

Krzysztof Siwek

Dokądkolwiek pójdziesz,
tam i ja pójdę

Droga Rut

FONTES ET SUBSIDIA
THEOLOGIAE

MONOGRAFIE



AKW

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE

JEDNOŚĆ

Dokądkolwiek pójdziesz,
tam i ja pójdę

Droga Rut

FONTES ET SUBSIDIA
THEOLOGIAE

MONOGRAFIE 2

TYTUŁ: *Dokądkolwiek pójdziesz, tam i ja pójdę. Droga Rut*
SERIA: *Biblijni Bohaterowie Wiary 2*

Krzysztof Siwek

Dokądkolwiek pójdiesz,
tam i ja pójdę

Droga Rut



AKW

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE

JEDNOŚĆ

Warszawa-Kielce 2023

© Copyright by Akademia Katolicka w Warszawie, 2023

© Copyright by Krzysztof Siwek, 2023

Seria: Fontes et Subsidia Theologiae

wydawana przez Akademię Katolicką w Warszawie
01-815 Warszawa, ul. Dewajtis nr 3
www.akademiakatolicka.pl

oraz Wydawnictwo „Jedność”
25-025 Kielce, ul. Jana Pawła II nr 4
www.jednosc.com.pl

Recenzenci

ks. prof. dr hab. Roman BARTNICKI
s. dr hab. Judyta PUDEŁKO PDDM

Rada naukowa

ks. prof. dr hab. Marek CHMIELEWSKI (KUL)
bp dr hab. Michał JANOCHA, prof. UW (UW)
ks. prof. Dariusz KOWALCZYK (Pontificia Università Gregoriana, Rzym)
ks. prof. dr hab. Tomasz STĘPIEŃ (UKSW)
ks. prof. dr hab. Jerzy SZYMIK (UŚ)
ks. prof. dr hab. Józef WARZESZAK (AKW)

Redaktor naukowy serii

ks. dr hab. Krzysztof SIWEK, prof. AKW

Zespół redakcyjny

ks. dr Piotr BURGOŃSKI
ks. dr hab. Marek DOBRZENIECKI
ks. dr Krzysztof MIELNICKI
ks. dr Mateusz WYRZYKOWSKI

Redaktorzy tematyczni

ks. prof. dr hab. Krzysztof BARDSKI
ks. dr hab. Tomasz JAKUBIAK, prof. AKW
ks. dr hab. Wacław KRÓLIKOWSKI
o. dr hab. Michał PALUCH

Korekta

Jacek Szczepański

Skład

Dariusz Górski

Projekt okładki, typografia

Agnieszka Idźkowska

ISBN 978-83-8144-924-3

Druk i oprawa

Drukarnia im. A. Półtawskiego
www.drukarnia.kielce.pl

Spis treści

Wprowadzenie	9
------------------------	---

CZĘŚĆ PIERWSZA PRZYGOTOWANIE DO LEKTURY

1. Literacka ojczyzna Księgi Rut	15
1.1. Gatunek literacki Księgi Rut	15
1.2. Księga Rut jako przykład biblijnej narracji	21
1.2.1. Założenia metodologiczne	21
1.2.2. Technika narracyjna w Księdze Rut	24
2. Historyczna ojczyzna Księgi Rut	32
2.1. Panoramiczne spojrzenie na historię opowiedzianą w Księdze Rut w kontekście epoki sędziów	32
2.1.1. Kim byli <i>szop^etim</i> ? Ujęcie filologiczne	33
2.1.2. Okres sędziów. Ujęcie biblijne	37
2.2. Okres sędziów w szerszym kontekście geopolitycznym	43
3. Zagadnienia religijno-społeczne w Księdze Rut	45
3.1. Obraz Boga w przedmonarchicznym Izraelu	45
3.2. Życie religijno-społeczne przedmonarchicznego Izraela	49
3.2.1. Filary życia religijnego	49
3.2.2. Filary życia społecznego	51
3.3. Instytucja małżeństwa lewirackiego i <i>goela</i> w Księdze Rut	54

KSIĘGA RUT – PRZEKŁAD	61
-----------------------------	----

CZĘŚĆ DRUGA LEKTURA

4. Scena pierwsza: Naomi powraca do Betlejem (1,1–22)	77
4.1. Wprowadzenie. Przyczyny migracji (1,1–5)	79
4.1.1. Prezentacja rodziny (1,1–2)	79
4.1.1.1. Tekst i jego przekład	80
4.1.1.2. Uwagi do tekstu	83
4.1.1.3. Komentarz	86
4.1.2. Rodzinne tragedie (1,3–5)	86
4.1.2.1. Tekst i jego przekład	86
4.1.2.2. Uwagi do tekstu	86
4.1.2.3. Komentarz	87
4.2. Powrót (1,6–22)	88
4.2.1. Narracja o powrocie (1,6–21)	89
4.2.1.1. Rozmowy w drodze: Naomi namawia synowe do odejścia (1,6–18)	89
4.2.1.1.1. Pierwsza próba (1,6–10)	90
4.2.1.1.1.1. Tekst i jego przekład	90
4.2.1.1.1.2. Uwagi do tekstu	90
4.2.1.1.1.3. Komentarz	96
4.2.1.1.2. Druga próba (1,11–13)	102
4.2.1.1.2.1. Tekst i jego przekład	102
4.2.1.1.2.2. Uwagi do tekstu	103
4.2.1.1.2.3. Komentarz	105
4.2.1.1.3. Trzecia próba (1,14–18)	107
4.2.1.1.3.1. Tekst i jego przekład	108
4.2.1.1.3.2. Uwagi do tekstu	108
4.2.1.1.3.3. Komentarz	111
4.2.1.2. Przybycie do Betlejem (1,19–21)	115
4.2.1.2.1. Tekst i jego przekład	115
4.2.1.2.2. Uwagi do tekstu	116
4.2.1.2.3. Komentarz	119
4.2.2. Komentarz narratora (1,22)	121
4.2.2.1. Tekst i jego przekład	121
4.2.2.2. Uwagi do tekstu	121
4.2.2.3. Komentarz	121
5. Scena druga: Rut znajduje łaskę w oczach Boaza (2,1–23) ..	123
5.1. Rut i Naomi (2,1–3)	125
5.1.1. Tekst i jego przekład	125
5.1.2. Uwagi do tekstu	126
5.1.3. Komentarz	128

5.2. Boaz i Rut (2,4–17)	130
5.2.1. Boaz pyta o Rut (2,4–7)	130
5.2.1.1. Tekst i jego przekład	130
5.2.1.2. Uwagi do tekstu	131
5.2.1.3. Komentarz	131
5.2.2. Boaz rozmawia z Rut (2,8–13)	133
5.2.2.1. Tekst i jego przekład	133
5.2.2.2. Uwagi do tekstu	134
5.2.2.3. Komentarz	140
5.2.3. Wspólny posiłek i rozporządzenie Boaza dotyczące Rut (2,14–17)	143
5.2.3.1. Tekst i jego przekład	143
5.2.3.2. Uwagi do tekstu	144
5.2.3.3. Komentarz	146
5.3. Rut i Naomi (2,18–23)	148
5.3.1. Wprowadzenie (2,18)	148
5.3.1.1. Tekst i jego przekład	148
5.3.1.2. Uwagi do tekstu	149
5.3.1.3. Komentarz	150
5.3.2. Rozmowa (2,19–22)	150
5.3.2.1. Tekst i jego przekład	150
5.3.2.2. Uwagi do tekstu	151
5.3.2.3. Komentarz	154
5.3.3. <i>Summarium</i> (2,23)	158
5.3.3.1. Tekst i jego przekład	158
5.3.3.2. Uwagi do tekstu	158
5.3.3.3. Komentarz	159
6. Scena trzecia: Rut zabiega o względy Boaza (3,1–18)	161
6.1. Plan Naomi (3,1–5)	163
6.1.1. Tekst i jego przekład	163
6.1.2. Uwagi do tekstu	164
6.1.3. Komentarz	166
6.2. Rut u Boaza (3,6–15)	169
6.2.1. Odnalezienie Boaza na klepisku (3,6–8)	170
6.2.1.1. Tekst i jego przekład	170
6.2.1.2. Uwagi do tekstu	170
6.2.1.3. Komentarz	172
6.2.2. Umowa pomiędzy Boazem i Rut (3,9–13)	174
6.2.2.1. Tekst i jego przekład	174
6.2.2.2. Uwagi do tekstu	175
6.2.2.3. Komentarz	178
6.2.3. Rut odchodzi z klepiska (3,14–15)	182
6.2.3.1. Tekst i jego przekład	182
6.2.3.2. Uwagi do tekstu	182
6.2.3.3. Komentarz	184
6.3. Drugie pouczenie Naomi (3,16–18)	186
6.3.1. Tekst i jego przekład	186

6.3.2. Uwagi do tekstu	187
6.3.3. Komentarz	187
7. Scena czwarta: Boaz poślubia Rut (4,1–17)	189
7.1. Transakcja w bramie miasta (4,1–12)	191
7.1.1. Przygotowanie sceny: Boaz przejmuje inicjatywę w bramie miasta (4,1–2)	191
7.1.1.1. Tekst i jego przekład	191
7.1.1.2. Uwagi do tekstu	192
7.1.1.3. Komentarz	192
7.1.2. Dyskusja Boaza z tajemniczym <i>golem</i> Rut (4,3–6)	194
7.1.2.1. Tekst i jego przekład	194
7.1.2.2. Uwagi do tekstu	195
7.1.2.3. Komentarz	196
7.1.3. Układ pomiędzy Boazem i tajemniczym <i>golem</i> (4,7–12)	198
7.1.3.1. Tekst i jego przekład	198
7.1.3.2. Uwagi do tekstu	199
7.1.3.3. Komentarz	201
7.2. Narodziny syna (4,13–17)	205
7.2.1. Małżeństwo, poczęcie syna i jego narodziny (4,13)	205
7.2.1.1. Tekst i jego przekład	205
7.2.1.2. Uwagi do tekstu	205
7.2.1.3. Komentarz	206
7.2.2. Naomi i kobiety (4,14–17)	206
7.2.2.1. Tekst i jego przekład	206
7.2.2.2. Uwagi do tekstu	207
7.2.2.3. Komentarz	208
Dodatek genealogiczny (4,18–22)	210
Tekst i jego przekład	210
Uwagi do tekstu	210
Komentarz	211
Zakończenie	213
Bibliografia	217

Wprowadzenie

Pośród wielu ksiąg Starego Testamentu znajdują się trzy, które śmiało możemy określić jako „kobiece”, gdyż w tytułach zawierają imiona trzech wielkich bohaterek wiary: Estery, Judyty oraz Rut i opowiadają historię tych niezwykłych kobiet. W starotestamentalnym panteonie bohaterów wiary stanowią one zdecydowaną mniejszość, jednak wartość ksiąg opisujących ich dzieje, a ponadto piękno i głębia przekazu każą zwrócić na nie większą uwagę.

Tytuł niniejszej monografii nawiązuje do szczególnego przesłania trzeciej z wymienionych ksiąg. Wyznanie Rut: „Dokądkolwiek pójdziesz, tam i ja pójdę” (Rt 1,16), czyli obietnica, którą kobieta składa Naomi, swojej teściowej, wskazuje na całą głębię, jaka zawiera się w poszczególnych słowach, obrazach i wydarzeniach: przenikające się wzajemnie wierność i posłuszeństwo. Księga Rut jest jedną z najbardziej fascynujących i niezwykłych historii, jakie powstały kiedykolwiek nie tylko w obszarze literackim Starego Testamentu, lecz w literaturze w ogóle. Jest to doskonały przykład sztuki przedstawiania historii i opowiadania wydarzeń (Trible, 2009, s. 842), a przede wszystkim – jeden ze znakomitszych przykładów biblijnej narracji (Ska, 2005, s. 45).

Jednak nie tylko o mistrzostwo formy tutaj chodzi. Księga Rut porusza bowiem istotne kwestie w obrębie całej tradycji biblijnego Izraela. Jedną z nich jest odwieczne pytanie o relację pomiędzy zamiarami Boga a ludzkim przeznaczeniem i ludzkim losem. Innym zagadnieniem jest obecność i rola kobiety w świecie starożytnego Wschodu, zdominowanym kulturowo

i społecznie przez mężczyzn. Wreszcie kwestia błogosławieństwa Bożego i jego znaczenia w kontekście całej biblijnej tradycji (Moore, 1998, s. 203). Nie mniej istotne jest pytanie, czy ktoś niebędący Żydem z pochodzenia (tak właśnie jak Rut) może stać się wyznawcą judaizmu, i co za tym idzie – wyznawać wiarę w jedyne Boga. Te i inne problemy wpisują się z jednej strony w szeroko rozumiany kontekst historyczny oraz literacki, który stawia pytania o kompozycję i styl tekstu, a z drugiej – w równie ważny kontekst społeczno-religijny, który dotyka przytoczonych powyżej zagadnień.

Metodologia tej pracy wydaje się jasna i klarowna, zgodna z tym, co głosi niezwykle zwięzła hermeneutyczna maksyma przypominiana przez Emilia Bettiego, włoskiego prawnika, filozofa i teologa zarazem: *sensus non est inferendus sed efferendus* – sensu nie można wprowadzić do tekstu, lecz należy go z tekstu wydobyć (1988, s. 21). Jest to konsekwencja właściwie rozumianej hermeneutyki, czyli sztuki wyrażania i interpretowania. Pierwsze z nich – wyrażanie – sprawia, że odbiorca (będący „na zewnątrz”) może poznać treści zawarte wewnątrz utworu. Interpretowanie zmierza zaś do przeniknięcia uzewnętrznionego wyrazu aż do jego wewnętrznej treści. Innymi słowy, istotny staje się sposób interpretowania tekstu (np. poprzez rozumną i świadomą lekturę, która jest z kolei konsekwencją „bycia” z tekstem i „zanurzenia się” w niego, a także wydobywania z niego wewnętrznej treści), czyli próba zmierzenia się z fenomenem wewnętrznego życia tekstu. W przypadku obu tych kierunków chodzi o rozumienie i odsłonięcie sensu. Wypowiedź (tu lektura) odsłania to, co wewnętrzne, podczas gdy interpretowanie poszukuje (na nowo) wewnętrznego sensu poza tym, który został wyrażony. Ta zasada wydaje się nawiązywać do stoickiego sposobu rozumienia wypowiedzi; stoicy wyróżniali bowiem *logos proforikos*, czyli logos, słowo wypowiedziane, oraz *logos endiathekos*, czyli logos, słowo wewnętrzne, pomyślane (Pepin, 1988, s. 728n). *Hermeneia* jest zatem promieniowaniem na zewnątrz logosu, słowa. Odsłania odbiorcy sens tekstu, który od tego, co zewnętrzne, zwraca się ku wnętrzu samego tekstu (Grondin, 2007, s. 32).

Naszym zadaniem stało się wydobywanie – idąc w myśl tej zasady – sensu obecnego w tekście, ukrytego nierzadko pod pancerzem terminów hebrajskich (leksyka), form gramatycznych (morfologia) czy związków pomiędzy wyrazami (syntaksa). W kilku przypadkach tekst hebrajski będzie konfrontowany z Septuagintą. Przywołamy także żydowską tradycję interpretacyjną utrwaloną w *Targumie do Księgi Rut*. Wszystko po to, aby ukazać treść księgi w szerszym procesie transmisji i rozumienia. Ten sposób namysłu nad tekstem wynika z troski o jakość lektury, z dbałości o to, by każdy czytelnik mógł dotrzeć do przesłania ukrytego w historii Moabitki – stąd

to zaproszenie do wspólnego wysiłku czytania tekstu głęboko. Wnikliwa, naukowa lektura Księgi Rut może bowiem stać się pożywką i podglebiem dla lektury opartej na wierze, która prowadzi do głębokiej refleksji religijnej i nierzadko także egzystencjalnej, aby swobodnie przejść w medytację nad Słowem objawiającego się w historii Boga. Wspieranie się tak rozumianym warsztatem egzegetycznym pozwoli czytelnikowi uniknąć lektury często subiektywnej, podsycanej ładunkiem emocjonalnym, co może prowadzić do wypaczenia sensu tekstu. Tak pojęty subiektywizm w kontakcie z tekstem, tym bardziej objawionym, może w konsekwencji prowadzić do daleko idących manipulacji jego sensem i w ten sposób zniekształcać jego przekaz. Aby tego uniknąć, potrzebna jest rzetelna i świadoma lektura, wsparta wnikliwą i naukową refleksją.

Zaprezentowana monografia została podzielona na dwie części. Pierwszą, stosunkowo obszerną, zatytułowaną „Przygotowanie do lektury”, poświęcono zagadnieniom wprowadzającym. Wynika to z przeświadczenia autora, że tak przedstawione zagadnienia pomogą odbiorcy tekstu wejść głębiej i bardziej świadomie w świat Rut i w czasy, w których żyła. Najpierw przyjrzymy się Księdze Rut jako dziełu literackiemu. Następnie usytuujemy ten tekst w kontekście okresu biblijnych sędziów, w wymiarze zarówno historycznym, jak i religijno-społecznym. Wreszcie omówimy te zagadnienia religijno-społeczne, których dotyka już sama Księga Rut, z uwzględnieniem dwóch głównych kwestii – małżeństwa lewirackiego oraz instytucji wybawiciela (*go'el*). Ta panorama jest niezbędna do właściwego zrozumienia problemów, które podejmuje autor Księgi Rut.

Druga – znacznie obszerniejsza – część monografii nosi tytuł „Lektura” i jest systematycznym odczytaniem Księgi Rut. Dołączono tekst całej księgi w tłumaczeniu własnym autora monografii, które zostanie wykorzystane w analizach. Zgodnie z przyjętą metodologią pracę podzielono w taki sposób, aby wskazać poszczególne sceny tego opowiadania:

- scena pierwsza: Naomi powraca do Betlejem (1,1–22);
- scena druga: Rut znajduje łaskę w oczach Boaza (2,1–23);
- scena trzecia: Rut zabiega o względy Boaza (3,1–18);
- scena czwarta: Boaz poślubia Rut (4,1–17);
- dodatek genealogiczny (4,18–22).

Analizując poszczególne sceny opowiadania, stosując kryteria tematyczne, podzieliliśmy je na mniejsze części, aby w ten sposób ułatwić czytelnikowi lekturę. Każda taka jednostka zawiera w sobie stałe elementy, które posłużyły za kryteria w lekturze i analizie tekstu. Są nimi:

1. Tekst i jego przekład. Tekst hebrajski wraz z uproszczoną transkrypcją oraz własne tłumaczenie, które uwzględnia czasem także tekst grecki (Septuagintę) oraz gdzieś tam aparat krytyczny. Czasami dosłowność przekładu zdominowała jego poprawność językową. Jednak autor zdecydował się na to z uwagi na ważkość tekstu oryginalnego;
2. Uwagi do tekstu. Autor poddał analizie semantycznej oraz często także gramatyczno-syntaktycznej zwroty, które zdają się odgrywać kluczową rolę w zrozumieniu tekstu hebrajskiego (niekiedy także i greckiego);
3. Komentarz. Jest to zaproponowana próba interpretacji danego fragmentu przy wykorzystaniu jego struktury literackiej. Autor posługuje się tu dość zróżnicowaną metodologią, poczynawszy od klasycznej metody diachronicznej po metody synchroniczne (w tym także egzegezę kanoniczną).

Na koniec warto zwrócić uwagę na niektóre kwestie techniczne związane z transkrypcją tekstu hebrajskiego. Dzięki temu zapisowi odbiorcą monografii może stać się również czytelnik nieobyty jeszcze z alfabetem hebrajskim, ale chcący odczytać tekst w możliwie jak największym stopniu jego dosłowności. W pracy zastosowano transkrypcję nieco uproszczoną, ale z zachowaniem tych cech, które odróżniają wymowę hebrajską od wymowy języka polskiego. Dlatego nie dokonano rozróżnienia na samogłoski krótkie i długie, gdyż takiego rozróżnienia nie ma we współczesnym języku polskim (jedynie wprowadzono tzw. *szwa ruchome*). Skupiono się za to na spółgłoskach i zaznaczono w transkrypcji ich wymowę uszczelnioną (np. „*b*” należy czytać jak polskie „w”, „*p*” – jak polskie „f” czy „*k*” – jak polskie „ch”). W pozostałych spółgłoskach typu BeGaTKeFaT tej różnicy w wymowie nie słychać. Wprowadzono także zapis dla spółgłoski *ʾ* *alef* (‘) oraz spółgłoski *ʿ* *ajin* (‘). Uwzględniono ponadto wymowę *qamec hatuf* (o) oraz zaznaczono *maqṣefy* (-) jako łączniki akcentowe pomiędzy wyrazami. W zapisie spółgłosek hebrajskich zastosowano ich polskie odpowiedniki tam, gdzie to możliwe. Pozostałe pary znaków hebrajskich i polskich, które wykorzystano w transkrypcji tekstu: *ʾ* *yod* (y), *qof* (q), *chet* (ch), *cade* (c) oraz *tet* (t).

Jeśli chodzi o transkrypcje poszczególnych greckich słów, ograniczono się do wyróżnienia jedynie dwóch długich samogłosek, które w zapisie języka greckiego przyjmują własną postać (η – ē; ω – ō). Zapis pozostałych greckich znaków pokrywa się z zapisem polskich liter.

CZĘŚĆ PIERWSZA

PRZYGOTOWANIE DO LEKTURY



1. Literacka ojczyzna Księgi Rut

Pomimo swojej niewielkiej objętości Księga Rut jest dziełem wielopłaszczyznowym i wielowątkowym, przez co stanowi niewątpliwie prawdziwe wyzwanie zarówno dla jej komentatorów, jak i odbiorców. Dlatego w tej części postaramy się przyjrzeć zagadnieniom literackim, traktując je jako swoiste preliminaria do właściwej lektury tekstu. Jednak te właśnie kwestie są tak istotne dla percepcji i zrozumienia samego tekstu, że postanowiliśmy poświęcić im należną uwagę.

1.1. Gatunek literacki Księgi Rut

Zagadnienie gatunku literackiego Księgi Rut stało się przedmiotem wielu dość burzliwych debat, gdyż nie jest łatwo znaleźć proste rozwiązanie w tej kwestii, które zdecydowałoby o wyraźnej i jednoznacznej klasyfikacji gatunkowej tego tekstu. Już bowiem samo usytuowanie Księgi Rut w kanonie otwiera pole do dyskusji i domysłów, istnieją bowiem dwie tradycje. Septuaginta, czyli tradycja grecka, zalicza ją do ksiąg historycznych, Biblia hebrajska zaś – do Pism (*k^etubim*). To zróżnicowanie zdaje się także wpływać na zagadnienie gatunku literackiego, jaki upatrują w Księdze Rut wspomniane tradycje (a może to przynależność gatunkowa zdecydowała o jej miejscu w kanonie utrwalonym przez wspomniane tradycje?). Przyjrzyjmy się zatem bliżej temu zagadnieniu.

Dziś dość powszechnie przyjmuje się, że Księga Rut jest częścią nowelistyki biblijnej, choć w historii badań nie zabrakło innych głosów,

które upatrywały w niej pokłady poezji, a nawet uznawały ją za księgę poetycką.

Wypada zatem na początku postawić pytanie o to, co sprawia, że utwór literacki możemy nazwać nowelą, i czym ona w ogóle jest. *Słownik terminów literackich* tak określa tę formę prozatorską:

Nowela to prozaiczny utwór epicki niewielkich rozmiarów o skondensowanej i wyraziście zarysowanej akcji. Zasadnicze cechy morfologiczne to: zwięzłość, prostota i przejrzystość fabuły, dramatyczny charakter fabuły, wysoki stopień zagęszczenia istotnych dla bohatera zdarzeń, rozwijanie się akcji ku mocno zaznaczonemu punktowi kulminacyjnemu, zwarta kompozycja (Sławiński, 2000, s. 345).

Tę definicję, brzmiącą dość ogólnie, warto uszczegółowić, dodając elementy, które charakteryzują utwór literacki należący do starożytnego *milieu*, pochodzący ponadto z hebrajskiego kręgu literackiego. Edward Campbell wymienia pięć charakterystycznych elementów stylu hebrajskiej noweli (1975, s. 5–6):

1. Jest utworem zamkniętym o niezależnym stylu literackim i tematyce;
2. Zawiera elementy zrytmizowanej prozy, które pojawiają się głównie w ustach głównego bohatera, zaznaczając tym samym i uwydatniając uroczysty i podniosły styl wypowiedzi (*elevated prose style*);
3. Zawiera element prozaiczności, czyli ukazuje zwykłe, codzienne sprawy, jakimi żyją bohaterowie noweli;
4. Łączy różne wątki narracyjne, które odzwierciedlają różne cele, jakimi w swoich działaniach kierują się bohaterowie. Ostatecznie wszystkie te działania zmierzają ku temu, aby stać się sceną działania samego Boga;
5. Odbiorca tych wydarzeń (zarówno ten starożytny, jak i współczesny) staje się kreatywnym uczestnikiem scen, o których czyta. Zachwyca go i wciąga nie tylko sama narracja i jej rozwój, lecz także styl i artyzm, jaki wypływa z całościowej lektury.

Tak skomponowany i zrealizowany utwór literacki można określić mianem sztuki prozy (*Kunstprosa*) i rzeczywiście nosi on w sobie wyraźne cechy aryzmu.

W historii badań nad kontekstowymi związkami Księgi Rut z innymi tekstami biblijnymi nie brakowało różnych rozwiązań, w których wskazywano, że gatunek literacki, jakim jest nowela, stał się ogniwem łączącym te teksty. Zainteresowanie gatunkiem literackim tekstów biblijnych stało się ważnym wyzwaniem badawczym dla uczonych XIX w. Kiedy uznano, że Biblia może i powinna stać się przedmiotem badań literackich i lingwistycznych, rozpoczęły się różne analizy Pisma Świętego pod tym kątem. W pierwszym rzędzie dotyczyły one Pięcioksięgu, ale szybko zauważono,

że pozostałe teksty Starego Testamentu, szczególnie te określane jako teksty narracyjne, mogą stać się przedmiotem podobnych studiów.

Naukowe zainteresowanie zagadnieniami literackimi przybrało na sile, gdy świat naukowy stanął wobec dwóch interesujących i pasjonujących wyzwania, jakimi były odkrycia archeologiczne na Bliskim Wschodzie oraz rosnące zainteresowanie tzw. literaturą popularną. Dla badań biblijnych szczególne znaczenie miało odczytanie dwóch starożytnych rodzajów pisma: hieroglifów (1821, Jean-François Champollion) oraz pisma akadyjskiego (1849, Henry Creswicke Rawlinson), a także odkrycia archeologiczne w Mezopotamii, rozpoczęte w 1840 r. Przełomowym odkryciem tamtych czasów był tekst, który do złudzenia przypomina opowiadanie o potopie z Księgi Rodzaju (Rdz 6–9). Mowa tutaj o XI tabliczce słynnego babilońskiego *Eposu o Gilgameszu*. Na tej podstawie przyjęto założenie, że autorzy biblijni znali różne teksty starożytne i je wykorzystywali, nadając im zupełnie nowe znaczenie teologiczne. To z kolei pozwoliło na odkrycie nowego zjawiska, które nazwiemy „formami literackimi” i „tradycjami religijnymi” w Biblii.

Prekursorem w badaniach nad relacją tekstów biblijnych do różnych fenomenów religijnych i kulturowych świata antycznego (tu Bliskiego Wschodu) jest Herman Gunkel. Dodajmy, że wiek XIX w Europie obfituje w zainteresowanie tzw. literaturą ludową i w ogóle światem baśni, opowieści, tradycji¹. Podobne zainteresowanie tradycjami i formami literackimi ma miejsce w przypadku badań egzegetycznych nad Biblią. Gunkel w swoich badaniach nad historią i religią Izraela cofa się aż do czasów, kiedy Izrael nie był monarchią, ale grupą nieskonsolidowaną społecznie, politycznie i religijnie, a zatem do okresu, który nazwiemy okresem nomadycznym. Formułując on następującą tezę:

Ten, kto chce zrozumieć starożytny gatunek literacki, w ramach którego tworzono utwory literackie, musi najpierw zapytać, gdzie są jego korzenie, to znaczy – skąd się [ten gatunek] wywodzi (Gunkel, 1963, s. 53).

Ta teza staje się punktem wyjścia do wskazania ważnego postulatu w badaniach krytycznych nad Biblią, opartego na formule *Sitz im Leben*².

¹ Najbardziej chyba znanym przejawem tego zainteresowania są utwory braci Grimm, którzy w latach 1815–1819 opublikowali swoje zbiory baśni.

² Tym terminem określa się środowisko życia, czyli zespół różnych warunków społecznych, ekonomicznych, kulturowych i innych, w którym powstało dzieło literackie. Tak, na przykład, Gunkel zakłada, że narracje o patriarchach (Rdz 12–50) powstały w ten sposób, że starożytni opowiadali różne wydarzenia z życia przodków, które usłyszeli od swoich przodków, tamci z kolei od swoich itd.

Zdaniem Gunkela, aby w pełni zrozumieć wartość tych opowiadań i ich przesłanie, egzegeta winien określić, możliwie jak najbardziej precyzyjnie, ich gatunek literacki. W tym celu bierze pod uwagę trzy kryteria:

- struktura opowiadania i formuły w nim użyte,
- nastrój (*Stimmung*),
- sposób myślenia, który wpływał na taki a nie inny kształt opowiadania.

Te trzy kryteria składają się w istocie na pojęcie *Sitz im Leben*. Każde opowiadanie ma zatem swoją formę. Zadaniem egzegety jest zbadać tę formę, docierając do jej źródeł i odpowiadając na pytanie, jaka jest jej historia i skąd pochodzi. W ten sposób rodzi się metoda badawcza zwana *Formgeschichte* (historia formy). Niemiecki badacz otwiera zatem ważną przestrzeń w studiach nad gatunkiem literackim, jaką jest stadium przekazu ustnego (Ska, 2004, s. 113). Początkowo opowiadania były jednostkowe, przekazywane niezależnie od siebie. W trakcie tego procesu zostają jednak stopniowo grupowane w cykle opowiadań (np. o patriarchach, Abrahamie, Jakubie czy Józefie Egipskim) i zaczynają tworzyć pewną całość. Później są zapisywane i w ten sposób powstają utwory, które znamy dzisiaj.

Gunkel zainteresował się także Księgą Rut. Do określenia jej gatunku literackiego posłużył się metodą porównawczą. W 1913 r. opublikował przełomową pracę pod wymownym tytułem *Reden und Aufsätze*, w której zamieścił rozdział poświęcony badaniom porównawczym materiału literackiego zawartego w Księdze Rut i opowiadania o Judzie i Tamar (por. Rdz 38; Gunkel, 1913, s. 65–92). Zauważył i wykazał pomiędzy tymi dwiema narracjami wiele podobieństw pod względem prezentacji bohaterów oraz sposobu prowadzenia akcji opowiadań. Ważną konkluzją w przeprowadzonych analizach stało się stwierdzenie, że pierwszym etapem formowania opowiadań biblijnych było przyjęcie jakiegoś starożytnego schematu, w którym główną rolę odgrywa bohater przedstawiony jako ktoś, kto przypomina i przywraca ważne dla danej społeczności zasady i prawa. W przypadku wspomnianych tekstów chodzi o szeroko rozumiane prawo lewiratu, które służyło w tych społecznościach do ocalenia pamięci o całych pokoleniach. Gunkel zauważył ponadto, że we wspomnianych opowiadaniach biblijnych (podobnie zresztą jak i w innych narracjach, które go inspirowały) istotną rolę odgrywa intryga, która staje się skutecznym narzędziem do osiągnięcia celu zamierzonego przez bohaterów. Ten mechanizm jest wyraźny zarówno w historii Tamar i Judy (por. Rdz 38), jak i w historii Rut i Boaza. Ponadto w narracji o Rut Naomi jawi się jako kobieta starsza, doświadczona oraz pełna sprytu i energii, a przy tym bardzo zdeterminowana, która staje

się przewodniczką i doradczynią młodej, posłusznej i całkowicie oddanej Rut. Wszystkie starania teściowej prowadzą do tego, aby synowa stała się matką jej wnuków i aby w ten sposób ocaliła cały ród Naomi. W historii Tamar nie pojawia się co prawda analogiczna doradczyni i przewodniczka, gdyż taką osobą staje się główna bohaterka sama dla siebie. Jednak cel obydwu opowiadań jest dokładnie taki sam (Wénin, 2005, s. 87–102).

Dalsze badania skupiały się przede wszystkim na analizie literackiej opowiadania. W tym zakresie należy wspomnieć ważną pracę Jacoba Myersa, opublikowaną w 1955 r. pod wymownym tytułem *The Linguistic and Literary Form of the Book of Ruth*. Autor poświęcił swoją pracę próbie wykazania poetyckiego charakteru Księgi Rut, zwracając uwagę na jej kompozycję, użyte słownictwo oraz typowe dla tego tekstu archaizmy, które miały dowieść tego, że autor Rt korzystał z innych starożytnych wzorców literackich (Myers, 1955, s. 12nn). Ponadto na podstawie gruntownych analiz językowych starał się wykazać, że podglebieniem literackim dla obecnego tekstu księgi był utwór poetycki, który następnie – w kolejnych etapach kształtowania się literackiej szaty dzieła (Myers, 1955, s. 33nn) – przekształcono w tekst narracyjny. Ten ostateczny kształt nadano w okresie powygnaniowym.

Omawiając gatunkowe związki Księgi Rut z poezją hebrajską, na co wskazał już Myers, warto zwrócić uwagę na zainteresowania naukowe, jakie wykazywał tu Johannes Moor, który w latach 1984 i 1986 opublikował dwa artykuły poświęcone poezji w Księdze Rut. Pierwszy z nich (wydany w 1984 r.) stał się częścią pracy poświęconej pamięci wybitnego amerykańskiego hebraisty Mitchella Dahooda, który swoje życie naukowe poświęcił badaniom nad związkami literackimi pomiędzy Księgą Psalmów a poezją ugarycką.

Moor zwraca uwagę, że punktem wyjścia stają się ustalenia metodologiczne, które mają odpowiedzieć na pytanie, czy Księga Rut to przykład biblijnej prozy poetyckiej (*poetic prose*), czy raczej jest to poezja narracyjna (*narrative poetry*). Wokół tego podziału trwają dyskusje między uczonymi (Moor, 1984, s. 263n). Pojawia się pytanie, czy w ogóle da się jednoznacznie wyznaczyć granicę pomiędzy tymi gatunkami (Driver, 1956, s. 360). Co więcej, w księgach uznanych za typowe przykłady biblijnej narracji występują teksty szczególnie poetyckie – wystarczy przywołać aż nazbyt oczywiste tego przykłady, jak choćby monumentalne teksty Pięcioksięgu: kantyk Mojżesza (Wj 14; Pwt 32), kantyk Balaama (por. Lb 22–24) czy błogosławieństwo Jakuba (Rdz 49). Dzisiaj uznaje się je za najstarsze pokłady literackie Pięcioksięgu, będące odzwierciedleniem starej, ustnej jeszcze

tradycji (Kselman, 1978; Cross, 1997). W przypadku Księgi Rut także nie brakuje podobnych hipotez. Jak to już powiedzieliśmy wyżej, J. Myers widzi w niej elementy starszej tradycji poetyckiej, która stała się punktem wyjścia do kompozycji całości dzieła. Eduard Sievers uznaje Rt 1 za przykład prozy poetyckiej (1901, s. 390–393), Max Haller dostrzega zaś podobne zjawiska w pozostałych rozdziałach księgi (1940, s. 6nn). Nie brakuje i takich, którzy uznają, że autor księgi w tych miejscach, w których chciał podkreślić wagę pewnych sytuacji lub wydarzeń, wprowadził elementy poezji, które nadały narracji uroczysty, wręcz ceremonialny charakter (Campbell, 1975, s. 9.12).

Badając dokładnie teksty ze starożytnego Ugarit (właśnie pod kątem ich walorów poetyckich), Moor zwrócił uwagę na pewne charakterystyczne cechy, przy pomocy których można określić, czy dany utwór jest poetycki (a przynajmniej – czy zawiera elementy poezji). Należą do nich: paralelizmy, inkluzje, konkatencje³ (Moor, 1984, s. 281). Przy pomocy drobiazgowych analiz starał się dowiedzieć, że obecność takich elementów sprzyja temu, aby przyznać Księdze Rut walor poetyckości (Moor, 1984, s. 274–280; 1986, s. 16–42). Co więcej, uznał, że istnieją wszelkie przesłanki ku temu, aby uznać całą Księgę Rut za przykład biblijnej poezji (Moor, 1986, s. 45).

Przekonania o poetyckim prawzorze obecnego kształtu Księgi Rut są dość powszechne i – jak się wydaje – jej poetyckie podglebie jest całkiem prawdopodobne. W 1959 r. George Glanzman opublikował interesujący artykuł, w którym rozwinął tezę, którą cztery lata wcześniej wysunął Myers. Zwrócił tam uwagę, że w formowaniu Księgi Rut należy uwzględnić jeszcze jeden etap. W ten sposób można mówić o trzech etapach kształtowania się tekstu. W pierwszym stadium mielibyśmy do czynienia ze starożytnym tekstem poetyckim, który wcześniej był w obiegu jako utwór przekazywany ustnie. Inspiracją dla tej poezji miałby stać się wspólny i przeplatający się motyw *chesed*, miłości i przywiązania, najpierw pomiędzy Rut i Naomi, a następnie pomiędzy Rut i Boazem. W pierwszym przypadku autor wykorzystałby dość znany w literaturze motyw relacji pomiędzy teściową i synową, w drugim chodziło zaś o ukazanie związku pomiędzy Rut a jej przyszłym małżonkiem. Naomi prosi zatem najpierw Boga, aby okazał jej i synowej przychylność i łaskawość. Bóg obdarowuje nimi Rut, a kobieta z kolei okazuje je Boazowi (Glanzman, 1959, s. 203). Ten wyjściowy tekst poetycki powstał z całą pewnością w okresie przedwygnaniowym, już w IX lub nawet w VIII w. przed Chr. Drugi etap formowania się Księgi Rut jest związany,

³ Jest to konstrukcja polegająca na zaczynaniu następnego zdania, wersu, strofy od wyrazu, którym się kończy poprzednie zdanie, wers, strofa.

zdaniem Glanzmana, z panowaniem Dawida i wyjaśnia jego przyjacielskie związki z Moabitami (por. 1 Sm 22,3–4), na co bez wątpienia miało wpływ pochodzenie króla (por. Rt 4,17). Ten materiał literacki też pochodziłby z okresu przedwygnaniowego (Glanzman, 1959, s. 204). Wreszcie na trzecim etapie, już w okresie perskim, uzupełniono księgę o genealogię Dawida (por. 4,18–22) i tym samym nadano jej obecny kształt (Carr, 2011, s. 222).

Poetycki rodowód obecnej Księgi Rut (a przynajmniej jakiejś jej części) wydaje się bardzo prawdopodobny. W trakcie formowania się tekstu nastąpiło zatem wyraźne przejście od poezji do prozy. Mielibyśmy zatem do czytania z nową formą literacką, której rdzeń został niejako „obudowany” elementami narracji. Narracja wydawała się tą formą przekazu, która lepiej docierała do odbiorcy. Taka zmiana mogła być zatem spowodowana pojawieniem się nowej grupy odbiorców i nowych okoliczności społeczno-kulturowych (Campbell, 1975, s. 9). Poza tym temat podejmowany przez księgę jest na tyle istotny, że w fazie ostatecznej redakcji zdecydowano się nadać jej taki kształt, jaki znamy dzisiaj.

1.2. Księga Rut jako przykład biblijnej narracji

Wznieśmy się nieco ponad dyskusję wokół poetyckiego rodowodu obecnego kształtu Księgi Rut. Nikt już dzisiaj nie kwestionuje tego, że jest to jeden z piękniejszych przykładów biblijnej narracji (Ska, 2005a, s. 54), i dlatego powinien być poddany analizie typowej dla klasycznych tekstów narracyjnych obecnych w kanonie biblijnym. Warto przeto w tym miejscu przypomnieć podstawowe zasady i schematy funkcjonowania narracji jako opowieści o wydarzeniach, w tym w sposób szczególny skupić się na narracji biblijnej.

1.2.1. Założenia metodologiczne

Najpierw powinniśmy uświadomić sobie, że w każdym opowiadaniu są obecne dwie przestrzenie. Pierwsza to forma treści (*form of the content*). Jest to ciąg zdarzeń fabularnych, w skład którego wchodzi takie elementy, jak: rozwój akcji, poszczególne jej momenty, stopniowe wzrastanie napięcia akcji, przejścia od jednej sceny do innej oraz wszelkie zmiany czasu, miejsca i postaci. Jednym słowem, chodzi o wyodrębnienie poszczególnych

elementów fabuły, co pozwala nam określić i wyraźnie przedstawić treść narracji. Inną przestrzenią istotną dla samej narracji jest forma wyrazu (*form of the expression*). Jest to styl, w jakim została przedstawiona akcja i jej poszczególne elementy. Chodzi o użyte środki wyrazu, czyli tzw. kryteria literackie (*literary criteria*)⁴.

W rozwoju narracji biorą udział jej dwie główne składowe: narrator (*voice*) oraz akcja-intryga, obecna w narracji (*plot*). Narrator jest pośrednikiem pomiędzy światem przedstawionym w narracji i światem odbiorcy. Do jego zadań należą: prezentacja lub/i podsumowanie wydarzeń, nadanie tempa narracji, wprowadzenie bohaterów i określenie, kto ma mówić, a kto – milczeć. Klasyczny narrator jest wszechwiedzący – wie wszystko i wypowiada się z pełnym autorytetem. Widać to szczególnie wtedy, gdy staje się on wewnętrznym głosem bohatera, wyjawiając w ten sposób jego myśli.

Akcja-intryga to dynamiczne, następujące jeden po drugim elementy w narracji literackiej. Istnieją dwa główne typy akcji: akcja jednowątkowa (*unified plot*) i akcja wielowątkowa (*episodic plot*). W pierwszej z nich wszystkie wydarzenia są istotne dla narracji i wpływają na wynik opisywanych zdarzeń. Każde zdarzenie (*episode*) rozwija to, co było wcześniej, i przygotowuje okoliczności dla tego, co po nim następuje. W akcji wielowątkowej kolejność poszczególnych zdarzeń może się zmieniać; każde z nich jest całością samą w sobie i nawet jeśli czytelnik któreś opuści, zrozumie całość narracji. Elementami łączącymi poszczególne epizody tej akcji są czas i obecność głównego bohatera. Pojawia się on w tych epizodach wraz ze swoimi sprawami i problemami do rozwiązania, z pewnymi wzorami zachowania (Siwek, 2020, s. 45). Zwykle narracja rozpoczyna się wraz z jego narodzinami i kończy w momencie jego śmierci. Każda akcja, zarówno jedno-, jak i wielowątkowa, ma swoją dynamikę i elementy, które konstytuują jej strukturę formalną. Należą do nich:

1. Ekspozycja (*exposition*). Jest to prezentacja niezbędnych informacji dotyczących stanu rzeczy, który poprzedza początek właściwej akcji;
2. Moment zawiązania akcji (*inciting moment*). Jest to element narracji, w którym problem lub konflikt pojawia się po raz pierwszy i wzbudza tym samym zainteresowanie czytelnika;
3. Powikłanie (*complication*). Bohater podejmuje się tu próby rozwiązania konfliktu lub problemu, szukając różnych dróg dotarcia

⁴ Należą do nich: konkluzje, wprowadzenia, inkluzje, typowe słownictwo, wskazówki geograficzne, wskazówki literacko-chronologiczne, przejścia, łączniki, słowa kluczowe, techniki powtórzeń, zmiana rodzaju literackiego.

- do prawdy. W rozwinięciu narracji następuje moment oczekiwania i postawienia pytań: „Co się wydarzy?”, „Jakie to ma znaczenie?”;
4. Punkt kulminacyjny (*climax*). Może to być moment największego napięcia akcji, pojawienie się decydującej postaci lub elementu akcji; to ostatni etap w postępie narracji;
 5. Punkt zwrotny akcji (*turning-point*) zwykle daje początek uspokojeniu akcji (*falling action*). Ten moment wskazuje na to, że akcja zmierza ku zakończeniu;
 6. Rozwiązanie (*resolution*) początkowego problemu;
 7. Zakończenie narracji (*conclusion*). Zawiera podsumowanie następujących po sobie rozwiązań, ostateczny rezultat wydarzeń, epilog historii (Ska, 2007, s. 19–30).

Ważnym elementem każdej narracji jest czas i związana z nim chronologia przedstawianych wydarzeń. W narracji odróżnia się czas historii (*narrative time, time of narrative*) od czasu narracji, czyli opowiadania (*narration time*). Pierwszy z nich dotyczy trwania akcji i wydarzeń w danej historii (*story*), mierzy się go za pomocą jednostek czasu (godziny, dni, miesiące, lata, wieki itd.). Drugi to czas konieczny do tego, by opowiedzieć fabułę; mierzy się go za pomocą słów, zdań, wersetów, rozdziałów itd. Istotną rolę w gospodarowaniu czasem narracji odgrywa oczywiście narrator. Może on zmienić chronologię występowania wydarzeń w opowiadaniu: niektóre mogą być przesunięte w czasie, inne – ominięte. Rozróżniamy dwa typy takiej ingerencji. Narrator może zaprezentować odbiorcy wydarzenia z przeszłości (*analepsis*⁵, *flash-back*). Wraca w ten sposób do wydarzeń minionych, wprowadzając w nie odbiorcę. Może także je zapowiadać, antycypując ich zaistnienie (*prolepsis*⁶, *anticipation*; Ska, 2007, s. 7–8; Marguerat, 1999, s. 90). Strategia zarządzania czasem przez narratora prowadzi niekiedy do tego, że pomija on pewne wydarzenia. Takie działanie jest w pełni świadome i służy temu, aby stworzyć element oczekiwania, zaskoczenia, czy wręcz wywołać u odbiorcy napięcie (Siwek, 2020, s. 42). W narratologii przyjęło się rozróżniać dwa typy takich pominięć: jedne są istotne dla narracji (*gaps*), inne natomiast niczego nie wnoszą do narracji ani niczego w niej nie zmieniają (*blanks*).

Zarówno w procesie budowania narracji, jak i w jej przebiegu ważny (i często kluczowy) jest bohater (bądź bohaterowie). Zazwyczaj pozostaje

⁵ Ten termin w tym kontekście oznacza odzyskanie jakiejś informacji, powrót do niej czy też powtórzenie.

⁶ Ten grecki rzeczownik oznacza przewidywanie, antycypację czegoś.

on na usługach akcji, a opisy jego charakteru – jeśli już się pojawiają – rzadko mają wartość głównie estetyczną (przynajmniej w opowiadaniach biblijnych). Jeśli nawet dysponujemy swoistym studium psychologicznym bohatera, ma ono jakąś funkcję, zostaje wprzęgnięte w całość narracji i stanowi jej istotny element. W badaniach nad zjawiskiem relacji bohatera do samej akcji mówi się o czterech typach takich bohaterów (Ska, 2007, s. 86–87; Marguerat, 1999, s. 60):

1. Bohater (*hero, protagonist*). Jest to postać nieodzowna w całej akcji. Cała uwaga koncentruje się na nim, ponieważ to właśnie on przedstawia bieg wydarzeń. Jego działania kształtują tok akcji. Obok głównego bohatera występują także bohaterowie drugoplanowi. Mają do odegrania mniej ważną rolę w narracji, niewiele się o nich mówi, a w związku z tym ich znaczenie dla całości fabuły też jest niewielkie. Stają się tylko współpracownikami głównego bohatera;
2. Bohater-tło (*foil*). Jego rolą jest zwiększenie (podniesienie) jakości (ważności) innych bohaterów⁷;
3. Pośrednik (*functionary/agent*). W narracji odgrywa rolę czysto instrumentalną. Może mieć, co prawda, znaczenie dla całej akcji, ale jego rola jest dość mocno ograniczona. Zdarza się, że w pewnym momencie wkracza do głównego wątku, a jego rola staje się decydująca w rozwiązaniu akcji⁸;
4. Bohater epizodyczny (*crowd actor/chorus/walk-on*). Jest zupełnie pasywny, jego obecność ma albo niewielki wpływ na rozwój fabuły, albo w ogóle go nie ma. Należy raczej do tła niż do samej akcji. Jednak w wielu sytuacjach staje się on świadkiem jakiegoś ważnego wydarzenia⁹.

1.2.2. Technika narracyjna w Księdze Rut

Księga Rut jest pełna detali umożliwiających przejście przez historię, którą relacjonuje autor, a jednocześnie te same szczegóły zwracają na siebie uwagę i uwytatniają dynamikę akcji opowiadania. Taka metodologia charakteryzuje

⁷ Na przykład: Lot wobec Abrahama (Rdz 13), Ruben wobec Judy (Rdz 37,42–43), Jozue i Aaron wobec Mojżesza (Wj 32), Barak wobec Debory (Sdz 4), Saul wobec Dawida (1 Sm 17), Orpa wobec Rut (Rt 1).

⁸ Na przykład Batszeba w całej narracji o Dawidzie (2 Sm 12).

⁹ Por. dwaj słudzy Abrahama (Rdz 22,3.5.19), Egipcjanie w scenie pojednania Józefa z jego braćmi (Rdz 45,2), księżę Moabu (Lb 23,6.17), wojska Izraela i Filistynów (1 Sm 17) czy sługa Eliasza (1 Krl 19,3).

zresztą większość tego typu narracji, które określamy mianem noweli. Inną ważną cechą tej narracji, jak zauważa Jean-Louis Ska, jest system powtórzeń oraz występujące w tekście symetrie (Ska, 2005b, s. 371). Już pobieżna lektura tekstu pozwala zauważyć wspomnianą dynamikę oraz konstrukcje paralelne.

Pierwszy rozdział opisuje podróż, a strategiczną rolę odgrywają w nim informacje geograficzne. Narracja krąży wokół dwóch miejsc: Betlejem i Moabu. Obydwie krainy pojawiają się już na samym początku rozdziału (por. 1bc.2bc) oraz w jego zakończeniu (por. 22ab), tworząc tym samym inkluzję, czyli rodzaj klamry kompozycyjnej. W innych miejscach wzmianki geograficzne występują już niezależnie od siebie (Moab w 6a, Betlejem w 19ab). W jednym fragmencie pojawia się także określenie „ziemia Judy” (por. 7b), które z pewnością nawiązuje do wymienianej kilkakrotnie nazwy Betlejem. Warto także zwrócić uwagę, że narrator obszernie opisuje powrót do Betlejem (por. 6–19), a jedynie wzmiankuje o opuszczeniu tej miejscowości (por. 1–2a), co wyraźnie wskazuje na doniosłość tego miejsca w całej księdze.

Kolejnym elementem strategii narratora jest prezentacja bohaterów i wprowadzenie ich na scenę wydarzeń. Tekst obfituje w imiona: Elimelek (2a), Naomi, jego żona (2a.3a.6a.8a.11a.15b.20a.21b.22a), Machlon i Kilion, synowie Elimeleka i Naomi (2c.5a), Orpa, synowa Naomi (4a.14b), oraz Rut, jej druga synowa (4b.14c.15b.16a.18a.22a). Analiza częstotliwości występowania tych imion w tekście zwraca uwagę na ich zagęszczenie na początku i na końcu rozdziału (wyjątek stanowi tu imię Elimeleka oraz dwóch jego synów, którzy pojawiają się jedynie na początku; można interpretować ich jako bohaterów epizodycznych – *crowd actor/chorus/walk-on*). Jedynie Naomi jest ciągle obecna w narracji tego rozdziału. Pojawia się najczęściej, i to w kluczowych momentach opowiadania, co sprawia, że jest kreowana na bohatera pierwszoplanowego tej części tekstu (*hero, protagonist*). Rut pojawia się na początku oraz na końcu rozdziału, choć należy zauważyć, że jest obecna w całym opowiadaniu, szczególnie w warstwie dialogów i monologów, które wprowadza narrator. Podobnie jak Orpa pozostaje w tym momencie narracji bohaterem pośredniczącym (*functionary/agent*), choć w dalszej jej części stanie się bohaterem pierwszoplanowym.

Narracja o powrocie Naomi z Moabu obfituje w dialogi (pomiędzy Naomi a jej dwiema synowymi, Orpą i Rut); pojawia się też monolog Rut (por. 1,16–17). Opis wychodzenia z Betlejem jest dość zwarty i syntetyczny, za to zawiera wszystkie potrzebne informacje, które wprowadzają czytelnika w dalszą część narracji. Struktura dialogiczna stwarza i potęguje napięcie wokół kwestii powrotu i losu owdowiałych synowych (por. 1,8–18).

Ważnym elementem strategii narracyjnej autora jest także informacja o czasie akcji, pojawiająca się w zakończeniu rozdziału; chodzi o wyrażenie „początek żniw jęczmienia” (por. 1,22b). Wprowadza ona kontekst, w którym zostaną osadzone dalsze losy Naomi i Rut (Campbell, 1975, s. 16–17). Ta wzmianka o czasie akcji powraca także w końcówce drugiego rozdziału, tam jednak zostaje poszerzona o dodatkowy element, którym jest „zakończenie żniw pszenicy” (2,23).

W pierwszym rozdziale na szczególną uwagę zasługuje wiersz 6, w którym czytamy o tym, jak Naomi i jej synowe wyruszają, aby powrócić do Betlejem. Narrator informuje o powodach takiej decyzji: Naomi usłyszała w Moabie o tym, że „Pan nawiedził swój lud, dając mu chleb”. To zdanie jest tzw. *summarium* proleptycznym (Ska, 2005a, s. 54), czyli sformułowaniem, które w zwięzły i syntetyczny sposób zapowiada to, co się ma wydarzyć. Odtąd czytelnik będzie koncentrował się właśnie na tym fakcie i poszukiwał znaków nawiedzenia Boga. To stwierdzenie jest ważne z punktu widzenia strategii narracyjnej, pozwala niejako uchwycić oś opowiadania i odczytać wszystkie elementy narracji w tym właśnie świetle. Dodajmy, że wyrażenie „YHWH nawiedził swój lud (*pkd yhw h 'et 'ammo*)” jest ważnym elementem teologii biblijnej, w tym teologii Starego Testamentu.

W warstwie semantycznej warto także zwrócić uwagę na pojawiający się dwukrotnie hebrajski leksem *szub*, wyrażający ideę powrotu, zawrócenia; przy jego pomocy wprowadza się także starotestamentalną teologiczną koncepcję nawrócenia. W pierwszym rozdziale pojawia się on dwukrotnie i stanowi kryterium podziału tekstu na dwie jednostki. Najpierw w wierszu 6: „powstała ona [Naomi] oraz jej synowa i powróciła (*wattaszob*) z pól Moabu”, następnie w wierszu 22: „wróciła (*wattaszob*) Naomi i Rut Moabitka, jej synowa”. Leksem tworzy zatem inkluzję dla głównej części narracji pierwszego rozdziału (6–22), którą możemy nazwać pierwszym aktem dramatu (Hertzberg, 1959, s. 265; Ska, 2005a, s. 55). Wstępem do niego jest zaś sekcja zawarta w sześciu pierwszych wierszach opowiadania, którą z punktu widzenia egzegezy narracyjnej nazwiemy ekspozycją (*exposition*) lub po prostu – prologiem.

Drugi rozdział także zawiera *summarium* proleptyczne, a słowem kluczowym jest w nim hebrajski leksem *lqt*, który w koniugacji *piel* wyraża ideę zbierania (kłosów). Pierwszy raz pojawia się on w wierszu 3: „[Rut] poszła, przyszła i zbierała kłosy (*watt^elaqqet*) na polu” i otwiera tę część narracji. Po raz drugi odnajdujemy zaś go w wierszu kończącym narrację (23): „przyłączyła się [Rut] do dziewcząt Boaza, aby zbierać kłosy (*lilaqqet*)”.

Ta informacja przygotowuje z kolei perspektywę narracyjną, którą odnajdziemy w trzecim rozdziale, gdzie ma miejsce bliskie i osobiste spotkanie Rut i Boaza.

Innym elementem charakterystycznym dla tego rozdziału jest dość ograniczona ilość informacji geograficznych. Akcja tej części narracji w zdecydowanej większości rozgrywa się na polu, gdzieś w okolicach Betlejem (4a). Zwraca uwagę niewielka liczba leksemów, które wyrażają ruch, a tym samym – zmianę miejsca. Pojawiają się one jedynie w 3a: „poszła (*thlk*) Rut, przyszła (*tho*)”, w wierszu 4a: „Boaz przyszedł (*b*) z Betlejem” oraz w wierszu 18a: „[Rut] poszła (*tho*) do miasta”.

Jeśli chodzi o postacie, pojawia się nowy bohater o imieniu Boaz, którego narrator prezentuje już na początku rozdziału (1a). Oprócz Boaza, którego odkrywamy krok po kroku, obok Rut, jako głównego bohatera, narrator wymienia jeszcze żniwiarzy (3a.5a.14b), sługi (9b.15b), dziewczęta (21a.22a.23a). Wszystkie te grupy należy zinterpretować w kategorii bohaterów, którzy stanowią tło (*foil*), lub jako bohaterów epizodycznych (*crowd actor/chorus/walk-on*). Naomi pozostaje w tym rozdziale raczej bohaterem pośredniczącym (*functionary/agent*), pojawia się w ostatniej scenie tego rozdziału, w dialogu ze swoją synową (19–22). Jednak i w tym miejscu jej rola jest bardzo istotna: to Naomi informuje Rut o tym, że Boaz – jako krewny jej męża (1a) – jest jednym z tych, którzy mają prawo wykupić od Naomi pole Elimeleka (20b).

Biorąc pod uwagę budowę całego rozdziału, zauważamy, że można tu wyróżnić wstęp (1–3), trzy zasadnicze sceny (4–22) oraz epilog (23). We wstępie zwraca uwagę fakt, że Rut prosi Naomi o to, aby mogła pójść na pole i zrywać kłosa (2a). To ten element narracji, który zdradza, jakim szacunkiem cieszy się Naomi w oczach Rut, i który mówi o potrzebie zatwierdzenia prośby kobiety. Ten temat powróci także później (7a.15b). Pierwsza scena to rozmowa Boaza ze żniwiarzami (4–7); jej tematem jest pojawienie się Rut na polu (3)¹⁰. Druga scena (8–17) rozpoczyna się dość nieoczekiwanym dialogiem Boaza z Rut (8). Nieoczekiwanym, gdyż narrator w żaden sposób go nie zapowiedział ani nie wprowadził. Nie przekazał czytelnikowi żadnej informacji o tym, jak doszło do nawiązania tej rozmowy,

¹⁰ Warto zwrócić tu uwagę na sposób, w jaki narrator wprowadza na scenę wydarzeń samego Boaza. W tekście hebrajskim czytamy: *w^ehinneh-b'az ba' mibbeyt lechem*, co należy przełożyć: „a oto [nagle] Boaz nadszedł z Betlejem” (4). Kluczową rolę odgrywa tutaj partykuła (*w^e*)*hinneh*, która w wielu tekstach Starego Testamentu wprowadza element zaskoczenia (Siwek, 2013, §134).

czyli w jaki sposób się poznali. Jest to niedopowiedzenie, które odbiorca narracji powinien sam wypełnić, to miejsce na uruchomienie wyobraźni czytelnika, a z drugiej strony ta informacja nie wydała się autorowi na tyle ważna, aby ją umieszczać w tekście¹¹. W tym dialogu zwraca uwagę także dwukrotnie użyta (10.13) hebrajska formuła *maša' chen b'e'eyneyka* („znaleźć łaskę w twoich oczach”)¹², która wyraża reakcję Rut na to wszystko, co otrzymuje ona od Boaza. Potwierdza to także Naomi, kiedy pochwała jego czyn (19b). Ten zwrot ma jednak jeszcze jeden istotny walor. W kontekście tradycji biblijnego Izraela jest to niezwykle nośna formuła teologiczna, która wyraża stosunek Boga do Jego wybranych sług, formuła, która podkreśla życzliwość i opiekę Boga nad tymi, których wybrał. Ostatnia, trzecia scena (18–22) mówi o spotkaniu Naomi i Rut. Wydaje się, że punktem kulminacyjnym jest w tym fragmencie błogosławieństwo, które pod adresem Boaza wypowiada Naomi (19b.20a). Scena ma na celu, jak się zdaje, wskazanie, że Bóg powołał Boaza, aby zaopiekował się kobietami, a przez to zrealizował wolę Boga wobec samej Rut.

