

Janusz Lemański¹

BIBLIJNE ORDALIA? OD PROCEDURY „SĄDU BOŻEGO” DO CEREMONIAŁU KULTOWEGO (LB 5,11–31)

Streszczenie

Perykopa z Lb 5,11–31 często bywa określana jako przykład sądu Bożego – ordalia (ang. *ordeal*). Praktyki tego rodzaju znane były na starożytnym Bliskim Wschodzie co najmniej od końca trzeciego tysiąclecia przed Chrystusem i stosowane potem jeszcze w średniowieczu. Analiza perykopy wskazuje jednak, że tekst w obecnej formie powstał dość późno. Elementy rytualne (próba wiarygodności poprzez wypicie „świętej wody” przed Jhwh; samoprzekleństwo; ofiara przypominająca ofiary ubogich za grzechy) mogły zostać zebrane razem w jednym i tym samym momencie, aby stworzyć procedurę zapobieżenia ewentualnej nieczystości grożącej całej wspólnoty i znajdującym się w jej centrum sanktuarium. Ograniczona (tylko do Jerozolimy) możliwość jego zastosowania sugeruje bardziej symboliczny wyraz troski o tę czystość niż rytuał stosowany często w praktyce. Elementy próby poprzez ordalia stanowią element składowy całej procedury, jednak nie wybijają się one na pierwszy plan i nie są na tyle dominujące, by mówić tu o klasycznym przykładzie „sądu Bożego”. Wskazuje na to przede wszystkim brak jasnych wskazówek odnośnie odczytania ewentualnego wyroku Bożego.

Słowa kluczowe: rozprawa sądowa, „sąd Boży”, nieczystość, podejrzenie cudzołóstwa

¹ Ks. prof. dr hab. Janusz Lemański, wykładowca na Wydziale Teologicznym US, jest autorem ponad stu artykułów i kilkunastu książek z zakresu Starego Testamentu. Specjalizuje się w zagadnieniach związanych z Pięcioksięgiem; ORCID: 0000 0002-1512-997X. Adres do korespondencji: 75-063 Koszalin, ul. Bolesława Chrobrego 7, e-mail: lemanski@koszalin.opoka.org.pl.

Abstract

A BIBLICAL ORDEAL? FROM “GOD’S COURT” PROCEDURE TO THE CEREMONIAL CULT

The pericope from Numbers 5:11–31 is often referred to as an example of God’s judgment, meaning an *ordeal*. Practices of this kind were known in the ancient Middle East at least from the end of the 3rd millennium BC, and they were also practiced in the Middle Ages. However, an analysis of the pericope indicates that the text in its current form was written quite late. The ritual elements (the test of credibility by drinking “holy water” before Jhwh; a self-curse; a sacrifice reminiscent of the sacrifice for sins) could be given together at the same time to create a procedure to prevent any impurity that threatens the entire community and the sanctuary at its center. Its limited application (only to Jerusalem) suggests a more symbolic expression of concern for this purity than a ritual that could often be used in practice. The elements of a trial through an ordeal are part of the entire procedure, yet they do not stand out and are not dominant enough so that we can speak of a classic example of “God’s judgment”. This is primarily indicated by the lack of clear instructions regarding the reading of a possible divine judgment.

Keywords: trial by ordeal, “God’s judgment”, uncleanness, suspicion of adultery

Wstęp

„Sądy boże” (*iudicia Dei*), zwane także ordaliami, to rodzaj starożytnej praktyki quasi-sądowej, znanej już z *Kodeksu Ur-Nammu* czy *Kodeksu Hammurabiego*, potem również często jak w starożytności stosowanej także w okresie średniowiecza². Rytuały określane tym mianem opierały się na przekonaniu, że w przypadkach wymykających się normalnym procedurom sądowym (brak świadków i/lub jednoznacznych dowodów) należy odwołać się do wyższej instancji – bóstwa, które będzie w stanie rozstrzygnąć sprawiedliwie niejasny kasus. Procedury te zakładały, że bóstwo lub bóstwa uchronią niewinnego, a wskażą winnego, przyczyniając się w ten sposób do odkrycia prawdy i zadośćuczynienia sprawiedliwości.

W Biblii nie ma jednoznacznego przykładu ordaliów, które odpowiadałyby znanym ze starożytności przykładom tego rodzaju praktyk. Znajduje się jednak liczne aluzje, które mogą świadczyć o praktykowaniu tego typu procedur również w starożytnym Izraelu³. Wśród nich niewątpliwie najbliższą procedurze „sądu bożego” są wytyczne skierowane do kapłanów w sprawie związanej z motywem zazdrosnego męża (stąd: „prawo o zazdro-

2 Władysław Kopaliński, *Słownik Mitów i Tradycji Kultury* (Kraków: PIW, 1991), 1042; Jan Ptak, „Sądy boże, ordalia”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 17 (Lublin; Wydawnictwo KUL, 2012), kol. 1181–1182. Przykłady ordaliów zawierają m.in. tzw. Księgi elbląskie, w których wspomina się próbę żelaza, wody oraz pojedynki sądowy; porównaj Edward Lipiński, *Prawo Bliskowschodnie w starożytności. Wprowadzenie historyczne*, *Studia Historico-Biblica* 2 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009), 55.

3 Karel van der Toorn, „Ordeal”, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. 5 (New York: Doubleday, 1992), 40–42.

ści⁴) podejrzewającego swą żonę o zdradę małżeńską (Lb 5,11–31). Nie wiadomo, jakie były powody tych podejrzeń i będącej ich konsekwencją zazdrości. Być może była to widoczna już ciąża, choć z tekstu to wprost nie wynika. Chodzi jednak o przypadek, który wymyka się normalnym procedurom sądowym z powodu braku świadków i jednoznacznych dowodów.

Tekst z Lb 5,11–31 nie stanowi jednak przykładu klasycznych ordaliów, choć wielu egzegetów tak właśnie określa zawarte w nim przepisy. Po jego lekturze można jednak odnieść wrażenie, że nie tylko doszło w nim do połączenia kilku różnych procedur (ordalia z rytuałem picia „świętej wody”, przysięga z samoprzekleństwem, rytuał ofiarniczy), ale i do przekonania, że nie chodzi w nim ostatecznie wcale o jakikolwiek boski wyrok. Niejasność w kwestii sposobu odczytania tegoż wyroku sprawia, że można odnieść wrażenie, iż prawodawca może tu mieć na uwadze bardziej ochronę kobiety przed nie zawsze uzasadnioną zazdrością męża⁵, a nie dowiedzenie słuszności lub niesłuszności podejrzeń ze jego strony. Co więcej, być może nawet chodzi mu jedynie o zlikwidowanie „potencjalnego” zagrożenia, że jeden z członków wspólnoty mógłby być nieczysty. Jednak i pod tym ostatnim względem, w kontekście pozostałych przepisów kultowych, perykopa ta, obok rytuału z „czerwoną krową” (Lb 19), uważana jest za „rytualną anomalie”. Czemu zatem znalazła się w obecnym miejscu i czemu ostatecznie służą zawarte w niej przepisy?

1. Sąd boży (ordalia) na starożytnym Bliskim Wschodzie

Ordalia to procedura znana i często stosowana na starożytnym Bliskim Wschodzie⁶. Zasadniczym celem starożytnych ordaliów było odwołanie się do bogów – jako najwyższej instancji jurydycznej – w przypadkach, których nie można było rozwiązać za pomocą normalnych procedur sądowych z powodu braku świadków i dowodów. Zwykle w procedurach tego rodzaju, jak pokazują przykłady z Mezopotamii i Anatolii, stosowana była „próba rzeki”, w której samą rzekę rozumiano jako ucieleśnienie bóstwa⁷. Nie ma dziś pewności co do tego, na czym owa próba dokładnie polegała. Być może jedna ze stron lub obie strony sporu musiały przepłynąć pod obserwacją jakiś określony dystans lub wręcz musiały uczynić to z jakimś ciężarem na sobie. Nie można jednak wykluczyć, że chodziło o jakąś próbę jeszcze innego rodzaju. Trzeba pamiętać jednak, że starożytne

4 Tak tytułuje ten tekst Stanisław Łach, *Księga Liczb*, Pismo Święte Starego Testamentu t. II/2 (dalej PŚST) (Poznań–Warszawa: Pallottinum, 1970), 94.

5 Tak już Łach, *Księga Liczb*, 94. Potem także Jacob Milgrom, „A Husband’s Pride, A Mob’s Prejudice”, *Bible Review* 12, 4 (1996): 21. Można nawet myśleć tu o „oferze zazdrości” (włoskie: *offerta della gelosia*) czy „rytuale zazdrości” (włoskie: *rito di gelosia*), jak określa ten tekst Innocenzo Cardellini, *Numeri, 1–10, 10, I libri biblici. Primo Testamento 4.1* (Milano: Paoline, 2013), 243.

6 Theodor Herze Gaster, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament* (New York: Harpers & Row, 1969), 280–300.

7 Tikva Simone Frymer-Kensky, *The Juridical Ordeal in Ancient Near East* (rozprawa doktorska, Ann Arbor, 1977 = University Microfilms Internationale, 1982).

ordalia nie były jeszcze żadną karą, a jedynie próbą mającą dowieść czyjejs winy lub niewinności⁸. Choć – jak wspomniano – nieznane są dokładne mechanizmy przebiegu tej próby, to wiadomo, że już w trzecim tysiącleciu przed Chrystusem znana była praktyka „zastępstwa” (np. księżniczkę zastępowały jej damy dworu)⁹ podczas całej procedury. Wiadomo też, że najczęstszym powodem jej stosowania były trudne do rozstrzygnięcia spory o własność¹⁰. Wydaje się, że już w okresie panowania Sargona (Ur III), w ostatnim kwartale trzeciego tysiąclecia przed Chrystusem, stosowano ją dość często. Jedna z fragmentarycznych tabliczek z Nippur (SRU 98)¹¹ zawiera bowiem aż 17 przykładów ordaliów, które stanowią tu, jak można się domyślać, alternatywę dla składania przysięgi przed bóstwem. Przyczyny stosowania tej praktyki – jak wynika z tego tekstu – stanowią właśnie spory o pole, trzodę lub inną własność.

Ordalia być może wspomina się również w sumeryjskim tekście z przełomu XXIV/XXIII wieku przed Chr. Znajduje się w nim bowiem określenie DI DINGIR (kol. V.9) – „sąd Boży”. Tekst ma w istocie charakter sądowy. Jedna strona wytacza tu drugiej proces, choć okoliczności i stanowiska stron są nieznane. W każdym razie częścią procedury jest tu „złożenie przysięgi” (NAM AL-KU)¹².

Pewnym odniesieniem do ordaliów z tego okresu jest natomiast zapis z *Kodeksu Ur-Nammu* (§§13–14)¹³. Mowa jest tu o „próbie rzeki” stosowanej w dwóch przypadkach. Raz, kiedy chodzi o jakieś bliżej nieokreślone przestępstwo, być może oskarżenie o czary (§13), a dwa, gdy chodzi o cudzołóstwo (§14)¹⁴.

Z okresu starobabilońskiego najpewniejszy przykład ordaliów pochodzi z Mari. Opisana w nim procedura polegała na przepłynięciu długiego dystansu, być może z jakimś obciążeniem lub pod wodą. Nie jest to jednak jasne¹⁵, więc równie dobrze mogło chodzić o przejście przez rzekę w jakimś niebezpiecznym miejscu¹⁶. W każdym razie przed wejściem do wody osoba poddawana próbie otrzymywała serię pytań i mogła być zastą-

8 William S. Morrow, „Ordeal, Judicial”, w: *The New Interpretation's Dictionary of the Bible*, t. 4 (Nashville: Abingdon Press, 2009), 338.

9 Henri Limet, *Textes Sumériens de la IIIe Dynastie d'Ur* (Brussels: Musées Royaux d'Art et d'Histoire, 1976), nr 37. W tym tekście wspomina się o dwóch damach dworu wracających po wykonaniu „próby rzeki” w zamian za ich panią.

10 Raymond Westbrook, *A History of Ancient Near Eastern Law*, t. 1 (Leiden: Brill, 2003), 34.

11 Dietz Otto Edzard, *Sumerische Rechtsurkunde des III Jahrtausends aus der Zeit von der III Dynastie von Ur* Abhandlungen / Bayerische Akademie der Wissenschaften 67 (München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1968).

12 Lipiński, *Prawo*, 44.

13 Na temat kodeksu i władcy (przybliżony czas panowania 2112–2095 przed Chr.), którego imię nosi ten zbiór prawa, porównaj: Kenton L. Sparks, *Ancient Texts for the Study of the Hebrew Bible. A Guide to the Background Literature* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2009), 419–420.

14 Lipiński, *Prawo*, 55–56.

15 Jean-Marie Durand, „L'Ordealie”, w: *Archives royales de Mari*, 1.1: *Archives épistolaires de Mari* (dalej ARM 26/1), red. Jean-Marie Durand (Paris: ERC Geuthner, 1988), 509–524.

16 Guillaume Cardascia, „L'ordalie fluviae dans la Mésopotamie ancienne”, *Méditerranées* 3 (1995): 269–288, zwł. 281–284.

piona przez kogoś innego (ARM 26/1, 249)¹⁷. Również i tu, jak wynika z innych tekstów, mieszkańcy miasta często poddawali się ordaliom w zamian za swoich książąt, damy dworu za swoje księżniczki, żony za mężów, a matki za córki (ARM 26/1, 249, 253, 254). Można jednak sądzić, że procedura ordaliów – mimo wszystko – była znacznie rzadziej stosowana w Mari niż praktyka składania przysięgi wobec bóstwa¹⁸. Stosowano ją tylko w przypadkach sporów personalnych, sporów o granice i kradzieży (ARM 26/1, 249, 254, 256).

Praktyka ordaliów znana była również w Elamie i stosowano ją tam zwłaszcza w sporach o dziedzictwo. Z dokumentów wynika, że poddawano się jej wyłącznie dobrowolnie. Nawet gdy były one zalecane przez sędziów, można było takiej próby odmówić (MDP 23 242: 1–5)¹⁹. Powody stosowania tej procedury są tu niejasne. Być może decydował o tym pośpiech. Rytuał przysięgi mógł wydłużyć czas oczekiwania na odpowiedź. Próba rzeki dawała szansę na szybkie rozstrzygnięcie o winie lub niewinności²⁰.

Kolejnym przykładem z okresu starobabilońskiego jest *Kodeks Hammurabiego*²¹. Przewiduje on procedurę „próby rzeki” w dwóch przypadkach: nieudowodnionego oskarżenia o czary (§2) i cudzołóstwa (§132). W tym ostatnim przypadku kodeks stosuje jednak pewne subtelne rozróżnienie. W przypadku gdy chodzi tylko o podejrzenia ze strony samego męża, wystarcza złożenie przez kobietę „przysięgi na boga” (§131). Dopiero w sytuacji, gdy „wskazano palcem” taką kobietę (prawdopodobnie chodzi o publiczne podejrzenia), mąż może (choć nie musi) poddać żonę próbie „zanurzenia w rzece” (§132).

Okres średniobabiloński nie obfituje w opisy, które wyjaśniałyby bliżej mechanizm działania „sądów bożych”. Wspomina się o ordaliach w dokumentach prawnych z Ur i Nippur oraz w tekście nazywanym *narû*, stanowiącym zapis decyzji sądu królewskiego (prawdopodobnie w Babilonie)²². Wiadomo jednak, że posyłano osoby do „boskiej rzeki” lub „boga rzeki” w celu poddania się ordaliom (UET 7; 9)²³. Posyłano obie strony sporu, choć nie jest jasne, czy obie poddawano tej procedurze. Można przeczytać potem, że posłani byli oczyszczani (*zakû*) lub „zawracani” (*tâm*), to znaczy nieoczyszczeni z zarzutów²⁴. Zdarzało się również, że ktoś prosił, by nie być posłanym na ordalia (UET 7) lub wręcz odmawiał poddania się tej procedurze (UET 7; 9). Z jej pomocą rozstrzygano spory o własność, w tym o zbiegłego niewolnika, jak również kwestię „fałszywego oskarżenia” (UET 7; 11; 73). Procedurę ordaliów zalecał kapłan (UET 7), sędzia (UET 7; 9), ktoś wyższy rangą (*ḫazannu*) lub król (UET 7; 11; 73).

17 ARM 26/1: 1.1.

18 Westbrook, *A History*, 375.

19 *Mémoires de la Délégation en Perse* (Paris, od 1899, różne daty wydania poszczególnych tomów).

20 Na jednej z tabliczek klinowych z British Museum (CT 29 42–43) można przeczytać, że po dwukrotnym odrzuceniu procedury złożenia przysięgi król nakazuje „niech bóg rzeki rozstrzygnie o prawdzie”, porównaj: Claus Wilcke, „Dieber, Räuber und Mörder”, *Xenia* 32, 106 (1992): 77.

21 *Kodeks Hammurabiego*, tłum. Marek Stępień (dalej KH) (Warszawa: Alfa, 2000).

22 Westbrook, *A History*, 496.

23 *Ur Excavations Texts*, t. 1–7 (London: British Museum Publications, 1928–1974).

