kontynuatorką tradycji Miriam. Już na poziomie kompozycji obu narracji – Miriam z Księgi Wyjścia oraz Debory z Sędziów – możemy zauważyć związki pomiędzy obydwoma przekazami. W obu przypadkach m.in. po narracji „o wybawieniu” następuje „pieśń chwały” na cześć JHWH wyśpiewana przez prorokinie (por. Wj 14-15,21 i Sdz 4-5). Według kryteriów Meeka w historii Debory można odnaleźć wyraźne „echo” postaci Miriam zarówno na poziomie leksykalnym jak i tematycznym, które potwierdzają korelację opisów obu postaci.

Księga Sędziów, zaliczana w kanonie Biblii hebrajskiej do ksiąg Proroków Wcześniejszych, zawiera opisane z perspektywy historii Wyjścia dzieje osadnictwa Izraelitów w okresie poprzedzającym ukonstytuowanie się władzy królewskiej. Lud doświadcza cyklicznych okresów ucisku ze strony obcych narodów jako bezpośredniej konsekwencji łamania Przymierza z JHWH, m.in. w wyniku ulegania synkretyzmowi poprzez kult Baala i Asztarte (Sdz 2,13). Litując się nad swoim ludem, Bóg powołuje charyzmatycznych sędziów-wybawicieli, których rządy przynoszą Izraelitom okres dobrobytu, zwycięstw nad wrogami połączonych z powrotem do wierności JHWH.⁴⁸⁹ Historia Debory, czwartej z czternastu sędziów⁴⁹⁰ po Otnielu, Ehudzie i Szamgarze, jest przedstawiona w dwóch rozdziałach: w formie opowiadania (Sdz 4) oraz wieńczącego go hymnu (kantyku) zwycięstwa (Sdz 5).⁴⁹¹

We wstępie do narracji (Sdz 4,1-3) autor dokonuje syntetycznego opisu dwudziestoletniego okresu ucisku Izraela przez Jabina, króla Kanaana, którego dowódcą wojsk jest Sisera. Pod koniec tego czasu sądy nad Izraelem przejmuje Debora określona jako „prorokini i żona Lappidota” [דבורה אשה נביאה אשת לפידות] (Sdz 4,4), która nie tylko rozsądza spory pośród Izraelitów, ale także inicjuje zwycięską wyprawę wojenną przeciwko Siserze,

⁴⁸⁹ Sędziowie sprawowali faktyczne rządy, obejmujące znacznie większe spektrum działalności niż „rosądenie” Izraelitów. Więcej: R. G. Boling. *Judges: Introduction, Translation, and Commentary. The Anchor Yale Bible*. New York: Doubleday, 1975, 5-6.

⁴⁹⁰ Tronina, „Per Ecclesiam ad Mariam”, 280; M. A. Jasiński. „Prorokini Debora-„wskrzescielka” nadziei Izraela. Studium egzegetyczno-teologiczne Sdz 4-5” *BibAn* 7 4 (2017): 424.

⁴⁹¹ W. G. Barry. *The book of Judges*. Grand Rapids: William B. Eerdmans publishing company, 2012, 199.

dowódcy wojsk Jabina. Autorytet Debory⁴⁹² był bez wątpienia znaczący, skoro sześć z dziesięciu plemion na jej wezwanie podejmuje się wspólnej wyprawy na wroga.⁴⁹³ To ona dokonuje wyboru dowódcy – zostaje nim Barak syna Abinoama z Kedesz [ברק בן-אבנועם] (Sdz 4,6), któremu towarzyszy w zwycięskiej wyprawie militarnej, przynosząc ludowi stabilizację na kolejne czterdzieści lat. Centralne wydarzenia osadzone są nad wodami rzeki Kiszon (Sdz 5,21), gdzie rozgrywa się decydująca bitwa.⁴⁹⁴

Wspomniany okres ucisk ze strony Kananejczyków i scenariusz wyzwolenia przywołuje w wyobraźni odbiorcy obraz wyjścia z „nowej” niewoli, w którym podobnie jak za czasów Mojżesza kluczowa scena uwolnienia narodu odbywa się nad wodami (rzeka Kiszon i Morze Czerwone) z udziałem kobiety-prorokini. Pojawienie się postaci Debory w okresie ucisku i militarnej inwazji kananejskiej na tle opisów innych okresów ucisku ze strony obcych narodów z czasów Sędziów może stanowić domniemane „echo” postaci Miriam, która podobnie jak Debora pełniła funkcję przywódcy i prorokini jednocześnie.⁴⁹⁵

Podobieństwo pomiędzy obydwojma bohaterkami sugeruje nie tylko przypisany im tytuł prorokini [נביאה], ale także zbieżność tematyczna kontekstów, w którym są osadzone obydwie kobiety, co wypełnia leksykalne i tematyczne kryterium „echa”. W ww. 4-5 Debora jest przedstawiona najpierw jako „kobieta prorokini” [אִשָּׁה נְבִיאָה], a następnie jako „żona Lappidota” [אִשְׁתּ לַפִּידוֹת].⁴⁹⁶ Ta struktura tytułacji odpowiada przedstawieniu Miriam z Wj

⁴⁹² Jasiński dokonuje rewizji rabinicznej interpretacji imienia Debory, którą autorzy Talmudu Babilońskiego (b. Megilla 14b, 10-13) interpretują jako „pszczoła/osa” bądź nawet „samica szerszenia”, co tłumaczy brakiem należnego szacunku wobec Baraka. Jego zdaniem hebrajskie imię głównej bohaterki, zbudowane na bazie rdzenia 7-ב-7, odwołuje do dwóch głównych pól semantycznych „mówienia, wypowiedzania” oraz „rządzenia, władania, kierowania”, które Debora łączy w obu funkcjach, prorockiej oraz sędzi. por. Jasiński, *Prorokini Debora*, 423-424.

⁴⁹³ Plemiona Efraima i i Beniamiana, na terenie których Debora dokonywała sądów, a także Manasses, Zebulona, Issachara, Neftalego, por. Sdz 5,14-15 – więcej por. Jasiński, *Prorokini Debora...*, 430.

⁴⁹⁴ Podwójna relacja narracyjna i poetycka podobnie jak w Wj 14-15,21, cudownego przejścia Izraelitów przez Morze Sitowia, gdy część poetycka kandytu Mojżesza i Miriam stanowi rodzaj podsumowania części narracyjnej.

⁴⁹⁵ Konstrukcja kolejnych konfrontacji Izraelitów z wrogimi narodami na kartach Księgi Sędziów (m.in. Kananejczykami, Madianitami, Ammonitami czy Filistynami) w sposób symboliczny nawiązuje do walk z okresu poprzedzający podbój.

⁴⁹⁶ M. Jasiński proponuje niezwykle ciekawą odmienną interpretację syntagmy אִשְׁתּ לַפִּידוֹת (podobnie jak A. Tronina), jako „płomienna kobieta” lub „kobieta pochodni”, w znaczeniu kobiety światłej, kompetentnej. Obydwaj autorzy wskazują, iż imię własne Lappidot nie występuje w żadnym innym tekście biblijnym, por. Jasiński, *Prorokini Debora...*, 423-424; Tronina, *Per Ecclesiam...*, 280.

15,20 [מְרִיָּם הַנְּבִיאָה אֲחֹת אֶהֱרֹן], w której obok tytułu prorockiego określony jest też jej związek z męskim członkiem rodziny. Użycie hebrajskiego terminu הַנְּבִיאָה w dwóch formach gramatycznych, niezależnej (*status absolutus*, הַנְּבִיאָה) oraz zależnej (*status constructus*, הַנְּבִיאָה), pozwala na refleksję jej podwójnej roli – jako kobiety pełniącej funkcję religijną (prorokini) oraz społecznej (żony) w korelacji z męskim członkiem rodziny (mężem). Należy również zauważyć, iż Debora „sądziła” Izraela [שֹׁפְטָה אֶת־יִשְׂרָאֵל], podobnie jak jej poprzednicy bez tytułu „sędzi” (m.in. Otniel, Sdz 3,10) – być może jej autorytet opierał się głównie na charyzmacie prorockim. Także Miriam była uważana za prorokinię-przywódczynię w ramach autorytetów triumwiratu (Mojżesz-Aaron-Miriam) bez formalnego tytułu władzy, o czym zaświadcza m.in. Mi 6,4.

Choć autor biblijny nie wspomina o jej potomkach biologicznych, Debora nazwana jest „matką Izraela” [אֵם בְּיִשְׂרָאֵל] (5,7), co przypomina postawę Miriam wobec ludu JHWH w czasach *exodusu*. Zachowanie Baraka, pełnego lęku (4,8-9), przypomina także o obawach, które przeżywał Mojżesz na początku swej misji. Debora zgadza się towarzyszyć Barakowi w wyprawie przeciw Jabinowi, tak jak Miriam towarzyszyła w drodze zarówno ludowi i Mojżeszowi w wypełnieniu misji. O szczególnej więzi Miriam z ludem zaświadcza m.in. jego postawa w Chaserot (Lb 12), gdzie wiernie oczekiwał na jej powrót do obozu po dniach oczyszczenia (Lb 12,14-16).

Debora, mimo iż jest drugą kobietą po Miriam określoną formalnym tytułem prorokini, to jednak jest pierwszą w Biblii, która wygłosiła wyrocznie w imieniu JHWH, rozpoczynając się formułą prorocką: „czy nie tak nakazał tobie JHWH, Bóg Izraela” [הֲלֹא צִוֶּה לְךָ יְהוָה אֱלֹהֵי־יִשְׂרָאֵל לְךָ] (w.6). W imieniu JHWH przekazuje polecenia Barakowi, by zwołał pokolenia Izraela i poprowadził je do walki z Kananejczykami (4,6-10).⁴⁹⁷ Jej obecność przy Baraku, choć symboliczna, jest dla niego zapewnieniem pomyślności i zwycięstwa (4,14) – uprzedza jego czyny niczym strateg, wskazuje miejsce i okoliczności bitwy, Barak zaś posłusznie wypełnia jej słowa. Debora choć formalnie nie uczestniczy w walce, zostaje wezwana do śpiewu (por. 5,12) w momencie, gdy wodzowie i lud stają do walki z nieprzyjacielem. W ten sposób oręż przeciwnika zostaje niejako przeciwstawiony pieśni kobiety, która błogosławi JHWH (5,3). Debora niczym „nowa” Miriam w okolicznościach „nowej niewoli” wpisuje się tym samym w panteon kobiet, których śpiew staje się orężem w ostatecznym pokonaniu przeciwnika.

⁴⁹⁷ Zasięganie rady wyroczeni przed wyprawą wojenną stanowił zwyczaj w starożytnym świecie, w tym starożytnym Izraelu, por. Gedeon Sdz 6,17-40; 7,1-7; 8,22-27 czy Micheasz 17-18. Por. Boling, *Judges*, 99-100.

Ucisk Izraelitów ze strony nieprzyjaciół (faraona i Jabina) oraz oczekiwanie wybawienia – nowego „wyjścia” z niewoli (tym razem kananejskiej) – wypełniają także i pierwsze kryterium tematyczne echa Miriam. Pieśń Debory, która jest biblijnym świadectwem pierwszych prób konsolidacji plemion izraelskich, nieprzypadkowo przywołuje postać „matki Izraela” u początków kolejnego etapu formowania państwowości Izraela.⁴⁹⁸ Jak można zauważyć obie prorokinie wpisują się w tradycję „matek narodu”, a ich pieśni zwycięstwa na część JHWH stają się pieśniami kolejnych etapów narodzin ludu JHWH – *nota bene* w symbolicznym i metaforycznym kontekście wód (Morze Sitowia i potoku Kiszon). Obu postaciom są przypisane pieśni, w których opiewają świętą walkę, którą JHWH toczy za swój lud w odmętach wód – pokonuje wroga: symbolicznego jeźdźca, dosiadającego konia/rydwan. Pieśń dla JHWH intonowana przez prorokinię (oraz taniec) nad wodą mogła być reminiscencją starożytnego rytuału profetycznego, zawierającego mitologiczne motywy walki Baala – pokonania wroga w odmętach wód. Pamięć o nich mogły zachować dwa uważane za najstarsze w Biblii kantyki pierwszych prorokiń – Miriam i Debory.⁴⁹⁹

Chulda (2 Krl 22,11-20; 2 Krn 34)

Relacje o trzeciej z prorokini Biblii hebrajskiej, Chuldzie, osadzone w czasach panowania króla judzkiego, Jozjasza (druga połowa VII w. p.n.e.), dostarczają dwa teksty: w drugiej Księdze Królewskiej (22,11-20) oraz powielona wersja w drugiej Księdze Kronik (34, 22-28). Rządy jego poprzedników Jozjasza, Manassesesa i Amona, są opisywane jako okres głębokiego kryzysu religijnego wśród ludu i we władzy. Szerzył się wówczas synkretyzm – kult na wyżynach i wróżbiarstwo, a do Świątyni Jerozolimskiej zostaje wprowadzony kult Aszery i bóstw astralnych. Izraelici przejmują praktyki okultystyczne obcych ludów, jak np. bliżej nieokreślone pod względem znaczenia „przeprowadzanie dzieci przez ogień”(2 Krl 21,6; por. Pwt 18,10-12).⁵⁰⁰ Za czasów panowania Manassesesa, króla-odstępca, lud nieustannie

⁴⁹⁸ Tronina, *Per Ecclesiam...*, 282.

⁴⁹⁹ Szerokie omówienie różnic i podobieństw między Pieśnią Miriam a Pieśnią Debory: A. J. Hauser. “Two Songs of Victory: A Comparison of Exodus 15 and Judges 5.” W *Directions in Biblical Hebrew Poetry*, (ed.) E.R. Follis. Sheffield: JSOT Press, 1987.

⁵⁰⁰ Zwłaszcza rządy Manassesesa, najdłużej panującego króla judzkiego (55 lat), spotykają się z ostrą krytyką w 2Krl 21,1-18 – zdaniem W. Phipps Juda za czasów jego panowania stała się „centrum astrologii”, którą przejęli wobec asyryjskiego wpływu kultu planet. W. E. Phipps. *Assertive Biblical Women*. Westport, London: Greenwood Press, 1992, 83-84.

łanie przymierze z JHWH. Dopiero okres rządów Jozjasza, bogobojnego i prawego króla (na wzór Dawida), wyznacza kres bałwochwalstwu, który pieczętuje reforma religijna (2Krn 34,2; 2 Krl 22,2).

Obie wersje, 2 Krl i 2 Krn, zawierają paralelne narracje o tym samym wydarzeniu, choć przedstawione w różnej chronologii.⁵⁰¹ W 2 Krl cykl reform Jozjasza poprzedza odnalezienie zapomnianych zwojów Prawa w czasie przebudowy Świątyni Jerozolimskiej, podczas gdy w 2 Krn jest to konsekwencja reformatorskich przedsięwzięć króla przy okazji remontu Świątyni. Zdaniem Hobbsa te dwie wersje opisu tego samego wydarzenia (2 Krl 23, 24-27 oraz 2 Krn 35, 1-17) odsłaniają odmienne punkty uwagi ich redaktorów. Zainteresowanie Deuteronomisty, domniemanego autora 2 Krl, skupia się wokół kwestii centralizacji kultu i oczyszczenia Judy i Jerozolimy z obcych wpływów, w tym m.in. uprawiania różnych technik wróżbiarskich – co znajduje prawne usankcjonowanie w Pwt 18.⁵⁰² Towarzyszy temu nawoływanie do nawrócenia i powrotu do wierności przymierzu z JHWH (wyrażone czasownikiem שׁוּב).⁵⁰³ Zainteresowanie Kronikarza jest odmienne – podkreśla wyjątkową rolę lewitów w służbie świątynnej w czasie reform Jozjasza jako spadkobierców oraz kontynuatorów tradycji urzędu proroków.⁵⁰⁴ Z tego też względu różnice w chronologii wydarzeń ukazują postać prorokini Chuldy w różnych momentach całej narracji.

W redakcji deuteronomistycznej narracja rozpoczyna się od zlecenia przez króla Jozjasza prac remontowych w Świątyni (2 Krl 22,3-8), w czasie których zostaje odnalezione Prawo Mojżesza i przekazane do władcy (ww.9-10). Usłyszawszy słowa księgi król rozrywa szaty i posyła kapłana Chilciasza wraz ze innymi ze świty królewskiej z zapytaniem o wyrocznię JHWH do prorokini Chuldy (ww.11-13) – tak odnaleziony dokument staje się inspiracją do reform. Według Kronikarza reforma religijna poprzedzała prace w Świątyni i tym samym odnalezienie Prawa (2 Krn 34,3-21). Mimo przedstawionej chronologii, także w tej relacji Chulda pojawia się bezpośrednio po odnalezieniu Prawa – gdy król posyła po „radę JHWH” (2 Krn 34, 11-28; por. 2 Krl 22, 3-20). Zatem tylko w 2 Krl wyrocznia JHWH

⁵⁰¹ T. R. Hobbs. *2 Kings*. Waco: Word Books, 1985, 316-317.

⁵⁰² *Ibidem*.

⁵⁰³ D. Dziadosz. „Teocentryczna historiografia Izraela, czyli kim był deuteronomista i jego dzieło?” *CT* 74 4 (2004): 5-24. 10-11.

⁵⁰⁴ R. B. Dillard. *2 Chronicles*. Waco: Word Books, 1987, 282.

przekazana przez Chuldę osadzona jest w okresie poprzedzającym reformę, podczas gdy w 2 Krn zostaje wpisana w okres reform króla.⁵⁰⁵

Pierwsza wzmianka o postaci Chuldy, zarówno w Księgach Królewskich i Kronik (2 Krl 22,14; 2 Krn 34, 22a), obejmuje dwa człony : wpiertw zostaje ona przedstawiona z imienia i funkcji jako „Chulda prorokini” [חֻלְדָּה הַנְּבִיאָה], następnie w korelacji w męskim członkiem rodziny jako „żona Szaluma” [אִשְׁתּוֹ שָׁלֹמ]. Taka dwustopniowa konstrukcja przypomina sposoby przedstawienia jej dwóch poprzedniczek: Miriam (Wj 15,20) oraz Debory (Sdz 4,4) – w pierwszej kolejności uwaga jest zwrócona na pełniony przez nie urząd (autorytet) – prorokini, a w drugiej na rolę społeczną – żony bądź siostry. Autor deuteronomistyczny jak i kronikarz zamieszcza informację również o pochodzeniu jej męża i wspomina o niejasnym urzędzie czy funkcji jego przodka, „strażnik szat” [שֹׁמֵר הַבְּגָדִים] (2 Krl 22,14b; 2 Krn 34,22b). Może to sugerować związek rodziny męża Chuldy z kultem sprawowanym w Świątyni i wskazuje na Jerozolimę jako miejsce zamieszkania.⁵⁰⁶ Według relacji obu wersji Chulda mieszkała w Jerozolimie, w „drugiej dzielnicy” [מִשְׁנֵה]. Podobnie relacja z Księgi Sędziów określała miejsce aktywności Debory, mówiąc o Palmie Debory w górach Efraima (Sdz 4,5). W przypadku Miriam powiązanie jej aktywności z konkretnym miejscem nie było możliwe, gdyż towarzyszyła ludowi w wędrówce od Egiptu aż do Kadesz. Być może w przypadku Debory i Chuldy takie konkretne określenie miejsca aktywności prorockiej było uwarunkowane więzami rodzinnymi – ich rolą społeczną jako „żon”. Oba teksty biblijne nie dostarczają informacji, dlaczego król zasięga rady kobiety-prorokini, podczas gdy w tym samym czasie prorokami JHWH są Sofoniasz oraz Jeremiasz.⁵⁰⁷

Chulda przekazuje delegacji króla Jozjasza wyrocznię JHWH, zapowiadającą przyszłe wydarzenia – nb. jest to jedyna wypowiedź Chuldy. Składa się ona z dwóch części: pierwsza obwieszcza zagładę „miejsca i mieszkańców” (2 Krl 22,16-17; 2 Krn 34,24-25); druga, nieco dłuższa, zapowiada wczesną śmierć króla (2 Krl 22,18-20; 2 Krn 34,26-28). Wyrocznia skierowana do Jozjasza zawiera właściwie obietnica, albowiem uniżenie przed JHWH „ocaliło” króla od doświadczenia zagłady królestwa. W tekście widoczna jest gra słów opierającą się na asonansie między rdzeniami „uniżyć się/ poddać”, כָּנַע, a „rozedrzeć/ rozdzielić”, קָרַע, by połączyć akt rozdartych szat z uniżeniem się przed JHWH. Zarówno w

⁵⁰⁵ D. A. Glatt-Gilad. “The Role of Huldah's Prophecy in the Chronicler's Portrayal of Josiah's Reform” *Bib* 77 1 4 (1996): 17-18.

⁵⁰⁶ Dillard, *2 Chronicles*, 281.

⁵⁰⁷ Por. komentarz w: M. A. Sweeney. *I & II Kings: a commentary*. Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2007, 445.

relacji kronikarza jak i deuteronomisty po powrocie wysłańców od Chuldy dochodzi do odnowienia Przymierza – po odczytaniu odnalezionego zwoju Prawa przez króla w Świątyni, wobec całego narodu, oraz dodatkowo w 2 Krl 23,2 świadkami są o „kapłani i prorocy” [והכהנים והנביאים], podczas gdy w 2 Krn 34,30 „kapłani i lewici” [והכהנים והלויים] – najwyraźniej kronikarz postrzega lewitów jako następców proroków.

Publiczne odczytanie Prawa przez króla i odnowienie Przymierza przywołuje historię Wyjścia – przyjęcie Przymierza przekazanego przez Mojżesza, które poprzedzało oficjalny kult świątynny. Postacie z czasów panowania Jozjasza są przedstawiane według wzoru przywódców z okresu Wyjścia – Jozjasz/ Mojżesz, Chilkiasz/ Aaron oraz Chulda/ Miriam. Dodatkowo autor w sposób szczególny łączy postacie Chilkiasza i Chuldy – Jozjasz wysyła delegację do prorokini z arcykapłanem Chilkiaszem na czele (2 Krl 22,12; 2 Krn 34,20).⁵⁰⁸ Scena ta stanowi kolejne wypełnienie kryterium tematycznego echa o „Miriam prorokini, siostrze Aarona” (por. Wj 15,20), która u boku brata-arcykapłana towarzyszyła Mojżeszowi w prowadzeniu ludu. Co ciekawe zarówno kronikarz i deuteronomista osadzają postać Chuldy w okresie poprzedzającym liturgię odnowienia przymierza (2 Krl 22, 14-23,3; 2 Krn 34,22-33). Prorokini nie tylko dokonuje autoryzacji odnalezionego Prawa, ale także wypełniając swój urząd przekazuje wyrocznię oceniającą i interpretującą aktualne wydarzenia.⁵⁰⁹ Choć Jozjasz i Chulda nie spotykają się bezpośrednio, to prorokini przekazaną wyrocznię otwiera mu drogę do odnowienia Przymierza w imieniu całego narodu. Zauważalna jest też nieobecność Chuldy w Świątyni – to arcykapłan odkrywa Prawo w czasie prac remontowych mających na celu odnowienie Świątyni (2 Krl 22,8; 2 Krn 34,15) a Jozjasz („nowy Mojżesz”) dokonuje uroczystej proklamacji Prawa w uroczystej liturgii odnowienia Przymierza. Rola Chuldy – „nowej Miriam” – ogranicza się jak w przypadku pierwszej do asystencji z „oddali”.

W dalszym kontekście tego wydarzenia są wspomniane uroczyste obchody Paschy w Jerozolimie (2 Krl 23, 21-23; 2 Krn 35) – przywołujące wspomnienie o czasach *exodusu* i postaciach jego przywódców: Mojżesza, Aarona i Miriam. Kronikarz w sposób szczególny rozwija opis rytuału paschalnego w Świątyni (2 Krn 35), gdzie nadrzędną rolę pełnią lewici jako kontynuatorzy tradycji prorockich.⁵¹⁰

⁵⁰⁸ Równorzędny związek jest widoczny między postaciami Jozjasza (nowego Mojżesza) oraz Chilkiasza (nowego Aarona).

⁵⁰⁹ R.J. Weems. „Huldah, the Prophet: Reading a (Deuteronomistic) Woman's Identity.” W *A God So Near: Essays on Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2003, 323.

⁵¹⁰ Dillard, *2 Chronicles*, 282.

Podsumowując należy stwierdzić, że zarówno na poziomie leksykalnym i tematycznym zauważalne jest w analizowanych fragmentach echo postaci Miriam – archetypu pierwszej prorokini (*nota bene* także lewitki). Prawdopodobnie przez nie autorzy chcą uwiarygodnić autorytet Chuldy i zarazem określają jej rolę w reformie Jozjasza odnawiającej pierwsze Przymierza.

Noadia (Ne 6,14)

Księga Nehemiasza – wspominająca prorokinię Nadię – pierwotnie wraz z Księgą Ezdrasza stanowiła zwarte dzieło, będące logiczną kontynuacją historii 1-2 Kronik.⁵¹¹ Przedstawia wydarzenia z okresu perskiego, gdy wraz z edyktem Cyrusa (538 r. p.n.e., por. Ez 1,1-4), następuje powrót Judejczyków z Babilonii.⁵¹² Dzięki przychylności kolejnych królów perskich, Dariusza oraz Artakserksesa I, Żydzi osiedlają się w Judei i okolicach oraz reorganizują życie społeczne oraz religijne, czego symbolem staje się odbudowana Świątynia. Głównymi liderami i reformatorami aprobowanymi przez króla perskiego Artakserksesa I są kapłan Ezdrasz oraz namiestnik Judei, Nehemiasz, tytułowi bohaterowie i domniemani autorzy spisanych wydarzeń.⁵¹³ Układ tekstu ksiąg prawdopodobnie nie odzwierciedla rzeczywistej kolejności wydarzeń.⁵¹⁴ Księga Nehemiasza, stanowiąca najprawdopodobniej uzupełnienie księgi Ezdrasza, opisuje wydarzenia rozpoczynające się na wygnaniu, gdy Nehemiasz jako podczasz królewski zostaje posłany do Judy celem odbudowania murów Jerozolimy (Neh 1-2). Cała księga ma charakter kompilacji – większość jej tekstu (1,1-7,5; 11,1-13,31) napisana jest w formie pamiętników (tzw. Pamiętniki Nehemiasza), które uzupełniają listy spisów ludności i genealogiczne.⁵¹⁵ W tekście autor używa częściej pierwszej a niekiedy trzeciej osoby, co wyznacza charakterystyczną cechę tej księgi. Zdaniem

⁵¹¹ O podziale wspominał już Orygens (III w.n.e.) oraz Hieronim (IV w. n.e.), co też zostało uwzględnione podczas druku pierwszej Biblii hebrajskiej w 1488 r.

⁵¹² H. Langkammer. „Edykt Cyrusa w Ezd 1 w świetle tekstów biblijnych i pozabiblijnych a myśl teologiczna kronikarza” *BibAn* 18 (2017): 21–32; R. Rumianek. „Interpretacja Edyktu Cyrusa” *WST* 19 (2006): 153-160; Z. Małecki. „Król perski Cyrus Wielki i jego rola w historii Izraela” *Saeculum Christianum: pismo historyczno-społeczne* 4 1 (1994): 189-197.

⁵¹³ Więcej o kompozycji oraz autorstwie, por. J. H. Blenkinsopp. *Ezra-Nehemiah: A Commentary*. Philadelphia: Westminster Press, 1988, 41-47.

⁵¹⁴ O dyskusji nad chronologią postaci, por. H. G. M. Williamson. *Ezra, Nehemiah*. Waco: Word Books, 1985, XXXIX- XLVIII; A. Demsky. “Who Came First, Ezra or Nehemiah? The Synchronistic Approach” *Hebrew Union College Annual* 65 (1994): 1-19.

⁵¹⁵ Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, 41-47.

badaczy fragment 7,6-10,40 stanowi odrębną jednostkę, której główny temat koncentruje się na reformie religijnej (Neh 10). Zawiera ona listy repatriantów i opisy obchodów Święta Namiotów, liturgii przebłagalnej aż po opis odnowy przymierza (Neh 10) – ten kulminacyjny punkt księgi jest chronologicznie jej najpóźniejszym fragmentem.⁵¹⁶

Przekaz biblijny nie określa statusu społecznego Nehemiasza, gdy zostaje on posłany przez Persów do Judei (Ne 2,1-10). Według późniejszej relacji (5,14) przez dwanaście lat pełnił urząd namiestnik perskiego w Judei. Z jednej strony Nehemiasz ukazany jest jako członek żydowskiego narodu, któremu bliski jest los powracających do Jerozolimy (Ne 1-2), z drugiej strony jest to lojalny urzędnik Artakserksesa, który uzyska przychylną króla, by odbudować zniszczone miasto. W pierwszej części księgi (1-7) głównym tematem jest odbudowa murów Jerozolimy. Działalność ta spotyka się ze sprzeciwem ze strony namiestnika Samarii – Choronity Sanballata, jego „sługi” – Tobiasza (Ne 2,10), oraz gubernatora ammonickiego – Araba Gszema oraz ich sprzymierzeńców (2,19-20; 3,33-4,2).⁵¹⁷ Gdy budowa muru dobiega końca, knują oni spisek przed władcą Persji, oskarżając o próbę buntu Żydów z Nehemiaszem na czele (Ne 6, 2-7).

Perykopa 6,1-19, w której pojawia się postać Noadii, jest kontynuacją tematu intrygi przeciwko Nehemiaszowi w końcowym etapie odbudowy murów:

I część (ww. 1-9): wezwania na spotkanie w dolinie Ono,

II część (ww. 10-14): spisek proroka Szemajasza i opozycja proroków,

III część (ww. 15-19): korespondencja od Tobiasza.

Wzmianka o prorokini Noadii pojawia się w drugiej, środkowej części perykopy, która opisuje zagrożenie czyhające na Nehemiasza ze strony proroków. Okalające fragmenty – pierwsza i trzecia część – wspomina sprzeciw władzy, która wywiera wpływ również na religijne autorytety, w tym proroków (ww. 10-14). Intrygi wymierzone w Nehemiasza mają zarówno personalny wymiar, ale także i szerszy – dotyczą m.in. odbudowy Jerozolimy. Wizerunek proroków w drugiej części perykopy jest jednoznacznie negatywny – ich misja jako pośredników JHWH jest zanegowana, albowiem ulegają wpływom i manipulacjom władzy świeckiej. W pierwszej części Sanballat, Tobiasz i Gszem próbują przez pośredników podstępem zwabić Nehemiasza na naradę do doliny Ono, by go tam zgładzić. Po tym nieudanym spisku w drugiej części najmują proroka Szemajasza, by pod pretekstem

⁵¹⁶ H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, XXXIV.

⁵¹⁷ Imię Sanballat pojawia się w tekście papyrusu z Elefantyn, gdzie nazwany jest „namiestnikiem Samarii”. ANET, 492.

ratowania życia ściągnął Nehemiasza do Świątyni Pańskiej. Tekst nie precyzuje, czy mowa jest o próbie zamachu, czy sankcji kary śmierci po przestąpieniu miejsca przeznaczonego dla kapłanów, co może sugerować w. 11. Bez wątplenia w obu przypadkach intencja jest jednoznaczna – uśmiercenie Nehemiasza. Ten jednak nie ulega lękom i nie zniechęca się, lecz modli do JHWH przekonany, iż wykonuje Jego misję (w.16). Postać Noadii autor wprowadza bezpośrednio po epizodzie z Szemajaszem. Nehemiasz wypowiada modlitwę błagalną (w. 14), by Bóg nie zapomniał czynów zarówno namiestnikom, Sanballatowi i Tobiaszowi, a także prorokini Noadii [נועדיה הנביאה] i innym prorokom, którzy próbowali go zastraszyć (w. 14). Mimo iż Noadia jest przedstawiona w pejoratywnym świetle, to autor przypisuje jej tytuł prorocki, który na poziomie leksykalnym jest echem tytułatury Miriam [מרים הנביאה] (Wj 15,20). Należy także zauważyć, iż autor też nie neguje urzędu żadnego z wspomnianych dalej proroków, mimo iż ich czyny nie odpowiadają misji „proroka JHWH” (Pwt 18,15-21).⁵¹⁸

Choć Szemajasz i Noadia są jedynymi prorokami wymienieni tu z imienia, to wydaje się że reprezentują pozostałą część środowiska proroków (mężczyzn i kobiet), którzy występują przeciwko Nehemiaszowi (w.14). Zestawienie tych dwóch postaci prorockich – mężczyzny i kobiety – jest *meryzmem*, wyrażającym szersze zjawisko sprzeciwu proroków wobec działalności Nehemiasza. Wzmianka o Noadii, choć ma charakter wtrącenia, świadczy o dość szerokiej opozycji proroków przeciw Jozjaszowi, której ona mogła być jednym z liderów.

Przytoczona powyżej historia wraz z towarzyszącą jej konfiguracją postaci tworzy na poziomie schematu kompozycji paralelę do epizodu buntu przeciw Mojżeszowi z Chaserot (Lb 12), w którą była zaangażowana pierwsza prorokini Miriam wraz z kapłanem Aaronem. Wówczas pretekstem do tzw. „złej mowy” wymierzonej w Mojżesza było jego małżeństwo z Kuszytką, co z perspektywy powygnaniowego autora mogło być odniesione do reform religijnych Nehemiasza i Ezdrasza, które były wymierzone w małżeństwa mieszane kapłanów-Lewitów (Ne 13, 23-28). Jak zauważono to wcześniej, żeńska forma gramatyczna czasownikowa we frazie „mówiła Miriam [ותדבר מרים] i Aaron” otwierająca narrację w Księdze Liczb (Lb 12,1) sugeruje, iż to Miriam była inicjatorką buntu przeciw Mojżeszowi, który spotyka się z gniewem JHWH i karą „złej mowy” w postaci nieczystości wywołanej trądem.

Wspomniana w księdze Nehemiasza Noadia (Ne 6,14) była w grupie proroków, tworzących opozycję przeciw Nehemiaszowi. Fakt wymienienia jej imienia może sugerować,

⁵¹⁸ T. Brzegowy. *Prorocy Izraela cz. I*. Tarnów: Wydawnictwo Biblos, 2014, 30.

iż była aktywną inicjatorką spisku lub co najmniej rozpoznawalną postacią z tej grupy. Obie prorokinie, Miriam i Noadii, są ukazane w opozycji do głównego bohatera (Mojżesza/Nehemiasza), co może być uznane za przykład wypełnienia kryterium tematycznego potwierdzającego obecność „echa” tradycji o pierwszej prorokini Miriam w przekazie o Noadii.

Podobnie fakt przywołania tej postaci w kontekście poprzedzającym liturgię odnowienia Przymierza (Ne 10), która rozpoczynała reformy Nehemiasza i Ezdrasza wprowadzające też zakaz małżeństw mieszanych – jest dosyć sugestywne. Wspomnienie o prorokini przed odnową Przymierza odpowiada schematowi obecności postaci Miriam w dziejach *exodusu*.⁵¹⁹

Należy też zauważyć, iż powstała opozycja proroków związanych ze środowiskiem lewickim (por. dyskusję różnicy lektury 2 Krl 23,2 „kapłani i prorocy” a 2 Krn 34,30 „kapłani lewici”)⁵²⁰ mogła być wywołana wprowadzanymi reformami, w tym m.in. nakazem oddalenia cudzoziemskich żon (Ne 6, 10-14). Przywołanie postaci prorokini Noadii na tle archetypu lewickiej prorokini Miriam niejako autoryzowało jej obecność w tym środowisku. Należy też zauważyć, że wzmianka o prorokini Noadii potwierdza, iż po powrocie z Babilonii w dalszym ciągu kobiecy profetyzm był zjawiskiem znanym i akceptowanym.

Prorokinie z Księgi Izajasza (Iz 8, 3)

Izajasz, prorok z Jerozolimy i autor pierwszej części księgi Izajasza (tzw. Proto-Izajasz) z okresu dominacji asyryjskiej w Palestynie (druga połowa VIII w. p.n.e.), zawarł w części nazywanej Księgą Emmanuela (Iz 6,1-9,6) wzmiankę o bezimiennej prorokini, matce jego syna (Iz 8,3). Pierwsze 39 rozdziałów przypisywanych Proto-Izajaszowi obejmuje: dwa zbiory yroczeni nad Judą i Jerozolimą (Iz 1-12; 28-33), w tym Księgę Emmanuela, wyroczenie przeciwko obcym narodom (Iz 13-23), apokalipsy (Iz 24-27; 34-35) oraz inne teksty historyczne paralelne z 2 Krl (36-39).⁵²¹ Izajasz był świadkiem burzliwych wydarzeń w czasie

⁵¹⁹ Miriam w księdze Wj pojawia się w kontekście pozaświątynnym. Jej rola jest kluczowa w okresie poprzedzającym Przymierze.

⁵²⁰ Należy zauważyć, że wspomniane obok Noadi imię proroka Szemajasza ma w biblii kilka postaci. Wśród nich: jest także Szemajasz syn Netaneela, pisarz wywodzący się spośród lewitów, który za czasów króla Dawida dokonał spisu kapłanów (1 Krn 24,6); jak i Szemajasz Nechemita – fałszywy prorok, który działał wśród wygnańców znajdujących się w niewoli babilońskiej (Jr 29,24-32).

⁵²¹ Brzegowy, *Prorocy Izraela cz. I*, 49-50.

wojny syro-efraimskiej za panowania króla judzkiego, Achaza (II połowa VIII w. p.n.e.)⁵²², w tym oblężenia Jerozolimy przez sprzymierzone wojska antyasyryjską koalicję Syrii (Aramu) i Efraima (Izraela) oraz ostatecznego upadku Królestwa Izraela (ok. 722 r. p.n.e.).⁵²³ Król Achaz, wbrew namowom Izajasza, wezwał na pomoc Tiglat- Pilesera III i stał się wraz z całą Judą wasalem Asyrii.⁵²⁴

Księga Emmanuela (Iz 6,1-9,6) należy do pierwszego zbioru wyroczni przeciwko Judzie i Jerozolimie (Iz 1-12), być może przeznaczonego do recytacji publicznej.⁵²⁵ Już pobieżna tematyczna analiza retoryczna wskazuje na koncentryczną strukturę, którą tworzy pięć głównych części: *AB-C-B'A'*. Motywem przewodnim środkowych trzech części *B-C-B'*, są postacie trzech synów, z którymi są związane „wieszczce znaki” dane Izajaszowi na Syjonie (9,18). Centralna część księgi *C* (7,10-18), eksponująca postać wybawiciela narodu tytułowego Emmanuel i jego matki [hebr. העלמה „młoda kobieta (zasłonięta)”⁵²⁶; LXX gr. παρθένος „panna, dziewica”] (7,14). Paralelne środkowe części, *B* (7,1-9) i *B'* (8,1-10), przedstawiają jeszcze dwóch synów o symbolicznych imionach, Szear Jaszuw i Maher Szalal Chasz Baz [שבּוּר שְׁאָר יָשׁוּב (7,3); מַהֵר שְׁלָל חָשׁ בָּז (8,1.3)], których ojcostwo przypisane jest Izajaszowi. Ramami całej Księgi Emmanuela są dwie zewnętrzne części *A* (6) i *A'* (8, 11-9,6), odwołujące się do misji Izajasza oraz objawienia chwały JHWH panującego na tronie.

Uproszczona tematyczna struktura Księgi Emmanuela ukazuje schemat kompozycji i relację pomiędzy postaciami dwóch bezimiennych kobiet: „*alma* (młoda kobieta)” [עלמה] z centralnej części *C* oraz „prorokini” [נביאה] z sąsiadującej części *B'*, oraz ich synami.

⁵²² Według E. R. Thiele. *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*. Grand Rapids: Kregel Academic, 1983, 131). Achaz rozpoczął rządy wspólnie z Jotamem od 736/735 r. p.n.e., a samodzielnie od 732/731 r. p.n.e., które zakończył w 716/715 r. p.n.e. Natomiast według W. F. Albrighta panował w latach 744–728 p.n.e. *Nota bene* Ewangelia Mateusza wymienia go w genealogii Jezusa.

⁵²³ J. Blenkinsopp. *A history of prophecy in Israel*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 1996, 98-109.

⁵²⁴ J. Warzecha. *Historia dawnego Izraela*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2005, 308-310.

⁵²⁵ Istnienie cyklu wyroczni potwierdza powracający refren (5,25; 9,11.16; 10,4) oraz siedmiokrotna formuła biada. *Ibidem*, 57.

⁵²⁶ Aby oddać najpełniej istotę leksemu עלמה zostanie zaproponowane tłumaczenie jako „(zakryta) młoda kobieta”, co najpełniej odpowiada tłum. LXX *parthenos*, gr. panna, dziewica; Wulgata – *virgo*, łac. dziewica. W niniejszej analizie zostanie utrzymana transkrypcja fonetyczna hebrajskiego terminu dla podkreślenia unikalności jego znaczenia.

Uproszczony schemat kompozycji Księgi Emmanuela (Iz 6-9,6):

| | |
|----|--|
| A | Iz 6: Prolog - powołanie proroka [Pan na TRONIE, oczyszczenie <u>zarzący węgiel</u>] |
| B | Iz 7, 1-9b: Pierwszy etap znaku [syn Izajasza - Szear Jaszuw] |
| C | Iz 7, 10-18: Drugi etap znaku [syn „panny” – Emmanuel] |
| B' | Iz 8, 1-10: Trzeci etap znaku [syn Izajasza i „prorokini” - Maher Szalal Chasz Baz] |
| A' | Iz 8, 11-9,6: Epilog – misji Izajasza [oczyszczenie <u>ogniem</u> ; „syn” na TRONIE Dawid] |

Opis powołania do misji prorockiej Izajasza z części A (Iz 6) pełni funkcję prologu do Księgi Eamnuela.⁵²⁷ Izajasz doznaje wizji „Pana” zasiadającego na „tronie” [כִּסֵּא] (6,1) i „serafinów” [שרפים] stojących ponad nim (6,2). Po oczyszczenie z „win i grzechów” [עוֹנֵי וְחַטָּאתָךְ] (6,7) deklaruje gotowość do bycia „posłanym” [הֲנִי שְׁלֹחֲנִי] (6,8) „do tego ludu” [לְעַם הַזֶּה] (6,9), który doświadczy kary – ziemia opustoszeje (6,11-12). Reszta ocalałych – „jego pień” – stanie się „świętym nasieniem” [זֶרַע קֹדֶשׁ] (6,13). Część ta jest paralelna z częścią A' (Iz 8, 11-9,6) uznawaną za zamknięcie „świadcstwa” [תְּעוּדָה] Izajasza przekazane jego uczniom (8,16). On sam i jego dzieci są „znakami i cudami” [לְאִתּוֹת וּלְמוֹפְתִים] w Izraelu danymi od JHWH, który zamieszkuje na górze Syjon (8,18). Na końcu powraca motyw panowania i pokoju na „tronie” [עַל־כִּסֵּא] – „Dawida” i w „jego królestwie” (9,6). Poprzedza go obwieszczenie „narodzin dziecka” [כִּי־יִלֵּד יֶלֶד־לְנוֹן], którego imiona przywołują atrybuty Boga i Jego Mesjasza.