Trzeci rozdział różni się pod względem strategii narracyjnej autora od dwóch pozostałych. Wymyka się nieco ze schematu przyjętego wcześniej, treść staje się mniej przewidywalna, a odbiorca jest nieco zaskakiwany. Narrator uznał, że należy przerwać swoistą monotonię narracji, aby wzbudzić w odbiorcy większe zainteresowanie i skierować jego uwagę na zasadniczy temat tej historii. Autorzy biblijnych opowiadań cenią sobie bowiem zmiany polegające choćby na wprowadzaniu różnorodności w systemie powtórzeń, inkluzji czy zmian w użyciu przyjętych już wcześniej leksemów (Campbell, 1975, s. 16). Dlatego w tym przypadku nie znajdziemy powtarzanego słowa klucza tak jak w poprzednich dwóch rozdziałach. *Summariusum* proleptyczne narrator umieścił w szerszym kontekście – pomiędzy dialogiem Naomi i Rut (1–5) a główną sceną tej sekcji, gdzie Rut odnajduje Boaza na klepisku i kładzie się obok niego (7–15). Znajduje się ono w wierszu 6, w którym czytamy, że wszystko to, co za chwilę uczyni Rut, wynika z posłuszeństwa wobec Naomi: „uczyniła to wszystko, co kazała [*šiwwattah*] jej teściowa” (6b). Raz jeszcze Rut wykazała się posłuszeństwem wobec swojej teściowej,

¹¹ W egzegezie narracyjnej taki zabieg ominięcia informacji, która nie ma większego wpływu na rozwój wydarzeń, nazywa się blank (Sternberg, 1987, s. 236).

¹² W wierszu 10 formuła pojawia się w formie pytania wprowadzonego partykułą *maddu* „dlaczego?”, „jak to się stało?”. Wiersz 13 natomiast ma postać zdania, które wyraża życzenie: „obym znalazła łaskę” (Joüon, 1993, s. 56).

po raz kolejny zatem powraca motyw, na którym autor buduje swoją narrację. Zauważmy także, że w porównaniu z poprzednimi *summariami* (por. 1,6; 2,3a) zmienia się rola tej zapowiedzi w tekście księgi. Obecnie nie chodzi o wprowadzenie zasadniczego tematu, który zostaje poprzedzony tytułem (tak jak mieliśmy to w poprzednich dwóch rozdziałach). Rolą tego *summariusium* jest raczej wprowadzenie pewnego przełomu w narracji, staje się ono kluczem do tego, aby zrozumieć późniejsze postępowanie Rut, a zatem wpisuje się w logikę posłuszeństwa, o której wspomnieliśmy powyżej. Warto jednak zauważyć, że Rut nie wykonała wszystkich poleceń usłyszanych od swojej teściowej, raczej to ona przejmuje inicjatywę, zanim jeszcze Boaz cokolwiek zdecyduje (9b).

Wiersz kończący trzeci rozdział zapowiada szczęśliwe rozwiązanie akcji opowiadania. Po raz kolejny istotną rolę odgrywa tutaj Naomi, gdyż w jej usta narrator wkłada zapowiedź tego, co ma uczynić Boaz. Dowiadujemy się, że nie spocznie on, dopóki nie uczyni tego, co zamierza (18).

Czwarta scena, ukazana w kolejnym rozdziale księgi, nie zawiera już *summariusium* proleptycznego. Prawdopodobnie dzieje się tak dlatego, że jego rolę przejmuje wypowiedź Naomi kończąca poprzedni epizod, która ma charakter wyraźnie proleptyczny. Narrator uznał zapewne, że obecność takiego *summariusium* byłaby tutaj zbyt liczna. Wydarzenia opisane w tej scenie zdają się potwierdzać to, co wcześniej zapowiedziała Naomi (por. 3,18). Narrator umieszcza te wydarzenia w bramie miasta, co według ówczesnych zwyczajów nadaje im walor uroczysty i decyzyjny. Wszystkie najważniejsze kwestie dotyczące wspólnoty podejmowano w bramie miasta: tam sprawowano sądy, wydawano wyroki, zawierano umowy. Podobnie jak w poprzednim rozdziale tak i tu pojawia się element powodujący przełom w narracji; jest nim wiersz 13, który stanowi wyraźne przejście i jednocześnie jest łącznikiem pomiędzy historią dotąd opowiedzianą a informacją o narodzinach Obeda – przodka króla Dawida (17).

Istotnym mechanizmem wykorzystywanym w całej narracji przez narratora i mającym ogromny wpływ na dynamikę opowiadania jest operowanie czasem. Czas opowiadania (*narration time*) w pierwszej scenie wyznacza rozmowę trzech kobiet: Naomi, Rut i Orpy. Narrator wyraźnie spowalnia akcję. W drugiej scenie mamy serię dość krótkich dialogów: Rut i Naomi (2,1–2), Boaza i żniwiarzy (2,4), Boaza i przełożonego żniwiarzy (2,5–7), Boaza i Rut (2,8–14), znowu Boaza i żniwiarzy (2,15–16) i wreszcie Naomi i Rut (2,19–22). Trzecia scena jest uboższa w strukturę dialogiczną; mamy tu dialogi: Naomi i Rut (3,1–5; 16–18), Boaza i Rut

(3,9–13) oraz krótki dialog Boaza i Rut tuż przed świtem (3,15). W czwartej scenie dominują dwa dialogi: w bramie miasta (4,2–6.8) oraz dialog końcowy (4,9–12). Porównując struktury dialogiczne w całej narracji, stwierdzamy, że są one dość zrównoważone pod względem wykorzystania czasu opowiadania (*narration time*). Autor wyraźnie skupia się na tym mechanizmie. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że choć mamy do czynienia z narracją, dominantę Księgi Rut stanowi mowa niezależna bohaterów. Na 85 wersetów całej księgi aż 55 zawiera właśnie dialogi (Murphy, 1981, s. 89). Sceny rozmów z jednej strony spowalniają akcję, z drugiej jednak stanowią jej ideowe i argumentacyjne podłoże, wyjaśniają bieg całej narracji.

Dialogi wyraźnie i w sposób zaplanowany przez autora spowalniają czas historii (*narrative time*). Niemniej jednak możemy uchwycić także elementy, które wskazują na wykorzystanie czasu historii – określa nam go już pierwsze zdanie. Wyrażenie *wayhi bimey szepoť haszszopetim* „działo się to w czasach sędziów” odsyła czytelnika do konkretnego okresu w historii biblijnej Izraela, czyli pomiędzy XIII a XI w. przed Chr.

Podsumowując, zwróćmy raz jeszcze uwagę na te elementy opowiadania, które je spajają i powodują, że poszczególne sceny wpisują się w jeden projekt narracyjny, nadając mu zwartą i klarowną strukturę. Najpierw *summaria* proleptyczne, z których dwa pełnią funkcję tytułu wprowadzającego czytelnika w kolejne etapy fabuły (por. 1,6; 2,3a). Nieco inny charakter ma *summarium* w trzecim rozdziale (por. 3,6) – wprowadza ono pewien przełom w całej narracji Księgi Rut. Kolejnym wspólnym elementem dla całej narracji są dwa zakończenia (por. 1,22; 2,23), wprowadzające czytelnika w kolejną scenę opowiadania. Wszystkie wymienione elementy są rodzajem komentarza narratora, który w ten sposób przeprowadza czytelnika przez całość opowiadania. Ponadto, druga i trzecia scena umieszczona kolejno w drugim i trzecim rozdziale mają ten sam schemat narracyjny: rozmowę głównych bohaterów, Rut i Boaza (por. 2,8–17; 3,7–15), oraz towarzyszące jej krótkie dialogi Rut i Naomi (por. 2,1–2.18–23; 3,1–6.16–18). Warto zwrócić uwagę na czwartą scenę: tylko w niej nie pojawia się w ogóle Rut, a Naomi jest obecna dopiero na końcu tej sceny; kobieta pojawia się tu jednak w charakterze raczej biernego bohatera (Zenger, 1992, s. 16; Campbell, 1975, s. 16).

Jeszcze jedna charakterystyczna prawidłowość. Zakończenia rozdziałów pierwszego (por. 1,19–22) i czwartego (por. 4,14–17) pełnią funkcję

analogiczną do tej, jaką w tragedii greckiej spełnia chór. Bohaterami są tutaj kobiety, którym przyznano rolę komentatorów wydarzeń. Obecność tych elementów nie wnosi niczego istotnego do opowiadania; ich celem jest raczej wprowadzenie określonej atmosfery w narracji (Gunkel, 1913, s. 86).

2. Historyczna ojczyzna Księgi Rut

2.1. Panoramiczne spojrzenie na historię opowiedzianą w Księdze Rut w kontekście epoki sędziów

Historia opowiedziana w Księdze Rut rozgrywa się, jak informuje nas autor już na samym początku, w okresie, gdy rządy w Izraelu sprawowali sędziowie (por. Rt 1,1). Mamy zatem do czynienia z epoką w historii Izraela, która przypada mniej więcej na okres od połowy XIII w. do końca XI w. przed Chr. Jej granice wyznacza z jednej strony wejście Izraelitów do Kanaanu (ok. 1230–1200 r. przed Chr.), z drugiej zaś początek monarchii (ok. 1020 r. przed Chr.). Wejście i objęcie w posiadanie Kanaanu autor biblijny wiąże z postaciami Mojżesza i Jozuego. Ten pierwszy nie wszedł co prawda do Ziemi Obiecanej, a tylko mógł patrzeć na nią tuż przed swoją śmiercią na górze Nebo. Jozue, pomocnik Mojżesza, wprowadził zaś plemiona izraelskie do Kanaanu. Samuel i Saul z kolei to postaci, które autor biblijny umieszcza w końcówce epoki sędziów, a jednocześnie to im przyznaje rolę wprowadzenia plemion izraelskich w nową rzeczywistość, jaką stanie się monarchia. Co łączy te postaci? Bez wątplenia Biblia nadaje im szczególny status autoryzowanych przez Boga przywódców społeczno-religijnych w okresie przejściowym od rządów teokratycznych do monarchicznych. Okres sędziów będzie zatem ważnym zwornikiem pomiędzy funkcjonowaniem plemion jako ludu pielgrzymującego przez pustynię i tego samego ludu, który staje się monarchią oraz uczy się funkcjonować w jej

ramach. Aby zrozumieć zatem kontekst historyczny Księgi Rut, związany z okresem sędziów, należy najpierw postawić pytanie o znaczenie tego okresu dla historii Izraela.

W naszym namyśle nad tym okresem zajmiemy się trzema zagadnieniami. Najpierw podejmiemy próbę określenia tego, kim byli sędziowie. Następnie spojrzymy na okres sędziów z perspektywy biblijnej, aby umieścić go później w szerszym kontekście historycznym dotyczącym ogólnie pojętej geopolityki bliskowschodniej epoki żelaza (ok. 1200–900 r. przed Chr.).

Istnieje pewna trudność, jeśli chodzi o kwestię osadzenia tego okresu w szerszym kontekście historycznym. Jak to często bywa z tekstami biblijnymi, tak i w tym przypadku nie mamy zbyt wielu informacji pozabiblijnych. Tak naprawdę poza tradycją biblijną brak jest informacji czy jakichkolwiek wzmianek w dostępnych nam bliskowschodnich dokumentach historycznych. Z tego właśnie powodu kontekst historyczny całego okresu przedmonarchicznego Izraela jest wciąż tematem mało znanym, niedostatecznie skonfrontowanym z historią powszechną i bardzo różnie interpretowanym przez archeologów i historyków, a także egzegetów. Tej ostatniej grupie uczonych sprawia trudność treść niektórych fragmentów Księgi Sędziów, która zasadniczo odbiega od analogicznych tradycji biblijnych¹³.

Archeologia stanowi pomoc w nakreśleniu ogólnych realiów społeczno-politycznych oraz religijnych Syropalestyny w epoce żelaza. Prowadzone badania są także użyteczne w prezentowaniu tożsamości oraz zwyczajów ludów ościennych. Wpisują się zatem w instrumentarium pomocnicze, ale na tyle istotne, że ich udział wydaje się nie do przecenienia w kontekście badań nad tą epoką.

2.1.1. Kim byli *szop^etim*? Ujęcie filologiczne

W Biblii hebrajskiej rzeczownik *szop^etim* odnosi się do sędziów Izraela. Jednak samo w sobie jest to pojęcie o szerszym polu semantycznym niż to, które zarysowuje się przy lekturze tekstów biblijnych. Co do etymologii *szp^t* uczeni nie są do końca zgodni; nie ustalono jednoznacznie jego pochodzenia. Wynika to zapewne z faktu, że obecny rdzeń, ten poświadczony w Biblii hebrajskiej, pojawiał się w różnym brzmieniu w wielu

¹³ Np. odmienna wizja podbicia Kanaanu w Księdze Jozuego (por. 1–12) i w Księdze Sędziów (1,1–3,6; 2). Fakty opisane w epilogu Sdz (17,1–21,25) należałoby powiązać raczej z epoką wcześniejszą niż z okresem działalności Samsona (13,1–16,31) (Dziadosz, 2019, s. 94, p. 130).

językach semickich. To wzbudzało pytania o jego semantyczną przynależność i w konsekwencji – o jego znaczenie. Przytoczymy tu trzy próby jego identyfikacji (Niehr, 2006, s. 414):

- 1) niektórzy wywodzą go od semickiego rdzenia *puṭ/puṣ*, który wyraża ideę rozproszenia, rozsypywania czy rozsiewania czegoś;
- 2) bardzo popularna jest teoria wyprowadzająca go od słowa *szapaṭu*, które wyraża ideę panowania, sprawowania rządów, ale także zagrażania czy grożenia komuś;
- 3) niektórzy kojarzą go z nieco innym rdzeniem, mianowicie z *szbt*, który w językach semickich wyraża ideę bicia, uderzania; oznacza także rzeźbienie, wykuwanie czegoś w płaskorzeźbie czy kamieniu (por. łac. *caelare*).

Poza hebrajskim biblijnym rdzeń *szpt* i jego warianty są poświadczone w kilku językach semickich, takich jak: akadyjski, ugarycki, fenicki i punicki (Liedke, 1997, s. 1392), aramejski, a także południowo-arabski.

W języku akadyjskim, jak uważają niektórzy naukowcy, rdzeń *szpt* jest dość dobrze poświadczony przede wszystkim w tekstach urzędowych, w tytularze niektórych zarządców sumeryjskich. Teksty z Mari zawierają natomiast najwcześniejsze ślady tego rdzenia, użytego w odniesieniu do króla bądź urzędnika królewskiego, osoby, która sprawowała władzę i wydawała rozkazy. Pojawia się także odmiana tego rdzenia w formie *szupiṭu*, której desygnatem jest jakiś urzędnik wysokiej rangi, związany z portami handlowymi. Pełnił on wówczas funkcję pośrednika w handlu pomiędzy zagranicznymi kupcami wpływającymi do portu i lokalną społecznością miast (ARM II, 92.13; XIV, 48.10)¹⁴. W tekstach starobabilońskich tym mianem określano ogólnie wysokiego urzędnika lub sędziego.

¹⁴ Chodzi o teksty kuinformiczne z archiwum pałacowego w Mari. Było to starożytne miasto usytuowane w północnej Mezopotamii nad Eufratem. Od III tys. przed Chr. był to ważny ośrodek polityczny i handlowy na szlaku prowadzącym z pñ. Mezopotamii do Syrii. Owocem prac archeologicznych prowadzonych tam w latach 1934–1938 pod kierunkiem André Parrot’a było odkrycie wspaniałego pałacu królewskiego oraz znajdującego się w nim archiwum, obejmującego dziesiątki tysięcy tabliczek zapisanych pismem klinowym (kuinformicznym). Jest to zbiór rozległej i imponującej korespondencji, którą prowadzili władcy Mari, a która obejmowała wiele najróżniejszych tematów, takich jak: sprawy wewnętrzne, zagraniczne, handel, sprawy sądowe itp. Teksty te dostarczyły wielu ważnych danych historycznych, geograficznych, chronologicznych, a także językowych i kulturowych na temat północnej Mezopotamii i Syropalestyny od połowy XIX w. do połowy XVIII w. przed Chr. Archiwa z Mari stanowią ważne źródło informujące o zachodniosemickich imionach, nazwach własnych, strukturach plemiennych tych społeczności, ich instytucjach oraz zwyczajach, takich jak: sposób zawierania przymierzy

W języku ugaryckim rdzeń występuje, jak się wydaje, w pierwotnej postaci *tpt*¹⁵. Wyraża on ideę panowania, sprawowania sądów, wymierzania sprawiedliwości. Przedmiotem wszystkich tych działań był zazwyczaj ktoś prześladowany, ciemieżony i uciskany (KTU 1,16, VI, 33–34)¹⁶. Ten rdzeń jest ponadto jednym z wielu imion bożka Baala (Siwek, 2020, s. 88n).

W inskrypcjach fenickich i punickich rdzeń *szpt* wyrażał dwie idee: panowania i karania. Pojawia się także w formie rzeczownika abstrakcyjnego (*mszpt*), wówczas oznacza „panowanie” (KAI 1,2)¹⁷. Znajdujemy go w listach urzędników miejskich z Kartaginy

W aramejskim tekście pt. *Historia Ahikara*¹⁸ odnaleźć można interesujące znaczenie tego rdzenia:

czy przeprowadzanie spisów ludności (Eichler, 1997, s. 754). Teksty z Mari są publikowane od 1946 r. we francuskojęzycznej serii *Archives royales de Mari. Textes cuinéformes* wydawanej w Paryżu pod redakcją Jean-Marie Durand’a, która jak dotąd liczy ponad 32 tomy, zob.: <https://www.college-de-france.fr/site/civilisation-mesopotamienne/Publication-des-Archives-Royales-de-Mari.htm> [dostęp 19.04.2022].

¹⁵ W języku hebrajskim zauważamy wymianę pierwotnej protosemickiej spółgłoski *t*, która w takim brzmieniu zachowała się m.in. w języku ugaryckim, na *sz* (Moscati, 1980, s. 28).

¹⁶ Tym skrótem określa się zbiór tekstów pod pełnym tytułem *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit* (AOAT 24) wydawany pod redakcją M. Dietricha, O. Loretza i J. Sammartina: <https://ugarit-verlag.com/products/6b841a602c76481aa88f19141f0afc16> [dostęp 19.04.2022]. Teksty z Ugarit, które pod koniec lat dwudziestych XX w. zaczęto odkrywać w pobliżu Ras Szamra, stanowiły zapis życia i rządów królów ze starożytnego państwa Ugarit. Tabliczki pokryte nieznanym jeszcze wówczas pismem kuinformicznym pochodziły z XV–XIII w. przed Chr. i zawierały teksty epistolarne, administracyjne i ekonomiczne. Ich odkrycie przyczyniło się w dużym stopniu do zrozumienia hebrajszczyzny biblijnej. Na ich podstawie zdołano wyjaśnić i uściślić znaczenie wielu słów i zwrotów hebrajskich. Pokrewieństwo tych dwóch języków pozwoliło przebadać wczesną fazę formowania się języka hebrajskiego, a tym samym – dotrzeć do archaizmów, które dotąd nie były w pełni zrozumiałe. Teksty z Ugarit umożliwiły ponadto podjęcie studium nad prozodią hebrajską (m.in. Księga Psalmów), gdyż zarówno hebrajski, jak i ugarycki posługują się tymi samymi strukturami poetyckimi i korzystają z tych samych środków stylistycznych. Ugaryckie tabliczki wzbogaciły i poszerzyły naszą dotychczasową wiedzę na temat religii kananejskich, szczególnie z wczesnej fazy formowania się tradycji biblijnej. Dostarczają nam też potrzebnej wiedzy na temat instytucji i struktur społecznych na tym terenie (Seow, 1997, s. 785n).

¹⁷ Zbiór tekstów wydanych w: *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, pod redakcją H. Donnera i W. Rölliga, Wiesbaden 1971–1976.

¹⁸ Wśród aramejskich dokumentów pochodzących z V w. przed Chr. odnalezionych w kolonii żydowskiej na egipskiej wyspie Elefantynie odkryto m.in. teksty, w których głównym bohaterem jest Ahikar. Był on prawdopodobnie mędrce, który działał na dworze Asarhadona, króla Asyrii, syna Sennacheryba (681–669 r. przed Chr.). Jego życie

Jeśli (coś) ci nakazano w obecności króla, jest to płonący ogień; pośpiesz się, zrób to; nie wkładaj na siebie worów i nie chowaj rąk, albo też słowo króla jest gniewem serca. Dlaczego drewno walczy (*iszp̄twn*) z ogniem, ciało z nożem, człowiek z królem? (Cowley, 1923, s. 215–216).

W cytowanym powyżej dokumencie drewno i ogień mają znaczenie symboliczne: oznaczają „zмагаć się z czymś, prowadzić jakiś spór, który ma do czegoś doprowadzić”. W tej wypowiedzi mądrościowej chodzi zapewne o przestrożę, aby niezwłocznie wypełniać polecenia władcy i nie walczyć z nimi.

Oprócz tego w aramejskich rękopisach spotykamy ten rdzeń w znaczeniu typowo jurydycznym: „zaskarżyć kogoś”, „procesować się z kimś”, „sądzić kogoś”. Określa się zatem przy jego pomocy zarówno dwie strony prowadzące jakiś spór, jak i instancję, która ma tę sprawę rozstrzygnąć. To znaczenie jest już bardzo bliskie temu, co wyraża hebrajski termin *miszpaṭ* – „decyzja”, „sąd”, „dysputa”, który jest derywatem utworzonym od omawianego rdzenia.

Reasumując, przypomnijmy, że omawiany rdzeń ma w językach semickich dwa zasadnicze pola semantyczne. Jedno jest związane z ideą sprawowania rządów (i tu odnosi się do różnego rodzaju władców, królów czy wysokich urzędników związanych z dworem), drugie zaś wiąże się z ideą wymierzania sprawiedliwości. Warto odnotować także znaczenie, które nadaje mu aramejska *Historia Ahikara*, opisująca w symboliczny sposób zwyczajne relacje międzyludzkie.

W hebrajskim piśmiennictwie biblijnym *szp̄t* występuje w formie werbalnej w znaczeniu „sądzić, osądzać kogoś/coś”, „wymierzać sprawiedliwość”, „prowadzić z kimś spór”, „dowodzić słuszności czegoś”, „oczyszczać kogoś z zarzutów”. W formie nominalnej wskazuje zaś na władcę, zarządcę, sędziego, a ogólnie, w znaczeniu abstrakcyjnym – wymiar sprawiedliwości w Izraelu. Szczególną jednak uwagę przykuwa jego obecność w kontekście instytucjonalnym, kiedy ten rdzeń odnosi się do sędziów Izraela.

Na podstawie wystąpień morfemu *szp̄t* w Biblii hebrajskiej Pietro Bovati zwraca uwagę na cztery przestrzenie, w których funkcjonuje ten rdzeń w formie nominalnej (jako *participium*) (2005, s. 155). Może oznaczać:

- 1) urzędnika interesu publicznego (por. Sdz 4,4; 1 Sm 3,13; 8,2; 2 Krl 15,5; Ez 34,17);

i sentencje zostały prawdopodobnie napisane w języku aramejskim, ale nie jest wykluczone, że ich pierwotna wersja powstała w języku akadyjskim. Postać Ahikara była także znana w literaturze greckiej. Wspomina o niej Klemens Aleksandryjski (*Stromata* I,15.69), a także Euzebiusz z Cezarei (*Praeparatio evangelica* X.4,23–24) (Mędała, 1994, s. 274).

- 2) sędziego, który posiadał szczególną pozycję publiczną (Pwt 16,18; 17,8–11);
- 3) jakąś wpływową osobistość (por. Oz 7,7; 13,10; Dn 9,12);
- 4) imię samego Boga (por. Ps 58,12).

Należy także odnotować, że w pojęciu wyrażonym przez nasz rdzeń istnieje taka przestrzeń znaczeniowa, która odnosi nas do sytuacji, kiedy jeden człowiek wchodzi w konflikt z drugim i to prowadzi do konfrontacji na gruncie prawa (por. Iz 43,26; 2 Sm 19,10); pojawia się wówczas konieczność poddania się osądowi osoby trzeciej (por. Iz 3,13; Hi 22,4). I w takim właśnie kontekście mamy do czynienia ze wspomnianym już wyżej pojęciem *miszpał* – „decyzja”, „sąd”, „dysputa” (Bovati, 2005, s. 39).

2.1.2. Okres sędziów. Ujęcie biblijne

Biblia hebrajska używa pojęcia *szop^etim* do określenia grupy charyzmatycznych przywódców Izraela (Simone, 2018, s. 218; Leonard-Fleckan, 2022, s. 402), których zwykło nazywać się „sędziami”. Jednak, jak zaznacza Alberto Soggin, nigdy nie pełnili funkcji sędziego *par excellence*. Co prawda w Sdz 4,4 mamy wzmiankę o Deborze, która zasiadała pod palmą i „sprawowała sądy w Izraelu”, jednak, jak precyzuje, „miało to miejsce wówczas, gdy nie była jeszcze sędzią” (Soggin, 2004, s. 165).

Powstaje pytanie, jakie były okoliczności pojawienia się sędziów w Izraelu. Odpowiedź znajdujemy w tekście biblijnej Księgi Sędziów. Już na samym początku czytamy:

Po śmierci Jozuego Izraelici tak się pytali Pana: „Któż z nas pierwszy wystąpi do walki przeciwko Kananejczykom?” (Sdz 1,1).

Następnie narrator opisuje zwycięstwa (por. Sdz 4nn), ale i porażki plemion izraelskich (por. Sdz 1,27nn). Bóg obiecuje Izraelowi wierność przymierzu, które wcześniej zawarł z ich przodkami:

¹Wywiodłem was z Egiptu i zaprowadziłem was do ziemi, którą poprzysiągłem dać waszym przodkom. Powiedziałem: Nie złamię przymierza mego z wami na wieki.
²Jednakże wy nie wchodzić w przymierze z mieszkańcami tej ziemi, lecz rozwalcie ich ołtarze (*mizb^echoteyhem tittocun*)¹⁹. Wyście zaś nie usłuchali mego głosu.

¹⁹ Tradycja biblijna wielokrotnie wspomina o konieczności zburzenia nie tylko ołtarzy obcych bóstw, lecz także wszystkiego tego, co jest oznaką pogańskiego kultu: aszer, stel, posągów bóstw i wszelkich pozostałości tego, co nie podoba się Bogu (por. Wj 34,13;

Dlaczego to uczyniliście? ³Powiedziałem także: Nie wypędzę ich sprzed was, aby byli dla was przeszkodą (*l'ciddim*)²⁰ i aby bogowie ich byli dla was sidłem (*l'moqesz*)²¹ (Sdz 2,1–3).

Warunkiem trwałości przymierza miała być wierność Izraela jednemu Bogu. Bóg zapowiada ponadto, że obce ludy, które zamieszkiwały Kanaan, zanim przybyli tam Izraelici, pozostaną na miejscu po to, aby były dla narodu wybranego „przeszkodą”, a pogańscy bogowie – „sidłem”. Jest to niezwykle istotna informacja ze względu na fakt, że Izraelici musieli nieustannie walczyć przeciwko obcym plemionom. Powodem tej sytuacji było jednak to, że nie posłuchali głosu Boga i nie chcieli być Jemu posłuszni, a w konsekwencji nie zniszczyli pogańskich ołtarzy i nie chcieli się wyrzec kultu obcych bóstw.

Po śmierci Jozuego Izraelici zaczęli grzeszyć przeciwko Bogu. Na reakcję Boga nie musieli długo czekać. Deuteronomista tak opisuje ten dramat:

¹²Opuścili Boga swoich ojców, Jahwe, który ich wyprowadził z ziemi egipskiej, i poszli za cudzymi bogami, którzy należeli do ludów sąsiednich. Oddawali im pokłon i drażnili (*wayyk 'isu*)²² Pana. ¹³Opuścili Pana i służyli Baalowi i Asztartom. ¹⁴Wówczas zapłonął gniew Pana przeciwko Izraelitom, tak że wydał ich w ręce ciemiężców, którzy ich złupili, wydał ich na łup nieprzyjaciół, którzy ich otaczali, tak że nie mogli im się oprzeć. ¹⁵We wszystkich ich poczynaniach ręka Pana była przeciwko nim na ich nieszczęście, jak to Pan przedtem im zapowiedział i jak im poprzysiął. I tak spadł na nich ucisk ogromny (Sdz 2,12–15).

Pwt 7,5; 12,3). Użyty w tym miejscu hebrajski rdzeń *ntc*, który ogólnie oznacza „zniszczenie czegoś”, często jest stosowany przez Deuteronomistę właśnie w kontekście niszczenia pogańskich śladów kultu (szczególnie w Księdze Sędziów oraz 2 Księdze Królewskiej).

²⁰ Rzeczownik *cad* w języku hebrajskim oznacza tyle co „strona”, „bok czegoś”, „biodro”. Jedyne w naszym tekście wskazuje na rodzaj przeszkody (w tym znaczeniu przeszedł zapewne z języka akadyjskiego, gdzie *caddu* oznacza rodzaj liny, sznura, a także kołców, które stanowią przeszkodę trudną do przejścia). W interpretacji tego wyrażenia nie brak też głosów, że mamy tu do czynienia z pomyłką kopisty, który zamiast formy *carim* „wrogowie” (na co mogło wpłynąć podobieństwo liter hebrajskich *cade* i *resz*) umieścił *ciddim* (Sicre, 2018, s. 134).

²¹ Hebrajski rzeczownik *moqesz* oznacza „sidła na zwierzynę”, „pułapka na ptaki”. Jack Sasson zauważa, że użyte w tym miejscu wyrażenie *haya^h l'moqesz l'* ma charakter idiomatyczny i sugeruje, że obcy bogowie będą zamieniali się w sidła, co z kolei będzie prowokować jedyne Boga do działań odwetowych (Sasson, 2014, s. 182).

²² Rdzeń *k's* zawiera ideę irytacji, drażnienia kogoś, co w rezultacie wywołuje gniew osoby drażnionej.

W powyższym opisie dwukrotnie pojawia się informacja, że Izraelici opuścili YHWH (w wierszu 12 z dopowiedzeniem „Boga swoich ojców”). Rdzeń *’zb* oznacza, że to działanie miało charakter trwały (Sasson, 2014, s. 190): Izrael zdecydował się, aby zostawić Boga swoich ojców. Ta postawa inaczej jest nazywana „postawą zatwardziałyich serc” oraz „opornych serc i uszu”. Dlatego właśnie zapłonął gniew Boga przeciw Izraelowi. Tradycja biblijna wielokrotnie podejmuje temat gniewu Boga (por. Lb 25,3; 32,13; Sdz 3,8; 10,7; 2 Krl 13,3; Ps 106,40). Jego powodem jest zawsze grzech idolatrii. Hebrajskie wyrażenie, które oddaje takie zachowanie, jest niezwykle sugestywne. Wskazuje, że z jednej strony ten gniew jest natychmiastowy, z drugiej zaś nieustannie wzrasta (Sicre, 2018, s. 147)²³. Jego konsekwencją jest wydanie Izraela na „łup ciemiężców (*szosim*) tak, że ich złupili (*way-yaszosu ’otam*)”²⁴. Ta bogata retoryka narratora ujawnia, że wszystko to, co się dzieje, jest zorganizowane przez Boga, jest świadomym działaniem wymierzonym przeciwko ludowi. Są to mocne i niezwykle dramatycznie brzmiące słowa, tym bardziej, że narrator dodaje jeszcze, że „ręka YHWH była przeciwko nim na ich nieszczęście”.

Redaktorzy Księgi Sędziów rozwijają tę myśl i pogłębiają ją w kolejnej wypowiedzi:

¹⁶Wówczas Pan wzbudził sędziów, by wybawili ich z ręki tych, którzy ich uciskali.

¹⁷Ale i sędziów swoich nie słuchali, gdyż uprawiali nierząd z innymi bogami, oddawali im pokłon. Zboczyli szybko z drogi, po której kroczyli ich przodkowie, którzy słuchali przykazań Pana: ci tak nie postępowali. ¹⁸Kiedy zaś Pan wzbudzał sędziów dla nich, Pan był z sędzią i wybawiał ich z ręki nieprzyjaciół, póki żył sędzia. Pan bowiem litował się, gdy jęczeli pod jarzmem swoich ciemiężców i prześladowców. ¹⁹Lecz po śmierci sędziego odwracali się i czynili jeszcze gorzej niż ich przodkowie. Szli za cudzymi bogami, służyli im i pokłon im oddawali, nie wyrzekając się swych czynów ani drogi zatwardziałości.

²⁰Zapłonął więc gniew Pana przeciwko Izraelowi. I rzekł: „Ponieważ lud ten przekroczył przymierze, które zawarłem z ich przodkami, i ponieważ nie usłuchał głosu mego, ²¹także i Ja nie wyrzucę spośród nich żadnego z narodów – które pozostawił Jozue, gdy umierał – ²²żeby poddać Izraelitów próbie i zbadać, czy pójdą drogami Pana, po których kroczyli ich przodkowie” (Sdz 2,16–22).

²³ Użyte tu zostało wyrażenie idiomatyczne *hrh ’p YHWH b^eyisra’el*, które nawiązuje do fizjonomii człowieka; dosłownie należałoby to przetłumaczyć: „zapłonęły nozdrza YHWH przeciwko Izraelowi”. Chodzi o podkreślenie zawziętości Boga wobec swojego ludu.

²⁴ Wypowiedź jest oparta na rdzeniu *szsh* (forma oboczna *szss*), który odnosi się do czynności rabowania, łupienia kogoś, okradania go.

Bóg powołuje „sędziów”²⁵, wyznaczając im zadanie, aby wybawili Izraela, czyli ocalili go od ucisku i prześladowań. Naród wybrany nie słuchał jednak sędziów, gdyż cały czas trwał w idolatrii. Wyraźnie wzrasta dynamika złego postępowania Izraela, co sprawia z kolei, że gniew Boga wzrasta. Sytuację opisaną w powyższych fragmentach Księgi Sędziów da się przedstawić w postaci następujących schematów.

Mamy trzech głównych bohaterów księgi:

IZRAELICI – BÓG – KANANEJCZYCY

Izrael jeszcze nie osiedlił się w Kanaanie, na drodze do pełnej swobody stoją mieszkańcy Kanaanu wraz ze swoimi bożkami. Mamy zatem następującą strategię:

IZRAELICI – BÓG – KANANEJCZYCY – ICH BOGOWIE

Wydaje się zatem logiczne, że powinny powstać dwie grupy:

IZRAELICI – BÓG w opozycji do: KANANEJCZYCY – ICH BOGOWIE

Jednak, jak pokazuje treść księgi, relacje układają się zupełnie inaczej: Izraelici nawiązują kontakt z mieszkańcami Kanaanu, a przez to przyjmują kult ich bogów, czego oczywistą konsekwencją jest „opuszczenie” Boga Izraela. Bóg staje się „wrogiem” Izraela i wykorzystuje inne ludy, nieprzyjacielskie Izraelowi, aby ukarać swój naród. Wobec tego Izraelici wołają do Boga, który lituje się nad nimi i posyła im SĘDZIÓW, przez których ich ocala. Pojawia się schemat ostateczny:

IZRAEL – BÓG – SĘDZIOWIE – INNE LUDY

W Księdze Sędziów wymieniono z imienia 12 postaci, które określono mianem *szopetim*. W tradycji przyjęło się dzielić je na dwie grupy: sędziów „większych” oraz sędziów „mniejszych”. Te określenia wskazują jedynie na ilość materiału literackiego poświęconego każdemu z nich przez narratora.

Sędziowie „więksi”	Sędziowie „mniejsi”
Otniel (3,7–11)	Sangar (3,31)
Ehud (3,12–30)	Tola (10,1–2)
Debora (4–5)	Jair (10,3–5)
Gedeon (6–8)	Ibsan (12,8–10)
Jefte (10,6–12,7)	Elon (12,11–12)
Samson (13–16)	Abdon (12,13–15)

²⁵ Hebrajskie wyrażenie jest tu bardzo jednoznaczne: *wayyaqem YHWH szopetim*. Użyty tu czasownik *qum* w koniugacji sprawczej *hifil* wskazuje jednoznacznie na inicjatywę Boga: „YHWH sprawił, że powstał sędziowie”.

O sędziach „mniejszych” wiemy jedynie, jak długo sprawowali swój urząd (w trzech przypadkach) oraz gdzie zostali pochowani (w pięciu przypadkach), nie znamy jednak żadnych szczegółów z ich życia ani nawet tego, który lud ościenny atakował Izraela w czasie ich rządów. Sędziom „większym” natomiast autor księgi poświęca więcej uwagi, podając wiele szczegółów z ich życia i aktywności.

Dużo wątpliwości pozostawia chronologia, jaką podaje Księga Sędziów. Jeśli zliczylibyśmy lata prześladowań i wolności za czasów sędziów „większych”, otrzymalibyśmy okres 271 lat. Kiedy dodamy do tego okres sędziów „mniejszych”, ten czas przekracza 300 lat. To znaczyłoby, że Samuel mógłby się pojawić na arenie dziejów dopiero w połowie X w. przed Chr. (Liverani, 2007, s. 307), czyli w czasie rządów króla Salomona. Pomimo wielu biblijnych odniesień chronologia okresu sędziów ma w dużej mierze charakter hipotetyczny i jest pełna niewiadomych. Ten brak precyzji w datowaniu tak ważnego przecież okresu w dziejach biblijnego Izraela może wskazywać jedynie na to, że redaktorzy ze szkoły deuteronomistycznej nie przywiązywali do tego zbyt dużej wagi. Nadawali bowiem wielu informacjom temporalnym sens przede wszystkim teologiczny. Jak wskazuje Dariusz Dziadosz, przy ustalaniu chronologii trzeba wziąć pod uwagę jeszcze jeden aspekt. Rządy sędziów miały charakter lokalny, to zaś oznacza, że redaktorzy mogli opisywać życie i działalność poszczególnych sędziów równolegle; przynajmniej w kilku przypadkach mogli oni działać równolegle (Dziadosz, 2019, s. 99). To pozwoliłoby skrócić biblijny czas panowania sędziów o dobrych kilkadziesiąt lat.

Redaktorzy zadbali natomiast o model teologiczny, który wyłania się z księgi, a który jest elementem ich strategii pragmatycznej. Możemy go przedstawić przy pomocy następującego schematu: niewierność Izraela – gniew Boga – kara wymierzona Izraelowi (najazd obcych ludów) – wołanie o pomoc – łaska Boga (uwolnienie z niewoli obcych).

Ten schemat powtarza się zasadniczo w historii każdego sędziego, co więcej, jest to schemat teologiczny charakterystyczny dla całego dzieła deuteronomistycznego.

Należy ponadto podkreślić, że autorzy biblijni wyraźnie wyodrębniają okres sędziów w historycznej tradycji Izraela. Obok Księgi Sędziów wzmianki o nich odnajdujemy także w innych księgach Starego Testamentu. W kontekście wielkiej reformy społeczno-religijnej, którą przeprowadzono w okresie panowania króla Jozjasza (ok. 622 r. przed Chr.), Deuteronomista zapisał następujące słowa:

Król wydał całemu ludowi następujący rozkaz: „Świętujcie Paschę na cześć Pana, Boga waszego, jak jest napisane w tejże księdze przymierza”. Naprawdę, nie obchodzono takiej Paschy, jak ta, od dni sędziów, którzy rządili Izraelem, i podczas całego okresu [rządów] królów Izraela i królów Judy (2 Krl 23,21–22).

Zarówno w Księdze Rut, jak i tutaj pojawia się podobna wzmianka o sędziach: *mimey haszszop^etim 'aszer szp^etu 'et-yiśra 'el* „od dni sędziów, którzy sprawowali rządy nad Izraelem”.

Motyw panowania sędziów stanowi istotny element mowy proroka Samuela skierowanej do Izraela, w której wyraźnie odwołuje się do tego właśnie okresu historii Izraela:

⁹Potem zapomnieli o Panu, Bogu swoim. Wtedy oddał ich w ręce Sisery, dowódcy wojsk Chasoru, i w ręce Filistynów, i w ręce króla Moabu i prowadzili z nim wojnę. ¹⁰Wołali wtedy do Pana: „Zgrzeszyliśmy, bo opuściliśmy Pana, służąc Baalom i Asztartom. Teraz jednak wybaw nas z ręki naszych wrogów, a będziemy Tobie służyli”. ¹¹Pan wysłał wtedy Jerubbaala, Bedana, Jeftego i Samuela. Uwolnił was z ręki wrogów okolicznych, tak iż mieszkaliście bezpieczni (1 Sm 12,9–11).

Powyższy tekst jest przykładem teologicznej interwencji Deuteronomisty (Dziadosz, 2019, s. 92), którą wkłada on w usta Samuela, proroka, który namaścił zarówno pierwszego, jak i drugiego władcę Izraela, tj. Saula i Dawida, i z jednej strony zamyka okres sędziów, z drugiej zaś rozpoczyna okres monarchii.

Okres sędziów był bez wątpienia etapem przejściowym pomiędzy czasem, kiedy Izrael był po prostu zlepkiem plemion, które wyruszyły z Egiptu i objęły w posiadanie ziemię Kanaan, a rozpoczynającym się okresem monarchii, która przetrwała, z wieloma perturbacjami²⁶, do początków VI w. przed Chr. (Mazzinghi, 2007, s. 36). Z drugiej strony był to okres kształtowania się w narodzie wybranym poczucia przynależności do Izraela jako ludu powołanego i kształtowanego przez Boga. To w tym czasie rodzi się potrzeba państwowości, integracji między poszczególnymi plemionami, której gwarantem i obrońcą miał stać się wybrany monarcha, tak jak w przypadku innych ludów. Ten proces będzie jednak przebiegał w atmosferze walki z politeizmem prezentowanym przez ludy ościenne, które miały ogromny wpływ na kształtowanie się mentalności przyszłego Izraela.

²⁶ Dość przypomnieć w tym miejscu najpierw podział królestwa Dawida i Salomona na dwa organizmy państwowe (ok. 930 r. przed Chr.): Państwo Północne, z późniejszą stolicą w Samarii, i Państwo Południowe, ze stolicą w Jerozolimie. Następnie upadek Państwa Północnego w 722 r. przed Chr. i deportację części ludności do Asyrii, a później inwazję Babilończyków w 1. poł. VI w. przed Chr. i ostateczny upadek państwa w 586 r. przed Chr.

Księga Sędziów kończy się dwoma obrazami. Pierwszy (Sdz 17–18) mówi o migracji pokolenia Dana i zawiera krytykę nowego sanktuarium i nowego kultu. Kult jedyne Boga zaczyna przybierać cechy bałwochwalcze. Drugi obraz (Sdz 19–21) ukazuje losy pokolenia Beniamina. Obydwa zakończenia łączy jednak wspólny temat, który streszcza się w wyrażeniu: „Każdy czynił to, co było słuszne w jego oczach” (por. 17,6; 18,1; 21,25). Stanowi ono pomost pomiędzy Księgą Sędziów a księgami Samuela i Królewskimi, których głównym tematem jest powstanie i powolny upadek monarchii Izraela. Te wzmianki są zatem wyrazem doskonałej intuicji autora Księgi Sędziów odnośnie do pragnienia, które rodziło się stopniowo w świadomości plemiennej Izraela. Brakowało przede wszystkim jednego, wyraźnego dla wszystkich punktu odniesienia, autorytetu, władcy, który mógłby zaprowadzić nad organizacją i zjednoczeniem rozproszonych plemion, w dużej mierze niezależnych od siebie.

2.2. Okres sędziów w szerszym kontekście geopolitycznym

Jeśli spojrzymy na biblijny okres sędziów z perspektywy archeologii oraz historii powszechnej regionu, trzeba powiedzieć, że przypada ona na epokę żelaza (XIII–X w. przed Chr.), która nastąpiła po epoce brązu i w ramach której doszło do gruntownej przebudowy geopolitycznej Bliskiego Wschodu.

Sąsiedzi z północy (Hatti), wschodu (Mitanni) i południa (Egipt) walczyli między sobą o wpływy w regionie (Van De Mieroop, 2008, s. 167). Pod koniec XIII w. przed Chr. na wschodnim wybrzeżu Morza Śródziemnego pojawiły się Ludy Morza. Był to początek upadku systemu regionalnego Bliskiego Wschodu. Ten proces zaowocował m.in. odchodzeniem ze sceny wydarzeń takich potęg jak Egipt czy Hetyci²⁷ (Liverani, 2007, s. 53).

W tym samym czasie chwiała się potęga Egiptu. W wyniku daleko idącej ekspansji w głąb kontynentu Ludy Morza zagroziły słabnącemu już państwu. Pośród nich szczególnie ekspansywni byli Filistyni. Utworzyli oni koalicję 5 miast – *pentapolis* (Aszkelon, Gat, Aszdod, Ekron, Gaza). To spowodowało, że mocarstwa, które do tej pory miały swoje silne wpływy w Syropalestynie, musiały się wycofać. Kolejnym zjawiskiem było pojawienie

²⁷ Państwo hetyckie, które panowało nad Syrią aż po Byblos i Kadesz, upadło całkowicie. Stolicę państwa, Hattusę, zrównano z ziemią, a imperium się rozpadło. Wraz z upadkiem państwa wygasła także dynastia królewska. To spowodowało zapaść gospodarczą i kulturalną regionu.

się plemion aramejskich (Ammonici, Moabici, Edomici). Ta sytuacja wpłynęła na bardzo dynamiczną przebudowę regionu.

Do tych czynników politycznych należy jeszcze dodać czynnik społeczny. W omawianym okresie (szczególnie XII–XI w. przed Chr.) widoczny jest rozwój produkcji i handlu, a także wzrost liczby ludności. Na forum międzynarodowym zdecydowanie łatwiej było reprezentować silny i zjednoczony kraj niż zlepek plemion²⁸.

W 2. poł. II tys. przed Chr. w rejonie Syropalestyny istniało mnóstwo różnorodnych państweczek plemiennych otoczonych przez potężne, jak na owe czasy, organizacje państwowe²⁹. Wspomniana przebudowa objęła wszystkie dziedziny życia: polityczną, kulturową, religijną i społeczną. W tych warunkach, które okazały się niezwykle sprzyjające, zaczęła wyrastać nowa cywilizacja, w której dość istotną rolę odegrały plemiona hebrajskie, przybyłe niedawno w region Syropalestyny. Były one dość skonsolidowane, a łączyła je wspólna historia, kultura, zwyczaje, a przede wszystkim – wspólna religia monoteistyczna. Ludy, które dotąd prowadziły wędrowny lub półosiadły tryb życia, musiały zaadaptować się do nowych warunków i zmienić dość radykalnie dotychczasowy styl życia. Wzorce do tej transformacji czerpali Izraelici od plemion kananejskich – tych plemion, które napotkali, osiedlając się w Kanaanie. Od społeczności kananejskiej przejęli sposób budowania domów, uprawy ziemi, wyrobu sprzętów potrzebnych w nowych warunkach, począwszy od domowych narzędzi aż do uzbrojenia, a zatem wszystko to, co było potrzebne do prowadzenia osiadłego trybu życia. Oprócz tego przejmowali także niektóre zwyczaje, wierzenia, a także język (Goldstein, 2002, s. 7nn; Dziadosz, 2019, s. 100). Ta asymilacja poskutkowała wkrótce otwarciem się Izraela na politeizm i wszechobecny kult bóstw kananejskich. Ponadto istniała duża rywalizacja i wzajemna wrogość pomiędzy przybyłymi do Syropalestyny społecznościami hebrajskimi a autochtonami, spotkanymi na tych terenach, oraz okolicznymi ludami o korzeniach semickich. Taka właśnie sytuacja geopolityczna stała się podglebiem opowieści w Księdze Sędziów i Księdze Rut.

²⁸ To właśnie stanowiło „zewnętrzna” motywację do budowania monarchii w Izraelu, która miała stać się odpowiedzią na przebudowę geopolityczną regionu.

²⁹ Księga Sędziów wymienia: Amorytów (por. 1,35; 3,5; 6,10), Ammonitów (por. 3,13; 10,6–11,40), Moabitów (por. 3,12–30). Wspomina także niesemicki lud Filistynów (por. 3,31; 13,1–16,31). Ponadto wymienia także inne ludy, nieprzyjaźnie nastawione do plemion hebrajskich, zamieszkujące okoliczne prowincje: Peryzzytów (por. 1,4–5; 3,5), Chiwwitów (por. 3,3,5), Hetytów (por. 1,26; 3,5), Edomitów (por. 1,36), Sydończyków (por. 3,3; 18,7), Aramejczyków (por. 3,8–10) oraz Jebusytów (por. 1,21; 3,5).

3. Zagadnienia religijno-społeczne w Księdze Rut

3.1. Obraz Boga w przedmonarchicznym Izraelu

Plemiona izraelskie stykały się na co dzień z obcą dla nich kulturą i religią. Asymilacja prowadziła najczęściej do synkretyzmu religijnego, który niejednokrotnie przyjmował także formę otwartej apostazji. Deuteronomista wyraża ten stan rzeczy w często powtarzanej formule: „Izraelici czynili to, co złe w oczach Pana, służąc Baalom³⁰ i Asztartom³¹” (por. Sdz 2,11; 3,7.12; 4,1; 6,1; 10,6; 13,1). Ten kult będzie towarzyszył Izraelowi także w epoce monarchicznej i stanie się przyczyną wielu interwencji Boga.

Synkretyzm religijny prowadził do wielu nadużyć nie tylko religijnych, lecz także społecznych (Dziadosz, 2019, s. 123). Bardzo dokładnie relacjonuje to Deuteronomista w Księdze Sędziów:

³⁰ „Baal” to dość pospolity termin pochodzenia semickiego, który etymologicznie oznacza „pan, właściciel, małżonek”. W różnych systemach religijnych starożytnego Wschodu (Aramejczycy, Fenicjanie, mieszkańcy Ugarit oraz Egipcjanie), a nawet – w okresie hellenistycznym – w Grecji czy Rzymie imię to oznaczało bóstwo związane z burzami i piorunami, a zatem – bóstwo niebieskie (zwane także Baal Szamem), a także związane z ołtarzem i okadzeniami (Baal Hammon). Od X w. przed Chr. w Byblos Baal był określany jako „ojciec bogów” (Siwek, 2020, s. 88).

³¹ To fenicka i kananejska bogini miłości, płodności i wojny. W kulturze mezopotamskiej znana jako Isztar, a u Sumerów – jako Inanna. Elementem kultu Asztarte były akty seksualne, do których dochodziło pomiędzy osobami odwiedzającymi jej świątynię a kapłankami, które tam posługiwały.

1. Już na samym początku widoczna jest opieszałość (a wręcz niechęć) Izraelitów w sprawie podboju Kanaanu. Być może kierował nimi strach lub konformizm. Niemniej jednak autor Księgi Sędziów interpretuje tę postawę w kategoriach zaniechania rozkazu Boga (por. 1,1–2);
2. Izraelici bardzo szybko zapomnieli o wielkich dziełach Boga, których doświadczyli w czasie wędrówki przez pustynię (por. 2,10). Wówczas „opuścili Pana, służąc Baalowi i Asztarcie” (2,13), i „porzucili Pana, Boga swoich przodków, który wyprowadził ich z ziemi egipskiej” (2,12a). To wszystko sprawiło, że „poszli za obcymi bogami, których czcili sąsiednie ludy. Oddawali im pokłon, wzbudzając gniew Pana” (2,12b). Izraelici budowali ołtarze obcym bóstwom i wprowadzali kananejskie zwyczaje (por. 8,27.33; 17,1–13; 18,14–31);
3. Deprawacja moralna Izraelitów, której skutkiem było m.in. pogwałcenie prawa gościnności i domowego miru (por. 19,12–30) czy zwyczaj uprowadzania kobiet (por. 21,15–24);
4. Izraelici wykazywali się także opieszałością w obronie swojego terytorium przed okolicznymi plemionami, które zagrażały jego podmiotowości (por. 5,16–17);
5. Uderzenie w ustrój teokratyczny i dążenie do zastąpienia go monarchią na wzór kananejski (por. 8,22–23; 9,1–57);
6. Te zachowania i postawy nie były czymś epizodycznym i wyjątkowym, ale przybierały formę stałych i powtarzanych zachowań i postaw (por. 2.1.2).

Ważnym elementem kształtującym postawy religijne Izraela stały się teofanie, których celem było zatrzymanie tych procesów idolatryjnych. Księga Sędziów wspomina kilka takich wydarzeń. Po raz pierwszy, już na samym początku, Izraelici słyszą przestrogę z ust Anioła Pana³²:

¹Anioł Pana zstąpi z Gilgal do Bokim i rzekł: „Wywiodłem was z Egiptu i zaprowadziłem was do ziemi, którą poprzysiągłem dać waszym przodkom. Powiedziałem: Nie złamię przymierza mego z wami na wieki.

²Jednakże wy nie wchodźcie w przymierze z mieszkańcami tej ziemi, lecz rozwalcie ich ołtarze. Wyście zaś nie usłuchali mego głosu. Dlaczego to uczyniliście?

³Powiedziałem także: Nie wypędzę ich sprzed was, aby byli dla was przeszkodą i aby bogowie ich byli dla was sidłem”.

³² W tekście hebrajskim pojawia się tutaj dość niejednoznacznie brzmiące wyrażenie *mal'ak YHWH*. Rzeczownik *mal'ak* oznacza przede wszystkim „wysłannik”, „posłaniec”, ale także „anioł”.

⁴Kiedy Anioł Pana wyrzekł te słowa do wszystkich Izraelitów, lud podniósł lament i zaniósł się płaczem.

⁵Miejscu temu nadano nazwę Bokim i złożono ofiarę dla Pana (Sdz 2,1–5).

Głównym tematem objawień było przypominanie Izraelowi wielkich dzieł dokonanych w Egipcie. W ten sposób Bóg odwoływał się do pamięci ich ojców. Lekceważenie tego wiązało się zatem z odrzuceniem nie tylko słów Boga, lecz także pamięci ich przodków. Początkowa skrucha nie przynosiła bowiem trwałej zmiany.

Bóg działał także przez proroków:

⁷A gdy Izraelici wołali do Pana z powodu Madianitów,

⁸Pan wysłał Izraelitom proroka, który im rzekł: „To mówi Pan, Bóg Izraela: Oto Ja was wyprowadziłem z Egiptu i Ja was wywiodłem z domu niewoli.

⁹Ja was wybawiłem z rąk Egipcjan i z rąk tych wszystkich, którzy was uciskali. Ja ich wypędziłem sprzed was i Ja wam dałem ich kraj.

¹⁰Powiedziałem wam: Ja jestem Pan, Bóg wasz: nie oddawajcie czci bogom Amorytów, których kraj zamieszkujecie, lecz wyście nie usłuchali mego głosu” (Sdz 6,7–10).

Ten tekst jest doskonałym przykładem klasycznej formuły, zbudowanej według standardów literackich i teologicznych, które charakteryzowały profetyzm biblijny. Jej istotnym elementem jest posłanie proroka, potwierdzające boski autorytet i boskie pochodzenie prorockiego orędzia. Mąż Boży przemawia z mandatu i polecenia Boga, mówi w Jego imieniu. Dlatego jego słowa mają charakter autorytatywny³³. Treścią tego orędzia jest, tak jak poprzednio, przypomnienie wydarzeń z przeszłości (8–9) oraz wezwanie do zajęcia właściwej postawy wobec tych faktów (10). Słysząc tutaj echo Dekalogu (10a). Bóg odwołuje się zatem do najwyższego Prawa, które przypominało, że jedynym Bogiem Izraela jest YHWH; jego złamanie ma być ukarane śmiercią.

Niezwykle starannie i drobiazgowo opisanym wydarzeniem było objawienie się YHWH Gedeonowi, przedstawione w spektakularny sposób przez autora Księgi Sędziów (por. Sdz 6,11–40). Ta długo trwająca obecność Boga, realizująca się poprzez teofanię i słowo, została wprowadzona przez narratora w dość „zwyczajny” – jak na standardy biblijne – sposób:

³³ Tym, co dodatkowo potwierdza autorytatywność orędzia prorockiego, jest fakt, że używa on 1. osoby liczby pojedynczej. To potęguje wymowę tej wypowiedzi: Bóg osobiście skarży się na swój lud. Pojawia się typowa formuła: „Tak mówi Pan, Bóg Izraela”.

¹¹A oto przyszedł Anioł Pana i usiadł pod terebintem w Ofra, które należało do Joasza z rodu Abiezera. Gedeon, syn jego, młócił na klepisku zboże, aby je ukryć przed Madianitami.

¹²I ukazał mu się Anioł Pana. „Pan jest z tobą – rzekł mu – dzielny wojowniku!” (Sdz 6,11–12).

Teofania stała się częścią opisu powołania Gedeona; zachowano tu klasyczną strukturę obecną w innych opisach powołań: Mojżesza (por. Wj 3,1–4,18), Izajasza (por. Iz 6,1–13) czy Jeremiasza (por. Jr 1,4–9). Ten typowy schemat obejmuje kilka etapów:

- 1) teofania (Sdz 6,11.12);
- 2) wstępne powierzenie misji (por. Sdz 6,14);
- 3) sprzeciw ze strony powoływanego (por. Sdz 6,13.15);
- 4) usunięcie przeszkód, na które wskazuje powołany (por. Sdz 6,16);
- 5) znak potwierdzający moc Boga (por. Sdz 6,36nn);
- 6) przyjęcie powołania i jego realizacja (por. Sdz 7,1nn).

Teofanie przypominały o nieustającej obecności Boga pośród ludu. Bóg upominał się w ten sposób o wierność i całkowite posłuszeństwo. Taka postawa miała stać się gwarantem tego, że Izrael zerwie ostatecznie z praktykami synkretyzmu religijnego.

Istotnym mechanizmem stymulującym życie religijne przedmonarchicznego Izraela był sposób przedstawiania Boga jako potężnego i niezwyciężonego wojownika, inspirowany obrazem, który spotykamy już w Księdze Wyjścia, w tzw. kantyku Mojżesza (por. Wj 15). W Księdze Sędziów takim przykładem jest monumentalny tekst określany jako Pieśń Debory i Baraka (Sdz 5,1–31b). Z tego archaicznego tekstu pochodzi starożytna koncepcja Boga wojownika, walczącego w obronie swojego wybranego ludu, siejącego przy tym śmierć i zniszczenie w szeregach nieprzyjaciół Izraela. Zwróćmy uwagę na początek tego starożytnego utworu, gdzie w formie inwokacji poeta kreuje taki właśnie obraz Boga:

³Słuchajcie, królowie, nastawcie uszu, władcy: Dla Pana będę śpiewała, będę opiewać Pana, Boga Izraela. ⁴Panie, gdyś Ty wychodził z Seiru, gdyś z pól Edomu wyruszał, ziemia wtedy drżała, kropiły niebiosa, chmury kropiły wodą. ⁵Góry dżdżem ociekały przed obliczem Pana, to Synaj – przed obliczem Pana, Boga Izraela! (Sdz 5,3–5).

Taki obraz Boga, potężnego, niezwyciężonego wojownika miał stać się dla społeczności Izraela fundamentem życia religijnego, w którym dominowało przekonanie i wiara w to, że Izrael pokonał swoich wrogów dzięki pomocy

jedyne Boga. Co więcej, cała pomyślność Izraela, poczynając od powołania Abrahama przez całą historię tego ludu, wyrasta z takiej wszechobecności Boga. Zatem Bóg z czasów sędziów, a co za tym idzie – także Księgi Rut – jest tym samym potężnym Bogiem, który powołał patriarchów i Mojżesza. Jest to Bóg, który prowadził historię swojego ludu i czynnie w niej uczestniczył. To ten sam Bóg, który poprzez składane obietnice przodkom i zawierane z nimi przymierza okazywał się Bogiem wiernym. Ale jednocześnie ten Bóg jest Bogiem tajemniczym, niedostępnym, nieustraszonym, potężnym w walce i odstrasającym wrogie zastępy. Parafrazując słowa Gianfranca Ravasio, możemy powiedzieć, że w obrazie Boga, który stał się religijnym fundamentem epoki sędziów, „transcendencja i immanencja spotykają się bez wzajemnego wykluczenia” (Ravasi, 2004, s. 24). Cały Izrael zatem winien dostrzec i uznać tę niepodzielną władzę Stwórcy, a znakiem tego uznania stał się nakaz posłuszeństwa jednemu Bogu, co miało się wyrażać w wyłącznym kulcie YHWH (Dziadosz, 2019, s. 126).