24 Westbrook, *A History*, 496.

Prawo z okresu średniego państwa asyryjskiego (początek XIV w. przed Chr.)²⁵ zaleca w przypadku braku wiarygodnych dowodów zastosowanie procedury przysięgi lub ordalia. Pierwszą z procedur stosuje się w przypadku kradzieży dokonanej przez żonę w domu jej męża (A 5) i przy podejrzeniu o czary (A 47), a drugą w przypadkach podejrzeń o cudzołóstwo przy braku świadków (A 17; 22) lub przy potrzebie poświadczenia wiarygodności danej osoby (A 24). Również i tu nie ma, niestety, opisów procedury ordaliów przeprowadzanych jako „próba (boga) rzeki”. Strony mogły jednak uniknąć tej procedury i po udanych negocjacjach „mogą się zgodzić” (A 17; 70; A 22; 9). Co najważniejsze, rytuał przechodziła tylko jedna osoba wskazana przez sędziego.

Również na tabliczkach z Nuzi (około XV w. przed Chr.) znajduje się 20 dokumentów poświadczających praktykę ordaliów (*ID huršan*)²⁶. Różniła się ona od innej stosowanej tu praktyki „wnoszenia bogów” (*našû ilāni*), czyli konfrontacji z podobizną bóstwa²⁷. Ordalia – „próbę rzeki” – zalecano tu w przypadkach, gdy obu stronom sporu brakowało świadków i dowodów. Próbę przechodziły obie strony lub tylko jedna z nich. Był to rodzaj fizycznego testu, który nie zakładał jednak od razu śmierci „winnego” (EN 9/1430).

Okres neobabiloński nie pozostawił żadnych praw dotyczących ordaliów, ale dowody ich stosowania można znaleźć w tekstach innego rodzaju. Jeden z nich pochodzi z czasów Nabuchodonozora II i zawiera detaliczny opis sceny, w której lud posyła na „próbę rzeki” (nad Eufrat) oskarżonego o morderstwo wraz z jego oskarżycielem, który nie dostarczył dowodów winy. W trakcie procedury jeden z nich utonął (tekst nie precyzuje, który). Kiedy jego ciało wypłynęło, wyglądało, jakby zostało spalone²⁸. Sugerowano, że być może zostało spalone przez podwodne źródło ognia²⁹, na przykład jakieś bitumiczne źródła³⁰.

Nie ma natomiast pewności, czy procedura „sądu bożego” stosowana była w starożytnym Egipcie. Na ostrakonach z wioski Deir el Medina (okres Nowego Państwa) zachowały się pytania proceduralne skierowane do bóstwa, jednak nie można stwierdzić,

25 Sparks, *Ancient*, 424–425; szerzej Lipiński, *Prawo*, 304–309. Tekst w: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments: Rechtsbücher*, t. 1: *Rechts- und Wirtschaftsurkunden* (dalej TUAT), red. Otto Kaiser, Rykle Borger, Wilhelmus C. Delsman (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1982), 80–92; *The Context of Scripture*, vol. 2. *Monumental Inscriptions from the Biblical World* (dalej CS), red. William W. Hallo, K. Lawson Younger (Leiden: Brill Publishers, 2002), 132, 353–360; *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament* (dalej ANET) (Princeton: Princeton University Press, 31969), 180–188.

26 Westbrook, *A History*, 575–576 ze wskazaniem na Roy E. Hayden, *Court Procedure at Nuzi* (rozprawa doktorska, Brandeis University, 1962); Gernot Wilhelm, „Ein neuer Text zum Ordal in Nuzi (JEN 659 + SMN 1651)”, w: *Studies on the Civilisation and Culture of Nuzi and the Hurrians* 5, red. David Owen (Winona Lake: Eisenbrauns, 1995), 71–74.

27 Opis tej procedury w: Westbrook, *A History*, 573–575.

28 Westbrook, *A History*, t. 2, 925 ze wskazaniem na Wilfried G. Lambert, „Nebuchadnezzar, King of Justice”, *Iraq* 27 (1965): 1–11.

29 Paul-Alain Beaulieu, „A Note on the River Ordeal in the Literary Text «Nebuchadnezzar King of Justice»”, *Neuvelles Assyriologiques Breves et Utilites* (1992): 77.

30 Wolfgang Heimpel, „River Ordeal in Hit”, *Revue d'Assyriologie* 90 (1996): 7–18.

czy stanowią one część ordaliów, czy raczej rodzaj sądowej ankiety lub zapis przebiegu śledztwa³¹.

2. Sąd Boży (ordalia) w Izraelu

Mając na uwadze dość powszechne na starożytnym Bliskim Wschodzie i stosowane tam od trzeciego tysiąclecia procedury „sądu Bożego”, trudno nie być przekonanym, że praktyka i rytuały tego rodzaju znane były również starożytnym Izraelitom³². Niemniej od razu trzeba stwierdzić, że nie ma bezpośredniego dowodu czy przykładu takiej procedury z czasów biblijnych. Żadna procedura nie odpowiada tu na przykład mezopotamskiej „próbie rzeki”. Zostawiony zostanie na razie na boku tekst z Lb 5,11–31, który najczęściej wskazywany jest jako przykład ordaliów, choć dziś zwraca się uwagę na to, że i on nie do końca stanowi typową procedurę tego rodzaju³³. Jeśli już jej elementy są w tym tekście obecne, to zostały powiązane zarówno z procedurą przysięgi przed Bogiem zawierającej samoprzekleństwo, jak i z rytuałem ofiarniczym sprawowanym przez kapłanów. Nietrudno dostrzec, że to ten ostatni stanowi tu najważniejszy element całej procedury³⁴.

W pozostałych przypadkach istnienie praktyki ordaliów jest jedynie domyślne. Egzemplarzy³⁵, poza Lb 5,11–31, wskazują często również na takie teksty, jak: Wj 22,8; Lb 17,16–26; Pwt 16,9; 17,8–13; Joz 7; 1 Sm 14,38–45; Jon 1,7; Dn 3. Najbliżej do ordaliów jest tu prawu z Wj 22,7–10. Odwołanie się do „sądu Bożego” poprzez składaną przed Bogiem przysięgę nie zmienia jednak faktu, że choć wyrok pochodzi od Boga, to ostatecznie o wdrożeniu sankcji decyduje ludzki sąd. Z tego powodu niektórzy badacze sugerują, aby w zwrocie „wstawić się przed Bogiem” widzieć raczej „sędziów” (tak też *Targum Onqelos*; *Peszitta*), a nie „Boga”. Większość pozostaje jednak przy tradycyjnym rozumieniu całego prawa³⁶, widząc tu pierwotne odniesienie do jakiegoś lokalnego sanktuarium

31 Westbrook, *A History*, 315; Lipiński, *Prawo*, 270–271.

32 Słusznie zauważa to Eryl W. Davies, *Numbers*, New Century Bible Commentary (dalej NCBC) (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 51.

33 Przypadek, określany tu jako *śôṭâ* (*śṭh* – „zejść na złą drogę”) i odniesiony do żony podejrzewanej przez męża o cudzołóstwo, nie do końca pasuje do sądów typu ordalia (tak jednak klasyfikowany jest w Misznie). W tekstach mądrościowych termin ten ma bardziej ogólny sens i wskazuje raczej na ostrzeżenie przed wejściem na złą drogę (Prz 4,15), a zwłaszcza przed cudzołóstwem (Prz 7,25).

34 Lb 5,11–31 stanowi tekst bazowy dla traktatu *Sotah* z Miszny (*m. Sotah*; ustna tradycja Prawa od II w. po Chr.). Zasadnicza różnica pomiędzy tekstem biblijnym i rabinicznym polega na tym, że ten pierwszy bierze pod uwagę ewentualność, że oskarżenie może być bezzasadne, zaś traktat zakłada jednoznacznie winę kobiety.

35 Van der Toorn, „Ordeal”, 40–42; Bernhard Lang, „Ordal”, w: *Neues Bibel-Lexikon*, t. 3 (dalej NBL) (Disseldorf, Zürich: Benziger, 2001), 50–51; Herbert Niehr, „Gottesurteil II”, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 3 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 1129.

36 Na temat dyskusji w tej kwestii porównaj: Janusz Lemański, *Księga Wyjścia*, Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 2 (dalej NKB.ST) (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2009), 474–475; T. Desmond Alexander, *Exodus*, *Apollos Old Testament Commentaries 2* (dalej AOTC) (Downers Grove: InterVarsity Press, 2017), 496–497.

i praktyki ordaliów³⁷. Więcej wątpliwości budzi natomiast przekonanie, że aluzję do tego rodzaju sądów można znaleźć także w Wj 32,20³⁸ lub Wj 15,22–26 (por. Wj 15,23: gorzka woda), zwłaszcza gdy chce się widzieć w tych scenach nawiązanie to tekstu z Lb 5,11–31³⁹.

Procedury ordaliów można doszukiwać się również w praktyce składania przysięgi zawierającej samoprzekleństwo. Miała ona zwykle charakter uniewinniający, gdyż oznaczała w praktyce ściągnięcie na siebie boskiej kary w przypadku kłamstwa. Starożytni traktowali ten ceremoniał i samo przekleństwo bardzo poważnie⁴⁰.

Do kategorii „sąd Boży” zaliczyć można także praktykę zapytywania Boga poprzez wyrocznie (Wj 28,30: pektorał; Kpł 8,8: *urim* i *tummim*; Kpł 16,8: rzucanie losów; Lb 27,21: *urim*; Pwt 33,8: *tummim* i *urim*; Prz 16,33; 18,18: losy). Za nawiązania do praktyki ordaliów uważa się również takie biblijne motywy, jak: „kielich gniewu Bożego” (Jr 25,15–29; por. potem także Iz 51,17–23; Jr 49,12; 51,7–29; Ez 23,31–34; Ab 16)⁴¹ i „zatruta woda” (Jr 8,14; 9,14; 23,15). Chodzi o swoisty obraz „anty-uczty”, na której zamiast dobrych dań i wina Bóg podaje grzesznikom zatrute kielich (*kôš*) lub puchar (*qubba‘at*) z winem (Jr 25,15; Ps 75,9)⁴². W tym przypadku mowa jest o „winie z trucizną/jadem” (Jr 25,15; por. Hb 2,15)⁴³ (hebr. *hēmā* pozwala myśleć o gniewie, jak i dodanej do niego truciznie⁴⁴), która wyniszcza winnego (Jr 25,27; 51,39).

Praktyka odwoływania się do „sądu Bożego” wynikała z przekonania, że Bóg widzi nawet to, czego nie dostrzega człowiek (Prz 15,3; Za 4,10; 2 Krn 16,9), bada serce i nerki – symbole wnętrza człowieka, jego myśli, woli i sumienia⁴⁵, a więc ma dostęp do tego, co nie zawsze wyrażane i pokazywane jest na zewnątrz (Jr 11,20; 17,10; 20,12; Ps 7,10; 26,21). Towarzyszyło temu przekonanie, że przed Bogiem i Jego sprawiedliwością nie ma ucieczki (Ps 139,1–24). Bóg Izraela przypomina tu mezopotamskie bóstwo solarne Szamasz (Ps 19,7), gdyż w świetle Jego blasku (Ps 19,13) nie ukryje się żaden grzech.

37 Tak na przykład Rainer Albertz, *Exodus 19–40*, Zürcher Bibelkommentar Altes Testament 2.2 (dalej ZBK.AT) (Zürich: TVZ Theologische Verlag, 2015), 99.

38 Jan Christian Gertz, „Beobachtungen zu Komposition und Redaktion in Exodus 32–34”, w: *Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9,1–10*, red. Matthias Köckert, Erhard Blum, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 18 (dalej VWGT) (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001), 98, przypis 52. Proch z cielca to nie to samo, co proch z sanktuarium, a ordalia to nie to samo, co rozstrzygnięty już kazus i orzeczenie winy w przypadku złotego cielca.

39 Tak sugeruje m.in. Van der Toorn, „Ordeal”, 40.

40 Anthony C. Thiselton, „Oath”, w: *The New Interpretation's Dictionary of the Bible*, t. 4 (Nashville: Abingdon Press, 2009), 309–312.

41 Theodor Seidl, *Der Becher in der Hand des Herrn. Studie zu den Prophetischen „Tumelbecher” – Texten, Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 70* (dalej ATSAT) (St. Ottilien: EOS Verlag, 2001).

42 William McKane, „Poison, Trial by Ordeal and the Cup of Wrath”, *Vetus Testamentum* 30 (1980): 474–492.

43 Na ten temat porównaj: Georg Fischer, *Jeremia 1–25*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (dalej HThKAT) (Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2005), 745–747.

44 *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, Johan Jacob Stamm, t. 1–2 (dalej KBL) (Warszawa: Vocatio, 2008), 309–310.

45 Janusz Lemański, „Organy wewnętrzne oraz ich rola w wyrażaniu uczuć i emocji w Starym Testamencie”, w: *„Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz?” (Ps 8,5). Antropologia w Piśmie Świętym*, red. Tomasz Bąk, *Analecta Biblica Lublinensia* 16 (dalej ABL) (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019), 61–78, zwł. 65–72.

W wielu psalmach stanowiących modlitwy/prośby o oczyszczenie badacze również doszukują się śladów dawnych sądów typu ordalia⁴⁶. Zwłaszcza gdy prośby te wypowiedziane są w kontekście społecznej jurysdykcji sądowej (Ps 3; 4; 5; 7; 17; 26; 27; 31,2–9; 57; 139; 142; por. potem także Ps 11; 13; 23; 55; 56; 59; 63; 94,16–23; 109; 140). Teksty te nie zawierają, niestety, opisów samej procedury ordaliów i odwołania do niej można się z nich jedynie domyślać. Oranci często bowiem przywołują w swoich modlitwach motyw kielicha (*kôš*), który – jak się wydaje – stanowi element jakiejś próby lub kary (Ps 11,6; 16,5; 17,14; 23,5; 116,13). We wszystkich tych sytuacjach oczekuje się albo ocalenia sprawiedliwego, albo ukarania grzesznika. Oczywiście, uznanie, że w tle tego rodzaju modlitw stoi praktyka „sądu bożego” przypominającego ordalia, jest jedynie hipotezą, ale wydaje się, że tego rodzaju tło jest tu wysoce prawdopodobne⁴⁷.

3. Problemy z podejściem krytyczno-literackim do Lb 5,11–31

Choć od początku tekst uważano za „bliski” stylowi i zainteresowaniom szkoły kapłańskiej⁴⁸, to jednocześnie dostrzegano w nim szereg napięć i powtórzeń, za którymi doszukiwano się bądź połączenia co najmniej dwóch odmiennych warstw literacko-teologicznych⁴⁹, bądź jakiegoś pierwotnego źródła uzupełnianego potem w kolejnych etapach rozwoju tekstu⁵⁰ czy wreszcie zakładano historyczny rozwój jakiejś pierwotnej wersji całej procedury.

W istocie już Bernhard Stade zauważył, że w perykopie dwa razy mowa jest o wstawieniu się kobiety przed Jhwh (ww. 16.18), składaniu przysięgi (ww. 19.21⁵¹), trzy razy o picciu wody (ww. 24.26.27; por. *m. Sotah* 3.2). Ponadto wiersz 20 wydaje się niekompletny, a wiersz 22 stanowi dublet wiersza 21. Raz mowa jest o wątpliwościach co do winy kobiety (ww. 14.28), a innym razem nie (ww. 13.31). O podaniu kobiecie wody goryczy raz mowa jest przed ofiarą zazdrości (ww. 24–25), a potem po złożeniu tej ofiary (ww. 26–27). Na tej podstawie Stade wnioskował, że aktualny tekst stanowi połączenie dwóch rodzajów sądu opartego na ordaliach, który charakteryzują dwa różne określenia ofiary

46 Hans Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 49 (dalej BZAW) (Giessen: De Gruyter, 1928); Karel van der Toorn, „Ordeal Procedure in the Psalms and the Passover Meal”, *Vetus Testamentum* 38 (1988): 427–445.

47 Van der Toorn, „Ordeal”, 41.

48 Tak m.in. Stanisław Łach, *Księga Kapłańska*, PŚST t. II/2 (Poznań–Warszawa: Pallottinum, 1970), 95.

49 Bernhard Stade, „Die Eiferopferthora”, *Zeitschrift für die alttestamentlicher Wissenschaft* 15 (1895): 166–178. Jego poglądy omawia m.in. Łach, *Księga Liczb*, 94–95. Podobnie, choć z drobnymi różnicami lub więcej niż dwiema warstwami literackimi Georg Buchanan Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers* (ICC) (Edinburg: T&T Clark, 1903), 46–49; Heinrich Holzinger, *Numeri erklärt*, Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament 4 (dalej KHCAT) (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1903), 16–17, 19–21; R. Press, „Das Ordal im Alten Testament”, *Zeitschrift für die alttestamentlicher Wissenschaft* 51 (1933): 122–126 i wielu innych.

50 Gray, *A Critical*, 49.

51 Przekleństwo stanowiące jej integralną część składane jest ponadto przez kapłana (!), ani razu nie wybrzmiewa ono natomiast w ustach kobiety; Timothy Ashley, *The Book of Numbers*, New International Commentary on the Old Testament (dalej NICOT) (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 119.

pokarmowej. W jednej wersji punktem wyjścia byłyby uzasadnione podejrzenia z akcentem na ofiarę bezkrwawą (ww. 11–13.15–20.22a.23–26a.31), a w drugiej przypadek z wątpliwościami w tej materii (ww. 14.21.22b.25.27.29.30a). Inni badacze⁵² rozróżniali z kolei w perykopie dwa odmienne rytuały: jeden – z piciem wody goryczy, a drugi – z ofiarą pokarmową i przekleństwem.