W trzech środkowych częściach B-C-B' są wyeksponowane postacie trzech synów, którzy są „znakiem” dla Izraela. Dwaj z nich, umieszczeni w paralelnych częściach B (7, 1-9b) i B' (8, 1-10) są bez wątpienia rodzonymi synami Izajasza, a ich symboliczne imiona odnoszą się do realnych skutków politycznych uwikłań władcy. W pierwszym epizodzie

⁵²⁷ Brzegowy, *Prorocy Izraela*, 50.

spotkania z Achazem (*B*) Izajasz zapowiada klęskę koalicji królów, Resina i Pekacha. Imię pierwszego syna Izajasza, Sze'ar Jaszuw [שָׁר יִשׁוּב, tłum. „Reszta powróci”] (7,3) jest zapowiedzią odrodzenia z ocalałych.⁵²⁸ W *B'*, ukazana jest postać drugiego syna o imieniu Maher-Szalal-Chasz-Baz [מָהֵר שָׁלַל חָשׁ בַּז, tłum. „rychły łup szybka zdobycz”]⁵²⁹(8,1.3) zapisanym z polecenia Boga na dużej „tablicy” [גְּלִיּוֹן], zapowiada szybki upadek i ostateczne zwycięstwo wojsk asyryjskich nad Samarią i Efraimem. W sposób bardzo lapidarny tekst wspomina o jego narodzin ze związku Izajasza z bezimienną „prorokinią” [הַנְּבִיאָה] (w. 3). W centralnej części *C* (7,10-18) przedstawiony jest najbardziej tajemnicza postać „syna” o imieniu Emmanuel [עִמָּנוּאֵל, tłum. „Bóg z nami”] (7,14), którego „pocznie i porodzi” nieznaną bliżej kobieta określona jako hebr. „*alma*” [עַלְמָה] „(jeszcze nie rodząca) młoda kobieta”.⁵³⁰

Tekst dwukrotnie podaje informację, kim są matki synów: w części *C* - „*alma*” [עַלְמָה], w *B'* - „prorokini” [הַנְּבִיאָה], ale nie wskazuje, kim jest matka pierwszego syna Izajasza wspomnianego w *B* Sze'ar Jaszua. Pewną korelację do tej sytuacji można zauważyć w określaniu ich ojca – tylko w dwóch przypadkach (*B* i *B'*) możemy być pewni, iż jest nim sam prorok Izajasz. W przypadku proroctwa o Emmanuelu w części *C* nie ma takiej informacji. W tej sytuacji rzuca się w oczy fakt, iż wyłącznie w części *B'* pojawia się informacja o obydwójgu rodzicach – bezimiennej prorokini oraz proroku Izajaszu. Kluczowa dla zrozumienia struktury całego fragmentu i relacji między poszczególnymi częściami (zarazem pomiędzy trzema synami), jest interpretacja wypowiedzi Izajasza w końcowej części *A'* – zamykająca wyrocznię (8,18):

הִנֵּה אֲנִי וְהַיְלָדִים אֲשֶׁר נָתַן־לִי יְהוָה לְאִתּוֹת וּלְמוֹפְתִים בְּיִשְׂרָאֵל מֵעַם יְהוָה צְבָאוֹת הַשֶּׁכֶן בְּהַר צִיּוֹן

Oto ja - i dzieci moje, które dał mi JHWH – na znaki (אותות) i na przepowiednie (מופתים) w Izraelu; od JHWH Zastępów, zamieszkującego górze Syjon.

Izajasz w zakończeniu Księgi Emanuela wyjaśnienia istotę swej profetyckiej misji – on sam, jak i jego dzieci są „znakami i przepowiedniami” dla Izraela. Bez odniesienia tego wersetu do struktury całego tekstu wypowiedź Izajasza nie pozwala jednoznacznie ocenić, czy miał on na myśli wszystkich trzech synów (wspomnianych w częściach *B C B'*), czy też wyłącznie dwóch jednoznacznie mu przypisanych (w *B* i *B'*).

⁵²⁸ Autor biblijny w odwołaniu do syna Sze'ar Jaszua używa formy sufiksu dzierżawczego „twój”, בְּנֵךְ („twój syn”).

⁵²⁹ Tłumaczenie za: J. Baldock. *Kobiety Biblii*. Warszawa: Wydawnictwo Bellona, 2008, 186-187.

⁵³⁰ W tradycji chrześcijańskiej jest interpretowane jako zapowiedź nadejścia czasów mesjańskich. Por. m.in.: R. Rumianek. „Proroctwo mesjańskie o Emmanuelu Iz 7,14” *WST* 10 (1997): 185-292.

W tym kontekście należy odwołać się do tzw. potrójnej formuły „znaku” [אות] w Księdze Emmanuela, która odpowiada symbolicznemu schematowi potrójnego aktu prorockiego – zidentyfikowany przez Finley’a.⁵³¹ Badacz ten wskazał, iż obejmuje on trzy etapy: polecenie JHWH skierowane do proroka, wypełnienie oraz dodatkowe objaśnienie jego spełnienia. Wyjściowym tekstem o „znaku”, który odpowiadałby pierwszemu etapowi, jest polecenie skierowane do Achaza, aby prosił o znak dla siebie (7,11). Król odmawia, zasłaniając się Prawem: „*Nie będę prosił, i nie będę wystawiał JHWH na próbę*” (7,12). Drugi tekst – etap wypełnienia – przedstawia odpowiedź JHWH na słowa Achaza, w której zapowiada konkretną postać „znaku” jako narodziny Emmanuela (7,14).

לָכֵן יִתֵּן אֲדֹנָי הוּא לָכֵם אוֹת הַיְהוָה הָעֹלָמָה הָרַחֵם וְיִלְדֵת בֵּן וְקָרְאתָ שְׁמוֹ עִמָּנוּ אֵל

Dlatego Pan sam da wam znak: Oto Panna pocznie i porodzi Syna, i nazwie Go imieniem Emmanuel.

W tekście jest użyte wyrażenie „Pan sam *da wam [לכם] znak*”, którego sufiks zaimka 3 os. m. l.mn. „wam” uzyskuje interpretację w ostatnim, trzecim tekście o znakach – odpowiada on trzeciemu etapowi aktu profetycznego, jakim jest objaśnienie symbolicznego znaku. W w. 8,18 prorok deklaruje, iż to jemu „JHWH dał” dzieci na „znaki i przepowiednie” w Izraelu.

Potrójna sekwencja profetycznego „znaku” odnosi się do następujących faktów: Achaz nie przyjął Bożego wezwania do prośby o „znak”, wobec czego Bóg sam dokona znaku w postaci narodzin „syna”, Emmanuela. Chociaż jest on centralnym znakiem to nie jest jedynym – zarówno sam prorok Izajasz i „dzieci”, które dał mu Pan są „znakami” dla całego Izraela. Wynikałoby z tego, że także Emmanuel jest dany Izajaszowi, jak pozostali dwaj jego rodzeni synowie wspomniani w częściach *B* i *B'*. Prorok w. 8,18 łączy zatem „znak Emmanuela” zarówno ze swoją działalnością jak i symboliczną misją jego rodzonych synów – jest to etap objaśnienia symbolicznego aktu profetyckiego. Użycie w 8,18 syntagma „znaki i przepowiednie” łączy nadzwyczajne narodziny Emmanuela z „panny” [עלמה] z symbolicznym znaczeniem imion pozostałych synów Izajasza – jak i imieniem ich ojca-proroka Izajasza

⁵³¹ T. D. Finley. *The birth report genre in the Hebrew Bible*. Mohr Siebeck: Tübingen, 2005, 168.

[יְשׁוּעָה] „JHWH jest zbawieniem”. Celowy brak informacji o biologicznym ojcu Emmanuela sugeruje, uwydatnia rolę JHWH w przekazaniu tego znaku.⁵³²

Należy zatem zauważyć, iż skoro postaci synów zostają złączone w potrójnej sekwencji znaku, tak też dwie kobiety, ich matki – „panna” [עלמה] oraz „prorokini” [נביאה] – również zostają niejako ze sobą utożsamione. Obie pełnią tę samą rolę i wypełniają misję urodzenia „syna” (7,14 i 8,3).⁵³³

W 7,14 matka Emmanuela jest określona niejasnym terminem עלמה, który w Biblii hebrajskiej pojawia się jeszcze w opisie duch innych kobiet: Rebeki (Rdz 24,43), także bezimiennej „siostry” Mojżesza (Wj 2,6).⁵³⁴ W szerokiej dyskusji nad jego znaczeniem podkreśla się, iż hebrajski termin עלמה nie jest tożsamy z בתולה „dziewicą”, a raczej opisuje młodą kobietą, która może już być biologiczną matką. Kontekst w jakim pojawiają się Rebeka i siostra Mojżesza pokazuje, że obie są pannami (zapewne dziewicami), które pozostają pod pieczę swoich rodzin, ale wykazują się też pewną samodzielnością i inicjatywą działania. Miriam (Wj 2,1-10) jest opiekunką i inicjatorką usynowienia Mojżesza – pośredniczy między matką rodzicielką a córką faraona. Rebeka jako żona Izaaka da mu potomstwo, „tysiące nieprzeliczone” (Rdz 24,60). Obie postaci łączy wspólny kontekst „wydarzeń przy wodzie”: Rebeka ochoczo poi wodą ze studni sługę Izaaka i jego wielbłądy, co stanowi znak „wybrania” przez JHWH; Miriam zaś nad wodą inicjuje usynowienie Mojżesza oraz przewodzi Pieśni na cześć JHWH. Prawdopodobnie celowe użycie przez autora biblijnego terminu hebr. עלמה, jako tej, która „pocznie i porodzi” syna bez dalszej wzmianki o mężu uwypukla nadzwyczajność „znaku” – narodzin Emmanuela.

Zarówno „młoda kobieta” z w. 7,14 jak również „prorokini” z w. 8,3, nie mają jednoznacznie określonego statusu żon. Zbyt pochopnie powielane przez komentatorów określenie „żona Izajasza” w odniesieniu do „prorokini” może sugerować, iż ten termin został jej przypisany wyłącznie ze względu na jej związek małżeński z prorokiem.⁵³⁵ Uważna

⁵³² J. M. Ward wskazuje, iż w najnowszych badaniach nad prorocstwem o Emmanuelu dominuje pogląd, iż Emmanuel jest trzecim synem Izajasza, mającym się narodzić. Przez wiele lat dominował pogląd, iż prorocstwo odnosiło się do syna Achaza, Ezechiasza: Por. Brzegowy, *Prorocy Izraela cz. I*, 101.

⁵³³ W 7,14: וְתַהֲרַר וְתִלְדָּת בֶּן, w 8,3: וְתַהֲרַר וְתִלְדָּת בֶּן

⁵³⁴ W sumie termin ten pojawia się w Biblii hebrajskiej 8 razy - cztery razy w liczbie pojedynczej (trzy w odniesieniu do konkretnych postaci: Rebeki, Miriam oraz matki Emmanuela z Iz 7,14, raz w odniesieniu do nieokreślonej bliżej „alma” z Księgi Przysłów 30, 19) oraz 5 razy w liczbie mnogiej: dwukrotnie w Pnp 1,3; 6,8, dwukrotnie w Księdze Psalmów 68,26; 46,1 oraz jeden raz w 1 Krn 15,20. Więcej: por. H. M. Wolf. “A Solution to the Immanuel Prophecy in Isaiah 7:14-8:22” *JBL* 91 4 (1972): 449-456.

⁵³⁵ C.B. Reynolds. “Isaiah’s Wife” *JTS* 36 142 (1935): 182-185.

lektura tekstu nie sugeruje takiej możliwości – obydwójce rodzice są prorokami i z nich mają pochodzić „znaki i przepowiednie” w Izraelu. Zatem narodziny syna w części B’ są też profetycznym znakiem bezimiennej prorokini.

Określenia kobiet wspomnianych przez Izajasza – „młodej kobiety” [עלמה] i „prorokini” [נביאה] sugerują, iż mógł odwołać się on do wzorca postaci prorokini jak Miriam. Świadczą o tym paralelne określenia Miriam w Księdze Wyjścia – „młoda kobieta” [עלמה] (Wj 2,8) oraz „prorokini” [נביאה] (Wj 15,20) u boku Mojżesza, archetypu proroka w Izraelu. Terminy te mogą być uznane za wypełniające leksykalnego kryterium obecności „echa” pierwszej prorokini Tory. Co więcej, w Wj 2,1-10 Miriam pojawia się jako bezimienna „siostra” Mojżesza, odpowiadająca w Księdze Emmanuela postaci bezimiennej „prorokini”. Jej macierzyński aspekt misji prorokini, zwłaszcza cudowne narodzin synów-znaków, jest również tematycznym „echem” tradycji Miriam.

Analiza retoryczna pozwala odkryć wewnętrzną logikę całego tekstu i ewentualny wzorzec literacki danej postaci, to jednak nie wyklucza możliwości, iż „narodziny syna” dotyczyłby także historycznej postaci, jak np. żony Achaza czy Izajasza⁵³⁶. Obecność echa Miriam – „panny i prorokini” pozwala odczytać wyrocznie i wydarzenia opisane w Księdze Emmanuela z perspektywy dawnego *exodusu*, Wyjścia z Egiptu.

Prorokinie z Księgi Ezechiela (Ez 13,17-23)

Księga Ezechiela zachowała krótkie świadectwo o „prorokujących córkach (twego) narodu” [בנות עמך המתנבאות] (Ez 13,17), których zwodnicza działalność stała się tematem drugiej części wyroczni proroka przeciw prorokom ówczesnego Izraela – mężczyznom (13, 1-16), a następnie także kobietom (13,17-23).

Ezechiel był pierwszym prorokiem wygnania, który rozwinął swoją działalność prorocką po uprowadzeniu do Babilonii w 597 r. p.n.e. Pochodził z jerozolimskiej rodziny kapłańskiej i był świadkiem tragicznych wydarzeń przesiedlenia babilońskiego.⁵³⁷ Jego misja prorocka obejmowała dwa główne okresy, których cezurą czasową stanowi 587 r. p.n.e. – ostateczne zburzenie Jerozolimy i Świątyni. Jest określany jako głosiciel „słowa zbawienia”,

⁵³⁶ Finley, *The birth report genre in the Hebrew Bible*, 178; A. Strus. „Rozwój proroctwa o Emmanuelu jako przykład hermeneutyki w Starym Testamencie” *RBL* 39 3 (1986): 197–211; R. Krawczyk. „Mesjasz w Księdze Protoizajasza” *SW* 46 (2009): 31-45.

⁵³⁷ Por. W. Eichrodt. *Ezekiel: A Commentary*. Philadelphia: Westminster Press, 1970, 1-10.

głównie w okresie po upadku Jerozolimy oraz jako prorok piszący.⁵³⁸ W wielu publikacjach zwrócono uwagę, że literacki obraz jego postaci zawiera archetyp „proroka jak Mojżesz” – szczególną uwagę zwraca się na ostatnia wizję zawartą w tzw. Torze Ezechiela (Ez 40-48).⁵³⁹ Końcowe widzenie „na wysokiej górze” (Ez 40,2), interpretowane jako „wizja teokratycznego królestwa eschatologicznego”⁵⁴⁰, przedstawia Nową Jerozolimę – z odbudowaną świątynią, w której służbę pełnią kapłani z linii Sadoka oraz Lewici (40,46), a rządy nad krajem sprawuje „książe” [מֶלֶךְ] (44,3). Prorok zapowiada nowe wieczne Przymierze JHWH z ludem, które otworzy erę pokoju (Ez 16,15nn; 36,24-28; 37,26).⁵⁴¹ Kulminacyjnym punktem księgi jest opis powrotu chwały JHWH do świątyni (Ez 43,1-12)⁵⁴² pośród odnowionego i zjednoczonego ludu. Głównym wątkiem przewijającym się w opisie wizji obok wezwanie do nawrócenia jest „odpowiedzialności indywidualna”.⁵⁴³

W pierwszej części księgi (3,16-24) z okresu poprzedzającego zburzenie Jerozolimy, prorok w formie wyroczni skierowanych do Izraela przedstawia jej upadek moralny. Wskutek jej licznych grzechów zapowiada karę dla jej mieszkańców (Ez 4-9) – zniszczenie obejmie wszystkich nieprawych z Izraela, tylko nieliczna reszta ujdzie z życiem (Ez 9). Również sam JHWH opuści Świątynię, by zamieszkać pośród wygnańców (10,18-22; 11, 22-25). Przywraca jednak nadzieję – tak jak przez wiarołomstwo Bóg wygnał ich pośród obce narody, tak też na nowo zgromadzi w ziemi Izraela (11,14-21). Powrót zakłada odnowę moralną uwarunkowaną odnowieniem przymierza z JHWH („nowe serce i nowy duch”, 11,19-20). Dalej podejmuje temat proroctw (12,21-28), które zostaną niezwłocznie zrealizowane na

⁵³⁸ O strukturze literackiej księgi, por. H. McKeating. *Ezekiel*. Sheffield: JSOT Press, 1993, 15-21; M. A. Lyons. *An Introduction to the Study of Ezekiel*. Bloomsbury T&T Clark Approaches to Biblical Studies; London: T&T Clark, 2015, 20-24.

⁵³⁹ Por. R. L. Kohn, i R. Levitt. “A Prophet Like Moses? Rethinking Ezekiel's Relationship to the Tora” *ZAW* 114 (2002): 236-254; H. McKeating. “Ezekiel the “Prophet Like Moses”?” *JSOT* 61 (1994): 97-109.

⁵⁴⁰ Brzegowy, *Prorocy Izraela*, cz. I, 229-237.

⁵⁴¹ *Ibidem*, 232.

⁵⁴² Por. A. Jasiński. „Powrót chwały Jahwe do świątyni (Ez 43, 1-12 : Zurück der Herrlichkeit JHWH's zu den Tempel (Ezekiel 43:1-12).” W *To urzeczywistniajcie w Kościele, co w Chrystusie Jezusie Flp 2,5 : księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Jana Flisa w 70. rocznicę urodzin*, (ed.) P. Goniszewski i C. Korc, Szczecin: Volumina.pl Daniel Krzanowski, 2015, 269–291.

⁵⁴³ Rozdział 18 Księgi Ezechiela przerywa mowy proroka przeciw grzesznym mieszkańcom Jerozolimy i Judy w pierwszej części Księgi (rozdz. 1–24). Jego treści skoncentrowana jest na stosunku człowieka do Boga oraz odpowiedzialności indywidualnej za popełnione czyny – por. J. Jachym. „Sprawiedliwy według Ez 18” *ŁST* 6 (1997): 197-208; oraz Eichrodt, *Ezekiel*, 22-48.

oczach „zbuntowanego” ludu (12,24nn) jako kara dla Jerozolimy. Kontrowersyjne słowa Ezechiela mogły budzić sceptycyzm wśród słuchaczy, a nawet opozycję wśród innych proroków z Jerozolimy.⁵⁴⁴

Ezechiel kontynuuje rozpoczęty wątek prorocत्व w rozdziale 13, który zawiera dwie wyrocznie przeciwko prorokom (Ez 13,1-16) oraz prorokiniom (Ez 13,17-23). W pierwszej wyroczni do proroków izraelskich (13,1-16) nazywa ich „głupimi prorokami” [הַנְּבִיאִים הַגְּבִלִים] (w.3) i „prorokami ich wnętrz (serc)” [נְבִיאֵי מַלְבָּם] (w.2) oraz „lisami pośród ruin” [שְׁעָלִים] [בְּחַרְבוֹת] (w. 4a). Jest to zarzut fałszywego źródła ich natchnienia, które nie pochodzi od JHWH, oraz zwodniczego optymizmu w czasach moralnego upadku. Prorocy ci nie przygotowali ludu na czas kary, dlatego zapowiada ich zagładę – „nie będą zapisani do listy domu Izraela” i „nie wejdą do ziemi Izraela” (w. 9b). W kolejnej mowie do „córek (twego) narodu” [אֵלֵי-בְנוֹת עַמְךָ] (ww.17-23) Ezechiel ponownie krytykuje fałszywe źródła ich prorocत्व – określa je jako „prorokujące z ich wnętrza (serca)”, tj. z własnego natchnienia [הַמְתַּנְבְּאוֹת מִלְבָּהֶן] (w.17). Użycie tu formy imiesłowu o rdzeniu נ-ב-א w koniugacji *hitpael* może też wskazywać na ekstatyczną formę ich profetyzmu. Ezechiel ma natomiast prorokować przeciwko nim [הַנְּבִאָה עֲלֵיהֶן], zostaje to wyrażone odmienną formą tego samego rdzenia w koniugacji *niphal*, używanego zwykle do wyrażenia słownego przekazu prorockiego. Zestawienie przez autora dwóch różnych form koniugacyjnych tego samego czasownika służy najprawdopodobniej wskazaniu na różnicę pomiędzy formą profetyzmu Ezechiela i profetyzmu kobiet. Użycie form czasownikowych wywodzących się z tego samego rdzenia, co określenie „prorokini” [נְבִיאָה], wypełnia pierwsze tzw. leksykalne kryterium „echa” Miriam – której aktywność prorocka uwidoczniła się w zewnętrznej formie zachowania (tańcu i śpiewie), a nie słowach wyroczni.

Księga Ezechiela nie używa terminu „fałszywy prorok” – odwołuje się natomiast do oceny wiarygodności proroka opartej na treści prorocत्व, jego wypełnieniu oraz źródle natchnienia. Ezechiel podobnie jak nieco wcześniej Jeremiasz przestrzega lud przed prorokami przepowiadającymi pomyślność, którzy go zwodzą i utwierdzają w niemoralnym życiu.⁵⁴⁵ Prawdziwi prorocy JHWH wzywają do nawrócenia i pokuty, w przypadku odmowy zapowiadają niechybne konsekwencje sądu Bożego i zagładę.

Słowa Ezechiela wskazują, iż aktywność wspomnianych przez niego prorokiń mogła mieć cechy profetyzmu ekstatycznego – być może też z elementami obcych magicznych

⁵⁴⁴ R. E. Clements, *Ezekiel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996, 55-57.

⁵⁴⁵ Brzegowy, *Prorocy Izraela, cz.I*, 30-31.

praktyk, jak wytwarzanie i obwiązywanie wstążkami nadgarstków oraz zarzucanie welonów na głowy (w. 18). Ezechiel zarzuca im, że prorokują za wynagrodzenie „dla garści jęczmienia i kęsa chleba” oraz oskarża je o „uśmiercanie dusz” [להמית נפשות] niewinnych jako głosicielki „kłamstwa” [כזב] (w.19). Prorok zapowiada wyzwolenie usidlonego przez nie ludu w metaforze uwolnionego ptaka (ww. 20-21). Ezechiel używa dwóch fraz (w. 23), które określają charakter ich profetyzmu: „nie będziecie mieć złudnych widzeń”, לאֲשׂוּא תִּחְזְיוּנָהּ, oraz „nie będziecie uprawiały czarów”, לאֲתִקְסַמְנָהּ.⁵⁴⁶ Brak tytułu prorockiego przypisanego „córkom ludu”, które samowładnie prorokują i zwodzą lud dla własnej korzyści, stanowi dodatkowy element deprecjonujący ich działalność. W tym też rozumieniu „córki ludu”, które choć aspirują do tytułu prorockiego, zostają go pozbawione – nie weszły w poczet wielkich proroeków Pana, choć ich opozycja do „prawdziwego proroka Pana” wskazuje na miriamowy rys postaci (por. Lb 12).

Kwestia autentyczności misji profetycznej „innych” proroków z czasów Ezechiela można odnieść do epizodu z Lb 12, eksponującego wyższości prorocstwa mojszeszowego. Wiele komentarzy dostrzega w postaci Ezechiela „proroka jak Mojżesz” – przez analogię w krytyce profetyzmu kobiecego można zauważyć kryterium tematyczne „echo” postaci Miriam, która jako prorokini czasów niewoli egipskiej, mogła uzyskać szczególną pamięć w okresie niewoli babilońskiej. Była prorokinią towarzyszącą wyzwoleniu, przejściu z niewoli do wolności, a także przewodniczką „kobiecego” kultu i czci JHWH. W tym kontekście przywołana przez Ezechiela metafora uwolnienia usidlonego ptaka staje się wymownym znakiem uwiarygodnienia prawdziwej prorokini JHWH.

4.2 „Echo” Miriam w Nowym Testamencie

Prorokini Anna (Łk 2,36-38)

Pozytywny wizerunek kobiet wyłania się także z kart Ewangelii. Zwłaszcza Łukasz, który zachował pamięć o prorokini Annie, w odróżnieniu od pozostałych ewangelistów zwraca on szczególną uwagę na kobiety – rozpoczyna swoją wersję ewangelii od ukazania postaci Maryi i Elżbiety, które poprzedzają swoim przykładem wiarę mężczyzn, a także

⁵⁴⁶ Clements, *Ezekiel*, 57-62.

kontynuuje przywołując m.in. postacie: wdowy z Nain, córki Jaira, Marty i Marii czy też kobiet z najbliższego kręgu Jezusa, etc.⁵⁴⁷

Anna, pierwsza prorokini Nowego Testamentu, jest wspomniana w Łukaszowej ewangelii dzieciństwa Jezusa (Łk 1,5-2,52) – w scenie ofiarowania w Świątyni Jerozolimskiej (Łk 2,22-38). Maryja oraz Józef, wypełniają nakaz Prawa Mojżeszowego wobec pierworodnego syna – ósmego dnia po porodzie poddają go obrzezaniu i nadają imię, zaś po nakazanych dniach oczyszczenia rodzącej dokonują symbolicznego aktu ofiarowania w Świątyni Jerozolimskiej. Według Łukasza zapowiadany Mesjasz – pierworodny Syn Maryi, narodzony się w Betlejem zgodnie z prorocstwem Mi 5,1 – rozpoczyna swą misję w Świątyni w Jerozolimie od symbolicznego aktu wykupienia pierworodnego (zgodnie z Lb 18, 15-16). Nieprzypadkowo Łukasz przywołuje postać Anny w kontekście obrzędu sięgającego tradycją do czasów Wyjścia z Egiptu oraz urzędu kapłańskiego związanego z pokoleniem Lewitów, z którego pochodziła Miriam.

Opowiadanie o „przedstawieniu Jezusa w Świątyni” w Jerozolimie (Łk 2,22-38) obejmuje: objaśnienie samego rytuału (ww. 22-24) oraz relację ze spotkania z Symeonem (ww. 25-35) i prorokinią Anną [Ἄννα προφήτις] (ww. 36-38). Nie bez przyczyny Łukasz akcentuje profetyczny aspekt tego wydarzenia, które w jego perspektywie zapoczątkowało przywrócenie charyzmatu prorocstwa w Izraelu zgodnie z zapowiedzią proroka Joela (Jl 3,1):

„*A potem wyleję mojego Ducha na wszelkie ciało* [וְהָיָה אַחֲרַיִכֶן אֲשַׁפֹּךְ אֶת־רוּחִי עַל־כָּל־], *i wasi synowie i wasze córki prorokować będą* [וְנָבְאוּ בְנֵיכֶם וּבְנוֹתֵיכֶם], *wasi starcy będą śnili, a wasi młodzieńcy będą mieli widzenia.*”

Postacie mężczyzny i kobiety o cechach profetycznych, Symeona i Anny, symbolizują „powszechność” prorocstwa, które wylewa się na „synów” i „córki” wraz z nadejściem czasów mesjańskich.⁵⁴⁸ Na Symeonie – choć nie jest nazwany prorokiem – spoczywa „Duch Święty” [πνεῦμα ἅγιον] (2,25), z Jego natchnienia przychodzi do Świątyni na spotkanie z „Mesjaszem Pana” [τὸν χριστὸν κυρίου] (2,26), a następnie wygłasza w uniesieniu prorockim

⁵⁴⁷ William Barclay nazywa dzieło Łukasza „Ewangelią Kobiet”. Wysuwa również hipotezę, iż był on z pochodzenia Macedończykiem, gdzie kobiety zachowały relatywnie wysoki status społeczny, co tłumaczyło przychylny wizerunek kobiet w Ewangelii Łukasza, por. W. Barclay. *The Gospel of Luke*. Louisville: Westminster John Knox Press, 4-5.

⁵⁴⁸ Symeon choć nie jest nazwany prorokiem, wypowiada prorocstwo: kanyk *Nunc dimittis* (ww. 29-32) i prorocstwo o Synu Maryi (ww. 34-35).

słowa błogosławieństwa (2,29-32) i wyroczni dla Maryi (2,34-35). Anna jako jedyna w tej scenie nosi tytuł „prorokini” [προφῆτις], mimo iż w odróżnieniu do Symeona nie wygłasza proroctwa, służy Bogu i mówi „o Nim wszystkim, którzy oczekiwali wyzwolenia Jerozolimy.” (Łk 2,38b). Wspomnienie prorokini wielbiącej publicznie Boga, przypomina postać Miriam – pierwszej prorokini i jej Pieśń znad Morza Sitowia (Wj 15, 20-21) – fakt ten wypełnia tematyczne kryterium obecności w tym tekście „echa” Miriam.

Ewangelista zestawiając razem postać kobiety i mężczyzny, tworzy konstrukcję w funkcji meryzmu – odwołuje się w ten sposób do całego Izraela⁵⁴⁹, a sędziwy wiek bohaterów symbolizowałby długie oczekiwane Izraela na przyjście Mesjasza. Obydwoje są związani ze Świątynią Jerozolimską, gdzie Symeon zapowiada uniwersalność zbawienia dla „wszystkich narodów” [πάντων τῶν λαῶν] (ww. 30-32), natomiast prorokini Anny zwraca się do „wyczekujących wyzwolenia Jerozolimy” [τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν ἐν Ἱερουσαλήμ] (w. 38b).

Wzmianka o prorokini Annie następuje bezpośrednio po relacji o Symeonie. Choć jest znacząco krótsza (Symeon, ww. 25-35; Anna, ww. 36-38), zawiera relatywnie szczegółowy opis biograficzny. Najpierw autor przedstawia ją jako „prorokinię” [προφῆτις], a następnie jako „córkę Fanuela, z pokolenia Asera” [θυγάτηρ Φανουήλ, ἐκ φυλῆς Ἀσήρ] (2,36). Odwołanie do genealogii osadza ją w dziedzictwie pokoleń Izraela sięgającym czasów *exodusu*. Jej uznana i rozpoznawalna funkcja prorokini może sugerować, iż była postacią znaną w środowisku świątynnym.⁵⁵⁰ Anna, podobnie jak Symeon, jest „bardzo podeszła w latach”, co sugeruje jej wiarygodność i szacunek, jakim mogła być otaczana przez lokalną społeczność.⁵⁵¹ Ewangelista wymienia kolejne role społeczne jakie przechodziła Anna: panny, żony oraz wdowy (w. 36-37), tworząc w ten sposób jakby uniwersalny wzór kobiecej służby liturgicznej. A zatem wbrew dominującej opinii komentatorów Anna nie jest wyłącznie wzorem „wdowy”⁵⁵² we wczesnej wspólnotce chrześcijańskiej. Brak informacji o imieniu jej męża i potomstwie może być literackim zabiegiem, przez który autor wyraża desperację oczekiwania ludu Izraela (zwłaszcza Jerozolimy) na nadejście Mesjasza.⁵⁵³

⁵⁴⁹ M. F. Patella. *The Gospel According to Luke*. Collegeville: Liturgical Press, 2005, 20.

⁵⁵⁰ Por. D. E. Garland, et al. *The expositor's Bible commentary: Luke – Acts*. Grand Rapids: Zondervan, 2007.

⁵⁵¹ O dyskusji nad wiekiem Anny: por. J. B. Green. *The Gospel of Luke*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1997, 151.

⁵⁵² P. Vakayil. *Women shall Prophesy (Joel 2:28): Anna, the Prophetess (Lk 2:36-38): a study in Luke's feminine perspective*. Bangalore: Asian Trading Corporation, 2007, 27-28.

⁵⁵³ Patella, *The Gospel According to Luke*, 21.

Dodatkowo należy zauważyć, że faktyczny brak informacji o jej potomstwie podkreśla „duchowy” aspekt jej misji jako prorokini – Anna podobnie jak Miriam, a także kolejne wspomniane prorokinie ze Starego Testamentu (Debora czy Chulda) jest typem duchowej „matki narodu”, do którego zostaje posłana.

W relacji Łukasza Anna jest również pierwszą ewangelizatorską, ponieważ swoje spotkanie z Dzieciąciem-Mesjaszem ogłasza „wszystkim, którzy wyczekiwali wyzwolenia w Jerozolimie” (w. 38).⁵⁵⁴ Podczas gdy pasterze po spotkaniu u żłóbka „wrócili, wielbiąc i wysławiając Boga za wszystko, co słyszeli i widzieli” (w. 20). Ewangelista nie wspomina o jej prorocत्वie (jak było w przypadku Symeona), dlatego też powstaje pytanie dotyczące rozumienia jej tytułu prorockiego.⁵⁵⁵ Według relacji Łukasza Anna interpretuje wydarzenie, którego była świadkiem w Świątyni – „wielbiła Boga i mówiła o nim wszystkim, którzy oczekiwali odkupienia Jerozolimy” (Lk. 2:38).

Podsumowując, należy stwierdzić, że istnieje szereg intertekstualnych przesłanek, które potwierdzają, iż postać Anny odbija w sobie wiele cech prorokiń Starego Testamentu (Debory, Chuldy, Noadii czy żony Izajasza), a zwłaszcza Miriam.⁵⁵⁶ Wzmianka o głoszącej nadejście czasów mesjańskich prorokini Annie przywołuje zarazem historię niewoli Hebrajczyków w Egipcie oraz narodziny i cudowne ocalenie Mojżesza. W tym też rozumieniu przyniesiony do Świątyni Jezus jest kojarzony z postacią „nowego Mojżesza” jak i „nowym Przymierzem”, którego autorytatywność niegdyś potwierdziła prorokini Hulda). W Ewangelii Łukasza Anna jest pierwszą prorokinią „nowego Przymierza” podobnie jak Miriam – Tory. Obie związane są postaciami wielkiego proroka⁵⁵⁷, od którego są starsze – rozpoznają w nim wyzwoliciela narodu i u jego boku biorą udział w „uwolnieniu” swego ludu. Anna podobnie jak Miriam nie ma potomstwa (przynajmniej nie jest wspomniane), z tego też powodu misja obydwójga przybiera zauważony już wcześniej rys „duchowych matek” ludu. Przekaz Łukasza zwraca szczególną uwagę na kwestię „wypełnienia Prawa” [τὸ εἰθισμένον τοῦ νόμου] (2,27) przez rodziców pierwородnego syna i zestawia ze sobą trzy postacie: niemowlęcia Jezusa (Mesjasza) oraz w podeszłym wieku Symeona i prorokinię Annę. Taka konfiguracja osób tworzy analogię do sposobu prezentowania Mojżesz i opisu jego genealogii

⁵⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵⁵ Vakayil, *Women shall Prophesy...*, 30-32.

⁵⁵⁶ Vakayil, *Women shall Prophesy...*, 31.

⁵⁵⁷ Green, *The Gospel of Luke*, 354; J. S. Croatto. “Jesus, “Prophet like Elijah, and Prophet-Teacher like Moses in Luke-Acts” *JBL* 124 3 (2005): 451-465.

w Torze (Wj 2,1-10; Lb 26,57-59): Mojżesz (dziecko), Aarona (starszy brat) oraz prorokini Miriam (starsza siostra). Obecnie niemal wszystkie krytyczne komentarze do Ewangelii uznają iż ich autorzy tworzyli portret Jezusa w odniesieniu do archetypu postaci „proroka jak Mojżesz” – jako „nowego Mojżesza”.⁵⁵⁸ W tej perspektywie rola Anny, pierwszej prorokini Nowego Testamentu, jest wyraźnie symboliczna w tekście Ewangelii – pierwszej księdze dzieła Łukasza – ale także antycypuje wydarzenia wspomniane na początku Dziejów Apostolskich, drugiej księdze dzieła Łukasza. Oto w święto Pięćdziesiątnicy (upamiętniającego m.in. Przymierze na Synaju i powstania ludu JHWH) w dniu Zesłania Ducha Świętego (inauguracja nowego Przymierza i powstania wspólnoty Kościoła) następuje wypełnienie znaku czasów mesjańskich zapowiadanego przez proroków – daru powszechnego proroctwa (por. Jl 3,1).

Córki Filipa (Dz 21,9)

W prologu do Dziejów Apostolskich (Dz 1,1-5) autor (Łukasz Ewangelista) podkreśla kluczową rolę Ducha Świętego [πνεῦμα ἁγίου] w początkach Kościoła. Opis wydarzeń w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2) ukazuje powszechny charakter daru Ducha Świętego – jest udzielony „wszystkim”, którzy zgromadzeni byli „na tym samym miejscu” w Jerozolimie (2,1). Jeszcze w poprzednim rozdziale (Dz 1,12-14) autor przedstawił trzon wspólnoty jerozolimskiej, który stanowili zarówno mężczyźni (apostołowie i „bracia” Jezusa), jak również kobiety (z Maryją). Zesłanie Ducha Świętego na pierwszą wspólnotę mężczyzn i kobiet jest związane z udzieleniem powszechnego daru (ww. 38-39): proroctwa (11,27n), języków (2,4n), czynienia cudów (10,38) czy mądrości (6,3-10).

Obraz znaku prorokujących „synów i córek” (Jl 3,1) pojawia się w złożonym z dwóch części dziele Łukasza dwukrotnie jako zapowiedź czasów mesjańskich: w Ewangelii dzieciństwa są to Symeon oraz Anna, w Dziejach – w opisie Pięćdziesiątnicy charyzmat prorocki staje się udziałem całego Kościoła, mężczyzn i kobiet. W tym też rozumieniu słowa oraz misja Symeona i Anny (Łk 2) niejako znajdują dopełnienie w dniu Pięćdziesiątnicy, co następnie potwierdza w swej mowie Piotr Apostoł (Dz 2,17). W obu fragmentach zaznaczony jest Łukaszowy schemat głoszenia ewangelii – od Jerozolimy aż po krańce świata, obejmujące zarówno Żydów jak i pogan.

Dzieje Apostolskie w rozdziałach 1-5 przedstawiają pierwszą wspólnotę Kościoła w Jerozolimie, a następnie jej rozwój na tle historii wybranych jego męskich członków, w tym

⁵⁵⁸ Por. Baraniak, *Hermeneutyka prawa o proroku*, 190-380.

m.in.: Szczepana (6, 8-7,60), Piotra (9,32-12), Filipa (8,4-40) czy Pawła (8, 1-3; 9, 1-30; 13-1-52). Łukasz wplata w to opowiadanie krótkie wzmianki o profetycznych postaciach, głównie mężczyznach. Przykładem jest m.in. Ananiasz, choć nie jest nazwany prorokiem, to w wizji od Boga otrzymuje polecenie nałożenia rąk na Szawła, który dostąpi uzdrowienia i przyjmie chrzest (9,10-19). Inne świadectwo obecności „męskiego” profetyzmu obejmują wzmiankę o przybyłym z Jerozolimy do Antiochii proroku Agabosie⁵⁵⁹ (11,27) i innych prorokach-nauczycielach również tam posługujących (13,1). Do ich grona należeli: Barnaba, Szymon Niger, Lucjusz Cyrenejczyk, Manaen oraz Szawel. Zarówno Agabos, jak i pięciu proroków-nauczycieli z Antiochii działają pod wpływem Ducha Świętego – Agabos zapowiada głód (11,28), prorocy-nauczyciele w czasie publiczne oprawianego nabożeństwa otrzymują polecenie od Ducha, by dokonali wyboru i następnie posłali na misję Barnabę i Szawła (13,2-3). Obok nich także Juda i Sylas byli prorokami w Antiochii, którzy „w licznych przemówieniach zachęcali i umacniali braci” (15,32). W Łukaszej relacji prorocy podobnie jak w Biblii hebrajskiej są charyzmatykami, którzy działają pod natchnieniem Ducha Świętego. Ich rola obejmuje zarówno wypowiedanie wyroczni (jak Agabos), jak także odprawianie publicznych nabożeństw, pouczania moralne i doktrynalne (funkcja nauczycielska) czy posyłanie na misję.

W tym kontekście należy spojrzeć na kolejne świadectwo Łukasz ukazujące obecność prorokiń w pierwotnym Kościele. Jedynym świadectwem jest wzmianka o „czterech niezamężnych pannach (dziewicach)” bezimiennych „córkach” Filipa które „prorokowały” [θυγατέρες τέσσαρες παρθένοι προφητεύουσαι] (Dz 21,9). Wspomniane są one w kontekście powrotu Pawła z trzeciej podróży misyjnej do Jerozolimy, których uczestnikiem był również sam Łukasz.⁵⁶⁰ Ten fragment (Dz 21,8-14) rozpoczyna się od przybycia do Cezarei – Paweł zatrzymuje się w domu Filipa Ewangelisty, jednego z siedmiu pełniących funkcję diakona (por. Dz 6, 1-7), i tam mieszka przez dłuższy czas (w. 10a).⁵⁶¹ Łukasz, prawdopodobnie naoczny świadek tych wydarzeń i towarzysz podróży Pawła, bardzo zdawkowo opisuje córki Filipa – są one młodymi niezamężnymi kobietami (dziewicami) [παρθένοι], które prorokują [προφητεύουσαι]. Wzmianka o prorokujących „młodych córkach” jest też nawiązaniem do słów wspomnianego już proroctwa Joela (2,28), które przywołał w swej mowie Piotra w dniu

⁵⁵⁹ F. F. Bruce. *The Book of the Acts*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Co., 1988, 229-231.

⁵⁶⁰ Paweł przedstawia Łukasza jako towarzysza bardzo drogiego sobie, który był przy nim w czasie dwóch rzymskich uwięzień (Kol 4,14; Flm 24, 2 Tm 4,11). Łukasz był obecny zapewne podczas drugiej (Dz 16nn) i trzeciej podróży misyjnej Pawła (Dz 20,6nn).

⁵⁶¹ Bruce, *The Book of the Acts*, 399-400.

Pięćdziesiątnicy (Dz 2,17-18) – prorokujące córki Filipa są kolejnym świadectwem, że dar Ducha Świętego jest udziałem wszystkich członków Kościoła – mężczyzn oraz kobiet. W tym miejscu można dopatrzeć się wypełnienia kryterium tematycznej obecności „echa” pierwszej prorokini Tory, Miriam, która w księdze Wyjścia (Wj 2,1-10) była wspomniana jako bezimienna młoda kobieta i siostra Mojżesza.