3.2. Życie religijno-społeczne przedmonarchicznego Izraela

3.2.1. Filary życia religijnego

Fundamentem życia religijnego miał stać się obraz Boga jako obrońcy i wojownika, który zawiera przymierze i walczy o swój naród. Główną osią teologiczną, na której zostało zbudowane przesłanie Księgi Sędziów, a wraz z nią także i Księgi Rut, było przymierze i jego realizacja w życiu religijnym i społecznym Izraela. Dwa fakty wydawały się istotne. Najpierw fakt zawarcia przymierza na Synaju (por. Wj 24,1–18), które stało się kontynuacją przymierza zawartego z patriarchami. Tutaj chodziło już nie o umowę pomiędzy Bogiem a pojedynczym człowiekiem, ale o umowę pomiędzy Bogiem a całym narodem. To przymierze miało zatem charakter uniwersalny. Zostało ono odnowione w czasach Jozuego (por. Joz 24,1–28). Stało się to konieczne przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, umarli już ci ludzie, z którymi Bóg zawarł przymierze na Synaju. Należało zatem je odnowić z kolejnym pokoleniem³⁴. Po drugie, czterdziestoletnia

³⁴ Zauważmy, że podobny mechanizm „odnowienia przymierza” funkcjonował w czasach patriarchów. Bóg odnawiał przymierze z kolejnymi potomkami Abrahama na wzór tego pierwszego przymierza.

droga przez pustynię zweryfikowała i urealniła obraz Boga w świadomości tego nowego pokolenia. Wreszcie po trzecie, kontakty z obcymi bóstwami, które nawiązała społeczność Izraela już w Kanaanie, musiały spowodować konieczność przypomnienia, jakie są fundamenty monoteistycznej wiary Izraela, na których opierały się i z którego wyrastały kolejno zawierane przymierza (Sicre, 2018, s. 35nn). Przymierze oznaczało radykalne odrzucenie bóstw pogańskich i uznanie tym samym YHWH za jedyne Boga. Izraelici często łamali zawartą umowę z Bogiem. Dlatego było one poddawane nieustannej weryfikacji, której głównym instrumentem stała się zasada retribucji. Za niewierność i bałwochwalstwo spotykał Izraela gniew Boży w postaci inwazji i ucisku ze strony obcych plemion i ościennych ludów. Natomiast za wierne przestrzeganie zasad przymierza Bóg nagradzał Izraela wienym wsparciem w walce oraz długim czasem błogosławieństwa, pomyślności i dobrobytu.

Jak zauważa Dariusz Dziadosz, „życie religijne w okresie sędziów opierało się na dwóch filarach:

- 1) kulcie ofiarniczym oddawanym YHWH bądź kananejskim idolom w różnych miejscach i sanktuariach Kanaanu,
- 2) modlitwie (por. 3,9.15; 4,3; 5,1–31; 6,6; 10,10–15; 13,8; 15,18–19) oraz innych formach pobożności prywatnej (por. 11,30–40; 17,1–13)” (Dziadosz, 2019, s. 129).

W okresie, kiedy Izrael nie posiadał świątyni ani jednego miejsca oddawania czci Bogu, a więc w czasach przedmonarchicznych, kult miał dość prymitywną formę, zaczerpniętą od mieszkańców Kanaanu. Dlatego właśnie rozwijał się dynamicznie rytuał ofiarniczy, charakterystyczny zarówno dla regionu Syropalestyny, jak i całego starożytnego Bliskiego Wschodu. Wspólnym dla tych społeczności sposobem uczczenia bóstwa stało się składanie ofiar z pokarmów, zwierząt, a nawet ludzi. Księga Sędziów dostarcza nam aż nadto przykładów (por. 6,18–21; 11,39–40; 13,19; 20,26; 21,4). Były to najczęściej ofiary całopalne lub biesiadne, a ich celem było uznanie Boga (bóstwa) i podziękowanie mu za jego łaskawość i przychyłność. Podczas rytuału ofiarniczego dokonywano także obrzędu zadośćuczynienia za popełnione grzechy (Miller, 2000, s. 106n). Kult był jednak dość zróżnicowany z uwagi na brak scentralizowania życia religijnego. Obok lokalnych sanktuariów, takich jak Szilo, Sychem czy Dan (por. Sdz 9,1–49; 18,19–31; 21,19–21), funkcjonowały prywatne, domowe miejsca sprawowania kultu (por. Sdz 6,24–32; 17,1–13). Izraelici nie stronili także od składania ofiar na tzw. wyżynach, w świętych gajach i przy źródłach (por. Sdz 2,11–13; 3,7).

Drugim filarem życia religijnego Izraela w epoce przedmonarchicznej była modlitwa zanoszona indywidualnie (por. Sdz 13,8; 16,28) bądź publicznie (por. Sdz 3,9; 6,6). Powodem tego rodzaju pobożności były zagrożenia i chęć prześlągnięcia Boga, aby ich uniknąć. Inną praktyką religijną były także rytualne błogosławieństwa i przekleństwa. Ta forma wpiisywała się w klimat epoki i miejsca, gdzie żyli Izraelici. Przekleństwa były kierowane pod adresem wrogów Izraela (por. Sdz 5,23), błogosławieństwa dotyczyły zaś krewnych i dobroczyńców (por. Sdz 5,9–18). Obydwie formy odwoływały się w swojej istocie do wszechwiedzy i sprawiedliwości Boga (Dziadosz, 2019, s. 131).

3.2.2. Filary życia społecznego

Posiadanie ziemi było ważnym filarem życia społecznego. Było to z jednej strony spełnienie obietnicy Boga danej jeszcze Mojżeszowi, a wcześniej patriarchom, z drugiej stanowiło zaś o tożsamości poszczególnych grup, które w ten sposób mogły cieszyć się swobodą i niezależnością. Dodajmy, że obietnica ziemi i jej spełnienie jest jednym z najważniejszych tematów dla Deuteronomisty, a zatem jedną z istotniejszych kwestii poruszanych także przez autora Księgi Sędziów oraz Księgi Rut³⁵. Posiadanie ziemi zmieniło nomadyczny (koczowniczy) tryb życia, jaki prowadziły plemiona izraelskie (wędrując przez pustynię), w osiadły. To jednak, jak widzieliśmy już wcześniej, nie gwarantowało całkowitego bezpieczeństwa plemionom, które przez wiele kolejnych dziesięcioleci toczyły boje o ziemię z autochtonami zamieszkującymi Kanaan. Niemniej jednak, wraz z wdrażaniem osiadłego trybu życia w strukturę społeczną Izraela, zmieniała się także mentalność narodu. Wyrażało się to choćby w przywiązaniu do własnej ziemi i bronieniu jej.

W związku z prowadzeniem osiadłego trybu życia zmienia się także wewnętrzna infrastruktura społeczna. Powstają i osadzają się w świadomości społeczności nowe schematy funkcjonowania. Chcąc nie chcąc, plemiona izraelskie przejmują zwyczaje i obyczaje ludów ościennych w zakresie codziennego funkcjonowania, asymilując się tym samym do nowych warunków³⁶. Wynikiem tej asymilacji jest przebudowa polegająca na przejściu

³⁵ Księga Rut nie jest częścią dzieła deuteronomistycznego (Pwt, Joz, Sdz, 1–2 Sm, 1–2 Krl), ale skoro akcję opowiadania umieszczono w okresie sędziów, to i ten tekst podejmuje wspomniany temat, choć w nieco innym kontekście.

³⁶ Plemiona izraelskie przejęły zwyczaje agrarne z terenu Syropalestyny – zaczęły obsiewać pola zbożem, zwłaszcza jęczmieniem, zakładać winnice, gaje oliwne czy plantacje fig

z wyłącznie pasterskiego modelu życia, typowego dla nomadów, stale zmieniających miejsce zamieszkania, do modelu pastersko-rolniczego³⁷, który z kolei charakteryzuje ludność osiadłą³⁸. Widać to zwłaszcza w uprawie roli oraz infrastrukturze gospodarczej. Powstają budowle użytku codziennego i publicznego³⁹, tworzone są instytucje o charakterze społeczno-religijnym czy sądowniczym. Księga Rut daje przykłady takich przemian i stylu funkcjonowania w tych nowych warunkach. Spotykamy tam Boaza, gospodarza posiadającego pola uprawne (por. Rt 2,3) na tyle rozległe, że wymagało to obecności nie tylko grupy żniwiarzy (por. 2,14), lecz także ich nadzorcy (por. 2,5). Posiadał także liczne służące (por. 2,8) i zaplecze niezbędne do składowania i mielenia zbóż (por. 3,6). Autor wspomina także o grupie „starszych”, którzy pilnowali porządku i przestrzegania prawa i zwyczajów w lokalnej społeczności (por. 4,2.11).

Codziennie życie plemion izraelskich koncentrowało się wokół rodziny. Już w okresie przedmonarchicznym społeczeństwo hebrajskie miało ściśle wykształconą strukturę. Najmniejszą komórką była rodzina, którą określano jako „dom ojca” (*beyt ab*). Rodziny łączyły się ze sobą w poszczególne klany (rody), zwane po hebrajsku *miszpacha*^h. Te z kolei tworzyły większe jednostki organizacyjne, zwane szczepami lub pokoleniami (*szebeł*). Pokolenia zamieszkiwały sąsiadujące ze sobą terytoria i w ten sposób łączyły się ze sobą oraz z ludami ościennymi (Lindars, 1979, s. 95nn). Tradycja biblijna wywodzi poszczególne pokolenia od ich praprzodka – patriarchy Jakuba (por. Rdz 49). Rodziny były niezwykle skonsolidowane, opierały się na ściśle

(por. Sdz 6,11; 8,2; 7,13; 9,8–13; 14,5). Ponadto Hebrajczycy posiadli umiejętność wyrobu sukna (por. Sdz 5,30; 14,12–13; 16,13–14) czy przedmiotów ozdobnych i przedmiotów kultu z metali szlachetnych (por. Sdz 8,24–27; 17,4)

³⁷ W opowiadaniach o Gedeonie i Samsonie pojawia się wielokrotnie terminologia związana z rolnictwem i pasterstwem (por. Sdz 5,10.25; 6,19; 10,4; 12,14; 14,18).

³⁸ Księga Sędziów informuje nas o nielicznych plemionach, które dalej prowadziły koczowniczy tryb życia. Wspomina zatem pokolenie Dana, które w końcu odnajduje swoje stałe miejsce (por. 18,1–31). Jest wzmianka o wędrujących Beduinach (por. 8,11) czy kenickiej kobiecie o imieniu Jael, która wraz z rodziną mieszkała w namiocie (por. 4,17–21; 5,26).

³⁹ Ani w Księdze Sędziów, ani w Księdze Rut nie mamy właściwie żadnych informacji na temat struktury czy nawet wyglądu tych budowli, ale w tym miejscu przychodzi nam z pomocą archeologia. Na terenie Syropalestyny odnaleziono ślady domów zaopatrzonych w okna. Niektóre spośród nich posiadały nawet dwie zamieszkałe kondygnacje. Odnaleziono ślady tarasów, urządzeń sanitarnych (por. Sdz 3,20.24) czy miejsc rekreacyjnych. Konstrukcja i architektura tych obiektów zdradza wpływy kultury kananejskiej, co pozwala przypuszczać, że pomiędzy tymi grupami kwitła współpraca i wymiana doświadczeń (Faust, 2006, s. 71–84.92nn).

określonych zasadach i tradycjach. Ich członkowie byli lojalni wobec siebie. Przykłady takich zachowań dostarcza nam Księga Sędziów. W tzw. cyklu opowiadań o Gedeonie czytamy o pewnym wydarzeniu. Gedeon otrzymał polecenie od Boga, aby złożył Mu ofiarę i przy tym zniszczył ołtarz Baala, którego kult rozszerzał się w jego pokoleniu. Kiedy to uczynił, powstali przeciwko niemu mieszkańcy i domagali się od ojca Gedeona, Joasza, aby ten go ukarał. Wówczas ojciec, broniąc swojego syna, ostro zareagował:

³⁰Rzekli mieszkańcy miasta do Joasza: „Wyprowadź swego syna! Niech umrze, gdyż zburzył ołtarz Baala i wyciął aszerę, która była obok niego”. ³¹Na to Joasz odpowiedział wszystkim, którzy go otaczali: „Czyż do was należy bronić Baala? Czyż to wy macie mu przychodzić z pomocą? Ktokolwiek broni Baala, winien umrzeć jeszcze tego rana. Jeśli on jest bogiem, niech sam wyrzuci zemstę na tym, który zburzył jego ołtarz” (Sdz 6,30–31).

Inny przykład rodzinnej lojalności odnajdujemy w historii Jeftego. Jego pochopnie złożony ślub doprowadził do śmierci jego własnej córki (Sdz 11,30), która przyjęła ten wyrok z uwagi na fakt, że ojciec ślubował samemu Bogu:

³⁴Gdy potem wracał Jefte do Mispa, do swego domu, oto córka jego wyszła na spotkanie, tańcząc przy dźwiękach bębenków, a było to dziecko jedyne; nie miał bowiem prócz niej ani syna, ani córki. ³⁵Ujrzawszy ją rozdarł swe szaty mówiąc: „Ach, córko moja! Wielki ból mi sprawiasz! Tyś też wśród tych, co mnie martwią! Oto bowiem nierozważnie złożyłem Panu ślub, którego nie będę mógł odmienić!” ³⁶Odpowiedziała mu ona: „Ojciec mój! Skoro ślubowałeś Panu, uczyni z mną zgodnie z tym, co wyrzekłeś własnymi ustami, skoro Pan pozwolił ci dokonać pomsty na twoich wrogach, Ammonitach!” (Sdz 11,34–36).

Te opowiadania łączy bardzo wyraźnie nakreślona motywacja ich bohaterów. W obydwu przypadkach działanie zarówno Joasza, ojca Gedeona, jak i córki Jeftego zostało podyktowane troską o wypełnienie woli Boga, nawet za cenę nieprzychylności – czy wręcz wrogości – ze strony współplemieńców, a nawet za cenę własnego życia.

Związki małżeńskie zawierano zazwyczaj w obrębie spokrewnionych rodów, najczęściej takich, które pochodziły z tego samego pokolenia, choć nie brakowało i takich, które były zawierane pomiędzy zaprzyjaźnionymi rodami (por. Sdz 8,31; 12,9), a nawet z kimś, kto nie należał do społeczeństw hebrajskich. Najlepszym przykładem jest w tym przypadku historia Samsona, który związał się z Filistynką (por. Sdz 14,1–10; 16,4–21). Ten epizod wskazuje na jeszcze jedną anomalię. Zwykle bowiem ojciec wybierał żonę dla syna. Tutaj to Samson wymusza na rodzicach

to małżeństwo⁴⁰. Instytucja, jaką było małżeństwo, odgrywała jeszcze inną rolę społeczną. Duża, wielodzietna rodzina zapewniała społeczno-militarną siłę poszczególnym rodom, a co za tym idzie – poszczególnym szczepom i w konsekwencji całej społeczności⁴¹. W celu zapewnienia takiego właśnie *status quo* unikano poligamii. Ta instytucja opierała się na współistnieniu w jednej rodzinie tzw. żon pierwszorzędnych i drugorzędnych (nałożnic). Jednak istniała w tym względzie zasadnicza różnica. Potomstwo z żony drugorzędnej było z zasady pozbawione praw i przywilejów w obrębie własnego domu, przede wszystkim możliwości dziedziczenia (por. Sdz 9,1–2; 11,2–3). Hebrajskie rodziny miały także niewolników i niewolnice, stanowiących część rodziny (Dziadosz, 2019, s. 135).

3.3. Instytucja małżeństwa lewirackiego i *goela* w Księdze Rut

Z lektury Księgi Rut dowiadujemy się o istnieniu dwóch ważnych instytucji biblijnego Izraela, które stanowią oś całej narracji w księdze. Są nimi: instytucja małżeństwa lewirackiego (jak zobaczymy wkrótce, odbiegająca od standardów utrwalonych w Starym Testamencie) oraz instytucja wykupiciela/odkupiciela, po hebrajsku – *goela*⁴².

Pierwsza z nich, instytucja małżeństwa lewirackiego⁴³, została dokładnie przedstawiona w Księdze Powtórzonego Prawa:

⁴⁰ Jak zauważa Angelo Penna, przykład Samsona pokazuje, że w Izraelu zdarzały się „małżeństwa na odległość”. Tego rodzaju związki nie były obce w świecie kananejskim i arabskim. Do istoty takich małżeństw należało to, że mąż miał nieograniczony dostęp do swojej żony w zamian za to, że zapewniał jej godziwe utrzymanie. Na co dzień jednak oboje żyli w separacji. W niektórych przypadkach, jak potwierdza znowu historia Samsona (por. Sdz 15,1–2), jeśli mężczyzna definitywnie porzucił kobietę, z którą żył w takim związku „na odległość”, ojciec kobiety mógł ją oddać innemu mężczyźnie, a wówczas jej prawowity mąż nie miał już do niej dostępu (Penna, 1962, s. 13).

⁴¹ Takie przykłady ukazuje nam Księga Sędziów: rodzina Gedeona (por. Sdz 8,31; 9,1–5), Jaira (por. Sdz 10,4) czy Jeftego (por. 11,1–2).

⁴² Na temat etymologii tego słowa i jego semantycznej ekstensji zob. *uwagi do tekstu* w Rt 2,20.

⁴³ Ta instytucja była także znana innym ludom starożytnego Bliskiego Wschodu (Ugarit, Huryci, Elam). Mamy pewne ślady takiego prawa w ustawodawstwie asyryjskim. Co więcej, jest ono rozciągnięte także na narzeczonych (De Vaux, 2004, s. 48). Nazwa pochodzi bezpośrednio od łacińskiego rzeczownika *levir* (*laevir*), które z kolei jest tłumaczeniem hebrajskiego *jabam* „szwagier”, „brat męża”, które z kolei należy wyprowadzić od rdzenia *ybm* – „skonsumować małżeństwo ze szwagrem” (por. Rdz 38,8 i Pwt 25,5.7).

⁵Jeśli bracia będą mieszkać wspólnie⁴⁴ i jeden z nich umrze, a nie będzie miał syna, nie wyjdzie żona zmarłego za mąż za kogoś obcego, spoza rodziny, lecz szwagier jej zbliży się do niej, weźmie ją sobie za żonę, dopełniając obowiązku lewiratu. ⁶A najstarszemu synowi, którego ona urodzi, nadadzą imię zmarłego brata, by nie zaginęło jego imię w Izraelu. ⁷Jeśli nie będzie chciał ten mężczyzna wziąć swej bratowej za żonę, pójdzie bratowa do bramy miasta, do starszych i powie: „Nie mam szwagra, który by podtrzymał imię brata swego w Izraelu. Szwagier nie chce na moją korzyść dopełnić obowiązku, jaki ciąży na nim”. ⁸Starsi tego miasta zawezwą go i przemówią do niego. Jeśli będzie obstawał przy swoim i powie: „Nie chcę jej poślubić”, ⁹pójdzie do niego bratowa na oczach starszych, zdejmie mu sandał z nogi, plunie mu w twarz i powie: „Tak się postępuje z człowiekiem, który nie chce odbudować domu swego brata”. ¹⁰I będzie nazwane imię jego w Izraelu: „Dom tego, któremu zzuto sandał” (Pwt 25,5–10).

Istotą tego przepisu było to, że jeśli bracia mieszkają razem i jeden z nich umiera bezdzietnie, wdowa po nim powinna być wzięta za żonę przez tego brata, który nadal żył, a pierworodny z tego nowego związku będzie uważany za legalnego syna zmarłego brata. Szwagier po spełnieniu określonej prawem procedury może co prawda uchylić się od tego obowiązku, ale tym samym zostaje okryty niesławą. To prawo gwarantowało bowiem przedłużenie linii genealogicznej poszczególnych rodzin i klanów (De Vaux, 2004, s. 47).

W Starym Testamencie odnajdujemy interesujący przykład ilustrujący tę instytucję. Jest to historia Judy i Tamar (por. Rdz 38,1–30). Pierworodny syn Judy, Er, umiera bezpotomnie (por. 38,6–7). Zobowiązanie przedłużenia rodu spoczęło zatem na Onanie, bracie Era. Onan jednak uchyła się od współżycia z Tamar (9)⁴⁵, za co Bóg karze go śmiercią (10). W tej sytuacji Juda winien oddać jej swojego najmłodszego syna, Szełę, ale on był jeszcze za młody (11). Wówczas inicjatywę przejmuje Tamar, która kierując się podstępem, doprowadza do tego, że teść współżyje z nią (por. 38,15–19) i w wyniku tego związku rodzą się bliźniaki: Peres i Zerach (por. 38,27nn).

Przypadek opowiedziany w Księdze Rut jest nieco bardziej skomplikowany. Tę sytuację opisuje sam początek narracji, który warto tu

⁴⁴ Hebrajskie wyrażenie *yszb yachdaw* „mieszkać razem” należy tu rozumieć jako „mieszkać wystarczająco blisko na tyle, aby dzielić te same pastwiska” (Christensen, 1997, s. 608).

⁴⁵ Użyte tu zostało hebrajskie wyrażenie *szcht zera' arca^h* „zniszczyć nasienie (wylewając je na ziemię)”. Hebrajski rdzeń *szcht* oznacza różne rodzaje zniszczenia, rujnowania i zagłady (budynków, ziemi, narodu). Tutaj tworzy związek frazeologiczny, który wyraża to, że nie dochodzi do zapłodnienia, w wyniku czego następuje zniszczenie przyszłego potomstwa. Stąd pochodzi nazwa „grzech Onana”.

przytoczyć, choć stanie się on przedmiotem drobiazgowej analizy nieco później (zob. 4.1):

¹Działo się to w czasie, gdy sądzili sędziowie. Panował wtedy głód na ziemi. Pewien człowiek wyszedł z Betlejem w Judzie, aby zamieszkać na terytorium Moabu; on, jego żona i dwaj jego synowie. ²Człowiek ten miał na imię Elimelek. Jego żona nazywała się Naomi, a jego dwaj synowie to Machlon i Kilion. Byli Efratejczykami z Betlejem w Judzie. Przybyli na terytorium Moabu i tam zamieszkali. ³Umarł Elimelek, mąż Naomi. Pozostała ona i dwóch jej synów. ⁴Wzięli [oni] dla siebie Moabitki, pierwsza miała na imię Orpa, druga zaś – Rut. Mieszkali tam około dziesięciu lat. ⁵Jednak umarli obydwaj: Machlon i Kilion. Kobieta zaś pozostała bez swoich synów i bez swojego męża (Rt 1,1–5).

Narrator szczegółowo informuje nas o tragedii rodzinnej w drugiej części opowiadania (1,3–5). Jeśli porównamy tę treść z tekstem Pwt 25,5–10, w którym sformułowano prawo lewiratu, szybko zauważymy, że prawo w takim brzmieniu, jakie przynosi nam Deuteronomista, nie ma zastosowania w Księdze Rut, co więcej, nie ma także zastosowania w Rdz 38⁴⁶. Jeśliby szukać zastosowania prawa lewiratu do historii Rut, trzeba by założyć, że to Naomi powinna poślubić swojego szwagra, czyli brata Elimeleka (o którym nie wspomina nawet tekst), a Rut i Orpa – wyjść za mąż za braci Machlona i Kiliona (o których także tekst milczy). Jednak taki scenariusz nie realizuje się w tej historii. Rodzi się zatem uzasadnione pytanie: czy w tym przypadku można mówić o prawie lewiratu? Jeśli tak, to dlaczego? Gdy spojrzymy z punktu widzenia samej narracji na całą historię opowiedzianą w Księdze Rut, szybko się przekonamy, że motywem małżeństwa Rut i Boaza było przedłużenie rodziny Elimeleka oraz opieka nad Naomi i Rut. Można zatem przyjąć, że potomek Rut i Boaza był tak naprawdę wypełnieniem tej luki, która pozostała po śmierci Elimeleka. Rut zatem niejako zastępuje swoją teściową w akcie przedłużania rodu o kolejnego potomka. Ponieważ nie ma żadnej innej możliwości, wszystkie scenariusze wyczerpały się bowiem wraz ze śmiercią męża i synów, pozostaje ta jedna możliwość. Wypada zatem powiedzieć w tym miejscu o „lewiracie zastępczym”, co wydaje się uzasadnione i potwierdzone przez dość niezwykle tekst, jaki odnajdujemy pod koniec narracji. Narrator jedynie wspomina,

⁴⁶ Prawo nic nie mówi bowiem o możliwości małżeństwa z teściem i potomstwie, które mogłyby się narodzić z takiego związku. Wydaje się, że ta historia odzwierciedla starszą tradycję, według której szwagier nie mógł uchylić się od tego obowiązku (jak to widzimy w Pwt 25,7–9), a to znaczyło, że zobowiązanie obejmowało wszystkich kolejnych braci.

zupełnie marginalnie, o fakcie narodzin Obeda (por. 4,15), natomiast w centrum wydarzeń umieszcza Naomi (4,16), która zaraz po narodzinach dziecka położyła go na swoim łonie (zob. 7.2.2.3)⁴⁷. Można także założyć inne rozwiązanie. W starożytnym Izraelu informacje (w tym także przepisy prawa), zanim je zapisano, były przekazywane ustnie. Mogło się zatem zdarzyć, że w jakiejś lokalnej społeczności prawo lewiratu było interpretowane inaczej, niż wynikałoby to z późniejszego zapisu.

Przejdźmy zatem do drugiej instytucji zaprezentowanej w tekście, czyli do instytucji wykupiciela/odkupiciela, którą w języku hebrajskim określa się jako *goel*. Sankcjonowała ona przede wszystkim wykupienie majątku rodzinnego (por. Kpł 25,25; 27,9–33), pola (por. Jr 32,1–25), czasem wykupienie powinowatego z niewoli, do której trafił w wyniku niemożności spłaty długu (por. Kpł 25,47–55), a także pomszczenie śmierci krewnego, który został zamordowany (por. Lb 35,9–29; Pwt 19,6–13; Joz 20,2–9)⁴⁸. Głównym motywem korzystania z tego prawa było wykupienie osoby, która popadła w długi. I znowu, w historii Rut nie mamy do czynienia z taką sytuacją. Dokładna lektura tekstu dostarcza nam inną perspektywę. Boaz mówi nie o wykupie pola czy majątku, ale wyraźnie o wykupieniu samej Rut (por. Rt 3,9.12–13). Co więcej, sama Rut szuka u Boaza wsparcia i wyraźnie o nie prosi:

⁸A w środku nocy Booz poczuł zimno i rozglądając się dokoła zobaczył kobietę leżącą przy jego nogach. ⁹Zapytał: „Kto ty jesteś?” Odpowiedziała: „Ja jestem Rut, służebnica twoja. Rozciągnij brzeg swego płaszcza nade mną, albowiem jesteś powinowatym” (Rt 3,8–9).

„Rozciągnięcie płaszcza” staje się symbolem ochrony i zabezpieczenia (zob. *uwagi do tekstu i komentarz do Rt 3,9*). Jest zatem prośbą o „wykupienie” Rut z sytuacji, w której się znalazła. To z kolei ma się dokonać poprzez małżeństwo i – w konsekwencji – wydanie na świat potomstwa. Jak widzimy, nie chodzi tylko o przedłużenie rodu, lecz także o zagwarantowanie przyszłości Rut i Naomi, jej teściowej. Rut zdaje się mówić Boazowi: „Twoja odpowiedzialność jako odkupiciela (w tekście hebrajskim

⁴⁷ Należy także zwrócić uwagę na wypowiedź Boaza (por. Rt 4,9), która wydaje się to potwierdzać.

⁴⁸ Wymienione teksty wspominają o człowieku (w tym miejscu tekst hebrajski używa terminu *goel*), którego zadaniem stało się pomszczenie zamordowanego krewnego. Aby tego uniknąć i ocalić tych, którzy nieumyślnie zabili, ustanowiono tzw. miasta azylu, do których mordercy mogli się schronić. Według Księgi Liczb ustanowiono sześć takich miast (por. Lb 35,13n).

pojawia się tu słowo *go'el*) wymaga tego, abyś mnie poślubił¹. Nakładają się tu zatem te dwie instytucje, z których małżeństwo ma się stać instrumentem do zabezpieczenia życia Rut. Ten plan spełni się i zostanie usankcjonowany wobec starszyzny miasta (por. Rt 4). Narrator zatem od samego początku wprowadził takie założenie przy kompozycji opowiadania (Campbell, 1975, s. 132).

Wydaje się, że wszystkie kwestie zasygnalizowane powyżej należy rozpatrywać łącznie, czyli w konwencji połączenia obydwu instytucji w Księdze Rut. Jest to oryginalny pomysł autora (Zenger, 1986, s. 88), choć nie jedyny w swoim rodzaju.

W tradycji piśmienniczej – zarówno tej biblijnej, jak i pozabiblijnej – można odnaleźć dwie paralele, które rzucają światło na analizowany przez nas przypadek.

Pierwszą paralełę odnajdujemy w starożytnych tekstach fenickich. W 1980 r. James Russell i Mustafa Gurdal odnaleźli w południowej Turcji i zidentyfikowali fenicką inskrypcję pochodzącą z VII w. przed Chr. (Lemaire, 1989, s. 124). W dziewięć lat później francuski orientalista, specjalista w odczytywaniu starożytnych inskrypcji zachodniosemickich, André Lemaire opublikował artykuł, w którym na podstawie drobiazgowych analiz gramatycznych i semantycznych⁴⁹ dokonał próby interpretacji tego tekstu, wskazując na to, że zawiera on m.in. informację o małżeństwie realizującym prawo lewiratu, zawartym przez kogoś, kto najpierw wykupuje (*goel*) swoją przyszłą małżonkę (Lemaire, 1989, s. 125). Lemaire wskazuje tym samym na istniejące związki językowe, a także kulturowe pomiędzy tym tekstem a Księgą Rut w zakresie prawa wykupu.

W Starym Testamencie także odnajdujemy pewien tekst, który wydaje się adekwatnym przykładem potwierdzającym powyższe przypuszczenia. Chodzi o tekst deuterioizajaszowy, pochodzący z ok. VI/V w. przed Chr., który przy pomocy języka wzbogaconego symboliką kreśli obraz zaślubionej Jerozolimy. Przeczytajmy go zatem uważnie:

¹Śpiewaj z radości, nieplodna, któraś nie rodziła, wybuchnij weselem i wykrzykuj, któraś nie doznała bólów porodu! Bo liczniejsi są synowie porzuconej niż synowie mającej męża, mówi Pan. ²Rozszerz przestrzeń twego namiotu, rozciągnij płótna twego mieszkania, nie krępuj się, wydłuż tve sznury, wbij mocno tve paliki! ³Bo się rozprzestrzenisz na prawo i lewo, twoje potomstwo posiędzie narody oraz zaludni

⁴⁹ Analizując semicki rdzeń *yg'l*, użyty w inskrypcji, proponuje, aby powiązać go semantycznie z rdzeniem semickim *g'l*, który wyraża ideę wykupienia, odkupienia i ochrony (Lemaire, 1989, s. 125).

opuszczone miasta. ⁴Nie lękaj się, bo już się nie zawstydzisz, nie wstydz się, bo już nie doznasz pohańbienia. Raczej zapomnisz o wstydzie twej młodości. I nie wspomnisz już hańby twego wdowieństwa. ⁵Bo małżonkiem twoim (*bo 'alyak*) jest twój Stworzyciel, któremu na imię – Pan Zastępów; Odkupicielem twoim (*w^ego'alek*) – Święty Izraela, nazywają Go Bogiem całej ziemi (Iz 54,1–5).

W omawianym fragmencie na naszą uwagę zasługuje wiersz 5. Owdowiała Jerozolima, która jest bezdzietna i nie może wydać na świat potomstwa (4b), zostanie poślubiona przez Boga (tutaj autor używa rzeczownika *ba'al*, który w języku hebrajskim oznacza m.in. małżonka). Autor nazywa Go także odkupicielem (to słowo pochodzi od hebrajskiego czasownika *g'l*). Bóg zatem występuje w podwójnej roli: małżonka i odkupiciela/wykupiciela, co wyraźnie łączy ideowo ten tekst z Księgą Rut. Można zatem przypuszczać, że w VII i VI w. przed Chr. było rzeczą naturalną łączenie powinności wykupiciela z instytucją lewiratu (Ska, 2005a, s. 67). Powtórzmy to raz jeszcze: Księga Rut jest oryginalna w tym wglądzie, choć nie jest jedynym tekstem, który wprowadza takie połączenie.

Postawmy zatem jeszcze jedno pytanie. W czym zatem można upatrywać oryginalności Księgi Rut? Wydaje się, że jej unikalność tkwi w całej misteryjnie zorganizowanej warstwie kompozycyjnej tekstu. Analiza narratologiczna pozwala nam uchwycić ten fenomen w szerszej perspektywie nie tylko samej instytucji, lecz przede wszystkim w kontekście całej narracji. Od samego początku problem zostaje wywołany poprzez zaistniałą sytuację, w jakiej znalazła się Naomi (por. 1,1–5). Pomocą w rozwiązaniu tych problemów okazuje się nie bezpośrednio lewirat, ale osoba samej Rut. Narrator ukazuje wyraźny progres w relacjach pomiędzy dwiema kobietami właśnie w kontekście dramatu, który przeżywają i który ich łączy i przybliża do siebie. Rut szuka wsparcia u Naomi, kiedy spotyka się z Boazem, a Naomi, bardziej doświadczona życiowo, służy jej radą i pomocą. W pierwszym rozdziale Rut szuka sposobu, jak towarzyszyć swojej teściowej. W drugim podejmuje dość ryzykowną próbę szukania pomocy w kraju, którego nie zna, i ostatecznie tę pomoc i wsparcie odnajduje u boku Boaza. W trzecim rozdziale podpowie Boazowi, aby ją poślubił, co ostatecznie ma rozwiązać problem jej i Naomi. Czwarty rozdział przynosi rozwiązanie wszystkich problemów (Ska, 2005a, s. 69).

Po tych wstępnych, ale – jak się wydaje – potrzebnych informacjach wypada nam przystąpić do lektury tekstu Księgi Rut.



KSIĘGA RUT

PRZEKŁAD



Scena pierwsza

Naomi powraca do Betlejem (1,1–22)

Wprowadzenie. Przyczyny migracji (1,1–5)⁵⁰

Prezentacja rodziny (1,1–2)

1. ¹Działo się to w czasie, gdy sądzili sędziowie. Panował wtedy głód na ziemi. Pewien człowiek wyszedł z Betlejem w Judzie, aby zamieszkać na terytorium Moabu; on, jego żona i dwaj jego synowie. ²Człowiek ten miał na imię Elimelek. Jego żona nazywała się Naomi, a jego dwaj synowie to Machlon i Kilion. Byli Efratejczykami z Betlejem w Judzie. Przybyli na terytorium Moabu i tam zamieszkali.

Rodzinne tragedie (1,3–5)

³Umarł Elimelek, mąż Naomi. Pozostała ona i dwóch jej synów. ⁴Wzięli [oni] dla siebie Moabitki; pierwsza miała na imię Orpa, druga zaś – Rut. Mieszkali tam około dziesięciu lat. ⁵Jednak umarli obydwaj: Machlon i Kilion. Kobieta zaś pozostała bez swoich synów i bez swojego męża.

⁵⁰ Zamierzeniem autora jest to, aby tekst został przełożony w miarę możliwości dosłownie, z zachowaniem poprawności językowej. Dosłowny przekład pozwala bowiem uwydatnić szczególnie istotne elementy tekstu, które w dalszej kolejności zostaną poddane gruntownej analizie. W nawiasach kwadratowych umieszczono słowa, których brakuje w oryginale, a których obecność wydała się autorowi konieczna z uwagi na konstrukcję zdań w języku polskim. Słowa zaznaczone *italiką* są słowami hebrajskimi, które autor zdecydował się umieścić w ich oryginalnym brzmieniu ze względu na ich znaczenie w kontekście całej księgi. Zaproponowano także segmentację tekstu, czyli podział na poszczególne sekcje (segmenty), aby w ten sposób uwydatnić dynamikę i rozwój akcji, uporządkować materiał literacki oraz dać odbiorcy potrzebne narzędzia do jego właściwego odczytania.

Powrót (1,6–22)

Narracja o powrocie (1,6–21)

Rozmowy w drodze: Naomi namawia synowe do odejścia (1,6–18)

Pierwsza próba (1,6–10)

⁶Powstała ona i jej synowe. Powróciła z terytorium Moabu, ponieważ usłyszała na terytorium Moabu, że YHWH nawiedził swój lud, aby dać mu chleb. ⁷Wyszła więc z miejsca, gdzie była tam [ona] i jej dwie synowe z nią. Wędrowały drogą, aby powrócić do ziemi Judy. ⁸Naomi rzekła do dwóch swoich synowych: „Idźcie, wracajcie, każda do domu swej matki. YHWH (niech) okaże wam *chesed* (łaskę) zgodnie z tym, co uczyniłyście ze zmarłymi i ze mną. ⁹Niech YHWH da wam [to], a [wtedy] znajdziecie wytchnienie, każda w domu swojego męża”. Następnie pocałowała je. One zaś podniosły swój głos i zaczęły płakać. ¹⁰Powiedziały jej: „Nie, z tobą wrócimy do twojego ludu”.

Druga próba (1,11–13)

¹¹Naomi powiedziała: „Wracajcie, moje córki! Dlaczego chcecie iść ze mną? Czy [będą] jeszcze synowie w moim łonie i będą [oni] dla was mężami? ¹²Wracajcie, córki moje! Idźcie! Ponieważ jestem zbyt stara, aby wyjść za męża. Jeśli nawet powiedziałabym: »Jest dla mnie nadzieja« i gdybym także w nocy była z mężem, i gdybym także urodziła synów, ¹³czy dla nich czekałybyście, aż dorosną? Czy dla nich wyrzekłybyście się tego, aby wyjść jeszcze za męża? Nie, moje córki! Jestem zbyt nieszczęśliwa dla was, ponieważ YHWH wyciągnął rękę przeciw mnie”.

Trzecia próba (1,14–18)

¹⁴Podniosły głos i bardzo zapłakały. Orpa ucałowała swoją teściową, a Rut do niej przylgnęła. ¹⁵Wtedy [Naomi] powiedziała: „Oto twoja szwagierka wróciła do swego ludu i do swoich bogów. Wracaj za swoją szwagierką”. ¹⁶Rut powiedziała: „Nie nalegaj na mnie, abym cię opuściła, aby powrócić od ciebie. Dokąd ty pójdziesz, pójdę i ja, gdzie ty zamieszkaasz, zamieszkaam i ja. Twój lud – moim ludem, a twój Bóg – moim Bogiem. ¹⁷Gdzie ty umrzesz – ja umrę i tam zostanę pochowana. Oby YHWH to uczynił dla mnie i oby to dodał, jeśli to [sama] śmierć nie oddzieli mnie od ciebie”. ¹⁸Wtedy Naomi zobaczyła, że ona uparła się, aby z nią iść. Wówczas powstrzymała się od mówienia do niej.

Przybycie do Betlejem (1,19-21)

¹⁹Poszły zatem obydwie, aż przybyły do Betlejem. Kiedy przybyły do Betlejem, całe miasto z ich powodu wpadło w uniesienie. Mówili: „Czy to Naomi?”.
²⁰Powiedziała [wtedy] do nich: „Nie nazywajcie mnie Naomi, nazywajcie mnie *mara*, ponieważ Wszechmogący napełnił mnie goryczą. ²¹Poszłam napełniona, a YHWH przyprowadził mnie pustą. Dlaczego nazywacie mnie Naomi, podczas gdy YHWH zaświadczył przeciwko mnie i Wszechmogący uczynił mnie nieszczęśliwą?”.

Komentarz narratora (1,22)

²²Naomi wróciła, a wraz z nią jej synowa Rut Moabitka, która powróciła z terytorium Moabu. Obie przybyły do Betlejem na początku żniw jęczmienia.

Scena druga

Rut znajduje łaskę w oczach Boaza (2,1-23)

Rut i Naomi (2,1-3)

2. ¹Naomi miała krewnego ze strony męża, zamożnego człowieka z rodu Elimeleka. Miał na imię Boaz. ²Rut Moabitka rzekła do Naomi: „Obym mogła pójść na pole, aby zbierać kłosa za nimi, aby znaleźć łaskę w ich oczach”. Powiedziała jej [Naomi]: „Idź, moja córko”. ³Wyszła zatem Rut. Poszła i zbierała [kłosa] na polu za tymi, którzy zbierali. A zdarzyło się, że była to część pola [należąca] do Boaza, który [pochodził] z rodu Elimeleka.

Boaz i Rut (2,4-17)

Boaz pyta o Rut (2,4-7)

⁴A oto Boaz przyszedł z Betlejem. Powiedział do żniwiarzy: „YHWH niech będzie z wami!”. Oni zaś powiedzieli mu: „Niech YHWH ci błogosławi!”.

⁵Boaz rzekł do swojego sługi, który pilnował żniwiarzy: „Czyja jest ta młoda kobieta?” ⁶Sługa pilnujący żniwiarzy odpowiedział i rzekł: „Ta młoda kobieta to Moabitka, która wróciła wraz z Naomi z ziemi Moabu. ⁷Powiedziała: »Obym mogła szukać kłosów i zbierać je pomiędzy snopami, [idąc] za żniwiarzami«. Przyszła i pozostała od rana aż dotąd, a jej odpoczynek w domu był krótki”.

Boaz rozmawia z Rut (2,8–13)

⁸Boaz powiedział do Rut: „Czy nie słyszałaś, córko moja? Nie chodź, aby zbierać na innym polu, a także nie odchodź stąd, ale przyłącz się do moich dziewcząt. ⁹Twoje oczy [niech patrz] na pole, gdzie [żniwiarze] zbierają plony, i idź za nimi! Czyż nie rozkazałem sługom, aby nie dotykali ciebie? Kiedy będziesz spragniona, idź do naczyni i pij z tego, co będą czerpać słudzy”. ¹⁰Upadła wówczas na twarz i oddała mu pokłon aż do ziemi. Wtedy rzekła do niego: „Dlaczego znalazłam łaskę w twoich oczach, tak aby się mną zainteresować, a przecież ja jestem cudzoziemką?”. ¹¹Odpowiedział Boaz i rzekł do niej: „Dokładnie mi opowiedziano o tobie, o wszystkim, co uczyniłaś ze swoją teściową po śmierci twojego męża. Jak opuściłaś twojego ojca i twoją matkę, i ziemię twojego urodzenia i poszłaś do ludu, którego nigdy nie znałaś. ¹²Niech YHWH wynagrodzi twój uczynek! Niech twoja nagroda będzie pełna u YHWH, Boga Izraela, [ty], która przyszłaś, aby schronić się pod Jego skrzydła”. ¹³Ona powiedziała: „Obym mogła dalej znajdować łaskę w twoich oczach, mój panie, ponieważ pocieszyłeś mnie i powiedziałaś do serca twojej służebnicy, choć ja nie jestem [nawet] jak jedna z twoich służących”.

Wspólny posiłek i rozporządzenie Boaza dotyczące Rut (2,14–17)

¹⁴W czasie posiłku Boaz rzekł do niej: „Podejdz tutaj, następnie zjedz chleb i zanurz kawałek w winnym occie”. Usiadła więc obok żniwiarzy. Boaz dał jej prażone ziarna. Ona zjadła i nasyciła się, a resztę zostawiła. ¹⁵Następnie wstała, aby zbierać kłosy. Boaz polecił swoim sługom: „Może zbierać także pomiędzy snopami; a wy nie upokarzajcie jej. ¹⁶Co więcej, wyciągajcie dla niej spomiędzy snopków z ziarnami i pozostawcie [jej], aby mogła [z nich] pozbierać. Nie obrażajcie jej!”. ¹⁷Zbierała zatem na polu aż do wieczora. Następnie wymłóciła to, co zebrała. Było tego około efy jęczmienia.

Rut i Naomi (2,18–23)

Wprowadzenie (2,18)

¹⁸Wzięła [to] i poszła do miasta. Jej teściowa zobaczyła to, co ona zebrała. Ona wyjęła i dała jej [Naomi] to, co zostawiła z tego, co zjadła do syta.

Rozmowa (2,19–22)

¹⁹Teściowa powiedziała do niej: „Gdzie zbierałaś dzisiaj i jak to zrobiłaś? Błogosławiony niech będzie ten, kto zwrócił na ciebie uwagę”. Wówczas opowiedziała swojej teściowej o tym, z kim pracowała. Rzekła: „Imię człowieka, z którym dzisiaj pracowałam, brzmi Boaz”. ²⁰Wtedy Naomi rzekła do swojej synowej: „Niech on będzie błogosławiony przez YHWH, który nie zaniechał swojej łaski tak wobec żywych, jak i wobec umarłych”. Naomi powiedziała jeszcze: „Ten człowiek jest naszym powinowatym, jednym z naszych *goeli*”. ²¹Rut Moabitka rzekła do swojej teściowej: „Co więcej, powiedział on do mnie: »Dołącz do moich sług, dopóki nie ukończą zbiorów, które do mnie należą«. ²²Naomi rzekła wtedy do Rut, swojej synowej: „Lepiej, moja córko, że będziesz wychodzić z jego dziewczętami; wtedy nie będą ci dokuczać na innym polu”.

Summarium (2,23)

²³Dołączyła zatem do służących Boaza, aby zbierać kłosa aż do zakończenia żniw jęczmienia i żniw pszenicy. Następnie zamieszkała ze swoją teściową.

Scena trzecia

Rut zabiega o względy Boaza (3,1–18)

Plan Naomi (3,1–5)

3. ¹Naomi, jej teściowa, powiedziała jej: „Moja córko, czy nie powinnam szukać dla ciebie bezpiecznego miejsca, w którym będziesz szczęśliwa?”

²Czy to nie Boaz właśnie jest naszym krewnym, ten, z którego dziewczętami byłaś? Oto on dziś wieczorem będzie przesiewał jęczmień na klepisku. ³Zatem teraz umyj się, namaść, włóż płaszcz na siebie i zejdź na klepisko. Nie pozwól jednak, aby rozpoznał cię ten mąż aż do czasu, gdy nie skończy jeść i pić. ⁴Kiedy się położysz, ty rozpoznasz miejsce, gdzie się położył. Następnie pójdziesz, odkryjesz jego nogi i położysz się. On natomiast poinformuje cię o tym, co powinnaś zrobić”.

⁵Rut rzekła do niej: „Wszystko to, co powiedziałaś, uczynię”.

Rut u Boaza (3,6–15)

Odnalezienie Boaza na klepisku (3,6–8)

⁶Zeszła zatem na klepisko i zrobiła wszystko, co nakazała jej teściowa. ⁷Boaz zaś zjadł i napił się. Wtedy rozweseliło się jego serce. Poszedł, aby położyć się na brzegu sterty. Wtedy Rut podeszła bardzo cicho, odkryła jego nogi i następnie się położyła. ⁸W środku nocy mąż ten zadrżał, rozejrzał się wokół, a oto jakaś kobieta leżała u jego stóp.

Umowa pomiędzy Boazem i Rut (3,9–13)

⁹Powiedział: „Kim ty jesteś?”. Ona odparła: „Ja jestem Rut, twoja służebnica. Powinieneś zatem rozciągnąć swoje skrzydła nad twoją służebnicą, gdyż ty jesteś *golem*”. ¹⁰On rzekł: „Córko moja, bądź błogosławiona przez YHWH: uczyniłaś swoje drugie *chesed* lepszym od pierwszego, nie podążając za młodymi mężczyznami, zarówno biednymi, jak i bogatymi.

¹¹A teraz, moja córko, nie bój się. Wszystko, co mi powiedziałaś, uczynię dla ciebie, ponieważ każdy mieszkaniec pozna, że ty jesteś dzielną kobietą. ¹²Teraz zaś, nawet jeśli rzeczywiście ja jestem *golem*, to jest także *goel* bliższy ode mnie. ¹³Zostań na noc. Rano zaś, jeśli będzie chciał cię wykupić, dobrze – niech wykupi [ciebie], jeśli zaś nie będzie mu się podobało, aby wykupić ciebie, wtedy, na życie YHWH, ja wykupię ciebie. Śpij aż do rana!”.

Rut odchodzi z klepiska (3,14–15)

¹⁴Spała przy jego nogach aż do rana. Wstała, zanim można [było] odróżnić jednego człowieka od drugiego. Powiedział bowiem [Boaz]: „Nie trzeba,

aby ktoś się dowiedział, że przyszła ona na klepisko”. ¹⁵Powiedział następnie: „Daj płaszcz, który jest na tobie, i trzymaj go mocno”. Trzymała go mocno. Wtedy odmierzył sześć [miar] jęczmienia. Następnie zarzucił je na nią i poszedł do miasta.

Drugie pouczenie Naomi (3,16–18)

¹⁶[Rut] przyszła do swojej teściowej. Ona zaś powiedziała: „Kim ty jesteś, moja córko?”. Wtedy [Rut] opowiedziała jej wszystko, co ten mąż uczynił dla niej. ¹⁷Następnie rzekła: „Sześć [miar] jęczmienia dał mi, gdyż powiedział do mnie: »Nie możesz przecież wrócić do swojej teściowej z pustymi rękami«. ¹⁸Ona zaś powiedziała: „Usiądź w spokoju, moja córko, aż do czasu, gdy dowiesz się, jaki obrót przyjmie sprawa, ponieważ ten mąż nie zazna spokoju, aż nie doprowadzi dzisiaj tej sprawy do końca”.

Scena czwarta Boaz poślubia Rut (4,1–17)

Transakcja w bramie miasta (4,1–12)

Przygotowanie sceny: Boaz przejmuje inicjatywę w bramie miasta (4,1–2)

4. ¹Boaz poszedł do bramy i tam usiadł. A oto przechodził *goel*, o którym mówił Boaz. I rzekł [Boaz]: „Podejdz, usiądź tutaj!”. Ten zaś podszedł i usiadł. ²Następnie [Boaz] wziął dziesięciu mężów spośród starszyny miasta. Powiedział: „Usiądźcie tutaj!”. I usiedli.

Dyskusja Boaza z tajemniczym *goelem* Rut (4,3–6)

³Wtedy powiedział do *goela*: „Część pola [należącą do] naszego brata Elimeleka, sprzedaje Naomi, która właśnie powróciła z ziemi Moabu. ⁴Powiedziałem sobie wtedy, że cię powiadomię, mówiąc: »Kup je w obecności mieszkańców i w obecności starszych miasta«. Jeśli chcesz wykupić,

wykup, jeśli zaś nie chcesz go wykupić, powiedz mi, abym to wiedział, gdyż oprócz ciebie nie ma nikogo, który by [je] wykupił jako *goel*. Ja zaś jestem po tobie”. Wtedy on rzekł: „Ja je wykupię”. ⁵Boaz odezwał się w ten sposób: „W dniu, w którym wykupisz pole z rąk Naomi, wtedy także wykupisz Rut Moabitkę, wdowę po zmarłym, tak aby utrwalić imię zmarłego w jego dziedzictwie”. ⁶Wówczas *goel* odpowiedział: „Nie mogę wykupić dla siebie jako *goel*, aby nie zniszczyć mojego dziedzictwa. Ty więc wypełnij moje prawo wykupu, ponieważ ja nie mogę go wypełnić”.

Układ pomiędzy Boazem i tajemniczym *goelem* (4,7–12)

⁷A oto to, co było niegdyś w Izraelu, jeśli chodzi o wykup i zamianę: aby potwierdzić całą sprawę, jeden zdejmował swój sandał i dawał go drugiemu. Taki był właśnie sposób poświadczania w Izraelu. ⁸Rzekł zatem *goel* do Boaza: „Kup [prawo wykupu] dla siebie”. Wówczas zdjął swój sandał. ⁹Wtedy rzekł Boaz do starszyzny i do całego ludu: „Wy jesteście dzisiaj świadkami, że z rąk Naomi wykupuję to wszystko, co należy do Elimeleka, i to wszystko, co należy do Kiliona i Machlona. ¹⁰Ponadto, Rut Moabitkę, żonę Machlona, wykupuję dla siebie jako żonę, aby w ten sposób zachować imię zmarłego w jego dziedzictwie oraz aby imię zmarłego nie zniknęło spośród jego braci ani spośród jego współobywateli. Wy dzisiaj jesteście świadkami”. ¹¹Wtedy cały lud, który znajdował się w bramie, oraz starszyzna rzekli: „Jesteśmy świadkami. Oby YHWH sprawił, żeby ta kobieta, która wchodzi do twojego domu, [stała się] jak Rachela i jak Lea, które we dwie zbudowały dom Izraela. Bądź więc potężny w Efrata i uczynź sławnym imię w Betlejem! ¹²Niech twój dom stanie się jak [dom] Peresa, którego Tamar urodziła Judzie, dzięki potomstwu, które da ci YHWH z tej młodej kobiety!”.

Narodziny syna (4,13–17)

Małżeństwo, poczęcie syna i jego narodziny (4,13)

¹³Boaz wziął Rut i stała się jego żoną. I zbliżył się do niej. YHWH dał jej moc poczęcia i urodziła syna.

Naomi i kobiety (4,14–17)

¹⁴Kobiety powiedziały Naomi: „Niech będzie błogosławiony YHWH, który nie dał, abyś pozostała dzisiaj bez *goela*. Jego [YHWH] imię będzie wzywane w Izraelu. ¹⁵On [syn] stanie się dla ciebie tym, który przywraca życie, i ciebie podtrzyma w twojej starości, ponieważ to twoja synowa, która ciebie kocha, go urodziła. Ona jest lepsza dla ciebie niż siedmiu synów”. ¹⁶Naomi wzięła dziecko i położyła je na swoim łonie. I była dla niego piastunką. ¹⁷Sąsiadki nadały mu imię, mówiąc: „Narodził się syn dla Naomi”. I nadały mu imię Obed. On to był ojcem Jessego, ojca Dawida.

Dodatek genealogiczny (4,18–22)

4. ¹⁸A oto genealogia Peresa: Peres zrodził Chersona. ¹⁹Cherson zrodził Rama, Ram zrodził Amminadaba. ²⁰Amminadab zrodził Nachszona. Nachszon zrodził Salmona. ²¹Salmon zrodził Boaza. Boaz zrodził Obeda. ²²Obed zrodził Jessego. Jesse zrodził Dawida.



CZĘŚĆ DRUGA

LEKTURA



Aby tekst był zrozumiały i aby jego lektura mogła przynieść korzyść odbiorcy, winna rozpocząć się od wyodrębnienia w nim mniejszych jednostek. Ten proces, który nazywamy segmentacją, jest istotnym etapem lektury, umożliwia on wniknięcie w logikę tekstu i pozwala na pełniejszy kontakt z nim na linii autor/autorzy – odbiorca/odbiorcy. Oczywiście, nie sposób podać jednego wzoru wyodrębnienia struktury, gdyż zależy to od tego, jakie kryteria przyjmujemy. Zmienność miejsca, zmiana bohaterów, nowe wzmianki geograficzne oraz wewnętrzne związki, jakie istnieją w treści badanego tekstu, to tylko niektóre kryteria, które winny być wzięte pod rozwagę, kiedy podejmujemy się strukturyzacji tekstu.

W niniejszym opracowaniu proponujemy dość szczegółową segmentację (Hubbard, 1988, s. 74–75). Podstawowym kryterium, które bierzemy tu pod uwagę, jest wszelka zmiana miejsca, bohaterów czy wydarzeń. Naszym zdaniem taka metoda przyczyni się do uchwycenia szczegółów tekstu, które mają istotne znaczenie w jego percepcji.

Próbując na początku przedstawić tę narrację w sposób bardziej syntetyczny, wyodrębnimy dwie główne jednostki. Pierwsza z nich stanowi zdecydowanie największą część narracji i opowiada o wydarzeniach związanych z losami dwóch głównych bohaterek, Naomi i Rut (1,1–4,17). Druga jednostka to dodatek genealogiczny, który prowadzi nas do ukazania istniejących więzów krwi pomiędzy Rut i Boazem a królem Dawidem (4,18–22).

W pierwszej jednostce, która stanowi zasadniczy tekst księgi, wyodrębnimy cztery mniejsze partie tekstu (subjednostki) i nadamy im następujące tytuły:

1. Naomi powraca do Betlejem (1,1–22);
2. Rut znajduje łaskę w oczach Boaza (2,1–23);
3. Rut zabiega o względy Boaza (3,1–18);
4. Boaz poślubia Rut (4,1–17).

Jak widać, ta podstawowa segmentacja odpowiada podziałowi tekstu (podziałowi na rozdziały) wprowadzonemu przez redaktora Księgi Rut.

SCENA PIERWSZA

NAOMI POWRACA DO BETLEJEM
(1,1-22)



Po wprowadzeniu (1,1–5), w którym pojawia się informacja o przyczynach migracji kobiet, narrator skupia się na wydarzeniach rozgrywających się w drodze do Betlejem (1,6–22), aby zakończyć tę pierwszą część stwierdzeniem, że Naomi i jej synowa Rut powróciły do Betlejem na początku żniw jęczmienia (1,22). Autor zwraca naszą uwagę na całą serię dramatycznych wydarzeń, które spowodowały migrację kobiet (1,3–5), aby następnie przedstawić zabiegi Naomi zmierzające do tego, aby jej synowe ją opuściły i zaczęły życie na własny rachunek (1,6–18). Ostatecznie tą, która pozostaje ze swoją teściową, jest Rut (1,16–17), podczas gdy Orpa decyduje się opuścić Naomi (1,14b).

4.1. Wprowadzenie. Przyczyny migracji (1,1–5)

W tej części narracji, która stanowi wstęp do całej księgi, autor stawia sobie dwa cele. Pierwszym jest prezentacja rodziny (1,1–2), dzięki czemu czytelnik poznaje bohaterów. Szczegółowa prezentacja staje się matrycą, na której autor zrealizuje następnie swój drugi zamysł: ukaże przyczyny ich migracji w kontekście dramatycznych okoliczności, które spowodował głód, który zapanował w ich kraju (1,3–5).

4.1.1. Prezentacja rodziny (1,1–2)

4.1.1.1. Tekst i jego przekład

¹וַיְהִי בִימֵי שָׁפֶט הַשָּׁפֶטִים וַיְהִי רָעַב בְּאֶרֶץ וַיֵּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לָחֶם יְהוּדָה
 לְגֹר בְּשָׂדֵי מֹאָב הוּא וְאִשְׁתּוֹ וּשְׁנֵי בָנָיו:
²וְשֵׁם הָאִישׁ אֱלִימֶלֶךְ וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ נַעֲמִי וְשֵׁם שְׁנֵי־בָנָיו מְחִלּוֹן וְכִלְיוֹן אֶפְרָתִים
 מִבֵּית לָחֶם יְהוּדָה וַיָּבֹאוּ שְׁדַי־מֹאָב וַיְהִי־וְשֵׁם:

¹wayhi bimey szepoť haszszopetim. wayhi raḥ ba'rec wayyelek 'isz bibbeyt lechem y'hudah
 laḡur bišdey mo'ab hu' w'eszto uszney banayw.

²w^eszem ha'isz 'elimelek w^eszem 'iszto na'omi w^eszem sz^eney-banayw machlon w^ekilyon
 'epratim
 mibbeyt lechem y^ehuda^h wayyabo'u s^edey-mo'ab wayyihyu-szam.

¹**Działo się**⁵¹ to w czasie, gdy sędził sędziowie. Panował wtedy głód na ziemi. Pewien człowiek wyszedł z Betlejem w Judzie, aby zamieszkać na terytorium Moabu; on, jego żona i dwaj jego synowie. ²Człowiek ten miał na imię Elimelek. Jego żona nazywała się Naomi, a jego dwaj synowie to Machlon i Kilion. Byli Efratejczykami z Betlejem w Judzie. Przybyli na terytorium Moabu i tam zamieszkali.

4.1.1.2. Uwagi do tekstu

1.1. wayhi – formuła wprowadzająca, którą dosłownie należałoby przetłumaczyć „było”, „stało się”, „wydarzyło się”. Pojawia się ona na początku kilku ksiąg Starego Testamentu (Jozuego, Sędziów, Samuela, Ezechiela, Jonasza, Estery czy Nehemiasza). Kiedy znajduje się na początku księgi, oznacza kontynuację tekstu, który ją poprzedza, a zatem łączy teksty biblijne w logiczną i merytoryczną całość. W tym przypadku byłaby to kontynuacja Księgi Sędziów. John Gray uważa, że ta formuła ma podwójne zadanie. Z jednej strony wskazuje ona na kontynuację dzieła deuteronomistycznego (Joz, Sdz, 1–2 Sm, 1–2 Kr) – zdaniem badacza Księga Rut byłaby zatem częścią tego dzieła. Z drugiej strony formuła *wayhi* nawiązuje w warstwie merytorycznej do historycznej epoki sędziów, czyli epoki jeszcze przedmonarchicznej (Gray, 1986, s. 384).

bimey sz^epoł haszszop^etim – dosł.: „w dniach, kiedy sędził sędziowie”. Z perspektywy gramatyki pojawia się tu konstrukcja dość unikatowa w Biblii hebrajskiej (występuje jeszcze tylko w 2 Krn 26,5), która polega na połączeniu rzeczownika *yom* „dzień” (*status constructus* liczby mnogiej) z formą *infinitivus constructus* (*sz^epoł*). W liczbie mnogiej rzeczownik *yom* zwykle podkreśla trwający odcinek czasu, w tym przypadku chodzi zatem o tygodnie czy nawet miesiące i lata. Zwraca także uwagę figura etymologiczna (*sz^epoł haszszop^etim*), oparta na rdzeniu *szpł*. Ten rdzeń w języku hebrajskim ma dość szeroki zakres semantyczny – oznacza „decydować”, „postanawiać o czymś”, „rozstrzygać o czyjejś racji w dyskusji” (por. Rdz 16,5; Ez 34,17), „pomagać w dochodzeniu sprawiedliwości” (por. Iz 1,17), „wydawać wyroki” (por. Rdz 19,9; Kpł 19,15) czy „ukarać kogoś (w ramach wydanego wyroku)” (por. 1 Sm 3,13).