W istocie wspomniane dublety mogą sugerować zarówno podział na co najmniej dwa źródła, jak i jedynie połączenie dwóch odmiennych procedur związanych z ordaliami⁵³. Obie tendencje były z pomniejszych wariantami obecne w dalszej dyskusji⁵⁴. Jedynie Martin Noth⁵⁵ sugerował, że w aktualnej perykopie nastąpiło połączenie w jedno aż trzech różnych rytuałów związanych z procedurą „sądu bożego”. Według niego zostało ono jednak dokonane przez jednego redaktora tekstu i nie da się już dziś rozdzielić pierwotnych procedur składających się na aktualny kształt perykopy. Posługując się metodą krytycznoliteracką, nie można więc – zdaniem tego badacza – uniknąć zarzutu, że rekonstrukcja tego rodzaju ma walor wyłącznie hipotetyczny. W prostym określeniu „kapłan” Noth dostrzegał najstarszy element tradycji i sądził, że w obecnym tekście zostały zachowane także inne jej elementy. Jako potencjalnie odrębne rytuały połączone potem w obecnym tekście wskazywał on: 1) procedurę wywołującą efekty związane ze spożyciem „świętej” wody stanowiącej miksturę uzyskaną ze zmieszania wody z prochem z podłogi w sanktuarium (w. 17). Jej spożycie powodowało deformację ciała i bezpłodność (ww. 27–28); 2) przysięgę z samoprzekleństwem, które także wywoływały spontaniczne efekty u winnego (ww. 19.21); 3) pisanie słów w księdze (w. 23). Zdaniem Notha „konsumowanie” tych słów miało także prowokować urzeczywistnienie się przekleństwa w przypadku winy.

Nowy sposób podejścia do tych kwestii zaproponował dopiero Diether Kellermann⁵⁶, który w aktualnym tekście dostrzegał bardziej poszerzenie jakiejś pierwotnej wersji niż amalgamat dwóch czy trzech odrębnych wcześniej testów lub rytuałów. Badacz ten oryginalną wersję widział w procedurze przyprowadzenia podejrzanego o cudzołóstwo

52 Heinrich Holzinger, R. Press, Rolf Rendtorff; Jules de Vaulx, Eryl W. Davies; porównaj omówienie w: Philip J. Budd, *Numbers*, Word Biblical Commentary 5 (dalej WBC) (Waco: Word Books Publisher, 1984), 62–63.

53 Uwagę warto zwrócić szczególnie na R. Press, „Das Ordal”, 121–140, 227–255; Jules de Vaulx, *Les Nombres*, Sources bibliques (SB) (Paris: J. Gabalda, 1972), 93–95; Jacob Milgrom, *The JPS Torah Commentary: Numbers* (Philadelphia–New York: Jewish Publication Society, 1989), 347–348; Davies, *Numbers*, 51; Jaeyoung Jeon, „Two Laws in the Sotah Passage (Num. V 11–31)”, *Vetus Testamentum* 57 (2007): 181–207, zwł. 187–193. Krytyczne uwagi, zwłaszcza odnośnie do tez ostatniego z autorów, w: Horst Seebass, „Ein Fall am Rande des Rechts. Das Gottesurteil vom Nm 5,11–31”, w: „*Gerechtigkeit und Recht zu üben*”. *Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie*, Festschrift für Eckart Otto, Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 13 (dalej BZAR) (Wiesbaden: Harrassowitz, 2009), 188–199, zwł. 194–195; Horst Seebass, *Numeri. Kapitel 1,1–10,10*, Biblischer Kommentar Altes Testament 4/1 (dalej BKAT) (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, 2012), 131–132.

54 Zwłaszcza wspomniani już Heinrich Holzinger, Georg Buchanan Gray, R. Press.

55 Martin Noth, *Das vierte Buch Mose. Numeri*, Das Alte Testament Deutsch 7 (dalej ATD) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 45–48; porównaj też Ashley, *The Book*, 119, 121.

56 Diether Kellermann, *Die Priesterschrift von Numeri 1,1 bis 10,10 literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht*, BZAW 120 (Berlin: de Gruyter, 1970), 79–83.

żony do kapłana, rytuale picia wody zmieszanej z prochem, geście rozpuszczenia włosów i wypowiedzeniu przysięgi–samoprzekleństwa (ww. 14a.15a*.17.18a.21a.22–24). W tym rytuale kapłan powtarzałyby słowa kobiety (w. 22a), a ona wyrażała zgodę na konsekwencje swoich słów (w. 22b). Po czym kapłan zapisywałby te słowa i obmywał wodą, którą następnie dawał do picia podejrzonej. Reszta perykopy stanowiłaby jedynie poszerzenie tej wersji. W pierwszej fazie chodziło o to, aby wykluczyć podejrzenia o magiczny wymiar całej procedury, podkreślając fakt, że wszystko dzieje się pod auspicjami Jhwh i to On wskazuje na winę lub niewinność kobiety. W drugiej fazie pojawiły się odniesienia do ofiary pokarmowej i wymagań znanych z Kpł 2, a cała procedura przeniesiona została do świątyni.

Słusznie jednak badacze w ostatnim czasie coraz częściej podkreślają, że w tej dyskusji nie tylko trudno osiągnąć jakiś konsensus, ale i w ogóle zakładać, że za obecnym tekstem w ogóle stoi jakiś konkretny „antyczny rytuał”⁵⁷. Sąd Boży oparty na picciu gorzkiej wody nie ma swojej ścisłej paraleli w otoczeniu Izraela. Odwołanie do *Kodeksu Hammurabiego* (KH §132), jak czynią to cytowani już Milgrom i Jeon⁵⁸, jest nietrafione. Ignoruje bowiem najpierw fakt, że w tym ostatnim nie ma procedury picia wody, lecz chodzi o „próbę rzeki”. W Lb 5,12b–13 – co prawda – można dostrzec jakieś podobieństwo z przepisem z KH §132, ale zarazem wyraźnie dopuszcza się również to, że kobieta może by niewinna (Lb 5,15–28)⁵⁹. Ponadto kodeks mezopotamski wskazuje na przypadek publicznie znany: „wskazana/wskazywana palcem”, zaś kazus biblijny dotyczy raczej samych tylko podejrzeń ze strony męża.

Z drugiej strony ordalia są na tyle znaną procedurą w regionie, że nie można wykluczać, iż za obecnym tekstem stoi jedna lub nawet kilka ich form i to właśnie połączenie tych różnorodnych procedur sprawia kłopoty krytyce literackiej oraz metodzie historii form. Z tego powodu to, czy sam proces fuzji lub – jeśli ktoś woli – redakcyjnych uzupełnień zatarł wiele detali i uniemożliwia precyzyjne odtworzenie pierwotnych wersji tekstu, tradycji czy rytuałów, jest kwestią sporną.

Poza wspomnianymi napięciami i powtórzeniami w tekście uwagę badaczy zwraca bowiem także nagromadzenie trudnych zwrotów i nazw⁶⁰. Wspomnieć tu można takie określenia jak: „ofiara posądzenia”, rozumiana też jako „ofiara pokarmowa zazdrości”

57 Tak już De Vault, *Les Nombres*, 89. Dobrze, krótkie omówienie dawnych i nowych sposobów interpretacji, zauważanych napięć i domniemyanych różnic znaleźć można w: Davies, *Numbers*, 49–50; Cardellini, *Numeri 1,1–10,10*, 244–245.

58 Jeon, „Two Laws”, 187, przypis 24 ze wskazaniem na Milgroma (*Numbers*, 347–348). Jacob Milgrom pisał już na ten temat wcześniej, porównaj: Jacob Milgrom, „The Case of the Suspected Adulteress: Redaction and Meaning”, w: *The Creation of the Sacred Literature*, red. Richard Elliot Friedmann (Berkeley: University of California Press, 1981; reprint Eugene: Wipf and Stock, 2016), 69–75.

59 Eckart Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Theologische Wissenschaft 3.2 (dalej ThW) (Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer, 1994), 43–44; Seebass, *Numeri*, 131; Cardellini, *Numeri*, 256, przypis 277. Również Baruch A. Levine, [Baruch A. Levine, *Numbers 1–20*, The Anchor Yale Bible Commentaries 4 (dalej AB) (New York: Doubleday, 1993), 204–205, 210], choć cytuje KH §§131–132, to nie wyciąga z tej „paraleli” wniosków takich jak Milgrom, cytowany także przez wspomnianego Jeana.

60 Ashley, *The Book*, 120; Seebass, *Numeri*, 125.

(ww. 15.25) (hebr. *mnħt qn't*)⁶¹, „święta woda” (hebr. *mjm qdšjm*) (w. 17); „ofiara wyjawienia” – zwana też „ofiara pamięci/przypomnienia” (hebr. *mnħt ħzkrwn*), identyfikowana potem także jako „ofiara posądzenia” i łączona z „wodą gorzką niosącą klątwę” (hebr. *mj hmrym ħt'rrjm*) (w. 18). Nieprzetłumaczalne jednym słowem jest w praktyce pojęcie *'zkrh*, którym opisuje się część ofiary przeznaczoną na spalenie (w. 26). Zwykle tłumaczy się je na polski słowem „pamiątka” (BT; BWP), „upamiętnienie” (BŚP) lub „ofiara pamiątki” (A. Kuśmirek), „ku upamiętnieniu” (BP; w pełnym masoreckim zapisie hebr. zwrot brzmi następująco: *'et 'azkkārātāh*). Trudne do interpretacji są wreszcie szczegóły anatomiczne i medyczne z wierszy 21–22, 27.

Bez wątpienia procedura przekazana przez Mojżesza (Lb 5,11–12a) zawiera co najmniej dwa odmienne rodzaje ordaliów. Jeden związany z pićiem „wody przekleństwa”, a drugi ze złożeniem przysięgi zawierającej samoprzekleństwo. Do tego należy dodać akcenty położone dodatkowo na to, aby odbyło się to przed Jhwh i miało charakter kultowy, z rytuałem złożenia ofiary pokarmowej w samym centrum wydarzeń. Jhwh właśnie ma odegrać tu decydującą rolę w ukaraniu lub nieukaraniu kobiety podejrzanej o cudzołóstwo (Lb 5,21)⁶². Z tekstu nie wynika natomiast jasno, czy kapłan, podejrzliwy mąż oraz inni zainteresowani sprawą będą natychmiast, po jakimś czasie lub w ogóle zaznajomieni z tym wyrokiem⁶³.

Z czasem więc pojawiły się propozycje, by nie tracić energii na poszukiwanie zawsze hipotetycznego „oryginalnego tekstu” lub „pierwotnej procedury”, ale skupić się raczej na obecnej formie tekstu. W istocie bowiem nie jest najważniejszym odkrycie jakiegoś oryginalnego „źródła”, lecz tego, co aktualna wersja tekstu ma do przekazania swoim czytelnikom⁶⁴. Ponadto „powtarzalność” motywów to często kwestia stylu, a nie przynależności do odmiennych źródeł⁶⁵.

61 KBL, t. 2, 175 nr 3.

62 Seebass, *Numeri*, 130.

63 Zwrócił już na to uwagę Walther Zimmerli, „Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiel. Ein Beitrag zum Problem an Hand von Ez 14,1–11”, *Zeitschrift für die alttestamentlicher Wissenschaft* 66 (1954): 11–12.

64 Michael Fishbane, „Accusation of Adultery: A Study of Law and Tribal Practice in Numbers 5:11–31”, *Hebrew Union College Annual* 45 (1974): 25–45; Herbert Chanan Brichto, „The Case Law of the ŠŌTĀ and a Reconsideration of Biblical Law”, *Hebrew Union College Annual* 46 (1975): 55–70; Milgrom, „The Case”, 69–75; Tikva Simone Frymer-Kensky, „The Strange Case of the Suspected Sotah (Numbers V 11–31)”, *Vetus Testamentum* 34 (1984): 11–26; John H. Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative: A Biblical Theological Commentary* (Grand Rapids: Zonderwen, 1992), 275–377.

65 Zatem, gdy B. Stade ramy tekstu (ww. 12–14, 29–30) wyjaśniał z pomocą podziału źródłowego (ww. 12–13 należą do odmiennego źródła niż w. 14), to Michael Fishbane (Fishbane, „Accusation”, 31–35) dostrzegał tu zamierzoną strategię literacką (ww. 12–13 = podejrzenie, że kobieta jest winna; w. 30 = możliwość, że może być niewinna; ww. 29–30 = podsumowanie wszystkich elementów tego kazusu; tzw. *concluding subscript*). O ile jednak Fishbane widział tu dwa kazusy (ww. 12–13 = podejrzenie wyrażone publicznie; w. 14 = podejrzenie wyrażone prywatnie), o tyle Tikva Frymer-Kensky (Frymer-Kensky, „The Strange”, 17, przypis 11) widział tu dwie możliwości (winna: ww. 12–14a; niewinna: w. 14b).

W całości tekst robi wrażenie, jakby został skompresowany⁶⁶ i skomponowany jako swego rodzaju „instrukcja dla kapłanów”⁶⁷. Zauważane i wymienione powyżej dublety oraz napięcia logiczne można – jak wspomniano – z powodzeniem tłumaczyć również bez odwoływania się do krytyki literackiej⁶⁸. Wielu badaczy w istocie wskazuje ostatnio na potrzebę integralnego potraktowania tekstu i interpretowania go jako jednolitej kompozycji literackiej⁶⁹. Akcent pada przy tym głównie na to, by zaznaczyć jednoczesność poszczególnych czynności. Niemniej nawet zwolennicy takiego podejścia do tekstu wskazują czasem na potrzebę dostrzeżenia późniejszych glos⁷⁰. Całość stanowią (ww. 12b–30) zatem w głównej mierze wspomniane instrukcje dla kapłanów (por. w. 30b), co robić w opisanym tu przypadku podejrzliwego męża i braku dowodów (ww. 25–26 → w. 24a; ww. 27–28 → w. 24b)⁷¹. Końcowy wiersz (w. 31) pasuje do reszty tylko o tyle, o ile uwalnia męża od winy za jego podejrzliwość wobec żony (31a) w przypadku, gdyby była winna (w. 31b). Czy także w przypadku niewinności? To z tego tekstu jasno nie wynika. Winę zakłada się jednak także w wierszu 29b, chyba że przetłumaczy się jego treść jako tzw. *eventualis*⁷², czyli zakładając jedynie potencjalnie negatywny wynik całej procedury. Reszta procedury wydaje się nie rozstrzygać z góry całego kazusu, a wręcz nawet sugerować, że rozstrzygnięcie będzie dla kobiety pozytywne. Trudno bowiem zakładać, że „brudna” woda, jaką w istocie stanowiła mikstura wody z pyłem z podłogi sanktuarium, mogła mieć jakies natychmiastowe działanie⁷³.

Pod względem języka tekstowi perykopy najbliższej do powygnaniowej tradycji kapłańskiej. Niemniej sam początek przywołuje także język tradycji mądrościowej. Czasownik *śth* – „zbaczać, zejść na złą drogę” (Syr 42,10), „zboczyć, pójść drogą «obcej kobiety»” (Prz 7,5.25), ale też „schodzić z bezbożnej drogi” (Prz 4,15), poza Lb 5,12.19.20.29, jak widać, pojawia się wyłącznie w tekstach mądrościowych, gdzie stanowi część ostrzeżenia przed „drogą «obcej kobiety»”. Dodatkowo zastosowany tu drugi czasownik *m’l* (Lb 5,12b.27) opisuje zwykle nieuczciwość w prawie sakralnym (Kpł 5,15.21; 26,40), odejście od Boga, przywłaszczenie sobie rzeczy zakazanej (Joz 7; 7,1; 22,20; 1 Krn 2,7)⁷⁴. Te

66 Tak już Leonard Elliott Binns, *The Book of Numbers* (London: Methuen, 1927), 31, a za nim podobnie Seebass, *Numeri*, 126.

67 Otto, *Theologische Ethik*, 44: „Priesterbelehrung”.

68 Frymer-Kensky, „The Strange Case”, 13–24; Seebass, *Numeri*, 126–129.

69 Oprócz wspomnianego już Jeon, „Two Laws”, 182–186, można wskazać jeszcze Bertram Herr, *Deinem Haus gebührt Heiligkeit, Jhwh alle Tage: Typen und Funktionen von Sakralbauten im vorexilischen Israel*, Bonner Biblische Beiträge 124 (dalej BBB) (Berlin: Philo, 2000), 98–101.

70 Milgrom (Milerom, „The Case”, 350–354) za glosy uznaje np. ww. 21, 31.

71 Frymer-Kensky, „The Strange Case”, 24–25.

72 Seebass, *Numeri*, 129.

73 Niektórzy badacze zakładają jednak, że tak to mogło działać, m.in. Frymer-Kensky, „The Strange Case”, 24–25; Ashley, *The Book*, 123–124. Większość badaczy uważa jednak inaczej; porównaj m.in. Gray, *A Critical*, 43; Budd, *Numbers*, 60; Gordon J. Wenham, *Numbers* (London: Tyndale Press, 1992), 75; Seebass, *Numeri*, 128, podobnie też Rüdiger Schmitt, *Magie im Alten Testament*, *Alter Orient und Altes Testament* 313 (dalej AOAT) (Münster: Ugarit-Verlag, 2004), 175–180.

