

# Janusz Lemański

---

## Sandały i ich symbolika w Starym Testamencie

---

Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie 18/1, 67-92

---

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Sandały i ich symbolika w Starym Testamencie

Sandały w czasach Starego Testamentu stanowiły nieodzowny ekwipunek żołnierza czy podróżującego. Zarazem jednak były jednym z tych elementów ubioru, który nie był bezwzględnie konieczny w codziennym życiu. Gorący klimat regionu, określanego często mianem Żyźnego Półksiężyca, powodował, że wielu zwykłych ludzi chodziło boso. Sandały, wkładane lub zdejmowane z nóg, być może z tego właśnie powodu, miały duże znaczenie symboliczne w różnych aspektach życia społecznego i religijnego. Przedmiotem analizy w poniższym artykule stanie się właśnie owe symboliczne zastosowanie sandałów lub ich braku motywowanego szczególnymi okolicznościami.

### 1. Terminologia i jej odniesienia

Hebrajskie słowo *na'al*, występuje w BHS 22 razy i tłumaczone jest przeważnie jako „sandały”. Stanowi ono pochodną użytego 6 razy w Starym Testamencie rdzenia czasownikowego *n'l* – „wiązać” (Sdz 3,23; 2 Sm 13,17-18), „zakładać sandały (w sensie: obuć kogoś)” (Ez 16,10; 2 Krn 28,15)<sup>2</sup>. W LXX tłumaczone jest jako *hypodēma* (Rdz 14,23; Wj 3,5; 12,11; Pwt 25,9-10) lub *sandal(i)on* (Joz 9,5; Jdt 10,4; 16,9; Iz 20,2). Pierwszy z greckich odpowiedników jest pochodną zbitki powstałej z połączenia prepozycji *hypo* – „pod” i czasownika *deō* – „wiązać w jedno”<sup>3</sup>, drugi zaś prawdopodobnie stanowi zapożyczenie z języka perskiego<sup>4</sup>. W Nowym Testamencie zwykle używa się liczby mnogiej<sup>5</sup>, zaś w Starym, obok często używanej liczby pojedynczej, po-

---

<sup>1</sup> Ks. Janusz Lemański ur. 1966, prof. US, autor wielu publikacji na temat Pięcioksięgu oraz innych, związanych z tematyką Starego Testamentu. Najważniejsze z nich: *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, Szczecin 2006; *Od manny na pustyni do manny ukrytej*, Szczecin 2006; *Księga Wyjścia*, Częstochowa 2009; „Niech przyjdzie do mnie, a dowie się, że jest prorok w Izraelu” (2 Krl 5,8b). *Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego*, t. Profetyzm przedklasyczny. *Prorocy więksi*, Szczecin 2011.

<sup>2</sup> D.J.A. Clines (red.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. V, Sheffield 2001, s. 704; V.P. Hamilton, w: W.A. VanGemeren (red.), *New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis*, t. III, London 1997, s. 120-121 (dalej: NIDOTTE).

<sup>3</sup> R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 628.

<sup>4</sup> H. Menge, *Langenscheists Grosswörterbuch Griechische-Deutsch*, Berlin i inne<sup>22</sup>1972, s. 618. E. Sobol (*Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1997, s. 992) podaje pochodzenie arabskie.

<sup>5</sup> G. Friedrich, w: G. Kittel (red.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. V, Stuttgart, Berlin, Köln<sup>2</sup>1990, s. 310-312.

jawia się liczba podwójna (*duale*) (por. Am 2,6; 8,6) i liczba mnoga z końcówką żeńską (*-ôt* por. Joz 9,5.13) lub męską (*-îm* por. Pnp 7,2; Iz 5,27). Ponieważ chodzi o rzeczownik rodzaju żeńskiego, ostatnia z form tłumaczona jest zwykle jako efekt poetyckiego stylu wypowiedzi. Wymienić trzeba także *hapax legomenon* z Iz 9,4: *s<sup>e</sup>'ôn*, słowo, którym opisuje się specjalny rodzaj wysokiego, zakrywającego piętę i sznurowanego sandała wojskowego, używanego przez żołnierzy asyryjskich<sup>6</sup>.

Jakkolwiek hebrajskie słowo *na'al* może być nazwą obuwia w ogóle, to na starożytnym Bliskim Wschodzie noszono zazwyczaj buty przypominające dzisiejsze sandały. Ich podstawową część stanowiła podeszwa, zwykle wykonana ze skóry, ale archeologii znane są także podeszwy z drewna, trzciny, trawy lub łyka. Spód przytwierdzano do nogi skórzanymi rzemieniami lub sznurkami (Rdz 14,23; Iz 5,27)<sup>7</sup>. Wykopiska archeologiczne z epoki brązu dowodzą, że w Palestynie zwyczajowo noszono obuwie skórzane, zaś w Egipcie czy Mezopotamii dość często wykorzystywano inny materiał. Artefakty dowodzą także, że mimo prostoty formy, starożytni rozróżniali obuwie przeznaczone dla kobiet i dla mężczyzn<sup>8</sup>.

Względy klimatyczne, jak było już zauważone, powodowały, że większość mieszkańców Bliskiego Wschodu chodziła boso. Z całą pewnością obuwie zdejmowano, wchodząc do domu. Butów używano bądź jako luksusową ozdobę (Jdt 10,4), bądź jako element stroju niezbędny w podróży (Wj 12,11; Pwt 29,5; Joz 9,5.13), w pracy (Wj 3,1.5) lub w czasie wyprawy wojennej (1 Krl 2,5; Iz 5,27)<sup>9</sup>. Czasem jednak bycie nieobutym miało głębsze znaczenie. Było oznaką żałoby (2 Sm 15,30; Ez 24,17.23), pokuty (Mi 1,8), biedy (Pwt 25,19), zniewolenia (Iz 20,2-5; 2 Krn 28,15) i unizienia wobec *sacrum* (Wj 3,5; Joz 5,15). Te i inne aspekty związane z symboliką zdjęcia sandałów lub bycia bosym staną się przedmiotem pogłębionej analizy w dalszej części niniejszego opracowania.

<sup>6</sup> L. Kohler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, Warszawa 2008, s. 692; H. Weippert, *Leder und Lederbearbeitung*, w: K. Gallig (red.), *Biblisches Reallexikon*, Tübingen 1977, s. 203. Abb. nr. 48.4; B. Reicke, *Heer*, w: B. Reicke, L. Rost (red.), *Biblich-Historisches Handwörterbuch*, Göttingen 1994, s. 671 Abb. 3 (dalej BHH); B. Szczepanowicz, *Moda w Biblii*, Kraków 2011, 68-71.

<sup>7</sup> H. Weippert, *Leder und Lederbearbeitung*, s. 203; H. Ringgren, w: tenże i inni (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. IX, Grand Rapids, Cambridge 1998, s. 465-467; D.R. Edwards, *Dress and Ornamentation*, w: D.N. Freedman (red.), *Anchor Bible Dictionary*, t. II, New York 1992, s. 234; M. Metzger, *Sandale*, w: B. Lang, M. Görg (red.), *Neues Bibel Lexikon*, t. III, Zürich 2001, s. 442-443.

<sup>8</sup> Por. G. Fohrer, *Schuhwerk*, w: BHH, s. 1738; tenże, *Kleidung*, w: BHH, s. 964 Abb 2 (sandał męski); s. 965 Abb 1 (sandał kobiecy).

<sup>9</sup> Ph.A. Bird, *Buty*, w: P.J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia Biblijna*, Warszawa 1999, s. 134-135.

## 2. Symbol uniżenia wobec *sacrum*

Dwa teksty z Wj 3,5 (Mojżesz) i Joz 5,15 (Jozue) pozostają ze sobą w ścisłej paraleli. Pierwszy jest elementem wprowadzenia (Wj 3,1-5) do długiego opisu powołania Mojżesza. Na pustyni, w pobliżu góry Horeb (Synaj) uwagę Mojżesza przykuwa krzew gorejący. Podczas próby przybliżenia się doń, słyszy on głos wzywający go do zdjęcia sandałów, gdyż miejsce, w którym stoi, jest święte. Podobna scena z udziałem Jozuego odbywa się w kontekście pojawienia się przed nim dowódcy wojsk niebiańskich<sup>10</sup>. Po rozkazie danym Jozuemu (Joz 5,13-14) następuje cytat słów pokrywających się z tymi, które usłyszał Mojżesz w pobliżu Horebu (Joz 5,15). Większość badaczy uważa w związku z tym, że chodzi w tym wypadku o tekst wtórny w stosunku do Wj 3,5. Nie można jednak wykluczyć, iż cytacja dotyczy ogólnie znanej formuły chroniącej przestrzeń sakralną<sup>11</sup>. W takim wypadku zatem prawidłowa chronologiczna datacja obu tekstów byłaby trudniejsza, zwłaszcza, że o ile w miarę pewna jest alokacja Joz 5,15 w kontekście teologii deuteronomistycznej (VII-VI wiek przed Chr.), to już nie ma pewności, iż Wj 3,1-5 należy przypisywać Jahwiście czy Elohiście w klasycznym, wellhausenowskim rozumieniu tych określeń. Ponieważ Jozue, w całej księdze noszącej jego imię, stylizowany jest jako następca Mojżesza wiernie naśladowującego swój pierwowzór (Joz 1,5.17; 3,7; 4,14), może tu chodzić jedynie o kolejną paralelę potwierdzającą tę tendencję.

W kontekście Księgi Jozuego w grę może wchodzić jeszcze jeden aspekt związany z obietnicą z Joz 1,3: „Każde miejsce, na które stąpi wasza noga, Ja wam daję, jak zapowiedziałem Mojżeszowi”. Takie odniesienie jednak wydaje się tu mało prawdopodobne, gdyż nakaz wyraźnie motywowany jest wejściem w przestrzeń *sacrum*. Jakie są zatem jego prawdziwe przyczyny? W Wj 3,5 sytuacja jest nieco skomplikowana, gdyż tłumaczenia LXX i Wulgaty mają liczbę pojedynczą, zatem wezwanie dotyczy zdjęcia jednego sandała. Wątpliwe jednak, aby tym razem chodziło o symbolikę związaną z nabyciem prawa do ziemi (Rt 4,7-8; Pwt 25,9-10; Ps 60,10 = Ps 108,10)<sup>12</sup>. Część badaczy widzi w analizowanym przypadku z Wj 3,5 reminiscencję *hieros logos*, związanego

<sup>10</sup> F. Abel, *L'apparition du chef de l'armée de Yahweh à Josué (Jos V.13-15)*, w: *Miscellanea Biblica et Orientalia*, Rome 1951, s. 109-113.

<sup>11</sup> Por. R.D. Nelson, *Joshua (OTL)*, Louisville 1997, s. 80-82. J.A. Soggin (*Joshua (OTL)*, London 1972, s. 78) dopuszcza możliwość, że formuła jest częścią archaicznej formuły liturgicznej związanej z wyroczniami wypowiedzianymi w imieniu Jahwe.

<sup>12</sup> 1 Krł 2,5; Iz 20,2 też jest użyta liczba pojedyncza i ma ona sens liczby mnogiej.

z legendą o odkryciu świętego miejsca<sup>13</sup>. Przy takim rozumieniu góra Horeb (Synaj) byłaby miejscem kultu, zanim przybył tam Mojżesz, a nakaz zdjęcia sandałów oznaczałoby symbolicznie, że fakt ten został zakomunikowany Mojżeszowi.

Niekoniecznie jednak trzeba odwoływać się do powyższej hipotezy, aby wyjaśnić gest zdjęcia sandałów opisany w Wj 3,5. W tej samej księdze, w Wj 19 wyraźnie widać bowiem, że dla zwykłego ludu przekroczenie granicy wyznaczonej przez *sacrum* jest niemożliwe i wręcz niedopuszczalne. Już samo stanie w obliczu objawiającego się Boga wymaga stroju szczególnego pod względem czystości rytualnej (por. Wj 19,10-15). Podobną deklarację o świętości, jaką teraz słyszą Mojżesz i Jozue, wypowiada standardowo kapłan, deklarując w imieniu Boga świętość darów ofiarnych (Kpł 6,18.22; Wj 29,34). Można zatem sądzić, że i obecnie chodzi o standardową formułę nawiązującą do zwyczajów związanych ze zbliżaniem się do miejsc uświęconych obecnością objawiającego się Boga. Nie ma żadnych danych, które pozwoliłyby stwierdzić, jak daleko w historię sięga, motywowany sakralnie, zwyczaj zdejmowania butów<sup>14</sup> praktykowany do dziś na Bliskim Wschodzie (muzułmanie, Samarytanie, niektóre wschodnie kościoły chrześcijańskie). Sandały jednak nigdy nie pojawiają się jako element odświętnego stroju. Nie wymienia się ich pośród garderoby przygotowywanej przez Mojżesza dla Aarona i jego synów (Por. Wj 28; *Exodus Rabbah* 2,6), co pozwala domniemywać, że wchodzili oni do sanktuarium boso. Potwierdza to pośrednio nakaz obmywania nóg przed wejściem do sanktuarium skierowany do kapłanów (Wj 30,18-24; 40,30-32)<sup>15</sup>. U podstaw tego zwyczaju być może leżała idea jak najbliższego kontaktu z bóstwem. Możliwe też, że obuwie pokryte kurzem z drogi reprezentowało to, co nieczyste<sup>16</sup> i jego zdjęcie stanowiło ekwiwalent rytualnego obmycia. Mniej prawdopodobne hipotezy wskazują na fakt, że sandały wykonane były ze skóry zabitych zwierząt, co mogło spowodować nieczystość rytualną świętego miejsca<sup>17</sup> lub że chodzenie boso wcześniej pozwalało na bliższy kontakt z bóstwami chtonicznymi, albo że chodziło o pozostałość po dawnym zwyczaju wchodzenia zupełnie nago do sanktuarium.