⁵¹ Zaznaczony tekst jest następnie komentowany w uwagach do tekstu.

'isz bibbeyt lechem y^ehudah – „pewien człowiek z Betlejem w Judzie”. Rzeczownik *'isz* (bez przedimka określonego) wskazuje na kategorię ogólną – chodzi o jakiegoś (pewnego) człowieka, dopiero później czytelnik pozna jego imię i wówczas ten rzeczownik pojawi się wraz z przedimkiem (por. *ha'isz* w wierszu 2). *bibbeyt lechem* – dosł. „dom chleba” – to nazwa Betlejem. Kiedy autor dodaje jeszcze *y^ehudah* „judzkie”, „w Judzie”, precyzuje, że chodzi o miejsce położone w Judei (w przeciwieństwie do terytorium Zabulona, gdzie także znajdowała się miejscowość o tej samej nazwie, por. Joz 19,15).

laḡur bisdey mo'ab – „aby zamieszkać na terytorium Moabu”. Hebrajski rdzeń *gr* oznacza zamieszkanie gdzieś na jakiś czas jako ktoś obcy, przybysz, w przeciwieństwie do autochtona, czyli rdzennego mieszkańca, który urodził się i żyje na danej ziemi. Wyrażenie *bisdey mo'ab* można tłumaczyć jako „terytorium/ziemia Moabu”. Użyty tu rzeczownik *sade^h* oznacza ogólnie jakąś otwartą przestrzeń, pole, a nawet dobra ziemskie (włości). Moab to kraina położona na wschodnim brzegu Morza Martwego, na terenie dzisiejszej Jordanii. John Gray zwraca uwagę, że użycie rzeczownika *sade^h* w liczbie mnogiej może wskazywać na nawodnione przez tamtejsze rzeki okresowe (*wadi*) tereny, które były miejscem upraw (Gray, 1986, s. 384)⁵².

1.2. 'elimelek – „Elimelek”. Jest to zrost dwóch wyrazów: *'eli* „mój El” oraz *melek* „król” (od rdzenia *mlk* „panować”). Stąd znaczenie: „mój El jest królem” (Decker, 2010, s. 40)⁵³. Imię „El” pojawia się w mitologii ugaryckiej jako oznaczenie najważniejszego bóstwa w panteonie kananejskim; uważany za boga bogów, stwórcę świata, króla i strażnika porządku na świecie. W Biblii hebrajskiej ten antropim pojawia się w liczbie mnogiej (najczęściej) jako oznaczenie jedyne Boga. Imię *'elimelek* nie jest poświadczane już nigdzie więcej w Biblii hebrajskiej. Septuaginta oddaje to imię przez *abimelech*, które można by przełożyć jako „mój ojciec jest królem” (ma ono o wiele większą frekwencję, głównie w Rdz i Sdz).

na'omi – „Naomi”. Imię należy wyprowadzić od rdzenia *n'm*, często pojawiającego się w grupie północno-zachodniej języków semickich, w których oznacza „dobry”, „przyjemny”, „czarujący”. W tekstach ugaryckich

⁵² Paul Joüon wskazuje, że należy wyraźnie odróżnić znaczenie tego rzeczownika w rodzaju męskim od jego znaczenia w rodzaju żeńskim. Forma *sadim* (liczba mnoga rodzaju męskiego) oznacza po prostu otwarte pole, przestrzeń w sensie ogólnym, podczas gdy *sadot* (liczba mnoga rodzaju żeńskiego) wskazuje raczej na miejsce, które jest czyjąś własnością; ma więc wartość *plurale unicum* (Joüon, 1923, §90e).

⁵³ W tym imieniu zostaje odzwierciedlona opieka Boga nad słabymi i chorymi, co stanowiło element Jego władzy nad Izraelem. Ten temat okaże się istotnym elementem narracji w całej Księdze Rut (Łach, 2015, s. 404).

rdzeń *n'm* jest często używany na określenie herosów kananejskich, takich jak Keret i Aqhat. Bywa również używany w celu podkreślenia zalet bogini Anat, siostry kananejskiego bóstwa Baala (Sasson, 1979, s. 17). Co do znaczenia tego imienia nie ma pełnej zgody. Najczęściej przyjmuje się, że oznacza „mój czarujący / moja czarująca” (jako że sufiks 1. osoby ma taką samą formę dla rodzaju zarówno męskiego, jak i żeńskiego)⁵⁴. Imię poświęcone jest jedynie w Księdze Rut.

machlon [...]* *kilyon – „Machlon [...] Kilion”. Pierwsze imię, *machlon*, należy prawdopodobnie wyprowadzić od rdzenia *mchl*, który w hebrajskim biblijnym występuje jedynie w imionach. W innych językach semickich (szczególnie w arabskim) pojawia się także poza kontekstem nazw własnych i oznacza „być bezpłodnym”. Istnieją także inne hipotezy dotyczące etymologii tego imienia⁵⁵. Drugi antroponim, *kilyon*, jest zwykle kojarzony z hebrajskim rdzeniem *kly* „być skończonym, zużytym, wyczerpanym”. Rdzeń ten, a z nim antroponim od niego pochodzący, jest natomiast poświęcony w inskrypcjach fenickich⁵⁶ oraz w inskrypcjach pochodzących z Palmyry w Syrii (Stark, 1971, s. 92), gdzie pojawia się w formie: *kylywn* oraz *kyly*. Obydwa imiona posiadają sufiks *-on*, który jest charakterystyczny dla semickiej onomastyki (Sasson, 1979, s. 18), obydwie także są poświęcone jedynie w Księdze Rut. Septuaginta oddaje je odpowiednio: *maalōn* oraz *chelaiōn*.

'epratim – „Efratejczycy”. Zwyczajowo termin ten jest odnoszony do członków pokolenia Efraima, które zamieszkiwało północny Izrael. Jednak tradycja biblijna poszerza zakres tego pojęcia. Synem Efratejczyka (*ben-'isz 'eprati*) był bowiem król Dawid (por. 1 Sm 17,2)⁵⁷, ponadto był nim

⁵⁴ Tak przetłumaczymy, jeśli potraktujemy wygłosową *yod* jako sufiks 1. osoby liczby pojedynczej. Jednak jeśli końcowe *yod* potraktować jako element, który był umieszczany w celu nadania imieniu pieszczotliwego charakteru lub zdrobniałej formy (gr. *hypokorismos*), można by to imię przełożyć mniej więcej tak: „ona pełna wdzięku, powabu”. Taka możliwość pojawia się, jeśli zasugerujemy się analogią do podobnych przypadków, które pojawiają się w języku ugaryckim. Wówczas należałoby przyjąć, że w pierwotnym brzmieniu ten antroponim miał formę: *no'omiya/aya*. Tę możliwość potwierdza Septuaginta, w której imię przetłumaczono jako: *nōemin*, por. ugaryckie *n^omyn* (Benz, 1972, s. 242).

⁵⁵ Niektórzy wyprowadzają go od rdzenia *hly* „być chorym, słabym”, *hwl* „tańczyć wkoło” czy też *hll* „przebić”, „zrobić dziurę” (stąd rzeczownik *m^ehilla*, który oznacza „jaskinia”, „grota wydrążona pod ziemią”) (Astour, 1965, s. 279, p. 3).

⁵⁶ Frank Benz uważa jednak, że nie można stwierdzić w sposób jednoznaczny takiej zależności: „The name is perhaps not to be compared with the Heb. *kilyon*” (Benz, 1972, s. 330n).

⁵⁷ Ta informacja wyraźnie wskazuje na fakt kojarzenia Efratejczyków z Betlejem, bo – jak wiadomo – Dawid pochodził właśnie stamtąd.

także Jeroboam, syn Nabata Efratejczyka (*ben-n^ebat 'eprati*, por. 1 Krl 11,26). W 1 Krn 2,19 czytamy, że „Kaleb wziął za żonę Efratę (*'eprat*), która urodziła mu Chura”. Z kolei według 1 Krn 2,50; 4,4 Chur był „pierworodnym Efraty” (*b^ekor 'epratah*). Chura uznaje się za eponimicznego protoplastę tych wszystkich, którzy mieszkali w Betlejem (Sasson, 1979, s. 19). Taki pogląd wyraża już prorok Micheasz, identyfikując Betlejem z ziemią Efrata: „a ty, Betlejem Efrata” (Mi 5,1). To potwierdza, że tradycja, która utożsamiała te dwa miejsca, była w dziele kronikarskim nie tylko powszechnie uznana, lecz także chętnie eksponowana. Dodajmy, że jest ona obecna w Księdze Rut (por. 4,11). Betlejem nie było wprawdzie jedynym miejscem, gdzie mieszkali Efratejczycy (Campbell, 1975, s. 55), jednak Księga Rut wydaje się reprezentować starą tradycję, która łączyła te miejsca. Fakt, że ta nazwa pada w Księdze Rut dwukrotnie (raz na samym początku dzieła i drugi raz w jego zakończeniu), nie jest bez znaczenia dla strategii pragmatycznej autora. Dawid został w ten sposób z jednej strony ukazany jako potomek Efraimitów, a z drugiej strony, z uwagi na Betlejem i Boaza, związany z pokoleniem Judy. W ten sposób stałby się naturalnym łącznikiem dwóch pokoleń, które reprezentowały Północ i Południe (Gray, 1986, s. 385). Dawid, jak wiadomo, w okresie swojego panowania zjednoczył te ziemie.

wayyihyu-szam – dosł. „tam byli”. Paul Joüon zwraca uwagę, że czasownik *hyh* „być” jest używany także w języku hebrajskim w znaczeniu „pozostać gdzieś na stałe”, „zamieszkać”; w podobnym znaczeniu spotkamy go także w Rt 1,6 (Joüon, 1993, s. 33).

4.1.1.3. Komentarz

Ten krótki tekst dostarcza nam wielu interesujących i ważnych informacji, które stanowią klucz do zrozumienia całej historii opowiedzianej w Księdze Rut.

Pierwszy temat, który się tu pojawia, to temat sędziów. Ta epoka staje się historycznym tłem fabuły całej księgi, ale dla narratora jest czymś więcej niż tylko odwołaniem się do pewnego etapu w historii biblijnego Izraela. Czas sędziów (ok. 1200–1050 r. przed Chr.) jest wyznaczony dwoma ważnymi wydarzeniami. Rozpoczyna go śmierć Jozuego (por. Sdz 1,1), który wprowadził synów Izraela do Ziemi Obiecanej, był sługą Mojżesza i jego spadkobiercą, a kończy koronacja Saula, pierwszego władcy Izraela (por. 1 Sm 10). Był to czas trudny, pełen chaosu społeczno-politycznego oraz religijnego, czas kształtowania się tożsamości ludu wybranego. To także czas

przepełniony walką o zachowanie niezależności od obcych ludów, które otaczały Izraela, ale przede wszystkim czas wyraźnego działania Boga przez charyzmatycznych przywódców, których nazywamy sędziami. Bóg nieustannie przekonywał lud o swojej wierności. Z literackiego punktu widzenia przywołanie tego okresu odgrywa ponadto w toku całej narracji ważną rolę. Tworzy ono inkluzję i łączy tym samym opowiedzianą historię z królem Dawidem (por. 4,17b), wskazując na władcę, który pozostał zawsze wierny Bogu i znalazł łaskę w Jego oczach. Dawid stał się także odpowiedzią Boga na pragnienie Izraelitów, którzy chcieli mieć króla; w Księdze Sędziów ten motyw pojawia się kilkakrotnie (por. 17,6; 18,1; 19,1; 21,25) właśnie w kontekście niewierności i nieposłuszeństwa synów Jakuba wobec Boga.

Ważny dla konstrukcji całej narracji jest także motyw głodu; jest on niezwykle nośnym elementem zarówno w zakresie organizacji całej kompozycji, jak również w kontekście programu narracyjnego, który odnajdujemy z kolei w Księdze Rodzaju. Innymi słowy, temat głodu staje się łącznikiem wydarzeń opowiedzianych w Księdze Rut z wydarzeniami, które znali dobrze Izraelici. Zaczniemy zatem od tego szerszego kontekstu ogólnobiblijnego. Głód był konsekwencją sił przyrody i naturalnych zjawisk społecznych, takich jak: susza (por. Rdz 41,27; 1 Krl 18,2; 2 Krl 8,1), inwazja szarańczy (por. Am 4,9–10), utrata inwentarza i środków do życia (por. 1 Krl 18,5), działań wojennych (por. 2 Krl 7,24–25; Iz 1,7). Często był także konsekwencją Bożego sądu (por. 2 Krl 8,1; Iz 3,1; Jr 14,13–18; Am 4,6). W naszym tekście ten motyw ma jeszcze inne znaczenie, o którym warto i trzeba wspomnieć w tym miejscu. Po pierwsze, utrwala prawdę o tym, że Bóg pomimo tej tragedii zatroszczy się o swój lud, co więcej, głód staje się narzędziem w ręku Boga, aby mógł On przeprowadzić swój plan wobec umiłowanego ludu (pod tym względem autor Rt zdaje się nawiązywać do głodu, który spowodował przeniesienie się rodziny Jakuba do Egiptu, por. Rdz 41–50). W ten sposób motyw ten stanowi pomost pomiędzy historią Rut a historią patriarchów, co więcej, wpisuje historię Rut w dzieje potomków Abrahama. Warto w tym miejscu przywołać także pewien interesujący argument semantyczny. Wyrażenie *wayhi ra' b' ba'rec* „panował głód na ziemi” w takim właśnie hebrajskim brzmieniu⁵⁸ pojawia się w Biblii hebrajskiej jeszcze tylko w Rdz 12,10 i 26,1.

Ten niezwykle istotny motyw rozwija *Targum do Księgi Rut*. Czytamy w nim o tym, że „wielki głód” jest efektem działania Boga, tak jak było

⁵⁸ W innych miejscach to wyrażenie jest nieco zmodyfikowane (por. Rdz 41,56.57; 42,5). Najbardziej zbliżone jest wyrażenie w Rdz 42,5: *haya hara' b' b' rec*.

to wielokrotnie w dziejach Izraela. Trwa on od stworzenia świata, a zakończy się wraz z przyjściem Mesjasza-Króla. Bóg czyni zatem z głodu narzędzie po to, by napomnieć mieszkańców całej ziemi. Tekst wymienia następnie dziesięć wielkich etapów trwania głodu na świecie: pierwszy związany był z Adamem, pierwszym człowiekiem, drugi wielki głód panował w okresie Lameka, trzeci – za życia Abrahama. Czwarty głód panował w dniach życia Izaaka, piąty za życia Jakuba, szósty był w czasach Boaza, siódmy towarzyszył panowaniu króla Dawida, ósmy był w czasach Eliasza, a dziewiąty za Elizeusza. Oczekujemy natomiast na nadejście dziesiątego i zarazem ostatniego głodu, po nim przyjdzie zaś Mesjasz-Król (Sperber, 2004).

W tym krótkim fragmencie Księgi Rut uderza dynamika prezentowania postaci. Autor wspomina: Elimeleka, Naomi, jego żonę, oraz dwóch ich synów – Machlona i Kilion. Trzech z nich to postaci typowo epizodyczne, pojawiają się tylko tutaj. Jedynie Naomi będzie obecna w całej narracji. Jednak obecność tych postaci ma swoje istotne znaczenie, jeśli chodzi o znalezienie klucza interpretacyjnego opowiadania. Przez swój przydomek „Efratejczycy” stanowią one łącznik z historią biblijnego Izraela, szczególnie tą związaną z królem Dawidem (zob. *uwagi do tekstu*). W Elimeleku tradycja żydowska utrwalona w *Targumie do Księgi Rut* widziała lidera całego pokolenia, protoplastę, nazywając go „wielkim, szlachetnym (*gbr*)”. Z pewnością autor tego aramejskiego tekstu miał trafną intuicję, która kazała mu podkreślić znaczenie tej postaci w całej narracji (Sperber, 2004). Co więcej, hebrajski termin *'isz*, który pojawia się dwukrotnie w tej krótkiej prezentacji Elimeleka, wydaje się potwierdzać wspomnianą intuicję autora targumu (Ziegler, 2017, s. 95).

Tę część narracji kończy informacja o osiedleniu się opisanej powyżej rodziny. Zwraca uwagę kontrast pomiędzy prezentacją poszczególnych postaci a dość banalnym stwierdzeniem narratora wyrażonym w zdaniu: „Przybyli na terytorium Moabu i tam zamieszkali”. Nie mamy żadnego opisu ich osiedlania się, sama informacja o „terytorium Moabu” jest bardzo ogólna. Rzeczownik *sade^h*, który przełożyliśmy jako „terytorium”, może opisywać dość szeroką gamę możliwości (zob. *uwagi do tekstu*). Jedyną informacją, która wydaje się bardziej precyzyjnie wyrażona przez narratora, jest stwierdzenie: „tam [tj. na terytorium Moabu] zamieszkali”. Zgodnie ze znaczeniem hebrajskiego terminu *hyh* można przypuszczać, że chodziło o stałe zamieszkanie (zob. *uwagi do tekstu*). Znamy zatem zamiary rodziny przybyłej, która postanowiła zostać na stałe w tym obcym dla siebie kraju. Jest to o tyle istotne, że późniejsze wydarzenia zweryfikują tę decyzję rodziny Elimeleka.

4.1.2. Rodzinne tragedie (1,3–5)

4.1.2.1. Tekst i jego przekład

וַיָּמָת אֱלִימֶלֶךְ אִישׁ נַעֲמִי וּתְשָׂאֵר הִיא וּשְׁנֵי בָנֶיהָ³
 וַיֵּשְׂאוּ לָהֶם נָשִׁים מְאֹבִיּוֹת שֵׁם הָאֶחָת עֹרְפָּה וְשֵׁם הַשֵּׁנִית רוּת⁴
 וַיָּשָׁבוּ שָׁם כְּעֶשְׂרֵת שָׁנִים
 וַיָּמָוּתוּ גַם-שְׁנֵיהֶם מַחְלוֹן וְכִלְיוֹן וּתְשָׂאֵר הָאִשָּׁה מִשְׁנֵי יְלָדֶיהָ וּמְאִישָׁהּ⁵

³wayyamot³ 'elimelek³ 'isz na'omi wattiszsza'er hi' usz^eney baneyha.

⁴wayyis'u lachem naszim mo'abiyyot⁴ szem ha'achat⁴ 'orpa^h w^eszem haszzenit⁴ rut⁴
 wayyesz^e bu szam k^e ser szanim.

⁵wayyamu⁵tu gam-sz^eneyhem machlon w^ekilyon wattiszsza'er ha'iszsza^h miszsz^eney y^ela-
 deyha ume'iszah.

³Umarł Elimelek, mąż Naomi. Po-
 została ona i dwóch jej synów.
⁴Wzięli [oni] dla siebie Moabitki;
 pierwsza miała na imię Orpa, druga
 zaś – Rut. Mieszkali tam około dzie-

sięciu lat. ⁵Jednak umarli obydwaj:
 Machlon i Kilion. Kobieta zaś **pozostała bez swoich synów i bez swojego męża.**

4.1.2.2. Uwagi do tekstu

1.4. *wayyis'u lachem naszim mo'abiyyot* – „wzięli dla siebie Moabitki”. We wcześniejszym etapie rozwoju języka hebrajskiego używany był w takim kontekście rdzeń *lqch* „brać”. Zatem, jak słusznie zwraca uwagę P. Joüon, to wyrażenie wpisuje się w późniejszy etap formowania się języka (*Late Biblical Hebrew*), charakterystyczny dla takich ksiąg, jak: Księga Ezdrasza (por. 9,2.12), Księga Nehemiasza (por. 13,25) czy 2 Druga Księga Kronik (por. 11,21; 13,21, 24,3).

'orpah [...] *rut* – „Orpa [...] Rut”. Etymologia obydwu imion nie jest jednoznaczna. Imię Orpa możemy wyprowadzić od hebrajskiego rzeczownika *'orep*, który oznacza „szczyt głowy”, „kark”. Jednak jednoznaczne określenie znaczenia tego imienia jest trudne: „uparta” (w nawiązaniu do wyrażenia „twardy kark” w sensie uporczywości), „ozdobiona”, „pachnąca perfumami” – w nawiązaniu do arabskiego: *'urfat* „ozdobiony bujnymi włosami” lub *'arf(at)* „perfumy”, czy może *'urf* „życzliwość”, „dobroć” (Sasson, 1979, s. 20). Można jednak przyjąć, że słowo jest pochodzenia moabickiego, i w tej sytuacji dokładne ustalenie jego znaczenia wydaje się znacznie trudniejsze. Podobnie jest w przypadku drugiego imienia. Możemy je zrekonstruować

na bazie hebrajskiego rdzenia *rwh* „ugasić pragnienie”, „napoić się, nawodnić się” (Bruppacher, 1966, s. 14)⁵⁹. Stąd forma nominalna mogłaby oznaczać „kogoś, kto jest napojony, odświeżony”, a zatem zadowolony (Schipper, 2016, s. 84). Inną propozycją jest wyprowadzenie tej nazwy od rzeczownika *r^e‘ut* „towarzyszka”, „sąsiadka” (por. Wj 11,2; Est 1,19)⁶⁰.

1.5. *wattiszsa’er* [...] *miszsz^eney* [...] *ume’iszah* – „pozostała [...] bez swoich synów i bez swojego męża”. Rdzeń *sz’r* występuje głównie w koniugacji *nifal* (zob. 3b). Tym razem pojawia się z przyimkiem *min*⁶¹. Naomi została pozostawiona bez (...), w oderwaniu od (...). P. Joüon interpretuje to wyrażenie w sensie czasowym: pozostała po tym, jak umarli jej synowie i mąż (1993, s. 35). W ten sposób podkreśla się jeszcze wyraźniej samotność kobiety. W nawiązaniu do wiersza 3, w którym narrator informuje nas tylko o śmierci męża Naomi, w tym stwierdzeniu podkreśla się osobisty dramat kobiety: przeżyła nie tylko swojego męża, lecz także swoich synów.

y^ladeyha – „jej synowie”. Dość osobliwe użycie pospolitego rzeczownika *yeled* „mały chłopiec”, „dziecko” w kontekście żonatych mężczyzn⁶². Może być to jednak zabieg stylistyczny autora tekstu, polegający na tym, że przy pomocy tego rzeczownika zdanie tworzy inkluzję z 4,16: „Naomi wzięła dziecko [*yeled*, chodzi tu o syna Rut i Boaza] i położyła je sobie na łonie”.

4.1.2.3. Komentarz

Wiele wydarzeń zostało zaprezentowanych w dość krótkim czasie narracji (*narration time*). Narrator jest pod tym względem konsekwentny od samego początku, wyraźnie dążąc do rozpoczęcia właściwej akcji. Niemniej jednak w osi narracji te informacje posiadają swoją wartość, potęgując tym samym dramatyzm sytuacyjny. Pojawiają się dwie kolejne postaci, Naomi i Rut, które staną się głównymi bohaterkami całej księgi.

Ten, zdawałoby się, zaledwie wprowadzający tekst staje się nośnikiem opowieści o wielkiej tragedii, jaką przeżywa Naomi, a wraz z nią – jej synowe. Jest zatem nośnikiem kobiecej tragedii, która nazywa się samotnością. To główny temat wiersza 3 i 5. Elimelek umiera, jego żona pozostaje

⁵⁹ Pozabiblijne potwierdzenie takiej interpretacji może pochodzić z występującego rdzenia *ryt* w inskrypcji pochodzącej ze steli Meszy (linia 12). Por. Campbell, 1975, s. 56.

⁶⁰ Istnieją jeszcze inne próby wyjaśnienia tego imienia. Niektórzy próbują ustalić związek pomiędzy nim a hebrajskim rdzeniem *r’h* „widzieć” albo rdzeniem *rtt* „drzeć”, „trząść się”, pochodzącym z późniejszego okresu formowania się języka hebrajskiego.

⁶¹ Przykłady takiej konstrukcji odnajdujemy w Pwt 3,11; Jr 8,3; Ne 1,3.

⁶² Tym bardziej że w wierszu 3 użyto określenia: *usz^eney baneyha* (od rzeczownika *ben* „syn”).

zaś z dwoma synami (3). Niestety, tragedia eskaluje. Przeczytamy bowiem za chwilę, że Naomi pozostaje zarówno bez swojego męża, jak i swoich synów (5). Autor przedstawia tę sytuację, posługując się pewnym schematem:

wattiszsa'er hi' usz^eney baneyha „pozostała ona i dwóch synów” (3) – *wattiszsa'er ha'iszzah miszsz^eney y^elad^eyha ume'iszzah* „pozostała kobieta bez swoich synów i swojego męża” (5).

W obydwu tych prezentacjach kluczową rolę odgrywa rdzeń hebrajski *sz'r*, który wyraża przejmującą samotność kobiety (por. *uwagi do tekstu*). Ponadto, elementem strategii pragmatycznej autora jest gra słów osiągnięta za pomocą przyimka *min*, widoczna w wierszu 5. Jego użycie podkreśla i potęguje obraz samotności: pozostała „bez swoich synów” i „bez swojego męża”. Zwróćmy uwagę na kolejność – nie jest ona chronologiczna, gdyż najpierw umarł jej mąż, następnie umarli synowie. Jednak nie jest to bynajmniej pomyłka czy przypadkowe przeoczenie autora. Umieszczając na końcu informację o śmierci męża, narrator wskazuje na prawdziwe źródło trudnej sytuacji Naomi: tragedią jest pochować własnych synów, ale – z perspektywy funkcjonowania lokalnych społeczności – większą tragedią było dla kobiety pozostać wdową. Wszystkie trzy kobiety pozostały wdowami. Jednak z tej tragedii ma się narodzić coś nowego, rzeczywistość, której kobiety jeszcze nie znają.

Odtąd autor tekstu będzie starał się wskazać odbiorcy, że ten stan nie jest rzeczywistością, która zamyka je w tragedii. Wręcz przeciwnie, samotność stanie się motorem napędowym działania Naomi, jej poszukiwań. Paradoksalnie stanie się źródłem inspiracji i zdrowego oglądu rzeczywistości. Samotność wynikająca ze straty, ale nie osamotnienie, którego podglebieniem jest utrata nadziei czy sensu życia. Punktem zwrotnym w tej sytuacji stanie się „powstanie i powrót”, o czym opowie nam kolejna część narracji.

4.2. Powrót (1,6–22)

Autor kontynuuje swoją narrację. Kolejna jej część jest już rozbudowanym, wielopostaciowym i wielowątkowym tekstem. Naomi będzie na różne sposoby próbowała namówić swoje synowe do odejścia. Będą to trzy próby (por. 1,6–10.11–13.14–18), zakończone ostatecznie przybyciem do Betlejem tylko dwóch kobiet: Naomi i Rut.

4.2.1. Narracja o powrocie (1,6–21)

Autor zorganizował narrację o powrocie w dwóch przestrzeniach: dialogicznej, w której Naomi podejmie aż trzy próby przekonania swoich synów do odejścia (por. 1,6–18), oraz konkluzywnej: autor poinformuje nas o przybyciu do Betlejem dwóch kobiet (por. 1,19–21). Pierwsza przestrzeń jest znacznie rozbudowana i stanowi świetny przykład zastosowania przez autora techniki perswazji; dostrzeżemy w rozmowie kobiet szereg problemów, z którymi mierzyła się ówczesna społeczność.

4.2.1.1. Rozmowy w drodze: Naomi namawia synowe do odejścia (1,6–18)

Ta część narracji składa się z trzech scen skoncentrowanych wokół dominującej tu techniki perswazji (Michael, 2015, s. 151). Bohaterkami, a jednocześnie promotorkami tych wydarzeń, są trzy kobiety. Jeśli przebadamy te sceny pod kątem modeli argumentacyjnych Naomi oraz Rut i Orpy (tutaj mamy dwie sceny: 1,6–10 oraz 1,11–13), a następnie Naomi i samej Rut (1,14–18), otrzymamy obserwacje, które odsłonią istotę problemów ukazanych w księdze. Warto jeszcze wspomnieć, że to chyba jedyne w Biblii hebrajskiej przykłady perswazji pomiędzy bohaterami kobiecymi, co czyni tekst jeszcze bardziej interesującym. Zwykle ten schemat aplikowano do relacji pomiędzy mężczyznami⁶³. W tekście pojawią się charakterystyczne motywy i figury stylistyczne, które wzmacniają perswazję. Należą do nich:

- powtórzenia (np. kilkukrotne użycie rdzenia *szub* „powracać”; kilkukrotne użycie spójnika *ki*, który – szczególnie w drugiej scenie – będzie odgrywał istotną rolę w technice perswazji);
- motywy i figury stylistyczne (por. 1,11–13), które stanowią punkt kulminacyjny w staraniach Naomi, by przekonać synowe do swoich racji (Bush, 1996, s. 71);
- wizja przyszłości (por. 1,13a), co staje się elementem przetargowym w rozmowie kobiet;
- przekonanie, że los człowieka jest zdeterminowany przez Boga (por. 1,13b).

⁶³ Oczywiście należy wspomnieć tutaj o sile perswazji, jaką widzimy w modelu kobieta-mężczyzna, np. w historii Samsona i Dalili (por. Sdz 16,4–20).

4.2.1.1.1. Pierwsza próba (1,6–10)

4.2.1.1.1.1. Tekst i jego przekład

וַתָּקֹם הִיא וְכַלְתֵּיהָ וַתִּשָּׁב מִשְׂדֵי מוֹאָב כִּי שָׁמְעָה בְּשׂוּדָה מוֹאָב
 כִּי־פָקַד יְהוָה אֶת־עַמּוֹ לְתַת לָהֶם לֶחֶם:
 וַתֵּצֵא מִן־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הָיְתָה־שָׁמָּה וּשְׁתֵי כַלְתֵּיהָ עִמָּה
 וַתֵּלְכֶנָּה בְּדָרֶךְ לְשׁוּב אֶל־אֶרֶץ יְהוּדָה:
 וַתֵּאמֶר נַעֲמִי לְשְׁתֵי כַלְתֵּיהָ לְכַנֶּה שְׂכַנָּה אִשָּׁה לְבֵית אִמָּה (נִעְשָׂה)
 [נִעְשָׂה] יְהוָה עִמָּכֶם חֶסֶד כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתֶם עִם־הַמֵּתִים וְעַמָּדִי:
 יִתֵּן יְהוָה לָכֶם וּמִצָּאֵן מְנוּחָה אִשָּׁה בֵּית אִישָׁה וַתִּשְׁק לָהֶן
 וַתִּשְׁאַנֶּה קוֹלָן וַתִּבְכְּינָה:
 וַתֵּאמְרָנָה־לָּהּ כִּי־אֵתָּה נָשׁוּב לְעַמָּךְ:

⁶wattaqom hi' w^ekalloteyha wataszob miš^{se}dey mo'ab ki szam'a^h biš^{de}h mo'ab
 ki-paqad YHWH 'et-'ammo la^{te}t lahem lachem.

⁷wattece' min-hammaqom 'aszer hayta^h-szammah wsz^ettey kalloteyha 'immah
 wattelakna^h badderek laszub 'el-'erec y^ehuda^h.

⁸watto'mer na'omi lisztey kalloteyha lekna^h szszobna^h 'iszsza^h l^ebeyt 'immah (ya'aše^h)
 [ya'aš] YHWH 'immakem chesed ka'aszer 'asitem 'im-hammetim w^e'immadi.

⁹yitten YHWH lakem um'ce'na m^enucha^h 'iszsza^h beyt 'iszah watiszszaz lahen
 wattiše'na^h qolan watti^bkeyna^h.

¹⁰watto'marna^h-lah ki-'ittak naszub l^e'ammek.

⁶Powstała ona i jej synowe. **Powróciła** z terytorium Moabu, ponieważ usłyszała na terytorium Moabu, że **YHWH nawiedził** swój lud, aby dać mu chleb.

⁷Wyszła więc z miejsca, gdzie była tam [ona] i jej dwie synowe z nią. Wędrowały drogą, aby powrócić do ziemi Judy.

⁸Naomi rzekła do dwóch swoich synowych: „Idźcie, wracajcie,

każda do domu swej matki. **YHWH (niech) okaże wam chesed** zgodnie z tym, co uczyniłyście ze zmarłymi i ze mną.

⁹**Niech YHWH da wam [to], a [wtedy] znajdziecie wytchnienie**, każda w domu swojego męża”. Następnie pocałowała je. One zaś podniosły swój głos i zaczęły płakać.

¹⁰Powiedziały jej: „Nie, z tobą wrócimy do twójgo ludu”.

4.2.1.1.1.2. Uwagi do tekstu

1.6. wataszob – „powróciła”. Po raz pierwszy w tym rozdziale (i w całej księdze) pojawia się kluczowy dla narracji rdzeń *szub*. W pierwszym rozdziale spotykamy się z nim aż dwanaście razy, co świadczy o jego doniosłości. Występuje w prawie wszystkich językach semickich, co wskazuje na jego

powszechne użycie. Został także poświadczony w świadectwach zapisanych w języku amoryckim (najczęściej w nazwach własnych), co z kolei może sugerować, że znany był już w języku protosemickim, a więc na początku II tys. przed Chr. Jego obecność w języku ugaryckim wskazuje, że miał on szeroki zakres semantyczny. Oznaczał: „powracać skądś”, „odwracać się”, „zwrócić się w swoją stronę, do siebie”, ale także „powtarzać”, „ogłaszać coś”, „odpowiadać”. W niektórych kontekstach pojawia się interesujące wyrażenie *rgm ttb*, odpowiadające hebrajskiemu *heszib dabar* (*hifil*), które oznacza „pozwolić/sprawić, aby słowo wróciło”⁶⁴.

Warto także zwrócić uwagę na jego frekwencję w Biblii, czyli sprawdzić, jak często ten rdzeń pojawia się w tekstach Starego Testamentu. Łącznie naliczono ponad 1000 wystąpień, w tym najwięcej u proroka Jeremiasza (112 wystąpień). Uwzględniając jednak objętość ksiąg, można zaryzykować stwierdzenie, że najczęściej mamy z nim do czynienia w Księdze Rut (w obrębie 4 rozdziałów pojawia się on aż piętnastokrotnie, w tym – jak to już powiedzieliśmy – zdecydowana większość w pierwszym rozdziale).

Zakres semantyczny rdzenia oscyluje wokół trzech znaczeń (Schökel, 2013, s. 842nn). Najpierw chodzi o fizyczny powrót z jednego miejsca do drugiego; w takim znaczeniu występuje najczęściej. Następnie oznacza powtarzanie, ponawianie jakiejś czynności (w tym np. ponowne małżeństwo, por. Pwt 24,4). Wreszcie pojawia się w znaczeniu figuratywnym, jako zmiana postępowania i nastawienia⁶⁵, w tym powrót do Boga. William Lee Holladay uznaje ten sposób użycia jako jeden z 164 przypadków tzw. *covenantal usage*, czyli użycia słowa w kontekście różnego rodzaju zobowiązań zawartych na mocy przymierza z Bogiem (1958, s. 116nn); wśród nich ważne miejsce zajmuje powrót do Boga połączony z żalem i skruchą. Celem takiego powrotu ma się stać przywrócenie pierwotnej kondycji, którą człowiek miał, zanim odwrócił się od Boga (Soggin, 1997, s. 1315n). Słusznie zatem możemy sądzić, że w ekstensji tego rdzenia

⁶⁴ Pięciokrotnie spotykamy go w hebrajskiej epigrafice w znaczeniu „zwracać pismo”, czyli odpowiadać na nie, „przekazywać decyzję” (por. listy z Lakisz). Interesujący tekst odnajdujemy także na ostrakonie Yavne-Yam, który odnaleziono w 1960 r. Zawiera prośbę pracownika skierowaną do nadzorca o to, aby ten postarał się o zwrot jego płaszcza, który prawdopodobnie przywłaszczył sobie jego szef. Tekst ten współgra z biblijną koncepcją zwrotu płaszcza ubogiemu (por. Wj 22,25n; Kpł 5,23; 6,4; Pwt 24,13). W obydwu tradycjach kluczową rolę odgrywa rdzeń *szub* (Fabry, 2004, s. 462)

⁶⁵ Warto także zwrócić przy tym uwagę na frazeologię, jaką ten rdzeń buduje. W 1 Krl 12,27 pojawia się w wyrażeniu *szub leb 'el* „zwrócić serce ku...”. W Jr 4,28 Bóg mówi, że nie będzie żałował (*nchm*) i nie odwróci się od tego, co zapowiedział (*szub mimmenna^h*).

znajduje się hebrajska idea nawrócenia, czyli powrotu do przymierza z Bogiem. Taką perspektywę dostrzegamy zwłaszcza u proroków przedwygnaniowych (por. Iz 30,15; Am 4,6–11; Oz 2,8–9; 5,15; 11,1–11) i wygnaniowych (por. Jr 44,5; Ez 18,30; 33,9).

W Księdze Rut ten rdzeń wpisuje się oczywiście w kontekst powrotu, czyli zmiany miejsca⁶⁶. Jednak i tutaj uwidacznia się jego odcień figuratywny: Naomi i Rut mają powrócić do ziemi Judy. Naomi wraca do ziemi swoich ojców, do źródła, natomiast Rut będzie uczyła się z tego źródła korzystać w swoim przyszłym życiu. W obydwu przypadkach będzie to zatem powrót do tego, aby poznać i przyjąć wolę Boga, która ma się objawić w ich życiu.

paqad YHWH 'et- 'ammo – „YHWH nawiedził swój lud”. Dokładne znaczenie rdzenia *paqad* nie jest tak proste do ustalenia. Co prawda jest poświadczony w zdecydowanej większości języków semickich (akadyjskim, ugaryckim, punickim, fenickim, aramejskim czy arabskim), jednak jego znaczenie wyraźnie ewoluowało. W najstarszym z wymienionych języków semickich – akadyjskim – *paqādu(m)* oznaczało przede wszystkim „przekazywać coś komuś, oddawać coś”, np. przekazać władzę czy majątek w inne ręce. Z tej pierwotnej idei przekazywania pochodzą inne sensy, np.: „powierzyć coś komuś”. Konotuje się to zatem z takim stopniem zaufania, że ktoś jest gotów powierzyć coś innej osobie (np. tajemnicę). Dalej, *paqad* wyraża zaspokojenie czyichś potrzeb, czy wreszcie opiekę nad kimś, troskę o kogoś. To jedno, dość szerokie pole semantyczne. Jednak w języku akadyjskim ten rdzeń oznacza także „wpatrywać się w kogoś z uwagą”, „kontrolować kogoś”, czy nawet „zlecić komuś wykonanie czegoś” (Soden, 1965–1981,

⁶⁶ Warto zwrócić uwagę na fakt, że Septuaginta tłumaczy ten hebrajski czasownik, używając trzech różnych czasowników złożonych, choć opartych na tym samym czasowniku głównym (*epi-strefō* „kieruję się ku czemuś”; *apo-strefō* „wracam od, zawracam”; *ana-strefō* „wycofuję się, zawracam”). Jeszcze bardziej interesujące jest to, że nie jest to użycie bezrefleksyjne, przypadkowe. W świadomości autora tekstu greckiego jawi się konieczność odróżnienia poszczególnych rodzajów powrotów, o których mowa w Księdze Rut. Zatem kiedy pojawia się informacja o tym, że Naomi wraca z Moabu (por. 1,22; 4,3), ekwiwalentem hebrajskiego *szub* będzie grecki czasownik *epi-strefō*. Jednak kiedy mowa jest o tym, że Rut przybyła z Moabu, autor Septuaginty użyje czasownika *apo-strefō* (por. 2,6). Z kolei kiedy Naomi przywołuje przykład szwagierki Rut, a swojej synowej, która „wróciła do swego ludu”, pojawia się grecki czasownik *ana-strefō* (por. 1,15). Jaki jest cel tej mozaiki użycia greckich czasowników? Wydaje się, że mówiąc o powrocie Naomi, podkreśla się jej odejście z Moabu i powrót do swojej ojczyzny (*epi-strefō* „kieruję się ku czemuś”). Natomiast w przypadku Rut podkreśla się, że wraca ona z Moabu (*apo-strefō* „wracam od, zawracam”). Oczekujemy zatem informacji o tym, dlaczego odchodzi stamtąd i dokąd się udaje (Assan-Dhôte, 2009, s. 52).

t. II, s. 824nn). W języku ugaryckim jego znaczenie jest bardziej ograniczone i sprowadzone do arbitralnego działania podmiotu: „wymagać czegoś”, „ustalać coś”, a nawet „wydawać rozkazy, polecenia” (Gordon, 1965, nr 2090). Podobne znaczenie znajdujemy na wczesnoaramejskiej inskrypcji pochodzącej z VII w. przed Chr.⁶⁷. W języku arabskim natomiast czasownik *faqada*, utworzony od omawianego rdzenia, oznacza „nie znaleźć czegoś”, „stracić coś”. Jak widać po tej krótkiej analizie, trudne jest jednoznaczne ustalenie podstawowego znaczenia tego morfemu, wspólnego dla języków semickich. Literatura przedmiotu, głównie niemieckojęzyczna, jest bardzo obszerna, a to oznacza, że naukowcy toczyli dysputy wokół znaczenia tego rdzenia (Schottruff, 1997, s. 1019). Reasumując te badania, można przyjąć kilka zakresów semantycznych *pqd*: „odczuwać niepokój”, najczęściej w związku z utratą czegoś, „oczekiwać na coś ze szczególną uwagą i troską”, „być bardzo czymś zainteresowanym, przejętym”, „sprawdzać, poprawiać coś/kogoś”, wreszcie „odwiedzać/nawiedzać kogoś”, „znajdować kogoś/coś”. Wszystkie te propozycje znaczeń łączy z pewnością intensywność, jaka towarzyszy czynnościom, które ten rdzeń wyraża, oraz niecodzienne zaangażowanie podmiotu, który te czynności wykonuje. Intuicje badaczy znajdują potwierdzenie w tekstach, w których pojawia się rdzeń *pqd*. W 1 Sm 17,18 Jesse posyła młodego Dawida do braci, aby zaniósł im posiłek i dowiedział się, jak się im wiedzie⁶⁸. W późniejszych tekstach ten rdzeń odnosi się do władcy (por. Jr 23,2⁶⁹; Za 11,16), czy wreszcie do samego Boga jako pasterza ludu. Wyraża on troskę o powierzone owce, czyli lud Izraela – sam Bóg dopiero zatroszczy się o to odpowiednio. W Za 10,3b pojawia się ten morfem w interesującym kontekście, który przypomina ten z Księgi Rut: „kiedy nawiedzi (*pqd*) YHWH Zastępów swoją trzodę, dom Judy”. Tutaj rdzeń *pqd* wskazuje na Boga, który mocno angażuje się

⁶⁷ Jest to tekst znaleziony w czasie ekspedycji archeologicznej, zorganizowanej w latach 1903–1913 w Asyrii przez Deutsche Orient Gesellschaft. Inskrypcja znajduje się na ostrakonie, to list asyryjskiego oficera do przyjaciela. Pismo ma o tyle wysoką wartość, że jest to najdłuższy znany nam list zapisany w języku aramejskim z okresu imperialnego (Dupont-Sommer, 1944–1945, s. 24nn).

⁶⁸ Użyte tam hebrajskie wyrażenie *w^e’et-’acheyka tipqod l^eszalom* oznacza dosłownie: „nawiedź twoich braci dla pokoju, pozdrowienia”. Dawid zatem ma im najpierw przekazać słowa pozdrowienia, szacunku, a następnie dowiedzieć się, jak im się wiedzie. To przypomina typowy dla świata semickiego sposób odwiedzania się i wypytywania w bardzo szczegółowy sposób o to, co słychać i co się dzieje u osoby, którą odwiedzamy.

⁶⁹ W tym tekście *pqd* występuje w dwóch różnych znaczeniach. Żli pasterze nie troszczyli się o powierzone im owce (*w^e lo’ p^eqadtem ’otam*). YHWH natomiast nawiedzi ich, zsyłając na nich zło (*hin^eni poqed ’aleykem ’et-ro’a*).

w sytuację swojego ludu, nawiedza go, czyli ujmuje się za Izraelitami i otacza ich opieką, której nie doświadczyli od swoich pasterzy (por. Za 10,3a). Wydaje się, że ten tekst bardzo wyraziście eksponuje znaczenie naszego rdzenia i wydobywa z niego jego wszystkie walory semantyczne.

W Księdze Rut rdzeń *pqd* pojawia się tylko w tym miejscu, co świadczy o jego kluczowej roli w całej narracji (zob. *komentarz*). Wydaje się zatem, że Paul Joüon ma słuszność, stwierdzając, że rdzeń *pqd* nigdy nie oznacza wprost „wizytować”, czyli „składać komuś wizytę” w pospolitym tego słowa znaczeniu (Joüon, 1993, s. 34). Jego znaczenie jest o wiele głębsze, a jeśli już mowa o składaniu wizyty, to zaraz należy podkreślić głębokie zaangażowanie tego, który odwiedza. Stąd wydaje się słuszne użycie polskiego określenia „nawiedzać kogoś”. Bóg „nawiedza” swój lud, to znaczy interweniuje w jego historii: albo przychodzi mu z pomocą, albo go karze (Dogniez, 2001, s. 905).

1.8. (*ya'aśe^h*) [*ya'aś*] YHWH *'imma~~k~~em chesed* – „YHWH (niech) okaże wam *chesed*”. *Qetiw* (to, co się pisze) ma wersję *ya'aśe^h* „okaże [łaskę]”⁷⁰, zaś *qere* (to, co się czyta) – *ya'aś* „niech okaże [łaskę]”⁷¹. Rabini zatem polecali odczytywać ten tekst w formie proszącej, wolitywnej, prawdopodobnie pod wpływem kontekstu wypowiedzi Naomi. Jest to forma wolitywna, życzeniowa: oby tak się właśnie stało. Za tą wskazówką idzie także Septuaginta, która w tym miejscu umieszcza *optativus aoristi activi* (ποιήσαι) – „niech uczyni”.

Życzenie Naomi zostaje dopełnione hebrajskim rzeczownikiem *chesed*, niezwykle nośnym semantycznie. Jego etymologia nie jest jasna i jednoznaczna⁷², tym bardziej że rdzeń *chsd* jest poświęcony jedynie w języku hebrajskim i aramejskim. W literaturze biblijnej pojawia się w dwóch skrajnie różnych przestrzeniach semantycznych. W większości wystąpień oznacza „życzliwość”, „dobroć”, „wdzięk”, „łaska”. Ten zakres znaczenia obejmuje pozytywne jakości, choć – jak już wspomniano – ekstensja rzeczownika *chesed* jest znacznie szersza. W dwóch zaledwie tekstach jego desygnatami są „wstyd”, „zawstydzenie”, czy wręcz „bezwstyd” spowodowane

⁷⁰ To forma hebrajskiego *imperfectum* (Siwek, 2013, §16b; 52a) dla 3. osoby l. poj. rodzaju męskiego, choć może także zostać potraktowana jako forma trybu wolitywnego (*iussivus*).

⁷¹ To natomiast jest forma hebrajskiego trybu wolitywnego dla 3. osoby, *iussivus* w tzw. formie apokopowanej, czyli skróconej (Siwek, 2013, §16c; 52c). Ściśle mówiąc, w języku hebrajskim forma *iussivus* z reguły odpowiada formie *imperfectum* dla 3. osoby l. poj. rodzaju męskiego. Jednak z reguły w czasownikach z III spółgłoską *ayin* przyjmuje formę skróconą.

⁷² Ma on jednak pewien związek z arabskim czasownikiem *chaszada* „zebrać/zgromadzić się, aby udzielić wsparcia/pomocy”.

niewłaściwym, grzesznym zachowaniem (por. Kpł 20,17; Prz 14,34)⁷³. W Księdze Rut rdzeń *chsd* jest poświadczony trzykrotnie (por. 1,8; 2,20; 3,10). Dwukrotnie podmiotem jest Bóg (1,8; 2,20); wydaje się, że w tym kontekście, kiedy Bóg okazuje łaskę, chodzi o Jego wierność (Lacocque, 2004, s. 51). Raz *chesed* okazuje Rut (3,10), ale tylko w 1,8 rzeczownik ten łączy się z czasownikiem *'sa^h*, tworząc syntagmę znaną w literaturze biblijnej („okazać *chesed*”), ale głównie w tekstach narracyjnych, choć pojawia się też u Proroków i w Psalmach (por. Rdz 19,19; Wj 20,6; Pwt 5,10; Joz 2,12; Jr 9,23; Za 7,9; Ps 18,51).

1.9. *yitten YHWH lakem um^ece'na m^enucha^h* – „niech YHWH da wam [to], a [wtedy] znajdziecie wytchnienie”. Naszą uwagę przykuwa tu rzeczownik *m^enucha^h*. Oznacza on sam „odpoczynek”, „wytchnienie” (por. 2 Sm 14,17; Iz 28,12) oraz miejsce odpoczynku (por. 1 Krl 8,56; Iz 11,10; Ps 132,14). Wydaje się, że w naszym tekście chodzi o dom rodzinny, rodzinę. Naomi zachęca tym samym, aby jej synowe powróciły do swoich domów i tam odnalazły swoje rodziny, a co za tym idzie – także pełne bezpieczeństwo i pokój, to, co możemy określić jako stabilizację, pewność sytuacji bez lęku przed tym, co się za chwilę może wydarzyć. Taki stan obydwie kobiety mogą osiągnąć jedynie w powtórnym małżeństwie. Stabilizacja stanie się możliwa, kiedy „YHWH da [im]”. Problem tej wypowiedzi polega na tym, że orzeczenie *ntn* nie ma tutaj dopełnienia⁷⁴. Zatem

⁷³ Oczywiście pytaniem otwartym pozostaje kwestia wyjaśnienia tej skrajności. Być może odpowiedź tkwi w jakimś protosemickim polisemantycznym rdzeniu, z którego wyłoniła się obecna forma, która szczątkowo zachowała walory pierwotnego znaczenia. Być może rdzeń rozwijał się w dwóch różnych znaczeniach: inaczej w języku hebrajskim, a inaczej w aramejskim, tym bardziej że w języku syryjskim, który jest bezpośrednim spadkobiercą języka aramejskiego, dominuje z kolei jego znaczenie negatywne (Stoebe, 1997, s. 449).

⁷⁴ Warto zwrócić uwagę na interesujący problem gramatyczny, z którym mierzymy się w 9a. Tak jak zaznaczyliśmy, orzeczenie *ntn* „dawać” nie ma dopełnienia, co nie jest zwyczajne w języku hebrajskim, gdyż to orzeczenie zwykle posiada dopełnienie bliższe oraz dalsze – dawać komuś coś. Świadcowie tego tekstu próbują wypełnić tę lukę. I tak LXX^L umieszcza tutaj rzeczownik *eleos* „łaska, miłosierdzie”, a *Targum do Księgi Rut*, który bardzo rozbudowuje tę wypowiedź, ma wersję: „doskonałą nagrodę” (Schipper, 2012, s. 643). Interesujące rozwiązanie proponuje E. Campbell, który uzupełnia tę lukę rzadko występującym w Biblii hebrajskiej rzeczownikiem *mašketet*, oznaczającym zapłatę. Uzasadnia to tym, że w 2,12 Boaz wypowiada szczególne błogosławieństwo pod adresem Rut, używając tego samego rzeczownika (Campbell, 1975, s. 66). Struktura wypowiedzi Boaza przypomina nieco tę, którą mamy w omawianym tutaj fragmencie. Ta propozycja jest na pewno interesująca, ma jednak charakter spekulatywny. Jednak – z drugiej strony – kierunek tej spekulacji mieści się w ramach wewnątrzbiblijnej interpretacji całej księgi i nosi znamiona prawdopodobieństwa, tym bardziej że w przedmasoreckim

nie jest powiedziane dokładnie, co Pan ma dać kobietom. Być może jest to zamierzony przez narratora brak informacji (*gap*).

4.2.1.1.1.3. Komentarz

W tej części narracji stykamy się z kluczowymi pojęciami, które otwierają odbiorcę tekstu na zasadnicze problemy związane z opowiadaną tu historią. Najpierw powrót (*szub*) w różnych tego słowa znaczeniach (zob. *uwagi do tekstu*). Inaczej ta rzeczywistość dotyka Naomi, a inaczej – Rut czy Orpę. Następnie dwa sposoby działania Boga wobec swojego ludu, w którym kobiety mogą mieć udział: nawiedzenie (*pqd*) oraz okazanie łaski (*chesed*). Wreszcie *stabilitas*, którą mają odnaleźć dwie synowe Naomi (*m^enucha^h*). Pojęcia pierwsze i ostatnie odsłaniają sytuację, w jakiej znajdują się kobiety (konieczność powrotu i ponownego zamążpójścia), środkowe pojęcia zaś wskazują na rozwiązanie tych problemów poprzez dwa etapy: nawiedzenie Boga, czyli Jego wkroczenie w bieg wydarzeń i historię Rut, aby nadać im sens i przynieść ocalenie, oraz obdarowanie łaską, czyli darem Jego nieustannej obecności.

Wydobycie tych treści zapewne pozwoli na bliższe i dokładniejsze spojrzenie na strukturę tej mikrojednostki tekstualnej:

1. Droga powrotna kobiet do Judy (6–7),
2. Próba Naomi pożegnania się z synowymi i ich odmowa (8–10),
 - a. Formuła pożegnania (8–9ba),
 - a¹. Słowa: nakaz powrotu i błogosławieństwo (8–9a),
 - a². Czyny: pocałunek (9ba),
 - b. Reakcja synowych (9bβ–10),
 - b¹. Czyny: krzyk i płacz (9bβ),
 - b². Słowa: odmowa (10).

tekście mogło istnieć dopełnienie tego czasownika, na co wskazują propozycje świadków tego tekstu (np. Peszitta umieszcza w tym miejscu rdzeń *chsd*). Z perspektywy syntaksy dopełnieniem orzeczenia *ntn* można uczynić całe zdanie, które następuje po nim; wówczas sens byłby następujący: „Oby YHWH dał wam to, że znajdziecie odpoczynek” (Joüon, 1923, §177h). Uznając jednak, że brak dopełnienia był zamierzony przez autora tekstu, możemy potraktować pierwszą część wypowiedzi (*yitten YHWH lakem*) jako zdanie niezależne o charakterze wykrzyknienia: „oby YHWH dał wam!” (Holmstedt, 2010, s. 75). Jest to zdanie niepoprawne w sensie syntaktycznym, niepełne, zawieszona, nieco nielogiczne (*anakoluton*), ale dobrze wyraża osobiste i pełne emocji zaangażowanie tego, kto je wypowiada. Jest typowym przykładem kolokwializmu. Przykłady takiej retoryki odnaleźć możemy także w innych miejscach (por. np. Wj 32,32).

Ta część narracji, z pozoru prosta i nieskomplikowana w swoim układzie tekstualnym, niesie ze sobą wyzwanie dla uważnego czytelnika, uwrażliwionego na finezję, z jaką narrator komponuje ten tekst. Mikrojednostka składa się z dwóch zasadniczych części. Pierwsza ma charakter narracyjny (6–7). Jest to komentarz narratora, który opisuje dość szczegółowo decyzję powrotu, a przede wszystkim jej przyczyny. Druga część (8–10) ma strukturę dialogiczną, z wyraźną dominantą retoryki, której zadaniem jest ukazanie pewnego sporu (*rib*) wokół decyzji powrotu. Ścierają się tutaj dwie postawy: Naomi, która chce za wszelką cenę przekonać swoje synowe do powrotu, oraz Rut i Orpy, które z podobną nieugiętością próbują odrzucić to wezwanie teściowej.

Przyjrzyjmy się zatem szczegółowo tym częściom tekstu. Struktura narracyjna (6–7) jest zwarta i zamknięta, to znaczy, że narrator dość sprawnie przeprowadził czytelnika przez sytuację, uzasadniając bardzo rzetelnie, że powrót synowych jest najlepszym rozwiązaniem. Wydawać by się mogło, że *causa finita est*. Jednak tak nie jest. Wypada zapytać: dlaczego?

Zwróćmy najpierw uwagę na to, że tekst został zdominowany przez czasowniki ruchu: *wattaqom* „powstała”, *wattaszob* „powróciła”, *wattece*’ „wyszła”, *wattelakna*^h „wędrowały”. Podmiotem trzech pierwszych czasowników jest Naomi. Czynności, na które wskazują te czasowniki, mają wyraźnie aspekt dokonany, ukazuje to siłę decyzji, z jaką mamy do czynienia u Naomi. Powodem tej postawy pełnej determinacji i konsekwentnego działania jest z pewnością fakt, że kobieta „usłyszała w ziemi Moabu, że YHWH nawiedził swój lud, dając mu chleb” (6b). Ostatni, czwarty czasownik z tej grupy został użyty w liczbie mnogiej, jego podmiotem są wszystkie trzy kobiety, a jego aspekt niedokonany wskazuje na dłuższy proces działania: wędrowały, czyli były w drodze. Czyżby zatem decyzja, tak stanowcza i – wydawać by się mogło – najlepsza, została poddana weryfikacji poprzez subtelą ingerencją narratora?

Kolejna kwestia to liczba czasowników⁷⁵, która powoduje, że mamy do czynienia z tekstem o charakterze repetytywnym: narrator, krążąc wokół idei powrotu, świadomie ją rozbudowuje poprzez repetycje. Taki *modus operandi* także może wywołać u odbiorcy pytania, zatrzymać go na chwilę na drodze zbyt łatwego wydawania osądu co do tego, co jest najlepsze dla kobiet.

⁷⁵ W tym sensie wiersz 7 nie dodaje niczego szczególnie nowego (Joüon, 1993, s.35). Być może to stwierdzenie jest uzasadnione z perspektywy gramatycznej. Jednak jeśli weźmiemy pod uwagę jego wartość retoryczną, wydaje się, że wiersz 7 nie jest dodatkiem, ale stanowi integralną część narracji.

Raszi komentuje to w następujący sposób:

Ona opuściła to miejsce. Dlaczego tak to zostało powiedziane? Wiadomo już bowiem, że „ona powróciła z terytorium Moabu”. Skąd zatem mogłaby wrócić, jeśli nie z miejsca, gdzie była wcześniej? Wydaje się więc, że tekst uczy raczej tego, że kiedy szlachetna i prawa osoba wyrusza w drogę z jakiegoś miejsca, zwraca to uwagę i robi wrażenie. Oto opuszcza to miejsce ktoś, kto jest jego blaskiem, wspaniałością i chlubą (Raszi 1,7).

Żydowski komentator zwraca zatem uwagę na swoistą dramaturgię opowiadania: oto Moab traci kogoś, kto jest jego ozdobą, stanowi jego najszlachetniejszą część. Aby to wyróżnić w tekście, potrzeba nieco skomplikować narrację powtórzeniami. Taki sposób prezentacji wydarzeń zbliża nas do gatunku literackiego, który nazywamy midraszem. Najogólniej rzecz ujmując, chodzi o taki sposób opowiadania, który wydobywa jego głębszy sens (hebrajski rzeczownik *midrasz* zbudowany jest na rdzeniu *drasz* „szukać”, „pytać”, „badać”). Homiletyczny charakter midrasza (tzw. midrasz haggadyczny)⁷⁶ pomaga zatem zbadać zadany przez narratora problem pod różnym kątem, pozwala zataczać niejako coraz mniejsze kręgi, które zbliżają nas krok po kroku do istoty zagadnienia. Powtarzalność terminów wskazuje zatem na pewien proces myślowo-decyzyjny, który pozwala Naomi upewnić się w swojej decyzji opuszczenia kraju pomimo po ludzku odczuwanej straty i przeżywanej żałoby (Ziegler, 2017, s. 134). Być może ktoś mógłby zarzucić jej ucieczkę: skoro straciła i męża, i synów, co ją jeszcze może trzymać w ziemi Moabu? Rzeczywiście, wielka to pokusa tak zinterpretować to zachowanie. Ale przecież tekst wyraźnie podkreśla, że powrót do Betlejem spowodowany jest tym, że YHWH nawiedził swój lud. To właśnie ta informacja wpływa na wybór Naomi. Nie jest to decyzja podjęta *ad hoc*: najpierw opuszczę moją ojczyznę, a potem będę się zastanawiać, dlaczego to zrobiłam. Istnieje poważna przesłanka mimo wszystko trudnej decyzji. Naomi odkrywa w tych wydarzeniach jakiś sens, który każe jej tak a nie inaczej postąpić.

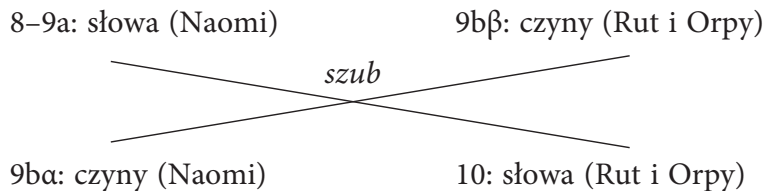
Narrator przygotowuje w ten sposób podglebie dla dalszych wydarzeń. Widzimy, że wszystko, co będzie się odtąd działo, jest konsekwencją tego, że „YHWH nawiedził swój lud”. Dlatego wiersz 6, a szczególnie jego drugą część (6b), możemy określić mianem *summariusum proleptycznego*. Ten termin oznacza, że narrator zapowiada zwięźle (nieraz jednym albo kilkoma słowami, czy jakimś zdaniem) to, co się ma wydarzyć⁷⁷. Idea nawiedzenia

⁷⁶ Od hebrajskiego rdzenia *ngd* „opowiadać”.