74 KBL, t. 1, 576.

tematy nie dominują jednak w perykopie z Lb 5,11–31. Chodzi w niej wyłącznie o tzw. prawo zazdrości (w. 29a: *tôrat haqqĕnā'ōt*), w którym rytuał samoprzekleństwa związany z piciem „świętej wody” stanowi podstawę do znacznie bardziej złożonego i wielopostaciowego rytuału kultowego⁷⁵. Odtworzenie pierwotnego rytuału/ów/, o ile taki istniał, jest dziś w praktyce niemożliwe, a dotychczasowe próby mało przekonujące. Faktem jest natomiast, że całość wpisana jest teraz wyraźnie w kontekst kultowy (ww. 15*[bez pierwszych czterech słów].18ab.25–26a) i reguły znane z prawa ofiarniczego zapisanego w Kpł 2. Można więc domniemywać, że równie dobrze występuje stosunkowo młody ryt, w którym wykorzystano jedynie starsze elementy (różne formy ordaliów)⁷⁶.

Poza odniesieniami do powygnaniowego, kapłańskiego systemu ofiarniczego znajduje się tu w istocie niewiele wskazówek lingwistycznych pomagających w analizie natury historyczno-krytycznej⁷⁷. Te zaś, które są, jak wspomniano, odsyłają głównie do tekstów kapłańskich. Termin *qōrbān* – „ofiara, dar” (w. 15a) przynależy do języka charakterystycznego dla podstawowego tekstu PG; zwrot „dziesiąta część efy” (w. 15a) to również typowy element języka kapłańskiego (por. Wj 16,36; Kpł 5,11), podobnie zresztą jak *zikkron* – „(ofiara) pamięci” (w. 15b; por. Wj 28,12.29 [30,16; 39,7]) czy (*ha*) *mmiškkān* (w. 17b) – „przybytek”. Najwięcej jednak aluzji – co słusznie zauważa Horst Seebass⁷⁸ – jest do Księgi Kapłańskiej. Swoje naturalne *Sitz im Leben* mają tam zwroty z wprowadzenia do perykopy (Lb 5,11–12a): „leżeć z” (*škb 't*) (Kpł 15,18; 18,22); „wylewać nasienie” (*škb-t-zr'*; por. też Lb 5,13; Kpł 18,20.23; 20,15). Również niezwykle rzadki jest zwrot *pr' r's* – „rozpuścić włosy” (w. 18a), który pojawia się jedynie w przepisach z Kpł 10,6; 13,46; 21,10. Z tego zresztą powodu niejasne jest też odniesienie do tego gestu, brak bowiem dla niego w obecnym zastosowaniu dobrych paraleli i tym samym przekonującego wyjaśnienia⁷⁹. Kapłański jest wreszcie także techniczny zwrot *z't twrh* – „to jest Prawo” (w. 29; por. Kpł 11,46; 12,7; 14,32.57; Lb 6,21) czy *qmš 'zkrh* – „zaczerpnąć jako pamiątkę (ofiary)” (w. 26; por. Kpł 2,2). Uzasadniona zatem wydaje się sugestia, że być może jest to późniejszy tekst kapłański z okresu po wygnaniu babilońskim. Zwłaszcza że, jak zauważają egzegeci⁸⁰, tekst ten jest izolowany w swoim kontekście. Z drugiej strony zaklasyfikowanie całej perykopy jako „theokratische Bearbeitung” z pierwszej połowy IV wieku przed Chr., powstałe pod wpływem tzw. środowiska *Gola* i tradycji Ezechielowej⁸¹, może budzić wątpliwości⁸². Niemniej cały rytuał, choć skierowany do kapłanów (w. 15a), sklasyfikowany jest jako „prawo” (w. 29) przekazane przez Mojżesza

75 Porównaj Seebass, *Numeri*, 133.

76 Kellermann, *Die Priesterschrift*, 82–83; Frymer-Kensky, „The Strange Case”, 13–14; Seebass, *Numeri*, 133.

77 Zauważył to już Bruno Baentsch, *Exodus–Leviticus–Numeri*, Handkommentar zum Alten Testament I.2 (dalej HKAT) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903), 473–477.

78 Seebass, *Numeri*, 133.

79 Seebass, *Numeri*, 133.

80 Seebass, *Numeri*, 133.

81 Tak Reinhard Achenbach, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, BZAR 3 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2003), 507.

82 Seebass, *Numeri*, 133.

(w. 11) dla Izraelitów (w. 12a). Seebass⁸³ zauważa przy tym, że kiedy w I wieku po Chr. świątynia jerozolimska straciła na znaczeniu (została zburzona przez Rzymian), rabbi Jochanan ben Zakkai (*m.Sotah* 9,9b), odnosząc się podobnego kazusu, nie odwołuje się już do przepisów z Lb 5,11–31.

4. Struktura Lb 5,11–31

Nie wchodząc w szczegóły, które znaleźć można w każdym w miarę nowym komentarzu, zauważono tylko, że Tikva Frymer-Kensky⁸⁴, poza końcowym podsumowaniem (tzw. *repetitive summary*), dostrzega w ramach tekstu również wewnętrzne, mniejsze powtórki, które określa mianem *inclusion*⁸⁵. Każdą kolejną sekcję tekstu, jego zdaniem, obramowuje powtórzenie związane z głównym działaniem w niej podjętym. Takie końcowe podsumowanie zawsze zawiera jednak więcej detali niż na początku. Pierwsza główna akcja w perykopie dotyczy faktu, że mąż przyprowadza swoją żonę i przynosi dar-ofiarę dla Jhwh (w. 15). Druga (ww. 16–18) to postawienie kobiety przed Jhwh (ww. 16.18), a w międzyczasie (działanie skoordynowane z głównym) przygotowanie „świętej wody” (w. 17). Trzecia (ww. 19–23) to przekleństwo kobiety (ww. 20–23), zaś akcja z nim skoordynowana to obietnica, że w przypadku niewinności nie uczyni ono jej szkody (w. 19). Czwarta wreszcie główna akcja (ww. 24–28) dotyczy wypicia „świętej wody” (ww. 24.27). Skoordynowane z tym działaniem jest z kolei złożenie ofiary pokarmowej (ww. 25–26). W konsekwencji badacz ten proponuje trzyczęściowy podział perykopy: A (ww. 12–14): główne działanie; B (ww. 15–28): skoordynowane działania; A' (ww. 29–30): powtórzenie głównego działania z większą ilością detali. Jak można się domyśleć, wiersze 11.31 potraktowane są tu jako elementy pozwalające na narratywne obramowanie zasadniczej części perykopy. Całość rytuału (ww. 17–26) podporządkowana jest wyrokowi Bożemu (ww. 16.17.23–24).

5. Analiza egzegetyczna

Wyłączając obramowanie rytuału, a więc wstęp (11–14) i zakończenie (29–31), sama procedura opisana jest w ww. 15–28. Można znaleźć tu najpierw zagajenie (w. 15: *initiation*), potem opis przygotowania (ww. 16–18: *preparation*), procedurę złożenia przy-

83 Seebass, *Numeri*, 134.

84 Frymer-Kensky, „The Strange Case”, 13–16. W uproszczony sposób omawia tę propozycje strukturalną także Dennis R. Cole, *Numbers: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, New American Commentary 3B (dalej NAC) (Nashville: Publishing Group, 2000), 116; Seebass, *Numeri*, 126–128.

85 Frymer-Kensky, „The Strange Case”, 12, przypisy 8–10 ze wskazaniem na Curt Kuhl, „Die Wiederaufnahme – ein Literarisches Prinzip”, *Zeitschrift für die alttestamentlicher Wissenschaft* 64 (1952): 1–11.

sięgi (ww. 19–23: *adjucation*) i ostatecznie opis sposobu wykonania rytuału (ww. 24–28: *execution*)⁸⁶.

5.1. Obramowanie perykopy (ww. 11/12–14; 29–30/31)

Cała procedura klasyfikowana jest jako zasady objawione przez Boga i przekazana za pośrednictwem Mojżesza (w. 11–12a; por. Lb 5,1.5). Chodzi o kazus, w którym brak świadków (w. 13b)⁸⁷. Kobieta zatem nie została przyłapana na gorącym uczynku (brak rdzenia *n'p* – „cudzołożyć”) i nie można zastosować wobec niej normalnej procedury jurydycznej oraz przepisu z Kpł 20,10. Przypadek ten jest porównywany do praw z KH §§131–132, ale – co już zauważono – nie jest z nimi identyczny. W przypadku KH §132 chodzi bowiem wyraźnie o sytuację, w której kobieta jest „wskazana palcem”, a więc podejrzenia mają charakter publiczny. W przypadku biblijnym podejrzewa ją o zdradę tylko jej własny mąż (w. 12a). Pod uwagę bierze się zarówno zasadność takich podejrzeń, a więc zakłada się, że kobieta jest w istocie winna (ww. 12–14a.29b), jak i możliwość, że podejrzenia mogą okazać się nieuzasadnione (ww. 14b.30a). Problem musi być rozstrzygnięty przez Jhwh (ww. 15–28). Mąż zatem przyprowadza żonę przed Jhwh (ww. 15.30a), ale ostatecznie to kapłan stawia ją przed Nim (ww. 16.18) i ma wykonać podane zalecenia (w. 30b). Wtedy podejrzliwy mąż jest niewinny (w. 31a)⁸⁸, zaś kobieta – jeśli jest winna – poniesie zasłużoną karę (w. 31b).

Na określenie zarzutów (dwukrotne *'iš*; por. Kpł 15,2; 24,13; Lb 9,10: formuła ma sens prawny) ze strony męża w przypadku, jeśli (*kî*)⁸⁹ jego żona schodzi na złą drogę (*š'ih* – „zbaczać, zejść na złą drogę”), postępuje jak obce kobiety, przed którymi ostrzega często literatura mądrościowa, do której – jak już zauważono – ten termin przynależy (Prz 4,15; 7,25; Syr 42,10), stosuje się słowo oznaczające „popęlnienie przestępstwa” (w. 12b: *mā'al*; por. Lb 5,6: przed Jhwh)⁹⁰. Chodzi o sytuację, kiedy inny mężczyzna (nie jej mąż!) obcuje z nią (w. 13a: dosłownie: „leży jakiś mężczyzna z nią, składając nasienie”⁹¹) i nie ma na to świadków (w. 13b). Pewności nie ma tu sam podejrzewający ją o zdradę mąż. Przypadek określony jest bowiem również słowami „(ten potencjalny fakt) był zakryty (hebr. *wēne'lam*) przed oczami” jej męża (por. Kpł 4,13; 5,2–4)⁹². On sam zatem ma jedynie podejrzenia, ale niczego nie widział.

⁸⁶ Davies, *Numbers*, 50.

⁸⁷ Potrzeba co najmniej dwóch świadków (Pwt 17,6; 19,15; Lb 35; zwłaszcza gdy karą jest śmierć (Pwt 22,22–27; Kpł 20,10).

⁸⁸ Chodzi chyba o obie możliwości, czyli zarówno wtedy, gdy okaże się, że kobieta mimo podejrzeń była niewinna, jak i wtedy, kiedy procedura wykaże jej winę (tak w. 31b).

⁸⁹ GKC §159 D: „supposing that, if”.

⁹⁰ Małżeństwo stanowi często obraz przymierza z Bogiem; por. Rdz 31,43–54; Prz 2,17; Ez 16,8; Oz 2,4–25; Ml 2,13–16. Choć formuły zawierania obu tych rodzajów więzi są podobne, nie ma dowodów, by składano w przypadku małżeństwa ślubowanie z powołaniem się na Boga.

⁹¹ Chodzi o idiom (*šiklat zera*), który tworzy asonans ze słowem *šākab* – „leżeć (z)” – klasycznym eufemizmem na nielegalne pożycie seksualne; Levine, *Numbers 1–20*, 192.

⁹² Na temat męskiej formy czasownika porównaj Łach, *Księga Liczb*, 96.

Cudzołóstwo uważane było za poważne naruszenie norm moralnych i społecznych na całym starożytnym Bliskim Wschodzie i jako takie najczęściej karano za nie śmiercią⁹³. W obecnym przypadku nie można go jednak dowieść i kazus stanowi jedynie podejrzenie, a więc domniemanie, że mogło dojść do zdrady małżeńskiej. Chodzi o jedną z tych sytuacji, które naruszają normy społeczne i moralne dotyczące życia seksualnego (por. Kpł 15,18; 18,22). Mimo braku podstaw do wszczęcia normalnej procedury jurydycznej istnieje realne zagrożenie dla społeczności dbającej o swoją świętość. Jeśli bowiem przypadek taki miał rzeczywiście miejsce, kobieta stała się „nieczysta” (*niṭmā’â*)⁹⁴ (por. Kpł 18,20; 20,10) i jako taka zagraża nie tylko kondycji duchowej całej wspólnoty, ale i czystości znajdującego się pośród niej sanktuarium.

Na jakiej podstawie mąż tej kobiety opiera jednak swoje podejrzenia? Z opisanego dotychczas kazusu nie wynika to jasno. Tekst hebrajski nie potwierdza sugestii, że kobieta jest w widocznej ciąży i mąż wątpi w to, że to on jest ojcem⁹⁵. Męża kobiety dosięga jednak „duch podejrzliwości” (w. 14ab: *rûah qin’â*). Tak chyba lepiej jest rozumieć drugi człon w tym zwrocie (tak BT; BE; BŚP), niż tłumaczyć go w tradycyjnym sensie „duch zazdrości” (tak A. Kuśmirek; BWP)⁹⁶. Chodzi bowiem nie tylko o coś, co może okazać się nieprawdziwe (por. ww. 12b–13) i nie ma ku temu żadnych przesłanek. Na pierwszy plan wysuwa się tu wyraźnie i przede wszystkim zagrożenie potencjalną nieczystością (w. 13bA). To ono właśnie, a nie przyczyny podejrzeń ze strony męża, jest tu najistotniejsze. W całej perykopie rdzeń *qn’* pojawia się trzy razy. Obecny zwrot (ww. 14.30) akcentuje przede wszystkim właśnie to, że chodzi w istocie jedynie o wewnętrzne rozterki męża. Nie każdy akt zazdrości musi jednak prowadzić do wszczęcia procedury opisanej w Lb 5,15–28 (por. Prz 6,26–35)⁹⁷. Podejrzenia, owszem, mogą rodzić złe emocje i psują wzajemne relacje (por. Prz 27,4). Dlatego najlepiej je rozwiązać. Tym razem chodzi jednak raczej przede wszystkim o to, że brak działania oznaczałby potencjalne zagrożenie dla całej wspólnoty (stąd akcent na potencjalną „nieczystość”).

Po zakończeniu opisu rytuału, jaki w powyższym przypadku można wykonać (ww. 15–28), pojawia się podsumowanie (29–31). Cała procedura określona jest w nim mianem „Tory-podejrzenia” lub – jak tłumaczą inni – „Tory-zazdrości” (w. 29: hebr. *tôrat haqqên’ôt*). W każdym razie jest to typowa kapłańska formuła prawna (Kpł 6,2.7.28;

93 Milgrom, *Numbers*, 348–350; Raymond Westbrook, „Adultery in Ancient Near Eastern Law”, *Revue Biblique* 97 (1990): 542–580.

94 Chodzi głównie o nieczystość rytualną, a rdzeń, od którego ukuty jest obecny przymiotnik, pojawia się głównie w tekstach z okresu wygnania i po nim; porównaj F. Maass, „Ṭm’ unrein sein”, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 1, red. Ernst Jenni, Claus Westermann (dalej THAT) (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1971; 51994), 664–667.

95 Tak McKane, „Poison”, 475. Krytycznie o tej propozycji Ashley, *The Book*, 226.

96 Rytuał, jak pisze w uzasadnieniu Ashley (Ashley, *The Book*, 126), wolny jest od emocji. Niemniej tu nie chodzi jeszcze o rytuał, ale stan umysłu męża, więc do końca nie da się wykluczyć, że kieruje się on też zazdrością. Niemniej „podejrzliwość” mimo wszystko lepiej oddaje sytuację wyjściową (porównaj Budd, *Numbers*, 60; inaczej Levine, *Numbers 1–20*, 193: „possesive jealousy”).

97 Milgrom, *Numbers*, 38; Seebass, *Numeri*, 135.

7,1.11.37; 11,46–47; 12,7b; 13,59; 14,32.57; Lb 6,13.21)⁹⁸. Wiersze 29–30a podsumowują cały kazus, akcentując bardziej podejrzliwość/zazdrość męża niż domniemaną winę kobiety. W pewnym sensie jego podejrzenia (w. 30a) znajdują uzasadnienie pod warunkiem, że kobieta była rzeczywiście wiarołomna (w. 29). Zrozumienie i tym samym tłumaczenie tych wierszy nie jest jednak łatwe⁹⁹. Kapłan ma w każdym razie podjąć działania podane w „tej Torze” w przypadku, gdy mąż podejrzewa żonę o zdradę, ale nie jest tego pewny.

Wiersz 31 wydaje się być późniejszym dodatkiem¹⁰⁰, w którym akcentuje się niewinność podejrzliwego męża (w. 31a) i słusność kary, jaka spotka winną żonę (w. 31b). Zaskakuje tu nie tylko „przyjęte z góry” założenie, że kobieta jest winna i brak wskazania, co z podejrzliwym mężem, jeśli okazałoby się inaczej? Samo podejrzenie, oczywiście, nie jest przestępstwem (por. Pwt 22,13–21). Wyraźnie widać tu jednak nierówność społeczną w sposobie traktowania mężczyzny i kobiety. On jest wolny od winy nawet w przypadku niewinności żony, a ona musi ponieść konsekwencje, jeśli jest winna¹⁰¹.