Opowiadanie Łukasza zestawia postacie czterech bezimiennych prorokiń z postacią proroka Agabosa oraz głównym bohaterem narracji – nauczycielem „nowego prawa”, Pawłem (por. Dz 13, 1-3). Wzmianka o córkach Filipa z Cezarei wpisuje się w Łukaszkowy schemat kompozycji obrazu prorokini. Występuje ona zwykle u boku dwóch innych męskich autorytetów (proroka i nauczyciela): Anna – Jezus oraz Symeon, córki Filipa – Paweł oraz Agabos. Łukasz nie zachowuje pamięci o ich słowach, pozostają zatem „symbolicznie” milczące u boku liderów (mężczyzn proroków i nauczycieli). Motyw „milczenia” prorokiń mógł być celowy, albowiem Łukasz znał naukę Pawła o komplementarności misji kobiet i mężczyzn oraz ich wzajemnej współzależności, która wyrażają m.in. słowa apostoła z pierwszego listu do Koryntian: (1 Kor 11,12) *„jak bowiem kobieta powstała z mężczyzny, tak mężczyzna rodzi się z kobiety”*. Pawłowa koncepcja poddania kobiety mężczyźnie (1 Kor 11,2-16) obejmowała również „zakaz” przemawiania kobiet na zgromadzeniu (1 Kor 14, 34) i pouczania mężczyzn (1 Tym 2, 11-15).

Jezabel (Ap 2,20)

Apokalipsa świętego Jana w zbiorze tzw. Listów do siedmiu Kościołów (rozdziały 1-3) wspomina w czwartym liście do Kościoła w Tiatyrze (2,18-29) postać samozwańczej prorokini o imieniu Jezabel. Kompozycja tego cyklu listów sugeruje, iż nie funkcjonowały one oddzielnie – żaden z nich nie stanowi kompletnej korespondencji.⁵⁶² Choć formalnym adresatem każdego z nich jest patronalny anioł symbolicznych siedmiu Kościołów w Azji: *„Efezu, Smyrny, Pergamonu, Tityry, Sardes, Filadelfii oraz Laodycei”* (1,11), domyślnym adresatem jest cały ówczesny Kościół – nb. liczba siedem jest symbolem pełni. Listy mają podobny schemat – polecenie („Napisz...”), przedstawienie autorytetu („To mówi...”), opis

⁵⁶² L. L. Morris. *The Book of Revelation: An Introduction and Commentary*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2002, 57-58; B. K. Blount. *Revelation: a commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2009, 48.

stanu Kościoła zawierający pochwałę („Znam...”) oraz upomnienie⁵⁶³ („Ale mam przeciwko Tobie...”, 2, 4.14.20; lub „Lecz...” 3,4, „Obyś...”, 3,15), wezwanie („Kto ma uszy...”).⁵⁶⁴

Czwarty list adresowany do Anioła Kościoła w Tiatyrze przywołuje słowa wyroczni „Syna Człowieczego” [υἱὸν ἀνθρώπου] (1,13-16).⁵⁶⁵ Pochwala on wspólnotę, której czyny: „miłość, wiarę, posługę i twoją wytrwałość” (2,19b) oraz ich rozwój zna. Miłość i wiara jej członków zyskują potwierdzenie w wytrwałej posłudze, co zaświadcza o „dojrzałości” całej wspólnoty. Po części pochwał „Syn Boży” [ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ] (2,18) przystępuje do upomnień, w których zarzuca Kościołowi w Tiatyrze przyzwalanie na szkodliwą działalność Jezabel (2,20). Przedstawiona jest ona za pomocą wyrażenia „twoja kobieta (żona) twoja Jezabel” [τὴν γυναῖκά σου⁵⁶⁶ Ἰεζάβελ] – użycie formy zaimka dzierżawczego „twoja” [σου] z rzeczownikiem „kobieta” [γυνή] zdaniem Metzgera nadaje mu znaczenie „żona”.⁵⁶⁷ Taka korelacja imienia prorokini z rzeczownikiem określającym jej rolę społeczną („twoja żona”) jest echem tytułatury Miriam oraz Debory. Imię, Jezabel [Ἰεζάβελ], najprawdopodobniej jest symboliczne, przywodzi na pamięć Jezabel (Izebel), sydońską księżniczkę, żonę króla Achaba z 1 i 2 Krl. Działalność tych obu kobiecych postaci jest destrukcyjna – odwodzą od prawdziwej wiary na rzecz kultu obcych bóstw. Jezabel z Apokalipsy jest samozwańcą prorokinią, co wyrażają słowa: „nazywa siebie prorokinią” [ἡ λέγει ἐαυτὴν προφήτιν] (2,20), a jej pseudoprofetycka aktywność prowadzona jest z przyzwolenia kościoła Tiatyry.

Jezabel pełni w jakimś zakresie funkcję nauczycielską, być może na podstawie uzurpowanego charyzmatu prorockiego (np. stanów ekstatycznych) przez wygłaszanych prorocत्व, czy też interpretację Pism jako „nauczycielka”, na co może wskazywać użycie czasownika „naucza” [διδάσκει] (2,20). List demaskuje motywy jej działalności – Jezabel „zwodzi”, nakłania do „uprawiania rozpusty”⁵⁶⁸ oraz spożywania ofiar dla bożków⁵⁶⁹, co

⁵⁶³ Nie dotyczy dwóch listów: do Smyrny (2,8-11) i Filadelfii (3,7-13).

⁵⁶⁴ Blount, *Revelation: a commentary*, 48.

⁵⁶⁵ Jego przymiotami są boska wiedza (symbol płomienistych oczu) oraz stałość (nogi z drogiego metalu). Por. *Ibidem*, 44-45.

⁵⁶⁶ M. A. Robinson, i W. G. Pierpont. *The New Testament in the Original Greek, Byzantine Text Form*. Southborough: Chilton Book Publishing, 2005.

⁵⁶⁷ Metzger sugerował możliwość interpretacji postaci anioła jako biskupa Kościoła, stąd też jego zdaniem zagadkowa forma „twoja żona/kobieta” mogłaby odnosić się do związku samozwańczej prorokini z głową lokalnego kościoła (por. Blount, *Revelation: a commentary*, 61). Inna próba identyfikacji łączyła postać Jezabel z Sybillą Sambathe, której sanktuarium znajdowało się na obrzeżach Tiatyry (por. Robert H. Mounce, *The book of Revelation* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1997), 85-86).

⁵⁶⁸ BDAG, s.v. ᾽πορνείω: uprawianie prostytucji, idolatrii, nierządu.

mogło przyczynić się do usprawiedliwienia współuczestnictwa członków wspólnoty Kościoła w praktykach lokalnej pogańskiej ludności Tiatyry.⁵⁷⁰ Tekst dwukrotnie określa jej zachowanie czasownikiem greckim πορνεία („rozpusta” ww. 20,21), określającym wszelakiego typu pozamałżeńskie relacje seksualne, m.in. związanej z prostytutką. Pomimo upomnień nie wykorzystuje ona danego jej czasu na nawrócenie. Krytyka dotyczy także jej zwolenników – wspieranie fałszywej prorokini jest cudzołóstwem. Wszystkich spotka kara – Jezabel rzucona zostanie „na łożo (choroby)” [εἰς κλίνην], jej zwolenników czeka *wielki „ucisk”* [θλίψις] (2,22), a jej dzieci – „z głód” [ἀποκτενῶ ἐν θανάτῳ] (2,23). Tak jak wobec fałszywej prorokini, która nie skorzystała z danego jej czasu na nawrócenie, wszystkich spotka kara, jeśli nie odwrócą się od jej zwodniczej nauki, która jednoznacznie interpretowana jest jako „głębiny szatana” [τὰ βάθη τοῦ Σατανᾶ] (2,24).

Konstrukcja obrazu postaci Jezabel z czwartego listu jest paralelna do obrazu Balaama z trzeciego listu do Kościoła w Pergamonie (Ap 2,12-17) – również swoją nauką, podobnie jak Jezabel nakłaniał synów Izraela do spożywania ofiar składanych bożkom oraz uprawiania rozpusty (2,14). Obie postacie o rysach profetycznych – męska i żeńska – mogą stanowić reprezentantów wyłaniających się herezji (gnostyckich czy protomontanistycznych) w pierwotnym Kościele, czego świadectwem jest wzmianka o nikolaitach w trzecim liście: „trzymający się nauki nikolaitów” [κρατοῦντας τὴν διδαχὴν τῶν Νικολαϊτῶν](2,15).⁵⁷¹ W tym też kontekście konstrukcja postaci Jezabel może odzwierciedlać dyskusję wokół działalności kobiet-prorokiń w społeczności chrześcijan w Tiatyrze, która w II w. stała się jednym z ważnych centrów montanizmu w Azji Mniejszej.⁵⁷² Zdaniem Massingberd Ford Listy Pasterskie (w tym zwłaszcza 1 Tym oraz Ef) wskazują na ożywioną działalność charyzmatycznych kobiet – prorokiń w okresie tzw. protomontanizmu, który jej zdaniem

⁵⁶⁹ BDAG, s.v. εἰδωλόθυτος: ofiara pokarmowa składana bożkom/idolom, w świetle Prawa Mojżeszowego uważane za nieczyste, dlatego było zabronione.

⁵⁷⁰ Tiatyra za czasów rzymskich była jednym z ważnych centrów produkcji i handlu, skupiającym różnorodne cechy rzemieślnicze (m.in. wytwórców wełny i lnu, garbarzy, garncarzy, farbiarzy, kowali). Z Tiatyry pochodziła Lidia, uczennica św. Pawła, która handlowała purpurą (por. Dz 13,14-15). Por. Morris, *The Book of Revelation*, 69.

⁵⁷¹ Blount sugeruje, iż możliwe, że Jezabel podobnie jak jej charyzmatyczny odpowiednik z Pergamonu, Balaam, również propagowała naukę nikolaitów. Por. Blount, *Revelation: a commentary*, 63.

⁵⁷² R. D. Butler. *The New Prophecy and "New Visions". Evidence of Montanism in The Passion of Perpetua and Felicitas*. Washington: The Catholic University of America Press, 2006, 22.

należałoby odróżnić od gnostycyzmu w okresie bezpośrednio poprzedzającym pojawienie się tzw. „herezji frygijskiej” (montanizmu), znanej też jako Nowy Profetyzm.⁵⁷³

Świadectwo o Jezabel może wpisywać się w działalność charyzmatycznych kobiet, stanowiących zagrożenie dla autorytetu apostołskiego czy też starszych w Kościołach końca I i przełomu II wieku n.e., okresie poprzedzającym wyłonienie się ruchu montanistów w ramach wspólnot chrześcijańskich we Frygii. Działalność Montana (Montanusa) oraz dwóch jego towarzyszek – prorokiń, Pryscylli oraz Maksymilii, założycieli ruchu tzw. Nowego Profetyzmu, podkreślał nadrzędną rolę proroków w Kościele, ze szczególną rolą prorokiń.⁵⁷⁴

Postać samozwańczej prorokini Jezabel o jednoznacznie negatywnym wizerunku w wizji apokaliptycznej Jana można postrzegać jako antytyp prorokini Miriam. W tekście zauważalne są elementy wypełniające kryterium obecności echa Miriam prorokini na poziomie leksykalnym – „prorokini” i „kobieta” w korelacji z dopełniaczem (w. 20a: „*twoja kobieta / żona*”) oraz tematycznym w formie paralelizmu odwróconego – Jezabel mimo iż poddana jest oczyszczeniu (w. 21a: „*dałem jej czas, by się mogła nawrócić*”) w przeciwieństwie do Miriam nie korzysta z szansy powrotu do Boga (w. 21b: „*A ona nie chce się nawrócić...*”).

Sięgając po archetyp prorokini Miriam, autor Apokalipsy chciał najprawdopodobniej zdemaskować Jezabel – ukazuje fałszywe źródła jej misji oraz zgubne konsekwencje. Po pierwsze, w przeciwieństwie do Miriam się nie nawraca i nie przyjmuje upomnienia (por. Lb 12), po drugie – sama naucza, a jej błędna doktryna sprowadza śmierć i ogromny ucisk. Jezabel zamiast „wyprowadzać” wspólnotę swego kościoła ze śmierci, pogrąża w „głębiny szatana” – określenie to przywodzi z kolei na pamięć paralelę do Pieśni Mojżesza i Miriam, gdzie jest wspomniane „serce (głębiny) morza” [לב הים] jest siedliskiem śmierci, w tym Lewiatana.

⁵⁷³ M. J. Ford, “A note on proto-montanism in the Pastoral Epistles” *NTS* 17 (1971): 338-346.

⁵⁷⁴ Obie prorokinie miały rys prorokiń ekstatycznych – wpadały w ekstazy i wygłaszały prorocтва (zwłaszcza apokaliptyczne). Zarówno Montan jak i obie prorokinie utrzymywały, że przemawia przez nich Duch Święty, dlatego odrzucali jakikolwiek autorytet kościelny. Więcej o montanizmie: Ch. Trevett. *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Rozdział V: Znaczące biblijne postacie kobiet na tle obrazu Miriam

5.1 Hermeneutyczne elementy biblijnego przekazu o Miriam

Obraz Miriam w kontekście mitologii starożytnego Bliskiego Wschodu

W krytyczno-historycznej lekturze pierwszych epizodów księgi Wyjścia opowiadających o przejściu przez Morze Sitowia (Wj 13,17-15,21) badacze zauważają związki z mitologią starożytnego Kanaanu, Mezopotamii oraz Egiptu. Ich zdaniem, dokonując „historyzacji mitu”⁵⁷⁵, tj. transformacji wydarzeń mitycznych w wydarzenia historyczne, autorzy biblijni czerpali z mitologii ościennych kultur i religii – zarówno z ich języka jak i symboli w formowaniu obrazu „teologii politycznej”, który stał się tłem narracji biblijnej.⁵⁷⁶ Świadectwem tego procesu są między innymi Pieśni Mojżesza i Miriam, które zdaniem Crossa⁵⁷⁷ czerpały z wspólnej archaicznej tradycji mitycznej Starożytnego Bliskiego Wschodu z okresu środkowego bądź późnego brązu, zachowanej m.in. w babilońskim poemacie o stworzeniu świata „Enuma elisz” czy też „Cyklu Baala” z Ugarit.⁵⁷⁸ Nie jest zatem zaskoczeniem to, że również biblijny wizerunek Miriam może zawierać w warstwie literackiej elementy wspólne czy zapożyczone ze starożytnej mitologii – m.in. teogonii żeńskich bóstw jak Aszera czy Anat. Spojrzenie na postać prorokini Miriam w szerszej perspektywie literatury starożytnego Bliskiego Wschodu ułatwi rozpoznanie głównych archetypicznych elementów utrwalonych w jej wizerunku biblijnym. Ze względu na ograniczony zakres tej pracy przedstawiona zostanie jedynie krótką charakterystyka połączona z analizą porównawczą kilku istotnych dla tego tematu żeńskich bóstw z panteonu kananejskiego.

Poszukiwanie mitologicznych elementów w biblijnym wizerunku prorokini Miriam rozpoczynają się od etymologii jej imienia zawierającego komponent יָם (*jam*), który jako element teoforyczny mógłby przywoływać imię boga morza, Jama, znanego z panteonu

⁵⁷⁵ H. J. Fabry, „Mythos Schilfmeer.” W *Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt: Festschrift für Hans-Peter Müller zum 65. Geburtstag*, (ed.) A. Lange, et al. Berlin: De Gruyter, 2012, 104.

⁵⁷⁶ Utzschneider, Oswald, *Exodus 1-15*, 295.

⁵⁷⁷ Cross, *The Song of The Sea ...*, 112-113.

⁵⁷⁸ Por. C. Kloos. *Yhwh's Combat with the Sea: A Canaanite Tradition in the Religion of Ancient Israel*. Amsterdam: G.A. van Oorschot, 1986; J. Day. *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985; B. F. Batto. *Slaying the Dragon: Mythmaking in the Biblical Tradition*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1992.

fenicko-kananejskiego (szerzej w rozdziale II: por. Wj 15,20-21). Jam był synem wszechwładnego i wszechwiedzącego boga Ela, a także bratem Mota, boga śmierci, znanego z niezwyklej tyranii i przemocy.⁵⁷⁹ Personifikacją (bądź emanacją) Jama był Lotan, *nota bene* znany w Biblii jako Lewiatan – legendarny wąż morski, zamieszkujący odmęty wód.⁵⁸⁰ Teksty z Ugarit zachowały cykl mitów o Baalu, bogu burzy, datowany na ok. XVI w. p.n.e., zawierający najstarszą wersję opowiadania o walce Baala z bogiem Jam o panowaniu nad światem. U boku Baala ukazane są trzy postacie żeńskie: Anat – bogini wojny, określana jako siostra oraz jednocześnie jego kochanka i małżonka, Asztarte – bogini miłości oraz Aszera – żona Ela i królowa morza. Wszystkie te trzy wspierają boga burzy w jego dążeniach do objęcia władzy. Choć tekst w zachowanej obecnie formie przypisuje Baalowi ostateczne pokonanie Jama, pewne fragmenty zachowują prawdopodobną starszą tradycję, według której to walka Anat z Jamem była zakończona jej ostatecznym zwycięstwem.⁵⁸¹ W większości przekazów z Ugarit Baal i Anat działają razem, ale ich relacja nie jest jednoznaczna – Anat jest ukazywana w roli siostry, a także małżonki-kochanki.⁵⁸² Powstaje zatem uzasadniona wątpliwość, czy jedynym zwycięzcą i pogromcą Jama jest Baal, czy też także Anat?⁵⁸³ Zdaniem Greena Anat mogła być emanacją Baala, podobnie jak Lotan – Jama.⁵⁸⁴ Albright sugerował, iż ta bogini mogła aktywnie włączyć się w walkę z innymi potworami morskimi (a nie tylko samym Jamem), co sugeruje enigmatyczny kontekst innych fragmentarycznych tekstów.⁵⁸⁵ Bez wątplenia pozostałe wersje mitów potwierdzają jej aktywną i znaczącą rolę w zmaganiu Baala o władzę nad światem. Po uśmierceniu Baala przez Mota bogini Anat okrutnie rozprawia się z podstępny zabójcą, a następnie przywraca Baala światu żywych, by ostatecznie pomóc mu w przejściu władzy po prabogu Elu.

⁵⁷⁹ Więcej na temat dyskusji o Jamie w Pieśni Mojżesza: P. K.-K. Cho. *Myth, History, and Metaphor in the Hebrew Bible*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, 101-104.

⁵⁸⁰ M. S. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle*. Leiden: E.J. Brill, 1994, 75-86.

⁵⁸¹ M. Smith. "Baal as Warrior-King in the Baal Cycle." W *Some Wine and Honey for Simon: Biblical and Ugaritic Aperitifs in Memory of Simon B. Parker*, (ed.) A. J. Ferrara, et al. Oregon: Pickwick Publications, 2020, 27-50.

⁵⁸² W. F. Albright. "Anath and the Dragon" *BASOR* 84 (1941): 14-17.

⁵⁸³ H. F. Van Rooy. "The relation between Anat and Baal in the Ugaritic texts" *JNSL* 7 (1979): 85-95; W. T. Pitard. "The Binding of Yamm: A New Edition of the Ugaritic Text KTU 1.83" *JNES* 57 (1998): 261-280; T. Binger. "Fighting the Dragon: Another Look at the Theme in the Ugaritic Texts" *SJOT* 6 (1992): 139-149.

⁵⁸⁴ A. R. W. Green. *The Storm-God in the Ancient Near East*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2003, 183-184.

⁵⁸⁵ Albright, *Anath and the Dragon*, 14-15.

Postać bogini „siostry” i zarazem „kochanki-małżonki” u boku męskiego bóstwa, przypomina pojawiający się w dziejach patriarchów wątek „żony” określanej w pewnych sytuacjach „siostrą” (por. Abraham o Sarze przed faraonem i Abimelechem). Znacząca pozycja Miriam jako jedynej siostry Mojżesza, której status małżeński pozostaje w Biblii okryty milczeniem, wydaje się korespondować pod tym względem z wizerunkiem Anat. W mitach ukazana jest jako odważna i niejednokrotnie okrutna wojowniczką, a zarazem dawczyni życia (choć wieczna dziewica) u boku Baala, partnera – brata. Z racji swojego wojowniczego charakteru zyskała szczególną cześć m.in. faraona Ramzesa II i tworzyła wraz z Aszerą i Asztarte panteon (triadę) trzech wielkich bogiń Starożytnego Bliskiego Wschodu. W ikonografii była niejednokrotnie ukazywana jako dosiadająca konia, w zbroi i niekiedy ze skrzydłami.⁵⁸⁶

W księdze Wyjścia Miriam już w pierwszym epizodzie nad Nilem (Wj 2) stara się podobnie jak Anat uratować brata ze śmiertelnego zagrożenia wód rzeki. Po klęsce wojsk faraona (sił zła) w wodach morza Pieśni Mojżesza i Miriam (Wj 15) wyrażają ich zjednoczenie w jednej misji i autorytet jako przywódców (mężczyzn i kobiet). Miriam na wzór mitologicznej bogini wojny Anat pieśnią i tańcem celebryje zwycięstwo JHWH nad wrogiem „pograżonym w odmętach koniu i jeźdźcy” (Wj 15, 21).

Imię Miriam, wedle jednej z hipotez⁵⁸⁷ wyjaśniających jego etymologię, może oznaczać „Wywyższona”⁵⁸⁸. W ten sposób nawiązywałoby do mitycznego miejsca przywrócenia Baala do życia i jego królowania, góry Safon. W cyklu mitologicznym Baala występuje nazwa siedziby tego bóstwa w formie: *marjamu Sapanu*, „wyżyna Safonu”.⁵⁸⁹ W późniejszej biblijnej tradycji była ona utożsamiana z Syjonem – *nota bene* zarówno mit o Baalu jak i mit hurrycko-hettyckie o Ullikummi, Heddamu i Illujance rozgrywają się wokół tej samej lokalizacji.⁵⁹⁰

⁵⁸⁶ Por. I. Cornelius. *The Many Faces of the Goddess: The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qadesh, and Asherah c. 1500-1000 BCE*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

⁵⁸⁷ Por. Tronina, „Najwyższy (Mârôm) i Wywyższona (Marjam)”, 193-200.

⁵⁸⁸ Biblia hebrajska w wokalizacji masoreckiej siostrę Mojżesza nazywa *Miriam*, ale forma *Mariam*, poświadczona w greckiej wersji (Septuaginta), jest znacznie starsza. Potwierdza to również Józef Flawiusz w swych dziełach pisanych po grecku, gdzie siostra Mojżesza nosi imię *Mariame*. Inne współczesne mu źródła historyczne piszą to imię z podwójnym - m na końcu: *Mariamme*. Wskazuje to na ważny dla etymologii szczegół: spółgłoska „m” jest rdzenna. *Ibidem*, 193.

⁵⁸⁹ Por. N. Wyatt. *Religious Texts from Ugarit*. Sheffield: Sheffield University Press, 1998, 82. 99. 102. 116.

⁵⁹⁰ Green, *The Storm-god in the Ancient Near East*, 191. M.in. jahwista w Ps 48,3 opisuje górę Syjon za pomocą obrazów odnoszących się do góry Safon.

Anat i Miriam ukazują podobieństwo w relacji do danego głównego bohatera opowiadania. Podobnie też w hetyckiej mitologii w cyklu o Kumarbim⁵⁹¹ dwa teksty ukazują postać Szauszki, hurrycko-hetyckiej bogini, której literacki obraz koresponduje z wizerunkiem tańczącej i śpiewającej Miriam nad brzegiem morza (Wj 15, 20-21). Szauszka była też utożsamiana z sumeryjsko-asyryjską Inanną/Isztar, egipską Izydą, grecką Afrodytą czy fenicką Asztarte. W *Pieśni Hedammu*⁵⁹² pojawia się informacja, że ze związku Kumarbiego i „córkę morza” rodzi się olbrzymi wąż morski, znany ze swego okrucieństwa i tyranii. Szauszka/Isztar słysząc o zagrożeniu, zamienia się w węża i podsłuchuje rozmowę Kumarbiego z Hedammu, w której wyjawia on plan zniszczenia ludzkości. Bogini wraca do domu, namaszcza się i w towarzystwie bogiń, Ninatty oraz Kulitty, wychodzi na brzeg morza na spotkanie z potworem, aby go zwabić na suchy ląd i pokonać.⁵⁹³ Po swej prawej stronie Szauszka ustawia boginię grającą na bębenkach, *arkammi*, a po lewej – inną grającą na cymbałach, *galgalturi*. Gdy zbliżają się nad brzeg morza Hedammu na dźwięk muzyki, śpiewów i tańca oraz widok nagiej bogini Szauszki wychodzi na brzeg morza.⁵⁹⁴ Zwabiony potwór oczarowany wdziękiem bogini zostaje przez Szauszkę upojony i ostatecznie zapada w wieczny sen. W innym micie z tego samego cyklu, *Pieśni Ullikummi*⁵⁹⁵, gdy Kumarbi ponownie planuje zgładzić ludzkość, wzbudza do życia skalnego olbrzymia Ullikummi, który poprzez intensywny wzrost zagraża innym bóstwom. Szauszka ponownie wychodzi naga nad brzeg morza, by przy akompaniamencie instrumentów uwieść skalnego olbrzymia. W tej wersji sama gra na dwóch instrumentach: małym tamburynie bądź bębenku – *balag*, oraz cymbałkach – *galgalturi*. Bogini jednak w złości je wyrzuca, albowiem dowiaduje się od fali morskiej, iż tym razem to zagrożenie jest zgoła inne niż w przypadku Hedammu. Ullikummi jest nieczuły na wdzięki i muzykę bogini, gdyż jest pozbawiony wzroku i słuchu.⁵⁹⁶ Jest całkiem prawdopodobne, że mit o skalnym olbrzymie wzorowany był na opowiadaniu o morskim wężu.⁵⁹⁷

⁵⁹¹ CTH 344, por. E. Laroche. *Catalogue des texts Hittites*, Paris, 1971. Uniwersytet w Wurzburgu: dostęp z dn. 24/03/2023: https://www.hethport.uni-wuerzburg.de/CTH/index_en.php

⁵⁹² CTH 348.

⁵⁹³ H.A. Hoffner, et al. *Myths*. Atlanta: Scholars Press, 1998, 54.

⁵⁹⁴ O. Brison. “Nudity and Music in Anatolian Mythological Seduction Scenes and Iconographic Imagery.” W *Music in Antiquity*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2014, 185-199.

⁵⁹⁵ CTH 345.

⁵⁹⁶ Brison, *Nudity and music...*, 193.

⁵⁹⁷ R. D. Miller. “Tracking the Dragon across the Ancient Near East” *ArOr* 82 2 (2014): 437- 458.

Kult bogini Szauszki był rozpowszechniony w starożytnej Anatolii. Potwierdza go m.in. traktat pokojowy z Kadesz, gdzie jest wymieniona jako patronalne bóstwo króla hetyckiego Hatussili III. Należy też zauważyć, że w ikonografii oraz tekstach religijnych boginie na Starożytnym Wschodzie – zarówno sumeryjskie, akadyjskie, anatolijskie, babilońskie, egipskie czy kananejskie – były często przedstawiane jako grające na bębenku bądź tamburynie.⁵⁹⁸ Już w III tys. p.n.e sumeryjska bogini Inanna była określana jako twórczyni bębena obręczowego, *balag*, a także innych instrumentów.⁵⁹⁹

Oba teksty – Pieśń Hedammu i Ullikummi – odwołują się do motywu zagrożenia, które znajduje się w morzu oraz ukazują ważną rolę bogini, która podejmuje się próby pokonania potwora za pomocą tańca i gry na instrumentach. Autor biblijny mógł wzorować się na starożytnych poetyckich motywach, poprzez które przedstawia postać Miriam prorokini, która odegrała ważną rolę w ostatecznym pokonaniu wroga Izraela – faraona i jego wojska w wodach morza. Biblijny wizerunek Miriam na czele innych kobiet, celebrującej zwycięstwo w tańcu z tamburynami nad brzegiem morza stanowił jasny przekaz dla starożytnego odbiorcy – nie ograniczał on roli Miriam tylko do funkcji kultycznej pieśniarki i tancerki. Przekaz pamięć o Miriam przywodził również wspomnienie mitu o pokonaniu boga morza – Jama, w którym zaangażowanie bogini było kluczowe.

Paralelny przekaz do *Pieśni Heddamu* oraz *Ullikummi* zawiera inny hetycki mit o bogu burzy oraz wężu Illujanka⁶⁰⁰. Po nieudanej walce z wężem bóg burzy udaje się po pomoc i radę do bogini Inary, która wywabia węża z kryjówki i go upaja. Zwabiony wąż zostaje ostatecznie schwyty i zabity. Nie jest jasne, na ile Hetyci zmodyfikowali pierwotny hurrycki mit z cyklu o Kumarbim oraz jaka jest ostatecznie relacja obu grup mitów Heddamu/Ullikummi *versus* Illujanka.⁶⁰¹ Możliwe jednak, że mit o Heddamu odzwierciedla eklektyczną wersję indoeuropejskiego mitu o wężu morskim i bogini, dzięki której wąż zostaje pokonany nad brzegiem morza.

Na początku zeszłego wieku niemiecki teolog Daniel Völter⁶⁰² sformułował dość intrygującą hipotezę zignorowaną przez ówczesnych badaczy, że legendarne dzieje Mojżesza w prawie wszystkich swoich elementach były zaczerpnięte z innych, starszych egipskich

⁵⁹⁸ Brison, *Nudity and music ...*, 194.

⁵⁹⁹ D. Collon. *First Impressions : Cylinder Seals in the Ancient Near*. London: British Museum, 2005, 151.

⁶⁰⁰ CTH 321.

⁶⁰¹ Oba teksty datowane są na XVI/XV w.p.n.e (Illujanka) oraz XV/XIV w.p.n.e. (Cykl o Kumarbim). Miller, *Tracking the Dragon...*, 437- 458.

⁶⁰² D. Völter. *Jahwe und Mose im Licht aegyptischer Parallelen*. Leiden: Brill, 1919.

mitów. Opisując biblijną postać Miriam przedstawioną jako siostra Mojżesza, dopatrywał się jej egipskiego archetypu w siostrze Thota, bogini Sefkhet-Abwy (Sefkhet-Aabut, Seshat). W sztuce przedstawiana była zwykle jako towarzysza Thota, tak jak Miriam w przypadku Mojżesza. Podobnie jak Miriam prorokini, która śpiewała z kobietami hymn zwycięstwa JHWH (Wj 15,20.21), także Sefkhet-Abwy wykazuje profetyczny charakter. Na jednym z przedstawień z okresu Setiego I (ok. 1285 p.n.e.) Seshat/Sefkhet-Abwy nazywana jest „Mistrzynią Pisma”, która (podobnie jak jej brat Thot) zapisuje swą ręką chwałę króla na polecenie boga Rê.⁶⁰³ Zarazem przyjmuje się, że Sefkhet-Abwy jest pierwszą muzą wspomnianą przez Plutarcha⁶⁰⁴, zwaną w Hermopolis jednocześnie „Izydą” i „Sprawiedliwością” [Δικαιοσύνη], która objawiła boskie rzeczy tym, których nazywano *hieraphoroi* i *hierostoloi*.

Chociaż etymologia imienia Miriam jest niejasna, to fakt iż wiele imion lewickich ma pochodzenie egipskie sprawia, że badacze dopatrują się także w nim egipskiego źródłosłowu. Brany jest pod uwagę człon *mr* "miłość", obecny w egipskich imionach, jak np. *mry.t-jmn* (Merit-Amun) "umiłowana Amona", *mry.t-rꜥ* (Merytre), "umiłowana Ra". Nie można zatem wykluczyć, że imię „Miriam” jest pochodzenia egipskiego i podobnie jak forma imienia Mojżesz, jest to częścią pełnej formy imienia – oznacza bowiem „umiłowaną”. Wyobraźnia badaczy podąża dalej i pojawiają się sugestie, iż Miriam mogła być kapłanką jednego z bogów lub bogiń, których ludy semickie czciły w Delcie Nilu od czasów panowania Hyksosów.⁶⁰⁵

W tym kontekście należy wspomnieć inny tekst nawiązujący do bóstwa morskiego i kluczowej roli postaci żeńskiej w jego pokonaniu zachował Papirus Asztarte.⁶⁰⁶ Mit o Asztarte pochodzi z Egiptu, gdzie zaadoptowano jej kult do rodzimego panteonu bóstw. Ritner wskazuje w tym przypadku na możliwą inspirację ugaryckim mitem o Baalu i jego

⁶⁰³ Inne egipskie boginie, które mogły by być prototypem biblijnej Miriam przedstawia: N.M. Hafez. "The Scenes of Sefkhet-Abwy at The Temples" *JAAUTH* 21 1 (2021): 1-24.

⁶⁰⁴ M. Erler, et al. (ed.). *Platonismus und spätägyptische Religion: Plutarch und die Ägyptenrezeption in der römischen Kaiserzeit*, t. 364, Berlin: De Gruyter, 2017, 93.

⁶⁰⁵ Por. R. M. Glassman. *The Origins of Democracy in Tribes, City-States and Nation-States*, Cham: Springer International Publishing, 2017, 612.

⁶⁰⁶ *Context of Scripture*, 35. Więcej o Papirusie Asztarte: N. Ayali-Darshan. "The Other Version of the Story of the Storm-God's Combat with the Sea in the Light of Egyptian, Ugaritic, and Hurro-Hittite Texts" *JANER* 15 1 (2015): 20–51; O. Kaiser. "Das Meer in dem Astarte Papyrus." W *Die Mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*, t. 78, United States: Walter de Gruyter GmbH, 1962.

walce z Jamem bądź też adaptacją hurrycko-hettyckiego mitu o Ullikummi. W egipskiej wersji mitu Jam, spersonifikowane bóstwo morskie, zagraża zarówno innym bogom jak i ludzkości – żąda, by złożono mu trybut. Asztarte, córki boga Ptaha, występuje w roli mediatorki i wysłanniczki do Jama, co stanowi paralelę do postaci starszej siostry Mojżesza przedstawionej w roli pośredniczki między córką faraona a matką w scenie nad Nilem (Wj 2,1-10). Podobnie jak w micie o Heddamu Asztarte wychodzi naga na brzeg morza, by uwieść potwora, lecz ten poza trybutem wysuwa dodatkowe żądania, by została mu oddana jako małżonka. Ostatecznie Jam zostaje pokonany. Z racji fragmentaryczności zachowanego tekstu nie są znane okoliczności jego domniemanej śmierci.

W kolejnym późniejszym tekście z okresu ptolemejskiego, Asztarte, bogini miłości, określana jest jako „Pani (Władczyni) Koni, Dama Rydwanów”⁶⁰⁷ często przedstawiana była na koniu lub rydwanie konnym, podobnie jak Anat.⁶⁰⁸ Co ciekawe motyw konia pojawia się również w Pieśni Miriam – jako symbol pokonanego wojska egipskiego. Należy też pamiętać, że zarówno Anat i Asztarte często w mitologiach występują i działają razem, a w ikonografii niejednokrotnie trudno jest rozróżnić te boginie od siebie. W cyklu o Baalu pojawia się dodatkowo trzecia postać bogini, Aszera – Athirat, znanej jako *'Atirat yammi*, „Athirat (Pani) morza”, lub „Ta, która stąpa po morzu”.⁶⁰⁹ Tytułatura bogini Aszery może być kolejną mitologiczną aluzją do wyjaśnienia etymologii imienia Miriam: „רַמָּה בַיָּם”, „(JHWH) rzucił w morze” bądź jako „מררת – ים”, „pani morza”.

Na podstawie wspomnianych powyżej analogii i paralelizmów można zauważyć, że biblijny wizerunek Miriam zawiera na poziomie literackim reminiscencje mitologicznej pamięci o przynajmniej trzech wielkich boginiach Starożytnego Bliskiego Wschodu: Anat, Asztarte oraz Aszery.⁶¹⁰ Wszystkie one, podobnie jak Miriam, związane są z wydarzeniami w środowisku wód – morza oraz podejmują działania mające na celu pokonania sił zła w nim drzemiących – Lotana (biblijego Lewiatana), personifikcji Jama. Gra na bębenku bądź innym pochodnym instrumencie, taniec i śpiew kobiet stanowiły kluczowe elementy rytuału

⁶⁰⁷ S. Ackerman. *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah*. Atlanta, Scholars Press 1992, 25.

⁶⁰⁸ *Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East*, dostęp z dn. 24/03/2023: http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e_idd_illustrations_astarte.pdf; por. I. Cornelius, *The Many Faces of the Goddess...*, 93.

⁶⁰⁹ A. Rahmouni. *Divine epithets in the Ugaritic alphabetic texts*. Boston : Brill, 2008, 86-87.

⁶¹⁰ Por. S. Ackerman. *Gods, goddesses, and the women who serve them*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2022.

przywołania i pokonania mitycznego zła. Starożytny odbiorca Pieśni Miriam odnajdywał w tych popularnych mitach swoisty klucz hermeneutyczny. Pozwalał mu zobaczyć w postaci Miriam prorokini – prekursorce izraelskiego kultu, która gra, śpiewa i tańczy nad brzegiem morza – hebrajską antytezę „bogini” na wzór innych sławnych bogiń Starożytnego Bliskiego Wschodu. Podobnie jak Anat czy Asztarte, aktywnie wspierała swego brata jako jego nieodłączna towarzysząca od czasu narodzin, a także jako ratująca i przywracająca go do życia (por. Wj 2,1-10). Motyw „pograżenia konia” w toni morskiej, o którym śpiewa Miriam (w Wj 15,20-21), może być też odwołaniem do elementu mitycznego przekazu o zmaganiu Anat i Asztarte z bogiem morza Jamem. Otóż, jak ukazują to reliefy z pałacu Sargona II, fenickie statki (tzw. *hippoi*) miały zakończenie dziobu w kształcie końskich głów, które mogły stanowić symboliczny wyraz trybut składanego na ułaskawienie boga morza, Jama.⁶¹¹

Obraz Miriam w późniejszych tradycjach nawiązujących do przekazu biblijnego

W perspektywie kanonu Biblii hebrajskiej Pięcioksiąg przedstawia portret Miriam w formie dyptyku – w księgach Wyjścia oraz Liczb – oba obrazy tworzą komplementarny wizerunek pierwszej prorokini w Izraelu. Po raz pierwszy Miriam jest wspomniana w Księdze Wyjścia (2,1-10) w scenie nad Nilem jako bezimienna bohaterka, starsza siostra Mojżesza. W Wj 15, 20-21, dopiero gdy lud Izraela zostaje cudownie przeprowadzony przez Morze Sitowia i ostatecznie wyzwolony z niewoli Egipcjan, jest wspomniana po raz pierwszy z imienia i tytułu jako „Miriam, prorokini”, przewodniczka kobiecego kultu w publicznym uwielbieniu JHWH.

Druga część obrazu jest zachowana w Księdze Liczb, a jej tło stanowi wędrówka Izraela przez pustkowia do granic Kanaanu. Dopiero autor Liczb identyfikuje Miriam jako jedną z trojga rodzeństwa (Lb 12; Lb 26,29): bracia, Aaron i Mojżesz, oraz siostra – Miriam. Jedność ich misji jako charyzmatycznych liderów ludu ukazują dwa fragmenty Księgi Liczb – pierwszy, Lb 12, jest fundamentalnym tekstem eksponującym rolę każdego z członków rodzeństwa w ramach swoistego „triumwiratu”⁶¹² proroków – Mojżesza, Aarona i Miriam,

⁶¹¹ Istnieją również inne interpretacje dot. rzeźby głowy konia w odniesieniu do mitu o Pegazie. Por. L. Casson. *Ships and Seamanship in the Ancient World*. Princeton: Princeton University Press, 2014; C. Torr. *Ancient Ships*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

⁶¹² Triumwirat rozumiany tu jako forma przywództwa trojga liderów oparta na autorytecie religijnym (w przypadku Mojżesza, Aarona i Miriam jako prorocy) w ramach społeczności Izrealitów sprzed podboju Kanaanu, związanymi więzami rodzinnymi. Moshe Reiss użył tego terminu w odniesieniu do trojga rodzeństwa

drugi, Lb 26,57-62, wykazuje na ich wspólny lewicki (kapłański) rodowód. Ostatnie świadectwo o Miriam zachowuje pamięć o wydarzeniach w Kadesz-Meriba (Lb 20,1- 13) i przedstawia konsekwencje utraty integralności „trojga” – tym samym wyznacza schyłek misji i przywództwa obydwu braci, Mojżesza i Aarona po śmierci „ich siostry”.

Teksty biblijne nie pozostały jedynym świadectwem starożytnej tradycji rozpoznającej w Miriam prorokinię, siostrę Mojżesza przywódcy *exodusu* oraz siostrę Aarona prominentną kobietę z rodu kapłańskiego. O wiele bardziej rozbudowane interpretacje tejże tradycji pojawiły się w literaturze postbiblijnej.

Judaizm rabiniczny

Zarówno Biblia jak i wczesne midrasze nie przedstawiają jednoznacznej oceny postaci Miriam, ich przekaz ma formę narracji z niewielkimi komentarzami. W narracji biblijnej każda wzmianka o Miriam, z wyjątkiem opowiadania o tzw. „złej mowie” (Lb 12), jest niejako otoczona motywem wody.⁶¹³ Jednak wszędzie, gdzie on się pojawia ma niejednoznaczne znaczenie – woda przynosi dobro wtedy, gdy stwarza zagrożenie. Rzeka, która topi hebrajskich chłopców, unosi Mojżesza – a ocalony staje się wybawicielem swego ludu (Wj 1-2); morze, które zagraża Izraelitom i pogrąża Egipcjan, staje się narzędziem Bożego wybawienia (Wj 14-15). Gorka woda staje się słodka (Wj 15,23-25), woda zanieczyszczona popiołem oczyszcza (Lb 19,1-22), w końcu woda, która była pośrednim powodem śmierci Mojżesza, napoiła lud (Lb 20,2-13). Dwuznaczność motywu wody kojarzona z postacią Miriam zdaje się znajdować odzwierciedlenie we wspomnianych dwóch biblijnych przykładach gry słów przywołujących to imię. Opowiadają one o kryzysie wywołanym brakiem wody w Mara i Meriba. Główny człon pierwszej nazwy *mar* [מר] „gorzki”, pojawia się cztery razy w jednym wersecie tuż po pieśni Miriam (Wj 15,21-22). Użyta gra słów sugeruje konotacje jej imienia z wyrażeniem *mr-jm*, „gorzkie morze (woda)” (Wj 15,23-24). Toponim Meriba [מריבה] nawiązuje etymologicznie do słowa „kłótnia” (Lb

z Pięcioksięgu: „*The prophetic tradition remembers Miriam as part of a triumvirate with Moses and Aaron (Micah 6:4). She was the sister of our greatest prophet and of the first high priest in Israel, and a striking personality in her own right, the first woman in the Tanakh who appears not in the role of someone's wife or mother but as an active figure in the affairs of the emerging nation of Israel*”, por. por. Reiss, “Miriam Rediscovered”, 189; wcześniej tego terminu użył też Waltke, *Commentary on Micah*, 371.

⁶¹³ O związku obrazu postaci Miriam z wodą i jej dwuznaczności wspomina m.in. N. J. Cohen. “Miriam's Song: A Modern Midrashic Reading” *Jud* 33 (1984): 179-90.