⁷⁷ Grecki rzeczownik *prolepsis* oznacza przewidywanie, antycypację jakiegoś wydarzenia, zapowiedź tego, co ma się wydarzyć. Jest to związane z techniką narracyjną polegającą

Boga to idea centralna tej narracji, co więcej, to centralna idea orędzia zbawienia utrwalonego w tradycji biblijnego Izraela, a także w tradycji chrześcijańskiej. Świadomość tej obecności pozwala zatem, nie bez miejsca na pytania i pewne wątpliwości, wejść w przestrzeń radykalnych i odważnych decyzji. Jednak, jak to za chwilę zobaczymy, oznacza również otwartość i zgodę na pewne niespodziewane sytuacje. Drugi fragment tej części narracji próbuje to właśnie ukazać.

Ta część zawiera interesujący model argumentacyjny, który w formule dialogicznej wydaje się niezwykle sugestywny, i to właśnie dzięki tej formule jeszcze bardziej wydobywa sens wydarzeń. Omawiany model graficznie możemy przedstawić następująco:



Omawiana argumentacja, mająca strukturę chiastyczną, skupiona jest wokół hebrajskiego rdzenia *szub*, który stanowi tutaj punkt odniesienia dla obydwu stron. Naomi najpierw przekonuje swoje synowe argumentami słownymi. Ta argumentacja wydaje się uzasadniona i mocna w swoim przekazie. Składa się z trzech elementów, które stanowią wyzwanie dla synowych:

- 1) wracajcie (*szub*) do domu swojej matki;
- 2) niech YHWH obdarzy was łaską (*chesed*);
- 3) niech YHWH sprawi, abyście znalazły wytchnienie (*menucha^h*) u boku męża.

Powrót do Moabu, do swojej rodziny, do swoich korzeni ma, zdaniem Naomi, spowodować ważne zmiany w ich życiu. Obdarzone łaską Boga, znajdą wytchnienie w małżeństwie.

W pierwszym wezwaniu zwraca uwagę zwrot *'isza^h l^ebeyt 'immah* „każda do domu swojej matki”. Rodzi się pytanie, dlaczego mowa jest o „domu matki”, a nie – tak jak to zwykle bywa – o „domu ojca”. W Rdz 38,11 czy Kpł 22,13 czytamy o powrocie wdów do „domu ojca”. Jednak w tradycji

na tym, że narrator z określonych powodów może zmienić chronologię wydarzeń (Ska, 2000, s. 8). „Nawiedzenie Boga” dokona się ostatecznie na końcu tej historii, ale wszystkie poprzedzające wydarzenia do niej będą prowadzić. *Prolepsis* stosuje się zwłaszcza wtedy, kiedy mowa o jakimś ważnym, przełomowym dla bohatera/bohaterów wydarzeniu.

biblijnej także pojawia się „dom matki”. Wystarczy przywołać tu trzy sztandarowe fragmenty Starego Testamentu: Pnp 3,4 i 8,2 oraz Rdz 24,28. W pierwszym z nich czytamy o oblubienicy, która znajduje swojego ukochanego, chwyta go za rękę i trzyma, dopóki nie zaprowadzi go do domu swojej matki (*'el-beyt 'immi*, dosł. „do domu mojej matki”). Podobną myśl znajdujemy w Pnp 8,2. Dwudziesty czwarty rozdział Księgi Rodzaju opowiada niezwykle szczegółowo historię poszukiwań żony dla Izaaka, syna Abrahama. Kiedy sługa patriarchy znajduje przy studni Rebekę, córkę Betuela i przekonuje się, że to właśnie Bóg mu ją wskazał, błogosławi Boga (por. Rdz 24,26–27). W tym samym czasie Rebeka wraca nigdzie indziej, tylko do „domu swojej matki” (*l^ebeyt 'immah*), aby tam właśnie opowiedzieć o tym, co się przed chwilą wydarzyło (24,28). Wydaje się zatem, że to właśnie „dom matki” (tu prawdopodobnie chodzi o namiot kobiecy) był właściwym miejscem do tego, aby prowadzić dyskusje o małżeństwie, snuć plany oraz opowiadać o swoim ukochanym (Campbell, 1975, s. 64).

Drugi element wezwania Naomi został rozbudowany o dodatkową argumentację: obie kobiety zasłużyły na to, by YHWH obdarzył je łaską, bo i one obdarzały łaską swoich mężów oraz czyniły to samo wobec Naomi. Mamy zatem do czynienia z zasadą retrybucji (odpłaty): każde działanie ma swoje konsekwencje. Ponieważ one były otwarte, dobre i życzliwe, Pan okaże im to samo. Naomi jest zatem przedstawicielem starej mądrości, której głównym nośnikiem jest etyka powinności i zasada retrybucji. Pocałunek był potwierdzeniem słów Naomi, a jednocześnie – czułym znakiem jej matczynej troski; był też wyrazem błogosławieństwa.

Trzecia część wypowiedzi Naomi potwierdza fakt błogosławieństwa. Jest on być może tak mocno wyeksponowany właśnie w tym celu, aby podkreślić, że bez Bożego błogosławieństwa los dwóch synowych może przypominać los Naomi, który w oczach jej samej wydaje się przesądzony. Jednak dalszy ciąg opowiadania wyraźnie zweryfikuje takie przekonanie.

Argumenty Rut i Orpy zostały wyrażone w odwrotnej kolejności niż ta, w której użyła ich teściowa. Najpierw pojawiają się czyny, a następnie – słowo. Czyny opisano przy pomocy dwóch wyrażen: *wattišše'na^h qolan* „podniosły swój głos” oraz *wattibkeyna^h* „zapłakały”. Opisane w ten sposób zachowanie dwóch młodych kobiet wpisuje się z szereg tekstów, które odnajdziemy w Biblii. Podniesiony głos i płacz (co niektórzy tłumaczą „głośny płacz”) oznaczał przede wszystkim reakcję na coś niespodziewanego, na to, co miało diametralnie zmienić życie. Czasem jest to wydarzenie bardzo pozytywne (np. Jakub podniósł głos i zapłakał, kiedy zobaczył swoją ukochaną Rachelę, por. Rdz 29,11), częściej jednak jest to reakcja

na jakieś dramatyczne okoliczności, wyraz rozpacz i rezygnacji (np. Hagar, która – kiedy została wypędzona z domu Abrahama – chcąc umrzeć, podniosła swój głos i zapłakała, por. Rdz 21,16; Dawid i lud tak zareagowali, kiedy Amalekici zniszczyli miasto Siklag i uprowadzili z niego kobiety, por. 1 Sm 30,4). Takie zachowanie towarzyszyło niekiedy uroczystościom pogrzebowym i było znakiem żałoby (Dawid i cały lud rozpaczają nad grobem Abnera w Hebronie, por. 2 Sm 3,32). Wreszcie Hiob, dotknięty cierpieniem, podnosi swój głos i płacze (por. Hi 2,12), aby następnie przeklinać dzień swojego narodzenia (por. Hi 3,1).

W przypadku Orpy i Rut mamy do czynienia przede wszystkim z sytuacją, w której kobiety nie akceptują pożegnania swojej teściowej, nie przyjmują do wiadomości faktu rozstania się z nią. Jest to swoisty znak buntu i niezgody na przekonującą, jak by mogło się wydawać, argumentację Naomi. W tym momencie zdają się odrzucać autorytet starszej kobiety. Jawi się w tym miejscu pytanie, czy jest to wyraz tylko skrajnie okazywanych emocji, czy też wyraźny znak sprzeciwu. Wydaje się, że ostateczną odpowiedź na to pytanie możemy odnaleźć w kolejnym wierszu, który zamyka tę część narracji: *watto 'marna^h-lah ki-'ittak naszub l'e'ammek* „Powiedziały jej: »Nie, z tobą wrócimy do twojego ludu«. Uwagę w tej wypowiedzi przykuwa niewielkie słówko, *ki*, które w zdaniu hebrajskim może pełnić różne funkcje⁷⁸. Wśród komentatorów naszego tekstu nie ma zgody co do znaczenia tego leksemu i jego roli w wypowiedzi kobiet. Najczęściej interpretuje się go jako *ki recitativum*; wówczas tekst brzmiałby następująco: „powiedziały jej:”. Alternatywnym rozwiązaniem jest potraktowanie *ki* jako spójnika zdania względnego: „powiedziały jej, że”. Jednak nie brakuje takich głosów, aby zinterpretować *ki* jako ekwiwalent negacji⁷⁹. Wówczas decyza

⁷⁸ Pełni np. funkcję spójnika w różnego rodzaju zdaniach podrzędnych („ponieważ”, „bo”, „kiedy”, „jeśli”, „że”). Może wprowadzać bezpośrednio czyjąś wypowiedź (tzw. *ki recitativum*) – wówczas oznacza się go dwukropkiem. Może także potwierdzać jakąś wypowiedź (tzw. *ki affirmativum*), a wtedy używa się sformułowań typu „tak”, „w rzeczy samej”, „z całą pewnością”. W niektórych przypadkach może być także ekwiwalentem negacji, czyli wprowadzać słowo „nie” (Williams, 2010, §444–452).

⁷⁹ Z perspektywy gramatyki jest to dość karkołomna próba, gdyż *ki* może pełnić funkcję negacji, ale tylko wtedy, gdy występuje przed nim partykuła negacyjna *lo'* (por. 1 Sm 2,30; Hi 22,2). P. Joüon proponuje jednak, aby odczytać przyimek sufigowany *lah* „do niej” jako partykułę *lo'*; wówczas taka interpretacja spójnika *ki* stałaby się możliwa. Joüon podaje tutaj przykłady dwóch tekstów, w których nastąpiła wymiana męskiego zaimka sufigowanego *lo* „do niego” na *lo'* (por. 1 Sm 2,16; 10,9); taką zamianę spotykamy w niektórych świadkach tekstu hebrajskiego (Joüon, 1993, s. 38). Jeśli są takie przykłady w tekstach, to zamiana w naszym tekście wydaje się prawdopodobna, a na pewno nie jest niemożliwa.

o odmowie byłyby wzmocniona w ten właśnie sposób: „nie, ale z tobą wrócimy do twojego ludu”. Taka retoryka wpisuje się bardzo wyraźnie w cały proces argumentacji, który jest co prawda ubogi w słowa, ale poprzedzony wyrazistą postawą (podniesiony głos i płacz); nadaje temu słowu kategorię wymiar. Taką interpretację potwierdzałyby także reakcja Naomi, o której dowiemy się w kolejnej części opowiadania.

4.2.1.1.2. Druga próba (1,11–13)

Po kategoriycznej odmowie Orpy i Rut, które nie chciały wrócić do ziemi Moabu, Naomi próbuje przekonać je po raz drugi. Argumentacja jest tu bardziej dramatyczna, a język – bardziej wyrafinowany. Oddaje to dobrze narrator, stosując nieco bardziej skomplikowaną strukturę wypowiedzi. Fragmentem, w którym bardzo wyraźnie uwidacznia się zastosowana technika perswazji, wydaje się wiersz 13, który zawiera dwa pytania retoryczne oraz stanowcze przekonanie Naomi, że jej los jest całkowicie zdeterminowany działaniem Boga (por. 4.2.1.1).

4.2.1.1.2.1. Tekst i jego przekład

וַתֹּאמֶר נַעֲמִי שְׁבִנָּה בְנֹתַי לְמָה תִּלְכְּנָה עִמִּי הֲעוֹד־לִי בָנִים בְּמַעַי וְהָיוּ לָכֶם לְאֻנְשִׁים:¹¹
 שְׁבִנָּה בְנֹתַי לְכֵן כִּי זָקַנְתִּי מְהֵיֹת לְאִישׁ כִּי אֶמְרֹתִי יֵשׁ-לִי תִקְוָה¹²
 גַּם הָיִיתִי הַלְיָלָה לְאִישׁ וְגַם יִלְדָּתִי בָנִים:
 הֲלֵהֶן תִּשְׁבְּרֶנָּה עַד אֲשֹׁר יִגְדְּלוּ¹³
 הֲלֵהֶן תִּעַגְנָה בְּבִלְתִּי הָיֹת לְאִישׁ
 אֵל בְּנֹתַי כִּי־מֵרִלִי מָאֵד מִכֶּם כִּי־יִצְאָה בִּי יַד־יְהוָה:

¹¹watto'mer na'omi szobna^h b'notay lamma^h telakna^h 'immi ha'od-li banim b'me'ay w'hayu lakem la'anzim.

¹²szobna^h b'notay lekna ki zaqanti mihyot l'isz ki 'amarti yesz-li tiqwa^h gam hayiyti hallayla^h l'isz w'gam yaladti banim.

¹³halahen t'sabberna^h 'ad 'aszer yigdalu

halahen te'agena^h l'bilti heyot l'isz

'al b'notay ki-mar-li me'od mikkem ki-yac'a^h bi yad-YHWH.

¹¹Naomi powiedziała: „Wracajcie, moje córki! **Dlaczego chcecie iść ze mną?** Czy [będą] jeszcze synowie w moim łonie i będą [oni] dla was mężami?
¹²Wracajcie, córki moje! Idźcie! Ponieważ **jestem zbyt stara**, aby wyjść za mąż. Jeśli nawet powiedziałabym:

»**Jest dla mnie nadzieja**«
 i gdybym także w nocy była z mężem,
 i gdybym także urodziła synów,
¹³**czy dla nich czekałybyście, aż dorosną?**
Czy dla nich wyrzekłybyście się tego,
 aby wyjść jeszcze za mąż?

Nie, moje córki! **Jestem zbyt nie- wyciągnął rękę przeciw mnie**⁸⁰.
szczęśliwa dla was, ponieważ YHWH

4.2.1.1.2.2. Uwagi do tekstu

1.11. *lamma^h telakna^h 'immi* – „Dlaczego chcecie iść ze mną?”. Czasownik *hlk* „iść” występuje tutaj w aspekcie modalnym (por. także Rdz 24,58; Pwt 18,6; Sdz 4,8; Joüon, 1923, §113n) m.in. z uwagi na poprzedzającą go partykułę pytajną *lamma^h* (Holmstedt, 2010, s. 78).

1.12. *ki zaqanti mihyot* – „ponieważ jestem zbyt stara”. Spójnik *ki* ma tutaj walor kauzatywny. Czasownik *zqn* może być tzw. czasownikiem dynamicznym („starzeć się, zestarzeć się” „starzeć się”, „zestarzeć się”), jednak w tym przypadku oznacza stan: „jestem stara”. W połączeniu z przyimkiem *min* tworzy tutaj tzw. stopniowanie eliptyczne (Joüon, 1923, §141i): „jestem zbyt stara dla męża”, „jestem za stara dla męża”, czyli „jestem zbyt stara, aby wyjść za mąż”. Podobnie w wierszu 13: „jestem o wiele bardziej nieszczęśliwa niż wy”.

yesz-li tiqwa^h – „jest dla mnie nadzieja”. Można także przetłumaczyć to wyrażenie, stosując zdanie warunkowe: „nawet gdyby była dla mnie nadzieja” (Holmstedt, 2010, s. 80). Syntaktycznie mamy tutaj poprzednik zdania warunkowego (formalnie rozpoczyna się on od *ki 'amarti* „gdybym powiedziała”), które zawiera kilka warunków niemożliwych do spełnienia (patrz dalej, wiersz 12b). Taki okres warunkowy nazywamy nierzeczywistym (*modus irrealis*).

Hebrajski rzeczownik *tiqwa^h* oznacza nadzieję (zarówno tę, która kończy się spełnieniem, jak i tę, która przepadła), oczekiwanie na coś/kogoś. Termin jest charakterystyczny dla tekstów poetyckich (por. Ps 9,19; 62,6; Prz 23,18; 24,14; Hi 7,6; 14,19). W prozie nie występuje, z wyjątkiem naszego tekstu. Tutaj zatem może świadczyć o archaicznym języku księgi, który zawierał elementy poezji (zob. 1.1.2).

1.13. *halahen t'šabberna^h 'ad 'aszer yigdalu* – „czy dla nich czekałybyście, aż dorosną?”. Uwagę przykuwa w tej wypowiedzi użycie rdzenia *šbr* (tutaj w formie *t'šabberna^h*). Jest to rdzeń dość rzadko pojawiający się

⁸⁰ To hebrajskie wyrażenie *yac'a^h bi yad-YHWH* trudno jest dokładnie oddać w języku polskim. Istnieją dwie możliwości. Jeśli uczynić YHWH podmiotem tego zdania, to przetłumaczymy wówczas: „YHWH wyciągnął przeciwko mnie swoją rękę” (jednak w wersji hebrajskiej podmiotem zdania jest „ręka YHWH”, co funkcjonuje jako ekwiwalent samego Boga). Druga możliwość to zamiana sformułowania na stronę bierną, aby w ten sposób zachować podmiot tego zdania; wówczas mamy: „ręka YHWH została wyciągnięta”. Jednak w tym przypadku pojawiłoby się (i słusznie) pytanie o podmiot. Dlatego w tłumaczeniu przyjęliśmy pierwszą możliwość.

w tekstach hebrajskich (jest poświęcony 10 razy, pięciokrotnie w Księdze Psalmów)⁸¹, za to częściej obecny w języku aramejskim; występuje w późnych księgach (por. Ne 2,13.15; Est 9,1)⁸².

halahen te'agena^h – „czy dla nich wyrzekłybyście się [...]?” Pojawia się w tym miejscu niezwykle interesujący czasownik pochodzący od hebrajskiego rdzenia 'gn. Jest to *hapax legomenon* Biblii hebrajskiej, czyli słowo, które w całym Piśmie Świętym pojawia się tylko raz. W hebrajskim pozabiblijnym spotykamy go np. w literaturze rabinicznej, gdzie oznacza zobowiązanie kobiety do tego, aby była wstrzemięźliwa po stracie męża (por. Y. Gitt IV, 45c; Lev. R. 20; Tosef. B. Kam VIII, 12, gdzie spotykamy wyrażenie 'aguna^h, utworzone właśnie od tego rdzenia). Mielibyśmy zatem tu do czynienia z sytuacją, w której narrator posłużył się językiem legislacyjnym, służącym m.in. do wyrażania, że kobiety są zobowiązane do określonych zachowań (Campbell, 1975, s. 69).

ki-mar-li m'e'od mikkem – „jestem zbyt nieszczęśliwa dla was”⁸³. Leksem hebrajski *mar* może wystąpić jako przymiotnik („gorzki”), ale może także funkcjonować jako rzeczownik – wówczas oznacza „zgorzknienie”, „gorycz”, najczęściej z powodu cierpienia (por. Iz 38,17). Jednak w tym kontekście, jak sugeruje P. Joüon, może oznaczać „nieszczęśliwy” (Joüon, 1923, §152d)⁸⁴.

⁸¹ Jego greckim ekwiwalentem w Septuagincie jest czasownik *prosdechomai*, który oznacza „przyjąć kogoś/coś życzliwie”, „oczekiwać na kogoś”. Hebrajski rdzeń *šbr* natomiast jest tłumaczony często przez inny czasownik, *prosdokao* „oczekiwać”, „spodziewać się”, „przypuszczać” (por. Ps 118(119),166; 103(104),27).

⁸² Zdaniem niektórych badaczy ten leksem jest przykładem typowego arameizmu i mógł odzwierciedlać szczególny rodzaj stylu wypowiedzi, polegający na używaniu obco brzmiących słów; byłby to zatem rodzaj hebrajskiego neologizmu, zbudowanego na bazie wyrażenia wywodzącego się z języka aramejskiego (Zevit, 2005, s. 575).

⁸³ Obecność przyimka *min* „od”, „z”, który ma szerokie zastosowanie w składni języka hebrajskiego (stosuje się go m.in. w stopniowaniu, zob. Siwek, 2013, §14), oraz przysłówka *m'e'od* „bardzo” stwarza w tym miejscu pewne problemy translatorskie. Wydaje się, że oczywistą rzeczą byłoby potraktować to wyrażenie jako zwykłe stopniowanie: „jestem bardziej nieszczęśliwa niż wy / od was” lub „z waszego powodu” (wówczas potraktujemy całe wyrażenie kausatywnie, gdyż czasem przyimek *min* może wystąpić w takiej funkcji, zob. Williams, 2010, §319). Jednak kontekst tej wypowiedzi wskazuje raczej na to, że *min* wprowadza tzw. absolutne stopniowanie (Williams, 2010, §318): „jestem zbyt nieszczęśliwa dla was”, czyli „moje nieszczęście jest tak wielkie, że będę dla was tylko ciężarem” (por. Rdz 18,14; 26,16).

⁸⁴ Septuaginta ma w tym miejscu następujący tekst: *hoti epikranthē moi hyper hymas* „ponieważ zostałam napełniona goryczą wobec was”. Wulgata tłumaczy to następująco: *quia vestra angustia me magis premit* „ponieważ wasze trudne położenie bardziej mnie przygniata” (w wersji Jakuba Wujka: „bo wasze utrapienie bardziej mnie uciska” (Wujek,

yac'a^h bi yad-YHWH – „YHWH wyciągnął rękę przeciw mnie”. Hebrajski rdzeń *yc'* ma dość bogatą semantykę. Najczęściej wyraża ideę wychodzenia, wydostawania się skądś, wyruszenia skądś dokądś (w kauzatywnej koniugacji *hifil* – wyprowadzenia kogoś skądś). Jednak w naszym tekście jego dopełnieniem jest sufizowana forma przyimka *b^e*; w takiej sytuacji mowa jest o idei nieprzyjaźni, zwróceniu się przeciwko komuś, wrogości – tym bardziej jeśli podmiotem jest ręka YHWH (Sasson, 1979, s. 27)⁸⁵.

4.2.1.1.2.3. Komentarz

Naomi podejmuje kolejną, drugą już, próbę nakłonienia swoich synowych do powrotu. Perswazja przybiera na sile i trzeba przyznać, że karmi się siłą argumentów. Spójrzmy na poniższy schemat tej części (Murphy, 1981, s. 89, nieco zmodyfikowany), dzięki czemu będziemy mogli wydobyć jej istotne przesłanie:

1. Nakaz: „Wracajcie, moje córki!” (11aα);
2. Argument: Naomi nie ma męża, który mógłby ją ochraniać (11aβ–11b);
3. Nakaz: „Wracajcie, córki moje!” (12aα);
4. Argument: „Ponieważ jestem zbyt stara, aby wyjść za mąż” (12aβ–13a);
5. Nakaz: „Nie, moje córki! Jestem zbyt nieszczęśliwa” (13bα);
6. Argument: „YHWH wyciągnął rękę przeciw mnie” (13bβ).

Jak to już wcześniej zaznaczyliśmy, jednym z elementów techniki perswazji są pytania retoryczne, które nie wymagają odpowiedzi, bo jest ona oczywista. Omawiana sekcja zawiera kilka takich pytań. Możemy je podzielić na dwie grupy, które odzwierciedlają przyjętą przez Naomi argumentację (Michael, 2015, s. 153).

W wierszu 11 pierwsze pytanie: „Dlaczego chcecie iść ze mną?” nie ma co prawda znamion pytania retorycznego, ale z perspektywy strategii perswazyjnej jego funkcja polega na wywołaniu tematu i wprowadzeniu

1962, s. 306). Ten przykład zastosowano także w najnowszym, piątym wydaniu Wulgaty (Weber-Gryson, 2007, s. 359). Akcent jest tu zatem położony na trudne położenie synowych, a nie Naomi. *Nova Vulgata* nawiązuje zdecydowanie do tekstu masoreckiego: *quia amaritudo est mihi magis quam vobis* „ponieważ gorycz moja jest większa od was” (Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum, 1986, s. 385).

⁸⁵ Rzeczownik hebrajski *yad* tworzy interesujące związki frazeologiczne o charakterze figuratywnym m.in. z przyimkiem *b^e*. Na przykład w Wj 7,4: *w^e natatti 'et-yadi b^e micrayim* „wyciągnę rękę przeciw Egipcjom”; Wj 9,3: *hinne^h yad-YHWH hoyah^h b^e miqn^eka* „oto ręka YHWH uderzy twoje bydło”; Sdz 2,15: *yad-YHWH hay^eta^h-bam* „ręka YHWH będzie przeciwko wam”; 1 Sm 12,15: *w^e hay^eta^h yad-YHWH bakem* „będzie ręka YHWH przeciw wam” (Sander, 2000, s. 226).

pierwszej zasadniczej kwestii: jeśli Orpa i Rut zostaną ze swoją teściową, narażą się tym samym na to, że pozostaną niezamężne (11aβ), a w związku z tym będą pozbawione odpowiedniego zabezpieczenia socjalnego i materialnego. Wiersz 12aβ podaje przyczynę takiego stanowiska: „Jestem zbyt stara, aby wyjść za mąż”. Naomi, przewidując postawę swoich synowych, które w imię przywiązania i szacunku będą dążyć do pozostania z nią, wyraża w tak stanowczy sposób swoje stanowisko, wykazując się tym samym pragmatyzmem i dalekowzrocznością, co znamionuje osoby dojrzałe, mające doświadczenie życiowe.

Kolejna grupa pytań retorycznych (12b–13a) wprowadza nowy w tekście element strategii perswazyjnej: pojawia się wątek nadziei (*tiqwa^h*). Jednak pojawia się on z wyraźnym ograniczeniem, sformułowanym w postaci zdań warunkowych nierzeczywistych, czyli takich, w których podany warunek jest niemożliwy do spełnienia (por. *uwagi do tekstu*). Dochodzimy zatem do paradoksu: nadzieja pojawia się przecież wówczas, gdy otwieramy się na to, co po ludzku wydaje się nierealne i niemożliwe. Wprowadzony tutaj wątek nadziei wydaje się przykładem zręcznej retoryki autora, chcącego podkreślić dramaturgię wydarzeń. Jednak z drugiej strony ten paradoks mógłby intensyfikować absolutną bezradność i bezbronność Naomi wobec faktów jej życia. Tutaj pojawia się kolejny argument: synowym grozi już nie tylko to, że pozostaną niezamężne, lecz także to, że w konsekwencji będą bezdzietne. Sytuacja samotnej kobiety (czyli niezamężnej i bezdzietnej) była interpretowana na Bliskim Wschodzie w kategoriach nie tylko braku błogosławieństwa, ale wręcz ciężącego na niej przekleństwa. I tu pojawia się kolejny paradoks. Naomi przyjmuje (choć ciągle w atmosferze niemożliwości), że będzie mogła mieć dzieci (synów). Ale czy jej synowe będą w stanie czekać, aż oni dorosną, aby wyjść za nich za mąż? Czy zatem będą gotowe wyrzec się tego, by wcześniej uporządkować swoje życie (13a)? Także ta hipoteza wydaje się bezsensowna⁸⁶. Nasuwa się jeden wniosek: nawet jeśli podejmiemy różne próby rozwiązania dramatu, nawet te, które wydają się absolutnie nierealne i niemożliwe, nie ma szans na zmianę obecnej sytuacji. Jest ona bez wyjścia. Dochodzimy zatem do muru, którego nie da

⁸⁶ Leon Morris zwraca przy tym uwagę na konstrukcję zdań hebrajskich: „Podczas gdy ktoś oczekiwałby użycia w tych zdaniach *imperfectum*, aspektu, który posiada szeroką gamę sposobów na wyrażenie sytuacji ewentualnych, możliwych (choćby przez swoją skłonność do modalności), w rzeczywistości w tych zdaniach użyte zostało *perfectum*, które wyraża warunek jako rzeczywiście istniejący” (Morris, 1968, s. 257). W ten sposób wprowadza się efekt absurdałności położenia, w jakim się znalazła Naomi, wskazując, że to przypuszczenie, które ona formułuje, okazuje się faktem (Bush, 1996, s. 78).

się przebić w żaden sposób. Jest tylko jedno wyjście z tej sytuacji. Wyraża to dwukrotnie użyta formuła: „Wracajcie, córki moje!”. Zauważmy, że te słowa Naomi nie są konsekwencją długiego i głębokiego zastanowienia, w wyniku którego kobieta dochodzi do przekonania, że nic się nie da zrobić. To teza, która pojawia się na samym początku jej monologu. Można zatem uznać tę wypowiedź za tekst programowy, swoiste *prolepsis*, które ma być zweryfikowane w wyniku kolejnych zabiegów perswazyjnych.

W tym kontekście musi pojawić się pytanie o przyczynę niemożności rozwiązania problemu. Naomi mówi o niej w następujących słowach: „Jestem zbyt nieszczęśliwa dla was, ponieważ YHWH wyciągnął rękę przeciw mnie” (13b). Użyty w tym miejscu hebrajski rdzeń *yc'* jest czasami używany w kontekście militarnym, np. gdy mowa o obcej armii, która naciera na kogoś z zamiarem zabicia, okaleczenia. Wydaje się, że w słowach Naomi z tym właśnie skojarzeniem mamy do czynienia: YHWH, wyciągając przeciwko niej rękę, w jej najgłębszym przekonaniu jest jej wrogiem. W starożytnym świecie istniało przekonanie, że niszcząca działalność wroga obejmuje nie tylko osobę/osoby, których bezpośrednio dotyczy, lecz także ich rodziny, krewnych, przyjaciół oraz dotyka kolejnych pokoleń. To przekonanie każe Naomi za wszelką cenę bronić swoich synowych, aby wyciągnięta ręka YHWH także ich nie dotknęła. Zdaniem Johna Graya Naomi zdaje się pogodzić z faktem, że straciła łaskę, przychylność w oczach YHWH i stała się narzędziem przekazu tego przekleństwa, które ciąży na niej samej (1986, s. 387). Ta głęboka świadomość odrzucenia oraz lęk, aby ono nie dotknęło także Rut i Orpy, każą jej wypowiadać się i działać w tak radykalny i konsekwentny sposób. Przy tym znamienne jest i to, że Naomi zwraca się do nich „moje córki”, identyfikując się z ich matkami, bierze za nie pełną odpowiedzialność (Michael, 2015, s. 155). Wdowa uznaje przy tym, że choć jej „matkowanie” zbliża się do końca, kobiety zanoszą do „domu swych matek” jej dobre i współczujące oblicze. I to właśnie pomoże im tam wrócić.

4.2.1.1.3. Trzecia próba (1,14–18)

Nalegania Naomi, które miały skłonić dwie młode kobiety do powrotu, poskutkowały tylko połowicznie. To Orpa posłuchała ich i zdecydowała się wrócić do ziemi Moabu. Jednak druga z kobiet, Rut, pozostała przy Naomi. Obecna scena to kolejna próba nakłonienia samej już tylko Rut do powrotu. Tym razem jednak to Moabitka stanie się główną bohaterką i jej argumentacja zdecyduje o jej dalszym losie i o losie Naomi.

4.2.1.1.3.1. Tekst i jego przekład

14 וַתִּשָּׁנָה קוֹלָן וַתִּבְכְּינָה עוֹד וַתִּשְׁקַע עַרְפָּהּ לַחֲמוֹתָהּ וְרוּת דָּבְקָה בָּהּ:
 15 וַתֹּאמֶר הִנֵּה שָׁבָה יְבָמְתִי אֶל-עַמִּי וְאֶל-אֱלֹהֶיהָ שׁוֹבֵי אֶרְצֵי יְבָמְתִי:
 16 וַתֹּאמֶר רוּת אֶל-תִּפְגַּעֵי-בִי לְעִזְבֹּת לְשׁוֹב מֵאֶרְצֵיךָ כִּי אֶל-אֲשֶׁר תִּלְכִי
 אֵלָיו וּבְאִשֶּׁר תִּלְיִנִי אֵלָיו עִמָּךְ עָמִי וְאֶל-הַיְוָד אֱלֹהֵי:
 17 בְּאִשֶּׁר תִּמּוֹתִי אָמוֹת וְשֵׁם אֶקְבֹּר כֹּה יַעֲשֶׂה יְהוָה לִי וְכֹה יִסִּיף
 כִּי הִמְנֹת יִפְרִיד בֵּינִי וּבֵינֶךָ:
 18 וַתֹּרֶא כִּי-מִתְאַמְצָת הִיא לְלֶכֶת אִתָּהּ וַתִּחַדֵּל לְדַבֵּר אֵלֶיהָ:

14 *wattiššena^h qolan wattibkeyna^h 'od wattiszszaq 'orpa^h lachamotah w^erut dabqa^h bah.*

15 *watt'omer hinneh szaba^h ybm^ettek 'el-'ammah w^e'el-'eloheyha szubi 'acharey y^ebimttek.*

16 *watt'omer rut 'al-tipg^e'i-bi l^e'azbek laszub me'acharayik ki 'el-'aszer tel^eki
 'elek uba'aszer talini 'alin 'ammek 'ammi we'lohai^k 'elohay.*

17 *ba'aszer tamuti 'amut w^eszam 'eqqaber ko^h ya'ase^h YHWH li w^e ko^h yosip
 ki hammawet yaprid beyni ubeynek.*

18 *wattera' ki-mit'ammecet hi' laleket 'ittah watteddal l^edabber 'eleyha.*

14 Podniosły głos i bardzo zapłakały.
**Orpa ucałowała swoją teściową,
 a Rut do niej przylgnęła.**

15 Wtedy [Naomi] powiedziała: „Oto
 twoja szwagierka wróciła do swego
 ludu i **do swoich bogów**. Wracaj
 za swoją szwagierką”.

16 Rut powiedziała: „**Nie nalegaj
 na mnie**, abym cię opuściła, aby
 powrócić od ciebie. Dokąd ty pój-
 dziesz, pójdę i ja, gdzie ty zamiesz-

kasz, zamieszkam i ja. Twój lud –
 moim ludem, a twój Bóg – moim
 Bogiem.

17 Gdzie ty umrzesz – ja umrę i tam
 zostanę pochowana. **Oby YHWH
 to uczynił dla mnie i oby to dodał**,
 jeśli to [sama] śmierć nie oddzieli
 mnie od ciebie”.

18 Wtedy Naomi zobaczyła, że **ona
 uparła się**, aby z nią iść. Wówczas
 powstrzymała się od mówienia do niej.

4.2.1.1.3.2. Uwagi do tekstu

1.14. *wattiszszaq 'orpa^h lachamotah* – „Orpa ucałowała swoją teściową”.
 Septuaginta dodaje zaraz potem: *epestrepesen eis ton laon autēs* „wróciła
 do swojego ludu”⁸⁷. Syryjski przekład (Peszitta) dodaje jeszcze: „i odeszła”.

w^erut dabqa^h bah – „Rut do niej przylgnęła”. Hebrajski rdzeń *dbq* jest
 używany w znaczeniu fizycznym: „coś przylega / przylepia się do czegoś”

⁸⁷ Prawdopodobnie to jest tekst bliższy hebrajskiemu tekstowi sprzed okresu masoreckiego. Masoreci raczej skracali tekst Księgi Rut (Joüon, 1993, §9, s. 18), Septuaginta natomiast jest świadkiem tekstu jeszcze sprzed ich działalności, która rozpoczęła się około IV w. po Chr.

(np. jeden z wojowników króla Dawida tak zawzięcie walczył z Filistynami, że aż miecz mu przylgnął do dłoni, por. 2 Sm 23,10; pas, który przylega do bioder, jest zapowiedzią tego, jak ma przylgnąć Izrael do Boga, por. Jr 13,11; język, który przysycha do podniebienia, jest wyrazem odczuwanego pragnienia, ale i symbolem wielkiej udręki, por. Ps 137,6; Hi 29,10; Lm 4,4). W sensie figuratywnym rdzeń *dbq* oznacza nieszczęście, które osiąga człowieka (por. Rdz 19,19), chorobę, która przylepia się do człowieka – trąd ogarnia całe ciało (por. 2 Krl 5,27), głód, który osiąga człowieka (por. Jr 42,16). Rdzeń *dbq* opisuje również relacje pomiędzy ludźmi: zakochanie się, zjednoczenie, np. mężczyzna, który łączy się z kobietą (por. Rdz 2,24; 34,3 – tu *dbq* jest synonimem czasownika *'hb* „kochać”). Można przylgnąć do jakiejś grupy ludzi czy np. zamieszkać z nimi (por. Joz 23,12); rdzeń *dbq* oznacza także wierne trwanie przy swoim władcy (por. 2 Sm 20,2). Ten morfem posiada wreszcie także znaczenie religijne, wyrażające relację człowieka z Bogiem (por. Pwt 10,20; 11,22; Joz 22,5 – mowa tu o przylgnięciu do Boga i służeniu Mu całym sercem; Ps 63,9). Na ogół rdzeń *dbq* oznacza silny rodzaj połączenia się z kimś/czymś, głęboki rodzaj relacji, która łączy ludzi. Rut zatem dąży do tego, aby zbliżyć się do swojej teściowej. W Księdze Rut ten rdzeń występuje aż czterokrotnie, trzy razy w kontekście dołączenia do grupy dziewcząt (por. 2,8.11.23), a raz w znaczeniu nawiązania bliskiej relacji (1,14).

1.15. *szaba^h ybm^ettek [...]* 'el-'eloheyha – „twoja szwagierka wróciła [...] do swoich bogów”. Raczej chodzi tutaj o bóstwa pogańskie (najprawdopodobniej Kemosza), choć w języku hebrajskim *'elohim* (*pluralis*) odnosi się do jedyne Boga. Orpa, wracając do swojego ludu, wraca tym samym do dawnego stylu życia, do kultu swoich bogów (Gray, 1986, s. 388). W Peszicie znajduje się w tym miejscu wyrażenie: „do domu jej krewnych”. Hebrajski rzeczownik *y^ebama^h* oznacza zarówno wdowę po bracie (bratową, por. Pwt 25,7.9), jak i siostrę męża lub żony (szwagierka); jest ściśle związany z instytucją małżeństwa lewirackiego.

1.16. 'al-tigg^e'i-bi – „nie nalegaj na mnie”. Hebrajski rdzeń *pg^e* oznacza przede wszystkim „spotykać kogoś, natrafiać na kogoś/coś”. Jakub trafia na miejsce, gdzie może przenocować (por. Rdz 28,11), następnie spotykają go wysłannicy YHWH, gdy wyrusza w drogę (por. Rdz 32,2). W naszym tekście rdzeń *pg^e* wyraża jednak bardziej naleganie na kogoś, by podjął on jakąś decyzję czy zajął określone stanowisko. W takim znaczeniu spotykamy ten morfem w kilku tekstach Starego Testamentu. Abraham prosi mieszkańców, aby wstawili się za nim do Efrona, aby ten sprzedał mu miejsce na grobowiec dla Sary (por. Rdz 23,8). W 2 Sm 1,15 tym terminem

narrator oddaje sposób, w jaki Dawid rozkazał zabić jednego ze swoich sług. W Księdze Rut termin pojawia się dwukrotnie (1,16 i 2,22). W pierwszym przypadku będziemy go rozumieć w sensie: „nalegać na kogoś”, „usilnie o coś zabiegać”, zwłaszcza że jego dopełnieniem jest przyimek sufigowany (*bi*). W drugim, tj. w 2,22, jego znaczenie będzie nieco inne.

1.17. *ko^h ya‘aše^h YHWH li w^e ko^h yosip* – „Oby YHWH⁸⁸ to uczynił dla mnie i oby to dodał”. To starożytna formuła (obecna w różnych religiach), która wprowadza element przysięgi lub zaklęcia; jej celem jest wezwanie Boga (bóstw) i uczynienie Go (ich) świadkiem wydarzeń (Siwek, 2020, s. 225). Wydaje się, że źródłem doktrynalnym omawianej formuły (szczególnie w religiach politeistycznych) mógł być rytuał zawieranego przymierza, którego zewnętrznym wyrazem był ryt zabijania zwierząt i składania ich w ofierze. Ofiarnik wypowiadał tę uroczystą formułę, aby podkreślić, że jeśli nie dotrzyma umowy zawartej z bóstwem, jest gotowy zginąć jak te zwierzęta, które składa w ofierze (Campbell, 1975, s. 74)⁸⁹. W tradycji biblijnego Izraela ta formuła towarzyszy także uroczystym przysięgom, które składają sobie bohaterowie; staje się nawet wyrażeniem towarzyszącym różnym zapowiedziom wydarzeń (por. 1 Sm 14,44; 20,13; 25,22; 2 Sm 3,9)⁹⁰.

1.18. *mi^t‘ammecet^h hi’* – „ona uparła się”. Forma *participium* (w koniugacji *hitpael*), pochodząca od rdzenia *’mc*, który oznacza „być silnym” (*qal*), „wzmocnić kogoś” (*piel*) czy „okazać się silnym” (*hifil, hitpael*). Użyte tu *participium* wskazuje na czynność trwającą w czasie; narrator zatem podkreśla, że Rut przyjęła postawę pełną determinacji i uporów: decyzja kobiety była głęboko przemyślana i zapewne nie wywołały jej jedynie emocje. Dlatego John Gray proponuje, aby to *participium* przełożyć następująco: „ona zebrała się w sobie” (Gray, 1986, s. 388).

⁸⁸ Interesujący jest fakt, że pośród wszystkich wystąpień tej formuły tylko w dwóch przypadkach umieszcza się imię YHWH (por. 1 Sm 20,13 i Rt 1,17), w pozostałych występuje *’elohim*. To wskazuje, że Rut zwraca się do jedyne Boga, którego czyni świadkiem swojej przysięgi (Lacocque, 2004, s. 59).

⁸⁹ Wydaje się, że ślady tej starożytnej tradycji i praktyk z nią związanych odnaleźć można w tekstach Starego Testamentu. Bardzo prawdopodobne jest to, że nawiązują do niej choćby Rdz 15,7–17 czy szczególnie Jr 34,18–20, nawet jeśli nie ma w nich *expressis verbis* wspomnianej formuły.

⁹⁰ Dodajmy, że ta formuła jest charakterystyczna przede wszystkim dla Deuteronomisty, czyli odnajdujemy ją głównie w 1–2 Sm oraz 1–2 Krl. Nie pojawia się ani w tradycji prorockiej, ani mądrościowej.

4.2.1.1.3.3. Komentarz

Na wstępie przyjrzyjmy się strukturze tej mikrojednostki (Murphy, 1981, s. 89):

1. Naomi przekonuje Rut do powrotu (1,14–15);
2. Rut, argumentując swoją decyzję, odrzuca wezwanie Naomi (1,16–17);
3. Naomi przestaje nalegać na powrót Rut (1,18).

Bohaterką pierwszej i ostatniej części jest Naomi. Najpierw przekonuje usilnie Rut do powrotu, aż wreszcie – po usłyszeniu jej argumentacji – zaprzestaje tego. To zachowanie Naomi wskazuje wyraźnie na siłę argumentacji Rut, która w tej części tekstu jest elementem dominującym.

Wiersz 14 przynosi, jak się wydaje, klucz do zrozumienia tej zmiany, która dokonuje się w Naomi. Zarówno Rut, jak i Orpa podnoszą głos i płaczą (1,14a). Jednak podczas gdy Orpa całowała na pożegnanie swoją teściową, Rut w tym samym momencie „przyłgnęła do niej” (1,14b), czyli doświadczyła jakiegoś głębokiego związku z nią; to, co ją połączyło z Naomi, nie było poczuciem obowiązku ani nawet chęcią niesienia pomocy, ale relacją, którą możemy określić jako rodzącą się więź miłości i oddania. Budowanie więzi oznacza realizację najgłębszych potrzeb, jakie człowiek odnajduje w sobie. Podglebieniem dla dojrzałych relacji jest otwarta i rozumiała komunikacja, aktywne słuchanie i jasne wyrażanie swoich myśli i uczuć. Motorem budowania więzi jest szczerłość w byciu sobą, empatia i troska o drugiego człowieka. Ważny jest też cel, dla którego budowane są więzi.

Wydaje się, że te właśnie elementy stają się budulcem relacji pomiędzy Rut i Naomi. Kolejna partia tekstu (1,16–17) rozwija ten wątek. Przyjrzyjmy się zatem argumentacji Rut właśnie w kontekście budowania owych więzi. Prezentując wypowiedź Rut, autor zestawia ją w formie kontrapunktu ze znaną nam już argumentacją Naomi. Spójrzmy na to bardziej szczegółowo i systematycznie. Poniższa tabela powinna nam to ułatwić (Ziegler, 2017, s. 156).

Argumentacja Naomi	Kontrargumentacja Rut
<p>„Wracajcie (<i>szub</i>), moje córki! Dlaczego chcecie iść (<i>hlk</i>) ze mną?” (1,11a).</p> <p>„Czy [będą] jeszcze synowie w moim łonie i będą [oni] dla was mężami? Wracajcie, córki moje! Idźcie! Jestem zbyt stara, aby wyjść za mąż” (1,11b–12a).</p>	<p>„Nie nalegaj na mnie, abym cię opuściła, aby powrócić (<i>szub</i>) od ciebie. Dokąd ty pójdziesz, pójdę (<i>hlk</i>) i ja” (1,16a-16ba).</p> <p>„Gdzie ty umrzesz – ja umrę i tam zostanę pochowana” (1,17a).</p>

Argumentacja Naomi	Kontrargumentacja Rut
<p>„Jeśli nawet powiedziałabym: »Jest dla mnie nadzieja« i gdybym także w nocy była z mężem, i gdybym także urodziła synów” (1,12b).</p> <p>„Oto twoja szwagierka wróciła do swego ludu (<i>'am</i>) i do swoich bogów (<i>'elohim</i>). Wracaj za swoją szwagierką” (1,15).</p> <p>„YHWH (niech) okaże (<i>'š</i>)^d wam łaskę” (1,8b).</p>	<p>„Gdzie ty zamieszkaż, zamieszka i ja” (1,16bβ).</p> <p>„Twój lud – moim ludem (<i>'am</i>), a twój Bóg – moim Bogiem (<i>'elohim</i>)” (1,16by).</p> <p>„Oby YHWH to uczynił (<i>'š</i>)^d dla mnie i oby to dodał, jeśli to [sama] śmierć nie oddzieli mnie od ciebie” (1,17b).</p>

Podczas gdy styl wypowiedzi Naomi wydaje się bardziej oparty na przewidywaniach (widać to szczególnie w 1,11–12), argumentacja Rut jest stanowcza i jednoznaczna, pozbawiona hipotetyzacji, a oparta na rzeczowych deklaracjach i głębokim przekonaniu do swoich racji. Język Rut jest zdecydowany, powołuje się ona na autorytet Boga (1,17b). Jej argumentacja oparta jest na pięciu deklaracjach, które określają jej relację z Naomi:

- „dokąd ty pójdziesz, pójde i ja (*'elek*)” (1,16ba);
- „gdzie ty zamieszkaż, zamieszka i ja (*'alin*)” (1,16bβ);
- „gdzie ty umrzesz – ja umrę (*'amut*) i tam zostanę pochowana (*'eqqaber*)” (1,17a);
- „twój lud – moim ludem (*'ammi*)”;
- „twój Bóg – moim Bogiem (*'elohay*)” (1,16by).

Trzy pierwsze deklaracje dotyczą naśladowania, pójścia w ślady Naomi w kolejnych etapach życia: chodzenie (*hlk*), czyli poszukiwanie drogi, zamieszkanie (*lin*), czyli *stabilitas*, śmierć (*mwt*) i pogrzebanie (*qbr*) jako coś nieuniknionego, co jest niejako zwieńczeniem całego życia. Rut zatem decyduje się w pełni podążać za Naomi. Dwie kolejne deklaracje mają charakter ideowy: wyrażają postawę w relacji do wartości, które wyznaje Naomi – przynależność do narodu i wiara w jedyne Boga.

Lektura tego tekstu nie tylko obrazuje stosunek Rut do Naomi, lecz także stawia wyraźne pytanie o kwestię jej wiary i przynależności narodowej. Poświęcone są temu dwie ostatnie deklaracje. Warto w tym miejscu przypomnieć, że w liturgii synagoidalnej Księga Rut była odczytywana w *szabuot*, czyli Święto Tygodni (por. 1.1.1). Wydaje się, że istniały ku temu co najmniej dwa powody. Po pierwsze, akcja księgi rozgrywa się w od początku do końca żniw jęczmienia, których uwieńczeniem była celebrowanie tego właśnie święta. Po drugie, Święto Tygodni przypominało Izraelitom nadanie Prawa na Synaju, a zatem dotyczyło kwestii ich tożsamości i przynależności

religijnej (stąd dwie ostatnie deklaracje Rut). W tradycji żydowskiej Rut jest uznawana za prozelitkę, która bez zastrzeżeń podporządkowała się Prawu. Ta sama tradycja utrzymuje, że w Święto Tygodni umarł król Dawid, który był prawnukiem Rut (Zenger, 1986, s. 116). Wszystkie te czynniki wpłynęły zapewne na to, w jaki sposób interpretuje tę scenę *Targum do Księgi Rut* (Tg. Rt)⁹¹. Poniżej przytaczamy jego tekst, który, jak za chwilę zobaczymy, znacznie poszerza doktrynalnie biblijny tekst.

¹⁶Rut powiedziała⁹²:

„Nie nalegaj na mnie (*lo' taqniți bi*), abym cię opuściła
i abym odwróciła się od ciebie,

ponieważ chcę zostać prozelitką (*'itgaiiara*)⁹³”

Naomi odpowiedziała:

„Jesteśmy zobowiązani przestrzegać szabatów i dni świętych
i nie chodzić wtedy więcej niż dwa tysiące łokci”.

Rut odpowiedziała:

„Dokądkolwiek ty pójdziesz, ja pójdę”.

Naomi powiedziała: „Jesteśmy zobowiązani nie mieszkać wspólnie z poganami
(*'amamaya*)”.

⁹¹ Przypomnijmy: targum (dosł. przekład) to aramejski przekład ksiąg biblijnych z dodanymi komentarzami. Targumy powstawały w pierwszych wiekach po Chr. Jednak, zgodnie z tradycją żydowską, targum (i w ogóle zjawisko targumizmu) jako element hermeneutyki żydowskiej sięga czasów Ezdrasza (por. Ne 8). Był to popularny sposób uprzystępnienia Pisma zwykłym Żydom, którzy na co dzień posługiwali się językiem aramejskim. Kolebką targumu były synagoga, gdzie posługiwano się nim w liturgii, oraz szkoła (*bet ha-midrash*), gdzie uczono Żydów wierności Torze. Warto pamiętać, że istnieją targumy do wszystkich ksiąg Starego Testamentu, z wyjątkiem ksiąg Daniela, Ezdrasza i Nehemiasza (Hayward, 2005, s. 853). *Targum do Księgi Rut* podąża generalnie za hebrajskim tekstem księgi, a nieliczne odchylenia od tekstu masoreckiego zdradzają bliski związek z innymi świadkami tekstu – z przekładem syryjskim (Peszitta) oraz greckim (Septuaginta). Wartością targumu (także tego do Księgi Rut) jest przede wszystkim to, że do przekładu zostały dołożone fragmenty tekstu, które stanowią jego parafrazę i tym samym ujawniają istotne cechy żydowskiej egzegezy i hermeneutyki. Rabini upatrywali w targumach coś więcej niż tekst święty: były one sposobem rozumienia i interpretowania Pisma Świętego. Targumy (w tym także Tg. Rt) zawierają zatem świadectwo recepcji tekstu świętego funkcjonującej w wielu pokoleniach Żydów (Kuśmirek, 2010, s. 309n).

⁹² *Uwaga techniczna*. Wersety wcięte oznaczają tekst targumu o charakterze interpretacyjnym na bazie tekstu hebrajskiego Księgi Rut (parafrazę). Gdziekolwiek także zostaną umieszczone wyrazy aramejskie (w transkrypcji), które oddają podstawowe pojęcia użyte w targumie, dotyczące samej Rut i sposobu interpretowania jej historii przez autora tekstu aramejskiego.

⁹³ Dosłownie „przejsz na judaizm” – od rzeczownika *ger* „obcy”, „prozelita” (Jastrow, 2005, s. 263)

Rut odpowiedziała:

„Gdziekolwiek ty zamieszkasz, tam i ja zamieszkam (*'abit*)”.

Naomi powiedziała: „Jesteśmy zobowiązani zachowywać sześćset trzynaście przykazań (*piqqodayya*)”⁹⁴.

Rut odpowiedziała: „Cokolwiek twój naród zachowuje, to i będę zachowywać, tak jak to byłby mój naród od samego początku”.

Naomi powiedziała: „Jesteśmy zobowiązani nie oddawać się bałwochwalstwu (*nukra'a^h*)”.

Rut odpowiedziała:

„Twój Bóg jest moim Bogiem”.

¹⁷ Naomi powiedziała: „Mamy cztery kary śmierci za wykroczenie: obrzucenie kamieniami, spalenie w ogniu, ścięcie mieczem i ukrzyżowanie (*c^eleybat qeysa*)”⁹⁵.

Rut odpowiedziała:

„Jakkolwiek umrzesz, tak i ja umrę”.

Naomi powiedziała: „Mamy cmentarz”.

Rut odpowiedziała:

„Tam i ja zostanę pogrzebana.

I nie mów już niczego więcej”⁹⁶.

Niech yyy (=YHWH) uczyni mi to i jeszcze więcej,
jeśli cokolwiek innego niż śmierć oddzieli mnie od ciebie”⁹⁷.

Jak widzimy, każdy fragment biblijnej wypowiedzi jest rozbudowany obszernym, nasyconym doktrynalnie komentarzem. Komentarz ma charakter midrasza homiletycznego. Dialogi Naomi i Rut, które przyjmują schemat pytanie–odpowiedź, dążą do weryfikacji wiary Rut w jedyne Boga i gotowości do bezwzględnego przyjęcia całej doktryny judaistycznej. Naomi zwraca uwagę na obowiązki, które były nakładane na prozelitów, i wyjaśnia je. Musieli oni przede wszystkim poznać zasady judaizmu, aby świadomie przyjąć tę religię monoteistyczną. Był to obowiązek i jednocześnie zobowiązanie, tak zresztą jak w odniesieniu do dla wszystkich Żydów. Dlatego w formule pouczenia Naomi aż czterokrotnie używa słów: „jesteśmy

⁹⁴ Na tę liczbę składa się 365 zakazów (liczba ta odpowiada liczbie dni roku słonecznego) oraz 248 nakazów (liczba dni, w które widoczny jest księżyc; według nauki rabinów to także liczba narządów w ludzkim ciele).

⁹⁵ Tradycja biblijna utrwalona w Prawie mówi o dwóch sposobach uśmiercania: spaleniu (por. Kpł 20,2,27; 24,14; Pwt 13,11) oraz ukamienowaniu (por. Kpł 20,14; 21,9). Późniejsza tradycja dodaje jeszcze śmierć od miecza oraz uduszenie (które Tg. Rut oddaje wyrażeniem *c^eleybat qeysa*, „zawieszenie na drzewie”) (Kuśmirek, 2010, s. 322).

⁹⁶ W tekście masoreckim są to słowa narratora, a nie Rut (por. 1,18b).

⁹⁷ Tekst aramejski za: https://www.sefaria.org/Aramaic_Targum_to_Ruth.1.16?lang=bi&with=all&lang2=en [dostęp 26.08.2021]. Przekład: Kuśmirek, 2010, s. 318n.

zobowiązani (*'itpaqqadna'*)⁹⁸. Najważniejszą praktyką było *micwot*, czyli 613 przykazań, które obejmowały zarówno nakazy, jak i zakazy. To właśnie bowiem one, a nie wyznanie wiary – zdaniem rabinów – prezentowały całą doktrynę judaizmu (Levin, 1973, s. 57). Być Żydem to przede wszystkim zaakceptować i respektować Prawo. W odpowiedzi Rut zobowiązuje się do przestrzegania tego wszystkiego, co usłyszała od Naomi; poświadcza to formuła przysięgi, która pada na zakończenie (podobnie zresztą jak w tekście hebrajskim). O ile jednak tekst hebrajski nie podkreśla (przynajmniej wprost) prozelityzmu Rut, a bardziej skupia się na jej relacji z Naomi, o tyle już targum wyraźnie zmierza do tego, aby uczynić z Rut prozelitkę.

4.2.1.2. Przybycie do Betlejem (1,19–21)

Kolejna odsłona pierwszej sceny ukazuje nam przybycie obydwu kobiet do Betlejem. Mieszkańcy miasta są niezwykle poruszeni, widząc Naomi (1,19). Ta reakcja daje jej sposobność do wygłoszenia niezwykle poruszającego i dramatycznego monologu, w którym po raz drugi (por. 1,13b) zada – zarówno sobie, jak i odbiorcom tych słów – pytanie o kondycję swojej wiary w jedyne Boga, który dotyka ją tak wielkim nieszczęściem (1,20–21). Tym razem skarga okaże się jeszcze większa i boleśniejsza.

4.2.1.2.1. Tekst i jego przekład

וַתִּלְכְּנָה שְׁתֵּיהֶם עַד-בְּאֲנָהּ בֵּית לָחֶם וַיְהִי כְּבֹאֲנָהּ בֵּית לָחֶם
וַתֹּהֶם כְּלִהְעִיר עָלֶיהֶן וַתֹּאמְרֶנָּה הֲזֹאת נַעֲמִי:
וַתֹּאמֶר אֲלֵיהֶן אֶל-תִּקְרָאנָה לִי נַעֲמִי קְרָאנָה לִי מָרָא
כִּי-הֵמָּר שָׂדֵי לִי מָאֵד:
וַאֲנִי מְלֹאָה הִלְכְּתִי וְרִיקִם הִשִּׁיבֵנִי יְהוָה לָמָּה תִקְרָאנָה לִי נַעֲמִי
וַיְהִי עָנָה בִּי וְשָׂדֵי הָרַע לִי:

¹⁹ *wattelakna^h sz^etteyhem 'ad-bo'ana^h beyt lachem. wayhi ke'bo'ana^h beyt lechem watehom kol-ha'ir 'aleyhen watto'marna^h hazo'et na'omi*

²⁰ *watto'mer 'aleyhen 'al-tiqre'na^h li na'omi qere'na li mara' ki-hemar szadday li m^e'od*

²¹ *'ani m^ele'a^h halakti w^ereyqam heszibani YHWH lamma^h tiqre'na^h li na'omi waYHWH 'ana^h bi w^eszadday hera' li*

⁹⁸ Aramejski czasownik *p^eqad* w koniugacji intensywno-zwrotnej *hitpaal* (która odpowiada hebrajskiej koniugacji *hitpael*) oznacza „zostać objętym nakazem” (Parchem, 2016, s. 112).

¹⁹Poszły zatem obydwie, aż przybyły do Betlejem. Kiedy przybyły do Betlejem, całe miasto z ich powodu **wpadło w uniesienie**. Mówili: „Czy to Naomi?”

²⁰Powiedziała [wtedy] do nich: „Nie nazywajcie mnie Naomi, nazywajcie mnie *mara*,

ponieważ **Wszchemogący napełnił mnie gorczyczą**.

²¹Poszłam napełniona, a **YHWH przyprowadził mnie pustą**. Dlaczego nazywacie mnie Naomi, podczas gdy **YHWH zaświadczył przeciwko mnie** i Wszchemogący uczynił mnie nieszczęśliwą?”

4.2.1.2.2. Uwagi do tekstu

1.19. *watthom kol-ha'ir* – „całe miasto wpadło w uniesienie”. Rdzeń *hwm*, rzadko występujący w Biblii hebrajskiej, oznacza „zmylić, zdezorientować kogoś”, „drażnić kogoś” (w koniugacji *qal*; w takim znaczeniu pojawia się tylko w Pwt 7,23), „być zgiełkliwym, hałaśliwym” (w koniugacji *hifil*, Ps 55,3; Mi 2,12). W pozostałych tekstach (Rt 1,19; 1 Sm 4,5; 1 Krł 1,45) występuje w koniugacji *nifal* w znaczeniu „być wzburzonym, poruszonym”, „znajdować się w jakimś uniesieniu”⁹⁹.

1.20. *mara*¹⁰⁰ – od hebrajskiego przymiotnika *mar* „gorzki”. Biblia hebrajska używa tego przymiotnika w kilku kontekstach. „Gorzki” funkcjonuje m.in. jako przeciwieństwo „słodki”. Wydaje się, że etymologia tego słowa nawiązuje do miejscowości *mara*^h, dokąd przyszli Izraelici i nie mogli tam pić wody, gdyż wody były „gorzkie” (*marim*), por. Wj 15,23. „Gorzki”, „gorzkość” pojawia się także w znaczeniu figuratywnym, opisuje trudne doświadczenie czegoś, np. śmierci (por. 1 Sm 15,32), ponure, pełne gorczy życie (por. Hi 21,25). Przymiotnik *mar* może oznaczać „gwałtowność”, „dzikość” (np. Chaldejczyków, którzy zagrażali Izraelowi, por. Ha 1,6) czy nawet „bycie sprowokowanym przez kogoś” – *marey nefesz* (por. 2 Sm 17,8)¹⁰¹.