W opisie procedury, jak zauważono, ani razu nie będzie mowy o tym, że „sąd Boży” dokona się w taki sposób, by jego efekty były widoczne w krótkim czasie. Zwrot *nāššā’ āwōn* – „nosić (jakaś) winę” wskazuje wręcz na to, że wykonanie oczekiwanej kary zarezerwowane jest wyłącznie Bogu¹⁰². Niemniej rodzajnik przy słowie „mąż” (*ha’iš*) nie musi wcale wskazywać na to, że chodzi tu o męża kobiety. Tak zwykle się to interpretuje. Trzeba jednak odnotować propozycję, by w owym „mężu/mężczyźnie” widzieć innego; wspomnianego w tekście mężczyznę (por. w. 13)¹⁰³. Taką interpretację sugeruje fakt, że w prawie Ur-Nammu §7 zachodzi podobne rozróżnienie i mowa jest o LÚ – „mężu” (linia 4.7) i NITA – „kochanku” (linia 8). Interpretacja tego rodzaju oznacza, że procedura wynikająca z podejrzeń męża wobec żony nie dotyczy potencjalnego kochanka i nawet jeśli okazałoby się, że kobieta została uznana za winną, to on nie poniesie odpowiedzialności za swój czyn. W ten sposób jeszcze bardziej uwidaczniałaby się wspomniana nierówność społeczna w sposobie traktowania mężczyzny i kobiety. Z kolei jednak za tym, że chodzi mimo wszystko o męża, przemawia argument zaczerpnięty z *Kodeksu Hammurabiego* §2 (ordalia w związku z oskarżeniem o czary). Jak było to wspomniane,

98 Milgrom, *Numbers*, 42; Budd, *Numbers*, 65; Seebass, *Numeri*, 145.

99 Seebass, *Numeri*, 123 (tłumaczenie), 146 (komentarz).

100 Ashley, *The Book*, 135: „later view”; Seebass, *Numeri*, 146: „Nachwort”.

101 De Vaulx, *Les Nombres*, 97.

102 Zimmerli, „Die Eigenart”, 8–11; Frymer-Kenski, „The Strange Case”, 22–24.

103 Tak Brichto, „The Case”, 63 + argumenty za tym w: Sophie Démare, „L’interprétation de Nb 5,31 à la lumière des droits cunéiformes”, w: *La femme dans Le Proche-Orient Antique: Compte Rendu de la 33^e Rencontre Assyriologique Internationale (Paris 7–10 juillet 1986)* (Paris: Recherches sur les civilisations, 1987), 49–52. Potem także Guillaume Cardascia, „Sur quelques erreurs de la Vulgate: Nombres 5,31 – Luc 10,36”, *Revue Biblique* 111 (2004): 419–422; Guillaume Cardascia, „«Trahisons» Bibliques Nb 5,31 & Lc 10,25–37”, *Revue Biblique* 112 (2005): 369–371; Sophie Lafont, *Femmes, Droit et Justice dans l’Antiquité orientale: Contribution à l’étude du droit pénal au Proche-Orient ancien*, Orbis Biblicus Et Orientalis 165 (dalej OBO) (Fribourg–Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), 276; Jeon, „Two Laws”, 193.

większość badaczy opowiada się za taką tradycyjną interpretacją. Niemniej opisanej powyżej alternatywnej interpretacji nie da się jednoznacznie wykluczyć.

Jest tu dodatkowy komentarz do procedury, co do której nie ma się pewności, czy w ogóle była stosowana w praktyce w okresie po wygnaniu babilońskim. Jeśli tak, to możliwości jej zastosowania były ograniczone w zasadzie do Jerozolimy i jej najbliższej okolicy. Można wręcz domniemywać, że jej zasadniczym celem było nawet nie tyle zniechęcenie do nieuzasadnionej podejrzliwości, co raczej zadbanie o to, by jakiś „nieujawniony przypadek pobłądzenia” uczynił kobietę nieczystą przed Bogiem i tym samym zagroził całej wspólnotie¹⁰⁴. Kapłani, zgodnie z przyjętą w Lb 5–10 koncepcją teologiczną¹⁰⁵, ukazani są tu jako główni odpowiedzialni za tę wspólnotę i zachowanie przez nią rytualnej czystości. Samo „publiczne” orzeczenie o winie lub niewinności – jak się wydaje – nie było nadrzędnym celem tej procedury.

5.2. Wstawić się przed Bogiem (ww. 15–18)

Następuje teraz otwarcie procedury kultowej, która ma nie tyle rozwiązać dylemat moralny, co zneutralizować potencjalną nieczystość. Mąż przyprowadza żonę przed Jhwh (w. 15), ale to kapłan stawia ją ostatecznie przed Jhwh (w. 16.18). W międzyczasie przygotowuje także specjalną „świętą wodę”, mieszając z nią pył wzięty z odłogi przybytku (w. 17). To czynności przygotowawcze (por. ww. 25–26). Właściwe działania: samoprzekleństwo (ww. 19–22 + ww. 23–24: zabiegi towarzyszące), składanie ofiary i wypicie przygotowanej uprzednio wody (ww. 25–26, 27–28) opisane zostaną zaraz potem.

Na uwagę zasługuje fakt, że mąż nie ma w takim przypadku obowiązku przyprowadzić żony przed Jhwh (w. 15aA), co sugeruje tłumaczenie BT („wówczas winien mąż przyprowadzić...”; podobnie BE i BWP; BP: „ma zaprowadzić...”; inaczej zaś BŚP). Mając wątpliwości, może jedynie skorzystać z opisanej za chwilę procedury¹⁰⁶. Trudno mieć pewność co do miejsca, w którym dokładnie zachodzi cały rytuał. „Brama Nikanora” w drugiej świątyni – jak sugeruje potem *m.Sotah* I.5? Dziedziniec kobiet? Dziedziniec Izraela, pomiędzy dziedzińcem pogan i kobiet? Na pewno miejsce blisko ołtarza, ze względu na ofiarę, którą należy złożyć. Sama procedura picia wody i wypowiedzenia samoprzekleństwa nie musiała jednak odbyć się w tym samym miejscu.

Przed Bogiem nie staje się z pustymi rękami (Wj 23,15b; 34,20b; Pwt 16,16b). Dar, ofiara, o której jest tu najpierw mowa, to „jej dar”, czyli kobiety. Mając na uwadze jednak

104 Autorzy biblijni w Lb 1,1–10,10 w głównej mierze zajmują się wpływem świętości Boga Izraela obecnego w obozie tegoż Izraela na struktury społeczne, których odzwierciedleniem jest opisana tu organizacja obozu. Uwaga skupiona na świętości obozu stanowi tu kontynuację tematu świętości Izraela z Księgi Kapłańskiej. Prawa zawarte w Lb 5–6 dotyczą sposobów zapobiegania sprowadzenia nieczystości na ten obóz; szerzej porównaj: Thomas B. Dozeman, *The Penateuch. Introducing the Torah* (Minneapolis: Fortress Press, 2017), 420–431.

105 Won W. Lee, „The Conceptual Coherence of Numbers 5,1–10,10”, w: *The Book of Leviticus and Numbers*, red. Thomas Römer, Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 215 (dalej BETL) (Leuven–Paris–Dudley: Peeters, 2008), 473–489, zwł. 483–484.

106 Ashley, *The Book*, 126–127.

kontekst patriarchalny, tylko mąż mógł taki dar w jej imieniu ofiarować. Akcent pada mimo wszystko na fakt, że ofiara, która ma być złożona, włożona zostaje w jej ręce. Zatem jej złożenie nie tyle zabezpiecza ją w obliczu Jhwh, ile stanowi element formalnego wstawienia się przed Nim. Warto przy tym zauważyć, że w kontekście diaspory taka procedura była już niemożliwa¹⁰⁷. Kolejność zdarzeń w obecnym wierszu nie jest jasna. Teraz wydaje się być taka, że kobieta najpierw wypije przygotowaną dla niej miksturę, a dopiero potem kapłan złoży przyniesioną przez nią ofiarę. (por. ww. 24–25). Taki sens wydaje się mieć leksem *‘alêhâ* – „za nią”. Za chwilę jednak opis czynności (w. 26) sugeruje, że można tę kolejność odwrócić. Czy zatem aby na pewno chodzi o to, że bez tej ofiary procedura ordaliów byłaby nieskuteczna?¹⁰⁸ W procedurze nie chodzi raczej o ich skuteczność, ale o fakt, że jeśli podejrzenia okazałyby się uzasadnione, to kobieta stanęłaby przed Bogiem jako nieczysta. Jest to zatem raczej ofiara „oczyszczenia”, sposób ochrony świętości sanktuarium i w konsekwencji całej wspólnoty. Wskazuje na to zresztą dalszy opis samej ofiary.

Ofiara, o której będzie teraz mowa, przypomina ofiary pokarmowe (Kpł 2,1–3; 6,14–23). Stosuje się tym razem jednak tańszą mąkę i pomija oliwę oraz kadzidło. Sam dar określa się mianem *qōrbān* – (od *qrb* – „zbliżyć”). Chodzi o „najpowszechniejsze i najmniej dokładne określenie ofiary”¹⁰⁹, swoisty ofiarniczy *Oberbegriff*¹¹⁰, charakterystyczny jednak, poza Księgą Liczb, tylko dla Księgi Kapłańskiej i Ezechiela. W Kpł 2,1.4.13 spotyka się zbitkę *qōrbān minhâ*, opisującą ofiarę pokarmową. Z nią w istocie tu występuje, lecz samo słowo *minhâ* pojawi się dopiero w drugiej części wiersza (w. 15b), gdy tę ofiarę określa się jako „ofiara zazdrości/podejrzenia” (*minhat qēn’ōt*) i „ofiara pamięci” (*minhat zikkārôn*). Miara mąki jęczmiennej (*qetaḥ šē’ōrîm*) to 1/10 efy, a więc pod względem ilości jest to miara standardowa (por. Kpł 6,20; Lb 28,5)¹¹¹. Niemniej w systemie ofiarniczym w ofiarach pokarmowych stosowano raczej mąkę wyższej jakości (*sōlet*; por. Kpł 2,1), uzyskiwaną z pszenicy (Wj 29,2). Można zatem sądzić, że jest to swoista ofiara „ubogich” (2 Krl 7,1; Ap 6,6). Jęczmień stanowił paszę dla zwierząt (1 Krl 5,8) i pokarm prostych, często biednych ludzi (Sdz 7,13; 2 Krl 4,42; Ez 4,9; J 6,9.13). Nigdy nie stosowano go jednak w kulcie ofiarniczym. Co więcej, zaleca się niedołączanie do obecnie przepisanej ofiary typowych dodatków: oliwy i kadzidła (Kpł 2). Ich brak w pszenicznej – mimo wszystko (!) – ofierze pokarmowej dopuszczany był tylko w przypadku ubogich składających ofiarę przebłagalną za grzechy (Kpł 5,11–13)¹¹². Zatem to

107 Seebass, *Numeri*, 136.

108 Tak Levine, *Numbers 1–20*, 193.

109 KBL, t. 2, 196.

110 Thomas Hieke, *Leviticus 1–15*, HThKAT (Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2014), 84–85.

111 W sumie to ok. 2,1. Mając na uwadze brak precyzyjnych standardów, można to doprecyzować – 1,9–2,41 l; tak Johannes Renz, Wolfgang Röllig, *Handbuch der althebräischen Epigraphik* II/1 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995), 43–44.

112 Seebass, *Numeri*, 137.

ofiara najprostsza z możliwych¹¹³, bo i nie ma pewności, czy w ogóle został popełniony grzech, o który kobieta jest jedynie podejrzewana.

Właściwe tłumaczenie obu dookreślających tę ofiarę zwrotów nie jest łatwe. W pierwszym z nich lepiej jednak pasuje – jak wspomniano – sens „ofiara podejrzenia” (BT: „ofiara posądzenia”) niż „zazdrości”, choć to ostatnie tłumaczenie pojawia się nader często (tak m.in. H. Seebass). Drugi to *hapax legomenon*, tłumaczony w BT w sensie „ofiara wyjawienia”. Słowo *zikkārôn* zwykle oznacza „przypomnienie” lub „upomnienie”, które ma za zadanie przywieść coś na pamięć. W koniugacji *hifil* rdzeń *zkr* ma sens „sprawić, by pamiętać; przywołać; oskarżać”. Jeśli taki jest sens tego słowa w obecnym miejscu, to chodzi o ofiarę, której zadaniem jest o czymś przypomnieć, odwołać się do czyjejs pamięci. Co i komu ma jednak przypomnieć? Ofiara ma na celu przedłożyć przed Bogiem podejrzenia męża? Przypomnieć Mu, że mąż dochowuje troski o zachowanie rytualnej czystości przez żonę?¹¹⁴ A może chodzi raczej o to, że ofiara ma ujawnić grzech, przypomnieć o winie (por. 1 Krl 17,18; Ez 21,28–29; 29,16; Oz 8,13)¹¹⁵, jeśli taka jest faktem? Ostatecznie ofiara, o której mowa, ma być może wyłącznie zapobiegawczo oczyścić sanktuarium, gdyby okazało się, że kobieta jest jednak winna?¹¹⁶ Ta ostatnia opcja interpretacyjna, mając na uwadze niepewność co do wyniku procedury, wydaje się tu najbardziej uzasadniona. Niemniej, składając „jej ofiarę”, która jest zarazem darem jej męża, jako „ofiara podejrzenia/przypomnienia”, deklaruje się w pewnym sensie przekonanie, że to, czego nie widziały ludzkie oczy, widział Bóg i przypomni o tym w razie zaciągnięcia jakiegóś winy.

Kolejne wiersze precyzują, że ostatecznie przed Jhwh stawia kobietę kapłan (ww.16.18a). Opisuje się elementy rytuału (ww. 17.18bc). Najpierw ma miejsce – wspomniana już – rytualna prezentacja kobiety przed Bogiem (w. 18a: „ofiara w jej rękach”). Pozostałe elementy są znacznie trudniejsze do zrozumienia. Czym jest „święta woda” (*majim qēdōšim*), z której kapłan ma przygotować w glinianym naczyniu miksturę zmieszaną z prochem z podłogi w przybytku? Targумы rozumiały takie określenie wody jako wskazówkę, że chodzi jedynie o „czystą wodę” (TgNeof; por. Ez 36,35: *majim tehḥrîm*), „wodę z pojemnika” (TgJon), zaś LXX, że chodzi o „żywą wodę” (źródlaną). Można wreszcie sugerować, że chodzi o „żywą, tj. bieżącą wodę” (por. Lb 19,12).

Choć procedura „picia” takiej wody nie stanowi typowego przykładu ordaliów, to sam zwyczaj picia wody sądu był mimo wszystko dość dobrze znany, zwłaszcza w Mezopotamii. Przykłady można znaleźć również w tekstach z Suzy i być może w tekstach hetyckich¹¹⁷. Nade wszystko jednak pojawiają się one w wielu tekstach z Mari oraz tekstach

113 Taki był też pewnie cel prawodawcy przy ustalaniu jej formy, a nie chęć porównania zachowania kobiety do zachowania zwierząt (tak *Sotah* 2,1); słusznie zauważa to Łach, *Księga Liczb*, 96–97.

114 Brichto, „The Case Law”, 59, przypis j.

115 Seebass, *Numeri*, 136.

116 Tak Jacob Milgrom cytowany w Ashley, *The Book*, 127.

117 Frymer-Kensky, *The Judicial Ordeal*.

neoasyryjskich¹¹⁸. Opisany w nich zwyczaj picia z rytualnego dzbana (*šarsaru*) wody tego rodzaju powiązany jest także ze składaniem przysięgi „oczyszczającej”. Z drugiej strony w serii tekstów typu *šurpu* mowa jest o „przekleństwie” (*māmītu*), które urzeczywistni się poprzez picie wody z takiego dzbana (III.62)¹¹⁹. Można się jedynie domyślać, że działa się tak tylko w przypadku, gdyby przysięga była złożona fałszywie (por. Ps 109,18)¹²⁰. Niekoniecznie jednak trzeba sądzić, że do wody dodawano jakiejś trucizny. Pomijając to, że na starożytnym Bliskim Wschodzie woda sama w sobie – niefiltrowana i niegotowana – nie zawsze była zdrowa (por. 2 Krl 2,19–22), to w tym wypadku chodziło raczej jedynie o przekonanie, że stawała się ona zabójcza tylko dla winowajcy składającego fałszywą przysięgę lub zaciągającego samoprzekleństwo.

W jednym z listów z Mari (ARM 10.9)¹²¹ można znaleźć interesującą paralelę (XVIII w. przed Chr.) dla procedury opisanej w tekście biblijnym. W rytuale tam opisanym również chodzi o wypicie wody zmieszanej z pyłem oraz złożenie przysięgi (por. Lb 5,19). Praktyka tego rodzaju zatem – co zauważono wcześniej – była znana już od dawna. Samo spożywanie prochu może być czymś poniżającym (Rdz 3,14; Ps 79,9; Iz 49,23; Mi 7,17)¹²², choć w obecnym rytuale chodzi raczej o symbol potencjalnego unicestwienia w przypadku krzywoprzysięstwa. Niemniej należy podkreślić raz jeszcze, że procedura „sądu bożego” w Mezopotamii zdominowana była przez rytuał „próby rzeki”¹²³, a nie gest picia wody.