W obecnym kontekście oba analizowane teksty mogą wyrażać jedynie prostą ideę uniznienia wobec kogoś godniejszego od siebie<sup>18</sup>. Na asyryjskich relie-

<sup>13</sup> Na ten temat m.in. w: W.H. Schmidt, *Exodus 1,1-6,30* (BK II.1), Neukirchen-Vluyn 1988, s. 110-117.

<sup>14</sup> T.G. Gaster, *Myth, Legend and Customs In the Old Testament*, New York 1969, s. 231-232 (dobry przegląd paralelnych zachowań w sakralnych zwyczajach starożytnego świata).

<sup>15</sup> B. Jacob, *Das Buch Exodus*, Stuttgart 1997, s. 47.

<sup>16</sup> U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem 1967, s. 33.

<sup>17</sup> Ciekawe paralele greckie odnośnie tej hipotezy przytacza J. Milgrom, *Leviticus 1-16* (AB 3), Garden City 1991, s. 654.

<sup>18</sup> C. Houtman, *Exodus* (HCOT), t. I, Kampen 1993, s. 352: "Therefore the act of 3,5 is probably best regarded as an act of laying aside one's dignity and expressing one's reverence and subjec-



fach z czasów Sennacheryba widać wyraźnie, że petenci z Lakisz, którzy przed nim stają, są bosi<sup>19</sup>. Podobny zwyczaj ściągania obuwia podczas wstawiania się przed swoim panem mieli także starożytni Egipcjanie<sup>20</sup>. Chodzenie boso w sferze *sacrum* oznaczać może zatem jedynie symboliczny stan uniżenia wyznawcy wobec Boga lub Jego sługi.

### 3. Symbol piękna

Do tej kategorii zaliczyć można teksty z Pnp 7,2; Jdt 10,4; 16,9; Ez 16,10 (forma czasownikowa). Pierwszy z nich należy do pieśni towarzyszącej tzw. „tańcowi obozów” (por. Pnp 7,1)<sup>21</sup>. Tajemnicza niewiasta, nazywana tu Szulamitką<sup>22</sup>, opisywana jest w całej swojej urzekającej urodzie od stóp po głowę. (ww. 2-6). Zachwyt obserwatorów budzą najpierw stopy niewiasty obute w sandały i, jak można się domyślać, to właśnie owe sandały sprawiają, że kobieta postrzegana jest jak księżniczka (w. 2a: dosłownie: *bat nadīb* – córka księcia). Artefakty pochodzące, np. z grobu Tutenhamera<sup>23</sup>, pozwalają domniemywać, że sandały noszone przez elitę były szczególnie pięknie ozdabiane. Stąd zapewne pochodzi skojarzenie z księżniczką. Rdzeń *n'l*, od którego pochodzi hebrajska nazwa „sandałów”, sugeruje coś, co ściśle przylega do nogi, ściśle ją zamyka (por. Pnp 4,12). Jak zauważa G. Ravasi<sup>24</sup>, dokładnie takie powinny być buty do tańca. Uwagę egzegetów przykuwają jednak dwa inne detale związane ze wzmianką o sandałach w tej scenie. Po pierwsze, rzeczownik *na'al* występuje tu w liczbie mnogiej a nie podwójnej, a ponadto, mimo że jest rodzaju żeńskiego, przyjmuje końcówkę liczby mnogiej, charakterystyczną dla rodzaju męskiego (por. Iz 11,15; w Joz 9,5.13 ma tymczasem końcówkę liczby mnogiej rodzaju żeńskiego). Drugie ważne spostrzeżenie to fakt, że sandały są jedyną częścią garderoby wspomnianą w opisie tańczącej Szulamitki. Zatem, jak słusznie konkluduje Y. Zakovitch<sup>25</sup>, cała uwaga skupio-

---

tion to the whom one wants to meet”. R.D. Nelson, *Joshua*, s. 82: “To go barefoot represent the liminal state expected of someone encroaching on holy space”.

<sup>19</sup> *Ancien Near Eastern in Picture Relating to the Old Testament*, red. J. Pritchard, Princeton 1969 (dalej ANEP), s. 129.293-294.

<sup>20</sup> W.H.C. Propp, *Exodus 1-18* (AB 2), New York 1999, s. 200.

<sup>21</sup> Pieśń zaliczana jest do kategorii tzw. *wast* czyli pieśni opisowych wyrażających zachwyt nad pięknem i uwielbienie dla tego piękna por. G. Gerleman, *Ruth/Das Hohelied* (BK XVIII), Neukirchen-Vluyn<sup>2</sup> 1981, s. 194; D. Garrett, P.R. Mouse, *Song of Songs/Lamentations* (WBC 23B), Nashville 2004, s. 237.

<sup>22</sup> Na temat tego określenia por. obszerny wywód w: M.H. Pope, *Song of Songs* (AB 7C), New York 1977, s. 596-600.

<sup>23</sup> Por. I. Fischer, *Rut* (HThK.AT), Freiburg, Basel, Wien 2001, s. 242 Abb. 8.

<sup>24</sup> *Il Cantico dei Cantici*, Bologna 1992, s. 544.

<sup>25</sup> *Das Hohelied*, Freiburg, Basel, Wien 2004, s. 244. D. Garrett (*Song of Songs/Lamentations*, s. 239) sądzi jednak, że kobieta wydaje się być opisywana jako prawie naga i wzmianka o sanda-

na jest tu właśnie na tych nogach ozdobionych butami. Sandały z natury rzeczy zostawiają odkrytą górną część stopy, co pozwala je wykorzystać jako element sztuki uwodzenia (por. Jdt 10,4; 16,8-9). Zwolennicy alegorycznej interpretacji Pieśni łączą fakt takiej samej formy gramatycznej tu i w Iz 11,15 sądząc, że autorowi pieśni może chodzić o świadome nawiązanie do proroka Izajasza, aby symbolicznie opisać „taneczny”, tj. pełen radości powrót z wygnania babilońskiego<sup>26</sup>. O. Keel<sup>27</sup> natomiast przywołuje scenę z reliefu Sennacheryba ukazującą wyprowadzanie judzkich kobiet na wygnanie. Widać wyraźnie, że kobiety są tam bose. W związku z tym autor ten konkluduje, że noszenie obuwia nie było we zwyczaju, a obraz obutej Szulamitki nabiera przez to szczególnego powabu. Odniesienie nie jest jednak do końca przekonujące. Z jednej strony zgodzić się trzeba, że chodzenie boso, zwłaszcza wśród niższych warstw społecznych, było czymś naturalnym, z drugiej relief przedstawia typowy dla zniewolenia fakt prowadzenia (tu więzienia) boso wziętych do niewoli.

Co symbolizuje zatem odniesienie do nóg tańczącej Szulamitki obutych w sandały? Powróćmy do faktu nietypowej formy liczby mnogiej. Gramatycy znają taki fenomen, że rzeczownik może mieć dwie różne rodzajowo końcówki w liczbie mnogiej. W takich przypadkach jedno używane jest zgodnie z zasadami, a drugie występuje w tekstach poetyckich<sup>28</sup>. Istotnie zarówno Pnp 7,2 jak i Iz 11,15 są tekstami poetyckimi. Jednakże zastosowanie męskiej końcówki liczby mnogiej w rzeczownikach rodzaju żeńskiego służy także wyrażaniu abstrakcyjności, ekstensywności czy intensyfikacji jakiejś idei, którą dane słowo wyraża<sup>29</sup>. W ten sposób wreszcie można wyrazić także podsumowujący charakter wypowiedzi, w której zbiera się wszystkie elementy rozciągniętego w czasie działania<sup>30</sup>. Zatem to, co zachwyca obserwatorów, to nie same nogi przyozdobione butami, lecz ruch tanecznych kroków wykonywanych przez Szulamitkę. Egzegeci gremialnie tłumaczą słowo *pa'am* w sensie stopy (Ps 58,11; 2 Krl 19,24), ale w praktyce częściej znaczy ono „kroki”, a czasem nawet symbolizuje rytm i upływający czas<sup>31</sup>. Zachwyty poety budzi zatem taneczny krok poruszającej się kobiety, w którym częściowo obute stopy migają rytmicznie przed oczami obserwatorów. Ten krok powoduje też, że poruszają się pozostałe części ciała, o których mówi on z nieukrywanym podziwem w dalszej części perykopy. Pozwala to zrozumieć także, czemu została odwrócona

---

łach służy jedynie podkreśleniu, że nie ma to nic wspólnego z poniżeniem czy pogardą. Innymi słowy, sandały symbolizują tu godność tańczącej niewiasty.

<sup>26</sup> M.H. Pope, *Song of Songs*, s. 614.

<sup>27</sup> *Pieśń nad Pieśniami*, Poznań 1997, s. 239. Rysunek nr 118 na s. 200.

<sup>28</sup> P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, t. I, Roma 1993, § 90e.

<sup>29</sup> E. Kautsch, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford 1910, § 87.1e; 124a.b (*plurale of amplification*) (dalej GK)

<sup>30</sup> GK § 124f.

<sup>31</sup> V. Hamilton, w: NIDOTTE, t. III, s. 650-651.

kolejność opisu. Dotychczas poeta opisywał bowiem osoby od głowy do piersi (Pnp 4,1-7) lub od głowy do stóp (Pnp 5,9-16).

Jako element ozdobny sandały pojawiają się w Jdt 10,4; 16,9 i Ez 16,10. W pierwszym wypadku kontekst tworzy jedyny w Biblii całościowy opis kobiecej toalety (Jdt 10,2-5)<sup>32</sup>. Widać w nim wyraźnie, że bohaterka Księgi Judyty, obok innych ozdób, przywdziewa także sandały, chcąc swoją urodą „ściągnąć na siebie oczy wszystkich mężczyzn, którzy ją zobaczą” (Jdt 10,4). Zachowanie takie mogło budzić w późniejszych czasach moralny sprzeciw, stąd zapewne pojawiające się w tłumaczeniach (np. Wulgata) próby skorygowania tekstu<sup>33</sup>. Celem Judyty było przede wszystkim pokonanie przeciwnika – Holofernesa, najlepszą bronią, jaką miała do dyspozycji – swoją urodą. Dalszy bieg wypadków potwierdził, że to się jej udało (Jdt 16,9). Nie ulega wątpliwości, że sandały nie są tu elementem zwykłej garderoby, ale należą do ozdób, którymi przyozdabia się ciało, podkreślając naturalne jego wdzięki.

Podobny sens ma deklaracja ze strony Jahwe w Ez 16,10. W alegorycznej historii zapoznania przez Boga (oblubieniec) swej wybranki – Izraela, Jahwe przypomina narodowi wybranemu, jak i czym go przyozdobił, zawierając z nim przymierze. Wśród ozdób wymienia się także obucie (forma czasownikowa: *nā'al*) jej w *tāhaš*. Chodzi o najwyższej jakości rodzaj skóry, o czym przekonuje przede wszystkim jej przeznaczenie do budowy Namiotu Spotkania (Wj 25,5; Lb 4,6). Na bazie skojarzeń z arabskim *tuhas* często tłumaczy się to określenie w sensie: „skóra z delfinów”, co jednak nie jest do końca pewne<sup>34</sup>. Niemniej faktem pozostaje, że sandały nie są traktowane jedynie jako zwykły element ubioru, ale stanowią symbol najwyższej jakości tego stroju, podkreślając zarazem piękno osoby, która je nosi.