⁹⁹ Zapewne pod wpływem Septuaginty, która w tym miejscu umieszcza czasownik *ēcheo* „wydawać dźwięk”, „rozbrzmiewać”, niektórzy proponują wokalizować tę hebrajską formę nieco inaczej: *wattaham*; wówczas należałoby ją wyprowadzić od innego rdzenia, mianowicie od *hm*^h „hałasować”, „wydawać dźwięki” (Sasson, 1979, s. 32).

¹⁰⁰ Obecność spółgłoski *alef* w wygłosie świadczy o tym, że jest to forma utworzona pod wpływem języka aramejskiego.

¹⁰¹ Ten przymiotnik pojawia się dość często w związku frazeologicznym z rzeczownikiem *nefesz* (por. Sdz 18,25; 1 Sm 1,10; 22,2; 2 Sm 17,8; Hi 3,20; 7,11; 21,25; Prz 31,6) i wtedy najczęściej oznacza stan ducha pełnego rozgoryczenia, cierpienia, ale także gwałtowności i porywczosci.

hemar szadday li m^e'od – „Wszchemogący napełnił mnie goryczą”. Rdzeń *mrr*, od którego została utworzona forma nominalna *mar*, oznacza „być gorzkim”, a w znaczeniu figuratywnym – „być zrozpaczonym”, „rozpaczać”. Tutaj pojawia się w sprawczej koniugacji *hifil*, co oznacza, że działanie pochodzi z zewnątrz. Jego podmiotem jest *szadday*. Ten rzeczownik pochodzi od hebrajskiego rdzenia *szdd* „działać z przemocą”, „pustoszyć”, „niszczyć”, „dewastować”. Od tego morfemu powstał rzeczownik *szadday*, który stał się określeniem jedyne Boga¹⁰². Po raz pierwszy pojawia się w Biblii hebrajskiej jako element autoprezentacji Boga¹⁰³. Bóg ukazał się Abrahamowi i powiedział do niego: „Ja jestem Bóg pełen mocy [Wszchemogący – 'el- *szadday*]” (por. Rdz 17,1), podobnie jest w Rdz 35,11 i Wj 6,3¹⁰⁴. Septuaginta w obydwu przypadkach (Rt 1,20.21) interpretuje ten rzeczownik, używając słowa *ho hikanos* „ktoś znaczny, potężny”¹⁰⁵.

1.21. w^ereyqam heszibani YHWH – „YHWH przyprowadził mnie pustą”. Hebrajskie wyrażenie *reyqam* (*ryq* z końcówką przysłówkową *-am*) oznacza sytuację pustki, braku sukcesu w czymś, jakiejś przegranej. Rut przybywa do Betlejem bez rodziny i bez przyszłości, bez zabezpieczenia, z pustymi rękami. Jest to przeciwieństwo *male'* „napełniony, pełen”.

YHWH 'ana^h bi – „YHWH zaświadczył przeciwko mnie”. Użyty tu został polisemantyczny hebrajski rdzeń *'nh*. Może oznaczać: 1) „odpowiadać” (por. Rdz 23,14); 2) „być nieszczęśliwym”, „błądzić jak owca bez pasterza” (por. Za 10,2); 3) „być zmartwionym czymś” (por. Koh 1,13; 3,10); 4) „śpiewać” (por. Iz 27,2). W Księdze Rut pojawia się on trzykrotnie, zawsze w koniugacji *qal*. Dwa razy w pierwszym, najbardziej pospolitym znaczeniu (por. 2,6.11) i raz w konstrukcji z przyimkiem sufizowanym (1,21). W takim przypadku oznacza, że ktoś zaświadcza przeciwko komuś. Tutaj chodzi zapewne o jakieś wrogie działanie zewnętrzne, bliżej niesprecyzowane

¹⁰² Szukając jego etymologicznych korzeni, warto zwrócić uwagę na jego związki z akadyjskim rzeczownikiem *szadu*, który oznacza „góra” (Gray, 1986, s. 389). Być może wywodziliby się jeszcze z czasów patriarchów i ich przodków, którzy zamieszkiwali ziemię nad Eufratem i tam oddawali cześć bóstwom, a potem – jednemu Bogu.

¹⁰³ Chociaż znajdujemy go we wczesnej tradycji monarchicznej (zarówno w formie prostej, jak i w złożeniu *'el-szadday*, por. Rdz 49,25; Lb 24,4), to jednak pojawia się głównie w literaturze powygnaniowej (np. Rdz 17,1; Wj 6,3).

¹⁰⁴ W tekstach ten rzeczownik pojawia się w różnych kontekstach: okazywanej dobroci i łaskowości Boga (por. Hi 8,5; 22,25–26), mocy i potęgi (por. Ez 1,24; 10,5; Ps 68,15), srogości i postrachu, jakie niesie działanie Boga (por. Iz 13,6; Jl 1,15; Hi 5,17).

¹⁰⁵ Formalnie rzecz biorąc, jest to rzeczownik utworzony od przymiotnika (taką formę nadaje mu rodzajnik). Ten grecki przymiotnik określa przede wszystkim takie cechy, jak: „zdolny”, „będący w stanie coś zrobić”, ale także „mający władzę”.

działanie skierowane przeciwko komuś. Septuaginta, jak się wydaje, dąży do konkretyzacji tego obrazu, umieszczając w tym miejscu czasownik *tapeinoō*, który oznacza „poniżyć”, „upokorzyć kogoś”¹⁰⁶. Podobnie czyni Wulgata: *humiliavit Dominus*. Wydaje się, że tekst masorecki podkreśla jurydyczny charakter tego wyrażenia. W Dekalogu pojawia się on w kontekście zakazu mówienia fałszywego świadectwa (por. Wj 20,16; Pwt 5,20). Co więcej, idea działania Boga skierowanego „przeciwko” Naomi pojawia się już wcześniej w wyrażeniu *yac'a^h bi yad-YHWH* „YHWH wyciągnął przeciwko mnie rękę” (por. 1,13b). Dodajmy jeszcze jeden argument. Na podstawie pozabiblijnych dokumentów (m.in. pochodzącego z VII w. przed Chr. ostrakoniu domu YHWH¹⁰⁷), które zawierają podobne wyrażenie, niektórzy uczeni uważają, że chodzi tu o starożytny idiom hebrajski, który rozwinął się w dwóch wersjach: *'nh b^e* oraz *'nh l^e* (Moore, 1997, s. 235). W pierwszym przypadku oznacza świadectwo składane na czyjąś szkodę (tak jak w Wj 20,16 i Pwt 5,20, a także 1 Sm 12,3; 2 Sm 1,16; Iz 3,9; Jr 14,7; Mi 6,3; Oz 5,5), zaś w drugim przypadku (z przyimkiem sufigowanym *l^e*) – na czyjąś korzyść (Campbell, 1975, s. 77)¹⁰⁸.

4.2.1.2.3. Komentarz

Kolejna scena obejmuje dwa obrazy. Pierwszy to przybycie Naomi i Rut do Betlejem i reakcja mieszkańców tego miasta (1,19). Drugi obraz, nieco bardziej rozbudowany, to odpowiedź Naomi na owo poruszenie betlejemitów (1,20–21). Odpowiedź, która – jak się wydaje – jest swoistym manifestem Naomi objawiającym stan jej relacji z Bogiem. Jej obecny monolog, pełen dramatyzmu i bólu, rodzi pytanie o kondycję tej relacji, o to, jak kobieta odnajduje Boga w historii swojego życia, szczególnie w kontekście strat, których doznała. Spójrzmy zatem retrospekcyjnie i przywołajmy wypowiedzi opisujące jej obraz Boga:

- „usłyszała na terytorium Moabu, że YHWH nawiedził swój lud, aby dać mu chleb” (1,6);

¹⁰⁶ To jednak zakładałoby, że w tekście hebrajskim mamy do czynienia z rdzeniem *'nh* w koniugacji *piel*. Jednak w tej koniugacji w Biblii hebrajskiej ten rdzeń nie występuje z przyimkiem *b^e*; musimy zatem przyjąć, że mamy tu do czynienia z koniugacją *qal*. Jest to ważny, gramatyczny argument, który skłania nas do interpretacji całego wyrażenia jako „świadectwa przeciwko komuś”.

¹⁰⁷ Jest to ostrakon zapisany pismem paleohebrajskim, znaleziony w 1960 r. w stanowisku archeologicznym Tel-Arad w środkowym Izraelu. Zawiera on najstarszą historyczną wzmiankę dotyczącą świątyni Salomona.

¹⁰⁸ Jak to będzie miało miejsce w Rt 4,10n, choć bez użycia tej formuły.

- „YHWH (niech) okaże wam łaskę [...]. Niech YHWH da wam [to], a [wtedy] znajdziecie wytchnienie” (8b–9a);
- YHWH wyciągnął rękę przeciw mnie (1,13b);
- Wszechmogący napełnił mnie goryczą (1,20b);
- YHWH przyprowadził mnie pustą (1,21a);
- YHWH zaświadczył przeciwko mnie (1,21ba);
- Wszechmogący uczynił mnie nieszczęśliwą (1,21bβ).

Te wypowiedzi możemy podzielić na dwie części. Dwie pierwsze wyrażają pozytywny w oczach Naomi obraz Boga. Jawi się On jako ten, który troszczy się o swój lud (nawiedza go, daje mu chleb czy okazuje łaskę). Jednak kolejne wypowiedzi zawierają negatywny obraz tego samego Boga. Znaczące jest jednak to, że kreśląc pozytywny obraz, Naomi mówi o Nim w kontekście działania wobec innych (ludu Izraela czy jej synów). Kiedy jednak mówi o swojej osobistej relacji z Bogiem, ten obraz jawi się w kategoriach negatywnych. Te słowa brzmią w jej ustach nie tylko jako wyraz bólu, lecz także jako oskarżenie. Główny powód tego oskarżenia został sformułowany w dwóch wypowiedziach, które mają charakter figuratywny: „YHWH wyciągnął rękę przeciw mnie (1,13b)” oraz „YHWH zaświadczył przeciwko mnie (1,21ba)”. Trzy kolejne to już pełne emocji uszczegółowienie: „napełnił mnie goryczą” (1,20b), „przyprowadził mnie pustą” (1,21a), „uczynił mnie nieszczęśliwą” (1,21bβ). Wydaje się, że kluczem do zrozumienia tego dramatycznego obrazu Boga jest mocno dyskutowane wyrażenie: *’nh bi* (patrz uwagi do tekstu). Tę trudność potęguje jeszcze midrasz:

Haszem ’ana bi. On prześladowa mnie, gdyż jest wymagający w swej sprawiedliwości, jak powiedział: „Jeślibyś go skrzywdził (*im ’anne^h t’anne^h ’oto*)” (por. Wj 22,22). Inne wyjaśnienie: *Haszem ’ana bi*, „On-Bóg [powstanie], aby świadczyć przeciwko komuś (*la’anot bo*), jak powiedział: „Będzie świadczył fałszywie przeciwko swojemu bratu” (por. Pwt 19,18). Inne wyjaśnienie: *Haszem ’ana bi* „On we wszystkich swoich działaniach był przeciw mnie”. W ten sposób On mnie upokorzył, ale w przyszłym życiu On rozraduje mnie, czyniąc mi dobro” (por. Jr 32,41) (Rut Rabba 3,7)¹⁰⁹.

Ten krótki fragment midrasza potwierdza, że termin *’nh bi* był dyskutowany także wśród rabinów.

Pierwszy argument odnosi się do zakazu upokarzania wdów i sierot (por. Wj 22,21–22). Jako wdowa Naomi oczekuje zatem, że będzie dobrze traktowana przez Boga, jednak – jej zdaniem – tak się nie dzieje. Naomi

¹⁰⁹ Za: https://www.sefaria.org/Ruth_Rabbah.3.6?lang=bi [dostęp 28.08.2021].

zatem oskarża Boga o to, że nie przestrzega Prawa, którego przecież sam jest Twórcą. Taka postawa lokuje Naomi w panteonie innych, znaczących postaci biblijnych – starotestamentalnych bohaterów wiary, którzy zanoszą skargę pod adresem Boga (Abraham, Mojżesz, Jeremiasz, Hiob). W tej perspektywie trudno jest mówić o utracie wiary przez Naomi. Raczej należałoby upatrywać tu spór, który ona prowadzi z Bogiem, jako znany w Biblii sposób biblijnej komunikacji człowieka z Bogiem, skargę kogoś, kto poważnie traktuje swoją relację ze Stwórcą i domaga się od Niego odpowiedzi na dręczące go pytania i wątpliwości natury egzystencjalnej.

Druga możliwość, jaką daje interpretacja zaproponowana przez midrasz, to „świadczenie przeciwko komuś”, którego autorem miałby być Bóg. W tej perspektywie nie tyle chodzi zatem o oskarżenie Boga, ile raczej o przyznanie się Naomi do winy. Bóg ukarał ją, ale nie dlatego, że chciał ją upokorzyć, ale dlatego, że odnalazł ją winną.

Wartość kolejnego wyjaśnienia, które pada w midraszu, polega na tym, że wskazano pewną perspektywę, która zbliża nas do sensu „świadczenia Boga przeciwko komuś”. Wskazuje na to trzecie wyjaśnienie wspomnianego idiomu: „teraz Bóg (tu oddane poprzez *Haszem*, który oznacza „Imię”, jest określeniem jedyne Boga) mnie upokarza, abym następnie mógł się rozradować z dobra, jakie mi uczyni w przyszłości”. Midrasz powołuje się na argument zawarty w księdze proroka Jeremiasza:

⁴⁰Zawrę zaś z nimi przymierze wieczne, mocą którego nie zaprzestaną im wyświadczać dobra. Napelnę ich serca moją bojaźnią, by się już nie odwracali ode Mnie.

⁴¹Cieszyć się będę, wyświadczając im dobrodziejstwa, osadzę ich trwale w tej ziemi – z całego swego serca i z całej swej duszy. ⁴²To bowiem mówi Pan: „Jak sprowadziłem na ten naród to wielkie nieszczęście, tak sprowadzę na nich wszelkie dobrodziejstwo, jakie im przyrzekłem” (Jr 32,40–42).

Bóg zatem wykorzystuje sytuację Naomi, aby przekazać słowo nadziei, że po trudnym doświadczeniu, które jest konieczne w życiu, przychodzi wytchnienie i zmiana sytuacji, w jakiej znajduje się człowiek, zgodnie ze słowami: „Bóg tego, kogo kocha, karci” (Prz 3,12). Wkrótce okaże się, jak Bóg zrealizuje swoją zapowiedź zmiany sytuacji, w jakiej obecnie znajduje się Naomi. To ostatecznie powinno nas przekonać co do tego, że Naomi zajmuje właściwe miejsce w panteonie biblijnych bohaterów wiary.

4.2.2. Komentarz narratora (1,22)

4.2.2.1. Tekst i jego przekład

וַתָּשָׁב נָעֲמִי וְרוּת הַמּוֹאֲבִיָּה כָּל־תְּהַ עִמָּהּ הַשָּׁבָה מִשְׂדֵי מוֹאָב
וְהָמָּה בָּאוּ בֵּית לָחֶם בְּתַחֲלִית קִצִּיר שְׁעָרִים:

²²*wattaszob na'omi w^erut hammo'abiyya^h kallatah 'immah haszszaba^h miśś^edey mo'ab
w^ehemma^h ba'u beyt lechem bitchillat q^ecir ś^e'orim.*

²²**Naomi wróciła**, a wraz z nią jej synowa Rut Moabitka, która powróciła z terytorium Moabu. Obie przybyły do Betlejem **na początku żniw jęczmienia**.

4.2.2.2. Uwagi do tekstu

1.22. wattaszob na'omi – „Naomi wróciła”. *Waw* dołączone do czasownika można interpretować w kategoriach rekapitulacji, podsumowania dotychczasowych wydarzeń. Dlatego tekst ten brzmi: „wróciła więc/zatem”.

bitchillat q^ecir ś^e'orim – „na początku żniw jęczmienia”. Rzeczownik *techill^a* jest utworzony od rdzenia *chll*, który w koniugacji *hifil* oznacza także „zaczynać”¹¹⁰; stąd forma nominalna oznacza „początek”. *Q^ecir* to termin związany z cięciem zboża, zbieraniem plonów. W połączeniu z *ś^e'ora^h* „jęczmień” oznacza zbiór jęczmienia. Zbiór jęczmienia rozpoczynał się zwykle na przełomie marca i kwietnia. Był związany ze świętem Paschy, które przypadało 14. dnia miesiąca Abib, zwanego później Nisan (marzec–kwiecień). Oczywiście zbiory jęczmienia miały miejsce w różnym czasie w zależności od położenia geograficznego. W Betlejem wypadały zwykle pod koniec kwietnia (Gray, 1986, s. 390).

4.2.2.3. Komentarz

Warto zwrócić uwagę, że w warstwie kompozycyjnej ten wiersz stanowi kontrapunkt wobec samego początku księgi. Podczas gdy w 1,1 mówi się o głodzie, który nastał w Izraelu, teraz mowa jest o zbiorze jęczmienia. Sytuacja zatem diametralnie się zmieniła. Naomi i Rut wchodzi w nową rzeczywistość, nawet jeśli Naomi jest pełna rozgoryczenia (por. 1,20–21).

¹¹⁰ Choć jego podstawowe znaczenie jest związane z ideą profanacji (*piel*, *hifil*, a także *nifal*).

Narrator zwraca uwagę na czas, w którym przybyły do Betlejem. Był to czas zbiorów jęczmienia. Ta wzmianka znalazła swoje ważne miejsce w tradycji żydowskiej, która upatrywała tu związek pomiędzy przybyciem kobiet do Betlejem a świętem Paschy. Ta intuicja pobrzmiewa w *Targumie do Księgi Rut*. Czytamy tam:

Weszły do Betlejem w dzień poprzedzający Paschę (*yoma' d'pisha'*). W ten dzień synowie Izraela rozpoczynają zbierać omer (*'umra'*) na ofiarę, który pochodzi z jęczmienia (*še'arin*) (Tg. Rt 1,22)¹¹¹.

Użyty tu termin *omer* wskazuje, że kobiety przybyły do Betlejem w drugi dzień Paschy. W Rt 2,23 dowiemy się, że Rut zbierała kłosa „aż do zakończenia żniw jęczmienia”, czyli do święta *Szabuot*¹¹². To święto upamiętniało ponadto nadanie Prawa na Synaju, czyli potwierdzało w sposób uroczysty wolność Izraela od niewoli egipskiej i konstituowało go jako naród.

Ponadto wzmianka o omerze¹¹³ ziarna może sugerować, że Księga Rut w czasie, kiedy powstawał ten targum, była czytana podczas liturgii synagogalnej w święto *Szabuot* (Assan-Dhôte, 2009, s. 74).

¹¹¹ Tekst za: https://www.sefaria.org/Aramaic_Targum_to_Ruth.1.22?lang=bi [dostęp 29.08.2021].

¹¹² W tradycji biblijnej spotykamy się z różnymi określeniami tego święta. Hebrajski leksem *szabuot* oznacza dosłownie „tygodnie” – tę uroczystość obchodzi się dokładnie w siedem tygodni po święcie Paschy. Święto wywodzi się jednak z kręgów rolniczych i było związane z naturalnym kalendarzem zbiorów. Stąd inna jego nazwa to *chag ha-qqacir* – Święto Zbiorów; ta nazwa oznacza koniec zbioru jęczmienia a początek zbioru pszenicy (por. Wj 23,16). Jeszcze inne określenie to *yom ha-bikkurim* – Święto Pierwocin, gdyż zanoszono wówczas do świątyni pierwsze zbiory pszenicy (por. Lb 28,26; Wj 34,22; Kpł 23,17). Wreszcie święto nazywane było także *'atseret* „zamknięcie”, gdyż było blisko związane ze świętem Paschy (por. Kpł 13,15–16; Pwt 16,10). Święto Tygodni było zatem uważane jako zakończenie obchodu cyklu paschalnego.

¹¹³ To jednostka objętości zbóż i suchych towarów, równa jest 1/10 efy, czyli ok. 3,6 litra.

ROZDZIAŁ PIĄTY

SCENA DRUGA

RUT ZNAJDUJE ŁASKE
W OCZACH BOAZA (2,1-23)



Druga scena opowiadania obejmuje trzy spotkania. Dwa z nich, pierwsze (2,1–3) i ostatnie (2,18–23), to spotkania Naomi i Rut. Najbardziej jednak rozbudowane jest spotkanie Rut i Boaza (2,4–17). Boaz najpierw zasięgnie języka na temat Rut (2,4–7), aby następnie spotkać się z nią i odbyć pierwszą rozmowę (2,8–17).

Werner Dommershausen zwraca uwagę, że narrator realizuje swoje zamierzenia m.in. poprzez podkreślanie znaczenia niektórych kluczowych pojęć (1967, s. 398n). Należą do nich:

- rdzeń *lqt* „zbierać (kłosy)” (w całej scenie pojawi się aż dwanaście razy),
- rzeczownik własny *mo'abiyya^h* „Moabitka” (pojawi się trzykrotnie),
- wyrażenie *maca' chen b'e' eney* „znaleźć łaskę w oczach” (także pojawi się trzy razy).

Cała scena charakteryzuje się ponadto częstymi zmianami miejsca akcji oraz dialogami przełomowymi dla całej historii i ważnymi ze względu na strategię pragmatyczną.

5.1. Rut i Naomi (2,1–3)

5.1.1. Tekst i jego przekład

¹וּלְנַעֲמִי (מִיָּדָע) [מִוֹדַע] לְאִישׁ אִישׁ גִּבּוֹר חֵיל מִמִּשְׁפַּחַת אֱלִימֶלֶךְ וְיִשְׁמוּ בְּעֹז:
²וַתֹּאמֶר רוּת הַמוֹאֲבִיָּה אֶל־נַעֲמִי אֲלֶכֶה־נָּא הַשָּׂדֶה וְאֶלְקַטָּהּ בְּשָׂבִלִים
 אַחַר אִשָּׁר אֲמַצָּא־חֵן בְּעֵינָיו וַתֹּאמֶר לָהּ לְכִי בְתִי:
³וַתֵּלֶךְ וַתְּבוֹא וַתִּלְקַט בַּשָּׂדֶה אַחֲרֵי הַקָּצֵרִים וַיִּקֶר מִקֶּרֶה
 חֶלֶקֶת הַשָּׂדֶה לְבַעַז אִשָּׁר מִמִּשְׁפַּחַת אֱלִימֶלֶךְ:

¹*ul'na'omi (m'yudda') [moda'] l'e'israh 'isz gibbor chayil mimmiszpachat 'elimelek esz' mo bo'az.*

²*watto'mer rut hammo'abiyyah 'el-na'omi 'elka^h-na' has'sade^h wa'alaqot'a^h baszbolim 'achar 'aszer 'emca'-chen b'e'eynayw watto'mer lah l'ki bitti.*

³*wattelek watabo' wattleqqet bas'sade^h 'acharey haqqoc'rim wayyiqr miqreha chelqat has'sade^h l'bo'az 'aszer mimmiszpachat 'elimelek.*

¹Naomi miała **krewnego ze strony męża, zamożnego człowieka** z rodu Elimeleka. Miał na imię **Boaz**.

²Rut Moabitka rzekła do Naomi: „**Obym mogła pójść na pole, aby zbierać kłosa za nimi, aby znaleźć łaskę w ich oczach**”. Powiedziała jej [Naomi]: „Idź, moja córko”.

³Wyszła zatem Rut. Poszła i zbierała [kłosa] na polu za tymi, którzy zbierali. A **zdarzyło się**, że była to **część pola [należąca] do Boaza**, który [pochodził] z rodu Elimeleka.

5.1.2. Uwagi do tekstu

2.1. (*m^eyudda'*) [*moda'*] *l^e'iszah* – „krewnego ze strony męża”. Masoreci kazał w tym miejscu odczytywać formę *m^eyudda'* (*qere* – to, co należy czytać), choć w tekście pojawia się *moda'* (*qetiw* – to, co napisane). Obydwie formy są utworzone od rdzenia *'yd* „znać, poznać”. W pierwszym przypadku (*m^eyudda'*) jest to *participium* koniugacji *pual*, w drugim (*moda'*) – forma nominalna od tego samego rdzenia. Obydwie formy przetłumaczymy zatem następująco: „ten, który jest znany” – czyli jakiś bliski znajomy, a nawet przyjaciel lub krewny. Takie znaczenie wynika z dość szerokiego spektrum semantyki rdzenia, od którego wywodzą się obydwie formy¹¹⁴.

'isz gibbor chayil – „człowiek mocny i bogaty”. To idiom hebrajski, który tu oznacza człowieka majątnego, zamożnego, choć w innych miejscach w Biblii oznacza także męża walecznego, zaprawionego w walce oraz kogoś, kto uchodzi za człowieka szlachetnego (np. Gedeon w Sdz 6,12, Jeroboam w 1 Krl 11,28 czy Kisz w 1 Sm 9,1).

bo'az – „Boaz”. Imię, którego etymologię należy wyprowadzić od rdzenia hebrajskiego *'zz* „być silnym, mocnym”. Rozwinął się on w dwóch kierunkach: w wyrażeniu *b^e'oz* „w mocy, w potęgę kogoś” oraz w *bo'oz* „w nim jest potęga, siła” (Mathews, 2008, s. 765). Imię *bo'az* oznacza zatem człowieka silnego (Bosak, 2019, s. 68), pełnego mocy i żywotności. Takie znaczenie odpowiada sposobowi, w jaki przedstawiano go w przeszłości. Niektórzy sugerują, że jest to zniekształcone imię Baala, bóstwa fenickiego

¹¹⁴ Z perspektywy syntaksy (Holmstedt, 2010, s. 105) wydaje się jednak, że poprawniejsza jest forma rzeczownikowa (*moda'*), choć w biblijnej tradycji piśmienniczej pojawia się niezwykle rzadko (występuje jeszcze tylko w Prz 7,4), podczas gdy forma *m^eyudda'* ma nieco większą frekwencję (zob. 2 Krl 10,11; Ps 31,12; 55,14; 88,9.19; Hi 19,14). Być może zatem masoreci odczytywali ją jako *participium* ze względu na jej częstotliwość występowania.

(Tronina, 2009, s. 74). Imię pojawia się prawie wyłącznie w Księdze Rut¹¹⁵, choć znajduje się ponadto w listach poprzedników króla Dawida (zob. 1 Krn 2,11–15), co czyni Boaza z pewnością ważną postacią w pantheonie bohaterów Starego Testamentu. Jego imię pojawia się także w genealogii Jezusa (zob. Mt 1,5; Łk 3,32).

2.2. 'elka^h-na' haśśade^h wa'alaqoṭṭa^h baszbolim – „obym mogła pójść na pole, aby zbierać kłosa”. To para kohortatiwów, w której drugi oznacza cel wykonywanej czynności (Siwek, 2013, §32c). W języku hebrajskim używa się kohortatiwu, kiedy chce się prosić o pozwolenie na coś bądź też wyrazić determinację zrobienia czegoś, w tym przypadku także kohortatiw podkreśla logikę wykonywanych czynności. Odpowiedź udzielona przez Naomi może sugerować, że kobieta odpowiada na prośbę Rut. Jednak, jak się wydaje, chodzi też o podkreślenie osobistego zaangażowania ze strony Rut: ona dobrze wie, dlaczego chce iść na pole, ma już wszystko przemyślane.

'emca'-chen b'eynayw – „aby znaleźć łaskę w ich oczach”. Kolejny kohortatiw, stanowiący logiczną kontynuację poprzednich czynności: „obym poszła, aby zbierać kłosa, tak abym znalazła łaskę w ich oczach”. „Znaleźć łaskę w czyichś oczach” to idiom dość częsty w Biblii hebrajskiej. Za pomocą wyobrażenia zaczerpniętego z antropologii kulturowej określa się tym sformułowaniem relację między patronem (osobą znajdującą się wyżej w hierarchii społecznej) a klientem (osobą będącą niżej w hierarchii społecznej). Często określa ono relację człowieka wobec Boga, ale także relacje między ludźmi¹¹⁶. W Księdze Rut to wyrażenie pojawi się jeszcze w 2,10 i 2,13 w rozmowie Rut z Boazem.

2.3. wayyiqer miqreha – „a zdarzyło się”. Figura etymologiczna, czyli konstrukcja składająca się z dwóch wyrazów, oparta na wspólnym elemencie, jakim jest w tym przypadku rdzeń *qr^h* „wydarzyć się”, „mieć miejsce”¹¹⁷. W takiej postaci (forma werbalna + forma nominalna) jest poświadczona jeszcze tylko w Koh 2,14.15, co oznacza, że należy do *vocabularium*

¹¹⁵ Poza Księgą Rut (gdzie jest poświadczony 12 razy) spotykamy je jeszcze w 1 Krn 2,11 (syn Szalmy). W 1 Krl 7,21 i 2 Krn 3,17 pojawia się ponadto jako nazwa kolumny w świątyni jerozolimskiej (tam Septuaginta używa greckiego przymiotnika *ischys* „silny”, „mocny”).

¹¹⁶ Np. Jakub wobec swojego syna Józefa (Rdz 47,29), Dawid wobec Jonatana (1 Sm 20,3.29) czy Nabal wobec Dawida (1 Sm 25,8).

¹¹⁷ Autor Septuaginty wiernie idzie śladem tekstu hebrajskiego, tłumacząc to sformułowanie jako *periepesen periptōmati* „zdarzyło się przypadkiem”; wykorzystuje słabo poświadczony w Biblii greckiej (tylko w 1 Sm 1,6 i Rt 2,3) rzeczownik *periptōma* „katastrofa”, „nieszczęście” i interpretuje go przysłówkowo, tym samym nadając mu inne znaczenie.

późnego języka hebrajskiego. Całość możemy rozumieć następująco: „szczęśliwym zbiegiem okoliczności zdarzyło się, że...” (Lacocque, 2004, s. 69).

chelqat haśśade^h l'bo'az – „część pola [należąca] do Boaza”. Chodzi tu o pas ziemi uprawnej należącej do danej rodziny, podzielony pomiędzy tych, którzy ją uprawiali. Ta ziemia jednak stale pozostawała własnością tej jednej rodziny (Gray, 1986, s. 391). Boaz prawdopodobnie wydzierżawił komuś swoją część pola.

5.1.3. Komentarz

Jednostka składa się z dwóch części. W pierwszej (2,1) poznajemy nowego bohatera; wiemy o nim dość dużo: miał na imię Boaz, był krewnym męża Naomi, w związku z tym pochodził z tego samego rodu (zob. 4.1.1.2); uchodził za człowieka zamożnego i szanowanego w społeczności, w której żył. W kolejnych wierszach (2,2–3) narrator powraca jednak do Naomi i Rut, prezentując plan, który Rut przedstawia swojej teściowej. Wiersz 3 stanowi *summarium* proleptyczne, czyli zawiera ideę, która zostanie w ciągu całej sceny szczegółowo przedstawiona i wyjaśniona. Elementem konstytuującym to *summarium* jest hebrajski rdzeń *lqt* „zbierać kłosa”, który pojawi się w tej scenie (czyli w całym rozdziale 2) aż dwunastokrotnie.

Uważna lektura wiersza 3 uprawnia nas do jego podwójnej interpretacji. Przypomnijmy najpierw jego treść: „Wyszła zatem Rut. Poszła i zbierała [kłosa] na polu za tymi, którzy zbierali. A zdarzyło się, że była to część pola [należąca] do Boaza, który [pochodził] z rodu Elimeleka”. Rut idzie zatem, aby zbierać z pola kłosa za żniwiarzami, przechodzi przez inne pole i przybywa na to, które należy do Boaza. Można też rozumieć ten wiersz nieco inaczej. Pierwsza jego część („Wyszła zatem Rut”) stanowi tytuł, *summarium*, które informuje nas o działaniu Moabitki: kobieta zbiera kłosa i przybywa przez przypadek na pole, które należało do Boaza. Ten drugi wariant zakłada zatem, że Rut, idąc cały czas za żniwiarzami, w pewnym momencie zupełnie nieświadomie znalazła się na polu Boaza. Wydaje się, że właśnie to rozumienie znajduje lepsze potwierdzenie w kontekście całej sceny. Rut wyraźnie mówi, że idzie na pole tego, u którego chce znaleźć „łaskę w oczach”. Szuka zatem kogoś, kto pozwoliłby jej na korzystanie z własnego pola. Wiemy, że zgodę na to otrzyma od samego Boaza (por. 2,7–13, szczególnie wiersz 10). Po drugie, w wierszu 19 Naomi zapyta Rut, gdzie zbierała kłosa. Usłyszy odpowiedź, że Moabitka pracowała u Boaza. Zatem Rut nie pracowała na innym polu; zbierała kłosa jedynie na polu Boaza,

więc nie mogła przechodzić przez inne pola (Ska, 2005a, s. 55n). Całe jej działanie zatem było zamierzone. Jej celem było „znalezienie łaski” w oczach kogoś, kto jej pozwoli na zbieranie kłosów. Pierwszym dążeniem Rut było wyżywienie siebie i Naomi. Jednak, jak się później okaże, nie było ono jedyne.

Wróćmy jednak do Boaza. Odgrywa on w całej Księdze Rut ważną rolę, o której przyjdzie nam jeszcze dokładniej powiedzieć. Jednak już ze sposobu jego prezentacji można wyciągnąć istotne wnioski na temat jego roli w historii Rut i Naomi. Tradycja rabiniczna zwraca uwagę w tym miejscu, że w historii Rut i Naomi już na początku musiała pojawić się wzmianka o Boazie, gdyż dzięki niej możemy zrozumieć, że Bóg nie pozwala na dramatyczne wydarzenia, jeśli wpierw nie ustanowi odpowiedniej pomocy do ich przetrwania (*Zohar Chadash, Rut 43a*)¹¹⁸.

Ponieważ narrator Księgi Rut podkreśla fakt, że Boaz był spokrewniony z Elimelekiem, można przyjąć, że od samego początku mężczyzna jest kreowany na wybawiciela nie tylko Naomi i Rut, lecz także całego rodu Elimeleka. W takich kategoriach należałoby, zdaniem Rasziego, interpretować zwrot jako *m^eyudda' l' moda' l' iszah* „krewny ze strony męża” (Raszi 2,1)¹¹⁹. Boaz jest ponadto określony przy pomocy nośnego semantycznie zwrotu *'isz gibbor chayil*, który przełożyliśmy jako „człowiek zamożny”. Jednak, jak to już wykazaliśmy (patrz *uwagi do tekstu*), takie tłumaczenie tylko częściowo ukazuje bogactwo tego wyrażenia. W tradycji biblijnej funkcjonuje ono w kontekście zamożności, siły, zdolności wojskowych, a także siły wewnętrznej, opanowania, decyzyjności, odpowiedzialności i konsekwencji w działaniu. Jednak do tego katalogu cnót i postaw należy dodać jeszcze jedno znaczenie, które widać w poniższym fragmencie Pierwszej Księgi Kronik:

Synowie Ulama byli dzielnymi wojownikami (*gibborey-hayil*), strzelającymi z łuku. Mieli oni wielu synów i wnuków – stu pięćdziesięciu. Ci wszyscy byli potomkami Beniamina (1 Krn 8,40).

Tekst podkreśla jeszcze jedno znaczenie bycia *gibborey-hayil*. Siła synów Ulama dotyczyła także ich płodności: mieli stu pięćdziesięciu synów i wnuków.

¹¹⁸ Zohar (*seper ha-zohar* „księga blasku”) to XIII-wieczny mistyczny komentarz żydowski do Tory, Pieśni nad Pieśniami i Księgi Rut; stanowi część Kabały. Jest napisany po hebrajsku i po aramejsku. Autorstwo Zoharu przypisuje się Mojżeszowi z Leonu. Pełny tekst: https://www.sefaria.org/Zohar_Chadash%2C_Midrash_Rut?lang=bi [dostęp 2.09.2021].

¹¹⁹ https://www.sefaria.org/Rashi_on_Ruth.2.1?lang=bi [dostęp 2.09.2021]. Raszi nazywa go ponadto hebrajskim określeniem *qarob* „bliski”.

Posiadanie potomstwa jest istotnym czynnikiem uzdrowienia sytuacji, w jakiej znalazła się Naomi i Rut; jest też ważnym elementem historii zbawienia. W tym krótkim, lecz treściwym wstępie widzimy to wszystko, co stanie się przedmiotem zainteresowania autora. Biorąc pod uwagę tę niezwykłą nośność terminu, który omawiamy, możemy pokusić się o następującą parafrazę naszego wiersza:

„Naomi miała bliskiego krewnego jej męża, człowieka prawego, odważnego, bogatego i płodnego, pochodzącego z rodu Elimeleka. Miał na imię Boaz, to znaczy: w nim jest potęga” (Ziegler, 2017, s. 192). Jeśli dodamy do tego jeszcze informację, że posiadał on ziemię, uczynimy z niego prawdziwego lidera społeczności, w której żył.

5.2. Boaz i Rut (2,4–17)

W tej sekcji zwraca uwagę różnorodność scen; Boaz pozdrawia swoich pracowników (2,4), a rozmowa z nimi odsłania postać Rut (2,5–7). W kolejnej scenie będziemy świadkami rozmowy Boaza i Rut (2,8–13), która ukaże to wszystko, co się wydarzyło, i to, co Rut uczyniła dla swojej teściowej. Następnie będziemy uczestnikami posiłku (2,14), w czasie którego Boaz wyda rozporządzenie swoim sługom dotyczące Rut i jej pracy na polu (2,15–16). Na koniec tej sekcji dowiemy się o owocach całodziennej pracy Rut (2,17).

5.2.1. Boaz pyta o Rut (2,4–7)

5.2.1.1. Tekst i jego przekład

וַיְהִי־בַעַז בָּא מִבֵּית לֶחֶם וַיֵּאמֶר לַקּוֹצְרִים יְהוָה עִמָּכֶם
 וַיֵּאמְרוּ לוֹ יְבָרְכֶךָ יְהוָה:
 וַיֵּאמֶר בַּעַז לְנַעֲרוֹ הַנֹּצֵב עַל־הַקּוֹצְרִים לְמִי הַנַּעֲרָה הַזֹּאת:
 וַיַּעַן הַנַּעֲרָה הַנֹּצֵב עַל־הַקּוֹצְרִים וַיֹּאמֶר נַעֲרָה מוֹאָבִיָּה הִיא הַשִּׁבָּה
 עִם־נַעֲמִי מְשֻׁדָּה מוֹאָב:
 וַתֹּאמֶר אֶלְקָטָה־נָּא וְאֶסְפְּתִי בְעֵמְרִים אַחֲרֵי הַקּוֹצְרִים וַתָּבוֹא וַתַּעֲמֹד
 מֵאֵז הַבֶּקֶר וְעַד־ עֵתָה זֶה שְׂבִתָּה הַבַּיִת מֵעַתָּה:

⁴w^ehinne^h -boaz ba' mibbeyt lechem. wayyo'mer laqqoc^erim YHWH 'immakem.
 wayyo'm^eru lo y^ebarek^eka YHWH.

⁵wayyo'omer bo'az l'na'aro hanniccab 'al-haqqoc^erim l'mi hanna'ara^h hazzo 't.

⁶wayya'an hanna'ar hanniccab 'al-haqqoc^erim. wayyo'mar na'ara^h mo'abiyya^h hi' haszszaba^h
 'im-na'omi mišš^ede^h mo'ab.

⁷watto'mer 'alaqoṭa^h-na' w^e'asapti ba'omarim 'acharey haqqoc^erim watta^{bo}' watta'amod me'az habboqer w^e'ad-'atta^h ze^h szib^{tah} habbayiṭ m^e'at.

⁴**A oto Boaz przyszedł** z Betlejem. Powiedział do żniwiarzy: „YHWH niech będzie z wami!”. Oni zaś powiedzieli mu: „Niech YHWH ci błogosławi!”.
⁵Boaz rzekł do swojego sługi, który pilnował żniwiarzy: „**Czyja jest ta młoda kobieta?**”.

⁶Sługa pilnujący żniwiarzy odpowiedział i rzekł: „Ta młoda kobieta

to Moabitka, która wróciła wraz z Naomi z ziemi Moabu.

⁷Powiedziała: »**Obym mogła szukać kłosów i zbierać je pomiędzy snopami**, [idąc] za żniwiarzami«. Przyszła i pozostała od rana aż dołąd, a jej odpoczynek w domu był krótki”.

5.2.1.2. Uwagi do tekstu

2.4. w^ehinne^h-boaz ba' – „a oto Boaz przyszedł”. Partykuła wprowadzająca *hinne^h* poprzedzona spójnikiem *w^e* spełnia istotną funkcję syntaktyczną i retoryczną. Wprowadza dla odbiorcy element zaskoczenia (Siwek, 2013, §134). Innymi słowy, czytelnik nie spodziewa się tego, że właśnie teraz pojawi się Boaz. Z drugiej strony taki sposób prezentacji czyni z niego ważną postać dla całej narracji.

2.5. l^emi hanna'ara^h hazzo't – „czyja jest ta młoda kobieta?”. Kultura semicka nie pozwalała wprost pytać o tożsamość kobiety, zwłaszcza młodej. Stąd pytanie o jej rodzinę. Dlatego, parafrazując nieco to pytanie, możemy je sformułować następująco: „Do jakiej rodziny (pokolenia) należy ta młoda dziewczyna?” (Campbell, 1975, s. 94). Jest to pytanie dotyczące jej pochodzenia, rodziny, statusu społecznego itd. Hebrajski rzeczownik *na'ara^h* oznacza zwykle młodą, niezamężną jeszcze kobietę, choć – jak wiadomo – Rut była już zamężna. Z tego względu możemy domniemywać, że Rut jest gotowa do małżeństwa.

2.7. 'alaqoṭa^h-na' w^e'asapti ba'omarim – dosł. „obym mogła szukać kłosów i zbierać je pomiędzy snopami”. Pierwsze dwa czasowniki (*lqt*, *'sp*) to w gruncie rzeczy synonimy; oznaczają „zbierać”, „gromadzić”.

5.2.1.3. Komentarz

Akcja tej części opowiadania koncentruje się na swoistym dochodzeniu Boaza, kim jest Rut. Mężczyzna, jak to już wcześniej powiedzieliśmy, jest kreowany przez autora księgi na lidera społeczności, w której żyje, i – jak to już wkrótce zobaczymy – także na lidera społeczności Izraela (zob.

uwagi do tekstu, w. 4). Ważne jest zatem, aby dobrze zrozumieć jego rolę w całym opowiadaniu. Kreując tę postać, narrator niezwykle starannie i konsekwentnie pozwala jej odsonić całe bogactwo zarówno w sferze osobistego zaangażowania (zwłaszcza w sferze czysto ludzkiej troski o drugiego człowieka, który potrzebuje pomocy), jak i w kontekście przyszłego lidera (strategiczna decyzja poślubienia Rut).

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na nieprzypadkowy i zapewne zamierzony przez narratora związek pomiędzy historią Rut i historią Abrahama. Łączy ich kilka elementów. Po pierwsze, ścisły związek posiadania potomstwa i posiadania ziemi. Co więcej, samo posiadanie ziemi bez potomstwa wydaje się absolutnie niewystarczające w kontekście realizacji swojego powołania. Widać to aż nadto w historii Abrahama (człowiek niezwykle majątny, ale bez potomstwa), widać to także w historii Rut i Boaza. Po drugie, elementem spajającym te dwie historie jest bez wątpienia podróż. Elimelek wyrusza z Judy i zamieszkuje w Betlejem. Po jego śmierci trzy kobiety wyruszają z Moabu do Betlejem w ziemi Judy, aby tam znaleźć pomoc w swoich trudnych doświadczeniach (głód, bezdzietność). Są biedne (bez ziemi, bez przyszłości), są bezdzietne (ale nie bezpłodne). Boaz jest bogaty, posiada własną ziemię, ale nie ma jeszcze żony i potomstwa, zatem z punktu widzenia tego, o czym był mowa wyżej, jest człowiekiem bez przyszłości. Spotkanie Boaza i Rut jest właśnie tym, co ratuje tę sytuację, co pomaga wszystkim. Dlatego wprowadzenie elementu, który przygotowuje to spotkanie (w tym „dochodzenie”, które prowadzi Boaz w sprawie Rut), ma istotną wartość stanowiącą składnik strategii pragmatycznej narratora.

Wspomniana strategia znajduje swoje umocowanie i wyjaśnienie w kolejnym ważnym obrazie, który tu się pojawia. Kiedy Boaz spotyka żniwiarzy i pozdrawia ich słowami: *YHWH 'imma_kem* „YHWH niech będzie z wami”, słyszy w odpowiedzi: *y^ebarek^eka* *YHWH* „niech YHWH ci błogosławi”. Pojawia się tutaj ważny leksem, który jest wpisany w historię wszystkich patriarchów. Chodzi o rdzeń *brk*, który wyraża, najogólniej rzecz ujmując, ideę błogosławieństwa. Zauważmy, że nie używa go Boaz, ale żniwiarze. To właśnie oni wyrażają pragnienie, aby Pan obdarzył błogosławieństwem Boaza. Powiedzieliśmy, że ten rdzeń jest mocno związany z historią patriarchów. Jeśli spojrzymy na jego frekwencję w Biblii hebrajskiej, to na 356 wszystkich wystąpień aż 70 razy pojawia się w historii patriarchów (Rdz 12–50) – stanowi to ok. 20% ogółu¹²⁰. W Księdze Rut mamy z nim

¹²⁰ Nie licząc Księgi Psalmów (76 wystąpień), jest to księga (a właściwie jej część, gdyż w całej Księdze Rodzaju zostało poświęconych także 76 wystąpień), w której ten termin pojawia się najczęściej.

do czynienia pięciokrotnie (por. 2,4.19.20; 3,10; 4,14), w tym trzykrotnie odnosi się on do Boaza (por. 2,4.19.20), a raz – do Rut (por. 3,10)¹²¹. Bez wątplenia obecność tego elementu stanowi z jednej strony wyraźne związanie historii opowiedzianej w Księdze Rut z historią patriarchów, a z drugiej – zapowiedź szczęśliwego rozwiązania wydarzeń, których jesteśmy świadkami. Stosując język egzegezy narracyjnej, mamy do czynienia z kolejnym *prolepsis*, zapowiedzią tego, czego świadkami już wkrótce uczyni nas narrator.

5.2.2. Boaz rozmawia z Rut (2,8–13)

5.2.2.1. Tekst i jego przekład

וַיֹּאמֶר בְּעֹז אֱלֹהֵי הַלְוָא שְׂמַעְתָּ בְּתִי אֶל־תִּלְכִי לִלְקוֹט בְּשָׂדֵה אַחַר
 וְגַם לֹא תַעֲבֹרִי מִזֶּה וְכֹה תִדְבָּקִין עִם־נַעֲרָתִי:
 וַעֲיִנְיָהּ בְּשָׂדֵה אֲשֶׁר־יִקְצְרוּן וְהִלְכַת אַחֲרֵיהֶן הַלְוָא צְוִיִּיתִי אֶת־הַנְּעָרִים
 לְבִלְתִּי נִגְעָה וְצַמַּת וְהִלְכַת אֶל־הַכְּלִים וְשִׁתִּית מֵאֲשֶׁר יִשְׁאֲבוּן הַנְּעָרִים:
 וַתַּפֵּל עַל־פְּנֵיהָ וַתִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה וַתֹּאמֶר אֱלֹהֵי מִדּוּעַ מִצָּאִיתִי חַן
 בְּעֵינַיָהּ לְהַפְרִינִי וְאֲנֹכִי נְכָרָה:
 וַיַּעַן בְּעֹז וַיֹּאמֶר לָהּ הֲגַד הַגִּד לִי כֹל אֲשֶׁר־עָשִׂית אֶת־חַמּוֹתָי
 אַחֲרֵי מוֹת אִישׁוֹ וַתַּעֲזִבִי אֲבִיךָ וְאִמְךָ וְאָרְצְךָ מוֹלְדָתְךָ וַתִּלְכִי אֶל־עַם
 אֲשֶׁר לֹא־יָדַעְתָּ תְּמוּל שְׁלֹשׁוֹם:
 וַיִּשְׁלַם יְהוָה פְּעֻלָּהּ וַתְּהִי מִשְׁכַּרְתָּהּ שְׁלֵמָה מֵעַם יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל
 אֲשֶׁר־בָּאת לְחַסוֹת תַּחַת־כַּנְּפָיו:
 וַתֹּאמֶר אֲמַצְאֶחֶן בְּעֵינַיָהּ אֲדֹנִי כִי נִחַמְתָּנִי וְכִי דִבַּרְתָּ
 עַל־לֵב שְׁפָחָתָהּ וְאֲנֹכִי לֹא אֶהְיֶה כְּאֵחָת שְׁפָחָתָהּ:

⁸wayyo'mer bo'az 'el-rut halo' szama't bitti 'al- telki lilqot b'ešade^h 'acher
 wegam lo' ta'aburi mizze^h weko^h tidbaqin 'im-na'arotay.

⁹eynayik bašade^h 'aszer-yiqcorun wehalakt 'achareyhen halo' ciwwiti 'et-hann'e'arim
 l'bilti nag'e^k wecamit wehalakta 'el-hakkelim wešatit me'aszer yisz'abun hann'e'arim.

¹⁰wattippol 'al-panyha watisztachu 'arca^h watto'mer 'elayw maddu^e maca'ti chen
 be'eyneyka l'hakkireni we'anoki nokriyya^h.

¹¹wayya'an bo'az wayyo'mer lah hugged huggad li kol 'aszer-'asit 'et-chamotek
 'acharey mot 'yiszek watta'azbi 'abik we'immek we'erec moladtek wattelki 'el'am
 'aszer lo'-yada'at t'mol szilszom.

¹²yszallem YHWH pa'olek ut'hi maškurtek szelema^h me'im YHWH 'elohey yišra'el
 'aszer-ba't lachasot tachat-k'napayw.

¹³watto'mer 'emca'-chen be'eyneyka 'adoni ki nichamtani weki dibbarta
 'al-leb szipchateka we'anoki lo' 'ehye^h ke'achat szipchoteyka.

¹²¹ W jednym przypadku w ten sposób określony jest Bóg (por. 4,14).

⁸Boaz powiedział do Rut: „**Czy nie słyszałaś, córko moja?** Nie chodź, aby zbierać na innym polu, a także **nie odchodź stąd, ale przyłącz się do moich dziewcząt.**

⁹**Twoje oczy [niech patrzą] na pole,** gdzie [źniwiarze] zbierają plony, i idź za nimi! Czyż nie rozkazałem sługom, aby nie dotykali ciebie? Kiedy będziesz spragniona, idź do naczyń i pij z tego, co będą czerpać słudzy”.

¹⁰Upadła wówczas na twarz i **oddała mu pokłon aż do ziemi.** Wtedy rzekła do niego: „Dlaczego znalazłam łaskę w twoich oczach, **tak aby się mną zainteresować, a przecież ja jestem cudzoziemką?**”.

¹¹Odpowiedział Boaz i rzekł do niej: „Dokładnie mi opowiedziano o tobie,

o wszystkim, co uczyniłaś ze swoją teściową po śmierci twojego męża. Jak opuściłaś twojego ojca i twoją matkę, i ziemię twojego urodzenia i poszłaś do ludu, którego **nigdy nie znałaś.**

¹²**Niech YHWH wynagrodzi twój uczynek!** Niech twoja nagroda będzie pełna u YHWH, Boga Izraela, [ty], która **przyszłaś, aby schronić się pod Jego skrzydła”.**

¹³Ona powiedziała: „**Obym mogła dalej znajdować łaskę w twoich oczach, mój panie,** ponieważ pocieszyłeś mnie i **powiedziałeś do serca** twojej służebnicy, choć ja nie jestem [nawet] jak **jedna z twoich służących”.**

5.2.2.2. Uwagi do tekstu

2.8. halo' szama't bitti – „czy nie słyszałaś, córko moja?”. To wyrażenie podkreśla uroczysty ton wypowiedzi Boaza; można je także rozumieć jako: „posłuchaj uważnie, moja córko”. Rdzeń *szm'* oprócz idei słuchania, słyszenia może oznaczać także zrozumienie (słuchać = rozumieć); pytanie Boaza dotyczy zatem percepcji Rut. Użyta w tym miejscu partykuła pytajna *ha* wraz z partykułą negacyjną *lo'* oznacza mocne potwierdzenie i podkreśla w ten sposób, że odpowiedź na tak postawione pytanie jest absolutnie pozytywna (Gesenius, 1910, §150e).

lo' ta'aburi mizze^h – „nie odchodź stąd”. Rdzeń *'br* oznacza przechodzenie z miejsca na miejsce (przechodzić obok czegoś, omijać jakieś miejsce, przekraczać coś, np. rzekę)¹²². Służy także do opisanie przekraczania

¹²² Warto zwrócić uwagę na nietypową formę tego czasownika. Zamiast regularnej formy *ta'abri* mamy formę poszerzoną o *ú* (*ta'aburi*), co można tłumaczyć tym, że znajduje się ona w pozycji przedpauzalnej. Masoreci umieszczają akcent nakazujący dłuższe zatrzymanie się w lekturze (*'atna^h*) po słowie następującym, czyli *mizze^h* „stąd”. W ten sposób stawało się możliwe wydłużenie wymawianego wyrazu, czyli zwolnienie tempa lektury tekstu. Ta procedura jest możliwa, ponieważ język hebrajski (obok np. łaciny

boskiego lub królewskiego zakazu (por. Lb 14,41¹²³; Pwt 17,2¹²⁴; Joz 23,16). Dlatego też dałoby się uzasadnić, że zaimek *mizze*^h odnosi się do poprzedniej wypowiedzi Boaza („nie chodź, aby zbierać na innym polu”) i całość oznacza: „nie przekraczaj tego nakazu/polecenia, ale trzymaj się moich dziewcząt/służebnic”.

tidbaqin 'im-na'arotay – „przyłącz się do moich dziewcząt/służebnic”. Rdzeń *dbq* spotkaliśmy już wcześniej (por. 1,14 *uwagi do tekstu*) w znaczeniu „pozostawać z kimś”: Rut pozostała przy swojej teściowej. Pojawi się on jeszcze trzykrotnie w obrębie całej księgi (por. 2,8.21.23)¹²⁵, zawsze w takim kontekście, o jakim mowa teraz. Warto jednak zwrócić uwagę, że Septuaginta używa różnych leksemów jako synonimów hebrajskiego rdzenia *dbq*, różnicując tym samym obie formy relacji: Rut–Naomi oraz Rut–dziewczęta. I tak w Rt 1,14 mamy formułę *ēkolouthesen autē* „podażyła za nią”, w Rt 2,8 – *kollētheti meta tōn korasiōn mou* „przyłącz się do moich dziewcząt”¹²⁶, w Rt 2,21 – *proskollētheti heos an telesōsin* „przyłącz się, aż skończą”¹²⁷, a w Rt 2,23 – *proskollēthē tois korasiois* „przyłączyła się do dziewcząt”.

2.9. 'eynayik baššade^h – „twoje oczy [niech patrzą] na pole”. Ten nieco idiomatyczny tekst uzupełnia *Targum do Księgi Rut: t^ehe' mistakk^ela' b^echaqla'* „zwróć uwagę na pole (gospodarstwo)”¹²⁸. Septuaginta oddaje ten tekst zadziwiająco dosłownie: *hoi ofthalmoi sou eis ton agron*.

2.10. wattisztachu 'arca^h – „oddała mu pokłon aż do ziemi”. Rdzeń *chwh*, który w języku hebrajskim jest poświadczony głównie¹²⁹ w rzadkiej

i greki) jest językiem iloczynowym, czyli takim, w którym występują samogłoski krótkie i długie (ponadto w języku hebrajskim występują także samogłoski bardzo krótkie, czyli zredukowane) (Siwek, 2013, §4). Inne przykłady takiego wydłużenia, zob. Wj 18,26; Prz 14,3.

¹²³ Dosłownie: „Dlaczego przekraczacie to, co Bóg powiedział?”. Hebrajski idiom: *'br 'et-pi YHWH* oznacza „przechodzić obok ust YHWH”, czyli ignorować to, co YHWH mówi.

¹²⁴ Hebrajski tekst jest w tym miejscu bardzo wyrazisty: mowa o przekraczaniu przymierza z YHWH (*'br b^erit*).

¹²⁵ Zmienia się jedynie kolokacja tego czasownika. O ile w 1,14 i 2,23 łączy się on z przyimkiem *b^e* (który jest tutaj bardziej naturalny i typowy), o tyle w 2,8 towarzyszy mu przyimek *'im*, jednak nie wpływa to na znaczenie całego wyrażenia.

¹²⁶ Czasownik *kollaō* w stronie medialnej oznacza „dopasować się do kogoś”.

¹²⁷ Tutaj rdzeń zostaje wzmocniony przyimkiem, dlatego czasownik *proskollaō* wyraża ściślejszy sposób powiązania, oddanie się komuś z pełnym zaufaniem. Podobnie w 2,23.

¹²⁸ Dosłownie: „niech twoja uwaga/spojrzenie będzie [skierowane] na pole”. *Targum* używa tutaj czasownika *hyh* (*iussivus*).

¹²⁹ Na 179 wystąpień aż 173 razy w koniugacji *hisztafel*, reszta w koniugacji *piel*.

koniugacji *hisztafel* (Siwek, 2013, §168f), wyraża pokorny skłon, padanie na twarz wobec królów i wobec bóstwa. W Biblii hebrajskiej używa się go, aby opisać uniżoną postawę człowieka wobec Boga oraz wobec ważnych osób. W Księdze Rut pojawia się jedynie w tym miejscu.

לְהַכְרִיעַ – „aby się mną zainteresować”. Forma tego czasownika (*infinitivus constructus* w sprawczej koniugacji *hifil*) pochodzi od rdzenia *nkr*, który wyznacza ideę czynienia czegoś wiadomym, kogoś znanym. Ta wypowiedź może ponadto zawierać jeszcze jedno znaczenie. Boaz nie tylko rozpoznaje Rut, uznaje ją, lecz także wyraża swoje rosnące zainteresowanie nią (Joüon, 1993, s. 54)¹³⁰.

וְאִנֹּכִי נֹכְרִיָּא – „a przecież ja jestem cudzoziemką”. W tym wyrażeniu zwraca uwagę gra słów (tu w formie asonansu) pomiędzy wyrażeniem *nokriyya^h* a użytym nieco wcześniej *hakkireni*, polegająca na użyciu podobnie brzmiących głosek *n(h)kr*. Zarówno hebrajski rzeczownik *nokriyya^h* (w formie męskiej *nokri*), jak i forma czasownika *hakkireni* (w formie podstawowej *nkr*) są zbudowane na tym samym rdzeniu. Rodzi się pytanie, jak przełożyć w tym kontekście hebrajski rzeczownik *nokriyya^h*. Zwykle oddaje się go poprzez „cudzoziemiec” albo „obcy”. Oznacza zatem kogoś, kto pochodzi z innego miejsca, wywodzi się z innego ludu czy narodu, kogoś obcego, czyli nieznanego społeczności, w której przebywa. Księga Przysłów używa jednak tego słowa także w innym znaczeniu. Forma żeńska opisuje kobietę, która jest poddana swojemu ojcu albo mężowi (por. Prz 2,16; 5,20; 6,24; 7,5). W takim przypadku trudno mówić, że kobieta jest kimś obcym dla własnego ojca czy męża. Ten rzeczownik oznacza raczej, że jest obca dla innego mężczyzny. Jeśli zatem Rut mówi do Boaza: „Dlaczego znalazłam łaskę w twoich oczach [...], a przecież ja jestem cudzoziemką?”, chce tym samym podkreślić: „Nie należę przecież do ciebie, nie jestem ani twoją córką, ani żoną, czym zatem zasłużyłam na takie wyróżnienie?”. Jak pamiętamy, Rut jest wdową, czyli była wcześniej żoną innego mężczyzny. To z kolei prowadzi nas do istotnego wniosku, że należy ona do innej rodziny, czy nawet klanu. Taka interpretacja nie wyklucza jednak i tego, że Rut podkreśla swoje moabickie pochodzenie, ponieważ nie należy do ludu, którego częścią jest Boaz. W tym kontekście zatem termin *nokriyya^h* nie jest jednoznaczny (Schipper, 2016, s. 123). Ten fakt jednak może potwierdzać literacki kunszt autora tekstu, który za pomocą

¹³⁰ P. Joüon wskazuje na pewną ewolucję znaczenia tej formy w odniesieniu do wypowiedzi Rut: „patrzysz na mnie z uwagą” – „rozpoznajesz mnie” – „interesujesz się mną”.

wieloznacznego sformułowania wprowadza odbiorcę w refleksję nad sensem przesłania tekstu¹³¹.

2.11. *lo' -yada'at t^emol szilszom* – „nigdy nie znałaś”. Wyrażenie idiomatyczne, które dosłownie należałoby przełożyć: „nie znałaś wczoraj i trzy dni temu”. To wyrażenie funkcjonuje w piśmiennictwie biblijnym (por. Rdz 31,2; Wj 5,7; Pwt 19,4; Joz 3,4; 2 Krl 13,5; 1 Krn 11,2) nie tyle do precyzyjnego oddania czasu, który upłynął, ile raczej wskazuje na fakt, że wydarzenie, które jest przywoływane, miało miejsce dawno temu albo nawet nigdy się nie wydarzyło.