20,13), a w epizodzie, który następuje bezpośrednio po relacji o śmierci Miriam, jest powiązana z tematem czasownika *mrj* [המרים], „buntownicy” (Lb 20,10, 24; 27,14). W obu tych opisach gra słów przywołująca imię Miriam tworzy podwójną konotację wiążącą jej postać z doświadczeniem goryczy i buntu. Według Devory Steinmetz⁶¹⁴ to złożone spojrzenie na Miriam, jest w pewien sposób spójne ze złożonością znaczenia motywu wody. Midrasz łączy różne historie w jednej perspektywie postrzegania postaci Miriam. Nie jest ona w niej dwuznaczna jak w obrazie biblijnym, ale chociaż trochę ambiwalentnego to odchodzi od negatywnego portretu z Księgi Liczb.⁶¹⁵

Przykładem ważnych literackich świadectw o obrazie Miriam we wczesnej tradycji żydowskiej są między innymi teksty z Khirbet Qumran (zidentyfikowano 7 tekstów wzmiankujących Miriam), teksty autorstwa Pseudo-Filona (*Liber antiquitatum biblicarum*; 9:9, 20:8), Filona z Aleksandrii (Leg. 1.76; 2.66; 3.103; agr. 80,81) Józefa Flawiusza (A.J. 2.221; 3.54; 3.105; 4.78) czy też wczesne komentarze i literatura rabiniczna.⁶¹⁶

Na szczególną uwagę zasługuje aramejski tekst „Wizje Amarama” (4Q543-549) znaleziony w Qumran, który stanowi najwcześniejszą pozabiblijną wzmiankę o Miriam. Zdaniem Emila Peucha tekst może być datowany na III bądź nawet IV w p.n.e.⁶¹⁷ Miriam występuje jako wyjątkowa postać określana tytułem „*raz*” [רז] (4Q546 12 4), który w tekstach znad Morza Martwego był przypisany wyłącznie osobom posiadającym dostęp do boskiej wiedzy, obdarzonymi profetyckimi wizjami. Miriam była jedyną kobietą określoną tym tytułem.⁶¹⁹ Poza nią uzyskały go inne męskie postacie biblijne jak Henoch, Metuszelach czy Noe (por. Rdz 5,1-32). „Wizje Amarama” napisane zostały jako duchowy testament ojca Miriam, Amarama. Choć był on adresowany do jego synów, autor kilkakrotnie przywołuje postać Miriam. Jest ukazana jako prominenta kobieta w rodzinie z pokolenia Lewiego, która zostaje poślubiona swojemu wujkowi, Uzzielowi, rodzonemu bratu jej ojca. Świadectwo

⁶¹⁴ *Ibidem*, “The Representation of Women in Jewish Literature” *Prooftexts* 8/1 (1988): 35-65 (55).

⁶¹⁵ Por. Wj Rabba 26,1.

⁶¹⁶ H. Tervanotko. “The Hope of the Enemy has Perished”. The Figure of Miriam in the Qumran Library.” W *From Qumran to Aleppo: Discussion with Emanuel Tov About the Textual History of Jewish Scriptures in Honor of His 65th Birthday*, (ed.) A.L. von Herausgegeben, et al. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, 158.

⁶¹⁷ H. Tervanotko. “Speaking in Dreams.” W *Prophets Male and Female: Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East*, (ed.) J. Stökl i C. L. Carvalho. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013, 159.

⁶¹⁸ HALOT, s.v. רז: sekret. Zdaniem Tervanotko jest to termin odnoszący się do tajemnic Bożych, który zostaje objawiony człowiekowi w czasie snu. Por. Tervanotko, *Speaking in Dreams*, 159.

⁶¹⁹ Tervanotko, “The Hope of the Enemy has Perished”, 158.

endogemicznego małżeństwa Miriam, podobnie jak Amrama z Jokebed, wpisują się w tradycję małżeństw wewnątrz rodziny praktykowanych za czasów patriarchów i ukazują wagę czystości związków w pokoleniu Lewiego pomimo biblijnego zakazu (Kpł 18,12-14; 20-19).⁶²⁰

Także łaciński parabiblijny tekst *Liber Antiquitatum Biblicarum* (9,10) Pseudo-Filona⁶²¹ datowany na I w. n.e. przypisuje Miriam aktywność wizjonerską. Autor dwukrotnie wspomina jej postać (9:10 oraz 20:8) w kontekście historii małżeństwa z pokolenia Lewiego, żyjącego w Egipcie wraz z dwojgiem dzieci, Miriam i Aaronem. Tekst opisuje widzenie nocne, w którym ich córka ma wizję Bożego posłańca przekazującego przesłanie od Boga do jej rodziców. Są jej objawione narodziny brata, który zgodnie z profetycznym przekazem ma zostać wyrzucony do wody, którą w przyszłości osuszy. Posłaniec zapowiada, iż będzie on czynił znaki i uratuje swój lud mocą samego Boga.⁶²² Mimo iż przesłanie Miriam nie zostaje przyjęte przez jej rodziców, to wkrótce zostaje wypełnione. Zarówno „Wizje Amrama” jak i teksty Pseudo-Filon zaświadcza o istnieniu bardziej rozbudowanej niż biblijna tradycji z okresu końca Drugiej Świątyni rozpoznającej w Miriam prorokinię. Oba teksty ukazują szczególne zainteresowanie endemicznymi małżeństwami w obrębie pokolenia Lewiego, jej rodziców (Amrama i Jokebed) oraz Miriam z Uzziellem.

Starożytna tradycja widząca w Miriam prorokinię była kontynuowana w literaturze rabinicznej, o czym zaświadcza m.in. Talmud Babiloński.⁶²³ Traktat Megillah (b.Meg 14a) wspomina o pięćdziesięciu pięciu prorokach, w tym czterdziestu ośmiu mężczyznach i siedmiu kobietach, których profetyzm było znaczący dla następnych pokoleń.⁶²⁴ Rabiniczna lista prorokiń obejmowała kobiece postacie biblijne: Sarę, Miriam, Deborę, Annę, Abigail, Chuldę i Esterę. Wyłącznie trzy z nich – Miriam, Debora i Chulda – nosiły tytuł „prorokini” w Biblii hebrajskiej, pozostałe cztery nie były kojarzone wprost z aktywnością prorocką. Należy zauważyć, że Miriam w Talmudzie nie jest ukazana jako pierwsza prorokini, lecz

⁶²⁰ *Ibidem*, 159.

⁶²¹ Por. Pseudo-Filon, „Księga starożytności biblijnych.” W *Pisma Apokryficzne 7*. Wydawnictwo WAM: Kraków 2015). Rozdziały 9 do 19 koncentrują się na życiu Mojżesza i wydarzeniach *exodusu*.

⁶²² Tervanotko, *Speaking in Dreams*, 162-163.

⁶²³ Omówienie literatury haggadycznej o Miriam w artykule Agnethe Siquans, por. A. Siquans. “‘She Dared to Reprove Her Father:’ Miriam’s Image as a Female Prophet in Rabbinic Interpretation” *JAJ* 6 3 (2015): 335–357.

b Megillah 14a,4⁶²⁴ תנו רבנן: ארבעים ושמנה נביאים ושבוע נביאות נתנבאו להם לישראל

[dostęp z dn. 30/01/2023: <https://www.sefaria.org/Megillah.14a.13?lang=bi&with=all&lang2=en>]

zostaje wymieniona jako druga po Sarze (b. Meg 14a,13).⁶²⁵ Uwagę rabinów przyciągał jej pełny biblijny tytuł prorocki „Miriam prorokini, siostry Aarona” (Wj 15,20), który zainspirował ich do rekonstrukcji jej relacji z dwoma braćmi – Aaronem i Mojżeszem. Dalej w tekście Talmudu znajduje się przekaz mówiący, że Miriam prorokowała od swej młodości, przepowiadając m.in. swym rodzicom narodziny Mojżesza – wyzwoliciela narodu (b. Meg. 14a,14). Aktywność profetyczna Miriam miałyby się zatem rozpocząć zanim na świat przyszedł Mojżesz – pierwsze prorocstwo dotyczące narodzin „wzbawcy narodu” przekazała jako siostra jedyne go wówczas jej brata, Aarona. Pocałunek ojca na głowie córki był niejako znakiem autoryzującym prawdziwość jej prorocstwa.⁶²⁶ W tym kontekście Gemara przekazuje, podobnie jak Pseudo-Filon, tradycję o pierwszej wizji prorockiej Miriam siostry Aarona, starszego brata Mojżesza. Relatywnie pozytywny wizerunek Miriam utrzymuje Talmud w odniesieniu do biblijnego opowiadania o wydarzeniu pod Chaserot (Lb 12). Traktat Sota (b. Sota 11a,3) łączy siedmiodniowy okres oczekiwania ludu na powrót Miriam po jej oczyszczeniu z oczekiwaniem Miriam na Mojżesza z epizodu nad Nilem (Wj 2,1-10). W innym miejscu rabini wskazują, iż sam Bóg występuje w roli kapłana [אני כהן], aby uwiarygodnić proces oczyszczenia Miriam z trądu (b. Zewachim 102a,1)⁶²⁷.

W traktacie Taanit (b. Taanit 9a,9) Miriam razem z Mojżeszem i Aaronem jest zaliczona w poczet trzech „zasługujących” [פרנסים] postaci *exodusu*, przez które lud otrzymał trzy dobrodziejstwa z nieba. Miriam zostaje odniesiona do daru studni [באר], przez którą Bóg dostarczał ludowi wody w czasie wędrówki po pustkowiach.⁶²⁸ Z jej śmiercią (Lb 20,1-2) znikła też studnia, a kryzys wywołany brakiem wody został zażegnany dzięki [בזכות] (zasługom) Mojżesza i Aarona.⁶²⁹ Eksponowany motyw związku Miriam z wodą ewidentnie odpowiada literackiemu kontekstowi biblijnego przekazu o niej zwłaszcza w Księdze Wyjścia (2,1-10; 15,20-21), gdzie aktywność Miriam była wpisana w kontekst epizodów rozgrywających się nad wodami Nilu i Morza Sycylii. Podobnie w narracji z księgi Liczb (Lb

⁶²⁵ Zdaniem Wildy Gafney w Talmudzie Babilońskim jest co najmniej 70 wzmianek o Miriam. Por. Gafney, *Daughters of Miriam*, 140.

⁶²⁶ b. Megillah 14a,14: עמד אביה וינשקה על ראשה, אמר לה: בתי בתקיימה נבואתיך.

⁶²⁷ b. Zewachim 102a,1: גדול כבוד אלהים אלא כבוד גדול ואין זר רואה את הנגעים וא"ת אהרן הסגירה אהרן קרוב הוא ואין קרוב רואה את הנגעים אלא כבוד גדול ואין זר רואה את הנגעים. חלק לה הקב"ה למרים אותה שעה אני כהן ואני מסגירה אני חולטה ואני פוטר. ⁶²⁸ b. Taanit 9a,9: שלשה פרנסים טובים עמדו לישאל, אלו הן: משה ואהרן ומרים. ושלש מתנות טובות ניתנו על ידם, ואלו הן: באר, וענן, ומן. באר — בזכות מרים, עמוד ענן — בזכות אהרן, מן — בזכות משה. מתה מרים — נסתלק הבאר, שצאמר: "ותמת שם מרים", וכתוב בתורה: "ולא היה מים לעדה", וחזרה בזכות שניהן.

⁶²⁹ B. Taanit 9a,9: dzięki Aaronowi wędrówce ludu na pustyni towarzyszył słup obłoku, a za przyczyną Mojżesza dana została manna.

20,1-12), bunt ludu w Kadesz-Meriba spowodowany brakiem wody poprzedzony jest relacją o jej śmierci, która przyczyniła się również do kryzysu przywództwa w sporze pomiędzy Aaronem i Mojżeszem.

W traktacie Moed Katan (b. Moed Katan 28a,4) ukazana jest korelacja między biblijną relacją o śmierci Miriam (Lb 20,1) a poprzedzającym ją opisem rytualnego uboju czerwonej jałowki (Lb 19) – w interpretacji rabinów podobnie jak ofiara z jałowki, tak również śmierć sprawiedliwego oczyszcza z grzechu.⁶³⁰ W tym samym miejscu rabini czynią aluzję do związku pomiędzy biblijną relacją o śmierci Aarona a motywem przekazania szat kapłańskich (Lb 20,22-29) – również w tych wydarzenia dostrzegają aktu oczyszczenia. Zatem można zauważyć, że śmierć Aarona i Miriam w tradycji rabinicznej zawiera enigmatyczne odniesienie do rytu oczyszczenia – dokonywanego za pomocą popiołu z czerwonej jałowki. Tradycja rabiniczna przypisuje śmierci Miriam (podobnie jak w przypadku Mojżesza) „pocałunek (Boga)” [בְּנִשְׁיָקָה מֵתָהּ] (b. Moed Katan 28a,3)⁶³¹ – podkreśla to uprzywilejowany i wyjątkowy status Miriam w dziejach Izraela. Podobnie traktat Bava Batra (b. Bava Batra 17a,3) podaje, iż tylko nad sześcioma osobami Anioł Śmierci nie miał władzy: Abrahamem, Izaakiem, Jakubem, Miriam, Aaronem i Mojżeszem – a wśród nich tylko Mojżesz, Aron i Miriam umarli „przez usta JHWH” [עַל־פִּי יְהוָה] (Lb 33,38; Pwt 34,5), tj. „pocałunek”, nie zaś z ręki Anioła Śmierci.

Podsumowując, można stwierdzić, że począwszy od okresu Drugiej Świątyni aż po czasy amoraistów (III-VI w. n.e.) istniała w środowiskach żydowskich rozbudowana tradycja inspirowana przekazem biblijnym, widząca w Miriam prorokinię oraz ważną postać kobiecą nieomal równą Mojżeszowi i Aaronowi. Wczesne midrsze dokonują rekonstrukcji obrazu Miriam na wzór biblijnych matriarchiń. Podobnie jak one, a w przeciwieństwie do biblijnej Miriam, która przewodniczy śpiewie kobietami i występuje przeciw Mojżeszowi, midraszowa Miriam nie rości sobie prawa do przywództwa. Sposób jej przedstawienia wydaje się odzwierciedlać zarówno uogólniony rabiniczny pogląd na kobiety biblijne, jak i ówczesne miejsce kobiet w społeczeństwie.

Bogactwo świadectw tradycji wywodzących się z kręgów żydowskich przemawia na korzyść hipotezy Efraima Sternema, iż być może w starożytności istniało o wiele więcej

b. Moed Katan 28a,4⁶³⁰ אָמַר רַבִּי אֲמִי: לָמָּה נִסְמְכָה מִיַּת מֹרְיָם לְפָרֶשֶׁת פָּרָה אֲדוּמָה? לֹא מֵר לָד: מָה פָּרָה אֲדוּמָה מְכַפֶּרֶת — אָף מִיַּתָּן שֶׁל צְדִיקִים מְכַפֶּרֶת. אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר: לָמָּה נִסְמְכָה מִיַּת אֶהֱרֹן לְבִגְדֵי קְהוּנָה? מָה בִּגְדֵי קְהוּנָה מְכַפְרִין — אָף מִיַּתָּן שֶׁל צְדִיקִים מְכַפֶּרֶת.

Moed Katan 28a,3⁶³¹ : אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר: אָף מֹרְיָם בְּנִשְׁיָקָה מֵתָהּ. אֲתֵינָא "שָׁם" "שָׁם" מִמִּשָּׁה. וּמִפְּנֵי מָה לֹא נֶאֱמַר בָּהּ "עַל פִּי ה'" — מִפְּנֵי שֶׁנֶּאֱמַר הַדָּבָר לְאוּמָרוּ.

tradycji o Miriam, z których nie wszystkie przetrwały konfrontacji z procesem kanonizacji Biblii hebrajskiej.⁶³²

Wczesna tradycja chrześcijańska

Należy zauważyć, że wywodzący się z tradycji judaizmu Drugiej Świątyni pierwotny Kościół również kultywował tradycje i pamięć o najważniejszych wydarzeniach w dziejach Izraela, a zwłaszcza: nocy paschalnej, *exodusu* oraz Przymierza na Synaju, itd.⁶³³

Pierwszą spośród biblijnych kobiet Starego Testamentu, które zyskały szczególną uwagę Ojców Kościoła w paraleli do Miriam Nowego Testamentu – Maryi – była Ewa. Po raz pierwszy tym paralelizmem posłużył się św. Justyn (II w. n.e.), który obydwu postaciom przypisywał termin „nienaruszonej (nieskalanej) dziewicy”⁶³⁴ – podczas gdy Ewa przez namowę węża zrodziła nieposłuszeństwo, Maryja stała się Matką Świętego, Syna Bożego.⁶³⁵ Wraz z synkretyzowaniem się nauki o trwałym dziewictwie Maryi Ojcowie Kościoła zwrócili również uwagę na aspekt „dziewiczości” pierwszej prorokini Biblii. Grzegorz z Nysy widział w Miriam typ Maryi, Matki Boga (Theotokos), a atrybut w jej ręku w scenie nad Morzem Sitowia (Wj 15,20-21) – tamburyn – utożsamiał z symbolem dziewictwa, który złamał potęgę śmierci.⁶³⁶

⁶³² E. Stern. Hasło: „Miriam.” W *Encyclopaedia Judaica*, t. 14, 311.

⁶³³ Ewidentnym świadectwem tej pamięci jest narracja o Ostatniej Wieczerzy Jezusa z uczniami w żydowską Paschę (Mk 14, 12; Mt 26, 17; Łk 22, 14) czy też nauczanie Jezusa w Świątyni Namiotów (J 7,14).

⁶³⁴ „...bośmy zrozumieli, że nim jest i że przed wszystkimi stworzeniami wyszedł z Ojca mocą i ... stał się człowiekiem przez Dziewicę, by owo nieposłuszeństwo wężowe tą samą drogą, jaką się rozpoczęło, również do końca dobiegło. Ewa bowiem jako dziewica nienaruszona poczęła słowo wężowe i zrodziła nieposłuszeństwo i śmierć. Wiarę natomiast i radość poczęła Dziewica Maryja, gdy jej anioł Gabriel zwiastował dobrą nowinę, że Duch Święty zstąpi na nią i Moc Najwyższego Swym cieniem ją ogarnie, że dlatego też to Święte, co się z niej narodzi, jest Synem Bożym. Odpowiedziała więc: „Niech mi się stanie według słowa twego”. Por. „Dialog z Tryfonem.” W *Pisma Ojców Kościoła*, (ed.) J. Sajdak. Poznań, 1926, 100.

⁶³⁵ S. Longosz. „Niepokalane Poczęcie w kontekście nauczania Ojców Kościoła o świętości Maryi (II-IV wiek).” W *Tota pulchra es Maria Materiały z ogólnopolskiego sympozjum mariologicznego z okazji 150 rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Matki Bożej Licheń 17-20 maja 2004*, (ed.) J. Kumala, Licheń Centrum Formacji Maryjnej “Salvatoris Mater”, 2004, 48.

⁶³⁶ Grzegorz z Nysy, *De virginitate*, §19. Za: S. Longosz. „Chrystologia Ojców kapadockich” *VP* 17 (1997): 163.

„Być może przez ten bębenek Pismo św. oznacza dziewictwo, które Miriam pierwsza zachowała, prefigurując w sensie typicznym, jak myślę, Maryję Bogarodzicę (την Θεοτόκον προδιατυποῦσθαι Μαρίαν)”⁶³⁷

Podobną interpretację wyraził św. Ambroży w traktacie „*De virginibus*” §12 – Miriam jest typem Kościoła, gdy „w duchu nieskalanym zwołuje lud, by śpiewał pieśń na cześć Pana.”⁶³⁸ Przekonanie o „dziewiczości” Miriam zachowuje także tekst modlitwy św. Ambrożego nad dziewicą konsekrowaną:

„Czyż trzeba jeszcze dodawać, iż z Twojej łaski dziewica, Miriam, razem ze świętymi Mojżeszem i Aaronem suchą stopą wiodła wojsko Hebrajczyków pośród morskich fal? (por. Wj 14,15 nn.; 15,20). Pomijam przykłady starodawne, nie szukam tych pogańskich: dla rodzin dziewic poświęconych Panu jest wystarczający ten tytuł do sławy”.⁶³⁹

Zdaniem badaczy tradycje przekazu o dziewiczości Miriam Ojcowie Kościoła zaczerpnęli od Atanazego Aleksandryjskiego, żyjącego na przełomie III i IV w.n.e.⁶⁴⁰ Tytuł Theotokos przypisany Maryi w literaturze patrystycznej przyćmiła niejako jej profetyczny aspekt misji. Mimo to można odnaleźć pojedyncze wzmianki, między innymi u Bazylego Wielkiego⁶⁴¹ (IV w.n.e.), który przypisał Maryi tytuł prorokini [προφήτις] czy Orygenes⁶⁴² (II/III w.n.e.), który w słowach *Magnificat* (Łk 1, 46-55) widział działanie Ducha Świętego świadczące o udzieleniu Maryi daru prorocstwa – a więc także i Elżbiecie (Łk 1, 39-45). Syryjski Ojciec Kościoła, Afrahat (III/IV w. n.e.), przypisuje Maryi tytuł prorokini i „matki

⁶³⁷ *Ibidem*, *De virginitate*, §13. Za: M. Starowieyski. „Tytuł Theotokos w świadectwach przedefeskich” *AnCra* 16 (1984): 409-449; S. Longosz. „Bogarodzica w nauce Ojców Kapadockich” *SM* 2 2 (2000): 96.

⁶³⁸ Św. Ambroży, *De virginibus*, §12. Za: J. Drzewowska, dostęp z dn. 5/07/2023: <http://www.konsekrowane.org/dokumenty/ambrozy.pdf>

⁶³⁹ *Ibidem*, *De institutione virginis*, 108. Za: P. Libera. „Duchowość dziewictwa konsekrowanego w świetle pism św. Ambrożego z Mediolanu” *CT* 64 3 (1994), 106.

⁶⁴⁰ Ojcowie Kościoła dokonali rozróżnienia trzech terminów na określenie dziewictwa Maryi: przed narodzeniem (*virginitas ante partum*), w momencie narodzenia (*virginitas in partu*) oraz po narodzeniu (*virginitas post partum*). Tytuł Maryi jako „zawsze Dziewicy” (gr. *Aeiparthenos*) pojawił się po raz pierwszy w Aleksandrii u św. Piotra z Aleksandrii. Por. A. A. Napiórkowski. *Maryja jest piękna. Zarys mariologii i maryjności*. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, 2016, 73.

⁶⁴¹ *Ibidem*, *In Isaiam* 207 [PG 30, 477B]. Za: S. Seppala. “Is the Vergin Mary a Prophetess? Patristic, Syriac and Islamic Views” *PO* 36 (2011): 369.

⁶⁴² *Ibidem*, *In Lucam* 8:1. Za: Seppala, “Is the Vergin Mary a Prophetess?”, 369.

Wielkiego Proroka” i wymienia ją obok innych starotestamentalnych prorokiń i sędzi – wymienia też prorokinię Miriam jak i Elżbietę.⁶⁴³ Autor porównując Jezusa do Mojżesza, zauważa także paralelę między Miriam obserwowującą Mojżesza nad brzegiem wód Nilu, a Maryją – która porodziła Jezusa po ukazaniu się jej archanioła Gabriela przy źródle.⁶⁴⁴ Wspólnym motywem przedstawień obu postaci jest woda, albowiem zgodnie z przekazem Protoewangelii Jakuba (II w. n.e.), spotkanie Maryi z archaniołem odbyło się przy wodzie (Maryja szła z dzbanem zaczerpnąć wody, gdy doznała profetycznej wizji).⁶⁴⁵ Wątek prorokującej Maryi można spotkać także w innym miejscu Protoewangelii Jakuba, wedle której w drodze do Betlejem ciężarna Maryja jadąca na oślicy doznaje kolejnej wizji prorockiej. Według starożytnego tekstu ujrzała „dwa narody, jednego w żałobie, drugiego – weselącego się”.⁶⁴⁶

Podsumowując, można stwierdzić, iż zainteresowanie literatury patrystycznej choć skupia się głównie na paraleli Ewa (Starego Testamentu) – Maryja (Nowego Testamentu), to także w postaci prorokini Miriam Ojcowie Kościoła rozpoznawali typ Maryi. Choć bez wątplenia przypisywano jej charyzmat prorocstwa przez natchnienie Duchem Świętym, to aspekt ten nie stanowił głównego przedmiotu zainteresowania autorów. Natomiast bardziej

⁶⁴³ *Ibidem*, *Demonstrationes* 14,33: “ *It has been the same with women: he elevated Sarah over Hagar, the mother of [Abraham’s] firstborn; Rachel over Leah; Hannah over Peninnah; Esther over Vashti. Furthermore, prophecy and judgement were accomplished by women at certain times, since this pleased the one who elevates the humble. Miriam was a prophet; Hannah was a prophet; Huldah was a prophet; Elizabeth was a prophet; Mary was a prophet and the mother of the Great Prophet; Deborah was a prophet and a judge of Israel in the days of Barak, son of Abinoam, the king. No one can find fault with the will of our good God, for no one has searched out his judgements. His ways cannot be analyzed, his judgements cannot be comprehended, and his mind cannot be measured*”. Za: A. Lehto. “Women in Aphrahat: Some Observations” *Hugoye* 4 2 (2001).

⁶⁴⁴ Aphrahat, *Demonstrationes*, 21.9. Za: Seppala, “Is the Vergin Mary a Prophetess?”, 370.

⁶⁴⁵ Protoewangelia Jakuba XI 1: „wyszła z dzbanem, by zaczerpnąć wody, gdy nagle usłyszała głos mówiący do niej: “Bądź pozdrowiona, łaski pełna, Pan z Tobą, błogosławiona jesteś między niewiastami”.” Za: W. Smereka. „Najstarsza legenda o Matce Boskiej” (Protoewangelia Jakuba)” *RBL* 16 5–6 (1963): 266; Seppala, “Is the Vergin Mary a Prophetess?”, 370.

⁶⁴⁶ „Osiedlał oślicę i usadowił Marię. Syn jego prowadził (zwierzę), Józef szedł obok. Gdy przeszli tak około trzy mile, Józef zwrócił wzrok na Marię i spostrzegł, że jest smutna. Pomyślał więc: “Widocznie dziecię, które ma w sobie dolega jej”. Spojrzawszy jednak znowu, zobaczył ją uśmiechniętą: “Jaki jest powód Mario — zapytał — że raz oglądam uśmiech na twojej twarzy, to znowu smutek”. A Maria odparła: “Ponieważ widzę oczami dwa narody. Jeden płaczący i jęczący żałośnie, drugi weselący się i pokrzykujący radośnie”. Protoewangelia Jakuba, XVII. 2 – za: Smereka, „Najstarsza legenda o Matce Boskiej”, 269.

zwrócono uwagę na stan „dziewictwa” Maryi i Miriam paralelny do „świętości” Mojżesza i Aarona w funkcji przywództwa ludu Izraela – Kościoła.

Islam

Postacie kobiet w Koranie są wspomniane w relacji do określonych z imienia mężczyzn w rolach matek, córek, żon – bez wymieniania ich imion. Tak też biblijna Miriam określona jest jako „siostra” u boku Mojżesza (arab. *Musa*).⁶⁴⁷ Na uwagę zasługuje literacki wizerunek jedynej wymienionej z imienia kobiety Koranu, Maryi (arab. *Marjam*), matki Jezusa (arab. *Isa*), której poświęcona została dziewiętnasta sura, *Surat Marjam*.⁶⁴⁸ Marjam, mimo iż nie jest nazwaną „prorokinią” *per excellence*, doznaje wizji anioła zwiastującego jej cudowne poczęcie Isy.⁶⁴⁹ Na uwagę zasługuje również tradycja opowiadająca o jej związku ze Świątynią Jerozolimską, do której jest oddana na służbę oraz jej bliska relacja z kapłanem Zachariaszem, jej wujkiem. Dwa wersety z Koranu wywołują dyskusję wśród badaczy dotyczącą możliwości utożsamienia w Koranie postaci Marjam, matki Isy, ze starotestamentalną Miriam.⁶⁵⁰ W Surat Marjam 19,28 przyszła matka Isy określona zostaje jako „siostra Aarona”, natomiast w Surat Ali’Imran 3,35 jest mowa o jej ojcu Imramie⁶⁵¹. Marjam posiadała profetyczne konotacje jako matka wielkiego proroka Isy oraz przez ścisły związek z instytucją Świątyni Jerozolimskiej.⁶⁵² Pozorna koincydencja polegająca na

⁶⁴⁷ Por. Sura Al-Qasas 28,11-1. Za: J. D. McAuliffe. *Encyclopaedia of the Qur’an*. Leiden: Brill, 2001; B. F. Stowasser. *Women in the Quran, Traditions, and Interpretation*. New York: Oxford University Press, 1994, 57.

⁶⁴⁸ Por. H. Paprocki. „Dziewica Maria w Koranie” *Elpis* 3 5 (2001): 98-103.

⁶⁴⁹ Por. Surat Ali’Imran 3,35-38.

⁶⁵⁰ W odniesieniu do sury Marjam 19,28 Danwood stwierdza: “*It Appears that Miriam, Aaron's sister, and Maryam (Mary), mother of Jesus, were according to the Quran, the same person.*” Por. N. J. Dawood. *The Koran: a New Translation*. Harmondsworth: Penguin Books, 1956, 306. Przeciwnie wnioski podaje Stowasser: “*to confuse Mary the mother of Jesus with Mary the sister of Moses and Aaron in Torah is completely wrong and in contradiction to the sound Hadith and the Qur'anic text as we have established*”, por. Stowasser, *Women In The Qur'an, Traditions*, 393–394. Konsensus w tej sprawie przedstawił Michael Marx, którego zdaniem Koran nie poczynił genealogicznej pomyłki, jednak posłużył się “typologią”. Por. M. Marx. “Glimpses Of A Mariology In The Qur’an: From Hagiography To Theology Via Religious-Political Debate” *The Qur’an in Context* (2009): 533–563.

⁶⁵¹ Choć tradycja muzułmańska identyfikuje Imrama z Joachimem, starotestamentalny Amram był ojcem dwóch proroków Koranu, Musy (Mojżesza) oraz Haruna (Aarona). W surze 3,3 Allah wybrał na proroków „Adama, Noego, rodzinę Abrahama i rodzinę Imrama”.

⁶⁵² Szczegółowe studium relacji Marjam do rodziny Aarona można znaleźć u Marxa, *Glimpses of a Mariology in the Qur'an*, 533–563.

zestawieniu cech postaci biblijnej Miriam (siostry Aarona [i Mojżesza], córki Imram, mająca wizje) z Marjam (matką proroka Isy, związaną z instytucją Świątyni Jerozolimskiej) nie jest błędem zawartym w tekście Koranu. W tym przypadku autor z pewnością odróżniał obydwie postacie: matki Jezusa od siostry Mojżesza. Zatem jest możliwe, iż jest to ślad miriamowego archetypu, który przetrwał do czasów Koranu.⁶⁵³

⁶⁵³ A. J. Wensinck. Hasło: "Maryam." W *The Encyclopaedia Of Islam*, (ed.) C. E. Bosworth, et al., t. VI, 1991, 630.

5.2 Hermeneutyczny ślad Miriam w obrazie kobiet w Biblii

Wyznaczenie głównych hermeneutycznych elementów biblijnej postaci Miriam pozwala zidentyfikować w obrazie innych znaczących kobiet w Biblii wspólne cechy wynikające z inspiracji tą sama tradycją.

Kobiety Starego Testamentu

Postać Miriam w Pięcioksięgu niejako zamyka tradycję tzw. wielkich matriarchiń⁶⁵⁴ – Sary, (Hagar), Rebeki, Lei oraz Racheli, które były towarzyszkami i żonami patriarchów. Ich historie zawarte są w tle literackiego oraz teologicznego wprowadzenia do centralnych wydarzeń w Pięcioksięgu – *exodusu* oraz Przymierza na Synaju.⁶⁵⁵ Poprzedzająca historię matriarchiń postać Ewy jak i postacie późniejszych biblijnych bohaterek bez wątpienia musiały być z nimi konfrontowane.⁶⁵⁶

Ewa

Opowieść o upadku pierwszej pary ludzi za przyczyną Ewy, zwiedzionej przez węża, inicjuje opis dziejów po „wygnaniu” z ogrodu Eden. Ewa staje się uniwersalnym symbolem zarówno przyczyny i początków nieposłuszeństwa ludzkości, ale zarazem zostaje związana z drogą wyzwolenia i powrotu (Rdz 3,1-6; 1 Tm 2,14)⁶⁵⁷. Konsekwencją tego jest nie tylko ból

⁶⁵⁴ Por. W. Chrostowski. „Matriarchinie Izraela w tradycji żydowskiej” *BPT* 4 (2011): 63-94.

⁶⁵⁵ O znaczeniu przesłania Księgi Rodzaju w relacji do Wyjścia: “*In Genesis, then, the foreshadowed Israel is a family that is destined to be a nation. The idea that Israel began as a family will be a feature to which the Old Testament appeals form time to time. Deuteronomy will argue that as members of one family, Israelites ought to treat each other as brothers and sisters. Meanwhile, at the beginning of Exodus Israel is first described as now having become a ‘people’ (Exod. 1.9).*” Por. J. W. Rogerson, et al. (ed). *Genesis and Exodus*. Sheffield: Academic Press, 2001, 15.

⁶⁵⁶ Por. A. Malina. „Kobiety w genealogii Jezusa (Mt 1,1–17)” *VV* 19 (2011): 109–129.

⁶⁵⁷ „*In contrast to all other literatures, where the Eve figure is a basis for theology, in Talmud and midrash she serves primally as a basis for halkhah and for women’s values. Rabbinic exegesis of Eve became the rationale for rules and regulations guiding women’s bahvior, a Jewish vatechism of do’s and don’ts for females*”, por. L. Bronner. *From Eve to Esther : Rabbinic Reconstructions of Biblical Women*. Louisville: Westminster John Knox, 1994, 22.

rodzenia, ale i poddanie władzy męża: „on będzie panował nad tobą” (Rdz 3,16b).⁶⁵⁸ Pierwotną relację partnerską między kobietą a mężczyzną (Rdz 2) zastępuje system patriarchalny. Anachronicznie wyraża to już fakt nadania przez pierwszego mężczyznę, Adama, symbolicznego imienia kobiecie – Ewa – „matka wszystkich żyjących” (Rdz 3,20).⁶⁵⁹ Utworzona z boku mężczyzny jest stworzeniem cielesnym oraz zmysłowym (Rdz 3,16).⁶⁶⁰ Dalsze opowiadanie o potomstwie Ewy i Adama ukazuje postępujący upadek i słabość ludzi, która będzie też towarzyszyć kolejnym biblijnym bohaterom.⁶⁶¹ Wyeksponowany w pierwszych rozdziałach motyw uniwersalnego względem ludzkości macierzyństwa Ewy, ojcostwa Adama oraz dzieje ich potomstwa znajdują odbicie w historiach patriarchów aż po *exodus*.⁶⁶² Podobną uniwersalną i symboliczną funkcję w stosunku do powstającego Izraela jako „ludu przymierza” wydaje się pełnić także Mojżesz i Miriam. W tej perspektywie Miriam jest niejako typem Ewy jako matrarchini (czy duchowa matka) Izraela, której aktywność związana jest z motywem wód Nilu i Morza Sycylii.

Należy zwrócić uwagę na intertekstualną korelację między scenami dialogu Ewy z wężem i Adamem (Rdz 3,1-7) a rozmową Miriam z Aaronem (Lb 12, 1-2). W obu epizodach konsekwencje wykroczenia (grzechu) przeciw JHWH spadają w pierwszej kolejności na

⁶⁵⁸ B. Moon. Hasło: „Archetypes.” W *The Encyclopedia of religion: A comprehensive guide to the history, beliefs, concepts, practices, and major figures of religions past and present*, (ed.) Mircea Eliade. New York: Macmillan, 1987, 387nn.

⁶⁵⁹ Zdaniem badaczy znaczenie imienia Ewa jest niepewne i kontrowersyjne – zaproponowano około 8 różnych etymologii imienia. Por. L. Koehler (ed.). *Lexicon in Veteris Testamenti libros*. Leiden: Brill, 1958, 280.

⁶⁶⁰ Ewa jako archetyp grzechu: *“The rabbis were not alone responsible for making of Eve an archetype of sin. Long before their time, there existed in the literature of the Second Commonwealth a well-developed notion of Eve as a sinful influence. Among these writes, for example, was Ben Sira, who apparently was the first to point to Eve (inferring women in general) as author of death and sin.”*, Por. Bronner, *From Eve to Esther*, 23. Więcej o interpretacji Syr 25,24: *“Początek grzechu przez kobietę i przez nią też wszyscy umieramy.”*, por. J. Levison. *“Is Eve to Blame? A Contextual Analysis of Sirach 25:24” CBQ* 47 (1985): 617-623.

⁶⁶¹ C. Brown. “Eve.” In *The New International dictionary of New Testament Theology*. Exeter: The Paternoster Press, 1975-1978, 87-88.

⁶⁶² Brenner o relacji Księgi Rodzaju wobec pozostałych czterech ksiąg Pięcioksięgu, Wj, Kpł, Lb i Pwt: *„Exodus, Leviticus, Numbers and Deuteronomy include variations on the multi-dimensional theme of passage: a passage through painful transformation from loosely-defined population into ethnicity; a passage from a 'religion of the fathers' (Genesis) to a communal covenant-bound, legally grounded, exclusive monotheism; a passage through the axis of space, from one country (Egypt) to the threshold of another (Canaan); a passage through the axis of time, represented by the typological forty years in the (mythic) wilderness; a passage from disorganization and confusion into institutionalization.”*

kobietę, która włączyła mężczyznę w swe działanie, poddając pod wątpliwość słusność postanowień Boga. Miriam – podobnie jak pramatka Ewa – zostaje usunięta poza obóz, by dopełnić rytu oczyszczenia. Pomiędzy relacją z Księgi Liczb i Księgi Rodzaju powstaje niejako paralelizm antytetyczny – podczas gdy wypędzona z ogrodu Ewa wprowadziła ludzkość w sytuację wielowiekowego wygnania, Miriam poddaje się karze (oczyszczeniu) i powraca do obozowiska.⁶⁶³

Sara i Hagar

Dwie matki synów Abrahama, Sara i Hagar, rywalizują o prawa pierworództwa dla swych synów – dziedziczenia oraz przywództwa w rodzinie (por. Rdz 21,10). Z perspektywy autora biblijnego „pierworództwo (obietnicy)” Izaaka przewyższa „pierworództwo (biologiczne)” syna Hagar, Izmaela (Rdz 21, 8-21).⁶⁶⁴ Ostatecznie Izaak przejmuje dziedzictwo Abrahama zgodnie z zapowiedzią Boga (Rdz 17, 21), Izmael zaś zostaje odprawiony wraz z Hagar na pustynię Paran i staje się ojcem rywalizującego z Izraelem ludu. W opowiadaniu o dziejach Abrahama Sara dwukrotnie jest przedstawiona jako jego „siostra” w konfrontacji z obcymi władcami: faraonem i królem Geraru (Rdz 12 i 20).⁶⁶⁵ W sposób szczególny uwagę przyciągają wydarzenia rozgrywające się w kontekście egipskim, zarówno w narracji o Abrahamie i Sarze (Rdz 12) oraz Mojżesz i jego starszej „siostrze” w scenie nad Nilem (Wj 2) – towarzyszy im troska o zachowanie życia męskiego bohatera i o pozyskanie przychylności władcy.⁶⁶⁶ Za przyczyną interwencji Miriam Mojżesz znajduje schronienie u

⁶⁶³ Dopiero w literaturze patrystycznej Ewa została zinterpretowana jako typ Maryi, Nowej Ewy.

⁶⁶⁴ O pierworództwie, więcej por. E. A. Speiser. *Genesis. The Anchor Yale Bible*. Garden City, New York: Doubleday & Co., 1964, 193-205.

⁶⁶⁵ A.T. Desmond. “Are the Wife/Sister Incidents of Genesis Literary Compositional Variants?” *VV* 42 (1992): 145-153; J. Ronning. “The naming of Isaac: the role of the wife/sister episodes in the redaction of Genesis” *WTJ* 53 1 (1991): 1-27; E.A. Speiser, “The Wife-Sister Motif in the Patriarchal Narratives.” W *Biblical and Other Stories*, (ed.) A. Altman. Boston: Harvard University Press, 1963, 15-28.

⁶⁶⁶ Teubal o małżeństwach między bratem a siostrą w starożytnym Egipcie oraz Mezopotamii: “*Close relatives did marry in both Egypt and Mesopotamia. Sister-brother unions existed in mythology and in royal families in ancient Near East, though not in the community at large. The pharaohs were married to the most suitable of their sisters, half-sisters, or cousins. The religious reason for this was the union of the Goddess Isis and her brother, the God Osiris. In Sumerian mythology Kishar and Anshar, daughter and son of the powerful Mesopotamian deities Ti'amat and Apsu, were married and had a son, Anu. In Semitic mythology the Goddess Anath was married to her brother. However, according to Cyrus Gordon, Anath and Aliyn Ba'al were only half-sister and half-brother because they had the same father but different mothers.*” Por. S. J. Teubal. *Sarah The Priestess. The First Matriarch of Genesis*. Athens: Swallow Press, Ohio University Press, 1984, 7-8.

córki faraona – by później po cudownych znakach JHWH wyprowadził swój lud z dobytkiem (pożyczonym od Egipcjan) do Ziemi Obiecanej. Abraham dzięki Sarze, którą przedstawił jako „siostrę”, zyskuje przychyłość faraona – by ostatecznie po interwencji JHWH, obdarowany przez władcę powrócił do Kanaanu (Rdz 12,16). Podobieństwa w wizerunkach Miriam i Sary jest widoczne zarówno w określeniu „siostra”, która chroni swego „brata” przed faraonem, ale także w funkcji matriarchini – Sara jest pramatką biologiczną pokoleń Jakuba, natomiast Miriam staje się niejako matką-akuszerką Izraela („ludu JHWH”).

Można również zauważyć pewną korelację pomiędzy postaciami Miriam i Hagar – obie są niewolnicami urodzonymi w Egipcie, których dalszy los związany zostaje z pustynią w okolicach Kadesz. Hagar dwukrotnie jest przedstawiona jako „widząca”, gdy przemawiał do niej Anioł JHWH: „Tyś Bóg widzialny”, bo mówiła: „Wszak tu widziałam Widzącego mnie, a jestem żywa” (Rdz 16,13b). W obu scenach, Rdz 16 oraz Rdz 21,9-21, profetyczne widzenia Hagar mają miejsce poza obozem Abrahama przy źródle wody na pustyni. W pierwszym nad studnią Beer-Lachaj-Roi Hagar otrzymuje polecenie powrotu do Saraj, swej pani, oraz obietnicę – zapowiedź narodzin syna o imieniu Izmael oraz liczego potomstwa. W drugim spotkaniu z aniołem (Rdz 21,9-21) wypędzona na pustynię Hagar z synem zostaje cudownie uratowana – pocieszona powtórna obietnicę dotyczącą przyszłości Izmaela i zaopatrzona w wodę (Rdz 21,18). W tym kontekście śmierć Miriam w Kadesz przed „cudem wody” uzyskuje głębszą perspektywę interpretacyjną.⁶⁶⁷ W przypadku obydwu bohaterek motyw wody jest bardzo sugestywny. Miriam asystuje wydalone z domu dziecko (Mojżesza) w wodach Nilu, później zaś doświadcza cudownego ocalenia swego i ludu, przechodząc wody Morza Sitowia. Obok tego istotnym łączącym te postacie tematem jest usynowienie dziecka – Hagar rodzi dziecko Sarze, zaś Miriam niejako pośredniczy w usynowieniu Mojżesza przez córkę faraona.⁶⁶⁸

⁶⁶⁷ Kadesz jako wczesne sanktuarium, więcej: „*The same thing is impied in the name “Spring of Judgment”*”, עיר כדש, which was a current name of Kadesh or for one of its oases (Gen 14,7). Kadesh was therefor a well-known sanctuary where divine justice was administered and cases in dispute decided. We do not know whether the God who was worshipped there was Jahweh: it is also possible that his cult was brought there later. But at the time when Levi exercised his functions at Kadesh, it must have been a sanctuary of Jahweh.” Por. G. Von Rad. *Old Testament Theology: The theology of Israel's historical traditions*. Louisville: Westminster Knox Press, 2001, 12

⁶⁶⁸ H. Scott. Hasło: “First-born.” W *Catholic Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 2009, 287-288; R. Syrén. *The Forsaken First-Born: a study of a recurrent motif in the patriarchal narratives*. Sheffield: Academic Press, 1993.