#### 4. Symbol hańby

Wypowiedź, która nas teraz interesuje (Pwt 25,9-10), stanowi kwintesencję sytuacji szczególnej w ramach instytucji lewiratu (Pwt 25,5-8). Nie ma pewności, co do datacji tej perykopy, ale egzegeci sądzą, że może być ona starsza niż szkoła deuteronomistyczna (por. Rdz 38)<sup>35</sup>. Istotną kwestią przy interpretacji tego tekstu jest zauważenie, że chodzi o sytuację określaną w perykopie słowami: „kiedy bracia mieszkają razem...” (w. 5a). W praktyce takie opisanie oznacza zamieszkiwanie w jednym i tym samym domu (Rdz 13,6; 36,7)<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> J. Vilchez Lindez, *Tobia e Giuditta*, Roma 2004, s. 298.

<sup>33</sup> S. Baksik, *Księga Judyty*, w: *Księga Tobiasza, Judyty, Estery* (PŚST VI 1-3), Poznań 1964, s. 127.

<sup>34</sup> Por. N. Kiuchi, w: NIDOTTE, t. IV, s. 287.

<sup>35</sup> Por. przegląd opinii w: E. Nielsen, *Deuteronomium* (HAT 1/6), Tübingen 1995, s. 231.

<sup>36</sup> A. Rofé, *Family and Sex Laws in Deuteronomy and the Book of the Covenant*, w: tenże, *Deuteronomy. Issues and Interpretation*, Edinburgh 2002, s. 190.



W takich okolicznościach, po śmierci jednego z braci bez pozostawienia potomstwa płci męskiej, kobiecie nie wolno szukać innego (obcego) męża poza domem rodzinnym, tylko szwagier (*jābām*) zobowiązany jest w ramach lewiratu spłodzić syna i nadać mu imię zmarłego (w. 6). W praktyce ograniczenie to ma na celu zachowanie dziedzictwa rodzinnego i uniknięcie przejęcia go przez inny ród. Prawodawca jednak przewiduje sytuację, kiedy zobowiązany do tego odmówi wypełnienia obowiązku (w. 7a). Procedura związana z taką postawą jest dwustopniowa. Wszystko odbywa się w bramie miasta i w obecności starszych (w. 7b; por. Rt 4,1)<sup>37</sup>. Ci ostatni usiłują najpierw przekonać odmawiającego spełnienia swego obowiązku, aby zmienił zdanie (w. 8a). Jeśli jednak odmówi i tym razem (w. 8b), jego bratowa udaje się do niego i na oczach starszych (w roli świadków) zdejmie niegodziwemu bratu sandał i plunie mu w twarz (w. 9a), wypowiadając stosowną formułę (w. 9b). Od tego momentu o człowieku tym będzie mówić się używając deprecjonującego tytułu: „dom tego, któremu zzuto sandał” (w. 10).

Spór egzegetyczny budzi tu zwrot *b<sup>e</sup>pānājw*, gdyż można go rozumieć zarówno tradycyjnie: „w twarz”, jak i „przed jego obliczem”, w sensie: splunąć na ziemię, a więc przed tym, kogo się potępia tym gestem<sup>38</sup>. Drugą interpretację przyjmuje C. Carmichael<sup>39</sup>, który sądzi, że sandały symbolizują tu męskie genitalia, stopy organy kobiece, a plucie nasienie. Taka interpretacja wymaga jednak przyjęcia za pewnik wielu czysto teoretycznych założeń. Ignoruje ona ponadto rzeczywisty kontekst, który tłumaczy cały *casus*. W normalnej sytuacji, ktoś, kto wyrzeka się wykupienia ziemi po zmarłym krewnym, ściąga swego buta na znak rezygnacji (por. Rt 4,7). Tym razem idzie o ukryte intencje. Odmawiający spełnienia obowiązku, w przypadku braku potomstwa po zmarłym bracie, formalnie dziedziczy po nim jego ziemię (por. Lb 27,9). Jeśli spełniłby obowiązek lewiratu i wzbudził jednak to potomstwo, automatycznie to ono staje się prawowitym dziedzicem. Odmowa ma więc w tym wypadku na celu legalne, ale niegodziwe zarazem przejęcie ziemi po zmarłym bracie. W takim kontekście w zdjęciu sandała i pluciu w twarz (por. Lb 12,14) nie chodzi o zwykłe wyszydzenie czy ironiczny gest, ani nawet o znak samej tylko pogardy lub poniżenia<sup>40</sup>, ale publiczne wykazanie tych ukrytych intencji<sup>41</sup>. Zdjęcie sandała ma więc w tym momencie podobne znaczenie jak w Rt 4,7<sup>42</sup>. Zmieniają się jednak okoliczności i wykonawca gestu. Jeśli ten, kto władny jest

<sup>37</sup> T.M. Willis, *Elder in the Old Testament*, w: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. II, Nashville 2007, s. 233-234.

<sup>38</sup> D.L. Christiansen, *Deuteronomy 21,10-34,12* (WBC 6B), Nashville 2002, s. 608.

<sup>39</sup> *Law and Narrative in the Bible*, Ithaca 1985, s. 296.

<sup>40</sup> Tak E. Nielsen (*Deuteronomium*, s. 233) wskazując na 2 Sm 15,30; Iz 20,2-3.

<sup>41</sup> P.C. Craigie (*The Book of Deuteronomy* (NICOT), Grand Rapids 1976, s. 315) też dostrzega w geście publiczny akt, ale interpretuje go jako znak odmowy spełnienia spoczywającego na kimś obowiązku.

<sup>42</sup> Tak A.D.H. Mayers, *Deuteronomy* (NCBC), Grand Rapids, London <sup>2</sup>1991, s. 329.

to zrobić, nie czyni tego z chęci przejęcia ziemi, naraża nie tylko imię swego brata na zapomnienie, ale i jego żonę na życie w hańbie. Analizowany gest oznacza zatem publiczne ujawnienie rzeczywistej intencji tej odmowy. Wykonanie tego obowiązku oznaczałoby w praktyce zrzeczenie się prawa do ziemi na rzecz ewentualnego prawowitego potomstwa. Nie ma ono jednak szansy się narodzić z powodu odmowy ze strony uprawnionego do tego krewnego, co stawia wdowę po zmarłym, zamieszkującą w jednym domu ze szwagrem, w niepewnej sytuacji. Nie tylko nie ma ona już szans pozbyć się hańbiącej dla kobiety bezdzietności, ale i jej status w domu brata jej zmarłego męża ulegnie radykalnemu obniżeniu, o ile znajdzie się tam w ogóle dla niej miejsce. To tłumaczy, czemu właśnie ona jest wykonawczynią całej procedury pohańbienia wobec nieuczciwego szwagra. Ktoś, „kto nie chce odbudować domu swego brata” (w. 9b), z żądzы pozyskania dziedzictwa po nim, skazany jest dodatkowo na to, że i jego „dom” nosić będzie hańbiący tytuł. W praktyce oznacza on, że choć zgodnie z prawem, to jednak niegodziwie przejął on dziedzictwo (ziemię?) po swoim zmarłym bracie, skazując przez swą chciwość na zaginięcie jego imię (por. w. 6b).

## 5. Symbol transakcji handlowej

W tej grupie wymienić należy przede wszystkim wypowiedzi z Rt 4,7 i Ps 60,10 (= 108,10). Niewątpliwie najbardziej intrygujący jest pierwszy z tych tekstów, gdyż porozumienie o przekazaniu prawa pierwokupu ziemi, będące dziedzictwem rodzinnym Noemi i jej zmarłych wcześniej synów połączone jest tu, jedyny raz w całej Biblii, z prawem lewiratu. Zanim jednak przejdziemy do tego tekstu, warto spojrzeć na dane, jakie uzyskujemy z Ps 60,10 (por. Ps 108,10), gdyż jest on często przywoływany przy interpretacji Rt 4,7.

Jakkolwiek datacja psalmów zawsze jest kwestią wysoce dyskusyjną, współcześni badacze są raczej zgodni, aby najstarszej części Ps 60 szukać w ww. 8-14. Chodzi tu prawdopodobnie o rodzaj recytacji liturgicznej, w której król Judy prosi Boga o wsparcie przeciwko Edomitom. Fragment ten raczej na pewno ma zatem korzenie przedwyganiowe. Terytoria, które mają zostać zdominowane, przypominają zasięg terytorialny państwa Dawidowego (por. Am 9,11-12), który na krótko udało się częściowo odtworzyć w czasach panowania króla Jozjasza (640-609 przed Chr.)<sup>43</sup>. Niewykluczone więc, że dyskutowany fragment psalmu pochodzi z tego ostatniego okresu. Bliżej nie da się jednak określić czasu jego powstania i oryginalnego *Sitz im Leben*<sup>44</sup>. Jahwe

<sup>43</sup> K. Seybold, *Die Psalmen* (HAT I/15), Tübingen 1996, s. 239. Na temat zasięgu terytorialnego państwa Judzkiego w okresie panowania Jozjasza por. J. Bright, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, s. 328.

<sup>44</sup> E. Zenger, F.L. Hossfeld, *Psalmem 51-100* (HThKAT.AT), Freiburg, Basel, Wien 2000, s. 159.

rzuca w każdym razie swój but na Edom<sup>45</sup>. Metaforyka nawiązuje tu (w. 10) być może do idei ciężkich, wojskowych butów (por. Iz 9,4: specjalne i typowe asyryjskie buty wojskowe). Wypowiedź przypomina wyrocznie zapowiadającą przyszłość, więc ma ona coś z symbolu inwazji militarnej. Owe rzucenie sandała na Edom ma jednak chyba jeszcze głębsze znaczenie. To nie tylko znak dominacji Jahwe nad tym krajem<sup>46</sup>, nawiązujący do praktyki stawiania nogi na karku pokonanego (por. Ps 18,40.48; 110,1), ale prawdopodobnie również rodzaj symbolicznego gestu oznaczającego nabycie prawa do ziemi, na której stawia się nogę (por. Rdz 13,18; Joz 1,3; 10,24)<sup>47</sup>. Rzucenie sandała w ten sposób uzyskuje sens jurydyczny<sup>48</sup>.

Powróćmy teraz do Rt 4,7. Cała sytuacja ma miejsce w bramie (por. Rt 4,1), typowym dla starożytnych miejscu rozstrzygnięć jurydycznych<sup>49</sup> z udziałem tzw. starszych (por. Pwt 25,9-10). Co ciekawe nie chodzi o instytucję odziedziczoną po okresie przedmonarchicznym, ale narodzoną wraz z powstaniem monarchii<sup>50</sup>. Najbliższy krewny Noemi zrzeka się prawa pierwokupu ziemi dziedziczonej przez nią po mężu, gdy tylko dowiaduje się, że wraz z tym prawem musi przyjąć także jedną z jej synowych i, jak to zostaje eufemistycznie ujęte, „utrwalić jego (tj. zmarłego męża) imię na jego dziedzictwie” (w. 5). W praktyce oznaczało to spłodzenie potomka, który nie tylko będzie przypisany imiennie zmarłemu, ale i nabędzie prawo do ziemi, którą teraz musiałby wykupić najbliższy krewny zobowiązany wypełnić rolę tzw. *go'ela* – chodzi o starożytną instytucję solidarności rodzinnej<sup>51</sup>. Zrzeczenie się tego prawa na rzecz gotowego je wypełnić Booza (w. 6) przypieczętowane jest symbolicznym gestem zdjęcia<sup>52</sup> sandała (ww. 7-8) oraz powołaniem się na świadków (ww. 10-

<sup>45</sup> Ciekawe ugaryckie przykłady idei „sandałów Boga (El)” przytacza M. Dahood, *Psalms 51-100* (AB 17), t. II, New York 1968, s. 81.

<sup>46</sup> Taki aspekt zakłada S. Łach, *Księga Psalmów* (PŚST VII-2), Poznań 1990, s. 297; por. też H.J. Kraus, *Psalmen 60-150* (BK XV.2), Neukirchen-Vluy 1986, s. 589; T. Lorenzin, *I Salmi*, Milano 2000, s. 242.

<sup>47</sup> M.E. Tate (*Psalms 51-100* (WBC 20), Dallas 1990, s. 102) przyjmuje obie możliwości za jednocześnie możliwe i jest to chyba słuszne podejście interpretacyjne.

<sup>48</sup> G. Ravasi, *Il libro dei Salmi*, t. II, Bologna 1985, s. 224; L.A. Schökel, *I Salmi*, t. I, Roma 1992, s. 923.

<sup>49</sup> Por. K. Grünwaldt, *Auge um Auge, Zahn um Zahn? Das Recht im Alten Testament*, Mainz 2002, s. 64-67 oraz ciekawy ekskurs na temat roli i ewolucji znaczenia bram w starożytności w: I. Fischer, *Rut*, s. 231-233.