2.12. *y^eszallem YHWH po'olek* – „niech YHWH wynagrodzi twój uczynek” (rdzeń *szlm* w użytej tutaj koniugacji *piel* oznacza „odpłacać”, „wynagradzać”). W tym kontekście występuje jako element formuły błogosławieństwa. Podobne przykłady pojawiają się w hebrajskich inskrypcjach, m.in. na ostrakach z Aradu – odnalezionych w północnej części pustyni Negew kawałkach gliny zawierających ponad sto hebrajskich inskrypcji, datowanych na X w. przed Chr.¹³². Na jednej z nich znajduje się taki zapis (Arad 21):

Twój syn Jehukal posyła pozdrowienia tobie, Gedalyahu, synu Elaira, oraz twojemu domowi. Błogosławię ciebie w imię YHWH. A teraz, jeśli mój pan uczyniłby [...], oby YHWH wynagrodził mojemu panu (*y^eszlm YHWH l^e'adonay*)¹³³ (Hallo, 2003, s. 84; Dobbs-Allsopp, 2005, s. 44).

W *Targumie do Księgi Rut* pojawia się w 2,12 nieco inny tekst: *יגמול יי ליק ג^emul*¹³⁴, oparty na tym samym rdzeniu, jakim jest *gml* „uczynić komuś dobrze”, „odpłacić komuś za coś”, „wyrównać z kimś rachunki” (Jastrow, 2005, s. 253), co można przełożyć następująco: „Oby YY odpłacił ci dobrze / wynagrodził ciebie dobrze”. Ale tutaj zwraca uwagę jeszcze jeden szczegół. Hebrajski termin *po'olek*¹³⁵ „twój uczynek” został zastąpiony

¹³¹ Autor Septuaginty zdecydował się oddać ten hebrajski rzeczownik przez *ksenē* „gość”, „cudzoziemiec”, „najemnik”, „obcy”, „ktoś odmienny”, co zdaje się odpowiadać polisemantycznej wartości hebrajskiego terminu.

¹³² Odnaleziono łącznie ponad 200 takich dokumentów, 120 spisanych w języku hebrajskim oraz 85 – w języku aramejskim. Ponadto 2 w języku greckim oraz 5 po arabsku.

¹³³ Tekst zawierał prawdopodobnie 10 linijek, ale zachowały się jedynie cztery i to niepełne.

¹³⁴ https://www.sefaria.org/Aramaic_Targum_to_Ruth.2.12?lang=bi [dostęp 21.10.2021].

¹³⁵ Termin (*po'al* „dzieło”, „praca”) występuje prawie wyłącznie w poezji (głównie w Księdze Hioba i Księdze Psalmów, także w księgach Przysłów, Izajasza, Jeremiasza i Habakuka oraz Pwt 33; 34). W tekstach narracyjnych spotykamy go tylko w Rt 2,12 oraz 2 Sm 23,20 = 1 Krn 11,22. To kolejny dowód na to, że nie da się zdecydowanie zakwestionować poetyckich elementów języka w Księdze Rut (zob. 1.1.2, wnioski końcowe).

przez zaimkę sufigowany *lik* „tobie”, „dla ciebie”. Zatem Bóg ma odplacić Rut nie tyle za to, co zrobiła, ile ze względu na nią samą.

'aszer-ba 't lachasoť tachat-k^enapayw – „[ty], która przyszałaś, aby schronić się pod Jego skrzydła”. Użyty tu hebrajski rzeczownik *kanaq* wyraża ideę krańcowości czegoś: skrzydła, które wyznaczają najdalej wysunięte części ciała lecącego ptaka, skraj szaty, strony i krawędzie ziemi (tutaj wyraźne nawiązanie do języka akadyskiego – *kippat erbeti*). Łatwo dostrzec analogię tego sformułowania z Ps 91,4: „[Pan] okryje cię swymi piórami i schronisz się pod Jego skrzydła: Jego wierność to puklerz i tarcza” (por. także Ps 17,8; 36,8; 57,2; 63,8). Jest to poetycki obraz opieki Boga nad człowiekiem, wzięty z obserwacji przyrody. Niektórzy komentatorzy dopatrują się tu wpływu motywów orientalnych, zwłaszcza egipskich, które w ten sposób przedstawiały niektóre bóstwa (Joüon, 1993, s. 56). W jednym z najstarszych tekstów w Biblii hebrajskiej, w tzw. kantyku Mojżesza (Pwt 32), czytamy:

Na pustej ziemi go znalazł, na pustkowiu, wśród dzikiego wycia, opiekował się nim i pouczał, strzegł jak żrenicy oka. Jak orzeł, co gniazdo swoje ożywia, nad pisklętami swoimi krąży, rozwija swe skrzydła i bierze je, na sobie samym je nosi – tak Pan sam go prowadził, nie było z nim boga obcego (32,10–12).

2.13. 'emca'-chen – „obym mogła dalej znajdować łaskę”. Forma czasownika (tu *cohortativus*, czyli tryb wolitywny dla 1. osoby) pozwala na podkreślenie ciągłości procesu znajdowania łaski, czyli stałej dyspozycji ze strony Boaza. Nie chodzi zatem o okazanie jednorazowego gestu, ale o stałą postawę. Powracający motyw znajdowania łaski w oczach Boaza, który pojawił się po raz pierwszy w 2,2 (jako pewnego rodzaju zapowiedź, program działania Rut), następnie był kontynuowany w wierszu 10 w formie pytania, tutaj osiąga swoje apogeum. Dlatego właśnie proponujemy takie tłumaczenie tej wypowiedzi, która z perspektywy dynamiki całego tekstu stanowi konkluzję.

dibbarta 'al-leb – „powiedziałeś do serca”. Hebrajski idiom, który w Biblii hebrajskiej jest różnie interpretowany. W niektórych tekstach należy go interpretować w kategoriach przekonywania kobiety, wręcz zwabiania jej; może mieć niekiedy wydźwięk seksualny, jak np. w Rdz 34,3, kiedy Sychem pokochał Dinę, córkę Jakuba i „mówił do jej serca”. W Sdz 19,3 pewien człowiek, lewita, wziął za żonę kobietę z Judy i przekonał ją („powiedział do jej serca”), aby przybyła do niego i z nim zamieszkała. Najbardziej chyba znanym przykładem tekstu biblijnego, w którym pojawia się ten idiom, jest Oz 2,16. W tym fragmencie sam Bóg chce „przynęcić (*pchh*)

swoją służebnicę (tutaj lud Izraela), na pustynię ją wyprowadzić i mówić do jej serca”.

Omawiany idiom posiada także inne znaczenie. Józef Egipski mówi do swoich braci:

„Wy niegdyś knuliście zło przeciwko mnie, Bóg jednak zamierzył to jako dobro, żeby sprawić to, co jest dzisiaj, że przeżył wielki naród. Teraz więc nie bójcie się: będę żywił was i dzieci wasze”. I tak ich pocieszał (*nchm*), przemawiając do ich serca (Rdz 50,20–21).

„Mówić do serca” oznacza zatem „pocieszać”, „przynieść ulgę w trudnych doświadczeniach życiowych” (szczególnie tak, jak w powyższym tekście – w połączeniu z rdzeniem *nchm*, mającym takie właśnie znaczenie). Podobne znaczenie odnajdujemy na początku Księgi Deuteroizajasza (Iz 40–55), w tzw. Księdze Pocieszenia:

„Pocieszcie, pocieszcie (*nchm*) mój lud!” – mówi wasz Bóg. Przemawiajcie do serca Jeruzalem i wołajcie do niego, że czas jego służby się skończył, że nieprawość jego odpokutowana, bo odebrało z ręki Pana karę w dwójnasób za wszystkie swe grzechy (Iz 40,1–2).

„Mówić do serca” oznacza wreszcie „dodawać komuś odwagi”. Król Ezechiasz w obliczu zbliżającego się niebezpieczeństwa ze strony króla asyryjskiego Sennacheryba takimi słowami zwraca się do swojego wojska:

Wyznaczył [Ezechiasz] dowódców wojennych nad ludem, zgromadził ich u siebie na placu bramy miejskiej, gdzie przemówił do ich serc, oświadczając: „Bądźcie mężni i mocni, nie bójcie się i nie dajcie się zastraszyć królowi asyryjskiemu ani temu mnóstwu, które jest z nim, z nami bowiem jest Ktoś większy niż z nim” (2 Krn 32,6–7).

Kontekst użycia tego wyrażenia w Księdze Rut wydaje się wskazywać na to, że mowa o pocieszeniu i dodaniu odwagi (tym bardziej że pojawia się w naszym tekście rdzeń *nchm* „pocieszać”), choć z drugiej strony trudno wykluczyć kategorycznie to, że Boaz „przemawia czule do serca” Rut, czyli okazuje jej swoje przywiązanie i rodzące się w nim uczucie. W takim przypadku tę wypowiedź należałoby zinterpretować w kategoriach *prolepsis*, czyli zapowiedzi tego, co ma się wydarzyć.

’achat szipchoteyka – „jedna z twoich służących”. Hebrajski termin *szipcha*^h należy do słownictwa prawniczego, oznacza kobietę o niskim statusie społecznym, która wykonuje prace służebne (np. prace na polu). Później

(por. Rt 3,9) Rut nazwie samą siebie *'ama^h* „służebnica”. Jeremmy Schipper uważa, że różnorodność użycia tych terminów ma raczej charakter stylistyczny niż merytoryczny. Zauważa ponadto związek pomiędzy terminem *szipcha^h* a *miszpacha^h* (por. 2,1.3) „klan”, „pokolenie” (Schipper, 2016, s. 124).

5.2.2.3. Komentarz

Rozmowa Boaza i Rut ujawnia zasadnicze przesłanie opowiadanej historii (Gunkel, 1913, s. 73), kiedy Rut wyraża pragnienie „znalezienia łaski w oczach YHWH”. Byłby to rodzaj „zadośćuczynienia” kobiecie ze strony Boga za to wszystko, przez co już przeszła (wdowieństwo, bezdzietność i pogarszający się w związku z tym status społeczny) i ciągle przechodzi (status obcego). Wyrażenie „znaleźć łaskę w oczach YHWH” stanowi *leitmotiv* tej sceny, a w perspektywie całej księgi – *leitmotiv* wszystkich spotkań i rozmów Boaza i Rut. Ponadto, to wyrażenie (2,10.13) stanowi *inclusio* w związanych i krótkich wypowiedziach skierowanych do Boaza (por. 2,10–13).

Kolejną cechą stylu tego dialogu jest, jak już to powiedzieliśmy (zob. *uwagi do tekstu*), gra słów osiągnięta za pomocą rdzenia *nkr*, który stanowi podstawę słowotwórczą dwóch leksemów („zwracać uwagę, interesować się” oraz „cudzoziemka”, zob. 2,10). Wspomniane elementy stylu wpisują się doskonale w strukturę dialogiczną tekstu, w którym głównym bohaterem pozostaje Boaz. Obok elementów dialogicznych zwraca także uwagę jedyny w tej scenie znak, który im towarzyszy, czyli prostracja (10b).

Tematem pierwszej wypowiedzi Boaza (8–9) jest prośba o to, aby Rut pozostała na jego polu, aby nie chodziła i nie zbierała kłosów nigdzie indziej. Wypowiedź obfituje w bogatą frazeologię i pod względem argumentacji stanowi niezwykle wyraziste przesłanie dla Rut. Osią wypowiedzi wydaje się stwierdzenie zawarte w 9a, wokół którego zostały nadbudowane szczegółowe prośby i wskazania. Schematycznie przedstawmy to następująco:

„Nie chodź, aby zbierać na innym polu [...]
nie odchodź stąd [...]
przyłącz się do moich dziewcząt” (8).

„Twoje oczy [niech patrzą] na pole,
gdzie [żniwiarze] zbierają plony, i idź za nimi!” (9a).

„Czyż nie rozkazałem sługom, aby nie dotykali ciebie?
Kiedy będziesz spragniona, idź do naczyń i pij z tego,
co będą czerpać słudzy” (9b).

Wiersz 9a zawiera wezwanie do nawiązania kontaktu zarówno ze sługami, jak i ze służącymi. W przypadku dziewcząt chodzi to, aby Rut przyłączyła się do nich (to zaproszenie zostało poprzedzone podwójnym wezwaniem do tego, aby nie odchodziła z tego miejsca). To przyłączenie (hebr. *dbq*) ma być znakiem potwierdzającym decyzję Rut (zob. *uwagi do tekstu*). Boaz składa jej propozycję (której struktura i wydźwięk wskazują nawet, że ta propozycja jest dość zasadnicza), ale to Rut musi ostatecznie zdecydować, co chce robić. Rut wchodzi tym samym w nowy świat; do tej pory jej jedyną towarzyszką doli i niedoli była Naomi (wcześniej także Orpa), teraz świat jej kontaktów, relacji, spotkań i wspólnych zajęć ma się powiększyć. Zwraca uwagę także i to, że Boaz mówi o „moich dziewczętach/służebnicach (*na'arotay*)”. Tym samym przybliża się perspektywa nawiązania relacji z nim samym.

W przeciwieństwie do kontaktu z dziewczętami, relacje z ze sługami mają być mocno ograniczone. Boaz wyraźnie nakazał im, aby „nie dotykali Rut”. Zmienia się także perspektywa czasowa. Ze struktury i charakteru tej wypowiedzi (pytanie, które ma charakter analeptyczny, czyli odwołuje się do tego, co wcześniej miało miejsce) wynika jasno, że Boaz już wcześniej nakazał swoim sługom wstrzeźliwość w kontaktach z Rut. Przygotował niejako już to spotkanie, wydał odpowiednie dyspozycje, aby zabezpieczyć ją przed ewentualnymi żartami czy poufałością ze strony sług. Taka postawa jest oznaką wielkiej czci i szacunku, z jaką gospodarz zwraca się do swoich gości, tym bardziej jeśli będą nimi kobiety. Pojawia się jeszcze jedno zaproszenie. Boaz zachęca Rut, aby „piła wodę”. Zwróćmy uwagę na kolejną subtelność w zachowaniu Boaza. Ta woda jest już przygotowana, zatem Rut nie musi sama chodzić do studni, aby jej zaczerpnąć (przypomnijmy, że czerpanie wody ze studni było jednym z zadań kobiet); kobieta zostanie nią obdarowana. Nie dziwi zatem reakcja Rut, która pada na twarz (gest głębokiego uniżenia i szacunku) przez Boazem i dziękuje mu, że znalazła łaskę w jego oczach, pomimo że jest „cudzoziemką” (zob. *uwagi do tekstu*). Boaz traktuje ją tak jak swoją, więcej, traktuje ją tak, jakby była kimś wyjątkowym. Kolejna wypowiedź wyjaśnia to zachowanie. Przypomnijmy ten tekst:

¹¹[...] „Dokładnie mi opowiedziano o tobie, o wszystkim, co uczyniłaś ze swoją teściową po śmierci twojego męża.

Jak opuściłaś twojego ojca i twoją matkę,

i ziemię twojego urodzenia

i poszłaś do ludu, którego nigdy nie znałaś.

¹²Niech YHWH wynagrodzi twój uczynek!

Niech twoja nagroda będzie pełna u YHWH, Boga Izraela,

[ty], która przyszłaś, aby schronić się pod Jego skrzydła”.

Działanie Boaza nie jest przypadkowe ani małosłowne, on wie ponad wszelką wątpliwość, że Rut zasługuje na takie traktowanie („dokładnie mi powiedziano o tobie”¹³⁶). Struktura tego zdania (forma bierna czasownika) nie wskazuje na źródło informacji, nie mówi także jednoznacznie o tym, czy sam Boaz szukał informacji na temat Rut, czy też może dowiedział się o kobiecie przypadkiem. Niemniej jednak tę wypowiedź można zrozumieć dwojako: 1) „słyszałem o tobie ze wszystkich stron, wszyscy o tobie mówią”; 2) „jestem pod wrażeniem tego, co słyszałem”. W pierwszym przypadku wypowiedź ma charakter iteracyjny (łac. *iteratio* – ciągle powtarzanie): „mówi się ciągle o tobie, jedni powtarzają to drugim”. Zatem społeczność, do której należy Boaz, żyje tym, co się wydarzyło w życiu Rut. W drugim przypadku podkreśla się raczej osobiste doświadczenie Boaza, kiedy usłyszał historię Rut. Niezależnie jednak, w jaki sposób zinterpretujemy te słowa, ich wartość polega na podkreśleniu, że historia Rut stała się publicznie znana, jej przeżycia nie są już tylko jej osobistymi doświadczeniami, ale Rut staje się odtąd osobą publiczną, jej imię jest na ustach mieszkańców społeczności, w której Moabitka rozpoczyna swoje nowe życie.

To, co zrobiła Rut, narrator zamyka w dwóch obrazach: pozostawienie ojca, matki i ziemi, w której się urodziła, oraz wyruszenie w drogę, aby zamieszkać wśród ludzi, których wcześniej nie знаła. Pozostawienie czegoś, aby móc rozpocząć coś nowego: oto sedno tej wypowiedzi. Ale jest też jasno sprecyzowany cel takiego działania: Rut czyni tak nie dla siebie, ale z powodu swojej teściowej. Jednak, jak się okaże później, jej postawa wobec Naomi zaowocuje przemianą jej własnego życia. W swoim postępowaniu Rut płynie pod prąd, łamie z góry utarte schematy, przełamuje bariery, które były dotąd nienaruszalne, przekracza konwencjonalność i monotonię codziennego życia. Wypływa na głębię, aby osiągnąć głębi. Dlatego właśnie jej postawa jest tak niezwykła, wywołuje zachwyt czytelnika, ale i stawia pytania o jego drogę życia oraz o decyzje z nią związane. Dla jednych staje się wyrzutem sumienia, wyzwaniem do działania, dla innych – potwierdzeniem słuszności odważnych decyzji, które niegdyś

¹³⁶ Tę pewność podkreśla konstrukcja wyrażona hebrajskim rdzeniem *ngd* (*hugged huggad li*). Jest to połączenie *inf. absolutus* z formą *perfectum* w koniugacji kausatywnej biernej (*hofal*). Ta konstrukcja tworzy figurę etymologiczną, której celem jest mocne podkreślenie prawdziwości wypowiedzi: „rzeczywiście, naprawdę dowiedziałem się o tobie” (Siwek, 2013, §65b). Jest ona ponadto przykładem dobrego klasycznego stylu prozy hebrajskiej; spotykamy ją głównie w historii deuteronomistycznej (zwłaszcza w historii Dawida), a także w Księdze Powtórzonego Prawa i w Księdze Izajasza – w przepowiedniach i wyroczniach (Campbell, 1975, s. 99).

podjęli. Postawa Rut przestaje budzić litość, wzbudza raczej zainteresowanie i pasję podejmowania trudnych decyzji, inspiruje do odważnego przełamywania stereotypów, uczy patrzenia bez rezygnacji na własną historię życia, otwiera na nieznane dotąd rozwiązania. Taką postawę błogosławi YHWH. Używając tego pięknego, idiomatycznego języka Biblii, możemy stwierdzić, że Rut, chroniąc się pod skrzydła Boga, zaczyna chodzić w Jego obecności. Uczy się poznawać i wypowiadać nieznane i niewypowiedziane dotąd Imię – to Imię, które mówi jej, że żyje i że może żyć pełnią życia.

5.2.3. Wspólny posiłek i rozporządzenie Boaza dotyczące Rut (2,14–17)

5.2.3.1. Tekst i jego przekład

14וַיֹּאמֶר לָהּ בְּעוֹ לַעֲת הָאֵל וְאָכַלְתְּ מִן־הַלֶּחֶם וְטַבַּלְתְּ פִתְּךָ בַּחֲמֶץ
וַתֵּשֶׁב מִצַּד הַקֹּצְרִים וַיִּצְבֹּט־לָהּ קָלִי וַתֹּאכַל וַתִּשְׁבַּע וַתֹּתֵר
15וַתִּקֶּם לְלֶקֶט וַיִּצְוּ בְּעוֹ אֶת־נְעָרָיו לֵאמֹר גַּם בֵּין הָעֲמָרִים תִּלְקֹט וְלֹא תְכַלְמִימוּהָ
16וְגַם שְׁלִיתֶיהָ שְׁלוּ לָהּ מִן־הַצִּבֹּתִים וְעֲזַבְתֶּם וְלִקְטָהּ וְלֹא תִגְעְרוּ־בָהּ
17וַתִּלְקֹט בַּשָּׂדֶה עַד־הָעֶרֶב וַתִּחְבֹּט אֶת־אֲשֶׁר־לִקְטָהּ וַיְהִי כִּאֲפֵה שְׁעָרִים

¹⁴wayyo' mer la^h bo'az l'et ha'okel goszi halom w'e'akalt min-hallechem w'etabalt pittek bachomec.

watteszeh miccad haqqocerim. wayyicbat-lah qali watto'kal wattišba' wattoṭar.

¹⁵wattaqom l'laqqet. waycaw bo'az 'et-ne'arayw le'mor gam beyn ha'omorim t'laqqet w'lo' taklimuha.

¹⁶w'gam szol-taszollu lah min-hacc'batim wa'azabtem w'liqqet^h w'lo' tig'aru-bah.

¹⁷watt'laqqet baššade^h 'ad-ha'areh wattachbot 'et 'aszer-liqqet^h. wayhi ke'eypa^h se'orim.

¹⁴W czasie posiłku Boaz rzekł do niej: „Podejdz tutaj, następnie zjedz chleb i **zanurz kawałek w winnym occie**”. Usiadła więc obok żniwiarzy. Boaz **dał jej prażone ziarna**. Ona zjadła i nasyciła się, a resztę zostawiła.

¹⁵Następnie wstała, aby zbierać kłosy. Boaz polecił swoim sługom: „Może zbierać także **pomiędzy snopami**; a **wy nie upokarzajcie jej**”.

¹⁶Co więcej, wyciągajcie dla niej spomiędzy snopków z ziarnami i pozostawcie [jej], aby mogła [z nich] pozbierać. **Nie obrażajcie jej!**”.

¹⁷Zbierała zatem na polu aż do wieczora. Następnie wymłóciła to, co zebrała. Było tego **około efy jęczmienia**.

5.2.3.2. Uwagi do tekstu

2.14. *w^etabalt pittek bachomec* – „zanurz kawałek [chleba] w winnym occie”. Hebrajski rzeczownik *chomec*¹³⁷ oznaczał produkt uboczny powstały w procesie produkcji wina, który skutecznie gasił pragnienie. W Księdze Liczb znajdujemy zakaz picia tego napoju przez nazirejczyków (por. Lb 6,3). Jest to ten sam napój, który otrzymał do picia Jezus na krzyżu (greckie *oksos*, por. Mt 27,48; Mk 15,36; Łk 23,36; J 19,29n).

wayyicbat-lah qali – „dał jej prażone ziarna”. To wyrażenie zbudowane jest z dwóch hebrajskich terminów. Pierwszy z nich, rdzeń *cbt*, to *hapax legomenon* w Biblii hebrajskiej. Oznacza ideę sięgania po coś, podawania czegoś komuś. W języku arabskim i etiopskim oznacza „chwycić coś mocno” (Gesenius, 1951, s. 840). Prawdopodobnie znaczenie tego rdzenia w językach semickich związane jest z akadyjskim *tsabatu* „trzymać” (Lacocque, 2004, s. 78), skąd wywodzi się zapewne ugaryckie *mšbṭm*, które oznacza przyrząd do chwytania czegoś (Gordon, 1965, s. 472). Na podstawie tych danych wydaje się, że to słowo słusznie może kojarzyć się z czynnością, kiedy ktoś chwyta coś bezpośrednio ręką (palcami) bądź przy pomocy szczypców. Drugi termin, rzadko pojawiający się w Biblii hebrajskiej (jedynie w Kpł 23,14; Rt 2,14; 1 Sm 17,17 – *qali*; 25,18; 2 Sm 17,28) oznacza jakiś prażony albo mocno wysuszony gatunek ziarna (np. różnych zbóż)¹³⁸. Był ważnym elementem pożywienia niższych klas społecznych. Prażenie sprawiało, że ziarno pękało, kruszało i stawało się łatwiejsze do jedzenia. Czasem suszono takie ziarno na dachach domów, gdzie temperatura była na tyle wysoka, że umożliwiała jego wyschnięcie.

2.15. *beyn ha'omarim* – „pomiędzy snopami”. Interesującą interpretację tego wyrażenia spotykamy w Wulgacie: *etiam si vobiscum metere voluerit, ne prohibeatis eam* „nawet jeśli będzie chciała zbierać z wami, nie

¹³⁷ Wywodzi się od rdzenia *chmc* „czynić kwaśnym”, „zakwaszać”, „robić zaczyn”. W Biblii hebrajskiej pojawia się często, kiedy mowa o zakwaszonym chlebie; jest poświadczony głównie w Księdze Wyjścia (por. 12,15.34.39; 13,3) i w Księdze Kapłańskiej (por. 2,11; 6,10; 7,13; 23,17). U proroków pojawia się jedynie dwukrotnie (Oz 7,4 i Am 4,5), gdzie występuje w kontekście popełnianych przez Izraela grzechów przeciwko Bogu, polegających na gotowości do składania ofiar nawet z chleba kwaszonego. W zdecydowanej większości tekstu biblijnego leksem *chomec* jest kojarzony z kwaszonym chlebem; wyjątkami są tutaj Lb 6,3; Rt 2,14; Ps 69,22; Prz 10,26; 25,20, w których *chomec* oznacza ocet winny.

¹³⁸ Grecki ekwiwalent tego terminu, użyty przez autora Septuaginty, to *alfiton* (rzadko spotykany rzeczownik w Biblii greckiej). Oznacza mąkę zrobioną z jęczmienia, a w liczbie mnogiej – różne produkty zrobione na bazie takiej mąki (por. 1 Sm 25,18; 2 Sm 17,28; Jdt 10,5).

zabraniajcie jej”. Autor Wulgaty odczytał hebrajski rdzeń *’mr* „zbierać ścięte kłosa zboża” jako *participium* (*’om^erim* „ci, którzy zbierają ścięte zboże”, czyli żniwiarze). Dziwi jednak to, że w przekładzie nie użył tego wyrażenia, a zastąpił je zaimkiem osobowym, wskazując tym samym na to, że nakaz Boaza był wyraźnie skierowany do sług. Tymczasem masoreci zwokalizowali ten rdzeń inaczej (*ha’omarim* od formy nominalnej *’omer*), nadając mu znaczenie nowego leksemu: „snopy zbóż”.

w^elo’ taklimuha – „a wy nie upokarzajcie jej”. Rdzeń *klm* w sprawczej koniugacji *hifil* ma znaczenie pejoratywne i oznacza „upokarzać”, „zawstydząć”, „skompromitować kogoś”. Być może takie tłumaczenie jest tutaj zbyt śmiałe i nie oddaje w pełni zachowania sług Boaza (dlaczego mieliby upokarzać czy zawstydząć Rut? – choć i tego ostatecznie nie da się wykluczyć). Dlatego niektórzy komentatorzy proponują złagodzenie znaczenia tego terminu w tym miejscu; wskazują, zapewne pod wpływem Wulgaty (Hieronim oddaje ten hebrajski termin czasownikiem *prohibeo* „powstrzymuję”, „odpędzam”), aby go interpretować w kategoriach powstrzymywania kogoś, przeszkadzania komuś w jakiejś czynności (Joüon, 1993, s. 60). Jack Sasson widzi z kolei ścisły związek tego polecenia Boaza z tym, które pojawi się w wierszu 16 (zob. komentarz poniżej), i proponuje, aby rdzeń *klm* przełożyć podobnie: „nie gańcie jej” (1979, s. 56). Autor Septuaginty używa w tym miejscu czasownika *kataischynō* „hańbić”, „zawstydząć”, czyli wyraźnie podąża śladem autora tekstu hebrajskiego.

2.16. w^elo’ tig’aru-bah – „nie obrażajcie jej!”. Rdzeń *g’r* (w Biblii hebrajskiej charakterystyczny dla Proroków i Psalmów) oznacza przede wszystkim „upominać kogoś” oraz „mówić obraźliwie do kogoś” (wówczas towarzyszy mu przyimek *b^e*; tak właśnie jest w naszym tekście). Ale ten termin także opisuje rodzaj dźwięku (podmuch, oddech, mruczenie, ryk), który wydobywa się z ust człowieka albo Boga (por. 2 Sm 22,16; Iz 50,2)¹³⁹, jako obrazujący element mocnej i zdecydowanej reakcji. Zatem w przypadku Rut chodzi o to, aby zachowanie sług nie było dla niej obraźliwe, czy wręcz wrogie.

2.17. k^e’eypa^h ś^e’orim – „około efy jęczmienia”. Jednostka objętości produktów sypkich oraz płynów. Jedna efa równa się trzem sea. W zależności od tego, jak szacowano jedną sea (od 7,3 do 13,5 litrów), jedna efa wynosiła odpowiednio od 21,9 do 40,5 litrów. Na podstawie Wj 16,16.36 można oszacować, że była to ilość dziesięciokrotnie większa niż dzienna porcja ziarna dla dorosłego człowieka.

¹³⁹ W tych tekstach rdzeń przybrał postać nominalną (*g’rh*).

5.2.3.3. Komentarz

Przedstawiony tekst obejmuje dwie sceny związane z różnymi miejscami, w których rozgrywa się akcja. Najpierw jesteśmy świadkami posiłku, na który została zaproszona Rut (14), następnie akcja przenosi się na pole, gdzie Rut zbiera kłosa (15a.17). Między pierwszą a drugą sceną słyszymy monolog Boaza skierowany do sług (15b–16); jest to rodzaj napomnienia, a nawet ostrzeżenia co do ich ewentualnego niewłaściwego zachowania wobec Moabitki. Najprawdopodobniej Rut nie jest świadkiem słów Boaza, bo – jak zaznaczył to narrator – wcześniej wstała, aby zbierać kłosa. Obydwie sceny portretują osobliwy stosunek Boaza do Rut. Objawia się on w tym, że z jednej strony mężczyzna zaprasza ją do uczestniczenia we wspólnym posiłku na takich samych prawach jak wszyscy (na co wskazuje uwaga „usiadła obok żniwiarzy”), a co więcej, zapewnia jej specjalne traktowanie ze strony swoich sług (Murphy, 1981, s. 90). Te działania Boaza potwierdzają jego przyjazny stosunek do Moabitki, a także wskazują jeszcze na coś: Boaz nie tylko zapewnia bezpieczeństwo przybyszowi, lecz także okazuje mu swoją dobroć i daleko posuniętą troskę.

Rut zostaje zaproszona na wspólny posiłek. Boaz dał jej osobiście prażone ziarna, kiedy zjadła chleb, zanurzając go w winnym occie. Rabini zwracali uwagę na zdanie: „[Rut] zjadła (*watto 'kal*), nasyciła się (*wattišba'*) i zostawiła resztę (*wattoṭar*)”, które interpretowano w relacji do wyrażenia *wayyicbaṭ-lah qali* (zob. *uwagi do tekstu*), a szczególnie do czasownika „dał” (*cbt*). Rabbi Jonatan na przykład, komentując użyty w tym miejscu rdzeń *cbt*, utrzymuje, że Boaz dał Rut „szczyptę”, czyli niewielką ilość prażonego ziarna, która zmieściła się w jego dwóch palcach (*Rut Rabba* 5,6). Rabbi Izaak zauważa natomiast, że prażone ziarna oznaczają błogosławieństwo Boga:

Z tego [tzn. z tej sceny] możesz nauczyć się jednej z tych oto dwóch rzeczy: albo błogosławieństwo pozostało w palcach tego prawego Boaza, albo błogosławieństwo pozostało we wnętrzościach tej prawej kobiety, jaką była Rut. Jednak ze zdania: „Ona zjadła, nasyciła się i resztę zostawiła” wynika jasno, że to błogosławieństwo pozostało w jej wnętrzościach (*Rut Rabba* 5,6).

Komentując gest Boaza, rabbi Izaak, syn Mariona, dodał ponadto następujące wyjaśnienie:

Ten tekst uczy ciebie, że jeśli człowiek ma wypełnić jakieś przykazanie, winien to uczynić pełnią swojego serca. Dlatego więc, gdyby Ruben wiedział, że Bóg zamierza powiedzieć o nim (por. Rdz 37): „A Ruben usłyszał i ocalił [Józefa] z ich rąk”, wziąłby zapewne Józefa na swoje ramiona i zaniósłby go swojemu ojcu [Jakubowi].

I gdyby Aaron wiedział, że Bóg powie o nim (por. Wj 4,14): „Oto on wychodzi, aby cię przywitać”, zapewne wyszedłby, aby przywitać Mojżesza z bębenkami i tańcem. Gdyby wreszcie Boaz wiedział, że Bóg zamierza powiedzieć o nim: „On dał jej prażone ziarna, a ona zjadła, nasycała się i pozostawiła resztę”, z pewnością nakarmiłby ją utuczonym cielęciami (*Rut Rabba* 5,6).

Ta wypowiedź sugeruje, że Boaz mógłby zrobić coś więcej dla Rut niż dać jej prażonych ziaren. Co więcej, tekst wydaje się poddawać krytyce także postępowanie Rubena i Aarona, którzy mogli zrobić o wiele więcej, niż zrobili. Wniosek nasuwa się jeden: jeśli ktoś chce wyświadczać komuś dobro, winien to robić z całego swojego serca, całkowicie się w to angażując (Ziegler, 2017, s. 244). Oczywiście, komentarz, który odnajdujemy we wspomnianym midraszu, może się wydać nieco przesadny, ocenia bowiem dość negatywnie postępowanie Boaza, niemniej jest przykładem interesującej interpretacji tego hebrajskiego wyrażenia. Wydaje się jednak, że przeczy on równocześnie intencji autora Księgi Rut, który wyraźnie podkreśla motyw nasycenia się Moabitki, co z kolei było skutkiem działania także samego Boaza i jego wielkodusznej postawy.

Boaz upomina następnie żniwiarzy. Elementem, który tu mocno wybrzmiewa, jest ostrzeżenie przez okazywaniem jej nieprzychylności, a nawet wrogości. Formułę tego ostrzeżenia schematycznie można przedstawić następująco:

- element negatywny: nie upokarzajcie jej (*w^elo' taklimuha*, 2,15bβ),
- element pozytywny: wyciągajcie [...] i pozostawcie (2,16a),
- element negatywny: nie obrażajcie jej (*w^elo' tig'aru-bah*, 2,16b).

Jak to już ustaliliśmy (zob. *uwagi do tekstu*), terminem, który organizuje tę atmosferę wrogości, jest czasownik *taklimuha* (koniugacja *hifil* od rdzenia *klm*). Jaki mógł być powód takiej nieprzychylności? Po pierwsze, samo pochodzenie Rut (była Moabitką, a zatem kimś obcym dla kultury i religii Izraela). Dalej, związek z Naomi (jako wdowa była marginalizowana w społeczeństwie) oraz niezbyt przychylna, jak się wydaje, ocena nadzorcy żniwiarzy (por. 2,6n). Boaz zakazuje żniwiarzom działań skierowanych przeciw niej, nawet jeśli sprzeciwiałoby się to przyjętym zasadom życia społecznego i byłoby w takich okolicznościach działaniem usprawiedliwionym właśnie z uwagi na te normy. Boaz jawi się zatem jako ktoś, kto jest gotów złamać istniejące normy życia społecznego, co potwierdza polecenie: „Wyciągajcie dla niej spomiędzy snopków z ziarnami i pozostawcie [jej], aby mogła [z nich] pozbierać” (2,16). Zobowiązuje ich zatem, aby nie tylko umożliwili

jej samej zbieranie ziaren, lecz także niejako ukradkiem podrzucali jej ziarna. Raszi posuwa się jeszcze dalej w interpretacji. Uważa, że żniwiarze mają udawać, że nie widzą ziaren, tak aby dać Rut szansę na ich zebranie (Raszi 2,16). Chodzi o to, aby kobieta nie mogła się domyślić, że słudzy jej pomagają. Wszystkie te zalecenia mają na celu jedno: Rut ma się poczuć jako jedna z nich, ma zapomnieć o swoim położeniu, o perspektywie odrzucenia i samotności. Boaz zatem dąży do tego, aby po prostu otoczyć ją szacunkiem.

Mówiąc o pozostawianiu dla niej ziaren „pomiędzy snopkami”, Boaz używa rdzenia *’zb*, który wydaje się odgrywać istotną rolę w całym opowiadaniu. Ten termin został użyty już wcześniej, kiedy Boaz mówił o tym, że Rut opuściła/zostawiła swojego ojca i matkę, i ziemię urodzenia, aby pójść do ludu, którego nigdy wcześniej nie знаła (por. 2,16). Jeszcze wcześniej to słowo wybrzmiewa w wypowiedzi samej Rut, która nie chce opuścić/zostawić Naomi (por. 1,16). „Zostawianie pomiędzy snopkami”, przejaw hojności Boaza, byłoby zatem postawą w pełni świadomą i niesentymentalną, byłoby nagrodą za postępowanie Rut, za jej wyrzeczenia i ofiarę.

Napomnienia Boaza kończy wezwanie: „Nie obrażajcie jej!”. Tutaj akcent przenosi się z działania na mówienie. Żniwiarze powinni uważać, aby nie tylko nie robić niczego, co mogłoby upokorzyć Rut, lecz także nie mówić niczego, co mogłoby ją zawstydzić.

5.3. Rut i Naomi (2,18–23)

Narrator powraca do spotkania i rozmowy Rut i Naomi (por. 2,1–3). Tym razem fundamentem, na którym buduje tę scenę, jest doświadczenie spotkania z Boazem. W całej scenie możemy wyróżnić trzy części:

- 1) wprowadzenie: to, co przyniosła Rut, jest powodem rozmowy (2,18);
- 2) rozmowa Rut z Naomi (2,19–22);
- 3) *summariusum*: opis pracy Rut aż do zakończenia żniw (2,23).

5.3.1. Wprowadzenie (2,18)

5.3.1.1. Tekst i jego przekład

וַתֵּשֶׂא וַתְּבוֹא הָעִיר וַתֵּרָא חֲמוּטָה אֶת אֲשֶׁר-לִקְטָה¹⁸
וַתֹּצֵא וַתִּתֵּן-לָהּ אֶת אֲשֶׁר-הִוְתֶרָה מִשִּׁבְעָה

¹⁸*wattiśša' wattaḅo' ha'ir wattere' chamoṭah 'eṭ 'aszer-liqṣeṭa^h
wattoce' wattitten-lah 'eṭ 'aszer-hoṭira^h miśśab'ah.*

¹⁸Wzięła [to] i poszła do miasta. **Jej to, co zostawiła z tego, co zjadła do teściowa zobaczyła** to, co ona zebrała. Ona wyjęła i dała jej [Naomi] **syta (czym się nasyciła)**.

5.3.1.2. Uwagi do tekstu

2.18. *wattere' chamotah* – „jej teściowa zobaczyła”. Peszitta (syryjski przekład) oraz Wulgata interpretują rdzeń *r'h* „widzieć”, „patrzeć” w sprawczej koniugacji *hifil* (*wattar'*), dlatego tłumaczą: „pokazała swojej teściowej” (łac. *ostendit*)¹⁴⁰. Wydaje się, że taka interpretacja wskazuje na sprawczą rolę Rut, która miałaby pokazać to, co przyniosła, a tym samym przekłady syryjski i łaciński przypisują kobiecie rolę głównego bohatera tej sceny. J. Sasson zauważa jednak, że wprowadzenie Naomi jako podmiotu („teściowa ujrzała”) wpływa na zmianę sensu całej wypowiedzi (1979, s. 58). Usprawiedliwia tym samym tekst masorecki. Chodziłoby o wprowadzenie nowego sprawcy czynności w tym krótkim zdaniu, w którym dominującą rolę odgrywa przecież Rut; wszystkie czasowniki określają czynności wykonywane przez nią: „wzięła”, „poszła”, „wyjęła”, „dała”.

'aszer-hotira^h miśśab'ah – „co zostawiła z tego, co zjadła do syta”. Forma *miśśab'ah* utworzona od rdzenia *śb'* „najeść się”, „zjeść do syta”, ale także „mieć czegoś pod dostatkiem”, „obfitować w coś” oznacza ogromną ilość, coś, co daje całkowitą satysfakcję. Rzeczownik derywowany od tego rdzenia (*śaba'*) jest dobrze poświadczony w Biblii w kontekście siedmiu lat obfitości w Egipcie (por. Rdz 41,29nn), po których ma nadejść siedem lat głodu. Leksem *śaba'* oznacza także obfitość plonów (por. Kpł 25,19; 26,5; Pwt 23,25; Ps 78,25; Prz 3,10). Można zatem wskazać, że jest używany na określenie obfitowania jako rezultatu ciężkiej pracy i trudu, które przynoszą takie właśnie owoce¹⁴¹.

¹⁴⁰ Pamiętajmy, że różnica w zapisie hebrajskim jest prawie niewidoczna, zważywszy ponadto na fakt, że samogłoski już są interpretacją. Przyjęcie takiej wersji jest więc możliwe, choć nie jest popularne w świadectwach tekstualnych (Septuaginta podąża tu za tekstem masoreckim).

¹⁴¹ Warto przy tym zwrócić uwagę, że obok wspomnianego rzeczownika występuje także forma *śab'a^h*, termin charakterystyczny wyłącznie dla ksiąg prorockich (Izajasz, Ezechiel i Aggeusz). Tam, obok „klasycznego” znaczenia obfitowania w dobra materialne, pojawia się ten leksem w znaczeniu figuratywnym (por. Iz 56,11; Ez 16,28).

5.3.1.3. Komentarz

Na zmianę scenerii wpływają m.in. czasowniki oznaczające poszczególne czynności dwóch podmiotów: Rut („wzięła”, „poszła do miasta”, „wyjęła i dała Naomi”) oraz Naomi („zobaczyła to, co Rut przyniosła”). Narrator sumarycznie i schematycznie przedstawia to wydarzenie, jakby chcąc niemal natychmiast przejść do zrekapitulowania czytelnikowi treści rozmowy, która się za chwilę wywiąże pomiędzy dwiema kobietami.

Ukazanie tego tła nie tylko jest konieczne ze względu na tempo i logikę samej narracji, lecz także ma walor merytoryczny. Rut wraca do swojej teściowej, która szybko zauważy, że ktoś musiał działać dla jej dobra, sprawić, że Rut stała się kimś, kto jest w stanie zdobyć pożywienie zarówno dla siebie, jak i swojej teściowej. W końcu Rut jest nowicjuszem w zbieraniu pszenicy; gdyby nawet zebrała normalną ilość zboża, Naomi miałyby dobry powód, by podziwiać jej pracę. Co więcej, jak już kilkakrotnie zauważyliśmy, Rut jest Moabitką, czyli kimś obcym dla mieszkańców Betlejem. Dlatego z pewnością ani ona, ani Naomi nie budzą sympatii mieszkańców miasteczka. A jednak Rut wraca z ogromną ilością ziarna. To powinno być i jest powodem zadziwienia i refleksji: co się wydarzyło, że pomimo oczekiwanej porażki Rut wraca zwycięska i triumfująca? Yael Ziegler zauważa, że to zdumienie wyraża dobitnie gra słów pomiędzy hebrajskim *'eypa^h* „efa” (por. 2,17) a pytaniem rozpoczynającym się od słowa *'eypo^h* „gdzie?” (por. 2,19), które za chwilę padnie (2017, s. 249).

5.3.2. Rozmowa (2,19–22)

5.3.2.1. Tekst i jego przekład

19 וַתֹּאמֶר לָהּ חַמּוֹתַי אֵיפֹה לִקְטוֹת הַיּוֹם וְאַנָּה עֹשִׂית יְהִי מִכִּירֶיךָ בָּרוּךְ
וַתִּגַּד לַחַמּוֹתַי אֵת אֲשֶׁר־עָשִׂיתָ עִמּוֹ וַתֹּאמֶר שָׁם הָאִישׁ אֲשֶׁר עֹשִׂיתִי עִמּוֹ הַיּוֹם בְּעֵז
20 וַתֹּאמֶר נַעֲמִי לְכֻלְתָּהּ בָּרוּךְ הוּא לִיהִנֶּה אֲשֶׁר לֹא־עִזַּב חֶסֶדוֹ אֶת־הַחַיִּים
וְאֶת־הַמֵּתִים לָהּ נַעֲמִי קָרוֹב לָנוּ הָאִישׁ מִגְּאֻלָּנוּ הוּא
21 וַתֹּאמֶר רוּת הַמּוֹאֲבִיָּה גַם כִּי־אָמַר אֵלַי עַם־הַנְּעָרִים אֲשֶׁר־לִי תִדְבְּקִין
עַד אֶם־כָּלוּ אֵת כָּל־הַקֶּצִיר אֲשֶׁר־לִי
22 וַתֹּאמֶר נַעֲמִי אֱלֹהֵי רַחֲמֶיךָ תִּבְרַךְ אֶת־עַמְּךָ וְאֶת־בְּרִיתְךָ אֲשֶׁר־עָשִׂיתָ עִמָּנוּ וְאֶת־בְּרִיתְךָ אֲשֶׁר־עָשִׂיתָ עִמָּנוּ וְאֶת־בְּרִיתְךָ אֲשֶׁר־עָשִׂיתָ עִמָּנוּ וְאֶת־בְּרִיתְךָ אֲשֶׁר־עָשִׂיתָ עִמָּנוּ וְאֶת־בְּרִיתְךָ אֲשֶׁר־עָשִׂיתָ עִמָּנוּ

¹⁹watto 'mer lah chamotah 'eypo^h liqq att hayom w'e'ana^h 'asit y'hi makkirek baruk wattagged lachamotah 'et 'aszer-'astah^h immo. watto 'mar szem ha'isz 'aszer 'asiti 'immo hayyom bo'az

²⁰watto 'mer na'omi l^ekallatah baruk hu' laYHWH 'aszer lo' 'azab chasdo 'eṭ-hachayyim

w^e'eṭ-hammetim. watto 'mer lah na'omi qarob lanu ha'isz miggo 'alenu hu'.

²¹watto 'mer ruṭ hammo 'abiyya^h gam ki-'amar 'elay 'im-hann^e'arim 'aszer-li tidbaqin 'ad 'im-killu 'eṭ kol-haqqacir 'aszer-li.

²²watto 'mer na'omi 'el-ruṭ kallatah tob bitti ki tec'i 'im-na'arotayw w^elo' yipg^e'u-bak b^esade^h 'acher.

¹⁹Teściowa powiedziała do niej: „**Gdzie** zbierałaś dzisiaj i **jak** to zrobiłaś? Błogosławiony niech będzie **ten, kto zwrócił na ciebie uwagę**”. Wówczas opowiedziała swojej teściowej o tym, z kim pracowała. Rzekła: „Imię człowieka, z którym dzisiaj pracowałam, brzmi Boaz”.

²⁰Wtedy Naomi rzekła do swojej synowej: „Niech on będzie błogosławiony przez YHWH, **który nie zaniechał swojej łaski** tak wobec żywych, jak i wobec umarłych”.

Naomi powiedziała jeszcze: „**Ten człowiek jest naszym powinowatym, jednym z naszych gołi**”.

²¹Rut Moabitka rzekła do swojej teściowej: „Co więcej, powiedział on do mnie: »Dołącz do moich sług, dopóki nie ukończą zbiorów, które do mnie należą«”.

²²Naomi rzekła wtedy do Rut, swojej synowej: „Lepiej, moja córko, że będziesz wychodzić z jego dziewczętami; wtedy **nie będą ci dokuczać** na innym polu”.

5.3.2.2. Uwagi do tekstu

2.19. 'eypo^h [...] 'ana^h – „gdzie [...] jak [...]?”. Pierwszy ze spójników jest dość słabo poświadczony w Biblii hebrajskiej (występuje jedynie 9 razy); jest ekwiwalentem bardziej powszechnego 'ayye^h. Drugi ze spójników, 'ana^h, jest związany raczej z czasownikami ruchu, dlatego tłumaczy się go zwykle „dokąd?”. Z tego powodu powstaje pytanie o właściwy sens tego tekstu. Proponujemy tutaj następujący: „Gdzie ('eypo^h) zbierałaś dzisiaj i w jaki sposób ('ana^h) skończyłaś pracować?” albo: „Gdzie ('eypo^h) zbierałaś dzisiaj i w jaki sposób ('ana^h) to zrobiłaś?”. W obydwu przypadkach sens byłby następujący: Naomi, widząc rezultat pracy Rut (jedzenie, które przyniosła), wyraża w ten sposób zdumienie. Warto zauważyć, że Septuaginta powtarza w obydwu zdaniach ten sam spójnik „gdzie”: pou syneleksas sēmeron kai pou epoiēsas „gdzie zbierałaś dzisiaj i gdzie pracowałaś?”.

makkirek – „ten, kto zwrócił na ciebie uwagę”. Termin (tu forma *participium* w koniugacji *hifil*) jest zbudowany na rdzeniu *nkr* „czynić kogoś/coś znanym”. Spotkaliśmy go już wcześniej (por. 2,10, *uwagi do tekstu*). Motyw wspomnianego tam rosnącego zainteresowania wokół Rut jest tutaj

ponownie przywołany, tym razem przez Naomi. Ponadto, jak to zostało już ustalone, termin stoi w opozycji do *nokriyya^h* „cudzoziemka” (por. 2,10). Naomi potwierdza zatem, że to zainteresowanie ze strony Boaza sprawia, że Rut przestaje być traktowana jako cudzoziemka; jego zachowanie i sposób, w jaki odnosi się do Rut, zdają się potwierdzać.

2.20. 'aszer lo' 'azab chasdo – „który nie zaniechał swojej łaski (swojego *chesed*)”¹⁴². Zaimek względny 'aszer „który” może odnosić się zarówno do YHWH (to On jest tym, który nie zaniechał swojej łaski wobec żywych i umarłych), jak i do „tego, kto jest błogosławiony przez YHWH”, czyli Boaza (Boaz nie zaniechał swojej łaski). W tym drugim przypadku jednak musielibyśmy przyjąć, że Boaz zna zarówno Naomi, jak i jej zmarłego męża oraz synów, co nie wynika z tekstu i jest mało prawdopodobne. Tym zatem, który okazuje łaskę, jest YHWH – zna przecież doskonale całą historię Rut i Naomi. Pojawia się tutaj jednak pewna trudność: czy Bóg okazuje łaskę także umarłym? W monografii poświęconej biblijnemu pojęciu *chesed* Nelson Glueck zauważa, że jeśli przyjąć, że Bóg okazuje łaskę umarłym, byłby to jedyny taki przypadek potwierdzony w Biblii hebrajskiej (1967, s. 41). W 2 Sm 2,5 znajduje się fragment, który w swojej konstrukcji syntaktycznej przypomina nasz tekst. Jest to część mowy dziękczynnej, którą wygłasza Dawid, kiedy mieszkańcy Jabesz w Gileadzie wyprawili pogrzeb Saulowi:

בְּרַכִּים אַתֶּם לַיהוָה אֱשֶׁר עָשִׂיתֶם הַחֶסֶד הַזֶּה עִם־אֲדֹנָיְכֶם עִם־שָׂאוֹל וַתִּקְבְּרוּ אֹתוֹ

b^erukim 'attem laYHWH 'aszer 'asitem hachese^d hazze^h 'im- 'adoneykem 'im-sza 'ul wattiqb^eru 'oto.

[...] bądźcie błogosławieni wy przez YHWH, którzy okazaliście łaskę Saulowi i pogrzebaliście go.

W tym przypadku nie ma wątpliwości, że zaimek 'aszer odnosi się do tych, którzy pogrzebali Saula¹⁴³, a zatem ci sami okazali mu łaskę. Opierając się na tym tekście, Glueck twierdzi, że i w Rt 2,20 to Boaz jest tym, który okazuje łaskę. Jednak, wygłaszając taką opinię, nie zauważa pewnego szczegółu. Jeśli przyjmiemy, że wyrażenie hebrajskie „żywi i umarli” to biblijny przykład meryzmu¹⁴⁴, znaczyłoby to, że YHWH okazuje łaskę wszystkim

¹⁴² Na temat znaczenia tego terminu zob. 1,8 (*uwagi do tekstu*).

¹⁴³ W języku hebrajskim istnieje jedna forma zaimka względnego dla liczby zarówno pojedynczej, jak i mnogiej.

¹⁴⁴ Przypomnijmy, że meryzm to figura retoryczna, w której pojedyncza rzecz jest opisywana za pomocą frazy, która wylicza synonimy opisujące tę samą rzecz.

(Sasson, 1979, s. 60). Zważywszy ponadto na fakt, że mamy do czynienia z tekstem biblijnym, któremu nie są obce elementy poezji, wydaje się, że ta interpretacja jest do przyjęcia.

Istnieje jeszcze jedna możliwość rozwiązania tego subtelny problemu. Jeśli potraktowalibyśmy *'aszer* nie jako zaimek względny, a jako spójnik zdania przyczynowego (Williams, 2010, §468; Joüon, 1923, §170a)¹⁴⁵, nasze zdanie dałoby się przełożyć w następujący sposób: „Niech on [Boaz] będzie błogosławiony przez YHWH, **ponieważ** nie zaniechał swojej łaski tak wobec żywych, jak i wobec umarłych”¹⁴⁶. W takim przypadku wyrażenie „żywi i umarli” może być interpretowane jedynie w kategoriach meryzmu; zatem podmiotem może być tylko YHWH.

Na podstawie przedstawionych analiz przyjmujemy, że podmiotem tej wypowiedzi jest YHWH. Cały kontekst Księgi Rut wskazuje przecież na to, że YHWH na różne sposoby, poprzez serię różnych – zdawałoby się – przypadkowych zdarzeń, okazuje swoją łaskę Rut i Naomi, a ludzie, których stawia na ich drodze, są doskonałymi narzędziami do przekazywania tej łaski.

qarob lanu ha 'isz miggo 'alenu hu' – „ten człowiek jest naszym powinowatym, jednym z naszych *goeli*”. Fraza, choć krótka, niesie z sobą konieczność omówienia kilku zagadnień. Po pierwsze, jak wyjaśnić termin *qarob*, po drugie, co oznacza hebrajski rzeczownik *go 'el* i wreszcie jak rozumieć wyrażenie *miggo 'alenu* „jeden z naszych *goeli*”. Formalnie *qarob* jest przymiotnikiem: „bliski”, „niedaleki”, „najbliższy” i używa się go do określania położenia miejsc (por. Rdz 19,20; Pwt 21,3; 2 Krn 6,36). Występuje jednak także w funkcji rzeczownika, który wyraża bliski stopień pokrewieństwa. W tym przypadku oznacza po prostu, że Boaz jest krewnym rodziny, czyli kimś, kto ma z Naomi wspólnego przodka. Tutaj trudno jest dokładnie ustalić stopień pokrewieństwa. Kolejny element jest o wiele bardziej złożony. Hebrajski rdzeń *g'l* funkcjonuje w znaczeniu „wykupywać”, „odzyskiwać” coś/kogoś w sposób legalny. Dalej, oznacza uwalnianie kogoś od długu (por. Kpł 25,33) oraz uwalnianie kogoś, kto został zniewolony w wyniku zaciągniętego długu (por. Kpł 25,48n). Wreszcie występuje w znaczeniu

¹⁴⁵ Choć należy przyznać, że nie jest to typowy spójnik dla tego rodzaju zdań. P. Joüon twierdzi nawet, że „la conjonction relative *'aszer* peut développer **un sens causal faible**” – „spójnik zdania względnego *'aszer* może także wskazywać czasami na sens przyczynowy” (Joüon, 1923, §170e).

¹⁴⁶ Tak właśnie rozumie to autor Septuaginty: *eulogētos estin tō kyriō hoti ouk engatēlipen to eleos autou* „błogosławiony jest Pan, **ponieważ** nie zaniechał swojej łaski”.

funkcjonalnym, odnosząc się do osoby, która ma obowiązek wykupienia żony zmarłego krewnego, tak aby zapewnić jej potomstwo i w ten sposób przedłużyć ród (por. Rdz 30,1). Forma nominalna (tu jako *participium*), *go'el*, oznacza zatem „odkupiciela”, a także „mściciela krwi”, który rekompensuje winy swojego krewnego, gdy ten nieumyślnie popełnił zabójstwo (por. Pwt 19,6; Joz 20,3; 2 Sm 14,11). W przypadku Boaza należy mówić o kimś, kto po śmierci swojego krewnego ma zapewnić jego żonie potomstwo. Te dwa terminy, *qarob* i *go'el*, nadają mu jako pierwszemu prawo do rozwiązania trudnej sytuacji, w jakiej znalazła się Naomi. Jest w pierwszym rzędzie *goelem* dla Naomi, a nie dla Rut. To z Naomi wiąże go przecież więzy pokrewieństwa. Wyrażenie *miggo'alenu hu'* „on jest spośród *goeli*” oznacza, że obok niego mogli znaleźć się także inni krewni, którzy mieli prawo wykupu.

2.22. *welo' yipge'u-bak* – „wtedy nie będą ci dokuczać”. Hebrajski rdzeń *pg'* spotkaliśmy już raz w Księdze Rut (zob. 1,16); tam tłumaczyliśmy go poprzez czasownik „nalegać na kogoś”: Rut prosiła Naomi, aby „nie nalegała na nią”, nie wymuszała, aby ją pozostawiła. Kłopot w tym, że znaczenie tego rdzenia często zależy od kontekstu, w jakim został użyty. Możemy zatem spróbować wyobrazić sobie, przed jaką postawą dziewcząt Naomi chce ostrzec Rut. Może przed tym, że będą się z nią źle obchodziły (to znaczenie dość szerokie i nieprecyzyjne) albo że będą robiły jej na złość, denerwując ją tym samym. P. Joüon proponuje, aby rozumieć ten czasownik na dwa sposoby – jako formy dręczenia psychicznego „znieważać kogoś” (*injurier qn*) albo fizycznego „molestować” (*molester*). Wydaje się, że rdzeń *pg'* wybrzmiewa w podobny sposób co *ng'*, użyty wcześniej w wyrażeniu *l'bilti nag'e'ek* „aby cię nie dotykali” (por. 2,9), kiedy Boaz zapewnia Rut, że jest bezpieczna w towarzystwie jego sług (Joüon, 1993, s. 65). Tutaj powraca motyw bezpieczeństwa Rut, ale tym razem pojawia się w ustach jej teściowej.

5.3.2.3. Komentarz

Układ treści zawarty w tej scenie pozwoli nam lepiej uchwycić jej wymowę i znaczenie dla strategii narracyjnej autora tekstu. Możemy wyróżnić dwie fazy konwersacji pomiędzy Naomi i Rut, które można zobrazować następująco:

- a) kwestia Naomi (19a),
- b) odpowiedź Rut (19b),

- a') kwestia Naomi (20),
- b') uzupełnienie Rut (21),
- a'') kwestia Naomi – podsumowanie (22).

Ten schemat pozwala nam uchwycić rozwijającą się dynamikę wypowiedzi Naomi. To wdowa jest głównym bohaterem tej sceny, to ona jawi się jako osoba, która interpretuje zaistniałe wydarzenia, a wiedzę o nich czerpie od samej synowej.

W tekście możemy wyróżnić następujące bloki (Murphy, 1981, s. 91):

A. Pierwsza konwersacja (19–20);

1. Naomi pyta Rut, gdzie pracowała, i następnie błogosławi jej patrona (19a);
2. Odpowiedź Rut (19b);
3. Naomi ponownie błogosławi Boaza i identyfikuje go jako *goela* (20);

B. Druga konwersacja (21–22);

Podjęcie motywu znanego z 2,8–9 (Boaz zaprasza Rut, aby pozostała na jego polu). Naomi potwierdza zaproszenie Boaza i zgadza się z tym, że Rut powinna pozostać pod jego opieką (21–22).

Ciężka praca Rut wraz z poczuciem bezpieczeństwa ze strony Boaza przynosi zdumiewające rezultaty, o których mówi Naomi. W jej podwójnym pytaniu wybrzmiewa zdumienie, ale i ekscytacja: „Gdzie zbierałaś dzisiaj i jak to zrobiłaś?” (19a). Po pierwsze, Naomi zauważa, że Rut powraca z niewiarygodnie dużymi owocami swojej całodziennej pracy, wskazuje zatem na obfitość („Gdzie zebrałaś to wszystko?”). Drugie pytanie podejmuje jednak kwestię jeszcze ważniejszą: „Jak zrobiłaś to, że jadłaś prażone ziarna? Przecież zwykle żaden właściciel pola nie daje pracownikom takiego pożywienia!”. Można przypuszczać, że aby otrzymać taką zapłatę, Rut musiała zaangażować się w jakąś usługę na rzecz Boaza.