Okoliczności dla obecnej sceny tworzy pustynia, nie sanktuarium, choć procedura ewidentnie powiązana jest z tym ostatnim. W warunkach pustynnych trudno szukać jakiegoś specjalnego, „świętego źródła”, zaś w związku ze świątynią nie wspomina się nigdy, że na jej wyposażeniu była jakaś święta woda. Jednak przez sam fakt trzymania czegoś w świątyni na wyłączny w niej użytek mogło uświęcać wodę¹²⁴. Kapłan korzysta tu bez wątplenia z wody dostępnej w obrębie świątyni. Zapewne skądś musi ją zaczerpnąć i wlać do „glinianego naczynia” (*bikēlī-ḥāreš*). Najczęściej wskazuje się na kadź z brązu służącą kapłanom do rytualnych obmyć (por. Wj 30,18.28). Jeśli sugestia jest słuszna, to określenie „święta woda” może być dość stare¹²⁵. Czemu jednak mowa jest o glinianym naczyniu? Może z troski o zachowanie rytualnej czystości naczyń świątynnych wykonanych ze szlachetnych metali (por. Kpł 7)? Gliniane naczynie po wykorzystaniu w rytuale oczyszczającym, z jakim mamy – jak się wydaje – do czynienia, łatwo było rozbić (Kpł 6,21). W Kpł 14,5.50 mowa jest o ceramicznych naczyniach stosowa-

118 Jack M. Sasson, „Numbers 5 and the «Water of Judgment»”, *Biblische Zeitschrift* 16 (1972): 249–251.

119 Van der Toorn, „Ordeal”, 41.

120 Porównaj też Hans Wissmann, „Gottesurteil I”, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 3 (Tübingen: Mohr Siebeck, 42000), 1128–1129.

121 Levine, *Numbers 1–20*, 210–211.

122 Tak Łach, *Księga Liczb*, 97.

123 Roland de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1–2 (Poznań: Pallottinum, 2004), 172.

124 Davies, *Numbers*, 53.

125 Seebass, *Numeri*, 137.

nych w rytuale oczyszczenia po uzdrowieniu z chorób skóry (*šāra't*). Zniszczenie takiego naczynia było ważne, zwłaszcza gdyby kobieta okazała się jednak winna stawianych jej zarzutów. Nie można wszakże wykluczyć, że w istocie chodzi tylko o kolejny symbol prostoty całej ceremonii¹²⁶.

Pył, który ma być dodany do tej wody, pochodzi z „podłogi przybytku”¹²⁷. Rzecz dzieje się więc w pobliżu ołtarza. Traktat rabiniczny *m.Sotah* 2.2 sugeruje „miejsce u wejścia do świątyni”. Napój tak uzyskany – jak można sądzić – nie był najczystszy, ale na pewno nie był też trujący. Skosztowanie mikstury tego rodzaju mogło zaszkodzić, ale raczej nie zabić.

Kolejny wiersz (w. 18b; por. potem ww. 22.23.24) wydaje się coś jeszcze dodawać do opisu wody. Nazwana jest ona teraz „wodą gorzką, niosącą klątwę”¹²⁸. Ten ostatni jej efekt zachodzi oczywiście tylko w wypadku, jeśli kobieta okazała się winna (por. ww. 21b.22a.27). W obecnym kontekście należy wykluczyć raczej jakikolwiek automatyzm działania wody. Tu rozstrzyga o wszystkim Bóg i żadna magia nie wchodzi w grę. Czym jest jednak „gorzkość” owej wody? O goryczy mowa może być wtedy, gdy szuka się w zwrocie *mê hammārîm ham'ārāîm* pochodnej rdzenia *mrr*. LXX tłumaczy już jednak cały zwrot jako *hydôr tou elegmou* – „woda odrzucenia, powodująca wyklęcie” (tak R. Popowski)¹²⁹. Hebrajskie *mar* może jednak znaczyć tu zarówno to, że woda stanie się infekcyjna dla winnej, jak i jedynie to, że nie będzie nadawała się do picia (por. Wj 15,23)¹³⁰. W każdym razie „gorzkość” wody przekleństwa nie odnosi się do jej toksycznych właściwości, lecz do jej własności jako rytualno-symbolicznego medium [dla] przekleństwa oraz potencjalnego, tj. warunkowego zagrożenia nim¹³¹. Innymi słowy, stwierdza się tu, że woda zawiera potencjalne przekleństwo za potencjalnie zły czyn, a nie fakt, że ma gorzki smak¹³². Tylko w przypadku winy staje się ona „wodą gorzką, niosącą przekleństwo” (por. ww. 21b.22a.27). To tradycyjne rozumienie tego opisu chyba najlepiej oddaje ogólny sens dopowiedzenia (por. też dalsze warianty ww. 24.27). Należy odnotować jednak także inne próby interpretacji. Niektórzy badacze¹³³ sugerują bowiem, że chodzi tu o rdzeń *mrrj* – „buntować się”. Nie do końca jednak wiadomo, co miałby on znaczyć w języku hebrajskim? Proponowany potem w nawiązaniu do języka arabskiego

126 Na ten temat szerzej porównaj Levine, *Numbers 1–20*, 195–196.

127 Na temat znaczenia tego pyłu porównaj: G. Rinaldi, „La donna che ha «deviato». Considerazioni su Num 5,11–31”, *Eunte Docete* 26 (1973): 535–550, zwł. 540–541.

128 W osnowie piel: „obłożyć klątwą” (*The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, red. E. Brown, S. Driver, V. Briggs (Boston: Hendrickson, 1906; reprint 41999) (dalej BDB), 76b; KBL, t. 1, 88b).

129 W praktyce w greckim słowie *elegmos* chodzi jednak o odrzucanie (zarzutów), odganianie, potępienie, w sensie dowiedzenia (winy); porównaj: *A Greek – English Lexicon of the Septagint*, t. 1, red. Johan Lust i inni (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992), 144.

130 Levine, *Numbers 1–20*, 196.

131 Schmitt, *Magie*, 178.

132 Rdzeń *mrr* często pojawia się na opisanie goryczy w życiu (1 Krl 4,27; Rt 1,3: czasownik; Hi 3,20; Am 8,10: rzeczownik); porównaj: BDB, 600.

133 Godfrey Rolles Driver, „Two Problems in the Old Testament Examined in the Light of Assyriology”, *Syria* 33 (1956): 73–74; BDB, 598a. Uwagi krytyczne w: Davies, *Numbers*, 54.

(arab.: *mārar* – „przejsć przez”; arab. *marmara*: „sprawić, by [coś] przepłynęło”) sens „dokonać aborcji” spotyka się z zrzutem, że w obecnym tekście jednak nie ma mowy ani o ciąży, ani tym bardziej o przypadku aborcji¹³⁴. Z kolei gramatyczne trudności napotyka inny proponowany rdzeń¹³⁵: *jrh* – „rzucić”. Miałby on w obecnym zastosowaniu sens *oracular waters*. Ugaryckie *mrr* („błogosławić”) dałoby z kolei sens: „woda niosąca błogosławieństwo, a nie przekleństwo”¹³⁶. Jednak określenie nie ma w Lb 5 formy meryzmu, co sugeruje ugarycki przykład i – co ważniejsze – brak hebrajskiego słowa stanowiącego ekwiwalent dla wspomnianego ugaryckiego rdzenia¹³⁷.

Najbardziej intrygujący jest tu jednak gest odkrycia, rozpuszczenia włosów (*pr*) kobiety przez kapłana (w. 18aB). Nie ma on żadnej paraleli w otoczeniu Izraela¹³⁸ i głównie z tego powodu jego sens w aktualnym kontekście jest sporny. Analogiczne odniesienia stanowić tu mogą inne zastosowania tego rdzenia w kapłańskich przepisach prawnych, gdzie czasownik ten odnosi się do włosów na głowie¹³⁹. W Kpł 10,6; 13,45; 21,10 chodzi o sytuacje, w których może być lub już została zakłócona normalność w sposobie obecności pośród społeczności Izraela. W Kpł 21,10 mowa jest o tym, że arcykapłan nie może brać udziału w ceremonii żałobnej, rozpuszczając swe włosy i rozdzierając szaty (gesty żałobne; por. Kpł 10,6; Ez 44,20)¹⁴⁰. Z kolei w Kpł 13,45 rozpuszczone włosy to symbol choroby, nieczystości, nakazany trędowatym. Czy zatem teraz w grę wchodzi żałoba lub nieczystość? Na pewno nie chodzi tu o gest pohańbienia, jak często się to sugeruje (tak *m.Sotha* I.5c; Filon, *SpecLeg.* X)¹⁴¹. Jeśli już, to o symbol wskazujący na zmianę statusu społecznego. Rozpuszczone włosy mogą, w opinii badaczy, symbolizować potencjalną winę, a co za tym idzie – rytualną nieczystość, jak w przypadku trędowatego, lub też

134 Frymer-Kensky, „The Strange Case”, 19, przypis 15.

135 Brichto, „The Case Law”, 59, przypis 1. Proponowana droga rozwoju to odwołanie do tworzenia rzeczowników typu *maddā* (rdzeń *jd*) ukutych jednak od osnowy od *hifil*, a nie od *qal*. Podobnie: *jrh* – „uczycić” = *tôrâ* lub *môreh* (nauka; nauczyciel). W takim wypadku oczekiwać należałoby jednak formy *môrîm*, a nie *mârîm*; porównaj: Ashley, *The Book*, 130 przypis 55.

136 Sasson, „Numbers 5”, 249–251.

137 Alexander Mackie Honeyman, „Merismus in Biblical Hebrew”, *Journal of Biblical Literature* 71 (1952): 11–18, cytowany w: Ashley, *The Book*, 130.

138 Potencjalną paralelę sugeruje jedynie Wolfram von Soden, „Eine altassyrische Beschwörung gegen die Dämonin Lamaštum”, *Orientalia Nova Series* 25 (1956): 141–148, zwł. 143. Tekst także w: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Neue Folge* (dalej TUAT.NF), t. 4: *Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen*, red. Bernd Janowski, Gernot Wilhelm (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008), 65. Rozpuszczone włosy i rozerwane na piersi szaty są tu gestami i symbolami zawstydenia.

139 Tryggve Kronholm, „Pära”, w: *Theological dictionary of the Old Testament*, red. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry (dalej TDOT), t. 12 (New York: Eerdmans, 2003), 98–101, zwł. 99–100.

140 Na ten temat porównaj: Janusz Lemański, „Czy w Biblii istnieje zakaz czynienia tatuaży”, *Studia Paradyskie* 28 (2018): 30–37.

141 Gray, *A Critical*, 52; Milgrom, *Numbers*, 40, 303 przypis 55. Jako argument przywołuje się tu teksty z Ez 16,39 i Oz 2,5: hańba za zdradę małżeńską; porównaj: Achenbach, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, 507. Za oznakę hańby uważa ten gest również Levine (Levine, *Numbers 1–20*, 196: Levine, „Shameful conditio”, 206: „Uncovering the hair and loosening it were forms of shaming and these procedures made of the woman so treated someone to be shunned”), nie przywołując jednak żadnych paraleli.

stanowić oznakę potencjalnego poczucia wstydu po ewentualnym oddaleniu się od Boga. Jeśli jednak kobieta jest niewinna, to dlaczego z góry traktowano ją w zawstydzający ją sposób? Być może zatem rozpuszczone włosy oznaczają raczej *servile status*¹⁴² lub wyłącznie „potencjalną” nieczystość, a nie jakikolwiek symbol winy? Rozpuszczone włosy są tu raczej wyłącznie symbolem „potencjalnej nieczystości”, sposobem stanięcia przed Bogiem w gotowości do przyjęcia jego wyroku. Procedura odbywa się wszak nie tyle w celu rozwiania lub potwierdzenia podejrzeń ze strony męża, ile w celu zlikwidowania groźby uczynienia nieczystą całej społeczności, gdyby taką okazała się podejrzana przez swego męża żona.

5.3. Przysięga i (samo)przekleństwo (ww. 19–23)

Główny temat tej części perykopy stanowi przysięga składana przez kobietę i rytualny sposób jej administrowania (ww. 19a.20–23). Akt ten jest warunkowy. Jeśli kobieta jest niewinna, nic ([samo]przekleństwo ani woda z prochem z ziemi) jej nie poszkodzi (w. 19b). Wiersz 21 stanowi tu wyraźny przerywnik uzupełniający opis rytuału przysięgi z samoprzekleństwem o instrukcje dla kapłanów w procedowaniu tego rytuału¹⁴³. Przysięgę z przekleństwem przywoływanym na siebie składa sama kobieta, ale kapłan wyjaśnia jej sens i skutki. Poprzez wtrącenie w wierszu 21 akcentuje się, że w samym centrum procedury, i tym samym perykopy, stoi działanie Boga¹⁴⁴. Dwukrotnie podkreśla się tu owe działanie Jhwh w wymierzaniu potencjalnej kary (nie wybrzmiewa to w tłum. BT; inaczej zaś w BŚP), który urzeczywistni słowa przysięgi (*šēbu‘ā*) i zawarte w nich (samo)przekleństwo (*‘ālā*) (w. 21a) w przypadku winy. Oba pojęcia często są ze sobą powiązane (Rdz 26,28; 1 Sm 14,24; Ez 17,19; Ne 10,30; Dn 9,11)¹⁴⁵ i zwykle towarzyszy im partykuła warunkowa¹⁴⁶. Przekleństwo działa tylko w przypadku, gdy złamane/niedotrzymane zostaje to, co stanowi treść przysięgi. W ten sposób eliminuje się wszelkie podejrzenia o magiczne działanie rytuału. Kara pochodzi zatem wyłącznie od Boga, a nie wynika z magicznego czy nawet automatycznego działania samej wody.

Nie do końca jasne są szczegóły anatomiczne z opisu potencjalnych skutków kary (w. 21b)¹⁴⁷. Z kontekstu wynika jednak, że chodzi o płodność. Kobieta będzie mogła bez problemów rodzić dalej dzieci (w. 28), o ile jest niewinna, albo nie, o ile okaże się winna

142 Tak Cole, *Numbers*, 116.

143 Z tego powodu wielu badaczy uważa go za późniejszą gloseę; Gray, *A Commentary*, 53; Milgrom, „The Case”, 71; Davies, *Numbers*, 56; porównaj jednak argumenty za integralnym potraktowaniem tego wiersza w: Kellermann, *Die Pieterschrift*, 75–76; Deborah L. Ellens, „Numbers: 5,11–31. Voluting Male Suspicion”, w: *God’s Word for Our World*, vol. 1, red. J. Harold Ellens, Deborah L. Ellens, Rolf P. Knierim, Isaac Kalimi, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement* 388 (dalej JSOT.S) (London–New York: T&T Clark, 2004), 55–82, zwł. 59, 63–68.

144 Milgrom, „The Case”, 71–72.

145 Manfred R. Lehmann, „Biblical Oaths”, *Zeitschrift für die alttestamentlicher Wissenschaft* 81 (1969): 77.

146 W pozytywnych przysięgach jest to *‘im lō’*, zaś w negatywnych *‘im* lub *kî*; porównaj: Lehmann, „Biblical Oaths”, 86–91.

147 Dobrze omówienie różnych propozycji interpretacyjnych, począwszy od Filona (*SpecLeg* 3.62) i Józefa Flawiusza (*Ant.* 3.271.273) aż po najnowsze rozwiązania, porównaj: Cardellini, *Numeri*, 253–254.

(w. 21bB). Termin *jārēk* – „biodro” (por. Pnp 7,2) może tu stanowić eufemizm na kobiece narządy rodne (por. Rdz 46,26: w odniesieniu do mężczyzny). W takim wypadku „upadnięcie” (*npl*) bioder może oznaczać tu dysfunkcję (atrofię) organów płciowych uniemożliwiająca poród¹⁴⁸. Druga część opisu przewidywanych skutków przekleństwa zawiera słowo *beṭen* – ogólne określenie organów wewnętrznych lub brzucha¹⁴⁹. Wraz z czasownikiem *šbh* może chodzić tu o wzdęcie, opuchnięcie brzucha¹⁵⁰ lub – co jest bardziej prawdopodobne – organów wewnętrznych¹⁵¹. Wzdęty brzuch oznaczałby tu bowiem bardziej ciężę niż bezpłodność¹⁵². W zasadniczym sensie w opisie chodzi o to, że kobieta stanie się bezpłodna, jeśli okazałoby się, że rzeczywiście jest winna, lub będzie dalej płodna, gdyby podejrzenia były nieuzasadnione (tak ww. 19–20).

W wierszu 22 przesuwają się akcent z działania Boga na działanie wody, choć rezultat ciągle pozostaje taki sam. Na słowa wypowiedziane przez kapłana kobieta odpowiada dwukrotnym „Amen, Amen” (w. 22bB; por. Pwt 27,15–26; Ne 5,13). Jako kultowa forma akceptacji słowo „amen” nie jest niczym zaskakującym. Zaskakuje natomiast jego podwójne wypowiedzenie (jeszcze tylko w Ne 8,8, ale w innym kontekście niż obecny)¹⁵³. Może to oznaczać dystrybutywny charakter akceptacji (i to w razie gdyby się urzeczywistniła którakolwiek z ewentualności; por. ww.19b vs. 20.21–22a)¹⁵⁴ lub tylko mocne pokreślenie własnej niewinności¹⁵⁵.

„Woda goryczy” służy nie tylko wypiciu przez kobietę. Obmywa się nią wcześniej również „księgę/zwój” (*sēper*) (kawałek skóry lub papirus) z zapisanym w niej przekleństwem (w. 23)¹⁵⁶. Kultura piśmiennicza pojawiła się dość późno na terenie Izraela (ok. 800 lat przed Chr.), zatem procedura tego rodzaju też może być dość późna¹⁵⁷, choć pew-

148 Tak Ashley, *The Book*, 131 ze wskazaniem na Brichto, „The Case Law”, 60–62, przypis r: „a shrivelled pubis” – „zwiędnięte łono”.