<sup>50</sup> F. Crüsemann, *Die Tora*, München 1992, s. 80-121 zwł. 99 (por. Pwt 21,19-20; 22,15-17; 25,7-8).

<sup>51</sup> Na ten temat por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, s. 31-32.

<sup>52</sup> Egzegeci zwracają uwagę na użycie formy *perfectum*, którą interpretują następnie jako tzw. *iterativum* (*habitual*) wyrażające pewną kontynuowalność akcji (por. GK § 112dd). W. Rudolph (*Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder* (KAT XVII 1-3), Gütersloh 1962, s. 60) sugeruje też możliwość wokalizowania rdzenia jako bezokolicznika absolutnego, który z natury rzeczy stanowi surrogat każdej formy czasownikowej, co kwestionuje jednak F. Bush, *Ruth* (WBC 9), Dallas 1996, s. 236.

11a). Ponieważ w Jr 32,10-15 wystarczającym dowodem zaistnienia transakcji zakupu pola jest wyłącznie spisanie kontraktu w obecność świadków, można przypuszczać, że gest zdjęcia sandała i danie go drugiej stronie jest znacznie starszy niż czasy Jeremiasza. Autor biblijny chyba już nie pamięta oryginalnego znaczenia gestu, jaki wykonał zrzekający się swych praw najbliższy krewny (w. 8b) i stąd dodał tylko wprowadzający komentarz o starożytności tego zwyczaju (w. 7)<sup>53</sup>. W obecnym kontekście ma on charakter pauzy o charakterze jurydycznym, która wyraźnie przerywa rytm narracji: „dawniej... w przypadku wykupu lub wymiany, aby zatwierdzić transakcję...”<sup>54</sup>. Z konstrukcji zdania w ww. 7b.8b nie wynika jednak jasno, kto zjął ten sandał i komu go dał<sup>55</sup>. Teoretycznie zwrot *'iš...rē'ēhū* może oznaczać nawet wzajemną wymianę w szerszym sensie: „jeden drugiemu/jeden do drugiego” (Rdz 11,3.7; 43,33; Sdz 6,29; 10,18; 1 Sm 10,11; 20,42; Rt 3,14)<sup>56</sup>. W praktyce jednak kontekst jurydyczny preferuje zazwyczaj gest jednostronny (Wj 21,14.18.35; 22,6.9.13; Pwt 4,42; 19,4-5; 22,24; Ez 18,6.11.15). Większość badaczy sądzi, że gest przekazania sandała wykonał najbliższy krewny, dając go Boozowi.

Dość często egzegeci powołują się przy interpretacji Rt 4,7-8 na Pwt 25,9-10, gdzie podobnie jak tu, gest zdjęcia sandała zachodzi w kontekście prawa lewiratu. Tam jednak gest ten ma na celu znieważenie odmawiającego wykonania spoczywającego na nim obowiązku. Jakkolwiek i tu motywacją odmowy jest przyszła utrata tego, co trzeba nabyć na rzecz wzbudzonego krewnemu potomka, to obecny kontekst nie wskazuje, że celem jest poniżenie odmawiającego, a wyłącznie, że chodzi o gest jurydyczno-handlowy. Ponadto tym razem to prawdopodobnie sam najbliższy krewny zdejmuje swój sandał i daje go Boozowi, zatem wykonanie prawa lewiratu nie jest zagrożone. W Pwt 25,9-10 to wdowa, której tego prawa odmówiono, tracąc definitywnie szanse na zrodzenie potomka, zdejmuje sandał nieuczciwemu bratu swego zmarłego męża i pluje mu w twarz na znak pogardy. Zatem choć nie ma do końca pewności, że autor biblijny nawiązuje tu do koncepcji zawartej w Pwt 25,9-10<sup>57</sup>, to interpre-

<sup>53</sup> *l'pānājm* (por. 1 Sm 9,9) podkreśla dystans pomiędzy narratorem a praktyką, na którą się powołuje por. G. Gerleman, *Ruth. Das Hohelied*, s. 36. Może to świadczyć z jednej strony o archaiczności samego zwyczaju, a z drugiej o zamierzonej archaizacji ze strony autora. O różnej rozpiętości czasowej, jaką może wyrażać ten zwrot por. E.F. Campbell Jr., *Ruth (AB 7)*, New York 1975, s. 147-148. Także konstrukcja *waw* + element nieczasownikowy (*z't*) zwykle pełni rolę wprowadzenia wskazującego na wtrącenie w tekście por. F. Bush, *Ruth*, s. 233.

<sup>54</sup> Bardzo szczegółowo omawia wtrącenie z ww. 7-8 oraz symetryczną konstrukcję całej wypowiedzi E. Zenger, *Das Buch Ruth (ZBK.AT 8)*, Zürich 1992, s. 91. Autor ten traktuje wspomniane wiersze jako przykład tzw. *Wideraufnahme* – ponownego podjęcia.

<sup>55</sup> Na temat różnych dodatków i wariantów interpretacyjnych w starożytnych tłumaczeniach por. E.F. Campbell Jr., *Ruth*, s. 149-150.

<sup>56</sup> E.F. Campbell Jr., *Ruth*, s. 148.

<sup>57</sup> Takie odniesienie wydaje się preferować natomiast K. Nielsen, *Ruth (OTL)*, London 1997, s. 89. Wcześniej też W. Rudolph krytykowany w: W. Herzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth (ATD 9)*, Göttingen 1985, s. 281 nota 3. E. Zenger (*Das Buch Ruth*, s. 90; por. R.L. Hubbard Jr.,



tacja tego ostatniego tekstu dokonana powyżej pozwala sądzić, że oba teksty mają wspólny kontekst problemowy. Tym razem jednak mamy do rozwiązania niełatwy i zapewne rzadki *casus* prawny, który mógł jednak pojawić się w praktyce<sup>58</sup>. Otóż żaden przepis w Pięcioksięgu nie rozwiązuje sytuacji, jaka pojawiła się w Księdze Rut. Noemi ma prawo do kawałka ziemi stanowiącej własność rodzinną zagrożoną teraz utratą. Nie może jednak skorzystać z prawa lewiratu, gdyż nie jest bezdzietną wdową. Ma natomiast bezdzietną synową, która z takiego prawa może skorzystać, odzyskując jednocześnie tę własność na rzecz najbliższej rozumianej rodziny. Autor biblijny musi zatem rozwiązać tym razem *casus*, który nie został rozstrzygnięty w Pwt 25,9-10. Finał tej historii wydaje się mieć więc sens paradygmatyczny dla rozwiązywania podobnych dylematów jurydycznych<sup>59</sup>. Czy jednak zdjęcie sandała oznacza tu rzeczywiście nie samą transakcję ale rezygnację z przysługującego prawa do przejęcia własności?<sup>60</sup>

Kontekst, w którym autor wypowiedzi umieszcza przywołany przez siebie rytuał, jest wyraźnie handlowy i dotyczy ziemi stanowiącej dziedzictwo rodzinne. Połączenie wykupu (*g<sup>e</sup>’ûlāh*) i zamiany (*t<sup>e</sup>mûrāh*)<sup>61</sup> zachodzi jeszcze w Kpł 27,13.33 przy rozważaniu kwestii rzeczy poświęconych Bogu, które nie mogą być wykupione. W obecnym przypadku taki *casus* jednak nie występuje. Natomiast „kupić” oznacza tu nie tylko nabyć ziemię czy prawo do niej (w. 5), ale także i Rut (w. 10)<sup>62</sup>. Zatem prawo wykupu łączy się tu z prawem lewiratu, czyniąc z tego ostatniego poniekąd warunek *sine qua non* całej transakcji. Zatem nie można wykluczyć, że gest jest formalnym znakiem rezygnacji z takiej podwójnej transakcji. Nabycie pola byłoby dla krewnego zapewne intratne (por. w. 4). Jednak związany z tym obowiązek lewiratu (w. 5) oznaczałby, że

---

*The Book of Ruth*, Grand Rapids 1988, s. 247, nota 3) zwraca też uwagę na użycie dwóch odmiennych czasowników na opisanie czynności „zdjęcia” sandała. C.M. Carmichael (*A Ceremonial Crux: Removing a Man’s Sandal as a Female Gesture of Concept*, *Journal of Biblical Literature* 97/1977, s. 321-336; tenże, “*Treading*” in the *Book of Ruth*, *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 92/1980, s. 248-266), który z kolei łączy Rt 4,7 z Pwt 25,9-10, sądzi, że zdjęcie sandała także w badanym obecnie przypadku jest symbolem odrzucenia kobiety analogicznie jak scena leżenia u nóg Booza (Rt 3,7b-10) wyraża akceptację dla niej.

<sup>58</sup> M. Burrows (*The Marriage of Boaz and Ruth*, *Journal of Biblical Literature* 59/1940, s. 445-454) zwraca uwagę, że mamy tu do czynienia jeden jedyny raz w całej Biblii z połączeniem aż trzech różnych kwestii: lewiratu, wykupu i dziedziczenia.

<sup>59</sup> K. Nielsen, *Ruth*, s. 90: *predictable*.

<sup>60</sup> Tak F. Bush, *Ruth*, s. 233.

<sup>61</sup> J.M. Sasson (*Ruth: A New Translation with a Philological and a Formalist-Folklorist Interpretation*, Sheffield 1989, s. 142) sądzi, że zestawienie stanowi *hendiadys* i ma sens: “transfer prawa do wykupu”.

<sup>62</sup> Chodzi wyraźnie o grę słowną wynikającą z praktycznego rozumienia samego małżeństwa jako swoistego kontraktu handlowego por. E. Zenger, *Das Buch Ruth*, s. 90. Na temat właściwego rozumienia słowa “kupić” w odniesieniu do Rut por. obszerny wywód w: I. Fischer, *Ruth*, s. 242-244 oraz D.H. Weiss, *The Use of qnh In Connection with Marriage*, *Harvard Theological Review* 57/1964, s. 244-248.



po narodzeniu ewentualnego potomstwa krewny ów utraciłby prawo do nabytej ziemi.

Gest zdjęcia sandała może mieć miejsce, kiedy z różnych powodów układające się strony nie mogą udać się na pole, które jest przedmiotem transakcji. Jeśli gest postawienia nogi na ziemi (por. Ps 60,10; por. Pwt 1,36; 11,24; Joz 1,3; 14,9) lub swobodnego po niej chodzenia bez pytania o zgodę prawowitego właściciela (por. Rzd 13,18) oznaczał przejęcie jej na własność<sup>63</sup>, to w przypadku niemożności wykonania takiego gestu, zdjęcie sandała w obecności świadków mogło stanowić dlań jurydyczny ekwiwalent. Pośrednio formuła z w. 8a (por. Jr 32,8)<sup>64</sup>, towarzysząca badanemu gestowi (w. 8b), wydaje się potwierdzać, że w istocie chodzi tu przede wszystkim o nabycie prawa do wykupu ziemi. Gest symbolicznego przekazania sandała nowemu spadkobiercy prawa wykupu oznaczałby więc wyrzeczenie się prawa do ziemi, która jest głównym przedmiotem rozmowy w Rt 4<sup>65</sup>. Wydaje się logiczne jednak, że danie swego buta nowemu właścicielowi oznacza nie tylko symboliczne „przejsie” prawa do wykupu ziemi na kogoś innego, ale i sam but/sandał stanowi zarazem dowód rzeczowy zaistnienia rzeczowej transakcji<sup>66</sup>. Potwierdza to zresztą również fakt, że symboliczny gest przez narratora interpretowany jest jako „świadcstwo” (w. 7bB)<sup>67</sup>. Warto raz jeszcze zwrócić w związku z tym uwagę na to, że nie ma teraz mowy o spisaniu kontraktu, jak ma to miejsce w podobnej sytuacji w Jr 32,10-15 i przekazany sandał wydaje się, obok świadków, stanowić jedyny wizualny dowód tego, co zaszło.

<sup>63</sup> L. Levy, *Die Schuhsymbolik im jüdischen Ritus*, Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 62/1918, s. 179-180; E.R. Lachman, *Note on Ruth 4,7-8*, Journal of Biblical Literature 56/1937, s. 53-54; D. Daube, *Studies in Biblical Law*, New York 1969, s. 37-38.

<sup>64</sup> Na podobieństwa Rt 4,8a i Jr 32,8 oraz możliwość istnienia stałej formuły w tego typu transakcjach zwraca uwagę R.L. Hubbard, *The Book of Ruth*, s. 252.