Rebeka

Dla Izaaka „pociechą po matce” (Rdz 24,67) staje się jego żona Rebeka. Wprowadzona do namiotu Sary przejmując niejako godność kolejnej matriarchini. Dalsza jej obecność jest zaznaczona w trzech narracjach: małżeństwa Izaaka (Rdz 24), narodzin Ezawy i Jakuba (Rdz 25,19-28) oraz błogosławieństwa Izaaka (Rdz 27).⁶⁶⁹ Jej wybór na żonę Izaaka opierał się na znaku „wody” – gdy czerpie ją dla sługi Abrahama i jego wielbłądów (Rdz 24,14.44) oraz godowości do przejścia (*exodusu*) z domu rodzinnego w Aram Nacharaim do Kanaanu (Rdz 24,58).

W opowiadaniu o małżeństwie Izaaka (Rdz 24) przypisany jest Rebecce wyjątkowy tytuł: „młodej kobiety” [מַלְּוָה] (Rdz 24,23)⁶⁷⁰ – leksykalne kryterium „echa” Miriam (Wj 2,8). Tytuł ten pojawia się w Biblii wyłącznie w odniesieniu do trzech postaci, w tym Miriam i matki Emmanuela.⁶⁷¹ W dalszej narracji narodzin Ezawy i Jakuba (Rdz 25,19-28) autor ukazuje Rebece jako początkowo nieplodną kobietą, za którą wstawia się jej mąż. Motyw czasowej nieplodności czy braku biologicznego potomstwa jest kolejnym elementem hermeneutycznym przypominającym o Miriam – Bóg otwiera łono kobiety, by obdarzyć ją potomstwem czy to w wymiarze biologicznym czy duchowym.⁶⁷² W ten kontekst wpisuje się idea macierzyństwa w wymiarze szerszym niż naturalne – matriarchinie jako matki wielkich narodów (Rdz 25,23).

⁶⁶⁹ H. Scott. Hasło: “Rebekah.” W *Catholic Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 2009, 756.

⁶⁷⁰ “*The Greek parthenos rendered but the Septuagint does not cover the entire range of meanings of the Hebrew word; almah (‘young woman’) could refer equally to young widows, concubines, or prostitutes. Although the range of meaning for parthenos was more restricted, it was still a term with much more elasticity than the English ‘virgin’. Parthenos was a term applied usually to an unmarried young woman, but on occasion it could denote a young mother (...). Almah, parthenos, maer, the Latin virgo, and even the English ‘virgin’ (applied to Mary and Elizabeth I, for example) denote not a physical state but a social one, a relational one, one that evokes the qualities of social autonomy and potency.*”. Por. Bonnie MacLachlan, Judith Fletcher (eds.), *Virginity Revisited: Configurations of the Unpossessed Body* (Toronto: University of Toronto Press, 2007), 7. Więcej o kwestii tłumaczenia “עַלְמָה”, por. N. Seidman. *Faithful Renderings: Jewish-Christian Difference and the Politics of Translation*. Chicago: University of Chicago Press, 2010, 40-41.

⁶⁷¹ Lecz wyłącznie dwie w BH, Miriam i Rebeka, są znane z imienia.

⁶⁷² Teubal, *Sarah The Priestess*, 41- 45.

W obu przypadkach pojawia się niezwykle ważny dla Pięcioksięgu motyw zmagania o prawo „pierworództwa”.⁶⁷³ Narodzinom synów Rebeka towarzyszy walka o „pierwszeństwo” (Rdz 25, 29-34; 27), a potem ona sama jest zaangażowana w przekazanie błogosławieństwa ojca na rzecz młodszego Jakuba.⁶⁷⁴ Cykl narracji Księgi Rodzaju zastępujący idee pierworództwa biologicznego na rzecz idei „wybrania” znalazł też swoje odwzorowanie w historii Mojżesza.⁶⁷⁵

W opowieści o Rebecce, podobnie jak w przypadku jej poprzedniczki Sary, pojawia się motyw „żony-siostry”, wypełniający kryterium zarówno leksykalne jak i tematyczne „echa” Miriam. Izaak, przeprowadziwszy się wraz z rodziną do filistyńskiego miasta – Geraru – z obawy o własne życie przedstawia Reбекę jako swoją siostrę (Rdz 26, 7-11).⁶⁷⁶ Wkrótce Abimelech, król Geraru, odkrywa tajemnicę i przestrzega lud (26,11), a Izaak zostaje obdarzony przez Boga stukrotnymi plonami (26,12).

Rachela i Lea

Opowiadanie o żonach Jakuba stanowi kontynuację tzw. „kobiecej narracji” po intrydze Rebeki z przekazaniem praw pierworództwa. Na pierwszy plan wysunięta zostaje rywalizacja córek Labana, Racheli i Lei, o Jakuba, która zostaje rozszerzona na kwestie

⁶⁷³ Brueggemann na określenie pierworództwa biologicznego stosuje termin „*natural right*”, zaś „pierworództwa Bożego” - „*special designation*”: „*The narrative offers two general affirmations which provide the tension that holds our interest. First, God has chosen and destined this man Jacob in a special way. The initial designation of Jacob is inscrutable (25,23). We are not told why God wills this inversion of “natural right”. But as the narrative is given to us, it is this designation by God which brings Jacob to well-being and prosperity. In an earthy way, this is a statement about justification by grace. God has taken one who is “low and despised” and has overturned conventional power arrangements. But it is also this designation by God that begins the trouble (25,29-34; 27,1-45) that is to mark Jacob’s entire life. This is the second reality which holds the narrative in tension. Even as the designated of God, Jacob lives a troubled life. He has conflicts with all those around him. It is the juxtaposition of special designation and a life of conflict that is the mainpring of the narrative.*” Por. W. Brueggemann. *Genesis. Interpretation Commentary*. Atlanta: John Knox, 1982, 205.

⁶⁷⁴ Teubal: “*The blessing of Jacob had profound meaning and consequence for the life of Rebekah’s son. Unlike the birthright, which was mainly concerned with the inheritance of property, the blessing was a transfer of spiritual succession. The core of the blessing gave Jacob abundance in grain and wine, but specifically for ritual puposes. The text may imply that Rebekah was intent on Jacob’s inheriting spiritual or some form of priestly succession, whereas Jacob himself became oredominantly concerned with the share of (material) inheritance.*” Por. Teubal, *Sarah The Priestess*, 45.

⁶⁷⁵ R. W. L. Moberly. *Genesis 12-50*. Sheffield : JSOT, 1992, 28-35.

⁶⁷⁶ M. Sheridan, i Th. C. Oden (ed.), *Genesis 12-50*. Downers Grove: InterVarsity, 2002, 156-157.

potomstwa zrodzonego z nich samych oraz ich niewolnic (Zilpy i Bilhy).⁶⁷⁷ Choć Lea jest pierwszą żoną Jakuba i matką ich pierworodnego syna, Rubena, młodsza Rachela jest przedstawiona jako jego ukochana żona, wypełniająca podobieństwo do typu Rebeki (przez „znak wody” oraz gotowość do wyjścia z domu rodzinnego). Mimo iż obydwie żony opuszczają swego ojca Labana i udają się z Jakubem do Kanaanu (Rdz 31), tylko Rachela dopełnia „znaku wody” w scenie nad studnią w Aram-Paddan (Rdz 29,1-14).

Rachela podobnie jak matka Jakuba jest kobietą nieplodną, której Bóg otwiera łono (Rdz 30,22), przez co staje się matką dwóch synów: Józefa, oraz najmłodszego, Beniamina (30,23; 35,18).⁶⁷⁸ Rywalizacja między siostrami-żonami Jakuba przypomina dyskusję nad statusem żony Mojżesza podniesioną przez jego siostrę, Miriam (Lb 12). Obraz bezdzietnej Miriam u boku swego brata przywołuje wspomnienie o Racheli. Także i tu pojawia się motyw konfrontacji praw pierworództwa a „wybraniem” – Rachel bezdzietna siostra (konkurentka) zostaje matką „wybranego” przez JHWH, Józefa (Rdz 37,3). Natomiast Lea, matka biologicznie pierworodnego syna Jakuba, Reubena, niejako musi ustąpić „wybraniu” macierzyństwa Racheli. Bezpłodna staje się narzędziem w rękach Boga, zaś jej wyczekiwane potomstwo zostaje wywyższone nad starsze rodzeństwo jako „pierworodne Boga”.⁶⁷⁹

Anna z Księgi Samuela

Narrację Pierwszej Księgi Samuela otwiera przedstawienie dwóch żon Elkany: Peninny, matki synów i córek, oraz bezpłodnej Anny (1 Sm 1,4-5).⁶⁸⁰ Anna jest umiłowaną żoną, która otrzymuje od męża podwójną część ze składanej ofiary podczas corocznej pielgrzymki do Szilo (1,5). Literacki schemat przedstawienia jej postaci nawiązuje do obrazu innych wcześniejszych bezpłodnych kobiet: Sary, Rebeki czy Racheli, a także w pewnym wymiarze do „bezdzietnej” Miriam. Z perspektywy autora biblijnego Anna jest narzędziem w ręku samego Boga, który zamyka jej łono (1,5), a następnie je otwiera, by obdarować

⁶⁷⁷ Moberly, *Genesis 12-50*, 77.

⁶⁷⁸ Rogerson, *Genesis and Exodus*, 116.

⁶⁷⁹ (...) *barrenness is not only the condition of hopeless humanity. The marvel of biblical faith is that barrenness is the arena of God's life-giving action. Barrenness is no stranger to this new family of promise. After Sarah, Rebekah (25,21), Rachel (29,31), and Hannah (1 Sm 1,2) were barren. So also Israel in exile (Iz 54,1f). A proper hearing of the Abraham-Sarah texts depends upon the vitality of the metaphor of barrenness. It announces that his family begins its life in a situation of irreparable hopelessness.*”

⁶⁸⁰ L. R. Klein. “Hannah: Maligned Victim and Social Redeemer.” W *A Feminist Companion to Samuel and Kings*, (ed.) A. Brenner. Sheffield: Academic Press, 1994, 77–92.

wyczekiwany potomstwem (1,20) dla wypełnienia misji. Imię pierworodnego syna Anny, Samuel, nawiązuje do wysłuchanej modlitwy o potomka z sanktuarium, w którym obiecała poświęcić go na służbę Bogu (1,20). Jej rola jest kluczowa na pierwszym etapie życia dziecka – poprzedzającym poczęcie (modlitwa, obietnica poświęcenia syna), jak i po jego narodzeniu (oddanie do świątyni).⁶⁸¹

Anna zanosząca prośbę o potomka i składająca profetyczną obietnicę co do jego losów, przybiera cechy prorokini.⁶⁸² Taką interpretację podtrzymuje również tradycja rabiniczna, która zaliczana Annę do siedmiu prorokini (b. Megillah 14a). W sposób szczególnie wyraża to jej hymn pochwalny na cześć Boga, który „daje śmierć i życie, wtrąca do Szeolu i zeń wyprowadza” (2,6).⁶⁸³ Jej pieśń (1 Sm 2, 1-10) przywołuje wspomnienie Pieśni Miriam oraz Debory – niczym biblijna prorokini śpiewa na cześć JHWH, wspominając dzieła, których dokona przez jej syna, Samuela.⁶⁸⁴

W przedstawieniu Anny dostrzegalna jest przychylna postawa kapłana – Heli obserwuje z ukrycia modlitwę Anny, dialoguje z nią, błogosławi jej prośbie, a następnie przyjmuje od niej syna do służby w świątyni. Przypomina to bliską relację Miriam z jej bratem kapłanem Aaronem: „Miriam, prorokini, siostra Aarona” (Wj 15,20) oraz jej związek z kultem wyrażony w Pieśń Miriam (Wj 15,21-22).

Podobieństwo pomiędzy postaciami Hanny a Miriam zauważyła już wczesna tradycja rabiniczna, o czym świadczy fakt, iż niewspomniane z imię matki siedmiu synów – męczenników (2 Mach 7) bywa określana jako Hanna i Miriam⁶⁸⁵.

⁶⁸¹ C. Meyers. “Hannah and Her Sacrifice: Reclaiming Female Agency.” W *A Feminist Companion to Samuel and Kings*, (ed.) A. Brenner. Sheffield: Academic Press, 1994, 93–104.

⁶⁸² “(...) only readers who know the wider tradition detect, Elkanah may also be recognizing Hannah as ‘prophetic’, as the medium of the divine word. As we also know, what she herself has promised concerning the son she requested of YHWH (1,11) is similar to what a ‘messenger of YHWH’ had intimated to Samson’s mother-to-be.” Por. A. Graeme Auld. *I & II Samuel: a commentary*. Louisville KY: Westminster John Knox Press, 2011, 33.

⁶⁸³ P. R. Ackroyd. *The First Book of Samuel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, 30.

⁶⁸⁴ „Like the songs of two other women, Miriam (Ex 15) and Deborah (Judg 5), there is a prophetic context: the other two are explicitly called “prophetess”, and we have noted how both Hannah and her story prefigure other prophets and the narratives about them.” Auld, *I & II Samuel: a commentary*, 38.

⁶⁸⁵ Tal Ilan: “Hannah, Mother of Seven”. Seria: *Jewish Women’s Archive*, dostęp z I 2024: <https://jwa.org/encyclopedia/article/hannah-mother-of-seven>.

Małżonka proroka Ozeasza

Ozeasz, zaliczany do Dwunastu Proroków Mniejszych, jako chronologicznie pierwszy z tzw. „piszących proroków” przedstawiał relacje JHWH z ludem przymierza przez metaforę związku małżeńskiego.⁶⁸⁶ Z polecenia JHWH poślubia kobietę uprawiającą nierząd o imieniu Gomer i zostaje ojcem „dzieci nierządu” (Oz 1,2).⁶⁸⁷ Jego małżeństwo jest symbolicznym aktem prorockim przypominającym o niewierności, jakiej dopuszcza się naród Izraela względem swojego Boga. Prorok sięga pamięcią do wydarzeń z czasów *exodusu*, motywu chętnie podejmowanego przez literaturę prorocką – „archetypu wszelkiego działania zbawczego Boga”.⁶⁸⁸ W typologii Ozeasza widoczna jest idealizacja *exodusu*, który jest ukazany w metaforze małżeńskiej i rodzicielskiej relacji Boga ze swym narodem.⁶⁸⁹

„Dlatego chcę ją przynęcić, na pustynię ją wyprowadzić i mówić jej do serca. Oddam jej znowu winnice, dolinę Akor uczynię bramą nadziei – i będzie Mi tam uległa jak za dni swej młodości, gdy wychodziła z egipskiego kraju.” (Oz 2,16-17)

Podobnie jak za dni wyjścia z Egiptu, tak teraz Bóg chce „zwabić i wyprowadzić” swą niewierną żonę na pustynię, by tam dokonać przemiany jej serca.⁶⁹⁰ Autor odwołuje się do

⁶⁸⁶ Do tej symboliki będą nawiązywać Izajasz (Iz 54; 62), Jeremiasz (Jer 30-31) oraz Ezechiel (Ez 16), por. J. L. Mays. *Hosea : a commentary*. London: SCM, 1969, 46-48; E. Ben Zvi. *Hosea*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005, 58-60; E. Ben Zvi. “Observations on the Marital Metaphor of YHWH and Israel in its Ancient Israelite Context: General Considerations and Particular Images in Hosea 1.2” *JSOT* 28 3 (2004): 363-384; M. A. Sweeney. *The prophetic literature*. Nashville: Abingdon Press, 2005, 176-177.

⁶⁸⁷ C. S. Ehrlich. “The Text of Hosea 1:9” *JBL* 104 1 (1985): 13-19.

⁶⁸⁸ „Wyjście jako przedmiot lektury typologicznej w Biblii pojawia się najczęściej w literaturze prorockiej i kojarzy się przede wszystkim z wyroczniami pochodzącymi od anonimowego proroka nazywanego Deutero-Izajaszem, zapowiadającego nowy *exodus*. Okazuje się jednak, że tego rodzaju interpretacja Wyjścia jest jedną z wielu podejmowanych przez proroków. Ich lektura *exodusu* układa się w swoisty wielogłos, w którym ta centralna prawda wiary biblijnego Izraela otrzymuje różną artykulację teologiczną i egzystencjalną. Nierzadko ma się do czynienia z konkurującym wręcz ze sobą prorockimi teologiami *exodusu*.” Por. W. Pikor. „Prorocka interpretacja *exodusu*. I. Amos, Ozeasz” *BPT* 7 (2014): 42.

⁶⁸⁹ *Ibidem*, 52.

⁶⁹⁰ „Wspominanie Wyjścia nie ma na celu tylko konserwowanie i podtrzymywanie pamięci o tym wydarzeniu. W tradycji biblijnej następuje przekształcenie *exodusu* w „siłę rodzącą”, która jest zdolna do modelowania i interpretowania innych zdarzeń”. W świetle *exodusu* Izraelici odczytują swoje doświadczenia z historii, przez co każde kolejne pokolenie może powiedzieć, że jest tym, które wyszło z Egiptu (por. traktat *Pesaħim* 10,5). Tym

metafory „powrotu” cudzołożnej żony do pierwszego męża i ponowienia zaślubin „przez sprawiedliwość i prawo, przez miłość i miłosierdzie”(Oz 2,21).⁶⁹¹ Niewierność żony proroka, który nawiązuje w swej mowie do czasów *exodusu*, nasuwa wspomnienia o „grzechu (złej mowy)” Miriam (Lb 12) przeciwko Mojżeszowi – wydaje się na to wskazywać zauważona przez komentatorów koncepcja literackiego obrazu Ozeasz na wzór „proroka jak Mojżesz” (Pwt 18,15.18). Podobnie przemiana „serca” Gomer może przywoływać proces oczyszczenia Miriam na pustyni (7 dni poza obozem) zakończony powrotem do obozu ludu Izraela.⁶⁹² *Nota bene* zdaniem niektórych badaczy jej hipotetyczny grób w Kadesz na pustyni był w czasach Ozeasza miejscem pielgrzymek jako miejsce pamięci o pierwszej prorokini i *exodusie*.⁶⁹³

Koncepcja ponownych „zaręczyn na wieczność” (Oz 2,21) podjęta przez Ozeasza, rozwinięta zostaje w idei „nowego przymierza” przez Jeremiasza (Jer 31,31-34) oraz Ezechiela (36,26-34).⁶⁹⁴ Użyty w tekście hebrajski czasownik „zaręczyć” [ארש] (Oz 2,21) odnosi się w Biblii wyłącznie do młodej kobiety (dziewicy) (por. Wj 22,16, Pwt 20,7; 22,23.25.27-28.30). W tym kontekście Miriam posiada cechy, które przywołuje księga Ozeasza – młodej niezamężnej kobiety u boku proroka. Symboliczne trzy imiona najprawdopodobniej adaptowanych dzieci Ozeasza obrazują etapy stopniowego odejścia ludu Izraela od swego Boga.

samym Wyjście jest elementem strukturyzującym historię zbawienia, przekształcając ją w „teologiczny archetyp soteriologii biblijnej”. Por. Pikor, „Prorocka interpretacja exodusu”, 41-42.

⁶⁹¹ „Ozeaszowa koncepcja exodusu zakłada wreszcie jego typologiczny walor. Prorok wykorzystuje fundamentalne dla historii i tożsamości Izraela wydarzenie Wyjścia (typ) dla opisanego ponownego wybrania i wybawienia ludu (antytyp). Ten schemat typologiczny jest wyraźnie obecny w 2,16–17 i 12,10.” Por. Pikor, „Prorocka interpretacja exodusu”, 52.

⁶⁹² Istnieją hipotezy widzące w Gomer reprezentację kaananejskiego bóstwa kobiecego, np. Anat czy Asztarte, por. J. J. Schmitt, „Yahweh's divorce in Hosea 2 - Who is that woman?” *SJOT* 9 1 (1995): 119-132.

⁶⁹³ Por. Józef Flawiusz, *Starożytności*, 4.78-79.

⁶⁹⁴ O koncepcji przymierza u Ozeasza, por. J. A. Dearman. *The Book of Hosea*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Company, 2010, 51-52.

**Biblijne personifikacje ludu Izraela:
Dziewica Izrael, Syjon/Jerozolima, Świątynia** ⁶⁹⁵

Relacja JHWH z ludem Izraela wyrażona przez Ozeasa w metaforze związku małżeńskiego z niewierną oblubienicą zyskała kontynuację u kolejnych proroków, w tym Jeremiasza, Deuteroizajasza, Ezechiela czy Deuterozachariasza. Idea naprawy tej relacji łączona z koncepcją *nowego exodusu*⁶⁹⁶, mogła też brać pod uwagę obrazu postaci Miriam, najważniejszej postaci kobiecej z okresu „pierwszego” Wyjścia. Po wystąpieniu przeciw Mojżeszowi (a przez to i przeciw JHWH), jako trędowata przechodzi ryt oczyszczenia i powrotu. Jej bliska relacja z braćmi w roli siostry o niezwykle wysokim statusie religijnym, mogła wpłynąć na dopatrywanie się w Miriam typu matriarchini – „oblubienicy” reprezentującej lud.

Jeremiasz w Księdze Pocieszenia (Jer 30-31) używa metafory „Dziewicy-Izraela” wpisanej w kontekst „nowego *exodusu*”. Jej postać symbolizuje wygnany lud Izraela, poddany uciskowi, którego kres zapowiada prorok – powrót „z dalekiej ziemi” (Jer 30,10) nad „strumień wody” (Jer 31,9). Mówiąc o „odnowieniu Izraela” (Jer 31,1-22) autor dwukrotnie przywołuje „Dziewicę-Izraela” [בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל]. Za pierwszym razem łączy ją z zapowiedzią odbudowy i wspomnieniem stanu pierwotnej świetności Izraela sprzed wygnania („Znowu cię zbuduję i będziesz odbudowana, Dziewico Izraelu!”; Jer 31,4).⁶⁹⁷ Postać ta jest ukazana na tle obrazu pustyni, gdzie Bóg się objawia i zsyła łaski dla ludu (Jer 31,2-3). Jej

⁶⁹⁵ Poniższe studium ma charakter poglądowego opracowania wybranych tekstów prorockich (większych i mniejszych) wykorzystujących motyw miłości oblubieńczej (zwłaszcza w kontekście nowego *exodusu*) - jego zadaniem jest przedstawienie dalszych obszarów badań krytycznych, które z racji ograniczenia niniejszej pracy nie zyskają spodziewanego rozwinięcia.

⁶⁹⁶ „Przeprowadzona analiza tematu *exodusu* w pismach prorockich potwierdza wielość proroków w tej kwestii. Nie tyle chodzi o interpretacje wykluczające się, ile raczej o wzajemnie się dopełniające. Można przy tym zauważyć stopniowe pogłębienie rozumienia Wyjścia w księgach prorockich. Dla Amosa *exodus* jest jednym z wielu wydarzeń w historii świata, przy czym nie jest on udziałem tylko Izraela. Ozeasz dokonuje idealizacji *exodusu*, zakładając, że przyszłe zbawienie przyjmie kształt *exodusu* w sensie powrotu do idealnej relacji między Jahwe i Izraelem z czasów Wyjścia. W ujęciu Ezechiela historyczny *exodus* jeszcze się nie wypełnił, przez co Izrael pozostaje wciąż w drodze do Ziemi Obiecanej jako przestrzeni urzeczywistnienia się relacji przymierza. U Deutero-Izajasza dochodzi do typologizacji *exodusu*, który staje się punktem odniesienia zapowiedzi nowego Wyjścia.” Por. Pikor, „Prorocka interpretacja *exodusu*. II. Ezechiel, Deutero-Izajasz”, 62.

⁶⁹⁷ W. Brueggemann. *A Commentary on Jeremiah: Exile and Homecoming*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998, 283.

„taniec z bębenkami” zapowiada nowy okres w dziejach Izraela – czas powrotu do pierwotnej relacji i błogosławieństwa (Jer 31,4.13).⁶⁹⁸

„Przyzdobisz się znów swymi bębenkami i wyjdiesz wśród tańców pełnych wesela.” (Jer 31,4b)

Po raz drugi pojawia się ta postać wraz z wezwaniem do symbolicznego „powrotu” do miast: „Powróć, Dziewico Izrael!”. Prorok nazywa ją „córką buntowniczą (wiarołomną)” [הַבַּת הַשׁוֹבְבָה], „nowy *exodus*” rozumie jako czas nawrócenia i powrotu do JHWH (Jer 31,21).⁶⁹⁹ Na uwagę zasługuje tytuł „dziewica” [בְּתוּלָה], który przez synonimiczne określenie „młodej kobiety” [עַלְמָה] przypomina także o Miriam. Prorok Jeremiasz mógł inspirować się dziejami Miriam i Mojżesza, gdy wypowiadał swą wyrocznię: „Niewiasta zatroszczy się o męża” (Jer 31,22) – Miriam jako „młoda panna (dziewica)” ratowała swego brata z wód Nilu, a w scenie nad Morzem Sitowia jako przywódczyni narodu u boku Mojżesza celebrowała pieśnią pokonanie przez JHWH Egipcjan.

Obraz Miriam mógł być inspiracją w powstaniu metafory „Dziewicy-Izraela”, którą używa Jeremiasza. Na uwagę zasługuje epizod buntu przeciw Mojżeszowi (Lb 12), w konsekwencji którego pokryta trądem przechodzi drogę oczyszczenia. Podobnie motyw „siostry” stojącej „z daleka” [מְרֹחוֹק] (Wj 2,4) w scenie nad Nilem znajduje swoje odniesienie w tekście Jeremiasza.⁷⁰⁰ Prorok dokonuje odwrócenia roli – teraz to Bóg przejmuje inicjatywę ratowania „Dziewicy Izraela”, dlatego ukaże się jej „z daleka” (Jer 31,3) i dlatego wzywa ją do powrotu w pełnych wyrzutu słowach: „Jak długo będziesz trzymać się z daleka, Córko Buntownicza?” (31,22). Przewodnim motywem Księgi Pocieszenia jest okazane ludowi miłosierdzie [רחמים] (Jer 30,18; 31,20) związane z procesem oczyszczenia, które poprzedzi nowe Przymierze (Jer 31,31-34). W przypadku Miriam paralelnym epizodem jest oczyszczenie z trądu i powrót do wyczekującego ją ludu w obozie (Lb 12).

⁶⁹⁸ Sweeney rozpoznaje u Jeremiasza tańczącą Miriam: *“Jeremiah 31: 2-14 combines two oracles that drew upon the traditions of Israel as a bride in the wilderness (cf. Jer 2; Hos 1-3) to express Israel’s return to YHWH and to Jerusalem with singing and dancing like that of Miriam and the women at the Sea (Exod 15:20-21)”*. Por. Sweeney, *The Prophetic Literature*, 111. Por. L. C. Allen. *Jeremiah: a commentary*. Louisville KY : Westminster John Knox Press, 2008, 330-359.

⁶⁹⁹ J. M. Bracke. *Jeremiah*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2000, 11-13.

⁷⁰⁰ Bracke sugeruje, iż syntagmę „z daleka” należy rozumieć w odniesieniu do „wyznania”: *“In verses 2-3, God’s people are described as „the people who survived the sword” (remember the pervasive threat of “sword, famine and pestilence” in Jer. 1-29) and as people to whom the Lord appeared “from far away” (the sense of distance suggesting exile). However, the stress on this passage is not on the judgment that has occurred but on God’s relationship with Judah and Israel that is to follow judgment.”* Por. Bracke, *Jeremiah*, 11.

Ezechiel, pierwszy prorok wygnania, który rozwinął swoją działalność po pierwszym przesiedleniu babilońskim w 597 r. p.n.e., głosił niechybny sąd Boży nad Jerozolimą (Ez 22,23-31), niewierną oblubienicą Boga (Ez 16).⁷⁰¹ Prorok rozwija za swymi poprzednikami, Ozeaszem oraz Jeremiaszem, motyw „niewiernej” postaci żeńskiej, którą Bóg od narodzenia otacza szczególną opieką (Ez 16, 4-8).⁷⁰² W jego opisie Jerozolima jest cudzoziemką w „ziemi Kanaanu” – „Ojciec twój był Amorytą, a matka twoja Chetytką” (w. 3), porzuconą od chwili narodzin (w. 5). Zawarcia przymierza (zaślubin) przez Boga z nią poprzedziło jej odnalezienie i oczyszczenia nazwane „czasem miłości” (w. 8). Porzuconą na polu i „szamoczącą się w krwi” (w.7) odnajduje Bóg – obmywa ją wodą, namaszcza olejkami, zakrywa nagość, przyozdobiona klejnotami i jej sława rozchodzi się między narodami (w. 9-14).⁷⁰³ Oblubienica uniesiona pychą dopuszcza się nierządu (bałwochwalstwa) z narodami sąsiadującymi, w tym Egipcjanami (w. 15-26).⁷⁰⁴ Nie tylko zdradza ona swego męża ale składa w ofierze „synów i córki” (zrodzonych dla Boga; w. 21).⁷⁰⁵ Jerozolima, opisywana w metaforze matki dopuszczającej się nierządu (w. 30-38), staje się w ten sposób przedmiotem nieuchronnego sądu Boga: „jakim sądzi się cudzołożnice i zabójczynie” (w. 38). Jej powrót do „stanu pierwotnego” uwieńczy wieczyste przymierze (w. 60), które będzie odnowieniem przymierza z czasów „jej młodości”.

⁷⁰¹ Sweeney, *The prophetic literature*, 136.

⁷⁰² Interpretację Jerozolimy jako miejsca świętego Ezechiel zawiera również w drugiej symbolicznej opowieści o Jerozolimie i Samarii (Ez 23). Ponawia w niej motyw siostr-nierządnic, które uprawiały nierząd już za czasów swej młodości w Egipcie (w. 3). Symboliczne imiona miast, Jerozolimy – Oholiwa, hebr. הַחֹלִיבָה (namiot- serce) oraz Samarii – Ohola, hebr. הַחֹלָה (namiot), mogą zawierać bezpośrednie nawiązania do miejsca świętego, domu Bożego (por. 23,38-39).

⁷⁰³ J. Blenkinsopp. *Ezekiel*. Louisville, KY : Knox Press, 1990, 76-77.

⁷⁰⁴ Blenkinsopp dostrzega aluzje do Oblubienicy z Pieśni nad Pieśniami (Pnp 1;9-11; 7:1), por. Blenkinsopp, *Ezekiel*, 78.

⁷⁰⁵ “Whereas the history of a faithless partner and broken marriage is only touched on lightly in Hosea, it is spelled out in crude, almost pornographic detail by Ezekiel, so much so that the modern versions have felt it necessary at some points to fall back on paraphrase and circumlocution. One of the early rabbis, Eliezer disciple of Johanan ben Zakkai, forbade its liturgical use, and though, notwithstanding, it was retained in the lectionary, it was stipulated that it must always be followed by its targum (m. Mebillah 4.10). This targum substantially rewrites the passage, reducing the sexual element to an absolute minimum, beginning the story with Abraham and “the covenant of pieces” (Gen. 22) and introducing Sarah as the Hittite mother alluded in v. 45. Later commentary – for example, that of Rashi – interpreted it in allegorical rems, as we would expect.” Por. Blenkinsopp, *Ezekiel*, 76-77.

W tle użytej przez Ezechiela metafory opisującej Jerozolimę jako „oblubienicę (JHWH)”, która stała się matka i zdradziła oblubieńca, wyraźnie widać odwołanie do tradycji *exodusu*. Dlatego też można przypuszczać, że zawiera ona też nawiązanie do obrazem zhańbionej trądem prorokini Miriam (niezamężnej siostry) za bunt przeciw bratu – Mojżeszowi (Lb 12). Podobnie jak Miriam również Jerozolima ma doświadczyć wstydu za swój grzech i zamilknąć wobec okazanego jej miłosierdzia, co wyraża końcowy segment: „abyś ze wstydu ust swoich nie otwarła wówczas, gdy ci przebaczę wszystko, co uczyniłaś” (Ez 16,63). Obie zostają poddane oczyszczeniu przywracającemu ich pierwotny stan, a ich milczenie staje się zatem symboliczne. Księgę Ezechiela wieńczy ostatecznie wizja odnowionej Świątyni (Ez 40) oraz opis powrotu chwały Pańskiej.⁷⁰⁶

U Deuteroizajasza, proroka działającego w końcowej fazie wygnania babilońskiego, powrót z Babilonu ma dokonać się na wzór pierwszego *exodusu* z Egiptu – także teraz JHWH okaże swą miłość do Izraela niczym oblubieniec swej oblubienicy (49,18; 54,5).⁷⁰⁷ Przewodnim motywem tzw. Księgi Pocieszenia (Iz 40-55) jest słowo pociechy i nadziei na rychły powrót z wygnania babilońskiego do ziemi ojczyściej. Prorok posługuje się obrazami znanymi z *exodusu*, jak przejście przez pustynię czy morze (43, 16-21; 51,10). Cud nowego wyjścia naznaczony jest jeszcze większymi znakami niż za czasów Mojżesza – pustynia zakwitnie jak Eden (51,3), źródła wód wypłyną ze skał (48,21), a przymierze JHWH z ludem będzie wieczne [ברית עולם] (55,3).⁷⁰⁸ Prorok personifikuje Syjon/Jerozolimę w metaforze

⁷⁰⁶ „Prorok Ezechiel jednak odróżnia w opisie wizji teren świątynny od terenu miasta. Opisywana świątynia była jakby samym w sobie miastem (Ez 40,2; 45,6). Te obie wielkości wydają się tworzyć jedność w treści zawartej w Ez 48,30-35. Zaprezentowany tu opis miasta w swej istocie bazuje na myśli o trwałej obecności Jahwe, a ta jest nieodłącznie związana ze świątynią.” Por. A. S. Jasiński. „Nowe miasto Boże w ujęciu Ezechiela (Ez 48,30-35)” *Studia Oecumenica* 19 (2019): 309-328.

⁷⁰⁷ „For Deutero-Isaiah the most important event in Israel's history was the Exodus. The great prominence which he gives it is due to the fact that he himself was involved in a situation similar to it. At the same time, however, this well accords with the place which it occupies in the old historical credo, of which it forms the heart (von Rad). Deutero-Isaiah proclaimed the release from Babylon as a second Exodus.” Por. C. Westermann. *Isaiah 40-66: a commentary*. London: SCM, 1969, 21.

⁷⁰⁸ „Deutero-Izajasz ostatecznie opracowuje mitologiczny motyw walki bóstwa z chaosem, wskazując na pustynię jako to miejsce, z którego przychodzi chaos. Wygnańcy z Babilonu mają do pokonania już nie Morze Czerwone, lecz pustynię: tak jak w pierwszym Wyjściu Jahwe „otworzył drogę przez morze” (49,16), tak w nowym „otworzy drogę przez pustynię” (43,19). Tamto wydarzenie było możliwe dzięki temu, że Jahwe wydobyl dla nich wodę ze skały (w 48,21 bezpośrednio, zaś 43,20 pośrednio prorok czyni odwołanie do Wj 17,1-7; Lb 20,1-13). Od strony syntaktycznej wypowiedź proroka w Iz 48,21 (qatal i następujące po nim dwa wayyiqtol) wskazuje, że ma on na myśli wydarzenie z przeszłości. Nie chodzi zatem o zapowiedź w tym miejscu nowego

kobiety, z którą utożsamia zgnębiony na duchu lud w niewoli.⁷⁰⁹ Miasto Święte [עיר הקדש], Jerozolima i Syjon (Iz 52,1), tak jak „Córka Syjońska” [בת־ציון] jest pojmana i jak „branka Jerozolimiska” [שבי ירושלם] pokryta pyłem (52,2). Powrót na Syjon poprzedzi jak niegdyś działanie „ramienia JHWH”, które pokonało potwory morskie – „Rahaba” i „Smoka (węża)” – oraz osuszyło dno morza (51,9-11).⁷¹⁰ Syjon/ Jerozolimę Deuteroizajasza przedstawia jako nieplodną kobietę, która w kontekście zapowiedzi powrotu – choć „nie rodziła” – otrzymuje od JHWH obietnicę liczego potomstwa (49,21; 54,1). W tym wątku można zauważyć aluzję do doświadczających bezpłodności matriarchiń (Sary, Racheli czy Rebeki), w tym także matriarchini ludu z okresu pierwszego *exodusu*, Miriam. Prorok zapowiadający wyjście z Babilonu jako powtórzonej (nowy) *exodus* miał zapewne w pamięci obraz Miriam jako nieomal uniwersalnego archetypu. Utożsamia on się z kobietą bezdzietną (niezamężną), która w wydarzeniach *exodusu* na pustyni staje się matriarchinią ludu JHWH. Ważnym elementem jej postaci jest nawrócenie i oczyszczenia z hańby buntu przeciw JHWH.

Deuteroizajasz przywołuje dwie postacie kobiece (córek) jako personifikacje miasta Babilon (Iz 47,1) oraz Jerozolimy/Syjonu (Iz 52,1-6). Jerozolima zostaje poślubiona i obdarowana licznym potomstwem (Iz 54), a Babilon ukarany „wdowieństwem i bezdzietnością” (47,8-9). Oskarżenia przeciw Babilonowi koncentrują się na uprawianiu fałszywego prorocstwa, praktykach wróżbiarskich oraz zadufaniu (47, 9-15).

W wizji ery mesjańskiej u Deuterozachariasza (Za 9-14) szczególną uwagę przyciąga motyw wjazdu Mesjasza na ośłęciu na Syjon, który zapowiada początek nowej ery w dziejach Izraela.⁷¹¹ Uroczyste wezwanie „raduj się”, towarzyszące ingresowi Mesjasza na Syjon, jest skierowana do postaci kobiecej, „Córy Syjonu”, jako metafory Jerozolimy (9,9-10).

wyprowadzenia wody ze skały, lecz o zmotywowanie wygnańców w Babilonii do wyjścia, przez zapewnienie ich o Bożym towarzyszeniu, którego doświadczyli już wcześniej ich ojcowie. Transformacja, która dotknie pustyni, będzie aktem nowego stworzenia, w wyniku którego pustynia zamieni się w rozlewiska wód, zaś droga wiodąca przez nią będzie obsadzona drzewami (41,18–19; por. 30,25; 35,6–7). Tak przekształcona natura powróci do stanu rajskiego. Transformacja będzie udziałem całego stworzenia, na czele ze Syjonem stanowiącym cel exodusu.” Por. W. Pikor. „Prorocka interpretacja exodusu. II. Ezechiel, Deutero-Izajasz” *BPT 7 4* (2014): 57.

⁷⁰⁹ „The female figure of Jerusalem/Zion is the second linchpin of the prophet’s hopes for the future. Beginning in chapter 49 and extending to chapter 66, the reader hears the story of a woman’s life from her abandonment by her husband and consequent childlessness to their reconciliation and the birth of many children. The two images parallel one another.” Por. L. J. Hoppe. *Isaiah*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2012, 104.

⁷¹⁰ B. S. Childs. *Isaiah*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2000, 403.

⁷¹¹ M. Boda. “Figuring the Future: The Prophets and Messiaiah.” W *The Messiah in the Old and New Testaments*/ Porter, (ed.) E. Stanley. Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007, 35-74.

Obwieszcza ono erę pokoju i panowanie Mesjasza „od morza do morza” (9,10). Pokorny i zwycięski Król dosiadający osiołka przeciwstawiony jest pokonanym „rydwanom” i „koniom” – symbolom sił zła i zniewolenia.⁷¹² Zapowiedź jego przybycia ze względu na „krew przymierza (z tobą)” [בדם-בריתך] niesie z sobą nadzieję uwolnienia więźniów z bezwodnej „cysterny” [בור], metafory niewoli i uciemnienia (9,11).⁷¹³ W wyroczni o Izraelu (Za 12) w zapowiedzi powszechnego wylania „ducha (łaski i pobożności)” znajduje się wspomnienie o tym, że „będą patrzeć na mnie”, „którego przebili” [אשר-דקרו] w Jerozolimie, nad którym będą płakać jak nad „jedynakiem” [היחיד] i „pierworodnym” [הבכור] (12,11-14). Dalszy kontekst tej wyroczni sugeruje, że chodziłoby o postać niezaakceptowanego, odrzuconego proroka (por. 13,3). Kolejnym echem przywołującym wydarzenia *exodusu* jest zapowiedź wypłynięcia źródła wody w Jerozolimie na obmycie jej grzechów (13,1).⁷¹⁴

Widoczne w treści wyroczni Zachariasza motywy przywołujące wspomnienie wydarzeń *exodusu* pozwalają postawić pytanie, na ile jest w nich obecna pamięć o Miriam. Powracając równocześnie do omówionego tekstu Protoizajasza, można przypuszczać, iż przez analogię do postaci Emmanuela można dostrzec reminiscencję obrazu Miriam w postaci „Córki Syjonu”. Dodatkowo pojawiający się w księdze motyw wypływającej wody, z którym ściśle jest związana Miriam, może być tematycznym nawiązaniem do pierwszej prorokini.

Wielogłos tradycji prorockiej nawiązującej do wspomnienia Miriam jako archetypu nie tylko prorokini, ale i kobiety „zaangażowanej” w Izraelu, może wykraczać poza przywołane teksty. Możemy przypuszczać, iż prorocy (zwłaszcza z kręgów kapłańskich) chętnie sięgali do wspomnień tradycji o prorokini Miriam z pokolenia Lewiego, nie tylko jako wzoru „prorokini” czasu nawrócenia, ale też i formę personifikacji ludu w okresie kryzysu.

Oblubienica z Pieśni nad Pieśniami

⁷¹² C. L. Meyers, i E. M. Meyers. *Zechariah 9-14: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1993, 169-171.

⁷¹³ D. L. Petersen. *Zechariah 9-14 and Malachi : A Commentary*. London : SCM, 1995, 54-67.