149 KBL, t. 1, 116–117.

150 KBL, t. 1, 117 dla Lb 5,21. Porównaj: *Gesenius hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, red. Herbert Donner, t. 5 (Berlin: Springer, 182009), 1098; *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. 7, red. David J.A. Clines (Sheffield: Phoenix Press, 2010), 69.

151 Gray, *A Critical*, 54: w połączeniu z poprzednim zwrotem może chodzić o „łono” kobiety. Frymer-Kensky (Frymer-Kensky, „The Strange Case”, 20–21) wskazuje na akadyjskie *šabû/šapû* – „zatapiać/zalewać” i rozumie starożytnie tłumaczenia „puchnąć” jak swoisty „potop” wewnętrzny spowodowany przez wodę wypitą podczas rytuału. Z kolei Godfrey Rolles Driver (Driver, „Two Problems in the Old Testament Examined in the Light of Assyriology”, 75) sugeruje coś odwrotnego (syryjskie *sb’* – „to by dry and hot”).

152 Tak słusznie Brichto, „The Case Law”, 66. Niekoniecznie chodzi o *pseudocyesis* (= „histerical pregnancy”), a więc symptomy ciąży przy braku samej ciąży. Budd (*Numbers*, 65) sądzi jednak, że chodzi o realną ciężę, przyczynę podejrzeń ze strony męża i ostateczne poronienie (znak, że kobieta była winna i z grzechu nie ma owoców).

153 Na ten temat Janusz Lemański, „W poszukiwaniu źródeł i znaczenia liturgicznej afirmacji «amen»”, *Studia Paradyskie* 24 (2014): 173–192, zwł. 179–180.

154 Tak Levine, *Numbers 1–20*, 198.

155 Tak Ashley, *The Book*, 133; Cole, *Numbers*, 117.

156 Wiersz 23 zwykle bywa łączony z ww. 19–22, czasem jednak także z w. 24 (tak Seebass, *Numeri*, 142). Jeśli potraktować go jako jedną z czynności przygotowujących sam akt wypicia „wody goryczy”, to lepiej pasuje do ww. 19–22.

157 André Lemaire, „Paläographie III.2”, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 6 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 811–812. Na temat techniki zapisu umożliwiającej późniejsze zmycie porównaj: Gerrit van der Kooij,

nie kręgi kapłańskie posługiwały się piśmem dużo wcześniej niż stało się ono powszechnie znane (por. Jr 51,59–64). To kolejna czynność wykonana przez kapłana. Rodzajnik sugeruje, że to jakaś specjalna księga używana być może tylko na tę okazję¹⁵⁸. Chodzi w każdym razie o gest symboliczny¹⁵⁹, akcent położony na to, że woda zmieszana z prochem świątynnym zmywa oskarżenie o grzech w przypadku, jeśli kobieta jest niewinna.

5.4. Wykonanie rytuału (ww. 24–28)

Zasadniczy moment całego rytuału to wypicie przygotowanej wcześniej wody przekleństwa (ww. 24.26bB.27a) i spalenie na ołtarzu przeznaczonej do tego części daru ofiarnego (ww. 25–26abA). Wielu badaczy uważa, że sama ofiara stanowi młodszą część całego rytuału¹⁶⁰. Trudno jest jednak – jak już zauważono – jednoznacznie rozstrzygnąć tę kwestię. Podobnie zresztą jak to, czy końcowe słowa w tekście hebrajskim uznać za głosę (por. przypis w BT), czy raczej za dowód, iż od początku do końca cały rytuał stanowi składową wielu różnych elementów powiązanych ze sobą przez jednego redaktora (tak M. Noth). Moment wypicia wody „przed Jhwh” jest tu w każdym razie rozstrzygający. Wiersz 24b opisuje działanie „wody przekleństwa”. Nie jest jednak jasne w tym opisie, czy sprawi ona „gorzki ból” tylko jeśli kobieta jest winna, czy też w przypadku niewinności kobieta jedynie przetrwa taki „gorzki ból”¹⁶¹?

Końcowy moment rytuału to złożenie ofiary wziętej z rąk kobiety (ww. 25–26). Kapłan wykonuje „gest kołysania”, a następnie składa ofiarę na ołtarzu (w. 25). Potem bierze małą część ofiary i spala jako pamiątkę (od hebr. *zkr*; LXX: *mnēmosynon*; Wulg.: *memoriale*). Słowo *'azkkārātāh* – jak już zauważono – oznacza spalaną na ołtarzu część ofiary pokarmowej (por. Kpł 2,2.9.16; 5,12; 6,8)¹⁶². Ofiara poprzedza wypicie mikstury¹⁶³ czy raczej dokonuje się dopiero po jej spożyciu? Ze „spornej”¹⁶⁴ części w. 26b wynika, że kobieta wypija przygotowaną dla niej wodę raczej po akcie ofiarniczym (por. *wē'ahar* – „a potem”)¹⁶⁵. Niemniej sekwencja zdarzeń z wcześniejszego opisu (ww. 23–25) sugeruje odwrotną kolejność. Być może zatem w istocie zaszła jakaś zmiana w procedurze i jej śladem jest obecna niepewność.

„Paläographie II.1”, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 6 (Tübingen: Mohr Siebeck, 42003), 805 (sadza z lampy lub czerwony tlenek żelaza).

158 GKC §126s.

159 Przykłady z Tybetu i z Egiptu (muzułmańskie) porównaj Gray, *A Critical*, 54.

160 Porównaj dyskusję w Seebass, *Numeri*, 143.

161 Seebass, *Numeri*, 143–144.

162 KBL, t. 1, 27. Na ten temat porównaj: Hieke, *Leviticus*, t. 1, 110–111, 204: *Gedächtnisanteil*.

163 Tak Levine, *Numbers 1–20*, 193 (przy interpretacji w. 15), 199 (przy interpretacji w. 26b).

164 Powtórzenie w. 24a w w. 26b (porównaj też w. 27a) tworzy problem natury krytycznoliterackiej; porównaj aparat krytyczny w *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (dalej BHS).

165 Ashley, *The Book*, 134.

Ponieważ rzecz dzieje się wewnątrz sanktuarium, trudno ten moment uznać za *public humiliation*¹⁶⁶. Takiego „poniżenia” można doszukiwać się już w samym fakcie wszczęcia przez męża całej procedury. Jednak w tekście biblijnym, inaczej niż w tradycji rabinicznej (*m.Sotah*), nie zakłada się jednoznacznie winy, lecz bierze pod uwagę to, że podejrzliwość męża może być nieuzasadniona. Zatem w przypadku winy spotka ją to, co jest spodziewanym efektem wypicia wody przekleństwa (gorzki ból) i treścią przekleństwa (w. 27b; por. 21b), a jeśli nie jest winna (w. 28a), to ponownie będzie rodzić dzieci swemu mężowi (w. 28b). Innymi słowy, nie spełni się przekleństwo, o którym mowa była w wierszu 21. Bezpłodność w starożytnym Izraelu sama w sobie była czymś upokarzającym i uznawano ją za jakiś rodzaj kary lub przynajmniej braku łaski ze strony Boga (por. Rdz 29–30; 1 Sm 1).

Opis procedury nie wyjaśnia w żaden sposób, jak rozpoznany zostanie właściwy wyrok Boży. Spekulowano więc, że być może oczekiwany *speedy result*¹⁶⁷ polega na pojawieniu się u niej menstruacji lub jakichś innych fizjologicznych efektów zachodzących w jej łonie, które pozwolą poznać, że jest winna lub niewinna. Być może jednak oczekiwany efekt polegał na tym, że po całej procedurze mąż ponownie zacznie sypiać ze swoją żoną i ona zajdzie w ciążę? Jeśli nastąpiłoby to jednak dość wcześnie, to jak rozpoznać, czy ciąża jest efektem sypiania z mężem, czy jakiejś niedowiedzianej nielegalnej relacji z innym mężczyzną?¹⁶⁸ Jeśli zaś do poczęcia dojdzie dość późno, to czy mąż nie zacznie być znowu podejrzliwy? Opis procedury zostawia więc czytelnika z wielką niewiadomą. Fakt ten jeszcze bardziej podkreśla, że nie o rozstrzygnięcie o winie tu chodzi, ale o zlikwidowanie potencjalnego źródła nieczystości rytualnej.

Zakończenie

Mając na uwadze kultowy kontekst całego rytuału, trzeba stwierdzić, że po wygnaniu niewielu Izraelitów, poza tymi żyjącymi w Jerozolimie i jej najbliższej okolicy, miało okazję do korzystania z tego rodzaju procedury (istniały jedynie „nielegalne” sanktuaria: na Elefantynie i w Leontopolis w Egipcie oraz na górze Gerizim w Samarii). W późniejszym okresie zresztą legalistyczna dosłowność tego rodzaju przepisów także miała mniejsze znaczenie¹⁶⁹, co widać w rabinicznym traktacie *m.Sotah*, gdzie jednoznacznie rozstrzyga się o tym, że kobieta jest winna (*Sotah* 9,9b). Androcentryzm widoczny już

166 Adriane Leveen, *Memory and Tradition in the Body of Numbers* (Cambridge: University Press, 2008), 65–96, zwł. 74–75.

167 Gray, *A Critical*, 56.

168 Takie pytanie słusznie stawia m.in. Seebass, *Numeri*, 145.

169 Hanna Liss, „Kanon und Fiktion. Zur literarischen Funktion biblischer Rechtstexte”, *Biblische Notizen* 121 (2004): 7–38; Hanna Liss, „Das Problem des eifernden Mannes: Das «Eifer»-Ordal in der biblischen Überlieferung und in der jüdischen Tradition”, w: *Behutsames Lesen: alttestamentliche Exegese im interdisziplinären Methodendiskurs; Christof Hardmeier zum 65. Geburtstag*, red. Sylke Lubs, Louis Jonker, Andreas Ruwe, Uwe Weise *Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte* 28 (dalej ABIG) (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007), 195–215.

w zakończeniu biblijnej perykopy, ujawnił się potem jeszcze bardziej w jej późniejszej interpretacji. Trudno jednak orzec, czy w istocie stanowił on też fundament pierwotnej perykopy¹⁷⁰, której brakowało jeszcze ewangelicznej przemiany (por. Mt 19,9; J 8,1–11). Jakkolwiek tekst biblijny sugeruje, że w okresie po wygnaniu babilońskim liczone się z wolą Boga w materii jurydycznej, a traktat rabiniczny *m.Sotah* potwierdza, że nie zmieniło się to także w czasach po Chrystusie, to sama analiza perykopy każe już być ostrożnym w ocenie jej praktycznego zastosowania. Rodzi się przy tym nieuniknione pytanie o to, czym w istocie jest opisana tu procedura i czemu ona ostatecznie służy? Chodzi o ordalia? Przysięgę z samoprzekleństwem w wypadku krzywoprzysięstwa? Procedurę ofiarniczą zbudowaną w oparciu na dwóch poprzednich? Rytuał oczyszczający w przypadkach podejrzenia o potencjalne zaciągnięcie nieczystości? Tekst czysto literacki i teologiczny bez praktycznego zastosowania?

Stary Testament zna przede wszystkim procedurę składania przysięgi przed Bogiem z wypowiedzeniem samoprzekleństwa na wypadek, gdyby chodziło o krzywoprzysięstwo. Elementy tej procedury, jak już zauważono, obecne są także w perykopie z Lb 5,11–31. Obok niej jest jednak także procedura składania ofiary pokarmowej o cechach bliskich „oferze za grzechy” składanej przez ubogich i nade wszystko rytuał picia „świętej wody” zmieszanej z prochem świątynnym. To ten ostatni sprawia, że wielu badaczy uważa, że mamy tu do czynienia z *trial by ordeal*¹⁷¹. Sprawa ta nie jest jednak wcale taka oczywista, gdyż procedura opisana w perykopie z Lb 5 nie do końca odpowiada typowemu sądowi opartemu na ordaliach¹⁷². Przede wszystkim we wspomnianych ordaliach „narzędzie” próby (woda, ogień) stanowi zawsze realne zagrożenie dla osoby tej próbie poddawanej. Na niewinność wskazuje zatem fakt, że podczas próby osoba ta wychodzi bez szwanku. W obecnym wypadku „święta woda”, choć jest miksaturą zmieszaną z pyłem zebrany z podłogi, nie wydaje się jednak stanowić bezpośredniego zagrożenia. Nie ma więc sytuacji typowej dla ordaliów, kiedy zranienie, a być może nawet śmierć podczas procedury, od razu pozwalają ocenić, czy podejrzenia były słuszne. W obecnym przypadku kasus wydaje się raczej otwarty (por. ww. 12–14: kobieta postrzegana jest na początku zarówno jako potencjalnie winna, jak i niewinna), a efekty nie wydają się natychmiastowe. Zatem na ostateczny „wyrok” trzeba będzie raczej długo poczekać (por. w. 21), a można wręcz sądzić, że nigdy się on nie ujawni.

W ordaliach chodziło o procedurę „boskiego orzekania” o winie lub niewinności. Właściwą karę ostatecznie nakładał jednak sąd. Szkody na zdrowiu poniesione podczas próby związanej z ordaliami nie były bowiem tym samym, co jurydyczna penalizacja winnego.

170 Tak m.in. Katharine Doob Sakenfeld, *Numbers. Journeying with God: A Commentary on the Book of Numbers*, International Theological Commentary (dalej ITC) (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 35–38; De Vault, *Les Numbers*, 97.

171 Do nazwisk, które wymienia Timothy R. Ashley (Ashley, *The Book*, 123, przypis 21) dodać można jeszcze Barucha A. Levine [Levine, *Numbers 1–20*, 200–212], który pisze m.in.: „(Lb 5,11–31) prescribe an unusual ordeal” (182).

172 Tak słusznie Ashley, *The Book*, 123.

W obecnym przypadku ewentualne fizyczne konsekwencje krzywoprzysięstwa wydają się wychodzić poza ramy samego rytuału i trzeba będzie – jak wspomniano – długo czekać, aż się one ujawnią¹⁷³. Cały przypadek zatem, od początku do końca, wydaje się tu być oddany w ręce Boga, gdyż ostatecznie nie ma mowy o żadnej karze wymierzonej przez ludzki sąd¹⁷⁴. W wypadku winy powinna to być kara śmierci (por. Kpł 20,10). Nie ma o niej tu jednak mowy, podobnie zresztą jak i o samym cudzołóstwie (*nō'āpet*), za które ona groziła (Kpł 20,10a). Fizyczne konsekwencje wypicia „świętej wody” i wypowiedzianego przekleństwa, cokolwiek oznaczają tu hebrajskie słowa opisujące szczygóły (BT: zwiotczałe biodra; opuchnięte łono), stanowią bez wątpienia wyłącznie efekty boskiej kary pojawiającej się tylko w przypadku winy. Zatem – jak słusznie zauważa Timothy Ashley¹⁷⁵ – „to call this ritual an ordeal, however, is misleading and confusing”. Cała procedura stanowi swoiste uzupełnienie, czy raczej korektę, wobec prawa zawartego w Kpł 20,10. Bardziej ma na celu wyhamowanie zbyt daleko posuniętej i czasem kierowanej emocjami podejrzliwości męża wobec żony. Jej złożony charakter ma tu wyraźnie wymiar czysto kultowy. Głównym celem jest zapewnienie rytualnej czystości podejrzanej kobiecie, a nie „loteryjne” decydowanie o jej winie lub niewinności. Całość nie ma charakteru magicznego, lecz teocentryczny – podkreśla dalej wspomniany Ashley. Cała procedura bowiem stanowi boskie objawienie (w. 11), podejrzewana kobieta staje przed Jhwh (ww. 16.18.30) i to On decyduje o karze (w. 21). Bez wątpienia zatem głównym bohaterem tej procedury pozostaje od początku do końca sam Bóg¹⁷⁶. Zatem na pierwszy plan wydaje się wysuwać troska prawodawcy o potencjalną, rytualną nieczystość (w. 29b; por. Wj 19,7–13; Kpł 10,1–10; Lb 1,51; 3,10), a nie troska o dowiedzenie tego, czy zazdrość męża jest uzasadniona, czy nie. W tle rytuału nie stoi żadne przekonanie o tym, że woda podana kobiecie może być w jakikolwiek sposób zatruta czy nawet w naturalny sposób niebezpieczna. Nie bierze się pod uwagę nawet siły autosugestii powodowanej strachem przed konsekwencjami przekleństwa¹⁷⁷. Jedyne zagrożenie stanowi tu konfrontacja z *sacrum*¹⁷⁸. Woda, czy raczej jej gorycz (*mārîm*) niosąca klątwę (w. 24), mogą być wyłącznie efektem obecności kobiety przed Jhwh w stanie rytualnej nieczystości. Cała procedura ofiarnicza wydaje się zatem ostatecznie bardziej próbą wykazania łaskawości Boga niż rytuałem mającym doprowadzić do ukarania podejrzanej kobiety. Jej ochrona przed nadmierną lub wręcz nieuzasadnioną podejrzliwością męża w sprawach, za które grozi nawet kara śmierci (Kpł 20,10), wydaje się tu jednak stanowić jedynie pośredni, a nie główny cel całego rytuału. W pierwszym rzędzie – jak zauważono – rytuał ten dotyczy troski o zachowanie czystości kultowej zarówno kobiety, wspólnoty, do której

173 Frymer-Kensky, „The Strange Case”, 24.

174 Ashley, *The Book*, 124.

175 Ashley, *The Book*, 124 ze wskazaniem na Brichto, „The Case Law”, 66; Frymer-Kensky, „The Strange Case”, 24–25.

176 Brichto, „The Case Law”, 65.

177 Brichto, „The Case Law”, 66–67.

178 McKane, „Poison”, 476–478.

przynależy, jak i w konsekwencji samego sanktuarium będącego źródłem uświęcającym Izraela.