<sup>65</sup> Por. dyskusję na temat gestu i zwyczaju, z którego on wynika w: E.R. Lacheman, *Note on Ruth 4,7-8*, s. 53-54; E.A. Speiser, *Of Shoes and Shekels*, Bulletin of the American Schools of Oriental Research 77/1940, s. 15-20; G.M. Tucker, *Witness and „Dates” In Israelite Contracts*, Catholic Biblical Quarterly 28/1966, s. 42-45; T. and D. Thomason, *Some Legal Problems In the Book of Ruth*, Vetus Testamentum 18/1968, s. 79-95 zwł. 90-93. Autorzy ci polemizują ze sobą na temat przykładów znalezionych w tekstach z Nuzi, które mogą stać się ilustracją tego, co stanowi zwyczaj przywołany w Rt 4,7-8. Podobieństwo sytuacji jest tu jednak wysoce dyskusyjne i nie daje pewności w kwestii, kto komu i dlaczego dał swój sandał por. F. Bush, *Ruth*, s. 235.

<sup>66</sup> E. Zenger, *Das Buch Ruth*, s. 90; J. Vilchez Lindez, *Rut ed Ester*, Roma 2004, s. 107.

<sup>67</sup> Na temat słowa *ʿūdāh* por. R.B. Chisholm, *ʿwd*, w: NIDOTTE, t. III, s. 339. G.M. Tucker, *Witnesses*, s. 42-45 oraz J.M. Sasson, *Ruth*, s. 142-143 sugerują nawet, że rzeczownik ma podwójne znaczenie: „potwierdzić” i „zaświadczyć” por. jednak krytyczne uwagi w: F. Bush, *Ruth*, s. 237. Podobny walor potwierdzenia ma także czasownik „zatwierdzić” (*qūm*), który pojawia się tu w formie *bezokolicznika konstrukcyjnego* piel, mimo że oczekiwany jest hifil lub polel. Jeśli ta zmiana jest efektem arameizacji języka (por. GK §72m oraz E.R. Lacheman, *Note on Ruth 4,7-8*, s. 53-56) to, jak próbuje dowieść R.L. Hubbard (*The Book of Ruth*, s. 249-250), wpływ ten był raczej wcześniejszy niż późniejszy.

## 6. Symbol sprawiedliwości

Dwa teksty z Am 2,6; 8,6, jakkolwiek również zawierają wypowiedzi umieszczające wspomnienie o sandałach w kontekście handlowym, to sama symbolika tychże sandałów jest tu odmienna niż w analizowanych powyżej wypowiedziach z Ps 60,10 i Rt 4,7.

Obie wypowiedzi proroka Amosa mają charakter wyroczni oskarżającej Izraelitów i brzmią identycznie. Am 2,6 to fragment większej całości. Oskarżenie przeciwko Izraelowi (Am 2,6-16) stanowi bowiem zwieńczenie długiej serii wyroczni przeciwko obcym narodom (Am 1-2). W drugim przypadku chodzi o jedną z serii wyroczni przeciwko Izraelowi (Am 3-6; 8,4-14; 9,7-10) umieszczoną pomiędzy serią pięciu wizji (Am 7,1-9; 8,1-3; 9,1-4). Uwarunkowania kontekstualne nie zmieniają jednak faktu, że obie wypowiedzi, w których pojawia się słowo „sandały” (w formie *duale*), są częścią oskarżenia za niesprawiedliwość społeczną panującą w Izraelu.

W pierwszym wypadku po standardowej formule wprowadzającej (w. 6a; por. 1,3a.6a.9a.11a.13a; 2.1a.4a) pojawia się pierwsza para konkretnych oskarżeń wobec Izraelitów tworząca chiasm i zarazem mająca cechy paralelizmu:

„Ponieważ sprzedają

**Za srebro sprawiedliwego a ubogiego za parę sandałów”** (2,6b)

W drugim z badanych przypadków zastosowane są te same środki literackie, ale rozłożenie akcentów jest nieco inne:

„Aby kupować

**za srebro biednego, a potrzebującego za parę sandałów”** (8,6a).

W pierwszym przykładzie akcentuje się proceder, patrząc nań od strony „sprzedających”, a w drugim od strony „kupujących”. W obu jednak „para sandałów” i „srebro” stanowią ekwiwalent osób. W Am 2,6b są to sprawiedliwy (*saddîk*) i ubogi (*'ebîôn*), zaś w Am 8,6a biedny (*dallîm*) i ubogi (*'ebîôn*). Zatem druga część oskarżenia w obu wersach jest identyczna, różni je jedynie podporządkowanie innemu orzeczeniu (sprzedawać - Am 2,6b; kupować - Am 8,6a).

Można zauważyć, że taki sposób wyrażania oskarżeń nie jest właściwy jedynie Amosowi, lecz wydaje się stanowić pewnego rodzaju standardową formułę w regionie. Przykładem jest inskrypcja z fenickiego Kilamuwa (por. KAI 24)<sup>68</sup>:

„dziewczyneę sprzedał za owcę	<i>'lmt ytn bs</i>
A mężczyznę za ubranie”	<i>wgbr bswt.</i>

Jak słusznie zauważają F.I. Anderson i D.N. Freedman<sup>69</sup>, w obu wypadkach chodzi prawdopodobnie o rodzaj przysłowia, którym piętnuje się sprzedawanie

<sup>68</sup> Por. G. Garbini, *L'inscrizione fenicia di Kilamuwa e il verbo škr in Semitico Nordoccidentale*, *Bibbia e Oriente* 19/1977, s. 113-118.

<sup>69</sup> *Amos* (AB 24A), New York 1989, s. 311.

ludzi w zamian za rzeczy materialne. Nietrudno domyślać się, że – przynajmniej w pierwszej części wypowiedzi z Am 2,6bA - chodzi o łąpówki<sup>70</sup>. Jakie znaczenie ma jednak druga część wypowiedzi? Rdzeń czasownikowy *mkr* często opisuje proceder sprzedawania ludzi (Rdz 37,27-28.36; 45,4-5; Wj 21,16; Pwt 21,14; 24,7). Sandały najwyraźniej jednak nie są warte trzydziestu sykli srebra (por. Wj 21,32: rekompensata za niewolnika), zatem można domyślać się, że w drugiej części wypowiedzi rzecz idzie nie tyle o łąpówkę, ale o chciwość, która ma w pogardzie prawdziwą wartość człowieka. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na ciekawe spostrzeżenia dokonane przez R. Gordis'a<sup>71</sup>. Autor ten zauważył minimalną różnicę natury ortograficznej pomiędzy słowem *na'alam* i *na'al*. Odwołuje się następnie do 1 Sm 12,3-5, gdzie Samuel mówi o sobie, iż łąpówki nigdy nie zasłoniły mu oczu, pokazując jednocześnie, że słowa *wē'a'lim 'ênaj bô* (1 Sm 12,3) w LXX zostały przetłumaczone w następujący sposób: *kai hypodēma apokrithēte kat' emon* – „nawet sandał przynoszą, aby świadczył przeciwko mnie”. Syrach z kolei, nawiązując do tego greckiego tłumaczenia, parafrazuje słowa proroka tak: „Ani pieniędzy, ani nawet sandałów od nikogo nie wziąłem” (Syr 46,19)<sup>72</sup>. Hebrajska wersja tych słów mędrca stanowi jeszcze inną parafrazę: „ani łąpówki, ani pary sandałów nie otrzymałem od kogoś...”<sup>73</sup>. W wersji LXX i Syracha nie idzie jednak o materialną wartość sandałów, lecz związane z sandałami roszczenia prawne dotyczące kwestii własnościowych względem ziemi (por. Rt 4,7; Pwt 25,7-10; Ps 60,10)<sup>74</sup>. Niewykluczone, że w obu wypadkach odbicie znalazła ustna tradycja interpretacyjna nawiązująca wprost lub bliska idiomatycznego zwrotu, którym opisuje się osobę sprawiedliwą (por. Rdz 14,23)<sup>75</sup>. Problem jednak leży teraz w tym, czy oryginalna wersja 1 Sm 12,3 bliższa jest ideowo Am 2,6; 8,6, czy raczej późniejszych jej interpretacji? Nie wiemy bowiem, jak zauważają cytowani już F.I. Anderson i D.N. Freedmann<sup>76</sup>, czy para sandałów stanowi przysłowiowy symbol łąpówki korumpującej sprawiedliwe wyroki, czy raczej symbol małej, wręcz za małej zapłaty za ubogiego. W obu interpretacjach nie

<sup>70</sup> B. Lang (*Sklaven und Unfreie im Buch Amos (II 6 VIII 6)*, *Vetus Testamentum* 31/1981, s. 482-483) sądzi, że oryginalnie w całej wypowiedzi były dwie różne prepozycje tzw. *be-pretii* i *ba'ābūr* (wskazanie celu) stanowiące semantyczny ekwiwalent. Stąd pierwszą część wypowiedzi tłumaczy w sensie: „z powodu pieniężnego długu...”. Jednak „srebro” nigdy nie oznacza „długu” zatem takie tłumaczenie jest niewłaściwe por. H. Simian-Yofre, *Amos*, Milano 2002, s. 51.

<sup>71</sup> Jego poglądy referujemy za F.I. Anderson, D.N. Freedman, *Amos*, s. 311.

<sup>72</sup> P.C. Beentjes, *Inverted Quotation in the Bible: A Neglected Stylistic Pattern (Sir 46,19)*, *Biblica* 63/1982, s. 506-522.

<sup>73</sup> Por. F.I. Anderson, D.N. Freedman, *Amos*, s. 311.

<sup>74</sup> G. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira (ATD Apokryphen 1)*, Göttingen 2000, s. 319.

<sup>75</sup> Por. J. Lemański, *Melchizedek i jego rola w tradycji o Abrahamie (Rdz 14,1-24)*, *Studia Kozsalińsko-Kołobrzesckie* 13/2008, s. 239. Jako uzupełnienie także tekst ugarycki (RS 17.340 = CAD 6: 259a) cytowany w V.P. Hamilton, *na'al*, w: NIDOTTE, t. III, s. 120.

<sup>76</sup> *Amos*, s. 312.

ma jednak znaczenia zarzut, że para sandałów, jako zapłata za człowieka, jest ekonomicznie nieprawdopodobna<sup>77</sup>. Sandały nie pojawiają się bowiem w tych wypowiedziach jako rzeczywista zapłata materialna za człowieka, lecz jako symbol pewnego sposobu traktowania słabszych społecznie i ekonomicznie współobywateli.

Wypowiedzi Amosa teoretycznie można więc zrozumieć na cztery sposoby<sup>78</sup>:

- a) **dosłownie**: ubogi sprzedawany jest za małą sumę. Ekonomicznie jest to jednak mało prawdopodobne;
- b) **symbol działania niezgodnego z prawem**: zaniżanie wartości człowieka. Również i takie rozumienie wydaje się mało prawdopodobne, ponieważ zwiększenie ceny oznaczałoby zniknięcie problemu;
- c) **symbol związany z kontekstem sądowym**: wtedy chodziłoby o łapówki w celu uzyskania przychylnego dla siebie wyroku. Anderson i Friedman konkludują tu, że w tym wypadku symbolika podkreślałaby albo to, jak chciwi są sędziowie i jak łatwo, za trywialną nawet sumę (para sandałów), dają się przekupić, albo odniesienie miałoby wymiar przysłowiowy (por. Rdz 14,23) akcentujący ich niesprawiedliwość.
- d) **symbol związany z kontekstem społeczno-ekonomicznym**: chodziłoby o praktykę oddawania się/brania w niewolę za długi (por. Wj 21,2-11). Wówczas symbolika oznaczałaby, że za niewielki nawet dług sprzedaje się kogoś w niewolę, mimo że jest sprawiedliwy.

Najbardziej prawdopodobne są dwie ostatnie interpretacje. W obu też człowiek staje się nie tylko przeliczalnym dobrem<sup>79</sup>, ale wręcz chciwość powoduje, że traktuje się go jako mniej wartościowego niż przysłowiowa para sandałów. Mając jednak na uwadze, że sama praktyka niewoli za długi nie jest przeciwna Prawu Mojżeszowemu, najlepszy kontekst dla zrozumienia wypowiedzi Amosa tworzy kontekst sądowy i panosząca się w nim korupcja<sup>80</sup>.