⁷¹⁴ “In 14,20-21, Jerusalem has become one massive sanctuary – so much so, that even the most common of objects will be sacred. The phrase that was once written on the high priest’s turban – ‘Holy to YHWH’ [Exod. 28:36] – will now be written on objects as common as the bells on horses, and ordinary cooking pots will be like the sacred bowls before the altar. Holiness will not be limited to the specially consecrated items in the temple. All of Jerusalem will be a “holy” zone. A futher sign of the purity of the city is that “there will no longer be a Canaanite (that is, a merchant) in the house of YHWH of hosts”. Por. M. R. Stead. *Haggai, Zechariah, and Malachi: an Introduction and Study Guide: Return and Restoration*. London England: T&T Clark, 2022, 98.

Pieśń nad Pieśniami Salomona ze zbioru Pism w kanonie Biblii hebrajskiej wpisuje się w nurt przedstawień relacji oblubieńczej.⁷¹⁵ W szeregu kilku poematów autor odkrywa fragmenty jej złożonego wizerunku, które mogą nawiązywać do biblijnej tradycji obrazu Miriam.⁷¹⁶

Oblubienica jest pasterką, Szulamitką, kobietą wędrującą, o której dwukrotnie mowa jest w retorycznym pytaniu: „Kim jest ta, co wyłania się z pustkowiec” [מי זאת עלה מן-המדבר] (Pnp 3,6; 8,5). Dalsza część wersetu bliżej określa sposób jej prezentacji: „wśród słupów dymu, owiana wonią mirry i kadzidła, i wszelkich wonności kupców”.⁷¹⁷ Zestawienie mirry [מור] i kadzidła [לְבוֹנָה] może poprzez subtelną grę słowną być aluzją do Namiotu Spotkania (lub Świątyni) – ich sakralne przeznaczenie było charakterystyczne (Wj 30,23-38). Ośmiokrotnie (z 11 w całej Biblii hebrajskiej) w Pnp jest przywołana „mirra” z odniesieniem do Oblubienicy („woreczek mirry” 1,13; „kadzidło i mirra” 3,6; „górze mirry” 4,6; 4,14; 5,1; dwukrotnie w 5,5; 5,13). Hebrajski leksem מור, w znaczeniu „gorzki”, występujący także w formie ortograficznej מָר (Wj 30,23) bądź מר (np. w Pnp 1,13; Prz 7,17), przypomina pierwszy człon imienia prorokini מרים, gdy jako przywódczyni z okresu *exodusu* wstępowała do Namiotu Spotkania, u boku swych braci, Mojżesza i arcykapłana, Aarona.

Poprzez fonetyczną formę słowa kadzidło [לְבוֹנָה/לְבוֹנָה] można dopatrzeć się konotacji do historii oczyszczenia Miriam (Lb 12,10), która była pokryta trądem „jak śnieg”. Nazwa ta jest wiązane z hebrajskim leksem לבן, „biały”.⁷¹⁸ W wersetach Pnp 4,6.8 określenie „kadzidło” [לְבוֹנָה] jest odnoszone (odczytywane w tłumaczeniu LXX, w. 6) do nazwy geograficznej Libanu [לְבוֹנוֹן]⁷¹⁹, z którego nadchodzi Oblubienica (4,8) – jest „górze mirry”

⁷¹⁵ O wpływie literatury starożytnego Bliskiego Wschodu na Pnp, por. T. Longman. *Song of Songs*. Grand Rapids Mich.: Eerdmans, 2001.

⁷¹⁶ Prześledzenie wszystkich śladów Miriam jest pracą samą w sobie, wymagającą gruntownej analizy całej księgi i wielkiej czujności – w niniejszym opracowaniu zostaną wskazane jedynie przykładowe fragmenty, które wydają się być najbardziej oczywiste z tych „nieoczywistych”.

⁷¹⁷ Zdaniem Hessa mirra i kadzidło nasuwają skojarzenie królewskich szat weselnych (Ps 45,9) oraz perfumowanego łoża nierządnic (Prz 7,17). Warto jednak zwrócić uwagę na nieprzypadkową korelację mirry i kadzidła jako podstawowych składników świętego oleju i kadzidła, których receptury przekazał Mojżeszowi sam Bóg (Wj 30,23-38). Por. R. S. Hess. *Song of Songs*. Grand Rapids: Baker Academic, 2005, 150.

⁷¹⁸ Góra Liban jako miejsce najwyżej położone, odległe, najdalej wysunięte na północ: „*Lebanon, like the place-names that follow, becomes a metaphor for what is inaccessible, lending weight to his demand that the female make her move toward him.*” Por. Hess, *Song of Songs*, 140.

⁷¹⁹ Nazwa Liban (od pasma górskiego) sześciokrotnie przywołana jest w Pnp. *Ibidem*.

oraz „pagórkiem kadzidla” (4,6), zaś jego nazwa nawiązuje do ośnieżonych szczytów.⁷²⁰ Być może gra słów w sposób celowy przywołuje echo Miriam (z Lb 12) w kontekście Namiotu Spotkania (Lb 12,4) oraz „góry Liban” jako symbolu miejsca odległego i pokrytego białym śniegiem jak Miriam trądem (Lb 12,10.15). W tym też rozumieniu nawoływania Oblubienca z Pnp 4,7-8 nabierają nowego sensu – por. lud oczekujący na Miriam w czasie jej oczyszczenia.⁷²¹

„Cała piękna jesteś, przyjaciółko moja, i nie ma w tobie skazy. Z Libanu przyjdź, oblubienico, z Libanu przyjdź i zbliż się! Zstąp ze szczytu Amanu, z wierzchołka Seniru i Hermonu, z jaskiń lwów, z gór lampartów.”

Wobec Oblubienicy jest używane określenia „siostró” [אָהוֹת], zarówno w kontekście relacji oblubieńczej („siostró moja, przyjaciółko moja” [אָהוֹתַי רַעֲיָתַי] 5,2; „siostró ma, oblubienico” [אָהוֹתַי כְּלָה], 5,1), jak także więzi *stricte* rodzinnej między rodzeństwem („siostrę małą mamy (...) co zrobimy z siostrą naszą, gdy zaczną mówić o niej”, 8,8).⁷²² W Pnp Oblubienica chce wprowadzić ukochanego do domu swej matki (8,1). Podobnie nad Nilem, Miriam w roli „siostry” aranżuje przekazanie swego brata matce jako karmicielce (Wj 2,7-10). Werset Pnp 6,9 przedstawia wyjątkową relację między córką a matką.⁷²³ Podkreśla, iż Oblubienica jest jedyną jej córką [אָהַת הִיא לְאִמָּה], której przypisuje też tytuł „nieskalanej/idealnej” [תְּמִתָּי] oraz „wybranej/czystej” [בְּרָה]. Oblubienica ma wyjątkowy status

⁷²⁰ W Targumie do Pnp 4,15 Liban utożsamiony jest z Jerozolimą i Świątynią.

⁷²¹ Liban jako miejsce zamieszkania dzikich zwierząt jawi się jako miejsce niebezpieczne. Por. Hess, *Song of Songs*, 141.

⁷²² Badacze upatrują w „siostrze” metaforę zażyłej relacji małżeńskiej, jednak tekst Pnp wyraźnie wskazuje na dwa rodzaje więzi – między rodzeństwem oraz oblubieńczej. W opinii Hessa: „(...) a sister, like a brother, represents the closest of peer relationships, wherein one is prepared to share intimacies and every part of life. It is often used in Egyptian love songs to describe the lovers without any prejudice toward incest. It also appears with this usage in the Bible: Job 17:14; Prov. 7:4; and 12, establishing its thematic significance. The reference to the female’s role as sister and bride is intended to convey both the closeness of the brother/sister relationship and the commitment of the marriage (...) It is a marriage relationship, for that is the only explanation for the use of the term “bride”. Yet it also remains a personal bond on the order of siblings.” Por. Hess, *Song of Songs*, 142.

⁷²³ W sumeryjskich pieśniach miłosnych Dumuzi-Inanna postać matki bogini, Ningal, jest prominentną postacią, która odgrywa niezwykle ważną rolę w historii miłosnej swej córki, por. Y. Sefati. *Love Songs in Sumerian Literature: critical edition of the Dumuzi-Inanna songs*. Ramat-Gan : Bar-Ilan University Press, 1998, 114.

zarówno w rodzinie, otoczona szczególną ochroną ze strony swych braci, jak także społeczny („podziwiają ją dziewczęta (...) królowe i nałożnice ją wysławiają”; 6,9b). Podobnie przywołanie Miriam w genealogii Lewitów (Lb 26,57-62) sugeruje, iż Miriam jest jedyną córką swej matki Jokebed, jak i kobietą o wysokim statusie społecznym oraz religijnym (jako prorokini u boku swych braci).

Oblubienica otoczona jest swymi towarzyszkami, które nazywa „córkami jerozolimskimi”, wyróżniająca się spośród nich jako „najpiękniejsza z niewiast” (6,1). Spośród licznych epitetów na uwagę zasługuje metafora, w której Oblubieniec przyrównuje swą wybrankę do „klaczy (mej) w rydwanach faraona” (1,9). Oblubienica, nazwana dalej Szulamitką⁷²⁴, wykonuje dosł. „taniec dwóch obozów” [מְחֹלֵת הַמַּחֲנֵיִם] (7,1)⁷²⁵ – być może ma to jakieś nawiązanie do dwóch chórów Pieśń Mojżesza i Miriam (Wj 15). W tańcu kobietom przewodziła Miriam (Wj 15,20-21), której pieśń odwoływała się do wątku pokonania konnicy faraona.⁷²⁶ Wcześniej też Oblubienica była określona jako „groźna jak zbrojne oddziały” (6,10).

Na uwagę zasługuje również powiązanie Oblubienicy z motywem wody i studni, z którym ściśle związana była tradycja (zwłaszcza rabiniczna) o Miriam.⁷²⁷ W Pieśni nad

⁷²⁴ Niektórzy egzegeci identyfikują przydomek Szulamitki z tytułem honorowym, żeńskim odpowiednikiem imienia „Salomon”: „If the man in the Song is Solomon or a type of Solomon, then the woman could be his feminine counterpart. Most likely Shulamite is a derivative of *šlm* (from which both the name of Solomon and the word *shalom* are derived), meaning “the perfect one”.”, por. Ch. J. Exum. *Song of songs: a commentary*. Louisville, KY : Westminster John Knox, 2005, 227. Zdaniem Albrighta tytuł Szulamitki był epitetem bogini Isztar, por. W. F. Albright. „Archaic Survivals in the Text of Canticles.” W *Hebrew and Semitic Studies Presented to G. R. Driver, (ed.) D. T. Winton i W.D. McHardy*, Oxford: Clarendon, 1963, 5.

⁷²⁵ Exum wskazuje na dwie możliwości: 1). Machanaim jako nazwa własna w Gileadzie, niedaleko rzeki Jabbok; 2). W MT jako forma liczba podwójnej “dwa obozy”: „As a common noun, the word refers to an encampment, either a military camp or a company of people. The form in MT is a dual, “two camps” or “a double company”. Perhaps *mahanayim*, “a double company”, indicates a performance with antiphonal music, dancing, and singing, and possibly ritual games as well.” Por. Exum, *Song of Songs*, 229.

⁷²⁶ "מחולה" is a dance, though it may designate a performance that includes singing and musical accompaniment as well as dancing (Ginsburg). LXX ang Vg., both of which render „choruses of camps”, may have had instrumental and vocal accompaniment in mind, for both Greek *choros* and Latin *chorus* can refer to dancers and singers.” Por. Exum, *Song of Songs*, 229.

⁷²⁷O studni Miriam w tradycji rabinicznej, por. *Tb Taanit 9a,9*:

מִיתִיבִי, רַבִּי יוֹסִי בְּרַבִּי יְהוֹדָה אוֹמֵר: שְׁלֹשָׁה פְּרָנְסִים טוֹבִים עֲמָדוֹ לְיִשְׂרָאֵל, אֵלֹהֵי הַיָּם מִשָּׁה וְאַהֲרֹן וּמֹרְיָם. וְשֵׁשׁ מִתְּנוֹת טוֹבוֹת נִתְּנוּ עַל יָדָם, וְאֵלֹהֵי הַיָּם: בָּאָר, וְעֵנָן, וּמֶן. בָּאָר — בְּזִכּוֹת מֹרְיָם, עֲמֹד עֵנָן — בְּזִכּוֹת אַהֲרֹן, מֶן — בְּזִכּוֹת מִשָּׁה. מִתָּה מֹרְיָם — נִסְתַּלַּק הַבָּאָר, שֶׁנֶּאֱמַר: “וַתִּמַּת שָׁם מֹרְיָם”, וְכִתִּיב בְּתַרְיָה: “וְלֹא הָיָה מַיִם לְעֵדָה”, וְתוֹרָה בְּזִכּוֹת שְׁנֵינֵהוּ.

Pieśniami Oblubienica w oczach ukochanego jest „źródłem ogrodów, studnią wody żywej” (4,15), w innym miejscu jest „źródłem zapieczętowanym” (4,12). Wzmianka o „żywej wodzie” w kontekście Oblubienicę przywołuje wspomnienie o biblijnych rytach oczyszczenia – trędowatego (Kpł 14,5-50) oraz z nieczystości przy pomocy popiołu z czerwonej jałówki (Lb 19,17), a także świętymi miejscami, z której wypływa – Jerozolimą (Za 14,8) oraz Świątynią (Jer 17,13).

Przedstawione powyżej określenia i atrybuty Oblubienicy zawierać przesłanki umożliwiające porównywanie jej z postacią Miriam. Należałoby też zadać pytanie – jak taka perspektywa mogłaby zmienić lekturę choćby pojedynczego segmentu, jak np. Pnp 8,8: „Siostrzyczkę małą mamy, piersi jeszcze nie ma. Cóż zrobimy z siostrą naszą, gdy zaczną mówić o niej?”, gdy włożymy te słowa w usta braci Miriam, Mojżesza i Aarona. A jak całej księgi Pieśń nad Pieśniami, gdy dostrzeżemy w niej „echo” *exodusu* oraz Pieśni Mojżesza i Miriam (Wj 15)?

Judyta

Tytułowa bohaterka deuterokanonicznej Księgi Judyty wpisuje się w zbiór tekstów z kluczową rolą kobiety, w których już uprzednio dostrzeżono ślady tradycji o Miriam.⁷²⁸ Narracja osadzona jest w czasach zagrożenia Judy i Izraela ze strony asyryjskich najeźdźców.⁷²⁹ Obecność Judyty jest wypełnieniem błagalnych modlitw zanoszonych do Boga zarówno przez mieszkańców Jerozolimy (Jdt 4,9-15) oraz Betulii (Jdt 7,30-32), rodzinnego miasta głównej bohaterki. Bóg poprzez Judytę okazuje narodowi miłosierdzie w momencie największego kryzysu w czasie oblężenia Betulii, gdy z powodu zdobycia przez

⁷²⁸ Susan Weingarter wskazuje na aluzje do innych biblijnych wyzwolicielek narodu, w tym Miriam: „*There are also allusions to women saviors: Esther, Deborah, Miriam, Rahab. (...) Apart from these redeeming women, the redemption of Zion and Jerusalem also figure in Megillat Yehudit. Bethulia of the apocryphal Judith becomes Jerusalem, besieged, threatened, but finally redeemed.*” Por. S. Weingarter. “Food, Sex and Redemption in Megillat Yehudit (the “Scroll of Judith”).” W *The Sword of Judith: Judith Studies across the Disciplines*, (ed.) K.R. Brine, et al. Cambridge: Open Book, 2010, 105.

⁷²⁹ Zdaniem Brine’s księga skomponowana została w czasach helleńskich, ok. 135-78 p.n.e., w Aleksandrii bądź Palestynie przez nieznanego autora. Por. K. R. Brine. „The Book of Judith.” W *The Sword of Judith: Judith Studies across the Disciplines*, (ed.) K.R. Brine, et al. Cambridge: Open Book, 2010, 10. Wydaje się jednak, iż zgodnie z naukowym konsensusem należy sytuować kompozycję księgi w epoce Hasmoneuszy między 161 r. p.n.e. a 63 r. p.n.e.: Por. J. Corley. “Imitation of Septuaginal Narrative and Greek Historiography in the Portrait of Holofernes.” W *A Pious Seductress: Studies in the Book of Judith*, (ed.) G. Xeravits. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2012, 25.

Asyryjczyków źródła u stóp miast, zaczyna brakować wody (7,3-28). Judyta, młoda wdowa (8,4), zostaje przedstawiona jako kobieta o wysokim statusie społecznym, o czym świadczy jej rodowód (8,1-3). Autor mógł świadomie sięgać do tradycji rodowodu uwzględniającego kobiety, zapoczątkowanego już w tradycji Miriamowej (Lb 26,59).⁷³⁰ Judyta wedle literackiego portretu jest piękna (8,7), bogata (w.7) oraz bogobojna (w.8). Urasta do rangi religijnej oraz wojskowej przywódczyni narodu (8,10-36), w momencie, gdy podejmuje się odważnej wyprawy do obozu wroga. Jest również typem kobiety przekraczającej granice swego miasta, której celem jest uchronienie ludu przed wrogiem oraz świątyni przez bezczeszczeniem (8,21).

Literacki portret Judyty koreluje z obrazem Miriam, która samotnie wyprawia się poza obóz, by odbyć oczyszczenie z grzechu zaciągniętego wespół z Aaronem (Lb 12). Judyta niczym mityczna bogini knuje spisek, wykorzystuje swój urok osobisty wyprawić się w towarzystwie niewolnicy do siedliska zła umiejscowionego w namiocie Holofarnesa, dowódcy asyryjskiego (10-13). Upaja zwiedzonego jej pięknem dowódcę, zabija i wraca z jego głową do swego rodzinnego miasta. Zachęceni tym widokiem Izraelici podejmują zwycięski odwet na najeźdźcy. Po zwycięstwie sam arcykapłan przybywa do Betulii, by wygłosić laudację na cześć bohaterki narodu. Nazywa ją „wywyższeniem Jeruzalem”, „chlubą Izraela” (15,8). Wtedy Judyta wygłasza uroczysty hymn pochwalny, w którym odwołuje pamięć do pieśni pochwalnej Miriam nad wodami Morza Sítowia.⁷³¹ Opowiadanie kończy przybycie całego narodu wraz z Judytą do Jerozolimy oraz rytuał oczyszczenia (16,18-20).

⁷³⁰ “(...) it is no accident that her name is Judith, “the Jewess” – is indicated in a genealogy which traces her back to Jacob. All this is essential as a prelude to the story in which she is the heroine who, while confronted with many dangers to her probity, ethical as well as ritual, escapes completely unsmirched. Since presumably the tale is of an imaginary incident and the woman herself the product of the storyteller’s imagination rather than of the historian’s memory, any serious treatment of the genealogy is wasted effort.” Por. S. Zeitlin. *The book of Judith. Greek text with an English translation, commentary and critical notes by Morton S. Enslin.* Leiden: Brill, 1972, 109-110.

⁷³¹ „She has the longest genealogy of any woman in the Bible and, **like Miriam the prophetess, the sister of Moses, she composes a biblical song**, yet, unlike Deborah, she is not a prophet. Her role in Second Temple society is that of daughter and widow. Judith not only saves her people; her resourcefulness and faith also make her a symbol of her people.” Por. K. R. Brine. “The Judith Project.” W *The Sword of Judith: Judith Studies across the Disciplines.* Cambridge: Open Book, 2010, 9.

W opowiadaniu o Judycie wskazywano już liczne ślady pamięci o pierwszej przywódczyni ludu z czasów *exodusu*.⁷³² Na pierwszy plan wysuwa się korelacja postaci kobiecej ze źródłem wody, aspekt przywódczy (społeczny i duchowy) jak i wysoki status społeczny (genealogia), wątek walki kobiety-przywódczyni⁷³³ ze złem oraz jej związek ze Świątynią i postacią arcykapłana.

Kobiety Nowego Testamentu

W pierwszej wspólnocie chrześcijańskiej, jak i w judaizmie okresu Drugiej Świątyni, Mojżesz był archetypem proroka, który zainauguruje czasy Mesjasza. Nie dziwi zatem, że też autorzy ksiąg Nowego Testamentu w postaci Jezusa rozpoznawali „nowego Mojżesza” – „proroka jak Mojżesz”⁷³⁴, który stał się Mesjaszem od swojej ofiary na Krzyżu. Jemu też przypisano początek „Nowego Przymierza” i „Nowego Izraela” – „Kościoła pierworodnych” (Hbr 9, 15-28; 12,18-24).⁷³⁵ Dlatego też opisując postać Jezusa, sięgano chętnie do tradycji biblijnej oraz wczesnej rabinicznej zachowującej pamięć o zapowiedzi przyjścia „proroka jak Mojżesz” (Pwt 18,15-18).⁷³⁶

⁷³² „While Judith is admittedly depicted with features what echo various biblical heroines (e.g., *Miriam*, *Jael*, *Deborah*, *Esther*, *Abigail*, *Ruth*, and the valiant woman of Proverbs 31), in certain way she resembles male heroes from biblical history (e.g., *Abraham*, *Simeon son of Jacob*, *Moses*, *Ehud*, *Samson*, *David*, *Daniel*, and *Judas Maccabeus*).” Por. J. Corley. “Imitation of Septuagintal Narrative and Greek Historiography in the Portrait of Holofernes.” W *A Pious Seductress: Studies in the Book of Judith*. Berlin, Boston : De Gruyter, 2012.

⁷³³ „It is one of the most eloquent rhetorical constructions in antiquity promoting the leadership capabilities of women, and was perhaps composed as propaganda for a Jewish queen. It also remains one of the most important source texts from antiquity about the social conditions of woman in the Second Temple period.” Por. Brine, “The Judith Project”, 13; „*Esther*, *Judith*, and *Susanna* are contributions to the theoretical debate on the nature of women and their competence as political leaders. The book do not openly promote woman’s leadership, and they are not revolutionary in nature.” Por. I. Tal. *Integrating Women into Second Temple History*. Peabody: Hendrick Publishers, 2001, 159.

⁷³⁴ Imię Mojżesz jest najczęściej występującym ze wszystkich innych postaci starotestamentalnych. T. Jelonek wskazuje na 79 miejsc w NT, choć aluzji do postaci proroka jest w tekstach o wiele więcej. T. Jelonek. „Postać Mojżesza W Nowym Testamencie” *RBL* 26 2–3 (1973): 107.

⁷³⁵ Chrystus jako pośrednik „lepszego Przymierza” (Hbr 8,6), nowy Mojżesz i „pierworodny wszelkiego stworzenia” (Kol 1,15), stał się również ofiarą oczyszczającą z grzechu „raz złożoną” (Hebr 9,26).

⁷³⁶ „Ślad tradycji pozabiblijnej możemy odnaleźć w faktach odnoszących się do życia Mojżesza, o których wspomina Nowy Testament. I tak na przykład relacja Dz 7, 22 nie zgadza się z relacją Księgi Wyjścia 5, a zgadza się z poglądami judaizmu i Filona”: *Ibidem*, 107–110.

Przedstawiona wcześniej analiza tekstów Nowego Testamentu wspominających obecność postaci prorokiń od narodzenie Jezusa (prorokini Anna) po czas kształtowania się pierwszego Kościoła (córki Filipa) nasuwa pytanie, czy tradycja Miriam była literackim wzorcem prezentacji innych postaci żeńskich z otoczenia Jezusa i wczesnego Kościoła. Szczególną uwagę skupia przede wszystkim postać Maryi, matki Jezusa, Marii Magdaleny, Marii z Betanii i innych kobiet z bliskiego kręgu Jezusa.⁷³⁷ Z punktu widzenia analizy retorycznej wydaje się nieprzypadkowa koincydencja występowania w Ewangeliach kobiet bliskich Jezusowi noszących imię pierwszej prorokini (Maryja, Maria Magdalena, Maria z Betanii, Maria żona Kleofasa). Autorom jak i odbiorcom ich przekazu zakorzenionym w kulturze i tradycji żydowskiej imię Maryi/Marii bez wątpienia przywoływało pamięć o Miriam – kobiecie związanej z Mojżeszem, *exodusem* i powstaniem „ludu przymierza”.⁷³⁸

Maryja

Skoro, jak zauważono wcześniej, Ewangelie wykazują w sposób zamierzony paralelność pomiędzy postacią Mojżeszem a Jezusa, można zatem domniemywać również podobieństwo na poziomie literackiego obrazu pomiędzy Maryją – Matką Jezusa a Miriam, siostrą Mojżesza.⁷³⁹

Maryja, Matka Jezusa, już poprzez swoje imię (gr. Μαριάμ, Μαρία) zwraca uwagę na imienniczkę z czasów *exodusu* – Miriam, siostrę Mojżesza i Aarona.⁷⁴⁰ W tym kontekście

⁷³⁷ Por. M. A. Beavis. *Rediscovering the Marys: Maria, Mariamne, Miriam*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2020.

⁷³⁸ Tal Ilan wskazuje, iż na podstawie obecnie dostępnych danych można oszacować, iż w czasach 300 p.n.e. – 200 n.e. co druga kobieta w dystrykcie Judaei i Galilei miała na imię Maria (drugie z kolei to Salome). T. Ilan. “Notes on the Distribution of Women’s Names in Palestine in the Second Temple and Mishnaic Period” *JAJ* 40 (1989): 186-200.

⁷³⁹ Por. Tronina „Per ecclesiam ad Mariam”, 273-292.

⁷⁴⁰ Good o śladach „**Mariamowej** tradycji” w etymologii imieniu Maryi (Mariam) oraz prorockim aspekcie Jej misji: „*It seems that in preserving the form of her name ‘Mariam’ Luke has identified her by a common Jewish name. Reading her name as ‘Miriam’ as do recent books on Mary without clarification or reading the name ‘Mary’ in English translations not only occludes Luke’s choice of a common Jewish name but also severs ties to at least four centuries of Jewish and Christian traditions about the identity of Miriam and her prophetic role. I propose to examine some of these Mariamic traditions including those about Jesus’ mother. Contextualizing Luke’s portrait of Mariam in this way allows us to see at least two things: her Jewish name and thus her ethnic and religious identity; and the Lukan interpretation of that identity in her prophetic role reflecting on God’s past actions and anticipating similar actions on behalf of her son. After she gives birth, her prophetic role ceases. We*

skąpe informacje o tym, kim była Maryja i jaki był jej status społeczny, mogą być celowym retorycznym zabiegiem autorów. Ewangelista Mateusz zachował pamięć o Maryi w rodowodzie Jezusa jako małżonce Józefa z rodu Dawida (Mt 1,16).⁷⁴¹ Według relacji Ewangelisty Łukasza Elżbieta, krewna Maryi, pochodziła z kapłańskiego rodu Aarona (Łk 1,5). Fakt ten sugeruje, że również matka Jezusa pochodzi z tego samego kapłańskiego rodu jak Miriam. Postać Maryi w Ewangeliach, podobnie jak postać Miriam w opowiadaniu o *exodusie*, nie była głównym tematem zainteresowania autorów. Koncentrowali uwagę przede wszystkim na Jezusie, „nowym Mojżeszu”, u boku którego w roli matki była Maryja od narodzin aż po śmierć i zmartwychwstanie.

W scenie zwiastowania (Łk 1,26-38) literacki obraz Maryi wykazuje również podobieństwo do postbiblijnej tradycji o młodej Miriam, której Boży posłaniec objawił w proroczym śnie wiadomość o „narodzinach” jej brata, przyszłego wybawcy narodu.⁷⁴² Nieprzerwana obecność i szczególny status Maryi w narracji Ewangelii i Dziejów Apostolskich, od momentu Zwiastowania po Zesłanie Ducha Świętego, w odniesieniu do idei Nowego Przymierza sugeruje, iż autorzy postrzegali Maryję jako „nową Miriam” – Miriam jako typ i Maryja jako antytyp w relacji Starego do Nowego Przymierza.⁷⁴³

W słowach hymnu Magnificat (Łk 1, 46-55) Maryja przedstawia się jako „służebnica Pańska (JHWH)”, którą Bóg wywyższył (Łk 1,48). Wpisuje się to w motyw charakterystyczny dla rozwoju późniejszej tradycji o Miriam, który zauważono w przekazie prorockim w metaforze „Córy Syjonu” i „Jerozolimy”.⁷⁴⁴ W dwóch epizodach Maryja jest

*can then see that Luke's whole picture of this woman develops from **prophetic seer** to true disciple acquiescing in a divine plan. In subsequent Christian tradition she becomes the prophetic vision itself.*” Por. D. Good. “What does it mean to call Mary Mariam?” W *A Feminist Companion to Mariology*, (ed.) A.J. Levine, et al. London : T & T Clark, 2005, 100.

⁷⁴¹ O znaczeniu Maryi w genealogii św. Mateusza: „*The broken pattern in 1:16 (not „Joseph begot Jesus” but „of Mary was Jesus begotten”) prepares Jesus' extraordinary conception (1:18-25) . Mary conceives from the Holy Spirit – a viginal conception. This chapter tells readers who Jesus is (the Messiah, conceived from the Holy Spirit, Emmanuel or “God with us”) and how that was brought about.*” Por. R. E. Brown, et al. *An Introduction to the New Testament : The Abridged Edition*. New Haven, CT : Yale University Press, 2016, 60.

⁷⁴² Pseudo-Filon, *Liber Antiquitatum Biblicarum* 9,10. Za: H. Tervanotko, “Speaking in Dreams”, 162-163.

⁷⁴³ Jest to parafraza słów T. Jelonka, odwołujące się do postaci Mojżesza: „*Mojżesz jako typ i Chrystus jako antytyp, stare i nowe przymierze, to realizacja jedynej zbawczej ekonomii Bożej*”: za: Jelonek, *Postać Mojżesza w Nowym Testamencie*, 110.

⁷⁴⁴ Van Den Hengel: „*Contemporary theology continues to reflect both minimalist and maximalist traditions. The minimalists would restrict statements concerning Mary and her role to (1) what can be said about Miriam of Nazareth historically, (2) what the faith-interpretation of the Scriptures says about her and (3) what the faith*

przedstawiona w Świątyni Jerozolimskiej (ofiarowanie, Łk 2,22-38, oraz odnalezienie Jezusa, Łk 2,41-50).

Mateusz w Ewangelii Dzieciństwa opowiada o ucieczce Józefa i Maryi z małym Jezusem do Egiptu (Mt 2,13-21) jako wypełnieniu proroctwa Ozeasza: „Syna swego wezwałem z Egiptu” (Oz 11,1).⁷⁴⁵ W ten sposób także Maryja przechodzi niejako swój *exodus* u boku Jezusa (Nowego Mojżesza) – upodabniając się do Miriam.⁷⁴⁶ Ucieczka do Egiptu i wyjście z niego ma zatem znaczenie symboliczny nie tylko w koncepcji postaci Jezusa – Nowego Mojżesza, ale także Maryi. W życiu Maryi, według przekazu Ewangelisty Mateusza, wypełnia się również proroctwo Protoizajasza, zapowiadające iż „młoda kobieta” [עלמה] stanie się matką wyczekiwanego Emmanuela (Iz 7,14). Ewangelista niejako łączy przez to odwołanie matkę Jezusa z Miriam, która jest również określona jako „młodą kobietę” [עלמה].

Ewangelie Dzieciństwa Mateusza i Łukasza nie bez przyczyny podkreślają cudowność narodzin Jezusa – Maryja staje się brzemienną za sprawą Ducha Świętego przed poślubieniem Józefa (Mt 1, 18-25; Łk 1, 26-36) i rodzi „Syna Najwyższego” (Łk 1,32). Macierzyństwo Maryi jest podwójne – w pierwszym (wg Ewangelii Dzieciństwa) staje się matką Jezusa (Matka Syna Boga), w drugim (według Dziejów – w Święto Tygodni) zostaje duchową matką powstającego Kościoła (Matka Kościoła). Podobnie Miriam jest najpierw, jako aktywny świadek narodzin i cudownego ocalenia Mojżesza, jego opiekunką i towarzyszką, a

tradition draws from the biblical witness.(...) In these more expansive Mariologies Mary's role in the economy of salvation becomes either typological or mythical. She becomes the daughter of Zion, the representative of the poor of YHWH, Dame Wisdom, the woman of Genesis and the Apocalypse. (...) Mary becomes the Christian personification of the eternal feminine. For some of these writers Mary draws to herself all the characteristics of the goddesses of the old Greek, Roman, and Germanic cultures.” Por. J. Van Den Hengel. “Miriam of Nazareth: Between Symbol and History.” W *A Feminist Companion to Mariology*, (ed.) A. J. Levine. London : T & T Clark, 2005, 133.

⁷⁴⁵ Hare: „surely it must have been as clear to Matthew as to us that Hosea was here speaking of Israel's exodus from Egypt (“When Israel was a child, I loved him, and out of Egypt I called my son”). Undoubtedly Matthew would fully agree that in the first instance Hosea's statement had this meaning, but he would insist that the text could well have a second reference: it looked backward and forward. Just as in the advent of Jesus was a new genesis, so was there also a new exodus.” Por. D. R. A. Hare. *Matthew*. Louisville : Knox Press, 2003, 15-16.

⁷⁴⁶ Więcej o koncepcji Jezusa jako „nadrzędnego wobec Mojżesza”: „*Matthew's Jesus is depicted not only as the “new Moses” who interprets Torah for the people of Israel, but as superior to Moses.*” W tym też kontekście można zastanowić się, czy Maryja była interpretowana nie tylko jako „nowa Miriam”, a „przewyższająca (superior) Miriam” Por. A. J. Levine, et al. *The Jewish annotated New Testament : new revised standard version Bible translation*. New York: Oxford University Press, 2011, 10.

następnie na drodze *exodusu* pod Synajem towarzyszy ukonstytuowaniu ludu JHWH (*nota bene* kontekst Święta Tygodni).

Na początku Dziejów Apostolskich w opisie wydarzeń Święta Pięćdziesiątnicy (Szawuot/ Tygodni) scena Zesłania Ducha Świętego zamyka nowotestamentalną tradycję o Maryi.⁷⁴⁷ Należy zauważyć, że jest to święto upamiętniające m.in. przekazanie ludowi Tory na Synaju przez Mojżesza.⁷⁴⁸ Maryja jako „nowa Miriam” przebywająca z uczniami i innymi kobietami w Wieczerniku staje się „duchową matką” pierwszej wspólnoty Kościoła (Dz 1,12-2,4).⁷⁴⁹

Związek postaci Maryi z wodą (zauważony w odniesieniu do Miriam w midraszach) podejmuje m.in. Ewangelista Jan w opisie pierwszego mesjańskiego znaku (cudu), jaki Jezus dokonuje w Kanie Galilejskiej (J 2,1-12). Kontekst tego wydarzenia przemiana wody w wino, ukazuje Maryję w funkcji profetycznej jako „nową Miriam” – jest świadkiem pierwszych czynów i znaków „proroka jak Mojżesz”.⁷⁵⁰ Jan zaznacza ścisły związek przemienionej wody z rytuałem oczyszczenia – mówi o sześciu stągwiach do obmyć (por. Lb 12).⁷⁵¹ Ogólne zarysy obrazu Maryi w Kanie Galilejskiej odpowiadają charakterystyce Miriam w wydarzeniach nad Nilu – Maryja jest baczna obserwatorką wydarzeń na weselu, dostrzega brak wina i aktywnie oręduje za weselnikami. Symbolika godów weselnych, wody i wina, zapowiada początek czasów mesjańskich (Nowego Exodusu).⁷⁵² Mimo iż narracja zainspirowana jest godami pary młodej, autor koncentruje się na innej parze bohaterów – Maryi i Jezusie (przywołują obraz Oblubienicy i Oblubieńca z Pieśni nad Pieśniami). W

⁷⁴⁷ Jest to ostatnia wzmianka o Maryi w Nowym Testamencie.

⁷⁴⁸ Ch. K. Barrett. *The Acts of the Apostles : a shorter commentary*. Edinburg : T & T Clark, 2002, 17.

⁷⁴⁹ Interpretacji wzmianki o kobietach, por. D. L. Bock. *Acts*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007, 77-78.

⁷⁵⁰ „*Within the Johannine stone, Jesus' mother emerges as a figure of prophetic knowledge and authority. Her authority with respect to Jesus is expressed in her knowledge of him and her confidence in his abilities. (...) Jesus's mother is closely associated with Jesus, his disciples and his brothers, all of whom travel to Cana for the wedding and then to Capernaum afterwards. If we transpose this picture to the story of a community, the mother emerges as a woman at its core. She is not necessarily a unique figure, but rather may signal the presence or prominence of elder wise women in the community.*” Por. A. Reinhartz. “Women in Johannine Community: An Exercise in Historical Imagination. In *A feminist companion to John*, t. 2, (ed.) A. J. Levine, et al. London : Sheffield Academic Press, 2003, 19.

⁷⁵¹ Również po wydarzeniach na weselu Jezus dokonuje oczyszczenia w Świątyni Jerozolimskiej (2,13-22).

⁷⁵² J. K. Berenson Maclean. “The Divine Trickster: The Tale of Two Weddings in John.” W *A feminist companion to John*, t. 1, (ed.) A. J. Levine, et al. London : Sheffield Academic Press, 2003, 53.

rozumieniu Ewangelisty Jana misja „nowego Mojżesza” jest jak niegdyś nierozzerwalnie związana z „nową Miriam”.⁷⁵³

Samarytanka

Tylko Ewangelista Jan wspomina bezimienną Samarytance z okolic Sychar, którą Jezus poprosił o wodę ze studni Jakuba (J 4,1-42).⁷⁵⁴ W tej narracji woda jest tematem przewodnim rozmowy między Jezusem a kobietą, w trakcie której On sam identyfikuje się jako prawdziwe źródło „wody żywej” (J 4,10).⁷⁵⁵ Tradycja biblijnej „wody żywej” począwszy od Pięcioksięgu aż po księgi prorockie ma korelację z postacią Miriam. W Pięcioksięgu odwołanie do hebrajskiego terminu ⁷⁵⁶מַיִם חַיִּים pojawia się po raz pierwszy przy wzmiance o studni z żywą wodą w okolicy Geraru (Rdz 26,19), miasta nierozłącznie związanego z historią żon („sióstr”) patriarchów Abrahama i Izaaka, matriarchiń Sary i Rebeki.⁷⁵⁷ Dwie kolejne wzmianki pojawiają się w kontekście rytów oczyszczenia – trędowatego (Kpł 14,5.50) oraz z użyciem popiołu z czerwonej jałówki (Lb 19,17). Późniejsza tradycja prorocka wiąże źródło wody żywej z Jerozolimą (Jer 2,13), zwłaszcza ze Świątynią – w niej znajduje się źródło (Jer 17,13), z którego na końcu czasów strumienie wypłyną do dwóch mórz (Za 14,8). W Pieśni nad Pieśniami Oblubieniec nazywa Oblubienicę „źródłem ogrodów”, „zdrojem wody żywej” (Pnp 4, 15), „źródłem zapieczętowanym” (Pnp 4,12). Możliwie, że relacja ewangelisty Jana czerpie z tradycji, w której żywa woda jest związana z rytym oczyszczenia (zwłaszcza z popiołem z czerwonej jałówki). Samarytanka przy studni poza miastem może utożsamiać kobietę nieczystą jak Miriam – rozpoznaje ona w Jezusie

⁷⁵³ Obecność u Jana śladów tradycji o Miriam jest zrozumiała w kontekście koncepcji ponownych narodzin z wody i Ducha jako podstawowego warunku zbawienia (por. J 3,1-21).

⁷⁵⁴ D. Carson. *The Gospel according to John*. Leicester : Inter-Varsity Press, 1991, 216-231.

⁷⁵⁵ “Either way, what he promises is ‘living water’. The expression has been chosen to allow two levels of meaning. On the one hand, it denotes fresh, running water from springs. On the other hand, the expression belongs to a considerable network of metaphorical uses. This diversity on the proposed backgrounds betrays the esteem attached to fresh water in a country where so much land is terribly arid, and where most of it is arid for much of the year. In such an environment ‘living water’ is an expression waiting to become a metaphor. For highly diverse religious values.” Por. Carson, *The Gospel according to John*, 218.

⁷⁵⁶ HALOT, s.v. : מַיִם חַיִּים: “running water”, por. Rdz 26:19, Kpł 14:5f, 51f; 15:13; Nu 19:17; Jer 2:13; 17:13; Zach 14:8; Song 4:15

⁷⁵⁷ J. Ronning. "The naming of Isaac: the role of the wife/sister episodes in the redaction of Genesis" *WTJ* 53 1 (1991): 1-27; T. A. Desmond. "Are the Wife/Sister Incidents of Genesis Literary Compositional Variants?" *VT* (1992): 145.

proroka (J 4,19) oraz Mesjasza (4,26.29).⁷⁵⁸ Spotkanie Samarytanki i Jezusa w świetle tradycji o Miriam zyskuje nowe znaczenie – nowa Miriam, typ kobiety nieczystej, która powraca do źródła życia, staje się duchową matką dla swych braci, prowadzącą ich do „nowego Mojżesza”, Mesjasza.⁷⁵⁹

Maria Magdalena

W Ewangeliach synoptycznych oraz Jana postać Marii Magdaleny związana jest przede wszystkim z wydarzeniami paschalnymi – śmiercią Jezusa i Jego zmartwychwstaniem.⁷⁶⁰ Marię Magdalenę ewangeliści sytuują u boku Jezusa, począwszy od Galilei (Mk 15, 41) aż po dramatyczne wydarzenia w Jerozolimie. Zaliczana jest do grona kilku kobiet, które „towarzyszyły Mu i usługiwały” (Mk 15, 40). W relacji Łukasza i Marka jest nawróconą grzesznicą, którą Jezus uwolnił od siedmiu demonów (Łk 8,2; Mk 16, 9).⁷⁶¹ Maria Magdalena jako nawrócona kobiety u boku „nowego Mojżesza” wpisuje się w miriamową tradycję. W scenie Ukrzyżowania przypatruje się wraz z innymi niewiastami „z daleka” (Mk 15,40; Mt 27, 55), przypominając starszą siostry Mojżesza, która stała nad Nilem (Wj 2,4).

⁷⁵⁸ Samarytanka jako typ nieczystej: *“The inherited suspicions and animosities between Jews and Gentiles erupted at practical levels. Although some Jews could imagine eating with Samaritans (Mishna Berahoth 7:1), doubtless many a Jew would not eat with a Samaritan on latter’s home turf for fear of incurring ritual defilement. Probably this fear was intensified when the Samaritan was a women: within a generation Jewish leaders would codify a law (Mishnah Niddah 4:1) that reflected longstanding popular sentiment, to the effect that all ‘the daughters of the Samaritans are menstruants from their cradle’ and therefore perpetually in a state of ceremonial uncleanness.”* Por. Carson, *The Gospel according to John*, 217-218.

⁷⁵⁹ „(...) the context identifies the Samaritan woman as someone who has sown the divine word in her community. Like Jesus’ mother, the Samaritan woman remains anonymous. In her case, anonymity draws attention to her identification as a Samaritan. This woman is defined by an ethnic-religious marker, in contrast to the named women, Mary and Martha of Bethany and Mary Magdalene, who are never referred to as Jews though they are. This observation suggests that she is unique precisely as the only non-Jewish women in the community, and it allows us to credit them with success in leading others of their group to the Johannine understanding of Christology.” Por. Reinhartz, “Women in the Johannine Community”, 22.