Bibliografia

- A Greek – English Lexicon of the Septagint*. T. 1–2, red. Johan Lust i inni. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992.
- Achenbach, Reinhard. *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*. Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 3 (BZAR). Wiesbaden: Harrassowitz, 2003.
- Albertz, Rainer. *Exodus 19–40*. Zürcher Bibelkommentar Altes Testament 2.2 (ZBK.AT). Zürich: TVZ Theologische Verlag, 2015.
- Alexander, T. Desmond. *Exodus*, Apollos Old Testament Commentaries 2 (AOTC). Downers Grove: InterVarsity Press, 2017.
- Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament*, red. J.B. Prichard (ANET). Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Ashley, Timothy. *The Book of Numbers*. New International Commentary on the Old Testament (NICOT). Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Baentsch, Bruno. *Exodus–Leviticus–Numeri*. Handkommentar zum Alten Testament I.2 (HKAT) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903), 473–477.
- Beaulieu, Paul-Alain. „A Note on the River Ordeal in the Literary Text «Nebuchadnezzar King of Justice»”. *Neuvelles Assyriologiques Breves et Utilitaires* (1992): 77.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, red. Karl Elliger, Wilhelm Rudolph i inni (BHS). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Binns, Leonard Elliott. *The Book of Numbers*. London: Methuen, 1927.
- Brichto, Herbert Chanan. „The Case Law of the ŠŌTĀ and a Reconsideration of Biblical Law”. *Hebrew Union College Annual* 46 (1975): 55–70.
- Budd, Philip J. *Numbers*. Word Biblical Commentary 5 (WBC). Waco: Word Books Publisher, 1984.
- Cardascia, Guillaume. „«Trahisons» Bibliques Nb 5,31 & Lc 10,25–37”. *Revue Biblique* 112 (2005): 369–371.
- Cardascia, Guillaume. „L’ordalie fluviae dans la Mésopotamie ancienne”. *Méditerranées* 3 (1995): 269–288.
- Cardascia, Guillaume. „Sur quelques erreurs de la Vulgate: Nombres 5,31 – Luc 10,36”. *Revue Biblique* 111 (2004): 419–422.
- Cardellini, Innocenzo. *Numeri, 1–10,10*. I libri biblici. Primo Testamento 4.1. Milano: Paoline, 2013.
- Cole, Dennis R. *Numbers: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. New American Commentary 3B (NAC). Nashville: Publishing Group, 2000.
- Davies, Eryl W. *Numbers*. New Century Bible Commentary (NCBC). Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

- Démare, Sophie. „L'interpretation de Nb 5,31 à la lumière des droits cunéiformes”. W: *La femme dans Le Proche-Orient Antique: Compte Rendu de la 33^e Rencontre Assyriologique Internationale (Paris 7–10 juillet 1986)*, 49–52. Paris: Recherches sur les civilisations, 1987.
- Dozeman, Thomas B. *The Penateuch. Introducing the Torah*. Minneapolis: Fortress Press, 2017.
- Driver, Godfrey Rolles. „Two Problems in the Old Testament Examined in the Light of Assyriology”. *Syria* 33 (1956): 73–74.
- Durand, Jean-Marie. „l'Ordalie”. W: *Archives royales de Mari. 1.1: Archives épistolaires de Mari (ARM 26/1)*, red. Jean-Marie Durand, 509–524. Paris: ERC Geuthner, 1988.
- Edzard, Dietz Otto. *Sumerische Rechtsurkunde des III Jahrtausends aus der Zeit von der III Dynastie von Ur Abhandlungen / Bayerische Akademie der Wissenschaften 67 (ABAW)*. München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1968.
- Ellens, Deborah L. „Numbers: 5,11–31. Voluting Male Suspicion”. W: *God's Word for Our World. Vol. 1*, red. J. Harold Ellens, Deborah L. Ellens, Rolf P. Knierim, Isaac Kalimi. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement 388 (JSOT.S)*, 55–82. London–New York: T&T Clark, 2004.
- Fischer, Georg. *Jeremia 1–25*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (HThKAT). Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2005.
- Fishbane, Michael. „Accusation of Adultery: A Study of Law and Tribal Practice in Numbers 5:11–31”. *Hebrew Union College Annual* 45 (1974): 25–45.
- Frymer-Kensky, Tikva Simone. „The Strange Case of the Suspected Sotah (Numbers V 11–31)”. *Vetus Testamentum* 34 (1984): 11–26.
- Frymer-Kensky, Tikva Simone. *The Juridical Ordeal in Ancient Near East*. Rozprawa doktorska, Ann Arbor, 1977. University Microfilms Internationale, 1982.
- Gaster, Theodor Herze. *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament*. New York: Harpers & Row, 1969.
- Gertz, Jan Christian. „Beobachtungen zu Komposition und Redaktion in Exodus 32–34”. W: *Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9,1–10*, red. Matthias Köckert, Erhard Blum. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 18 (VWGT), 88–106. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001.
- Gesenius hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, red. Herbert Donner (Ges). T. 5. Berlin: Springer, ¹⁸2009.
- Gray, Georg Buchanan. *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers (ICC)*. Edinburg: T&T Clark, 1903.
- Hayden, Roy E. *Court Procedure at Nuzi*. Rozprawa doktorska, Brandeis University, 1962.
- Heimpel, Wolfgang. „River Ordeal in Hit”. *Revue d'Assyriologie* 90 (1996): 7–18.
- Herr, Bertram. *Deinem Haus gebührt Heiligkeit, Jhwh alle Tage: Typen und Funktionen von Sakralbauten im vorexilischen Izrael*. Bonner Biblische Beiträge 124 (BBB). Berlin: Philo, 2000.
- Hieke, Thomas. *Leviticus 1–15*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (HThKAT). Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2014), 84–85.

- Holzinger, Heinrich. *Numeri erklärt*. Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament 4 (KHCAT). Tübingen: J.C.B. Mohr, 1903.
- Honeyman, Alexander Mackie. „Merismus in Biblical Hebrew”. *Journal of Biblical Literature* 71 (1952): 11–18.
- Jeon, Jaeyoung. „Two Laws in the Sotah Passage (Num. V 11–31)”. *Vetus Testamentum* 57 (2007): 181–207.
- Kellermann, Diether. *Die Priesterschrift von Numeri 1,1 bis 10,10 literarkritisch und traditions-geschichtlich untersucht*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 120 (BZAW). Berlin: de Gruyter, 1970.
- Kodeks Hammurabiego*. Tłum. Marek Stępień (KS). Warszawa: Alfa, 2000.
- Kooij, Gerrit van der. „Paläographie II.1”. W: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. T. 6. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Kopaliński, Władysław. *Słownik Mitów i Tradycji Kultury*. Kraków: PIW, 1991.
- Kronholm, Tryggve. „Pāra”. W: *Theological dictionary of the Old Testament*, red. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry (TDOT). T. 12, 98–101. New York: Eerdmans, 2003.
- Kuhl, Curt. „Die Wiederaufnahme – ein Literarisches Prinzip”. *Zeitschrift für die alttestamentlicher Wissenschaft* 64 (1952): 1–11.
- Lafont, Sophie. *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale: Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien*. Orbis Biblicus Et Orientalis 165 (OBO). Fribourg–Göttingen: Venderhoeck & Ruprecht, 1999.
- Lambert, Wilfried G. „Nebuchadnezzar, King of Justice”. *Iraq* 27 (1965): 1–11.
- Lang, Bernhard. „Ordal”. W: *Neues Bibel-Lexikon* (NBL). T. 3, 50–51. Disseldorf, Zürich: Benziger, 2001.
- Lee, Won W. „The Conceptual Coherence of Numbers 5,1–10,10”. W: *The Book of Leviticus and Numbers*, red. Thomas Römer. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovanien-sium 215 (BETL), 473–489. Leuven–Paris–Dudley: Peeters, 2008.
- Lehmann, Manfred R. „Biblical Oaths”. *Zeitschrift für die alttestamentlicher Wissenschaft* 81 (1969): 74–92.
- Lemaire, André. „Paläographie III.2”. W: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. T. 6, 811–812. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Lemański, Janusz. „Czy w Biblii istnieje zakaz czynienia tatuaży”. *Studia Paradyskie* 28 (2018): 29–44.
- Lemański, Janusz. „Organy wewnętrzne oraz ich rola w wyrażaniu uczuć i emocji w Starym Testamencie”. W: „Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz?” (Ps 8,5). *Antropologia w Piśmie Świętym*, red. Tomasz Bąk. Analecta Biblica Lublinensia 16 (ABL), 61–78. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019.
- Lemański, Janusz. „W poszukiwaniu źródeł i znaczenia liturgicznej afirmacji «amen»”. *Studia Paradyskie* 24 (2014): 173–192.
- Lemański, Janusz. *Księga Wyjścia*. Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 2 (NKB.ST). Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2009.

- Leveen, Adriane. *Memory and Tradition in the Body of Numbers*. Cambridge: University Press, 2008.
- Levine, Baruch A. *Numbers 1–20*. The Anchor Yale Bible Commentaries 4 (AB). New York: Doubleday, 1993.
- Limet, Henri. *Textes Sumériens de la IIIe Dynastie d'Ur*. Brussels: Musées Royaux d'Art et d'Histoire, 1976.
- Lipiński, Edward. *Prawo Bliskowschodnie w starożytności. Wprowadzenie historyczne*. Studia Historico-Biblica 2. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009.
- Liss, Hanna. „Das Problem des eifernden Mannes: Das «Eifer»-Ordeal in der biblischen Überlieferung und in der jüdischen Tradition”. W: *Behutsames Lesen: alttestamentliche Exegese im interdisziplinären Methodendiskurs; Christof Hardmeier zum 65. Geburtstag*, red. Sylke Lubs, Louis Jonker, Andreas Ruwe, Uwe Weise, 195–215. Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 28 (ABIG). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007.
- Liss, Hanna. „Kanon und Fiktion. Zur literarischen Funktion biblischer Rechtstexte”. *Biblische Notizen* 121 (2004): 7–38.
- Łach, Stanisław. *Księga Kapłańska*. Pismo Święte Starego Testamentu. T. II/2 (PŚST). Poznań–Warszawa: Pallottinum, 1970.
- Łach, Stanisław. *Księga Liczb*. Pismo Święte Starego Testamentu. T. II/2 (PŚST). Poznań–Warszawa: Pallottinum, 1970.
- Maass, F. „Tm' unrein sein”. W: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. T. 1, red. Ernst Jenni, Claus Westermann (THAT), 664–667. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1971; 51994.
- McKane, William. „Poison, Trial by Ordeal and the Cup of Wrath”. *Vetus Testamentum* 30 (1980): 474–492.
- Mémoires de la Délégation en Perse*. Paris, od 1899, różne daty wydania poszczególnych tomów.
- Milgrom, Jacob. „A Husband's Pride, A Mob's Prejudice”. *Bible Review* 12, 4 (1996): 21.
- Milgrom, Jacob. „The Case of the Suspected Adulteress: Redaction and Meaning”. W: *The Creation of the Sacred Literature*, red. Richard Elliot Friedmann, 69–75. Berkeley: University of California Press, 1981; reprint Eugene: Wipf and Stock, 2016.
- Milgrom, Jacob. *The JPS Torah Commentary: Numbers*. Philadelphia–New York: Jewish Publication Society, 1989.
- Morrow, William S. „Ordeal, Judicial”. W: *The New Interpretation's Dictionary of the Bible*. T. 4, 338. Nashville: Abingdon Press, 2009.
- Niehr, Herbert. „Gottesurteil II”. W: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. T. 3, 1129. Tübingen: Mohr Siebeck, 42000.
- Noth, Martin. *Das vierte Buch Mose. Numeri*. Das Alte Testament Deutsch 7 (ATD). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- Otto, Eckart. *Theologische Ethik des Alten Testaments*. Theologische Wissenschaft 3.2 (ThW). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer, 1994.
- Press, R. „Das Ordeal im Alten Testament”. *Zeitschrift für die alttestamentlicher Wissenschaft* 51 (1933): 122–126.

- Ptak, Jan. „Sądy boże, ordalia”. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 17 (kol. 1181–1182). Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012.
- Renz, Johannes, Wolfgang Röllig. *Handbuch der althebräischen Epigraphik* II/1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- Rinaldi, G. „La donna che ha «deviato». Considerazioni su Num 5,11–31”. *Eunte Docete* 26 (1973): 535–550.
- Sailhamer, John H. *The Pentateuch as Narrative: A Biblical Theological Commentary*. Grand Rapids: Zonderwen, 1992.
- Sakenfeld, Katharine Doob. *Numbers. Journeying with God: A Commentary on the Book of Numbers*. International Theological Commentary (ITC). Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Sasson, Jack M. „Numbers 5 and the «Water of Judgment»”. *Biblische Zeitschrift* 16 (1972): 249–251.
- Schmidt, Hans. *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 49 (BZAW). Giessen: De Gruyter, 1928.
- Schmitt, Rüdiger. *Magie im Alten Testament*. Alter Orient und Altes Testament 313 (AOAT). Münster: Ugarit-Verlag, 2004.
- Seebass, Horst. „Ein Fall am Rande des Rechts. Das Gottesurteil vom Nm 5,11–31”. W: „*Gerechtigkeit und Recht zu üben*”. *Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie*. Festschrift für Eckart Otto, 188–199. Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 13 (BZAR). Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.
- Seebass, Horst. *Numeri. Kapitel 1,1–10,10*. Biblischer Kommentar Altes Testament 4/1 (BKAT). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, 2012.
- Seidl, Theodor. *Der Becher in der Hand des Herrn. Studie zu den Prophetischen „Tauselbecher” – Texten*. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 70 (ATSAT). St. Ottilien: EOS Verlag, 2001.
- Soden, Wolfram von. „Eine altassyrische Beschwörung gegen die Dämonin Lamaštum”. *Orientalia Nova Series* 25 (1956): 141–148.
- Sparks, Kenton L. *Ancient Texts for the Study of the Hebrew Bible. A Guide to the Background and Literature*. Peabody: Hendrickson Publishers, 32009.
- Stade, Bernhard. „Die Eiferopferthora”. *Zeitschrift für die alttestamentlicher Wissenschaft* 15 (1895): 166–178.
- Texte aus der Umwelt des Alten Testaments: Rechtsbücher* T. 1: *Rechts- und Wirtschaftsurkunden* (TUAT), red. Otto Kaiser, Rykle Borger, Wilhelmus C. Delsman. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1982.
- Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Neue Folge* (TUAT.NF). T. 4: *Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen*, red. Bernd Janowski, Gernot Wilhelm. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008.
- The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, red. E. Brown, S. Driver, V. Briggs. Boston: Hendrickson, 1906; reprint ⁴1999.
- The Context of Scripture*. Vol. 2. *Monumental Inscriptions from the Biblical World* (CS), red. William W. Hallo, K. Lawson Younger. Leiden: Brill Publishers, 2002.

- The Dictionary of Classical Hebrew*. T. 7, red. David J.A. Clines (DCH). Sheffield: Phoenix Press, 2010.
- Thiselton, Anthony C. „Oath”. W: *The New Interpretation's Dictionary of the Bible*. T. 4, 309–312. Nashville: Abingdon Press, 2009.
- Toorn, Karel van der. „Ordeal Procedure in the Psalms and the Passover Meal”. *Vetus Testamentum* 38 (1988): 427–445.
- Toorn, Karel van der. „Ordeal”. W: *The Anchor Bible Dictionary*. T. 5, 40–42. New York: Doubleday, 1992.
- Ur Excavations Texts*. T. 1–7. London: British Museum Publications, 1928–1974.
- Vaulx, Jules de. *Les Nombres*. Sources bibliques (SB). Paris: J. Gabalda, 1972.
- Vaux, Roland de. *Instytucje Starego Testamentu*. T. 1–2. Poznań: Pallottinum, 2004.
- Wenham, Gordon J. *Numbers*. London: Tyndale Press, 1992.
- Westbrook, Raymond. „Adultery in Ancient Near Eastern Law”. *Revue Biblique* 97 (1990): 542–580.
- Westbrook, Raymond. *A History of Ancient Near Eastern Law*. T. 1–2. Leiden: Brill, 2003.
- Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, Johan Jacob Stamm. T. 1–2 (KBL). Warszawa: Vocatio, 2008.
- Wilcke, Claus. „Dieber, Räuber und Mörder”. *Xenia* 32, 106 (1992): 53–78.
- Wilhelm, Gernot. „Ein neuer Text zum Ordal in Nuzi (JEN 659 + SMN 1651)”. W: *Studies on the Civilisation and Culture of Nuzi and the Hurrians* 5, red. David Owen, 71–74. Winona Lake: Eisenbrauns, 1995.
- Wissmann, Hans. „Gottesurteil I”. W: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. T. 3, 1128–1129. Tübingen: Mohr Siebeck, 42000.
- Zimmerli, Walther. „Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiel. Ein Beitrag zum Problem an Hand von Ez 14,1–11”. *Zeitschrift für die alttestamentlicher Wissenschaft* 66 (1954): 1–26.