Patrząc na kontekst literacki pierwszej z nich, łatwo zauważyć, że akcent pada tam na ogólną przemoc jednych narodów wobec drugich. W efekcie takiej postawy ostateczną ofiarą jest zawsze pojedynczy człowiek. O ile kara Boża, która nieuchronnie czeka te narody za ich postępowanie, nie zaskakuje, nawet jeśli nie znają one prawa Bożego, to o ile bardziej powinna być oczywista wobec tych, którzy je znają i świadomie łamią? Ponieważ wyrocznie dotyczące tychże narodów przygotowują wyrocznie przeciwko Izraelowi<sup>81</sup>, wydaje się oczywiste, że rozpoczęcie serii zarzutów wobec tego ostatniego dotyczy samego źródła problemu. Tam, gdzie ktoś w Izraelu szukałby prawa, znajduje jedy-

<sup>77</sup> Taki argument podaje E.A. Speizer, *Of Shoes and Shekels*, s. 18.

<sup>78</sup> Por. F.I. Anderson, D.N. Freedman, *Amos*, s. 313.

<sup>79</sup> Por. J. Jeremias, *The Book of Amos* (OTL), Louisville 1998, s. 36.

<sup>80</sup> Tak interpretuje je H. Simian-Yofre, *Amos*, s. 51.

<sup>81</sup> Por. J. Lemański, *Ius gentium i jego rola w wyrocznie przeciwko Izraelowi*, „Studia Theologica Varsaviensia” 44 (2006), nr 1, s. 71-95.



nie skorumpowaną rzeczywistość niemającą nic wspólnego ze sprawiedliwością. Sandały stanowią zatem w tym kontekście akcent położony na niską cenę, jaką wystarczy zapłacić (por. Jl 4,3), aby uzyskać przychylny dla siebie wyrok bez względu na wymogi sprawiedliwości<sup>82</sup>. Ten, który staje się ofiarą korupcji to ubogi, ktoś, kto nie jest w stanie zapłacić nawet za parę sandałów. Jeśli tunika w pierwszych dwóch wiekach chrześcijaństwa kosztowała osiem denarów (= 8 dni pracy), to można przypuszczać, że para sandałów miała wartość znacznie mniejszą. Za dług w wysokości stu denarów niemilosierny sługa z Ewangelii (por. Mt 18,28-30) wtrącił swego kolegę jedynie do więzienia<sup>83</sup>. Sandały symbolizują więc w tym wypadku całkowitą deprecjację nie tylko sprawiedliwości, ale i człowieka, któremu należy się pomoc z racji jego sytuacji społecznej.

## 7. Symbol inwazji militarnej

Do tej kategorii zaliczyć można przede wszystkim wypowiedzi z 1 Krl 2,5; Iz 5,27; 9,4; 11,15. Biorąc pod uwagę także fakt, że niewola jest konsekwencją działań wojennych, wspomnieć należałoby w tym paragrafie również o Iz 20,2-4 i 2 Krn 28,5. Ze względu jednak na własną specyfikę oba ostatnie teksty potraktowane zostaną w następnym paragrafie jako odrębna kategoria symboli.

Pierwszy z wymienionych tekstów (1 Krl 2,5) jest bardzo intrygujący od strony egzegetycznej. Król Dawid szykuje się do odejścia z tego świata i przekazuje swą ostatnią wolę synowi Salomonowi (1 Krl 2,1). Przywołując obietnicę związaną ze słynnym przymierzem z 2 Sm 7 (por. w. 4 i 2 Sm 7,12), zobowiązuje jednocześnie swego następcę do wykonania wyroku śmierci (w. 6) na Joabie, swoim dowódcy wojskowym, który dopuścił się podwójnego przestępstwa. Zamordował on Abnera, syna Nera i Amasę syna Jetera (w. 5a; por. 2 Sm 3,26-30; 20,9-10). Dawid przeklął Joaba za zabicie Abnera (2 Sm 3,29), gdyż zamordowany był w pokoju z królem Judy (2 Sm 3,20-21), a nawet pomagał mu objąć władzę nad Izraelem (2 Sm 3,12-17). Zabójstwo dokonane przez Joaba było aktem zemsty za śmierć brata (2 Sm 2,18-23; 3,27). Amasa był z kolei siostrzeńcem Dawida (1 Krn 2,15-17), który poparł zbuntowanego Absaloma (2 Sm 17,25), ale ostatecznie wrócił, aby służyć Dawidowi (2 Sm 19,14). Również Joab był siostrzeńcem Dawida (1 Krn 2,16) i jego wiernym sługą. Zapewne z tych dwóch powodów Dawid nigdy nie ukarał go za jego

---

<sup>82</sup> Odrzeczownikowa prepozycja *ba'ābūr* wyraża stosunek przyczynowy: „z powodu” por. L. Kohler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. I, s. 729 (w odniesieniu do wypowiedzi Amosa: „na koszt tego”); w niemieckim oryginale (Leiden 1995, t. I, s. 735): „um die Preis von, für”.

<sup>83</sup> H. Simian-Yofre, *Amos*, s. 51 nota 3.



czyny, a z czasem nawet awansował (2 Sm 20,23)<sup>84</sup>. Jak widać jednak z obecnej wypowiedzi, nigdy mu też ich nie wybaczył. Istota przestępstwa polega tu na tym, że przelał (*śîm*)<sup>85</sup> on krew w czasie pokoju<sup>86</sup>, i zboczył tą krwią, określoną tu dwa razy jako „krew wojny” (*d<sup>e</sup>mê milhāmāh*), swój pas na biodrach i sandały na nogach (w. 5b). Innymi słowy, krew ofiar zboczyła strój zabójcy i stała się znakiem popełnionego przestępstwa<sup>87</sup>.

O ile jednak sama natura przestępstwa wydaje się jasna, o tyle symbolika zboczonego krwią pasa i sandałów budzi kontrowersje. Ciekawą analogię w interpretacji analizowanego tekstu przytacza V. Kubáč<sup>88</sup>. Otóż w jednym z rytuałów dotyczących Anat (CTA 3.ii) zauważa on, że zwycięzca wylewa krew ofiary na swój pas i sandały, a cały rytuał ma wymiar magiczny. Sandały są tu – według niego – symbolem siły do kroczenia, a pas życiowej siły tkwiącej w lędźwiach. Analogia ta, choć przytaczana przez komentatorów, trudna jest do weryfikacji. W kontekście nic nie wskazuje, aby chodziło o znak jakiegoś rytuału magicznego.

Znacznie częściej badacze wskazują, że oba elementy ubioru mogą stanowić symbole rynsztunku wojennego. W tej kategorii symboli lepiej mieściłby się jednak miecz, a nie pas i buty, gdyż te ostatnie można nosić także w czasie pokoju. Słowo „pas”, w Rdz 3,7 tłumaczone jako „fartuszek” lub „przepaska”, pojawia się jednak dość często w kontekście wojennym czy to jako rodzaj nagrody (2 Sm 18,11), czy to jako wyraz gotowości bojowej (2 Krl 3,21). W Iz 3,24 jednak wyraźnie zestawienie pas-powróż sytuuje ten pierwszy po stronie symboliki pokoju. Czasownikowe użycie rdzenia *hgr* – „przepasać” zwykle opisuje gotowość do drogi lub do pracy (Wj 12,11; 29,9; Kpł 8,7).

W jeszcze większym stopniu sandały na nogach wydają się odbiegać od powszechnie używanego symbolu stroju wojennego. Można by więc uznać, że w analizowanym obecnie tekście, chodzi raczej o symbol bardziej ogólny, wyrażający czyjaś gotowość do działania aniżeli elementy specyficznego stroju

<sup>84</sup> Por. J.B. Łach, *Księgi Królów* (PŚST IV-2), Poznań 2007, s. 149. Zgodnie z prawem talionu krew ofiary mogła zastąpić tylko krew zabójcy. Byli do tego zobowiązani najbliżsi krewni, czy jak w tym wypadku król, a w ostateczności sam Bóg (Rdz 4,10) por. V. Fritz, *Das Erste Buch der Könige* (ZBK.AT 10.1), Zürich 1996, s. 31.

<sup>85</sup> Czasownik znaczy dosłownie: „kłaść, stawiać, ustawiać”, jednak tu przybiera idiomatyczny sens „zabić”, „przypisać”, „policzyć jako” por. Pwt 22,14.17; 1 Sm 22,15; Hi 4,18 i M. Cogan, *1 Kings* (AB 10), New York 2000, s. 173.

<sup>86</sup> Chodzi niewątpliwie o to, że Abner i Amasa w momencie zabójstwa stali po stronie Dawida i byli z nim w pokoju. Joab, ze względu na swoje ścisłe związki z Dawidem, ściągnął zatem swoim przestępstwem dyshonor na swego króla. Jego ogrom wzrósł także z tego powodu, że zabójca nie został za to ukarany por. T.R. Hobbs, *L'arte della guerra nella Bibbia*, Casale Monferrato 1997, s. 16.

<sup>87</sup> M. Noth (*Könige I.1-16* (BK IX.1), Neukirchen-Vluyn<sup>3</sup> 1983, s. 31) zauważa, że broń mogła zostać ukryta, ale plamy na ubraniu nie. Ten kierunek interpretacji jest jednak niewłaściwy. Oba zabójstwa dokonane przez Joba wszak były powszechnie znane.

<sup>88</sup> *Blut im Gürtel und in Sandalen*, *Vetus Testamentum* 31/1981, s. 225-226.

wojennego<sup>89</sup>. Wszystko przemawia za tym, aby wypowiedź odczytać w takim sensie, w jakim obecnie zwykło się używać słów: „mieć czyjaś krew na rękach”. Jednak, jak pokaże analiza kolejnego tekstu (Iz 5,27), czasem zestawienie pas/sandały ma także konotacje militarne. Joab wszak był wiernym, zdolnym i cenionym przez Dawida dowódcą wojskowym (2 Sm 8,16; 20,23; 1 Krn 18,15). O ile jednak czyny, których dokonywał jako żołnierz, przynosiły mu chwałę, o tyle zabójstwo dokonane w czasie pokoju splamiło jego żołnierski honor. Możliwe zatem, że pas i sandały splamione w czasie pokoju krwią wojny są tu symbolem plamy na honorze żołnierskiego munduru.

Na poparcie powyższej konkluzji może służyć przywołany już tekst z Iz 5,27. Prorok zapowiada bliską inwazję asyryjską na Judę (Iz 5,26-30), opisując w niej jakość armii agresora<sup>90</sup>. Przypomina ona walec lub, używając określenia B.S. Chlids'a<sup>91</sup>, „robotopodobną hordę” miażdżącą z całą bezwzględnością wszystko, co napotka po drodze. Jakkolwiek agresor nie jest nazwany tu wprost, to nietrudno wywnioskować z kontekstu, o kim myśli prorok. W. w. 27, który nas szczególnie interesuje, opisuje fizyczny stan wojska (w. 27a) oraz jakość jego ekwipunku (w. 27a; por. w. 28: opis uzbrojenia)<sup>92</sup>. Nieustannie zapięty na biodrach pas i nierozzerwane rzemyki u sandałów<sup>93</sup> (por. Rdz 14,23) są tu symbolem stałej gotowości do walki. Słowo „pas” (*'ēzôr*) jest tu inne niż w poprzednim tekście i zarazem bardziej specyficzne. Chodzi o rodzaj szerokiego pasa na biodrach, stanowiącego część standardowego ubioru izraelskich robotników lub żołnierzy. Zwykle wykonany był on ze skóry lub wełny (2 Krl 1,8; Jr 13,1-11; por. Iz 11,5; Mt 3,4). Formą mógł przypominać rodzaj kiltu umożliwiającego żołnierzom przytwierdzenie broni, a żniwiarzom sierpów<sup>94</sup>. Sandały, o których mowa, nie są jeszcze nazwane za pomocą specjalistycznego słowa (por. Iz 9,4), właściwego na określenie specyficznego wyglądu asyryjskich butów wojskowych. Mimo że wyobrażenia o asyryjskim rynsztunku opisane są tu terminologią bliższą raczej codziennym doświadczeniom mieszkańców Judei, ich wojenne odniesienie jest oczywiste. Zatem pas i sandały są tu symbolem rynsztunku wojskowego, a kontekst wska-

<sup>89</sup> M.J. Muller (*1 Kings* (HCOT), Leuven 1998, s. 96-97) uważa nawet, że chodzi tu o zwykły, codzienny strój. Jednak sandały i pas nie były częścią stroju noszonego na co dzień, lecz wtedy, gdy ktoś ruszał w drogę lub zabierał się do pracy.

<sup>90</sup> W.A.M. Beuken, *Jesaja 1-12* (HThK.AT), Freiburg, Basel, Wien 2003, s. 156; J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39* (AB 19), New York 2000, s. 221.

<sup>91</sup> *Isaiah* (OTL), Louisville, London, Leiden 2001, s. 49.

<sup>92</sup> Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza I* (PŚST IX-1), Poznań 1996, s. 170.