⁷⁶⁰ Rekonstrukcji postaci Marii Magdaleny z perspektywy feministycznej Jane Schaberg poświęciła dwie monografie, por. J. Schaberg. *The Resurrection of Mary Magdalene: legends, apocrypha and the Christian testament*. London: Continuum, 2002. Także: J. Schaberg, et al. *Mary Magdalene understood*. London: Continuum, 2006.

⁷⁶¹ Liczba złych duchów, symbol pełni, koresponduje z siedmioma dniami oczyszczenia trędowatej Miriam poza obozem (por. Lb 12, 14-15).

Ewangelista Jan w narracji przy Grobie Jezusa (J 20-1-18) wydaje się kontynuować Miriamową tradycję kobiecych przedstawień.⁷⁶² Płacząca za stratą Jezusa Maria Magdalena, przypomina Oblubienicę szukającą Ukochanego, który „odszedł, oddalił się” (Pnp 5, 6-6,3). Rozpoznaje w ogrodniku Jezusa dopiero w momencie, gdy On przywołuje ją po imieniu. Ewangelista używa charakterystycznej formy aramejskiej מַרְיָאָם, a nie wariantu greckiego imienia w formie Μαρία, który w Nowym Testamencie przypisany jest wyłącznie trzem ewangelicznym Mariom – Maryi, Marii z Betanii oraz Marii Magdalenie.⁷⁶³ Zmartwychwstały posługuje się formą imienia z tłumaczenia LXX, co sugeruje, że łączy Marię Magdalenę z Miriam. Maria Magdalena, która jako pierwsza „widząca Zmartwychwstałego”, jest posłana do „braci” (ww.17-18), wykazuje cechy prorokini jak Miriam (J 20, 1-2.17-18).⁷⁶⁴

Niewiasta z Apokalipsy (Ap 12)

W Apokalipsie Jana opis wydarzeń związanych z „siódmą trąbą” rozpoczyna wizja królowania „Pana i Jego Pomazańca” (Ap 11, 15). Wraz z pojawieniem się na niebie świątyni Boga z Arką Przymierza (Ap 11, 19), zostaje wprowadzona postać „brzemiennej Niewiasty”, którą pilnuje Smok (Ap 12,1-3).⁷⁶⁵ Dwa znaki na niebie autor zestawione w sposób paralelny:

⁷⁶² O śladach Miriam w postaci Marii Magdaleny, por. M. A. Beavis, *et al.*, *Rediscovering the Marys : Maria, Mariamne, Miriam*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2020: „*Miriam's dance at the sea and Mary's witnessing of Jesus' resurrection serve as "shadows and traces", to use Jane Schaberg's term, which indicate that both women were at one point seen as powerful religious leaders. Indeed, later commentators sat the two as central to the biblical narrative and therefore constructed an elaborate "third life" for both characters.*”

⁷⁶³ Użycie nieodmiennej formy imienia מַרְיָאָם przez Ewangelistów wobec Marii i Marii Magdaleny może stanowić językową przesłankę, aby móc utożsamić obie postacie w jedną. Tradycja miriamowa, która wskazywała na Marię Magdalenę jako kobietę wypełniającą archetyp Miriam, jest obecny również w scenie namaszczenia Jezusa przez Marię z Betanii, siostrę Łazarza. Szerokie omówienie imienia Maria, por. D. Good. “The Miriamic Secret.” W *Mariam, the Magdalen, and the Mother*, (ed.) D. Good. Bloomington: Indiana Press University, 2005, 3-12.

⁷⁶⁴ O autorytecie Marii Magdaleny wspomina gnostycki koptyjski tekst Pistis Sophia (III w.n.e.), por. C. Schmidt. *Pistis Sophia; translation and notes by Violet Macdermot*. Leiden : E. J. BRILL, 1978.

⁷⁶⁵ O mitologicznych paralelach w Ap 12 (istotny aspekt wspólny dla tradycji o Miriam): „*The underlying pattern of Revelation and much of its imagery have strong affinities with a mythic pattern of combat which was widespread in the ancient Near East and the classical world. The patterns depicts a struggle between two divine beings and their allies for universal kingship. One of the combatants is usually a monster, very often a dragon. This monster represents chaos and sterility, which his opponent is associated with order and fertility. Thus, their*

Świątynia Boga, w której wnętrzu spoczywa Arka Przymierza (11,19), oraz brzemienna Niewiasta rodząca przyszłego Władcę narodów (12,4). Niewiasta ma wyjątkowy status porównywalny do „królowej niebios”, czego wyrazem są poddane jej symbole: słońca, księżyca⁷⁶⁶ czy dwunastu gwiazd.⁷⁶⁷ Ten wyjątkowy wizerunek Niewiasty zawiera charakterystyczne dla literatury apokaliptycznej połączenie wielu obrazów z rozmaitych tradycji. Nie można zanegować, że wśród nich są elementy tradycji o Miriam związanej z kultem (Wj 15,20-21). Jej związek z pustynią jako miejscem przeznaczenia danym od Boga, może być odwołaniem zarówno do wędrowki Miriam i pamięci o jej grobie w Kadesz.⁷⁶⁸

conflict is a cosmic battle whose outcome will constitute or abolish order in society and fertility in nature.” Por. A. Y. Collins. *The combat myth in the Book of Revelation*. Missoula: Scholars Press, 1976, 57.

⁷⁶⁶ *“The astrological features of Revelation 12 also correspond to ancient Babylonian goddess symbolism – in particular, that of the goddess Inanna with the moon at her feet.”* Meyers, *Women in Scripture*, 1925.

⁷⁶⁷ Niewiasta w roli “Królowej Nieba”: *„A In spite of all the partial parallels from Old Testament figures of speech which can and have been collected, it is difficult to escape the conclusion that the image portrayed in 12,1 is that of a high-goddess, a cosmic queen conceived in astral categories: the moon is a mere footstool for her; the circle of heaven, the zodiac, her crown; and the mighty sun, her garment. Such language is the ultimate in exaltation. Only a few goddesses of the Hellenistic and early Roman periods were awarded such honors, for example, the Ephesian Artemis, the Syrian goddess Atargatis, and Isis.”* Por. Collins, *The combat myth in the Book of Revelation*, 71.

⁷⁶⁸ Wyrażenie „z dala” (w. 14) może sugerować pamięć o Miriam stojącej „z daleka” od Nilu (Wj 2,4)– podobnie tu Niewiasta jest w miejscu bezpiecznym, z dala od śmiertelnośnego Węża, który wypuszcza „z gardzieli wodę jak rzekę” (w.15).

ZAKOŃCZENIE

Punktem wyjścia dla podjętych w ramach tej pracy badań nad zjawiskiem profetyzmu kobiet w starożytnym Izraelu była chronologicznie pierwsza biblijna wzmianka o „Miriam prorokini, siostrze Aarona” [מרים הנביאה אחות אהרן] w Księdze Wyjścia (Wj 15,20). Ta jedyna wspominana w Torze (Pięcioksięgu) prorokini i zarazem siostra Aarona oraz Mojżesza należy do triumwiratu z okresu *exodusu*, który kształtował tożsamości Izrael. Jej postać otwiera relatywnie skąpą w porównaniu do liczby proroków (mężczyzn) listę wspomnianych w Biblii prorokujących kobiet – wyraźnie liczniej też reprezentowanych wśród wschodnich Semitów. Uwzględnienie faktu, że jako pierwsza postać formalnie określona tytułem „prorokini” [נביאה] jest ona także siostrą Mojżesza – uznanego za archetyp proroka JHWH w Izraelu (Pwt 18,9-22) – uzasadnia sformułowanie hipotezy, iż podobnie i ona w pewnym wymiarze mogła być archetypem opisów postaci prorokujących kobiet w tradycji biblijnej. Dodatkowo literalne odniesienia do postaci Miriam zawarte we wszystkich trzech częściach Biblii hebrajskiej (Torze, Prorokach i Pismach) wskazują, że tradycja przekazu pamięci o niej była żywa w całym okresie formowania się tekstów i kanonu Biblii. Jednak dość skąpy i ograniczony pod względem treści zbiór tekstów wspominających Miriam nie pozwala na pełną rekonstrukcję jej historycznego obrazu.

Rozdział I: Sakralizacja wyłącznie mężczyzn do pełnienia funkcji kapłańskiej przyspieszyła wykluczenie kobiet z czynnego uczestnictwa w aktach kultycznych. Podobnie też następująca hierarchizacja urzędu kapłańskiego, zwłaszcza w okresie powygnaniowym, przypieczętowała ograniczenie przestrzeni aktywności religijnej kobiet do sfery życia rodzinnego. Choć kwestia potencjalnej nieczystości rytualnej kobiet związanej z ich fizjologią, wydaje się być jednym z kluczowych argumentów dyskwalifikujących je z funkcji kultycznych, to nie była ona jednak przeszkodą w uznawaniu ich charyzmatu prorockiego. Fakt ten wskazuje na wyodrębnienie funkcji prorockiej ze sfery sakralno-kultycznej, co potwierdza m.in. prawodawstwo deuteronomiczne (Pwt 18,4-22). Pod wieloma względami profetyzm kobiet w Izraelu nie różnił się znacząco od profetyzmu mężczyzn: wygłaszały wyrocznie (Chulda, Debora), dokonywały symbolicznych aktów prorockich (żona proroka Izajasza), przewodziły ludowi (Miriam, Debora). Czyniły to niezależnie od statusu społecznego przy jednoczesnym wypełnianiu innych ról, często jako żony, ale również matki, siostry, córki. Obecność prorokiń w społeczności Hebrajczyków nie była zjawiskiem osobliwym na tle innych kultur starożytnego Bliskiego Wschodu. Zachowane tam dokumenty

epigraficzne potwierdzają pełnienie przez kobiety funkcji kultycznych, z którymi był wiązany też charyzmat prorocki – ich aktywność religijna odzwierciedlała w pewnym wymiarze element żeński najważniejszych par boskich. Nie można wykluczyć zatem, że w okresie przedwygnaniowym obawy przed synkretyzmem związanym z kultem żeńskiego bóstwa (np. Aszery), mogły przyczynić się do ograniczenia przekazu wczesnych świadectw o profetyzmie kobiet w Izraelu. W konsekwencji mogło to też wpłynąć na umniejszenia ich roli społecznej przez kolejnych redaktorów biblijnych – choćby przez zmniejszenie ich rzeczywistej liczby.

Rozdział II: Lektura z perspektywy historyczno-krytycznej tekstów o Miriam rozproszonych w Biblii hebrajskiej nie pozwalają na pełną rekonstrukcję jej historycznego obrazu. Pieśń Miriam (Wj 15,20-22), uważana wciąż przez wielu badaczy za najstarsze świadectwo o Miriam, jest jednym z najbardziej archaicznych pod względem formy (a niekoniecznie daty powstania) fragmentem Biblii. Wyłania się z niej obraz Miriam jako prekursorki kultu związanego z celebracją Paschy (*Sitz im Kult*). Szczególną uwagę przyciąga jej podwójna tytulatura: „Miriam prorokini, siostra Aarona” [מרים הנביאה אחות אהרן] (Wj 15,20), która może odzwierciedlać jej złożoną rolę społeczną obejmującą wówczas prerogatywy zarówno funkcji kapłańskiej jak i prorockiej.

W tle jej biblijnego obrazu obecne są motywy powielające elementy archetypicznych konwencji zauważonych też w mitologii starożytnego Kanaanu. Przykładem może być dostrzegana przez badaczy reminiscencja wątku udziału żeńskiego bóstwa (jak np. Anat) w walce z bogiem „morza” (Jam - Lotan). Wydają się to potwierdzać niektóre próby wyjaśnienia etymologii jej imienia, jak i towarzyszący jej atrybut w postaci „tamburynu” oraz taniec nad brzegiem morza.

Nośnikiem pamięci o pobycie w Egipcie i *exodusie* byli głównie lewici. Kontynuowali ją też późniejsi redaktorzy z kręgów kapłańskich, którzy przez korelację prorokini Miriam z arcykapłanem Aaronem, najprawdopodobniej odwoływali się do wspomnienia o „pierwotnej” formie kultu JHWH. Opowiadanie ukazujące wiodącą rolę Miriam w sporze o przywództwo (Lb 12), świadczy o jej ugruntowanej pozycji jako prorokini i religijnym autorytecie. Fakt, że Mojżesz z Aronem oraz Miriam – chociaż była kobietą – wchodzi do Namiotu Spotkania (Lb 12,4) usprawiedliwia charyzmat prorocki, którego archetypem był Mojżesz. W spisie lewitów (Lb 26,57-65) Miriam jest wspomniana z emfazą jako „ich siostra” [אָהַרְוֹן] (Lb 26,59), tak jakby autor chciał wykluczyć możliwość, że poszczególne postacie z tego rodzeństwa (Mojżesz, Aaron, Miriam) funkcjonowały pierwotnie w obrębie niezależnych tradycji. Ich połączenie w ramach swoistego „triumwiratu”, obejmującego autorytet prorokini, kapłana i przywódcy mogło być zabiegiem późniejszej redakcji – najprawdopodobniej

związanej z kręgami kapłańskimi. Wspomnienie o Miriam w sformułowanej w księgach prorockich przedwygnaniowej formie starożytnego *credo* (Mi 6,4), u boku jej braci, już jednoznacznie potwierdza uznanie autorytetu Miriam jako jednej z trojga przywódców *exodusu*. Dodatkowo zachowanie pamięci o lokalizacji grobu Miriam w Kadesz (Lb 20,1), w kontekście braku wspomnienia takiego miejsca w przypadku Aarona oraz Mojżesza, wyróżnia tradycję miriamową, która musiała też być bardzo mocno związana z tą nazwą – nb. tradycja grobu uwiarygodnia historyczne znaczenie nie tylko danej postaci biblijnej ale i związanego z nią sanktuarium (w tym przypadku leżącego na drodze *exodusu*).

Rozdział III: Uwzględniająca perspektywę analizy retorycznej biblijnej i semickiej (w ujęciu Rolanda Meyneta) lektura synchroniczna pięciu relacji o Miriam, składających się na bardzo okrojona kompozycję „dziejów” pierwszej i jedynej prorokini Tory, jest zawężona do dwóch ksiąg Pięcioksięgu (Wj i Lb). Tworzą one razem swoisty „dyptyk” obrazu Miriam – Miriam z Księgi Wyjścia oraz Miriam z Księgi Liczb. Ramy czasoprzestrzenne tej „opowieści” tworzą: scena uratowania Mojżesza z wód Nilu (Wj 2,1-10) oraz wzmianka o jej śmierci i pochówku przy granicy Kanaanu w Kadesz – związanym z kryzysem przywódczym (Lb 20, 1-13). Kończący tę relację spis Lewitów (Lb 26, 57-65) zawiera niejako syntezę „dziejów” Miriam, przyznając jej szczególne miejsca w genealogii kapłańskiej obok braci jako jednej z trojga przywódców ludu.

Postać Miriam pojawia się już w kontekście początków dziejów Mojżesza – głównego protagonisty Księgi Wyjścia – będących też antycypacją (*prolepsis*) dalszego losu potomków Jakuba (niewola, wyjście i przejście przez wody, ucieczka na pustynię, teofania).

Dwukrotnie pojawia się ona w kontekście wydarzeń nad wodą powiązanych z metaforycznie rozumianymi narodzinami: po raz pierwszy towarzyszy uratowaniu Mojżesza nad brzegiem Nilu (Wj 2,1-10), a następnie wyzwoleniu ludu JHWH nad brzegami Morza Sitowia (Wj 15,20-21). Zauważalna jest natomiast jej nieobecność w drugiej części obu narracji „*Exodusu* Mojżesza” (Wj 2-4) i „*Exodusu* Izraela” (Wj 1; 5-40), gdzie centralne wydarzenia skupione są wokół „góry” JHWH. Należy zauważyć, że obszar wokół Góry Synaj jest uznany za święty, a przekroczenie go związane jest z sankcją śmierci, dlatego też lud oraz kapłani przybliżający się do niej, powinni być oczyszczeni i wolni do kontaktu z kobietami (Wj 19, 9-15.20-25). Miriam jako jedyna z „trojga” przywódców Wyjścia nie spełnia rygoru czystości rytualnej, co może stanowić uzasadnienie jej nieobecności w narracji wydarzeń przy górze JHWH. Natomiast jej dwukrotne aktywne uczestnictwo w metaforycznych „narodzinach” wskazuje na przypisaną jej w narracji funkcję niejako „duchowej matki” Mojżesza i wolnego ludu JHWH.

Księga Liczb przedstawia obraz wędrówki ukonstytuowanego przez Przymierze ludu JHWH, spod Synaju aż po granice Kanaanu. Początek i cel tej wędrówki wyznacza nie tylko geograficzne ale i teologiczne ramy całej księgi. Ukazuje proces przygotowania ludu JHWH do przejęcia w posiadanie Ziemi Obiecanej. Postać Miriam pojawia się w niej trzykrotnie – najczęściej razy spośród pozostałych ksiąg Pięcioksięgu. Jako jedyna kobieta, Miriam prorokini, jest z braćmi „wezwana” do Namiotu Spotkania. Zarazem jako jedyna z przywódców (triumwiratu) jest w konsekwencji złego postępowania wydalona poza granice obozu, skąd też po oczyszczeniu powraca. Należy zauważyć, że tak jak wczesne dzieje Mojżesza w Księdze Wyjścia stały się niejako zapowiedzią i wzorem dalszej historii ludu do czasu zawarcia Przymierza, tak historia buntu rodzeństwa i oczyszczenia Miriam (Lb 12) jest reminiscencją dalszych dziejów ludu JHWH w czasie wędrówki spod Synaju do granic Kanaanu.

Autor biblijny nie wiąże śmierci Miriam z konsekwencją jej winy. Miriam uprzedza los swych braci i umiera poza Ziemią Obiecaną, aczkolwiek niemal na granicy, w miejscu świętym dla Izraelitów - Kadesz-Meriba związanym z cudem wody. Znamiennym jest fakt, że choć wszyscy z przywódców *exodusu* umierają przed wkroczeniem do Ziemi Obiecanej, to tylko Miriam nie przekazuje swojego „urzędu”, jak i nie pozostawia po sobie potomstwa. Można zatem podejrzewać, że w dyptyku Lb 19-20,1-12 zawarty jest w metaforyczny sposób opis przekazania „miriamowego dziedzictwa” dla przyszłych pokoleń Izraelitów, które związane jest z rytuałem wody oczyszczenia (Lb 19).

Historia „siostry” Mojżesza nawiązuje w pewnych motywach do opowiadań o „żonach” (nb. określonych też mianem sióstr) patriarchów: Sary żony Abrahama; Rebeki żony Izaaka, dzięki którym ich mężowie zyskują przychylną obcych władców (w tym też faraona) oraz pomnażają swój majątek. W tej perspektywie Mojżesz niejako zamyka dzieje patriarchów oraz ich rodzin i rozpoczyna historię ludu JHWH. Jako „wierny sługa” i „prorok” JHWH, a zarazem symbolicznie „ojciec ludu”, ma u swego boku „siostrę”, która przypomina matriarchinię. W konsekwencji to ona staje się niejako „matką” uformowanego przez Przymierze na Synaju „ludu JHWH” oraz archetypem prorokini.

Rozdział IV: Zauważane i potwierdzone w wielu przypadkach zjawisko intertekstualności w Biblii stało się podstawą uwzględnienia w pracy wprowadzonej przez Russella L. Meeka kategorii „echa” (jednego tekstu i tematu biblijnego w innym). W oparciu o lekturę tekstów o Miriam (Rozdział II i III) wykazano zbieżność tematów (*topoi*) i odpowiedniość przynajmniej jednego słowa pomiędzy danym tekstem (*traditio*) a sugerowaną paralelą (*traditum*) w innych biblijnych opisach prorokujących kobiet. W kanonie Biblii

hebrajskiej uwzględniono takie postacie jak: Debora (Sdz 4-5), Chulda (2 Krl 22,11-20; 2 Krn 34), Noadia (Ne 6,14), Prorokinie z Księgi Izajasza (Iz 8, 3), Prorokinie z Księgi Ezechiela (Ez 13,17-23), natomiast z ksiąg Nowego Testamentu: Prorokini Anna (Łk 2,36-38), Córki Filipa (Dz 21,9) i Jezabel (Ap 2,20).

Rozdział V: Hermeneutyczne elementy biblijnego przekazu o Miriam wykazują na poziomie literackim wyraźne reminiscencje mitologicznej pamięci o wielkich boginiach starożytnego Bliskiego Wschodu (Anat, Asztarte, Aszera). Łączy je motyw walki z morzem i zamieszkującymi go siłami zła (Jam, Lotan). Miriam, podobnie też jak Anat czy Asztarte, związana jest z postacią brata, którego ratuje i przywraca do życia (por. Wj 2,1-10). Jednak ta pierwsza prorokini Tory, która gra, śpiewa i tańczy nad brzegiem morza Sitowia na cześć zwycięstwa JHWH wydaje się być antytezą tychże sławnych bogiń.

Teksty biblijne nie pozostały jedynym świadectwem tradycji o Miriam prorokini. Pewna forma jej kontynuacji i rozbudowanej interpretacji pojawia się w literaturze post biblijnej, w tym rabinicznych midraszach. Wielowymiarowa interpretacja tej postaci w kręgach tradycji żydowskiej sugeruje, iż już w starożytności istniało najprawdopodobniej o wiele więcej tradycji opowiadających o niej, jednak nie wszystkie przetrwały konfrontację z procesem kanonizacji Biblii hebrajskiej. Ostatecznie można stwierdzić, że począwszy od okresu Drugiej Świątyni, aż po czasy amoraistów (III-VI w. n.e.) dominowała w środowiskach żydowskich tradycja inspirowana przekazem biblijnym, która widziała w Miriam zarówno prorokinię oraz postać kobiecą nieomal równą Mojżeszowi i Aaronowi. Wczesne midrasze dokonują rekonstrukcji obrazu Miriam na wzór biblijnych matriarchiń. Podobnie jak one, a w przeciwieństwie do biblijnej Miriam, która przewodniczy śpiewie kobietami i występuje przeciw Mojżeszowi, midraszowa Miriam nie rości sobie prawa do przywództwa.

Należy zauważyć, że wywodzący się z judaizmu Drugiej Świątyni pierwotny Kościół również kultywował tradycje i pamięć o najważniejszych wydarzeniach w dziejach Izraela, a zwłaszcza: nocy paschalnej, *exodusie* oraz Przymierzu na Synaju. W ten sposób w interpretacji typologicznej pierwszą spośród biblijnych kobiet Starego Testamentu, które zyskały szczególną uwagę Ojców Kościoła w odniesieniu do Miriam Nowego Testamentu – Maryi – była już Ewa. Zwracając uwagę na islam, należy zauważyć, że postacie kobiet w Koranie są wspomniane w relacji do określonych z imienia mężczyzn w rolach społecznych jak matka, córka czy żona – bez wymienia ich imion. Tak też biblijna Miriam wspomniana jest jako „siostra” u boku Mojżesza (arab. *Musa*). Natomiast na szczególną uwagę zasługuje literacki wizerunek jedynej wymienionej z imienia kobiety Koranu, Maryi (arab. *Marjam*), matki Jezusa (arab. *Isa*). Dwa wersety z Koranu wywołują dyskusję wśród badaczy dotyczącą

możliwości utożsamienia w Koranie postaci Marjam, matki Isy, ze starotestamentalną Miriam.

Wyznaczenie głównych hermeneutycznych elementów w konstrukcji biblijnej postaci Miriam pozwala zidentyfikować w obrazie innych znaczących kobiet w Biblii wspólne cechy wynikające najprawdopodobniej z inspiracji tą samą tradycją – „ślad” Miriam. W dalszej analizie pod uwagę były wzięte postacie takich kobiet z Biblii hebrajskiej jak: Ewa, Sara i Hagar, Rebeka, Rachela i Lea, Anna, Małżonka proroka Ozeasza jak i biblijne personifikacje ludu Izraela (Dziewica Izrael, Syjon/Jerozolima, Świątynia) oraz Oblubienica z Pieśni nad Pieśniami i Judyta.

W pierwszej wspólnocie chrześcijańskiej, jak i w judaizmie okresu Drugiej Świątyni, Mojżesz był postrzegany jako archetyp proroka, który zainauguruje czasy Mesjasza. Nie dziwi zatem, że też autorzy ksiąg Nowego Testamentu w postaci Jezusa rozpoznawali „nowego Mojżesza” i „proroka jak Mojżesz”, który stał się Mesjaszem od swojej ofiarniczej śmierci na Krzyżu. Przedstawiona wcześniej analiza tekstów Nowego Testamentu, wspominających obecność postaci prorokini od narodzenie Jezusa (prorokini Anna) po czas kształtowania się pierwszego Kościoła (córki Filipa), zwraca uwagę na tradycję Miriam jako literacki wzorzec prezentacji innych postaci żeńskich z otoczenia Jezusa i wczesnego Kościoła, jak: Maryja, Maria Magdalena, Samarytanka oraz Niewiasta z Apokalipsy.

Podsumowując całość przedstawionej rozprawy z perspektywy sformułowanej we wstępie hipoteza badawczej o paralelnej w stosunku do postaci Mojżesza funkcji obrazu postaci jego „siostry” – „Miriam prorokini, siostry Aarona” (Wj 15,20) – można stwierdzić, że znajduje ona swoje uzasadnienie w omówionych tu biblijnych tekstach. Postaci Miriam można przypisać funkcję archetypu profetyzmu kobiet w starożytnym Izraelu podobnie, jak zostało to już wykazane we wcześniejszych pracach poświęconych postaci Mojżesza, w odniesieniu do proroków (mężczyzn). Elementy hermeneutyczne wizerunku Miriam tworzą cechy archetypiczne, które w pewnym zakresie były implikowane w opisie kolejnych postaci kobiecych w Biblii (Starego i Nowego Testamentu). Jest to zauważalne zarówno w przypadku kobiet, które określono tytułem prorokini bądź też tylko wykazywały w jakimś zakresie aktywnością prorocką lub pełniły szczególną funkcję.

Bibliografia

Teksty źródłowe

- Aland, B., et al. (ed.). *The Greek New Testament*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- Biblia Tysiąclecia. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. V. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2000.
- Epstain, I. (ed.). *The Babylonian Talmud*. London: The Soncino Press, 1935-1948.
- Hallo, W. W., et al. *The Context of Scripture*. Leiden: Brill, 1997.
- Holmes, M. W. (ed.). *The Greek New Testament : SBL edition*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.
- Kittel, R., et al. (ed.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
- Kubiak, Z., et al. (ed.). *Józef Falwiusz. Dawne Dzieje Izraela*. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha, 1979.
- Laroche, E. (ed.). *Catalogue des textes hittites*. Paris: Klincksieck, 1971.
- Pritchard, J. B. (ed.). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament with Supplement*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Robinson, M. A. i W. G. Pierpont (ed.). *The New Testament in the Original Greek, Byzantine Text Form*. Southborough: Chilton Book Publishing, 2005.

Opracowania

- Abela, A. "Shaming Miriam, Moses's Sister, in Number 12,1-16" W *The books of Leviticus and Numbers*, (ed.) T. Römer. Leuven: Peeters, 2008.
- Ackerman, S. "Why Is Miriam Also Among the Prophets? (And Is Zipporah Among the Priests?)" *JBL* 121 1 (2002): 47-80.
- . *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah*, Atlanta: Scholars Press, 1992.
- . *Gods, goddesses, and the women who serve them*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2022.
- Ackroyd, P. R. *The First Book of Samuel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

- Adamczewski, B. *Retelling the Law: Genesis, Exodus-Numbers, and Samuel-Kings as Sequential Hypertextual Reworkings of Deuteronomy*. Frankfurt am Main: Lang, 2012.
- Albright, W. F. "Anath and the Dragon" *BASOR* 84 (1941): 14-17.
- . „Archaic Survivals in the Text of Canticles” W *Hebrew and Semitic Studies Presented to G. R. Driver*, (ed.) D. Winton i W.D. McHardy, Oxford: Clarendon, 1963.
- . *From the Stone Age to Christianity*. New York: Ditzion Press, 1957.
- . *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, Londres: The Athlone Press, 1968.
- Allen, L. C. *Jeremiah: a commentary*. Louisville KY : Westminster John Knox Press, 2008.
- Alt, G. A. *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1934.
- Antic, R. "Cain, Abel, Seth, and the Meaning of Human Life as Portrayed in the Books of Genesis and Ecclesiastes" *AUSS* 44 (2006): 203–11.
- Ashley, T. R. *The Book of Numbers*. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1993.
- Assmann, J. *Moses the Egyptian: the Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- Auld, G. A. *I & II Samuel : a commentary*. Louisville KY: Westminster John Knox Press, 2011.
- Ayali-Darshan, N. "The Other Version of the Story of the Storm-God's Combat with the Sea in the Light of Egyptian, Ugaritic, and Hurro-Hittite Texts" *JANER* 15 1 (2015): 20–51.
- Ayali-Darshan, N. i L. Keren. *The Storm-God and the Sea : the Origin, Versions, and Diffusion of a Myth Throughout the Ancient Near East*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.
- Baden, J. S. *The Book of Exodus: A Biography*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2019.
- Baldock, J. *Kobiety Biblii*. Warszawa: Wydawnictwo Bellona, 2008.
- Baraniak, M. *Prorok jak Mojżesz – hermeneutyka prawa o urzędzie proroku w Izraelu*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio, 2005.
- Baranowski, M. *Księga Powtórzonego Prawa. Nowy Komentarz Biblijny*, t. 5. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2022.
- Barrett, Ch. K. *The Acts of the Apostles : a shorter commentary*. Edinburg : T & T Clark, 2002.
- Barry, W. G. *The book of Judges*. Grand Rapids: William B. Eerdmans publishing company, 2012.
- Batto, B. F. *Slaying the Dragon: Mythmaking in the Biblical Tradition*. Louisville (KY): Westminster John Knox Press, 1992.

- Baumgarten, A. I. *The Phoenician History of Philo of Byblos: a Commentary*. Leiden: E.J. Brill, 1981.
- Baumgartner, W. i L. H. Koehler. *A bilingual dictionary of the Hebrew and Aramaic Old Testament: English and German*. Leiden: Brill, 1998.
- Beavis, M. A. *Rediscovering the Marys: Maria, Mariamne, Miriam*, (ed.) M. A. Beavis i A. Kateusz. London: Bloomsbury T&T Clark, 2020.
- Bellis, A. O. *Helpmates, Harlots, and Heroes: Women's Stories in the Hebrew Bible*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1994.
- Ben Zvi, E. "Observations on the Marital Metaphor of YHWH and Israel in its Ancient Israelite Context: General Considerations and Particular Images in Hosea 1.2" *JSOT* 28 3 (2004): 363-384.
- . *Hosea*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- . *Micah*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Bendor, Sh. *The Social Structure of Ancient Israel: The Institution of the Family (Beit'ab) from the Settlement to the End of the Monarchy*, t. 7. Jerusalem: Simor, 1996.
- Berlin, A. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Sheffield: The Almond Press, 1983.
- Beyerlin, W. *Origins and history of the oldest Sinaitic traditions*. Oxford: Basil Blackwell, 1965.
- Binger, T. "Fighting the Dragon: Another Look at the Theme in the Ugaritic Texts" *SJOT* 6 (1992): 139-149.
- Bird, P. A. "The Place of Women in the Israelite Cultus" W *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*. Philadelphia: Fortress, 1987.
- Black, J. A. i A. Green. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: an Illustrated Dictionary*. London: British Museum Press, 1992.
- Blenkinsop, J. "Structure and Style in Judges 13-16" *JBL* 82 1 (1963): 67-75.
- . *A history of prophecy in Israel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.
- . *Ezekiel*. Louisville, KY : Knox Press, 1990.
- . *Ezra-Nehemiah: A Commentary*. Philadelphia: Westminster Press, 1988.
- . *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1995.
- . *Wisdom and Law in the Old Testament: The Ordering of Life in Israel and Early Judaism*. Oxford: University Press, 1995.
- Blount, B. K. *Revelation: a commentary*, Louisville: Westminster John Knox Press 2009.

- Bock, D. L. *Acts*. Grand Rapids MI : Baker Academic, 2007.
- Boda, M. "Figuring the Future: The Prophets and Messiaiah." W *The Messiah in the Old and New Testaments*, (ed.) S.E. Porter, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007.
- Boling, R. G. *Judges: Introduction, Translation, and Commentary. The Anchor Yale Bible*. New York: Doubleday, 1975.
- Bracke, J. M. *Jeremiah*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2000.
- Braun, J. *Music in Ancient Israel/Palestine: Archaeological, Written, and Comparative Sources*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2002.
- Brewer, D. I. "Deuteronomy 24:1-4 and the Origin of the Jewish Divorce Certificate" *JJS* 49 2 (1998): 230–243.
- Brine, K. R. "The Judith Project." W *The Sword of Judith: Judith Studies across the Disciplines*, (ed.) K.R. Brine, et.al. Cambridge: Open Book, 2010.
- Brison, O. "Nudity and Music in Anatolian Mythological Seduction Scenes and Iconographic Imagery" W *Music in Antiquity*, Berlin: De Gruyter, 2014.
- Brongers, H. A., et al. *Instruction and interpretation : studies in Hebrew language, Palestinian Archaeology and Biblical Exegesis : papers read at the Joint British-Dutch Old Testament Conference held at Louvain*. Leiden: Brill, 1976.
- Bronner, L. L. "Valorized or Vilified? The Women of judges in Midrashic Sources." W *A Feminist Companion to Judges*, (ed.) A. Brenner, Sheffield: Academic Press, 1993.
- . *From Eve to Esther : Rabbinic Reconstructions of Biblical Women*. Louisville, KY : Westminster John Knox, 1994.
- . "Female Leadership in the Ancient Synagogue. From Dura to Sepphoris: Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity" *JRA* (2000): 215-223.
- . *Women leaders in the ancient synagogue : inscriptional evidence and background issues*. Chico: Scholars Press, 1982.
- Brown, C. "Eve." W *The New International dictionary of New Testament Theology*, Exeter: The Paternoster Press, 1975-1978.
- Brown, E. S. "In Death as in Life: What the biblical portraits of Moses, Aaron and Miriam share" *BR* 15 3 (1999): 40-47.
- Brown, R. E., et al. *An Introduction to the New Testament : The Abridged Edition*. New Haven, CT : Yale University Press, 2016.
- Bruce, F. F. *The Book of the Acts*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Co., 1988.
- Bruckner, J. K. *Exodus*. Grand Rapids: Baker Books, 2012.

- Brueggemann, W. *Genesis. Interpretation Commentary*. Atlanta: John Knox, 1982.
- . *A Commentary on Jeremiah: Exile and Homecoming*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Brzegowy, T. *Prorocy Izraela. Cz. 1*. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej "Biblos", 2014.
- Budd, P. J. *Numbers*. Waco, TX: Word Books, 1984.
- Burgh, T. W. *Listening to the Artifacts: Music Culture in Ancient Palestine*. London, T & T Clark, 2006.
- Burns, R. J. *Has the Lord Indeed Spoken Only through Moses? A Study of the Biblical Portrait of Miriam*, Atlanta: Scholar Press, 1987.
- Butler, R. D. *The New Prophecy and "New Visions". Evidence of Montanism in The Passion of Perpetua and Felicitas*, Washington : The Catholic University of America Press, 2006.
- Butting, K. *Prophetinnen gefraht, Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie*. Knesebeck: Erev Rav, 2002.
- Calduch-Benages, N. "Miriam, May Your Hope Give Us Hope!" *JESWTR* 24 (2016): 31–46.
- Caputo, J. D. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Carson, D. *The Gospel according to John*. Leicester : Inter-Varsity Press, 1991.
- Casson, L. *Ships and Seamanship in the Ancient World*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Cassuto, U. "Baal and Mot in the Ugaritic Texts" W *Biblical and Oriental Studies*, Jerusalem: Magnes Press, 1975.
- . *A Commentary on the Book of Exodus*. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1951.
- Childs, Brevard S. *Isaiah*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000.
- . *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. Westminster Press: Louisville 1974.
- Cho, P. K.-K. *Myth, History, and Metaphor in the Hebrew Bible*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Christensen, D. L. *Deuteronomy*. Dallas, TEX: Word Books, 1991.
- Chrostowski, W. „Matriarchinie Izraela w tradycji żydowskiej” *BPT* 4 (2011): 63-94.
- . „Zarys metodologii biblistyki Nowego Testamentu” *SNT* 2 (2007): 27-46.
- Clements, R.E. *Ezekiel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.
- Coats, G. W. "The Moses Narratives as Heroic Saga." W *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable: Narrative Forms in Old Testament Literature*. Sheffield: University of Sheffield, 1989.

- . *Rebellion in the Wilderness: The Murmuring Motif in the Wilderness: Traditions of the Old Testament*. Nashville: Abingdon, 1968.
- . *The Moses Tradition*. Sheffield: Academic Press, 1993.
- . "The Song of the Sea" *CBQ* 31 1 4 (1969): 1-17.
- . *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable : Narrative Forms in Old Testament Literature*. Sheffield: JSOT Press, 1985.
- Cody, A. *A History of Old Testament Priesthood*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969.
- Cohen, N. J. "Miriam's Song: A Modern Midrashic Reading" *Jud* 33 (1984): 179-90.
- Cole, D. R. *Numbers*. Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group, 2000.
- Collins, A. Y. *The combat myth in the Book of Revelation*. Missoula, MT : Scholars Press, 1976.
- Collon, D. *First Impressions : Cylinder Seals in the Ancient Near East / Dominique Collon. Reprinted with revisions*. London: British Museum, 2005.
- Corley, J. "Imitation of Septuaginal Narrative and Greek Historiography in the Portrait of Holofernes." *W A Pious Seductress: Studies in the Book of Judith*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2012.
- Cornelius, I. *The Many Faces of the Goddess: The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qadesh, and Asherah c. 1500-1000 BCE*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Crane, R. S. „The concept of Plot” In *The Theory of the Novel*. New York: The Free Press, 1967.
- Cross, F. M. and D. N. Freedman. "The Song of Miriam" *JANET* 14 (1955): 237-250.
- . *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Cross, F. M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic : Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- Culley, R. C. *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*. Philadelphia: Fortress, 1976.
- Czajka, Ł. „Człowiek jako cierpiące ciało w filozofii Johna D. Caputo” *Przegląd Filozoficzny* 2 82 (2012): 425-440.
- Davies, E. W. *Numbers: Based on the Revised Standard Version*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Davies, G. I. *A Critical and Exegetical Commentary on Exodus 1-18, t. 2*. London: Bloomsbury Publishing, 2020.
- Day, J. *God's Conflict with the Dragon and the Sea : Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

- De Wette, W. *Dissertatio critico-exegetica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libri diversum, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*. Ienae: literis Etdorfii, 1805.
- Dearman, A. J. *The Book of Hosea*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Company, 2010.
- Demsky, A. “Who Came First, Ezra or Nehemiah? The Synchronistic Approach” *Hebrew Union College Annual* 65 (1994): 1-19.
- Desmond, A. T. “Are the Wife/Sister Incidents of Genesis Literary Compositional Variants?” *VT* 42 (1992): 145-153.
- . “Are the Wife/Sister Incidents of Genesis Literary Compositional Variants?” *VT* 42 (1992): 145-153.
- Dillard, R. B. *2 Chronicles*, Waco: Word Books, 1987.
- Dor-Shav, E. „Ecclesiastes, Fleeting and Timeless: Part 1” *JBQ* 36 (2008): 211–21.
- Dozeman, Th. B., et al. *The Book of Exodus: Composition, Reception, and Interpretation*. Leiden, Netherlands: Brill, 2014.
- Dozeman, T. B. *Methods for Exodus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- . “The Wilderness and Salvation History in the Hagar Story” *JBL* 117 1 (1998): 35-41.
- . „The Song of the Sea and Salvation History.” *W On the Way to Nineveh : Studies in Honor of George M. Landes*, (ed.) S. L. Cook i S.C. Winter, Atlanta GA : Scholars Press, 1999.
- Drey, P. R. “The Role of Hagar in Genesis 16” *AUSS* 40 2 (2002): 179–195.
- Dziadosz, D. „Teocentryczna historiografia Izraela, czyli kim był deuteronomista i jego dzieło?” *CT* 74 4 (2004): 5-24.
- Efrati, Sh. “Was Miriam shut from his eyes?: The Miriam pericope in 4Q377 (Apocryphal Pentateuch B) reconsidered” *RQ* 33 1 (2021): 147–152.
- Ehrlich, C. S. “The Text of Hosea 1:9” *JBL* 104/1 (1985): 13-19.
- Eichrodt, W. *Ezekiel: A Commentary*, Philadelphia: Westminster Press, 1970.
- Eisenberg, J. i I. Badowska. *Kobieta w czasach Biblii*. Gdańsk: Wydawnictwo Marabut, 1996.
- Erler, M. M. i A. Stadler (ed.). *Platonismus und spätägyptische Religion: Plutarch und die Ägyptenrezeption in der römischen Kaiserzeit*, t. 364, Berlin : de Gruyter GmbH & Co KG, 2017.
- Evans, C. A. “Celebrating Victory from the Sea of Reeds to the Eschatological Battle Field: Miriam’s Timbrels and Dances in Exodus 15 and Beyond” *BTB* 51 4 (2021): 206–214.
- Exum, J. *Song of songs: a commentary*. Louisville, KY : Westminster John Knox, 2005.

- Fabry, H. J. "Mythos Schilfmeer." W *Lange, Armin, Hermann Lichtenberger, and Diethard Römheld. Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt: Festschrift für Hans-Peter Müller zum 65. Geburtstag*, (ed.) A. Lange i H. Lichtenberger. Berlin: De Gruyter, 2012.
- Filipiak, M. "Kohelet a Księga Rodzaju" *RBL* 26 2-3 (1973): 78-85.
- Finlay, T. D. *The birth report genre in the Hebrew Bible*. Mohr Siebeck: Tübingen, 2005.
- Fischer, I. "The Authority of Miriam: A Feminist Rereading of Numbers 12 Prompted by Jewish Interpretations" W *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, (ed.) A. Brenner, Sheffield: Academic Press, 1994.
- Fischer, I. *Gotteskünderinnen: zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel*. Stuttgart: Kohlhammer, 2002.
- Flis, J. „Krytyka tekstu Nowego Testamentu” W *Metodologia Nowego Testamentu*, Pelplin: Wydawnictwo Diecezjalne, 1994.
- Ford, J. M. "A note on proto-montanism in the Pastoral Epistles" *NTS* 17 (1971): 338-346.
- Forman, Ch. C. "Koheleth's Use of Genesis" *JSS* 5 (1960): 256-63.
- Freedman, D. N. "Strophe and Meter in Ex 15" W *A Light unto my Path: OT Studies in Honor of Jacob M. Myers*, (ed.) H.N. Bream, et al. Philadelphia: Tmeple University Press, 1974.
- . *Pottery, Poetry, and Prophecy: Studies in Early Hebrew Poetry*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1980.
- Gafney, W. *Daughters of Miriam: Women Prophets in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress Press, 2008.
- Garland, D. E., et al. *The expositor's Bible commentary: Luke – Acts*. Grand Rapids: Zondervan, 2007.
- Ginsberg, H. L. "Did Anath Fight the Dragon?" *BASOR* 84 (1941): 12-14.
- Glatt-Gilad, D. A. "The Role of Huldah's Prophecy in the Chronicler's Portrayal of Josiah's Reform" *BIB* 77 1/4 (1996): 17-18.
- Gnuse, R. K. *The Elohists: A Seventh-century Theological Tradition*, Eugene: Cascade Books, 2016.
- Good, D. *Mariam, the Magdalen: and the Mother*. Bloomington: Indiana University Press, 2005.
- . "What does it mean to call Mary Mariam?" W *A Feminist Companion to Mariology*, (ed.) A.J. Levine, et al. London : T & T Clark, 2005.
- Graham, M. P., et al. *The Chronicler as Historian*. Sheffield: Academic Press, 1997.
- Gray, G. *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*. Edinburgh: T & T Clark, 1903.