<sup>93</sup> J.N. Oswald (*The Book of Isaiah. Chapters 1-39* (NICOT), Grand Rapids 1986, s. 169) zauważa tu strukturę chiastyczną w wypowiedzi w ww. 27-28, ale nie jest ona aż tak oczywista.

<sup>94</sup> Tak sugeruje M.F. Rooker (*'zr*, w: NIDOTTE, t. I, s. 344), interpretując obraz z reliefu Sennacheryba por. ANEP, s. 129.

zuje, że odniesienie do nich służy wykazaniu wysokiej gotowości bojowej asyryjskiej piechoty<sup>95</sup>.

W Iz 9,4 pojawia się wspomniany już wcześniej *hapax legomenon*, który oznacza specjalny rodzaj wysokiego, sznurowanego buta, jakiego używała piechota asyryjska. Termin *s<sup>e</sup>'ôn* jest prawdopodobnie pochodzenia asyryjskiego (ak. *šēnu/mešēnu*)<sup>96</sup>. Kontekst, jakim jest wyrocznia mesjańska Iz 8,23b-9,6, sugeruje wyzwolenie z niewoli (w. 3) i zniszczenie wszelkich oznak wojny (w. 4). Rzeczony but jest tu symbolem militarnego ujarznienia<sup>97</sup>, które kończy się wraz z narodzeniem mesjańskiego dziecka (w. 5). Sposób wyrazu: „but stąpający z chrzęstem”; „płaszcz wytarzany we krwi” znamionuje bezwzględność i brutalność Asyryjczyków<sup>98</sup>. Taki styl działania tego narodu w obchodzeniu się z podbitymi ludami był zresztą rzeczą powszechnie znaną w starożytności. Przyczyniły się do tego nie tylko pogłoski, ale i sami władcy, którzy opisywali sposób traktowania podbitych narodów w swoich kronikach, a brutalne sceny maltretowania jeńców kazali uwieczniać na licznych reliefach<sup>99</sup>.

Kolejna wypowiedź stylizowana jest na nowy exodus, tym razem z Asyrii (Iz 11,15-16; por. Iz 50,2; 51,10: z Babilonii)<sup>100</sup>. Motyw suchego przejścia (Ps 66,6; por. Iz 51,10; Ps 114,3.5) przybiera tu nowy wariant, jakim jest możliwość przejścia po osuszeniu odnogi Morza Egipskiego i podzieleniu na siedem odnóg rzeki (Eufrat) w sandałach. Podobnie jak w Pnp 7,2 sandały występują tu w liczbie mnogiej jako element stylu poetyckiego. Liczba mnoga może jednak oznaczać także mnogość nóg obutych w sandały, które przemierzają suchą drogę utworzoną cudowną interwencją ze strony Jahwe (gwałtowny podmuch por. Wj 14,21-22). Możliwe, że nowy wariant jest owocem chęci uczynienia aluzji do opowiadania o obchodach paschy w stałej gotowości do wymarszu (por. Wj 12,11)<sup>101</sup>. Z drugiej strony język opisu wydaje się wskazywać na odwrotność sytuacji opisanej w Iz 5,25-26<sup>102</sup>. W takim wypadku więc sandały mogą być aluzją do asyryjskich butów wojskowych wspomnianych tam w w. 27<sup>103</sup>. W każdym razie w obecnym tekście sandały stają się elementem

<sup>95</sup> Por. H. Wildberger, *Jesaja. Kapitel 1-12* (BK X.1), Neukirchen-Vluyn 1980, s. 224.

<sup>96</sup> Por. C.F. Burney, *The „Boot” of Isaiah IX 4*, *Journal of Theological Studies* 11/1910, s. 438-443; H. Wildberger, *Jesaja*, s. 376.

<sup>97</sup> W.A.M. Beuken, *Jesaja 1-12*, s. 248.

<sup>98</sup> L. Stachowiak, *Księga Izajasza*, s. 226.

<sup>99</sup> Na ten temat por. F. Joannès, *Historia Mezopotamii w I tysiącleciu przed Chrystusem*, Poznań 2007, s. 41-42.

<sup>100</sup> B.S. Childs, *Isaiah*, s. 104 datuje perykopę na późny okres wygnania babilońskiego, kiedy rodziły się idee o zjednoczeniu wygnańców z północy i południa. Wskazuje także na zależność od teologii Deutero-Izajasza i innych późnych tekstów jak Ab 19-21; Mi 7,7-20; Za 10,3-12.

<sup>101</sup> W.A.M. Beuken, *Jesaja 1-12*, s. 322-323.

<sup>102</sup> J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, s. 267.

<sup>103</sup> Taką możliwość dopuszcza W.A.M. Beuken, *Jesaja 1-12*, s. 323 nota 39.

symboliki i metaforyki nawiązującej do cudownej interwencji Boga na rzecz wyzwolenia narodu wybranego z niewoli.

## 8 Symbol zniewolenia i poniżenia

Dwa kolejne, wspomniane już teksty (Iz 20,2-4 i 2 Krn 28,5), łączy symbolika dotycząca niewoli w efekcie porażki militarnej. W Iz 20,1-6 chodzi dodatkowo o jedyną u Izajasza, ale częstą u Jeremiasza i Ezechiela, czynność symboliczną czy, jak zwykle się częściej dziś mówić, o prorocstwo w formie znaku<sup>104</sup>. Perykopa jest uzupełnieniem do wyroczni przeciwko Egipcjowi (Iz 19)<sup>105</sup> rządzonemu wówczas przez XXV dynastię faraonów pochodzącą z Kusz (Etiopia). Okazją do tego uzupełnienia jest zdobycie Aszdodu przez wojska Sargona (w. 1)<sup>106</sup>. Bóg wydaje prorokowi polecenie, aby zdjął swe ubranie oraz sandały i chodził nago i boso (w. 2). Stanowi to proroczy znak zapowiadający przyszłe uprowadzenie jeńców z Egiptu i Kusz do niewoli asyryjskiej (ww. 3-4). Nagi (*'ārôm*) nie musi tu oznaczać, że prorok chodził zupełnie bez żadnego stroju (Rdz 2,25; por. Pwt 28,48; 1 Sm 19,24; Iz 58,7; Am 2,16; Mi 1,8; Hi 22,6)<sup>107</sup>. Pod wierzchnią szatą<sup>108</sup> miał on prawdopodobnie jeszcze przepaskę na bio-

<sup>104</sup> Por. W. Pikor, *Skuteczność przepowiadania prorockiego w świetle Ez 24,15-27*, „*Verbum Vitae*” 2 (2002), s. 34 nota 3.

<sup>105</sup> B.S. Childs, *Isaiah*, s. 142.145. Atak Asyrii na Egipt odbył się dwukrotnie, najpierw dokonał go Eszarhaddon w 671, a potem Aszurbanipal w 667 roku przed Chr. por. J.D.W. Watts, *Isaiah 1-33* (WBC 24), Waco 1985, s. 265.

<sup>106</sup> Kontekst historyczny dla Iz 20,1-6 możemy poznać także dzięki zachowanym annałom z czasów Sargona II por. *Ancien Near Ekstern Texts Realating to the Old Testament*, red. J. Pritchard, Princeton 1969, s. 286-287. Władca Aszdod Azuri zawiązał w 714 roku przed Chr. koalicję antyasyryjską, za co został pozbawiony tronu i zastąpiony przez Asyryjczyków swoim bratem Ahimiti. Tego władcę zrzuciła z tronu krótko potem antyasyryjska frakcja z Aszdod, osadzając na nim niejakiego Jamani (Greka lub Araba). Kiedy zaczął on na nowo montować koalicję przeciw Asyrii, nastąpiła interwencja (por. Iz 20,1) i buntownik musiał zbiec do Egiptu (712-711 przed Chr.). Rządzący wówczas faraon Szabaka roztropnie wydał go jednak w ręce Sargona II (por. Th. Schneider, *Leksykon Faraonów*, Warszawa, Kraków 2001, s. 314-315 pod hasłem „Szabaka”). Z annałów wynika, że ekspedycji karnej przewodził osobiście Sargon, zaś z Iz 20,1, że jego dowódca (Tartan). Starożytne kroniki jednak często w roli dowódców wymieniały króla, nawet jeśli nie uczestniczył on osobiście w wyprawie.

<sup>107</sup> W.A.M. Beuken, *Jesaja 13-27* (HThK.AT), Freiburg, Basel, Wien 2007, s. 211. J.N. Oswald (*The Book of Isaiah*, s. 384) przywołuje przykłady z ANEP, s. 333.358.365 wskazujące, że czasem jeńcy byli zupełnie nadzy ale zdarzało się też, że byli tylko częściowo pozbawieni ubrań por. ANEP, s. 326.366.

<sup>108</sup> Termin *šāq* zwykle oznacza wór pokutny. Czasem wskazuje się, że chodziło o charakterystyczny strój noszony przez proroków (2 Krl 1,8; Za 13,4; Mt 3,4) por. J.N. Oswald, *The Book of Isaiah*, s. 385. W tym wypadku można jednak sądzić, że chodzi o pierwsze rozumienie słowa, a zdjęcie pokutnego wora oznacza tu całkowity brak nadziei na uniknięcie niewoli por. E. Carpenter, M.A. Grisanti, w: NIDOTTE, t. III, s. 1270. L. Stachowiak (*Księga Izajasza*, s. 324) sugeruje, że założenie tego wora mogło być protestem wobec prób zawarcia antyasyryj-



drach<sup>109</sup>. Zdjęcie sandałów czasem było oznaką żałoby (Ez 24,17.23) lub pokuty (2 Sm 15,30). Jednak tym razem interpretacja znaku z w. 2 w ww. 3-4 wyraźnie wskazuje, że chodzi o symbol niewoli i poniżenia.

Druga w wymienionych wypowiedzi pojawia się w kontekście tradycji o Achazie (2 Krn 28; por. 2 Krl 16,1-20). W wyniku bratobójczej wojny pomiędzy Izraelitami i Judejczykami, wielu z tych ostatnich, w następstwie poniesionej klęski, znalazło się w niewoli i zostało uprowadzonych do Samarii (2 Krn 28,8). W ich obronie wystąpił prorok Oded, przekonując Izraelitów do uwolnienia prowadzonych w niewolę współbraci (2 Krn 28,9-15). Czynność przyodziania i obucia jeńców (w. 15) ma tu głębsze znaczenie niż tylko zwykły odruch litości<sup>110</sup>. Pozbawienie ubrań i butów było oznaką poniżenia i zniewolenia. Odzianie i obucie zatem jest tu symbolem przywrócenia im utraconej godności i wolności<sup>111</sup>.

## 9. Symbol pokuty i żałoby

Kolejna grupa tekstów (2 Sm 15,30; Ez 24,17.23 i Mi 1,8) pozwala widzieć w geście zdjęcia sandałów i chodzenia boso symbol pokuty i żałoby. W 2 Sm 15,30 Dawid, odesławszy Arkę Przymierza do Jerozolimy<sup>112</sup>, sam ze swoimi wiernymi towarzyszami niedoli wchodzi na Górę Oliwną z nakrytą głową i boso (w. 30). Detale opisu (por. też w. 23) mogą być zaczerpnięte z jakiejś liturgicznej formy celebracji stosowanej w świątyni, w której król najpierw wyrażał symboliczne uniżenie i pokutę, a następnie był wywyższany (por. Ps 89 zwł. 39-46). Jednak P.K. McCarter<sup>113</sup> sądzi, że chodzi tu wyraźnie o procesję pokutną, która jest jedyną właściwą reakcją na los, który spotkał teraz Dawida. H.P. Smith<sup>114</sup> interpretuje z kolei detale opisu jako element żałoby. Jak się wydaje, zarówno pokuta jak i żałoba miały wiele wspólnego pod względem zewnętrznych oznak, jakimi wyrażano obie postawy. Wspomniane już elementy opisu (zakryta głowa, chodzenie boso i lament) znane są rzeczy-

---

skiego przymierza pomiędzy Ezechiaszem, królem Judy i władcą Aszdod (por. Jr 27, 1-15).

<sup>109</sup> Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza*, s. 324.

<sup>110</sup> J.M. Myers (*II Chronicles* (AB 13), New York 1965, s. 163) dostrzega tu znak skuteczności interwencji prorockiej i zarazem symbol działania miłosierdzia Bożego wobec ukaranych klęską Judejczyków. Wielu innych badaczy natomiast wskazuje tu źródło dla ewangelicznej przypowieści o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10) np. W. Rudolph, *Chronikbücher* (HAT 21), Tübingen 1955, s. 291.

<sup>111</sup> S. Japhet, *2 Chronik* (HThK.ATFreiburg, Basel, Wien 2003, s. 354).

<sup>112</sup> Gest wynikający ewidentnie nie tylko z pobożności, ale i przebiegłości politycznej. Kapłani strzegący Arki stawali się automatycznie szpiegami, których można było wykorzystać przeciwko zbuntowanemu Absalomowi por. J. Lemański, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Między historią a teologią* (StiR 9), Szczecin 2006, s. 145-146.

<sup>113</sup> *II Samuel* (AB 9), New York 1984, s. 376.

<sup>114</sup> *The Book of Samuel*, London 1992 (reprint), s. 345.



wiście przede wszystkim z rytuałów żałobnych (por. Ez 24,17.23; 2 Sm 19,4; Jr 14,3-4; Est 6,12)<sup>115</sup>. Jednak Dawid, zmuszony sytuacją polityczną, zostawia miasto, czyniąc raczej gest pokuty niż żałoby (tę ostatnią już odbył por. 2 Sm 12,15-19). Miał bowiem świadomość, że los, który go spotyka, jest konsekwencją jego grzechu i bożej kary, jaka nań spada (por. 2 Sm 12, 9-14). Jego procesja pokutna z najbliższym otoczeniem to rodzaj „rytualnego cierpienia”<sup>116</sup>. Wszak wstępowanie boso kamienistą ścieżką wiodącą na Górę Oliwną trudno uznać za oznakę jedynie żałoby celebrowanej zazwyczaj w postawie siedzącej.

Zgoła inaczej rzecz się ma z opisem w Ez 24,17.23. Kontekst wyraźnie pokazuje, że tym razem bycie bosym jest elementem rytuału żałobnego<sup>117</sup>. Ezechielowi umarła żona. Bóg zakazuje mu jednak czynienia po niej żałoby i gest ten ma wymiar wspomnianego już proroctwa opartego na wykonaniu symbolicznego znaku. Chodzi o rodzaj pantomimy prorockiej jak w Iz 20,2-4<sup>118</sup>. Brak żałoby po zmarłej żonie ma stać się zapowiedzią losu, jaki spotka mieszkańców Jeruzolimy (w. 24). Nacisk położony jest tu przede wszystkim na zewnętrzne oznaki żałoby<sup>119</sup>, gdyż one są najbardziej czytelne dla odbiorców tego przesłania. Noszenie butów było swego rodzaju luksusem, czasem nawet przywilejem i formą nobilitacji (por. Pnp 7,2). Osoba odprawiająca pokutę odmawiała sobie symbolicznie takich oznak. Pokuta jest wyrazem świadomości popełnionego grzechu. Mieszkańcy Jeruzolimy nie dojrżeli jednak do takiej postawy. Zachowanie Ezechiela stanowi więc odwrotność tego, co powinni czynić na znak pokuty, ale nie czynią. Dodatkowo milczenie proroka, wespół z symboliką jego gestów, nabiera cech perswazji, mającej wymóc na odbiorcach zmianę ich postawy<sup>120</sup>.

Wreszcie ostatni z wymienionych tekstów (Mi 1,8). Interpretowany często jako prorocki znak zapowiadający przyszłą niewolę mieszkańców Samarii, jest w istocie rzeczy rytuałem żałobnym wykonanym po wydarzeniach, które miały już miejsce (722/721 r. przed Chr.)<sup>121</sup>. Jakkolwiek wiele elementów wymienianych przez proroka, w tym chodzenie boso, przypomina gesty znane już z pan-

<sup>115</sup> Por. przykłady z czasów perskiego króla Dariusza por. G. Bressan, *Samuele*, Torino 1960, s. 633; J. Łach, *Księgi Samuela*, Poznań, Warszawa 1973, s. 438.

<sup>116</sup> W. Brueggemann, *I e II Samuele*, Torino 2005, s. 314. Ten sam autor widzi w postawie króla przenikanie się świadomości teologicznej ze świadomością realiów politycznych.

<sup>117</sup> Por. B. Lang, *Trauerbräuche* (I), w: NBL, t. III, s. 918-919; S.M. Olyan, *Biblical Mourning. Ritual and Social Dimensions*, Oxford 2004, s. 28-31 zvl. 31.

<sup>118</sup> Ezechiel, w odróżnieniu od Izajasza, dość często posługiwał się takim środkiem wyrazu (Ez 4,1nn; 21,23nn) por. K.F Pohlmann, *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel. Kapitel 20-48* (ATD 22.2), Göttingen 2001, s. 358: *Zeichenhandlungen*.

<sup>119</sup> M. Greenberg, *Ezechiel 21-37* (HThK.AT), Freiburg, Basel, Wien 2005, s. 157.

<sup>120</sup> Na ten temat por. W. Pikor, *Skuteczność przepowiadania*, s. 31-47.

<sup>121</sup> P. Szeffler, *Księga Micheasza*, w: S. Łach (red.), *Księgi Proroków Mniejszych* (PŚST XII.1), t. I, Poznań 1968, s. 374; J. Jeremias, *Die Propheten Joel, Obija, Jona, Michea* (ATD 24.3), göttingen 2007, s. 137-138; R. Kessler (*Micha* (HThK.AT), Freiburg, Basel, Wien 1999, s. 93.

tomimy prorockiej Izajasza 20,2-4 czy Ez 24,17.23 (por. Hi 12,17-19; 2 Sm 15,30), to na początku (w. 8: lament) i końcu perykopy (w. 16) wyraźnie widać, że chodzi o rytuał żałobny, a nie czynność-znak zapowiadający niewolę.

## 10. Symbol opieki Bożej

Tekst, który można zaliczyć do tej kategorii, to Pwt 29,4 (por. Pwt 8,4). Jego wymowę widać jednak lepiej na tle wydarzeń opisanych w Joz 9,1-15<sup>122</sup>. Po zdobyciu Jerycha i Aj Jozue wraz z Izraelitami zbliża się do kraju Gibeonitów. Ci, w odróżnieniu od innych narodów zamieszkujących Kanaan, które naród wybrany ma wytepić, nie chcą wojny lecz pokoju (w. 15). Pomijamy tu skomplikowaną dyskusję na temat datacji i podziału poszczególnych warstw tekstu oraz ich ewentualnych historycznych inspiracji<sup>123</sup>. W obecnym kształcie perykopa opowiadająca o podstępie Gibeonitów ma na celu wytłumaczenie czemu, mimo wyraźnego nakazu o wytrzebieniu rdzennych mieszkańców Kaananu, oszczędzono Gibeonitów, pozwalając im żyć pośród Izraelitów. Chcąc uzyskać taki status i zawrzeć z Izraelitami przymierze, Gibeonici posłużyli się podstępem, udając ambasadorów z dalekiego kraju<sup>124</sup>. Aby uwiarygodnić się w tej roli, przygotowali poniszczone elementy wyposażenia typowego dla podróżnych oraz pokarmy właściwe dla tego typu przedsięwzięć (Joz 9,4-5). Wśród elementów kamuflażu wymienia się także poniszczone buty<sup>125</sup>, mające świadczyć o odbyciu długiej drogi (Joz 9,5.13). Przewrotność nakazywała zabierać na długie podróże zapasową parę sandałów. O niej myślał zapewne Jezus, zakazując swoim uczniom zabierania na drogę sandałów (Mt 10,10; por. Mk 6,9). Zniszczone buty są więc dowodem, że Gibeonici rzeczywiście przebyli długą drogę.

W Pwt 25,4 pośród tego, co zwykle określa się mianem *Magnolia Dei* – wielkich dzieł łaski dokonanych przez Jahwe na rzecz Izraela podczas jego wędrówki po pustyni, nawiązuje się to tego doświadczenia, które wykorzystali w swym podstępie Gibeoni. Zależność nie musi oznaczać jakiegokolwiek wza-

<sup>122</sup> P.J. Kearney (*The Role of the Gibeonites In the Deuteronomistic History*, Catholic Biblical Quarterly 35/1973, s. 1-19) czyta Pwt 29 razem z Joz 7,9 oraz 1 Krl 8; 2 Krl 20. Jego kryteria doboru tekstów są jednak zbyt arbitralne, a próby odkrycia paraleli często mało przekonujące. Por. L. Sikre Diaz, *Josue*, Roma 2004, s. 199; A.D.H. Mayes, *Deuteronom 29, Joshua 9 and the Palce of the Gibeonite In Izrael*, w: N. Lohfink (red.), *Das Deuteronomium* (BETL 68), Leuven 1985, s. 321-325.

<sup>123</sup> R.D. Nelson, *Joshua* (OTL), Louisville 1997, s. 123-128; J.L. Sikre Diaz, *Josue*, s. 198-199.

<sup>124</sup> Na temat prób lokalizacji Gibeonu w we-Jib na pñn.-zach. od Jerycha lub bliżej Betel (Euzebiusz) por. M.H. Woudstra, *The Book of Joshua* (NICOT), Grand Rapid 1991, s. 154.

<sup>125</sup> W LXX pojawia się podwójne tłumaczenie: *ta koila tñn hypodēmatōn*, co może odzwierciedlać nowy fason obuwia (tak T.C. Butler, *Joshua* (WBC 7), Waco 1983, s. 97) por. przymiotnik *koilos* – „wydrażony, pusty” w O Jurewicz (opr.), *Słownik grecko-polski*, t. I, Warszawa 2000, s. 543.

jemnego wpływu obu tekstów, a jedyne wspólne im doświadczenie. Typowo deuteronomistyczny i edukacyjny slogan wyrażający opiekę Boga nad wędrującym „przez (te) czterdzieści lat na pustyni” narodem wybranym uzyskuje tu nowy w stosunku do Pwt 8,4 wariant<sup>126</sup>: „Prowadziłem was przez czterdzieści lat po pustyni, a **nie podarli się wasze szaty ani sandały na waszych nogach**” (Pwt 29,4). W stosunku do Pwt 8,4 zmienia się przede wszystkim osoba mówiącego. Zamiast narratora przemawia teraz osobiście sam Jahwe. Prawdopodobnie chodzi o późniejszą wersję tego samego hasła<sup>127</sup>. Ponieważ w kontekście (por. Pwt 8,3; Pwt 29,5) nawiązuje się także do cudownego pokarmu, jakim Bóg karmił swój naród w tym czasie, można sądzić, że zwrot nie tyle odzwierciedla realne wydarzenia, ile symbolicznie wyraża, podobnie jak manna, doświadczenie Bożej opieki podczas pobytu na pustyni<sup>128</sup>.

### Podsumowanie

Analiza kontekstów, w których pojawiają się odniesienia do sandałów lub ich braku, wykazała, że jest możliwe wyróżnienie co najmniej dziesięciu różnych, właściwych im kategorii symbolicznych. Jak na nieliczne przykłady występowania nazwy „sandały” i jeszcze rzadsze stosowanie rdzenia czasownikowego, od którego ich hebrajskie określenie pochodzi, to duże bogactwo znaczeń. Sandały założone na nogach symbolizują przede wszystkim: godność i piękno człowieka oraz jego gotowość do działania. Z drugiej strony ich brak może być symbolem pogardy i poniżenia. Pomędzy tymi skrajnymi znaczeniami plasuje się symbolika związana z pokutą, żałobą czy pokornym uniżeniem. Noszenie butów zatem nobilitowało człowieka, zaś ich zdejmowanie oznaczało uznanie swej niższej rangi wobec innych, zwłaszcza wobec Boga. Zupełnie odrębną grupę stanowią sandały wspomniane w kontekście handlowym. Jako instrument jurydyczny mogły być stosowane w roli symbolicznego „świadczenia” zastępującego spisanie umowy albo, nawiązując do symboliki związanej z prawością człowieka, symbolizować korupcję panującą w sądach i pogardę wobec obiektywnej sprawiedliwości.

<sup>126</sup> „Nie zniszczyło się twoje odzienie i noga twa nie opuchła przez te czterdzieści lat” (Pwt 8,4).

<sup>127</sup> Tak M. Rose, *5 Mose. Teilband 2: 5 Mose 1-11 und 26-34 Rahmenstücke zum Gesetzeskorpus* (ZBK.AT 5.2), Zürich 1994, s. 551.

<sup>128</sup> Na temat Pwt 8,3-4 por. J. Lemański, *Od manny na pustyni do manny ukrytej. Rozwój biblijnej tradycji o mannie w Starym i Nowym Testamencie*, Szczecin 2006, s. 66-70.

## **Summary**

### **Sandals and their symbolic meaning in the Old Testament**

The article discusses the motive of sandals – possession or lack of them in the Old Testament. Having analysed the context in which the noun or verb *naâ*... occur one may single out ten main symbolic meanings: as humbleness towards sacrum, as a symbol of beauty, humiliation, trade, social justice, military invasion or constrain, contempt, mourning, penance and eventually as Israel's experience of God's protection during Exodus.