- Green, A. R. W. *The Storm-God in the Ancient Near East*. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2003.
- Green, J. B. *The Gospel of Luke*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1997.
- Hafez, N. M. "The Scenes of Sefkhet-Abwy at The Temples" *JAAUTH* 21 1 (2021): 1-24.
- Halls, R. M. "Legend" W *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable: Narrative Forms in Old Testament Literature*. Sheffield: University of Sheffield, 1989.
- Hamilton, V. P. *Exodus: an Exegetical Commentary*. Grand Rapids (MI): Baker Academic, 2011.
- Hare, D. R. A. *Matthew*. Louisville : Knox Press, 2003.
- Hauser, A. J. "Two Songs of Victory: A Comparison of Exodus 15 and Judges 5." W *Directions in Biblical Hebrew Poetry*, (ed.) E. R. Follis, Sheffield: JSOT Press, 1987.
- Hayter, M. *The New Eve in Christ: the Use and Abuse of the Bible in the Debate About Women in the Church*. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1987.
- Hedda, K. *Biblical genealogies : a form-critical analysis, with a special focus on women*. Leiden, Boston : Brill, 2022.
- Herbert, A. S. *Worship in Ancient Israel*. Richmond: John Knox Press, 1959.
- Hess, R. S. *Song of Songs*. Grand Rapids MI : Baker Academic, 2005.
- Hobbs, T. R. *2 Kings*, Waco: Word Books, 1985.
- Hoffmeier, J. K. *Ancient Israel in Sinai: the Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Hoffner, H. A. i G. M. Beckman. *Myths*. Atlanta: Scholars Press, 1998.
- Hoppe, L. J. *Isaiah*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2012.
- Houston, W. J. *The Pentateuch*. London: SCM Press, 2013.
- Ilan, T.. "Biblical Women's Names in the Apocryphal Traditions" *JSP* 11 (1993): 3-67.
- . "Notes on the Distribution of Women's Names in Palestine in the Second Temple and Mishnaic Period" *JJS* 40 (1989): 186-200.
- . *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part I. Palestine 330 BCE-200 CE*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- . *Integrating Women into Second Temple History*. Peabody: Hendrick Publishers, 2001.
- Jachym, J. „Sprawiedliwy według Ez 18" *ŁST* 6 (1997): 197-208.
- Janzen, G. J. "Song of Moses, Song of Miriam: Who Is Seconding Whom?" *CBQ* 54 2 (1992): 211-220.
- Jasiński, A. S. „Nowe miasto Boże w ujęciu Ezechiela (Ez 48,30-35)" *SO* 19 (2019): 309-328.

- Jasiński, M. A. „Prorokini Debora-„wskrzesicielka” nadziei Izraela. Studium egzegetyczno-teologiczne Sdz 4-5” *BibAn* 7 4 (2017): 424.
- . “Miriam- zapomniana bohaterka Exodusu” *VV* 19 (2011): 50.
- Jelonek, T. „Postać Mojżesza W Nowym Testamencie” *RBL* 26 2–3 (1973): 107-110.
- Jenks, A. W. *The Elohist and North Israelite Traditions*. Missoula, MT: Scholars Press, 1983.
- Jezińska, E. J. „Feministyczne podejście w interpretacji Biblii” *CT* 66/1 (1996): 65-74.
- Jobling, D. *The sense of biblical narrative: structural analyses in the Hebrew Bible : II*. Sheffield: JSOT, 1986.
- Joen, J. *From the Reed Sea to Kadesh: a redactional and socio-historical study of the pentateuchal wilderness narrative*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2022.
- Johnstone, W. *Exodus*. Sheffield: Academic Press, 1990.
- Joüon, P. i T. Muraoka. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Fifth Reprint of the Second Edition. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2018.
- Kaiser, O. “Das Meer in dem Astarte Papyrus” W *Die Mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*. Vol. 78. United States: Walter de Gruyter GmbH, 1962.
- Kautzsch, E. F. *Gesenius' Hebrew Grammar and Davidson's Hebrew Syntax*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2008.
- Kessler, R. “Miriam And The Prophecy of The Persian Period” W *Prophets and Daniel*, (ed.) A. Brenner, Sheffield: Academic Press, 2001.
- Klein, A. “Hymn and History in Ex 15: Observations on the Relationship Between Temple Theology and Exodus Narrative in the Song of the Sea” *ZAW* 124 4 (2012): 516–527.
- Klein, L. R. “Hannah: Maligned Victim and Social Redeemer” W *A Feminist Companion to Samuel and Kings*, (ed.) A. Brenner, Sheffield: Academic Press, 1994.
- Kloos, C. *Yhwh's Combat with the Sea: A Canaanite Tradition in the Religion of Ancient Israel*. Amsterdam: G.A. van Oorschot, 1986.
- Klostermann, H. A. *Der Pentateuch: Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte*. Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. Georg Böhme, 1893.
- Knierim, R. P. i G. W. Coats. *Numbers*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2005.
- Koehler, L. H. (ed.). *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* Leiden: Brill, 2001.
- Kohn, R. L. “A Prophet Like Moses? Rethinking Ezekiel's Relationship to the Tora” *ZAW* 114 (2002): 236-254.
- Krawczyk, R. „Mesjasz w Księdze Protoizajasza” *SW* 46 (2009): 31-45.

- Krentz, E. *The historical-critical method*. Philadelphia: Fortress Press, 1975.
- Kruger, P.A. "Israel, the Harlot" *JNSL* 11 (1985): 107-16.
- Kubies, G. „Miriam- muzykująca prorokini” *AnCra* 49 (2017): 81-109.
- Kuśmirek, A. „Konflikt Miriam i Aarona z Mojżeszem w Targumie Neofiti i Targumie Pseudo-Jonatana” *StGd* 50 (2022): 27- 41.
- Langkammer, H. „Edykt Cyrusa w Ezd 1 w świetle tekstów biblijnych i pozabiblijnych a myśl teologiczna kronikarza” *BibAn* 18 (2017): 21–32.
- Langston, S. M. *Exodus through the Centuries*. Oxford: Blackwell, 2006.
- Leach, E. „Dlaczego Mojżesz miał Siostrę?” W *Siostra Mojżesza*. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo, 1998.
- . *Siostra Mojżesza: strukturalistyczne interpretacje mitu biblijnego*. Poznań: Zysk i S-ka, 1998.
- Leal, R. L. *Wilderness in the Bible: Toward a Theology of Wilderness*, New York: Lang, 2004.
- Lederman-Daniely, D. “Revealing Miriam’s Prophecy” *FT* 25 1 (2016): 8–28.
- Lee, W. W. *Punishment and Forgiveness in Israel’s Migratory Campaign*. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2003.
- Lemański, J. „Woda oczyszczenia” i jej parakultowe zastosowanie (Lb 19,1–22) jako problem egzegetyczny i teologiczny” *CTO* 36 (2020): 221-260.
- . „Mojżesz, jakiego nie znamy? Kilka uwag na temat poszukiwań historycznego Mojżesza” *SP* 32 (2022): 90.
- . „Mojżesz-Lewita” *CTO* 1 (2016): 91-120.
- . „W poszukiwaniu najstarszej literackiej wersji „cudu nad morzem (Wj 13,17-15,21)” *BibAn* 1 (2016): 5-39.
- . *Księga Wyjścia. Nowy Komentarz Biblijny*, t. 2. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2016.
- Leveen, A. B. *Memory and Tradition in the Book of Numbers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Levine, A. J., et al. *The Jewish annotated New Testament : new revised standard version Bible translation*. New York : Oxford University Press, 2011.
- Levine, B. *Numbers 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary*. Garden City, NY: Doubleday, 1993.
- . *Numbers 21-36. A New Translation with Introduction and Commentary*. Garden City, NY: Doubleday, 2000.

- Levison, J. "Is Eve to Blame? A Contextual Analysis of Sirach 25:24" *CBQ* 47 (1985): 617-623.
- Libera, P. „Duchowość dziewictwa konsekrowanego w świetle pism św. Ambrożego z Mediolanu” *CT* 64/3 (1994): 87-100.
- Lipiński, E. „Miasta lewickie w Zajordanii” *SBO* 3 (2011): 19–29.
- „Pierwotne brzmienie tekstu? Refleksje nad krytyką tekstualną Biblii” *BibAn* 6 2 (2016): 169-181.
- Longman, T. *Song of Songs*. Grand Rapids Mich.: Eerdmans, 2001.
- Longosz, S. „Bogarodzica w nauce Ojców Kapadockich” *SM* 2 2 (2000): 84-104.
- „Chrystologia Ojców kapadockich” *VP* 17 (1997): 155-176.
- „Niepokalane Poczęcie w kontekście nauczania Ojców Kościoła o świętości Maryi (II-IV wiek).” W: *Tota pulchra es Maria Materiały z ogólnopolskiego sympozjum mariologicznego z okazji 150 rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Matki Bożej Licheń 17-20 maja 2004*, (ed.) J. Kumala, Licheń: Centrum Formacji Maryjnej "Salvatoris Mater", 2004.
- Luyster, R. "Myth and History in the Book of Exodus" *Rel* 8 2 (1978): 155–170.
- Lyons, M. A. *An Introduction to the Study of Ezekiel*. Bloomsbury T&T Clark Approaches to Biblical Studies; London: T&T Clark, 2015.
- MacLachlan, B., et al. *Virginity Revisited: Configurations of the Unpossessed Body*. Toronto: University of Toronto Press, 2007.
- Maclean, B., et. al. "The Divine Trickster: The Tale of Two Weddings in John." W *A feminist companion to John*, t. 1, (ed.) A. J. Levine, et al. London : Sheffield Academic Press, 2003.
- Małeck, Z. „Król perski Cyrus Wielki i jego rola w historii Izraela” *SaeCh* (1994): 189-197.
- Malina, A. „Kobiety w genealogii Jezusa (Mt 1,1–17)” *VV* 19 (2011): 109–129.
- Margaliot, M. "The Transgression of Moses and Aaron: Num. 20:1-13" *JQR* 74/2 (1983): 196-228.
- Marsman, H. J. *Women in Ugarit and Israel: Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*. Leiden (The Netherlands): Brill, 2003.
- Mays, J. L. *Hosea: a commentary*. London : SCM, 1969.
- McAuliffe, J. D. *Encyclopaedia of the Qur'an*, (ed.) J.D. MacAuliffe, Leiden: Brill, 2001.
- McKeating, H. "Ezekiel the "Prophet Like Moses"?" *JSOT* 61 (1994): 97-109.
- *Ezekiel*. Sheffield: JSOT Press, 1993.

- Meek, R. L. „The Meaning of הבל in Qohelet: An Intertextual Suggestion.” W *The Words of the Wise are like Goads: Engaging Qoheleth in the 21st Century*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2013.
- Meyers, C. L. “Miriam the Musician.” W *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, (ed.) A. Brenner. Sheffield: Academic Press, 1994.
- Meyers, C. L. i E. M. Meyers. *Zechariah 9-14: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1993.
- . “Hannah and Her Sacrifice: Reclaiming Female Agency” W *A Feminist Companion to Samuel and Kings*, (ed.) A. Brenner, Sheffield: Academic Press, 1994.
- . “Miriam, the Musician.” W *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, (ed.) Brenner. Sheffield: Academic Press, 1994.
- Meynet, R. "Le cantique de Moïse et le cantique de l'Agneau (Ap 15 et Ex 15)" *Gregorianum* 73 1 (1992): 19-55.
- . *Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric* (JSOTSup 256), Sheffield: Sheffield University Press, 1998.
- . *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008.
- . „Retoryka biblijna-semicka” *Scriptura Sacra* 2 (2019): 11-41.
- . *L'analyse rhétorique, une nouvelle méthode pour comprendre la Bible. Textes fondateurs et Exposé systématique*, Paris: Cerf, 1989.
- Milgrom, J. *Numbers: the Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1990.
- Miller, R. D. “Tracking the Dragon across the Ancient Near East” *ArOR* 82/ 2 (2014): 437-458.
- Moberly, R. *Genesis 12-50*. Sheffield: JSOT, 1992.
- Moon, B. “Archetypes.” W *The Encyclopedia of religion : A comprehensive guide to the history, beliefs, concepts, practices, and major figures of religions past and present*, (ed.) M. Eliade, New York : Macmillan, 1987.
- Moor, J. C. de. *Micah*. Leuven: Peeters, 2020.
- Morris, L. L. *The Book of Revelation: An Introduction and Commentary*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2002.
- Morrow, W. S. *An Introduction to Biblical Law*. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2017.
- Mounce, R. H. *The book of Revelation*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1997.
- Muilenburg, J. “A Liturgy on the Triumphs of Yahweh.” In *Studia Biblica et Semitica*, Wageningen: H. Veenman & Zonen, 1966.

- Napiórkowski, A. A. *Maryja jest piękna. Zarys mariologii i maryjności*. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, 2016.
- Nelson, R. D. *Deuteronomy: a Commentary*. Louisville: Westminster John Knox, 2002.
- Niesiołowski-Spanó, Ł. „The Levites, **ra-wo*, λαός / λαοί”. A New Proposal for Lexical and Historical Relationship” *BIB 101/3 (2020)*: 444-452.
- *Mityczne początki miejsc świętych w Starym Testamencie*. Warszawa: Dialog, 2003.
- Nissinen, M. “Gender and Prophetic Agency in the Ancient Near East and in Greece.” W *Prophets Male and Female. Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.
- Noth, M. i B. W. Anderson. *A History of Pentateuchal Traditions*. Translated with an Introduction by Bernhard W. Anderson. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1972.
- Noth, M. *A history of Pentateuchal traditions*. Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall, 1972.
- *Exodus: a Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1962.
- *Numbers: a Commentary*. London: SCM, 1968.
- Olson, D. *The Death of the Old and the birth of the new : The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch*. Chico, CA : Scholars Press, 1985.
- Paprocki, H. „Dziewica Maria w Koranie” *Elpis 3/5 (2001)*: 98-103.
- Patella, M. F. *The Gospel According to Luke*. Collegeville: Liturgical Press, 2005.
- Pawłowski, Z. „Bóg i tożsamość Mojżesza. Lektura narracyjna Exodusu 2,1-3,15” *BiBA n 7 2 (2017)*: 187-205.
- „Metoda historyczno-krytyczna i analiza narracyjna w perspektywie założeń hermeneutycznych” *BPT 11 2 (2018)*: 167-168.
- Petersen, D. L. *Zechariah 9-14 and Malachi: A Commentary*. London : SCM, 1995.
- Phipps, W. E. *Assertive Biblical Women*. Westport: Greenwood Press, 1992.
- Pikor, W. „Prorocka interpretacja exodusu. I. Amos, Ozeasz” *BPT 7 (2014)*: 41-53.
- „Prorocka interpretacja exodusu. II. Ezechiel, Deutero-Izajasz” *BPT 7 4 (2014)*: 47-64.
- „Retoryka Semicka” *VV 4 (2003)*: 285-292.
- Pitard, W. T. “The Binding of Yamm: A New Edition of the Ugaritic Text KTU 1.83” *JNES 57 (1998)*: 261-280.
- Propp, W. H. *Water in the Wilderness: a Biblical Motif and Its Mythological Background*. Atlanta: Scholars Press, 1987.
- Propp, W. H., et al. *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*. Cham: Springer, 2015.

- Propp, W. H. *Exodus: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1998.
- Rad, G. von i E.W. Trueman Dicken. *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*. London: SCM Press, 1984.
- Rad, G. von. *Old Testament theology: the theology of Israel's historical traditions*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- . *Teologia Starego Testamentu*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Rahmouni, A. *Divine epithets in the Ugaritic alphabetic texts*. Boston: Brill, 2008.
- Rapp, U. *Miriam: Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der Hebraischen Bibel*. Berlin: de Gruyter, 2002.
- Reinhartz, A. "Women in Johannine Community: An Exercise in Historical Imagination" W *A feminist companion to John, t. 2*, (ed.) A. J. Levine, et al. London : Sheffield Academic Press, 2003.
- . *Why Ask My Name? Anonymity and Identity in Biblical Narrative*. New York: Oxford Univeristy Press, 1998.
- Reiss, M. "Miriam Rediscovered" *JBQ* 38 3 (2010): 183-190.
- Reynolds, C. B. "Isaiah's Wife" *JTS* 36 142 (1935): 182-185.
- Robinson, M. A. i W. G. Pierpont (ed.). *The New Testament in the Original Greek, Byzantine Text Form*. Southborough: Chilton Book Publishing, 2005.
- Rogerson, J. W., et al. *Genesis and Exodus*. Sheffield: Academic Press, 2001.
- Romaniuk, K. *Wprowadzenie do krytyki tekstu Starego i Nowego Testamentu*. Poznań-Warszawa, Lublin: Pallottinum, 1975.
- Römer, T. *The books of Leviticus and Numbers*. Leuven, Paris, Dudley: Peeters, 2008.
- Ronning, J. "The naming of Isaac: the role of the wife/sister episodes in the redaction of Genesis" *WTJ* 53 1 (1991): 1-27.
- Rothkoff, A. "Miriam". In *Encyclopaedia Judaica*, t.14, (ed.) F. Skolnik, Michael Berenbaum, Detroit: Macmillan Reference USA, 2007.
- Rumianek, R. „Interpretacja Edyktu Cyrusa” *WST* 19 (2006): 153-160.
- . „Proroctwo mesjańskie o Emmanuelu Iz 7,14” *WST* 10 (1997): 185-292.
- Russell, B. D. *The Song of the Sea: the Date of Composition and Influence of Exodus 15:1-21*. New York: Peter Lang, 2007.
- Sarna, N. M. *Exodus: the Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1991.

- Schaberg, J. *The Resurrection of Mary Magdalene: legends, apocrypha and the Christian testament*. London: Continuum, 2002 oraz Schaberg, Jane, et al. *Mary Magdalene understood*. London: Continuum, 2006.
- Schmidt, C. (ed.). *Pistis Sophia: translation and notes by Violet Macdermot*. Leiden: E. J. Brill, 1978.
- Schmitt, J. J. „Yahweh's divorce in Hosea 2 - Who is that woman?” *SJOT* 9 1 (1995): 119-132.
- Schökel, L. A. *A Manual of Hermeneutics*. Sheffield: Academic Press, 1988.
- Sochoń, J. “Hermeneutyka- wstępne rozpoznania” *WST* VIII (1995): 219-232.
- Scott, H. “First-born”. In *Catholic Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 2009.
- . “Rebekah” In *Catholic Bible Dictionary*, New York: Doubleday, 2009.
- Sefati, Yi. *Love Songs in Sumerian Literature: critical edition of the Dumuzi-Inanna songs*. Ramat-Gan : Bar-Ilan University Press, 1998.
- Seidman, N. *Faithful Renderings: Jewish-Christian Difference and the Politics of Translation*, Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- Seppala, S. “Is the Vergin Mary a Prophetess? Patristic, Syriac and Islamic Views” *PO* 36 (2011): 367-379.
- Seters, O'Donnell Drorah. „Exodus” W *The Women's Bible commentary*. Ringe, Sharon H. (ed.), London : SPCK, 1992.
- Severino Croatto, J. “Jesus, Prophet like Elijah, and Prophet-Teacher like Moses in Luke-Acts” *JBL* 124 3 (2005): 451-465.
- Sheridan, M. i T. C. Oden (ed.). *Genesis 12-50*. Downers Grove: InterVarsity, 2002.
- Simons, J. J. *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament: a Concise Commentary in XXXII Chapters*. Leiden: Brill, 1959.
- Simpson, C. A. *The early traditions of Israel : a critical analysis of the Pre-deuteronomic narrative of the Hexateuch*. Oxford : Basil Blackwell, 1948.
- Siquans, A. “She Dared to Reprove Her Father: Miriam's Image as a Female Prophet in Rabbinic Interpretation” *JAJ* 6 3 (2015): 335–357.
- . *Die alttestamentlichen Prophetinnen in der patristischen Rezeption : Texte, Kontexte, Hermeneutik*. Freiburg: Herder, 2011.
- Ska, J. L. “Our Fathers have told us”: introduction to the analysis of Hebrew narratives. Hong Kong: Catholic Truth Society, 1995.
- . *Le Passage de La Mer. Étude de La Construction, Du Style et de La Symbolique d'Ex 14.1-31 AnBib* 109, Rome: Biblical Institute Press, 1986.

- Smereka, W. „Najstarsza legenda o Matce Boskiej” (Protoewangelia Jakuba)” *RBL* 16 5–6 (1963): 262-272.
- Smith, M. *The Ugaritic Baal Cycle*, (ed.) M. S. Smith. Leiden: E.J. Brill, 1994, 75-86.
- . “Baal as Warrior-King in the Baal Cycle.” W *Some Wine and Honey for Simon: Biblical and Ugaritic Aperitifs in Memory of Simon B. Parker*, (ed.) A. J. Ferrara i H. B. Huffmon, Oregon: Pickwick Publications, 2020.
- Smoleński, T. “Le tombeau d’un prince de la VIe dynastie a Charauna” *ASAE* 8 (1907): 149-153.
- Speiser, E. A. “The Wife-Sister Motif in the Patriarchal Narratives” W *Biblical and Other Stories*, (ed.) A. Altman, Boston: Harvard Univeristy Press, 1963.
- Speiser, E. A. *Genesis. The Anchor Yale Bible*. Garden City, New York: Doubleday & Co., 1964.
- Starowieyski, M. „Tytuł Theotokos w świadectwach przedefeskich” *AnCra* 16 (1984): 409-449.
- Stead, M. R. *Haggai, Zechariah, and Malachi: an Introduction and Study Guide: Return and Restoration*. London (England): T&T Clark, 2022.
- Stiebing, W. H. *Out of the Desert?: Archaeology and the Exodus-Conquest Narratives*. Buffalo, New York: Prometheus Books, 1989.
- Stökl, J. “Ištar’s Women, YHWH’s Men? A Curious Gender-Bias in Neo-Assyrian and Biblical Prophecy” *ZAW* 121 1 (2009): 87-100.
- . „Female Prophets in the Ancient Near East.” W *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, (ed.) J. Day, New York: T & T Clark, 2010.
- . *Prophecy in the Ancient Near East: a Philological and Sociological Comparison*. Leiden: Brill, 2012.
- Stowasser, B. F. *Women in the Quran, Traditions, and Interpretation*. New York: Oxford University Press 1994.
- Strauss, L. „Prześladowania i sztuka pisanania.” W *Sokratejskie pytania*. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1998.
- Strus, A. “Rozwój prorocstwa o Emmanuelu jako przykład hermeneutyki w Starym Testamencie” *RBL* 39 3 (1986): 197–211.
- Stubbs, D. L. *Numbers*. Grand Rapids: Brazos Press, 2009.
- Sweeney, M. A. *I & II Kings: a commentary*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2007.

- Sweeney, M. A. *The prophetic literature*. Nashville: Abingdon Press, 2005.
- Syrén, R. *The Forsaken First-Born: a study of a recurrent motif in the patriarchal narratives*. Sheffield : Academic Press, 1993.
- Tervanotko, H. *Denying Her Voice : the Figure of Miriam in Ancient Jewish Literature. (JAJSUp 23)*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- „The Hope of the Enemy has Perished”. The Figure of Miriam in the Qumran Library” W *From Qumran to Aleppo: Discussion with Emanuel Tov About the Textual History of Jewish Scriptures in Honor of His 65th Birthday*, (ed.) A. L. von Herausgegeben, et al. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- „Speaking in Dreams.” W *Prophets Male and Female : Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East*, (ed.) J. Stökl i C. L. Carvalho. Atlanta (Ga.): Society of Biblical Literature, 2013.
- Teubal, S. J. *Sarah The Priestess. The First Matriarch of Genesis*. Athens: Swallow Press, Ohio University Press, 1984.
- *Hagar The Egiptian: The Lost Tradition of Matriarch*, San Francisco: Harper & Row, 1990.
- Tomal, M. *Język hebrajski biblijny*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2000.
- Torr, C. *Ancient Ships*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Trevett, Ch. *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Trible, P. “Bringing Miriam out of Shadows” *BR 5 1* (1989): 15-24.
- *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. Philadelphia: Fortress, 1984.
- Tronina, A. „Najwyższy (Mârôm) i Wywyższona (Marjam)” *SM 1 3* (1999): 193-200.
- „Per ecclesiam ad Mariam” : cztery biblijne kantyki zwycięstwa” *SM 4/3* (2002): 273-292.
- „Jeszcze i imieniu Maria(m)” *RBL 43 (1990)*: 127-130.
- „Najwyższy (Mârôm) i Wywyższona (Marjam)” *SM 3* (1999): 193-199.
- Utzschneider, H. i W. Oswald. *Exodus 1-15*. Stuttgart: Verlag Kohlhammer, 2013.
- Vakayil, P. *Women shall Prophecy (Joel 2:28) : Anna, the Prophetess (Lk 2:36-38): a study in Luke's feminine perspective*, Bangladore: Asian Trading Corporation, 2000.
- Van Den Hengel, J. “Miriam of Nazareth: Between Symbol and History.” W *A Feminist Companion to Mariology*, (ed.) A. J. Levine, et al. London : T & T Clark, 2005.

- Van Rooy, H. F. "The relation between Anat and Baal in the Ugaritic texts" *JNSL* 7 (1979): 85-95.
- Van Seters, J. "The Desert Journey from Sinai to Kadesh." W *The Jahwist. The Yahwist. A Historian of Israelite Origins*. Winona Lake : Eisenbrauns, 2014.
- . *The Life of Moses : The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*. Kampen : Kok Pharos, 1994.
- Vaux, R. de. *Instytucje Starego Testamentu*, t.1-2. Poznań: Pallottinum, 2004.
- Vervenne, M. *Studies in the Book of Exodus: Redaction - reception – interpretation*. Leuven: University Press, 1996.
- Von Rad, G. *Old Testament Theology: The theology of Israel's historical traditions*. Louisville: Westminster Knox Press, 2001.
- Waltke B. i M. O'Connor. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1990.
- Waltke, B. *A commentary on Micah*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2007.
- Warzecha, J. *Historia dawnego Izraela*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2005.
- Watts, J. W. *Psalm and Story: Inset Hymns in Hebrew Narrative*. Sheffield: Academic Press, 1992.
- Weems, R. J. "Huldah, the Prophet: Reading a (Deuteronomistic) Woman's Identity." W *A God So Near: Essays on Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller*, (ed.) B.A. Strawn, et.al., Winona Lake: Eisenbrauns, 2003.
- Weinfeld, M. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Oxford: Clarendon, 1972.
- Weingarter, S. "Food, Sex and Redemption in Megillat Yehudit (the "Scroll of Judith")." W *The Sword of Judith: Judith Studies across the Disciplines*, (ed.) K. R. Brine, et al., Cambridge: Open Book, 2010.
- Wellhausen, J. *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments : Mit Nachträgen*. Berlin: De Gruyter, 2018.
- Wenham, G. J. *Numbers*. Sheffield: Academic Press, 1997.
- Wensinck, A. J. Hasło: "Maryam." W *The Encyclopaedia Of Islam*, t. 6, (ed.) C. E. Bosworth, et al., 1991.
- Westbrook, R. "The Prohibition on Restoration of Marriage in Deuteronomy 24:1-4." W *Law from the Tigris to the Tiber*. University Park, USA: Penn State University Press, 2021.
- Westermann, C. *Isaiah 40-66: a commentary*. London: SCM, 1969.
- Williamson, H. G. M. *Ezra, Nehemiah*. Waco: Word Books, 1985.

- Wilson, R. R. *Genealogy and History in the Biblical World*. New Haven: Yale University Press, 1977.
- Wolf, H. M. "A Solution to the Immanuel Prophecy in Isaiah 7:14-8:22" *JBL* 91/4 (1972): 449-456.
- Wyatt, N. *Religious Texts from Ugarit*, Sheffield, 1998.
- Yigal, L. "Numbers 34:2-12, The Boundaries of the Land of Canaan and the Empire of Necho" *JANES* 30 (2006): 55-76.
- Yoo, P. Y., et.al. "The Four Moses Death Accounts" *JBL* 131 3 (2012): 423–441.
- Zakovitch, Y. *"And You Shall Tell Your Son...": the Concept of the Exodus in the Bible*. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1991.
- . "Review: Burns' "Has the Lord Spoken Only through Moses?" *JQR* 81 1/2 (1990): 223-226.
- Zeitlin, S. (ed.). *The book of Judith. Greek text with an English translation, commentary and critical notes by Morton S. Enslin*. Leiden : Brill, 1972.

Dodatek

W trakcie opracowania głównego tematu pracy moją uwagę zwróciły poboczne kwestie, które po zweryfikowaniu mogą zarysować perespektywę dalszych opracowań i studiów, zarówno literaturoznawczych jak i teologicznych.

1. W perspektywie kanonu Biblii hebrajskiej Pięcioksiąg przedstawia portret Miriam w formie dyptyku – w księgach Wyjścia oraz Liczb – oba obrazy tworzą komplementarny wizerunek pierwszej prorokini w Izraelu. Po raz pierwszy Miriam jest wspomniana w Księdze Wyjścia (2,1-10), w scenie nad Nilem, jako bezimienna bohaterka, starsza siostra Mojżesza. Jest ona zarazem wpisana w narrację o tragicznych narodzinach hebrajskich chłopców w czasie niewoli egipskiej oraz w osobistą historię młodszego brata jako jego „duchowa” matka – pośredniczka między hebrajską rodzicielką a przybraną egipską matką. Jej postać jest kontynuacją tradycji bohaterskich kobiet z pierwszych dwóch rozdziałów księgi Wyjścia (położnych, matki rodzicielki oraz córki faraona), które narażają swoje życie, by ratować nowonarodzonych chłopców hebrajskich. Miriam w scenie wyłowienia Mojżesza z wód Nilu, mimo iż stoi z daleka, nie pozostaje bierna, lecz wychodzi jako inicjatorka usynowienia Mojżesza. W Wj 15, 20-21, dopiero gdy lud Izraela zostaje cudownie przeprowadzony przez Morze Sitowia i ostatecznie wyzwolony z niewoli Egipcjan, jest wspomniana po raz pierwszy z imienia i tytułu jako „Miriam, prorokini”, przewodniczka kobiecego kultu w publicznym uwielbieniu JHWH.

2. Wyjście z niewoli egipskiej i przejścia przez Morze Sitowia jest nie tylko osobistym doświadczeniem Mojżesza i częścią narodowej historii ludu Izraela, ale także jej samej – od pierwszej sceny nad Nilem (Wj 2,1-10) aż po cud nad morzem Sitowia (15,20-21) ewoluuje od roli „jego siostry” (Mojżesza, Wj 2,4) po „Miriam prorokinię, siostrę Aarona” (15,21) – bezimiennej młodej dziewczyny (עלמה) o statusie hebrajskiej niewolnicy po autorytet religijnego kultu. Jej zagadkowa nieobecność w narracji Księgi Wyjścia od przejścia przez Morze do Przymierza na Synaju (por. Wj 19,1 – Wj 40,38) może sugerować, iż rola Miriam wypełniała się na etapie poprzedzającym Przymierze.

3. Druga część obrazu jest zachowana w Księdze Liczb, a jej tło stanowi wędrówka Izraela przez pustkowia do granic Kaaanu. Dopiero autor Liczb identyfikuje Miriam jako jedną z trojga rodzeństwa (Lb 12; Lb 26,29): bracia, Aaron i Mojżesz, oraz siostra – Miriam. Jedność ich misji jako charyzmatycznych liderów ludu ukazują dwa fragmenty Księgi Liczb – pierwszy, Lb 12, jest fundamentalnym tekstem eksponującym role każdego z członków

rodzeństwa w ramach swoistego „triumwiratu”⁷⁶⁹ proroków – Mojżesza, Aaron i Miriam, drugi, Lb 26,57-62, wykazuje na ich wspólny lewicki (kapłański) rodowód. Ostatnie świadectwo o Miriam zachowuje pamięć o wydarzeniach w Kadesz-Meriba (Lb 20,1- 13) i przedstawia konsekwencje utraty integralności „trojga” – tym samym wyznacza schyłek misji i przywództwa obydwu braci, Mojżesza i Aarona po śmierci „ich siostry”.

W Lb 12 jest ukazana jako trędowata (jedyna z trójga rodzeństwa), która przechodzi oczyszczenie rytualne. Zachowuje szczególnie bliską więź z Aaronem, który aktywnie włącza się w proces oczyszczenia siostry, jak również z narodem, który wiernie wyczekuje Miriam, by po jej powrocie wyruszyć w dalszą drogę (por. Lb 12, 15-16). Pozornie niechlubna historia z Lb 12 nie deprecjonuje jej statusu prorokini jak i „przywódczyni narodu”, wręcz przeciwnie – proces oczyszczenia Miriam będzie stanowił wzór dla kolejnych pokoleń, dowiódł wierności też ludu, któremu przewodziła.

W chronologicznie drugim fragmencie księgi, Lb 26,59, fakt uwzględnienia kobiety w rodowodzie lewickim Mojżesza i Aarona wskazuje na ich partnerską relację nie tylko jako „ich siostry” – razem z braćmi Miriam jest uprawniona do wstępu do Namiotu Spotkania. Chociaż nie jest najmłodsza, zostaje wymieniona po braciach, Mojżeszu i Aaronie, co może stanowić wyraz jej roli społecznej kobiety, podporządkowanej mężczyźnie. Przyjąwszy konsekwencje buntu (grzechu) w formie nieczystości trądu, Miriam doświadcza wyłączenia poza bezpieczną strefę obozu (strefa śmierci) – niczym „martwy płód”. Symbolicznie przechodzi ponowne narodziny (Lb 12,12) – poprzez odzyskanie stanu rytualnej czystości i powrót na łono wspólnoty swego ludu. W tle zauważalne jest „echo” dziejów Ewy – pierwszej kobiety, która uległa wężowi (Rdz 3,14-15). Miriam zostaje włączona do walki z siłami zła, czyhającymi zarówno w śmiertcionośnych wodach (Lewiatan, por. Ps 74,14; 104, 24-26; Iz 27,1) jak i pustyni (Azazel, Kpł 16,8-10). Kolejne odsłony biblijnej Miriam ukazują postać kobiety, która już od swej młodości przekraczała „strefę śmierci” (brzeg Nilu, Morze Sitowia, pustynia przy Chaserot). Potwierdzeniem tego są sceny dialogu z córką faraona nad

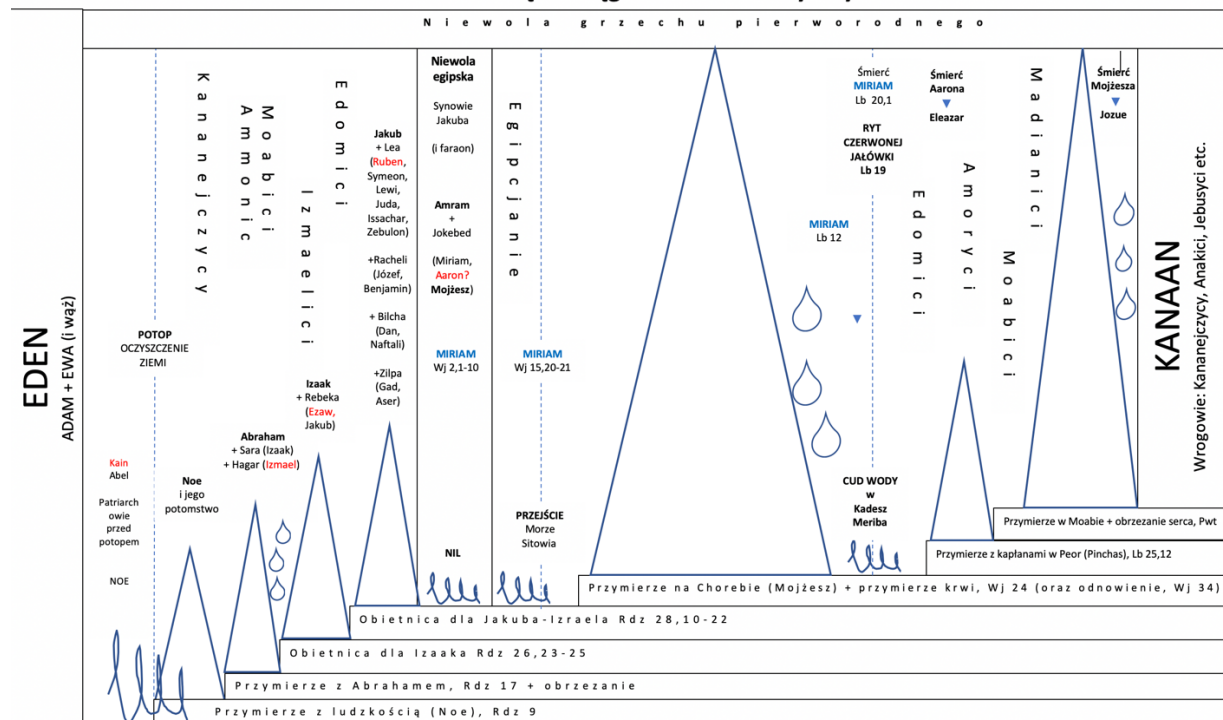
⁷⁶⁹ Triumwirat rozumiany tu jako forma przywództwa trojga liderów oparta na autorytecie religijnym (w przypadku Mojżesza, Aarona i Miriam jako prorocy) w ramach społeczności Izrealitów sprzed podboju Kanaanu, związanymi więzami rodzinnymi. Moshe Reiss użył tego terminu w odniesieniu do trojga rodzeństwa z Pięcioksięgu: „*The prophetic tradition remembers Miriam as part of a triumvirate with Moses and Aaron (Micah 6:4). She was the sister of our greatest prophet and of the first high priest in Israel, and a striking personality in her own right, the first woman in the Tanakh who appears not in the role of someone's wife or mother but as an active figure in the affairs of the emerging nation of Israel*”, por. Reiss, “Miriam Rediscovered”, 189.

brzegiem Nilu, celebrowanie zwycięstwa nad siłami zła w Morzu Sitowia (Wj 15,20-21) czy oczyszczenie poza obozem na pustyni (Lb 12, 14-16). Przywołany w Biblii motyw walki prominentnej postaci kobiecej z siłami zła wyraża echo starożytnych mitów bliskowschodnich o boginiach toczących walkę z bogami śmierci (ugarycka Anat-Jam/Lotan, hurrycka Szauszka - Hedammu, egipska Aszarte-Jam). Zachodniosemicki element teoforyczny „-jam”, wskazywany w imieniu pierwszej prorokini, może stanowić ślad tradycji wpisującej w pamięć o Miriam celebrowanie zwycięstwa JHWH nad siłami zła zamieszkującymi wody (Nilu i Morza Sitowia).

4. Korelacja narracji o ustanowieniu rytuału oczyszczenia za pomocą prochu czerwonej jałówki i wody (Lb 19) z informacją o śmierci Miriam w Kadesz (20,1) poprzedzającą cud wody w Meribath-Kadesz (20,2-13), może stanowić dodatkowy argument za związkiem postaci Miriam ze starożytnymi rytami oczyszczenia. Znaczenie tego wydarzenia w kontekście całego Pięcioksięgu jest niezwykle istotne – śmierć pierwszej z trojga przywódców ludu na granicy z Edomem niejako przygotowuje naród na podbój Ziemi Obiecanej zamieszkałej przez wrogie ludu Kanaanu. Kontakt ze zwłokami jak i obcymi narodami w kontekście walk o ziemię wymagał ustalonego rytuału oczyszczenia.

Miriam w Pięcioksięgu

Schemat 1: Pięcioksiąg: schemat tematyczny



5. Księga Rodzaju przedstawia cztery główne powody przekazania pierworództwa młodszemu rodzeństwu: Boże wybranie (np. historia Abla i Kaina, por. Rdz 4,1-16), przechyłność ojca (np. historia Józefa, Rdz 37,3) bądź matki (Jakub jako ukochany syn Rebeki, Rdz 25,28b), utracenie przez syna wskutek grzechu (Reuben – kazirodztwo, por. Rdz 35,21-22) czy własnej decyzji (Ezaw za miskę soczewicy, por. Rdz 25, 29-34).

Miriam zostaje w sposób szczególny związana z pierworodnymi przez swe lewickie pochodzenie (por. Lb 26,59) – zostali poświęceni Pani w miejsce pierworodnych Izraelitów, por. Lb 8,16-19). Księga Wyjścia ukazuje wszystkich synów Izraela jako wybranych JHWH, za których gotów jest wyniszczyć wszystkich pierworodnych Egiptu (por. Wj 4,23). Już po wyjściu z Egiptu interpretacja ta zostaje zawężona do pierwocin łona matek, ludzi i zwierząt, które mają zostać oddane na wyłączną własność Boga jako wieczysta pamięć o wyzwoleniu z niewoli egipskiej. Miriam jako jedyna kobieta w rodowodzie przywódców z pokolenia Lewiego i spadkobierczyni matki, Jokebed (Lb 26,59), w sposób szczególny predestynowana jest do roli duchowej matki pierworodnych Pana – w pierwszej kolejności kapłanów (potomków Aarona), Lewitów, wszystkich biologicznie pierworodnych Izraelitów, zaś w szerszej perspektywie całego narodu Izraela, pierworodnych Pana. Jej udział jako „matki” w procesie „usynowienia” dla Pana jest istotny na etapie narodzin – wyzwolenia z niewoli w symbolu „łona” (רחם), który dopełniał ryt wody (symbol „wody”, מים)⁷⁷⁰. Przymierze na Synaju jest zatem swoistym aktem przypieczętowującym usynowienie dla YHWH, które odbywa się z aktywnym udziałem jej obu braci.

Miriam prorokini wypełnia rolę „duchowej matki ludu” na dwóch płaszczyznach – fizycznej, gdy włącza się w proces wyzwolenia z fizycznej niewoli w scenie nad Nilem i Morzem Sitowia (Wj), oraz duchowej – gdy poddaje się oczyszczeniu z rytualnej nieczystości wskutek grzechu (Lb). Nieczystość porodu i położu stawiają kobietę w sytuacji wyjątkowo kłopotliwej z punktu widzenia czystości rytualnej (Kpł 12,1-8), z tego też względu Miriam jako duchowa matka narodu jako pierwsza odbywa oczyszczenie (Lb 12) wskutek nieczystości rytualnej.

⁷⁷⁰ W tym też rozumieniu akt narodzin „nowego człowieka/ narodu” jest aktem Bożego miłosierdzia, רחמים = רחם + מים.