Rut nie odpowiada jednak wprost na pytanie Naomi; skupia się raczej na osobie Boaza. W odpowiedzi pada dwukrotnie ten sam schemat. Najpierw wprowadza go sam narrator, a następnie wkłada on go w usta Rut: „Imię człowieka, z którym dzisiaj pracowałam, brzmi Boaz”. Pojawia się tu dwukrotnie wyrażenie *ś^h ‘im*, dosłownie „robić z”, „pracować z”. To wyrażenie pojawia się w Biblii hebrajskiej także w kontekście relacji seksualnych. W 2 Sm 13,16 czytamy, że Amnon, syn Dawida, zadał swojej siostrze Tamar gwałt (13,14). Po tym uczynku poczuł do niej nienawiść i chciał ją wypędzić (13,15). Wówczas Tamar zwraca się do niego w słowach:

Nie czyni mi, wypędzając mnie od siebie, jeszcze większej krzywdy od tej, jaką mi wyrządziłeś ('*aszer 'asita 'immi*). On jednak nie chciał jej posłuchać (2 Sm 13,16)

Jak zatem odczytać to wyrażenie w kontekście historii Rut? Czy istnieje pomiędzy tymi tekstami jakiś związek, czy może chodzi o przypadkową zbieżność słów? Zauważmy najpierw, że w odpowiedzi Rut daje się usłyszeć echo pytania Naomi: „Jak to zrobiłaś?” (*w^e 'ana^h 'asit*). Czyżby zatem Naomi podejrzewała Rut i Boaza (którego imienia dotąd jeszcze nie знаła) o niewłaściwe zachowanie? Jeśli tak, to odpowiedź Rut ma zaprzeczyć takiej sugestii. Moabitka używa celowo tego sugestywnego zwrotu, aby wykorzenić raz na zawsze rodzącą się podejrzliwość, że mogła zrobić coś niestosownego. Mówiąc o Boazie, którego hojność i uczciwość są poza wszelkimi podejrzeniami, Rut stara się przekonać tym samym swoją teściową, że ta źle odczytała sytuację. Zauważmy także i to, że Rut niezwykle zręcznie i skutecznie powstrzymuje się od tego, aby wymienić imię człowieka, „z którym pracowała”. Pada ono na końcu. W ten sposób narrator pozwala nam odczuć rosnącą i niezaspokojoną długo ciekawość Naomi, kim jest ten tajemniczy człowiek, „który zwrócił uwagę” na Rut, a którego do tej pory błogosławiła (Ziegler, 2017, s. 252). Kiedy wreszcie Rut wymienia jego imię, Naomi może odetchnąć z ulgą: z pewnością ten człowiek nie mógł wyrządzić krzywdy Rut, z pewnością nigdy nie naraziłby jej na przykrość i niesławę. Zatem w tym dialogu mamy do czynienia z interesującą techniką, opartą na sugestywnej grze słów, która pozwala nam z jednej strony odkryć niewypowiedziany wprost niepokój Naomi, a z drugiej – subtelną, aczkolwiek zdecydowaną odpowiedź Rut.

Słyszac wyjaśnienie synowej i poznając imię człowieka, z którym Moabitka spędziła cały dzień, Naomi może z ulgą, ale i z głębokim przekonaniem, powiedzieć: „Ten człowiek jest naszym powinowatym, jednym z naszych *goeli*” (2,20b). Ton wypowiedzi Naomi jest zupełnie inny niż ten, który znaliśmy wcześniej, to znaczy pełen goryczy i smutku (por. 1,11nn.20–21). Teraz ten smutek rzeczywiście zamienia się w radość, kiedy Rut wspomina o Boazie. Prawda o tym, że jest tutaj krewny, na którym można polegać, zupełnie zmienia nastawienie Naomi do historii i całego dramatu, jaki przeżywa wraz ze swoją synową. Dlatego mówi o „naszym” powinowatym i o „naszym” *goelu*. Można powiedzieć, że we wdowie odżywa nadzieja, którą już straciła, kobieta zaczyna żyć na nowo, dostrzegając, że ta historia, która do tej pory wydawała się jej przeklęta i pełna goryczy, będzie miała inne zakończenie niż to, którego się spodziewała. Nowa rzeczywistość, pełna nadziei, wyjaśniałaby to, w jaki sposób kobieta nazywa (a zatem także postrzega) Boaza. Dwukrotnie w tej krótkiej wypowiedzi Naomi błogosławi

mężczyznę (choć, jak pamiętamy, po raz pierwszy wypowiedali słowa błogosławieństwa pracownicy Boaza, por. 2,4).

Pierwszy raz czyni to nieświadomie; nie wie jeszcze, że ten, kto „zwrócił uwagę” na Rut, to właśnie Boaz. Po raz drugi jednak tym błogosławieństwem obdarza go świadomie.

Zauważmy, że pierwsze błogosławieństwo (2,4) pada z ust żniwiarzy w kontekście zbiorów. Wybrzmiewa w nim echo Księgi Powtórzonego Prawa, w której zawarte jest prawo dotyczące zbiorów. Ten, kto troszczy się o sieroty, wdowy i obcych, godny jest błogosławieństwa:

Jeśli będziesz żał we żniwa na swoim polu i zapomnisz snopka na polu, nie wrócisz się, aby go zabrać, lecz zostanie dla obcego, sieroty i wdowy, aby ci błogosławił Pan, Bóg twój, we wszystkim, co czynić będą twe ręce (Pwt 24,19).

Wydaje się, że w słowach Naomi mamy kontynuację tej myśli: skoro Rut przynosi taką obfitość pożywienia, to ponad wszelką wątpliwość Boaz wypełnił swój obowiązek wobec ubogich, do którego zobowiązywało go prawo, i dlatego zasługuje na błogosławieństwo. Błogosławieństwo Boga należy odczytać tu w kontekście tego, że człowiek przestrzega Prawa. Jednak słowa Naomi zdają się znaczyć o wiele więcej. Jeśli przyjrzymy się bliżej formule błogosławieństwa, które wypowiada kobieta, z łatwością zauważymy, że te słowa tchną nadzieją w odniesieniu do jej własnej historii. Przypomnijmy zatem tę formułę (2,20a):

„Niech on będzie błogosławiony przez YHWH, który nie zaniechał swojej łaski tak wobec żywych, jak i wobec umarłych”.

Jeśli drugą część zdania odczytamy w kontekście tego, że jego podmiotem jest YHWH¹⁴⁷, stanowi to punkt zwrotny w życiu Naomi. Mianowicie zaczyna ona nie tylko patrzeć na swoją historię z perspektywy pojawienia się w niej Boaza, lecz także dostrzegać i rozumieć, że jego pojawienie się w jej życiu jest częścią planu Boga, jest przełomowym elementem jej własnej historii. W tym momencie jej dotychczasowe, niezwykle silne poczucie wyobcowania i samotności zmienia się we wdzięczność. Naomi rozpoczyna zatem niejako podróż do nowego życia. YHWH, który nie zaniechał łaski wobec umarłych, to ten, który daje nadzieję i wydobywa ze śmierci,

¹⁴⁷ Przypomnijmy dyskusję, zamieszczoną w *uwagach do tekstu*, skupioną wokół odczytania tego, czy to YHWH (czy może Boaz? – struktura zdania umożliwia obydwie wersje) nie zaniechał swojej łaski wobec żywych i umarłych. Przyjęliśmy tutaj pierwszą opcję, choć nie można wykluczyć jednoznacznie także drugiej (Ziegler, 2017, s. 254–257).

także tej egzystencjalnej, która wyraża się w doświadczeniu odrzucenia, wyobcowania i braku perspektywy zmian. Można zatem uznać, że Naomi doświadcza powrotu ze śmierci do życia.

Jednak, jak się wydaje, założenie autora tekstu idzie jeszcze dalej. W historii Naomi i Rut ukazuje on, że trudne i pogmatwane ludzkie losy przeplatają się ze szczodrością i miłosierdziem, które okazuje Bóg, ujawniając swoją obecność i działania w zachowaniach i postawach ludzi, których YHWH stawia nam na drodze. To także obraz dobrze zorganizowanego społeczeństwa, szanującego wartości religijne. Pamiętamy przecież, że Księga Rut jest w tradycji biblijnego Izraela jutrzienką zapowiadającą panowanie Dawida, czyli monarchii, która winna być oparta na dobrze pojętych relacjach społecznych, w których centrum znajduje się Bóg.

5.3.3. *Summarium* (2,23)

5.3.3.1. Tekst i jego przekład

וַתִּדְבַק בְּנַעֲרוֹת בְּעִז לְלֶקֶט עַד-כְּלוֹת קְצִיר-הַשְּׂעִרִים וְקָצִיר הַחִטִּים וַתָּשָׁב אֶת-חַמוֹתָהּ²³

²³*wattidbaq b'ena'arot bo'az l'laqqet 'ad-k'lot q'cir-hašše'orim uq'cir hachiṭṭim. wateszeb 'et-chamoṭah.*

²³Dołączyła zatem do służących Boaza, aby zbierać kłosa **nicy. Następnie zamieszkała ze** **aż do zakoń-** **swoją teściową.**
czenia żniw jęczmienia i żniw psze-

5.3.3.2. Uwagi do tekstu

2.23. 'ad-k'lot q'cir-hašše'orim uq'cir hachiṭṭim – „aż do zakończenia żniw jęczmienia i żniw pszenicy”. Po raz pierwszy mowa jest o „żniwach pszenicy”, podczas gdy o żniwach jęczmienia słyszeliśmy już dwukrotnie (por. 1,22; 2,17). Na podstawie formuły *kol-haqqacir* „całe żniwo” (por. 2,19) możemy jednak przypuszczać, że mowa tam zarówno o pszenicy, jak i o jęczmieniu. Niemniej jednak tutaj narrator wyraźnie je wyróżnia. Na podstawie informacji zamieszczonej w tzw. kalendarzu z Gezer¹⁴⁸ wiemy, że sezon żniw jęczmienia trwał cały miesiąc:

¹⁴⁸ Przypomnijmy, że tak określa się znaną w 1908 r. niedaleko starożytnego miasta Gezer (Izrael) wapienną tabliczkę datowaną na X w. przed Chr., na której zapisano w języku hebrajskim (a dokładniej – protohebrajskim) miesiące kalendarza rolniczego.

Dwa miesiące zbioru oliwek,
 Dwa miesiące siania zbóż,
 Dwa miesiące późnego sadzenia,
 Miesiąc pielienia lnu,
 Miesiąc żniw jęczmienia,
 Miesiąc żniw i uctowania,
 Dwa miesiące uprawy winorośli,
 Miesiąc letnich owoców (Pritchard, 1955, s. 320).

Tradycja rabiniczna wskazuje zaś, że czas od początku żniw jęczmienia aż do zakończenia zbiorów pszenicy zamykał się w trzech miesiącach (*Rut Rabba* 5). Po zbiorach ludzie mieli świętować. Prawo nakazywało, aby na dożynki zaprosić także wdowy, sieroty i obcych, żyjących w granicach Izraela:

⁹Odliczysz sobie siedem tygodni. Gdy zaczniesz siew żąć zboże, rozpoczniesz liczyć te siedem tygodni. ¹⁰I będziesz obchodził Święto Tygodni ku czci Pana, Boga twego, z ofiarą według wspaniałomyślności twej ręki, złożoną stosownie do tego, jak ci pobłogosławi Pan, Bóg twój. ¹¹Będziesz się cieszył w obliczu Pana, Boga twego, w miejscu, które sobie wybierze Pan, Bóg twój, na mieszkanie dla imienia swojego, ty, syn twój i córka, sługa twój i niewolnica, a także lewita, który jest w twoich murach, obcy, sierota i wdowa, którzy żyją u ciebie (Pwt 16,9–11).

watteszēb – „następnie zamieszkała [ze swoją teściową]”. Niektóre manuskrypty chcą czytać ten tekst nieco inaczej: *wattaszab ’el*. Pochodzi on od rdzenia *szub* „wracać” (stąd dodany przyimek *’el*¹⁴⁹). Wulgata podąża za tymi sugestiami i podaje: *postquam autem reversa est ad socrum suam*¹⁵⁰ „po tym powróciła do swojej teściowej”. Jednak już Neowulgata podąża dokładnie za tekstem masoreckim: *et mansit cum socru sua* „i zamieszkała ze swoją teściową”. Wydaje się, że wersja „wróciła do” nie jest uzasadniona. Przyjmując ją bowiem, musielibyśmy zgodzić się na zbyt poważną ingerencję już nie w wersję masorecką (gdzie różnica tkwi w układzie samogłosek), ale w sam tekst (przez dodanie nowego słowa, jakim jest przyimek *’el*).

5.3.3.3. Komentarz

To zdanie sytuuje nasze opowiadanie w określonym kadrze chronologicznym, przynajmniej w kontekście kalendarza rolniczego. Wzmianka o zbiorach

¹⁴⁹ Różnica tkwi jednak jedynie w zapisie samogłoskowym. Por.: *watteszēb* (koniugacja *qal* od rdzenia *yszb* „mieszkać”) i *wattaszab* (od rdzenia *szub* „wracać”).

¹⁵⁰ To zdanie rozpoczyna w Wulgacie nowy, trzeci rozdział Księgi Rut, inaczej zatem niż w tekście masoreckim.

wiąże to opowiadanie z rytmem świąt. Obydwa żniwa są oddzielone okresem siedmiu tygodni, czyli znajdują się pomiędzy Paschą a Pięćdziesiątnicą (Lacocque, 2004, s. 83). Pascha przypominała wyprowadzenie synów Izraela z niewoli egipskiej, Pięćdziesiątnica (hebr. *szabuot*, czyli Święto Tygodni) była przypomnieniem Prawa, które Bóg nadał Izraelowi na górze Synaj w pięćdziesiątym dniu po wyprowadzeniu go z Egiptu. Jeśli przyjąć, że Księga Rut w swojej ostatecznej redakcji jest tekstem powygnaniowym, trudno o lepsze usytuowanie akcji tego opowiadania. Po powrocie z wygnania babilońskiego Izrael miał na nowo odkryć znaczenie i wartość Prawa (Tory), poznając Boga jako tego, kto objawia swoją łaskę (*chesed*) w kontekście trudnych i skomplikowanych dziejów Izraela. W takim ujęciu i takiej interpretacji należałoby przypisać Księdze Rut także wymiar propagandowy.

ROZDZIAŁ SZÓSTY

SCENA TRZECIA

RUT ZABIEGA

O WZGLĘDY BOAZA (3,1-18)



6.1. Plan Naomi (3,1–5)

6.1.1. Tekst i jego przekład

1 וַתֹּאמֶר לָהּ נַעֲמִי חַמוֹתָהּ בִּתִּי הֲלֹא אֶבְקֹשׁ לָךְ מִנוֹחַ אֲשֶׁר יִיטַב לָךְ
2 וְעַתָּה הֲלֹא בְעַז מִדַּעַתְנוּ אֲשֶׁר הָיִית אֶת־נַעֲרוֹתַי
הַגֵּה־הוּא זָרָה אֶת־גֵּרְךָ הַשְּׁעָרִים הַלְּיָקָה
3 וְרַחֲמָתָ וְסִכְתָּ וְשִׁמְתָּ שְׂמֶלְתְּךָ עָלֶיךָ וַיְרַדְתָּ הַגֵּרְךָ
אֶל־תַּנְדָּעַי לְאִישׁ עַד כִּלְתּוֹ לְאָכַל וְלִשְׁתּוֹת
4 וַיְהִי בְשִׁכְבוֹ וַיִּדְעַת אֶת־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁכַּב־שָׁם וּבָאת וְגַלִּית מַרְגְּלֹתַי
וְשִׁכַבְתָּ וְהוּא יִגִּיד לָךְ אֵת אֲשֶׁר תַּעֲשִׂין
5 וַתֹּאמֶר אֵלֶיהָ כֹּל אֲשֶׁר־תֹּאמְרִי אֲעֲשֶׂה

¹watto'mer lah na'omi chamotah bitti halo' 'abaqqesz-lak mano^ach 'aszer yitab-lak.

²w^e'atta^h halo' bo'az moda'tanu 'aszer hayit 'et-na'arotayw
hinne^h-hu' zore^h 'et-goren hasse'orim hallayla^h.

³w^erachact wasakt w^esamt somlotek 'alayik w^eyardt haggoren
'al-tiwwad'i la'isz 'ad kalloto le'ekol w^eliszto.

⁴wihi b^eszakbo w^eyada'at 'et-hammaqom 'aszer yiskab-szam uba'at w^egillit marg^elotayw
w^eszakabt w^ehu' yagid lak 'et 'aszer ta'asin

⁵watto'mer 'eleyha kol 'aszer-to'mri 'e'ese^h.

¹Naomi, jej teściowa, powiedziała jej: „Moja córko, **czy nie powinienam szukać dla ciebie bezpiecznego miejsca**, w którym będziesz szczęśliwa?

²Czy to nie Boaz właśnie jest **naszym krewnym**, ten, z którego dziewczętami byłaś? Oto on **dziś wieczorem będzie przesiewał jęczmień na klepisku**.

³Zatem teraz umyj się, **namaść**, włóż płaszcz na siebie i zejdź na klepisko.

Nie pozwól jednak, aby rozpoznał cię ten mąż aż do czasu, gdy nie skończy jeść i pić.

⁴Kiedy się położysz, ty rozpoznasz miejsce, gdzie się położył. Następnie **pójdiesz, odkryjesz jego nogi** i położysz się. On natomiast poinformuje cię o tym, co powinnaś zrobić”.

⁵Rut rzekła do niej: „Wszystko to, co powiedziałaś, uczynię”.

6.1.2. Uwagi do tekstu

3.1. *halo' 'abaqqesz-lak mano^ach* – „czy nie powinnam szukać dla ciebie bezpiecznego miejsca?”. Rzeczownik *mano^ach* należy wyprowadzić od rdzenia *nwch* „odpoczywać”, „pozostawać gdzieś”. Wyraża on zatem ideę bezpiecznego, spokojnego pozostawania w jakimś miejscu. Po raz pierwszy pojawia się w Biblii w opisie potopu. Gołębica, która nie mogła znaleźć miejsca, gdzie mogłaby usiąść (*lo' mac'a^h mano^ach l'kap raglah*), powraca do arki (por. Rdz 8,9). Inny przykład odnajdujemy w Księdze Powtórzonego Prawa. Izrael, który przestaje słuchać Boga, nie zazna spokoju od wojen z otaczającymi go ludami (por. Pwt 28,65, podobnie w Lm 1,3)¹⁵¹. Naomi mówi zatem o takim miejscu, w którym Rut mogłaby się poczuć bezpieczna, o miejscu, w którym mogłaby osiedlić się na stałe i przeżyć dostatnio resztę swojego życia. Gwarantem takiego bezpieczeństwa są mąż i dzieci (Schipper, 2016, s. 141).

3.2. *moda'tanu* – „naszym (bliskim) krewnym”. Termin *moda't* w całej Biblii hebrajskiej pojawia się tylko w tym miejscu (*hapax legomenon*). Jest to forma nominalna utworzona od powszechnego w języku hebrajskim rdzenia *yd'* „znać”, „poznać”, „rozpoznać”. Forma, którą mamy w tekście, jest interesującym przykładem rzeczownika męskiego z żeńskim zakończeniem¹⁵². W takich przypadkach jak ten żeńska końcówka intensyfikuje pojęcie zawarte w samym rzeczowniku (Joüon, 1923, §89b). Nasz leksem da się zatem zinterpretować jako „bliski krewny”. Obok klasycznej i potwierdzonej w tekstach formy *moda'* „krewny” mamy zatem formę intensywną *moda't*.

zore^h 'et-goren haszsz'e'orim hallayla^h – „wieczorem / tego wieczoru będzie przesiewał jęczmień na klepisku”. Dosłownie: „tej nocy będzie przesiewał klepisko¹⁵³ [na którym znajdował się] jęczmień”. Biorąc pod uwagę warunki klimatyczne (w okolicach Betlejem wiatr, który jest przydatny w takiej pracy, wieje w ciągu dnia od południa aż do zachodu słońca), Boaz wykonuje opisane czynności po południu i wieczorem. Wyraża to jeszcze dobitnej *Targum...*, w którym czytamy, że Boaz przesiewał jęczmień „w czasie nocnego/wieczornego wiatru” (*b'erucha' di b'leylya'*, Tg. Rt 3,2).

¹⁵¹ Poza wymienionymi tekstami omawiany termin spotykamy jeszcze tylko w Iz 34,14, nie licząc oczywiście przypadków, gdy ten leksem użyto w funkcji antroponuimu (Manoach w Księdze Sędziów).

¹⁵² Zwykle rzeczowniki męskie w języku hebrajskim nie mają żadnej końcówki rodzajowej.

¹⁵³ W języku polskim wyrażenie „przesiewać klepisko” należy uznać za niepoprawne, dlatego w przekładzie użyto sformułowania „przesiewać jęczmień na klepisku”. Niemniej właśnie tak brzmi dosłowne tłumaczenie tego fragmentu.

Hebrajski rdzeń *zr^h* (tu użyty w *participium*) oznacza „rozsypywać”, „przewiewać”. Użyty w tym kontekście, ewokuje następujący obraz: rzucano ziarno w powietrze, tak aby wiatr wymiółł plewy i resztki słomy. Ziarno było podrzucane z wykorzystaniem specjalnego narzędzia zwanego *mizre^h*, które po łacinie nazywa się *ventilabrum* – była to specjalnie przystosowana szufla do podrzucania ziarna¹⁵⁴ (Joüion, 1993, s. 67).

3.3. *wasakt* – „namaść się”. Rdzeń *suk* może wskazywać przynajmniej na dwie czynności. W koniugacji *qal* oznacza „wylewać” (najczęściej olej na ciało), w koniugacjach sprawczych (*hifil* i *hofal*) – „namaszczać się / być namaszczonym”, zaś w rzadkiej koniugacji *pilpel* – „podburzyć kogoś do czegoś” (tylko u Izajasza w 9,10; 19,2). W przypadku namaszczenia własnego ciała towarzyszą temu także inne czynności. Po śmierci syna król Dawid podnosi się z ziemi, myje się, namaszcza swoje ciało i zmienia ubranie (por. 2 Sm 12,20). Kobieta z Tekoa otrzymuje polecenie od Joaba, aby po tym, jak ubierze wdowie szaty, nie namaszczała swojego ciała (por. 2 Sm 14,2). W symbolicznej scenie Bóg obmywa wodą Jerozolimę, ociera ją z krwi i namaszcza (por. Ez 16,9)¹⁵⁵. Namaszczenie ciała towarzyszy zatem ważnym wydarzeniom, wręcz przełomowym sytuacjom życiowym. Jest także znakiem uroczystego odnowienia własnego ciała. Namaszczenie było ważnym elementem przygotowawczym przed spotkaniem z władcą, ale nie namaszczano ciała w okresie żałoby. Interesujący dodatek odnajdujemy w Lukianowej recenzji Septuaginty. Obok wspólnego dla tradycji greckiej i judaistycznej czasownika *aleifō* „namaszczać” dodaje on wyrażenie *kai chrise myron* „natrzyj się mirrą”. Ten gest sprawiałby zapewne, że Boaz jeszcze bardziej by Rut pragnął i pożądał (por. Pnp 1,3.13; 3,6; 4,14; Ps 45,9; Est 2,12; Prz 7,17).

3.4. *uba’at w^egillit marg^elotayw* – „pójdziesz i odkryjesz jego nogi”. To hebrajskie wyrażenie (*gala^h marg^elot* „odkryć nogi”) w całej Biblii hebrajskiej znane jest tylko w Księdze Rut, zawsze w tym samym kontekście (por. jeszcze 3,7), a to z uwagi na rzadki termin, jakim jest *marg^elot*¹⁵⁶. Oznacza on miejsce na nogi lub oparcie dla nóg. O ile tutaj i w 3,7 oznacza po prostu nogi (dlatego „odkryć nogi”), o tyle w kolejnych wierszach (por. 3,8.14) wskazuje raczej na miejsce przy nogach, gdzie spała Rut. Leksem *marg^elot* został utworzony od popularnego terminu *regel* „noga” poprzez dodanie sufiksu *ma*, który w języku hebrajskim często tworzy pojęcia

¹⁵⁴ W języku polskim zwykło się nazywać to narzędzie „wiejadłem”.

¹⁵⁵ To jedyny tekst, w którym sam Bóg dokonuje namaszczenia, zawierający ten rdzeń.

¹⁵⁶ Rzeczownik *marg^elot* pojawia się jeszcze tylko w Rt 3,4.7.8.14 i Dn 10,6.

abstrakcyjne. Warto przy tym zwrócić uwagę na fakt, że *regel* oprócz swojego dosłownego znaczenia ma także znaczenie eufemistyczne i może oznaczać narządy płciowe, a także pojawia się w kontekście oddawania moczu (por. Wj 4,25; Sdz 3,24; 1 Sm 24,3; Ez 16,25). Autor Septuaginty zinterpretował ten tekst jednoznacznie: *kai apokalipseis ta pros podōn autou* „i odkryjesz miejsce (*ta*) przy jego nogach”. Nie trzeba chyba w tym miejscu dopatrywać się eufemistycznego kolorytu tego terminu, a tym bardziej na siłę próbować go znajdować. Być może nawet autor świadomie użył mniej znanego słowa (które co prawda jest etymologicznie związane z *regel*, ale nie ma takiego znaczenia) zamiast popularnego – ale i dwuznacznego, szczególnie w takim kontekście – rzeczownika. Oczywiście, otwarte pozostaje pytanie o znaczenie tej sceny.

6.1.3. Komentarz

Omawiana scena ma budowę dość zwartą, klarowną i wyrazistą. Można w niej wyodrębnić trzy części, wśród których dominantę stanowią słowa pouczenia, z którymi Naomi zwraca się do swojej synowej:

- 1) wprowadzenie do sceny (3,1),
- 2) instrukcje Naomi dotyczące spotkania Rut i Boaza (3,2–4),
- 3) odpowiedź Rut (3,5).

Jeśli spojrzymy na tę scenę z nieco szerszej perspektywy, to z łatwością zauważymy, że ze względu na dynamikę narracji jest ona wprowadzeniem do 3,6–15. Z drugiej strony wiersze 16–18 stanowią dopełnienie całej sceny; także ta część zawiera pouczenia i rady, które teściowa kieruje do Rut. Całość trzeciego rozdziału da się zatem przedstawić następująco:

Wprowadzenie: Pierwsze pouczenie Naomi (3,1–5);

Główna scena: Rut u Boaza (3,6–15);

Zakończenie: Drugie pouczenie Naomi (3,16–18).

Zainicjowany model narracyjny, z którym mamy do czynienia na początku tej sceny (3,1), już na pierwszy rzut oka nosi znamiona zachęty i pouczenia zarazem. Ponadto stanowi punkt zwrotny na tle całej strategii narracyjnej autora. Jeśli pamiętamy słowa Naomi, które na początku tak często kierowała do Rut, może nas teraz nieco zdziwić zmiana jej postawy. Częstym bowiem motywem pierwotnej argumentacji Naomi były słowa: „Wracajcie, córki” (por. 1,8.11.12). Powtórzone kilkakrotnie, zdawały się kategorycznie wyrażać jej zdecydowaną postawę. Teraz jednak Naomi zaczyna obmyślać, w jaki sposób znaleźć męża dla Rut. To z kolei oznacza, że wdowa nie ma

już żadnych oporów przed tym, aby szukać go wewnątrz wspólnoty synów Izraela. W tym duchu wybrzmiewa nowa jakościowo argumentacja, która w tekście została zawarta w pytaniu, jak się wydaje, retorycznym: „Czy nie powinnam szukać dla ciebie bezpiecznego miejsca, w którym będziesz szczęśliwa?” (zob. *uwagi do tekstu*). Nie można jednak zapominać i o tym, że bezpieczne miejsce dla Rut oznacza także bezpieczeństwo dla samej Naomi.

Pierwszym argumentem, który ma przekonać Rut o konieczności znalezienia jej bezpiecznego miejsca, jest wskazanie na Boaza: „jest on naszym krewnym”. Zwraca uwagę formuła „naszym krewnym (*moda'tanu*)”¹⁵⁷, czyli: „nie tylko »moim«, ale »naszym« krewnym jest Boaz”. To pierwsze, bardzo istotny – żeby nie powiedzieć: kluczowy – element, na którym ma się opierać cały proces wprowadzenia Rut w społeczność Izraela. Również i te słowa Naomi ubiera w formę pytania, choć nie jest ono tak oczywiste jak pierwsze pytanie. O ile bowiem szukanie bezpiecznego miejsca wydaje się czymś oczywistym dla obu kobiet, o tyle już powinowactwo Boaza z Rut jest i może się stać kwestią dyskusyjną. Niemniej jednak w tym miejscu narrator powiększa naszą wiedzę (fokalizacja zerowa; Ska, 2000, s. 67), zapowiada także wydarzenia, które nastąpią (*prolepsis*; Ska, 2000, s. 8). I to właśnie te dwa zabiegi, wpisujące się wyraźnie w strukturę całej narracji, świadczą o przenikliwości narratora, ale i szacunku dla odbiorcy tekstu, który jest niejako prowadzony krok po kroku z jednej strony do pełnego zrozumienia sytuacji, w której znajdują się obie kobiety, z drugiej zaś – do stopniowego odkrywania i poznawania realiów tamtych czasów.

Zwraca uwagę sugestywność słów, które Naomi kieruje następnie do swojej synowej; zostały one – trzeba to przyznać z wyraźną satysfakcją, jaka towarzyszy uważnemu odbiorcy tekstu – starannie dobrane przez narratora. Przypomnijmy raz jeszcze ten tekst:

^{3a}Zatem teraz umyj się, namaść, włóż płaszcz na siebie i zejdz na klepisko. ^{3b}Nie pozwól jednak, aby rozpoznał cię ten mąż aż do czasu, gdy nie skończy jeść i pić. ^{4a}Kiedy się położysz, ty rozpoznasz miejsce, gdzie się położył. ^{4b}Następnie pójdziesz, odkryjesz jego nogi i położysz się. ^{4c}On natomiast poinformuje cię o tym, co powinnaś zrobić (3,3–4).

¹⁵⁷ Warto w tym miejscu zauważyć związek, jaki istnieje między tym miejscem w narracji a początkiem drugiej sceny. Tam (por. 2,1) Boaz został przedstawiony przy pomocy formuły opartej na tym samym hebrajskim rdzeniu: *moda'* „ten, który jest znany” (por. 5.1.2). Ten element w sposób wyraźny tworzy paralelę pomiędzy obiema scenami (Porten, 1978, s. 38).

W tych zaleceniach możemy wyróżnić pewne etapy:

- Rut ma wykonać szereg czynności po to, by przygotować się do spotkania z Boazem (3a);
- Moabitka ma zostać do pewnego momentu nierozpoznana przez Boaza (3,3b);
- ma natomiast rozpoznać miejsce, gdzie Boaz się położy (3,4a)¹⁵⁸;
- czynności, które ma wykonać, kiedy rozpozna miejsce, gdzie Boaz odpoczywa (3,4b);
- Boaz ma oznajmić Rut, co kobieta ma dalej robić (3,4c).

Struktura wypowiedzi oparta jest na interesującej kompozycji form werbalnych¹⁵⁹, które z jednej strony wskazują na aktywne działanie Rut (por. 3,3a.4ab), z drugiej zaś informują, że Rut podporządkowuje się działaniu Boaza (por. 3,3b.4c). Przedstawmy to schematycznie.

3a. *w^erachact (rchc)* „umyj się” / *wasakt (swk)* „namaść się” / *w^eśamt (śym)* „włóż [płaszcz]” / *w^eyardt (yrd)* „zejdź”.

Te czasowniki charakteryzuje wspólna dla nich forma *w^eqatal*¹⁶⁰, która wskazuje na określoną sekwencję wykonywanych czynności.

3b. *'al-tiwwad'i (yd')* „nie pozwól, abyś została rozpoznana / nie daj się rozpoznać”.

Pojawia się nowa formuła. Czasownik z przeczeniem *'al* w koniugacji bierno-zwrotnej *nifal*, która tutaj wskazuje na to, że Rut nie poddaje się czynności ze strony Boaza.

4ab. *w^eyada'at (yd')* „rozpoznasz” / *u^ba'at (bw')* „pójdiesz” / *w^egillit (glh)* „odkryjesz [jego nogi]” / *w^eszakabt (szkb)* „położysz się”.

Powraca schemat z 3,3a. Wszystkie czasowniki łączy powtarzająca się formuła *w^eqatal*.

4c. *w^ehu' yagid lak (ngd)* „on poinformuje ciebie”.

Podmiotem staje się tutaj Boaz, Rut ma się zatem podporządkować jego działaniu. Zostanie o nim poinformowana.

Podwójny (aktywno-pasywny) model postępowania Rut służy temu, by ukazać cały, niezwykle złożony (przynajmniej tak chce go przedstawić nar-

¹⁵⁸ Uderza tutaj gra słów oparta na rdzeniu *yd'*: „nie daj się rozpoznać” Boazowi, ale „rozpoznaj miejsce, gdzie się położył”.

¹⁵⁹ Aktywność Rut: 3a.4ab. formy *w^eqatal* (koniugacja *qal*); pasywność Rut: 3b. *iqtol* (koniugacja bierna *nifal*) / 4c. *iqtol* (koniugacja sprawcza *hifil*).

¹⁶⁰ Formuła *w^eqatal* jest tutaj ekwiwalentem trybu rozkazującego. Występowanie kilku takich form jedna po drugiej informuje o następstwie określonych czynności. Mamy zatem taką sekwencję: „umyj się, [następnie] namaść, [następnie] włóż płaszcz, [następnie] idź” (Joüon, 1923, §119d).

ator) proces rozpoznawania, jakiemu kobieta się poddaje. Z jednej strony Moabitka wykonuje szereg czynności (jest ich zdecydowana większość), których zadaniem jest bardzo dokładne przygotowanie jej do spotkania z Boazem, z drugiej – w tych najbardziej kluczowych momentach Rut ma się podporządkować mężczyźnie.

Niewątpliwie interesującym elementem całej kompozycji jest powtarzający się trzykrotnie rdzeń *yd'* „znać”, „poznać”, „rozpoznać”. Narrator wykorzystuje go do swoistej gry w narracji. Najpierw Rut ma uważać, aby nie dać się rozpoznać Boazowi (*'al-tiwwad'i*, 3b), ale za to Naomi każe jej „rozpoznać” miejsce (*w^eyada'at 'et-hammaqom*), na którym Boaz będzie odpoczywał. Ponadto ten rdzeń pojawia się jeszcze wcześniej, kiedy Naomi mówi o Boazie jako o „naszym krewnym” (por. *uwagi do tekstu*). Wszystkie zatem czynności Rut – zarówno aktywne, jak i pasywne – zmierzają z jednej strony do rozpoznania Boaza jako *goela*, z drugiej zaś – do tego, aby ostatecznie dać mu się rozpoznać w odpowiednim momencie jako osoba, która pragnie skorzystać z pomocy *goela*.

W kontekście omówionych okoliczności odpowiedź Rut nie może być inna niż „uczynię wszystko to, co powiedziałaś” (3,5). Posłuszeństwo kobiety nie jest jednak bezrefleksyjne. Zaczyna ona rozumieć sens całej strategii, którą Naomi obmyśliła, przygotowała i do której teraz przekonuje. Innymi słowy, młoda, jeszcze niedoświadczona życiowo kobieta korzysta z mądrości swojej teściowej, mądrości, która wynika z doświadczenia życiowego Naomi.

6.2. Rut u Boaza (3,6–15)

Ten dość obszerny materiał literacki obejmuje trzy jednostki, z których każda stanowi poszczególny etap tej sceny:

- Rut wypełnia polecenia teściowej i odnajduje Boaza na klepisku (3,6–8),
- Boaz zawiera z nią umowę (3,9–13),
- Rut odchodzi z klepiska (3,14–15).

6.2.1. Odnalezienie Boaza na klepisku (3,6–8)

6.2.1.1. Tekst i jego przekład

וַתֵּרֶד הַגֵּרָוּן וַתַּעַשׂ כְּכֹל אֲשֶׁר-צִוְתָהּ הַמּוֹתֵהָ⁶
וַיֵּאכַל בְּעֵז וַיִּשְׁתֶּה וַיֵּיטֵב לָבוֹ וַיָּבֵא לְשֹׁכֵב בַּקֶּצֶה הָעֶרְמָה⁷
וַתָּבֵא בִלְטָ וַתַּגֵּל מִרְגְּלֹתָיו וַתִּשְׁכַּב⁸
וַיְהִי בַחֲצֵי הַלַּיְלָה וַיִּתְקַרֵּד הָאִישׁ וַיִּלְפָּת וַהֲגִה אִשָּׁה שְׂכָכֶת מִרְגְּלֹתָיו

⁶*wattered haggoren watta 'as k^ekol 'aszer-ciwwatta^h chamotah.*

⁷*wayyo 'kal bo 'az wayyeszt wayyiytab libbo wayyabo ' liszkab biqce^h ha 'arema^h.
wattabo ' ballat watt^egal marg^elotayw wattiszkab.*

⁸*wayhi bachaci hallayla^h wayyecherad ha 'isz wayyillape^t w^ehinne^h 'iszsza^h szokebet
marg^elotayw.*

⁶Zeszła zatem na klepisko i zrobiła wszystko, co nakazała jej teściowa.

⁷Boaz zaś zjadł i napił się. Wtedy **rozweseliło się jego serce**. Poszedł, **aby położyć się na brzegu sterty**. Wtedy

Rut **podeszła bardzo cicho**, odkryła jego nogi i następnie się położyła.

⁸W środku nocy mąż ten zadrżał, **rozejrzał się wokół**, a oto jakaś kobieta leżała u jego stóp.

6.2.1.2. Uwagi do tekstu

3.7. wayyiytab libbo – „rozweseliło się jego serce”¹⁶¹. Jest to wyrażenie idiomatyczne¹⁶², które wskazuje na ideę bycia zadowolonym, rozweselonym, a nawet miłym czy szczęśliwym (Siwek, 2020, s. 287). Po raz pierwszy taka formuła pojawia się w Księdze Sędziów w kontekście fundacji sanktuarium w domu Miki (por. Sdz 18,20). Tymi słowami Izebel pociesza swojego męża, Achaba (por. 1 Krl 21,7). Kohelet używa zaś wspomnianej frazy, by zachęcić młodego człowieka, aby żył pełnią życia (por. Koh 11,9). Jednak

¹⁶¹ Autor Septuaginty, aby oddać sens tego hebrajskiego idiomu, użył czasownika ἀγαθύνω i przetłumaczył cały zwrot następująco: ἡγαθύνθη ἡ καρδία αὐτοῦ „jego serce było w dobrej kondycji, rozweseliło się”. Wulgata zdaje się potwierdzać sens tekstu hebrajskiego, choć nieco go modyfikuje, interpretując to idiomatyczne wyrażenie poprzez zmianę podmiotu tego zdania: *factus esset hilarior* „stał się zadowolony (Boaz), rozweselony”.

¹⁶² W hebrajskim, języku niezwykle plastycznym, często stosuje się tego typu wyrażenia po to, by odbiorca mógł sobie wyobrazić rzeczywistość, którą wyraża tekst. Dlatego dość często łączy się elementy ciała z czasownikami lub przymiotnikami, które ułatwiają uchwycenie emocji. Zamiast je opisywać przy pomocy wielu słów (głównie przymiotników), stosuje się taką właśnie idiomatykę. „Wesołe serce”, podobnie jak „wesoła twarz”, oznacza zatem całego człowieka, który jest zadowolony, szczęśliwy.

to wyrażenie pojawia się także w kontekście biesiadnym, kiedy człowiek wypije większą ilość wina (por. Sdz 19,6.9.22). Wydaje się, że ten właśnie motyw jest obecny w naszym tekście.

liszkab biqce^h ha 'arema^h – „aby położyć się na brzegu sterty/pryzmy”. Wyrażenie wskazuje dość sugestywnie na prywatność (Sasson, 1979, s. 73), której szuka Boaz. Mężczyzna chce odpocząć, dlatego niejako ukrywa się przed sługami, tak aby nie być ani słyszany, ani widziany. Użycie w tym miejscu formy *infinitivus constructus* (*liszkab*) wskazuje wyraźnie na cel jego działania.

wattabo' ballat – „wtedy podeszła bardzo cicho”. W tym wyrażeniu zasadniczą rolę odgrywa użyty rzeczownik *lat*, który zawsze występuje z przyimkiem *b^e* i który w języku hebrajskim oznacza przede wszystkim „sekretność”, „tajemniczość”, czynności wykonywane w ukryciu, często podstępnie. W Księdze Kapłańskiej odnosi się do tajemnej wiedzy kapłanów egipskich (por. Wj 7,22; 8,3.14). Jael, żona Chebera, zbliża się ukradkiem do Sisery, dowódcy wojsk Jabina, króla Kanaanu, aby zabić go, przebijając mu skroń palikiem (por. Sdz 4,21). Dawid po kryjomu odcina część płaszcza Saula (por. 1 Sm 24,5). Całe wyrażenie można także zinterpretować w kontekście wykonywania tych czynności po cichu, niemalże bezszelestnie. Biorąc pod uwagę takie właśnie rozumienie tego słowa, Rut postępuje w ten sposób, aby nie zbudzić Boaza. Trudno byłoby zatem doszukiwać się w tym miejscu jakiegoś podstępnego działania z jej strony (Joüon, 1993, s. 71)¹⁶³.

3.8. *wayyillapet* – „rozejrzał się wokół” (dosł. „dotknął się”). Rdzeń *lpt* (tu użyty w koniugacji bierno-zwrotnej *nifal*) oznacza „dotykać (się)”. Trudność w zrozumieniu tego fragmentu wynika z tego, że w całej Biblii hebrajskiej rdzeń *lpt* jest poświadczony zaledwie trzykrotnie (oprócz naszego tekstu jeszcze tylko w Sdz 16,29¹⁶⁴ i Hi 6,18¹⁶⁵). Wydaje się, że kontekst, w którym mowa o kobiecie pojawiającej się nagle (przypomnijmy: Rut podchodziła po cichu, prawie bezszelestnie), każe nam zinterpretować ten

¹⁶³ Septuaginta oddaje ten hebrajski termin poprzez wyrażenie przysłówkowe *kryfē* „skrycie”, „w tajemnicy”, podkreślając tym samym bardziej tajemniczość czy sekretność działania Rut niż to, że poruszała się bardzo cicho. Jest to nie tyle przekład, co interpretacja tego hebrajskiego terminu. Wulgata używa w tym miejscu terminu *abscondite* „skrycie”, „tajemniczo”, podążając tym samym bardziej za tekstem greckim.

¹⁶⁴ Tutaj ma on dopełnienie bliższe i dlatego łatwo go przełożyć: „Samson dotknął/chwycił dwie kolumny podtrzymujące dom, co sprawiło, że budynek szybko się zawalił”.

¹⁶⁵ W tym przypadku czasownik, podobnie jak w naszym tekście, występuje w koniugacji *nifal*: karawany zmieniają kierunek swojej trasy, np. zawracają lub udają się jeszcze w inną stronę.

termin jako „patrzeć / rozglądać się wokół”, czyli podkreśla zmianę kierunku dotychczasowego spojrzenia Boaza¹⁶⁶. To sugeruje, że był on świadkiem przełamania określonego schematu zachowania. Rut zachowała się dość niekonwencjonalnie, podchodząc do niego tak blisko. On po prostu ją zauważył, ale było to doświadczenie dość zaskakujące dla niego¹⁶⁷.

6.2.1.3. Komentarz

Narrator w sposób bardzo wyraźny wskazuje na proces zbliżania się Rut do Boaza. Ten zamysł wspomaga semantyka czasowników opisujących ruch, takich jak: „zeszła (na klepisko)”, „podeszła (bardzo cicho)”, „odkryła (jego nogi)”, „położyła się”, „leżała (u jego stóp)”. Narrator buduje w ten sposób napięcie, które jest istotnym elementem narracji, a jednocześnie umieszcza on to wszystko w sprawdzonej już konwencji posłuszeństwa Rut wobec swojej teściowej („zrobiła wszystko, co nakazała jej teściowa”, 6b). To zdanie stanowi *prolepsis*, czyli zapowiedź czynności, które Rut za chwilę wykona. Zestawiając odpowiednie teksty, przeanalizujemy zatem to, w jaki sposób synowa wypełnia polecenia Naomi.

Polecenia Naomi (3,3–4)	Wypełnienie tych poleceń przez Rut (3,6–8)
^{3a} Zatem teraz umyj się, namaść, włóż płaszcz na siebie i zejź na klepisko.	^{6a} Zeszła zatem na klepisko.
^{3b} Nie pozwól jednak, aby rozpoznał cię ten mąż aż do czasu, gdy nie skończy jeść i pić.	^{7c} Rut podeszła bardzo cicho,
⁴ Kiedy się położysz, ty rozpoznasz miejsce, gdzie się położył.	
^{4b} Następnie pójdziesz, odkryjesz jego nogi i położysz się. On natomiast poinformuje cię o tym, co powinnaś zrobić”.	^{7ca} odkryła jego nogi i następnie się położyła.

¹⁶⁶ Trochę jak sytuacja, kiedy dotknięcie się lub uderzenie powoduje, że niejako „otrząsnijemy się” z danego stanu i spojrzymy wyraźniej na sytuację, która ma miejsce właśnie w tym momencie.

¹⁶⁷ Podkreśla to partykuła *w^hhinne^h*, zastosowana w następnej części zdania (Siwek, 2013, §134). Tekst grecki utrwalony w Septuagincie zdaje się potwierdzać taką interpretację. Użyty w tym miejscu czasownik *tarassō* oznacza bowiem w stronie biernej rodzaj poruszenia jako przejaw zaniepokojenia się czymś. Jego użycie można usprawiedliwić hebrajskim czasownikiem, który pojawił się nieco wcześniej: *wayyechera^d* „zadrzał”. Być może był to odruch wynikający nie tylko z zimna, lecz także z przeświadczenia, że ktoś się zbliża do Boaza (Assan-Dhôte, 2009, s. 96). Podobnie interpretuje to Wulgata (*conturbatus est*).

Porównanie obydwu tekstów wykazuje, że Rut spełniła wszystkie polecenia Naomi. Jednak uważny odbiorca tego tekstu zauważy, że narrator pozostawił czytelnika w niepewności, czy rzeczywiście Moabitka postąpiła dokładnie według tych instrukcji¹⁶⁸.

Naomi przestrzega dalej Rut, aby ta nie dała się rozpoznać aż do czasu, kiedy Boaz nie skończy posiłku (3,3b). Narrator zdaje się później potwierdzać ten fakt poprzez stwierdzenie, że Rut podeszła bardzo cicho (3,7c), co – jak się wydaje – oznacza na tyle cicho, aby nie dać się rozpoznać. Spełnienie kolejnego polecenia Naomi narrator relacjonuje bardzo dokładnie (por. 4b–7ca).

Taka wnikliwa lektura wskazuje nam ponadto na pragmatyzm argumentacyjny narratora. Z jednej strony daje się zauważyć zwięźłość opisu (narrator bardzo krótko mówi o spełnieniu poleceń), z drugiej zaś natychmiastowość działania Rut. Te dwa elementy charakteryzują ponadto i wskazują bardzo wyraźnie na samą postawę kobiety: nie zadaje ona pytań i nie wchodzi w polemikę ze swoją teściową; nie żąda dodatkowych wyjaśnień ani nie wysuwa własnych pomysłów. Taki styl zachowania i postępowania da się określić przy pomocy dwóch pojęć: posłuszeństwo i zaufanie. Te dwie cechy narrator już od samego początku eksponuje w postępowaniu Rut, i to w relacji nie tylko do Naomi (por. 1,7.10.14b.16n.19; 2,2.23), lecz także do Boaza (por. 2,10.13.14b). Te dwie postawy charakteryzują człowieka, który jest całkowicie oddany Bogu poprzez swoje osobiste doświadczenie i historię życia. Warto może w tym miejscu zatrzymać się nieco dłużej nad postawą zaufania.

Źródłem zaufania (*emuna*) są dla Żydów dzieje ich narodu. *Emuna*¹⁶⁹ zrodziła się bowiem z doświadczeń życiowych Izraela, które były dla niego doświadczeniami wiary poszczególnych osób. W całym procesie zaufania widać wyraźnie etapy dochodzenia do poznania Boga i uczenia się wiary –

¹⁶⁸ Nie ma mowy o tym, że Rut umyła się, namaściła i włożyła na siebie płaszcz. Pojawia się natomiast informacja o zejściu na klepisko. Narrator uznał najwyraźniej, że przekazanie tej informacji nie jest konieczne, choć zwykle w narracjach biblijnych stosuje się w takim momencie repetycję. Powstaje zatem pytanie, czy to ominięcie jest istotne dla narracji (*gap*), czy też nie (*blank*). Biorąc jednak pod uwagę fakt, że narrator informuje nas o tym, że „zrobiła wszystko, co nakazała jej teściowa” (3,6b), ta informacja wydaje się nieistotna dla biegu opowiadania (*blank*), gdyż w słowie „wszystko” mieszczą się czynności wskazane wcześniej (3,3a).

¹⁶⁹ Pojęcie zbudowane od hebrajskiego rdzenia *'mn*, który w sprawczej koniugacji *hifil* oznacza „wierzyć”, „pokładać w kimś ufność” (por. *amen*). Utworzony od niego rzeczownik *'emuna*^h oznacza tyle co „stałość”, „wierność” (Perry, 1953, s. 252nn).

począwszy od Abrahama, poprzez Wyjście, czas sędziów i czasy monarchii, czas niewoli asyryjskiej i babilońskiej, czas odbudowywania swojej państwowości po niewoli oraz obrony swoich tradycji w okresie hasmonejskim aż do głębokiego doświadczenia utraty świątyni i własnej państwowości w czasach rzymskich. W sensie egzystencjalnym *emuna* jest zatem wyrazem trwania i wytrwania człowieka przy Bogu niewidzialnym, a przecież dającym się zobaczyć, ukrytym, a jednak objawiającym się w przewodnictwie. Osobista *emuna* każdego człowieka, jego głębokie i nierzadko bardzo intymne relacje z Bogiem pozostają jednak włączone w dzieje narodu i czerpią swoją moc z żywej pamięci całych pokoleń o wielkich wydarzeniach (Buber, 1995, s. 161). Rut korzysta zatem z osobistego doświadczenia wiary i zaufania Naomi, która wielokrotnie dawała temu wyraz. Postawa Rut wpisuje się więc w normalny bieg historii Izraela, młoda kobieta staje się uczennicą starszej, doświadczonej i ufnej Naomi. Dokonuje się przeto autentyczny przekaz wiary i zaufania, tak ważny w procesie formowania człowieka, który zbliża się do Boga i uczy się przebywania z Nim.

6.2.2. Umowa pomiędzy Boazem i Rut (3,9–13)

6.2.2.1. Tekst i jego przekład

⁹וַיֹּאמֶר מִי־אַתְּ וַתֹּאמֶר אֲנֹכִי רוּת אֲמַתְּךָ וּפְרִשְׁתְּ כַנֶּפֶד עַל־אֲמַתְּךָ כִּי גֵאֵל אַתָּה
¹⁰וַיֹּאמֶר בְּרוּכָה אַתְּ לַיהוָה בְּתִי הֵיטַבְתְּ חֶסֶדְךָ הָאֲחֵרוֹן מִן־הָרֵאשֹׁן
 לְבִלְתִּי־לָקֵת אַחֲרַי הַבְּחֹרִים אִם־דָּל וְאִם־עָשִׁיר
¹¹וַעֲתָה בְּתִי אֶל־תִּירְאִי פֶלֶאֲשֶׁר־תֹּאמְרִי אֶעֱשֶׂה־לָּךְ
 כִּי יוֹדַע כָּל־שַׁעַר עַמִּי כִּי אִשָּׁת חֵיל אַתְּ
¹²וַעֲתָה כִּי אֲמַנָּם כִּי גֵאֵל אֲנֹכִי וְגַם יֵשׁ גֵּאֵל קְרוֹב מִמֶּנִּי
¹³לִינִי הַלְיָלָה וְהָיָה בַּבֶּקֶר אִם־יִגְאָלְךָ טוֹב יִגְאָל וְאִם־לֹא יִחַפֵּץ לְגִאָלְךָ
 וְגִאָלְתִּיךָ אֲנֹכִי חַי־יְהוָה שְׂכָבִי עַד־הַבֶּקֶר

⁹wayyo 'mer mi-'att watto 'mer 'anoki rut 'amateka uparašta k'napeka 'al-'amatka ki go 'el 'atta^h.

¹⁰wayyo 'mer b'ruka^h 'att laYHWH bitti heytabt chasdek ha'acharon min-hari'szon l'bilti-leket 'acharey habbachurim 'im-dal w'e'im-'aszir.

¹¹we'atta^h bitti 'al-tir'i kol 'aszer-to'm'eri 'e'eše^h-lak ki yode^a 'kol-sza'ar 'ammi ki 'eszet chail 'att.

¹²w'e'atta^h ki 'omnam ki go 'el 'anoki w'egam yesz go 'el qarob mimmenni.

¹³lini hallayla^h w'ehay^h habboqer 'im-yig'alek tob yig'al w'e'im-lo' yachpoc l'ga'olek uge'altik 'anoki chay-YHWH szikbi 'ad-habboqer.

⁹Powiedział: „Kim ty jesteś?”. Ona odparła: „Ja jestem Rut, twoja służebnica. **Powinieneś zatem rozciągnąć swoje skrzydła** nad twoją służebnicą, gdyż **ty jesteś golem**”.

¹⁰On rzekł: „Córko moja, bądź błogosławiona przez YHWH: **uczyniłaś swoje drugie chesed** lepszym od pierwszego, nie podążając za młodymi mężczyznami, zarówno biednymi, jak i bogatymi.

¹¹A teraz moja córko, nie bój się. Wszystko, co mi powiedziałaś, uczynię dla ciebie,

ponieważ **każdy mieszkaniec pozna, że ty jesteś dzielną kobietą**.

¹²Teraz zaś, **nawet jeśli rzeczywiście ja jestem golem**, to jest także *goel* bliższy ode mnie.

¹³Zostań na noc. Rano zaś, jeśli będzie chciał cię *wykupić*, dobrze – niech *wykupi* (ciebie), jeśli zaś nie będzie mu się podobało, aby *wykupić* ciebie, wtedy, na życie YHWH, ja *wykupię* ciebie. Śpij aż do rana!”.

6.2.2.2. Uwagi do tekstu

3.9. uparašta k^enapęka – „powinieneś rozciągnąć swoje skrzydła”. Wyrażenie zarówno idiomatyczne, jak i symboliczne. Forma czasownika (*w^eqatal*) uprawnia nas do tego, aby nadać mu znaczenie modalne. Sam zaś rdzeń *prsz* oznacza „rozciągać coś”, „rozwijać”, „wyciągać”, „rozkładać” (np. ręce). Jego dopełnieniem bywa nierzadko rzeczownik *kanap*, który oznacza skrzydło ptasie, a także skraj czegoś (np. szaty, por. 1 Sm 24,12, czy kraniec ziemi, por. Iz 24,16). Tekst masorecki zachował ten termin w liczbie pojedynczej – „twoje skrzydło”; jednak niektóre manuskrypty mają formę *k^enapęyka* „twoje skrzydła”. Jeśliby przyjąć liczbę pojedynczą, ten rzeczownik oznaczałby raczej skraj szaty (por. 1 Sm 15,27). Jednak w Hi 39,13 czytamy o „skrzydłach strusia” (*k^enap-r^enanim*) i trudno sobie wyobrazić, aby autor tego tekstu miał na myśli tylko jedno skrzydło. Jeśli zatem przyjmiemy, że mowa tutaj o skrzydłach w liczbie mnogiej, mielibyśmy bardzo ciekawą aluzję do Rt 2,12, gdzie jest mowa o „skrzydłach Boga” (por. 2,12, *uwagi do tekstu*). Teraz zatem Boaz stałby się dla Rut podobnym zabezpieczeniem. Septuaginta¹⁷⁰, w przeciwieństwie do Wulgaty¹⁷¹, zdaje się potwierdzać taką

¹⁷⁰ Autor Septuaginty użył tutaj rzeczownika *pterygion* (forma zdrobniała od *pteryks* „skrzydło”).

¹⁷¹ Czytamy tam: *expande pallium tuum super famulam tuam* „rozciągnij płaszcz twój nad twoją służebnicą”.

właśnie intuicję. Współczesne przekłady nie są jednoznaczne i oscylują wokół tych dwóch możliwości¹⁷².

go'el 'atta^h – „ty jesteś *goelem*” (por. 2,20).

3.10. *chasdek ha'acharon* – „uczyniłaś swoje drugie *chesed*”. Na temat znaczenia hebrajskiego rdzenia *chsd* i pochodzącego od niego rzeczownika *chesed*, zob. 1,8 (uwagi do tekstu). W przeciwieństwie do dwóch innych wystąpień tego terminu, gdzie podmiotem jest YHWH (por. 1,8; 2,20), teraz podmiotem jest Rut: to ona okazuje/czyni *chesed*. Od początku zdecydowaliśmy się nie tłumaczyć tego terminu, aby ukazać jego wszechstronny walor semantyczny. *Chesed* to coś więcej niż dobroć, łaskawość, przychylność czy wierność (takie znaczenie posiada najczęściej w odniesieniu do Boga, to On jest łaskawy, wierny, przychylny wobec człowieka). W przypadku, kiedy mowa jest o Rut, należy wskazać na jej lojalność i bliskość wobec Naomi (takie znaczenie nabiera *chesed* w odniesieniu do relacji ludzkich). Pierwsze (*hari'szon*¹⁷³) *chesed* Rut polegało na tym, że nie pozostawiła swojej teściowej (por. 2,11), ale poszła z nią do Betlejem, a zatem była w pełni lojalna wobec niej i okazała jej bliskość. Narrator wspomina teraz o drugim (*ha'acharon*¹⁷⁴) *chesed*. Jest ono o wiele ważniejsze: polega na tym, że Rut zgadza się na to, aby dać potomków swojemu teściowi Elimelekowi poprzez małżeństwo z Boazem, przedłużając tym samym ród. Wyrzeka się tym samym małżeństwa z innym, młodszym zapewne mężczyzną, poznanym być może na polu Boaza. Z perspektywy strategii narracyjnej autora mamy tu do czynienia z *prolepsis*, zapowiedzią przyszłych wydarzeń, do których coraz wyraźniej dąży sam narrator.

¹⁷² Podajemy tylko przykładowe translacje. 1) *Kanap* tłumaczone jako „skrzydło/skrzydła”. Izaak Cylkow proponuje przekład bardzo dosłowny: „rozpostrzyj skrzydło twoje nad służebnicą twoją” (Cylkow, 2007, s. 71). English Standard Version (ESV) z 2007 r.: „Spread your wings over your servant”. 2) *Kanap* tłumaczone jako „skraj szaty”. Jakub Wujek: „rozcignij płaszcz twój na służę twoją”; Przekład Ekumeniczny: „rozcignij brzeg swojego płaszcza nad swoją służebnicą”; Biblia Paulistów: „okryj mnie, swoją służebnicę, brzegiem płaszcza”; podobnie Biblia Poznańska; San Paulo Edizione (IEP) z 1995 r.: „stendi il lembo del tuo mantello sulla tua serva”, podobnie The New Jerusalem Bible. W interesujący sposób zinterpretowano ten tekst we francuskim przekładzie ekumenicznym (TOB): „epouse ta servante” – „poślub swoją służebnicę”, nawiązując tym samym do pięknej teologii zaślubin.

¹⁷³ Dosł. „wcześniejsze”, „to, co następuje przed innym”. Przypomnijmy, że tym samym terminem określamy część Biblii hebrajskiej, którą nazywamy „prorokami wcześniejszymi” (*n^ebi'im riszonim*: Joz, Sdz, 1–2 Sm, 1–2 Krl).

¹⁷⁴ Dosł. „późniejszym”, „tym, który następuje po innym”. Znowu analogia do części Biblii hebrajskiej, którą nazywamy „prorokami późniejszymi” (*n^ebi'im acharonim*: Iz, Jr, Ez; dzieło dwunastu proroków).

3.11. *yode*^a ' *kol-sza* ' *ar* ' *ammi* – „każdy mieszkaniec pozna”. Pojawia się tutaj interesujące wyrażenie idiomatyczne związane z hebrajskim rzeczownikiem *sza* ' *ar* „brama” (miasta). Dosłownie to wyrażenie brzmi zatem: „pozna każda brama mojego ludu”¹⁷⁵. Słowo *sza* ' *ar* „brama” jest tutaj metonimicznym (zastępczym) określeniem grupy ludzi odpowiadającej za prawne i polityczne kwestie dotyczące życia i funkcjonowania miasta. W bramie miasta odbywały się sądy, zbierała się tam starszyzna i podejmowano ważne decyzje dla całej społeczności (por. Rt 4,1). W *Targumie do Księgi Rut* pojawia się w tym miejscu wyrażenie: *kol yatbey t^era* ' *sanhedrin rabba* ' *d^e* ' *mmi* „każdy, kto siedzi w bramie, wielki sanhedryn mojego ludu”, będące jednoznaczłą interpretacją i odniesieniem do czasów późniejszych. Septuaginta interpretuje to jeszcze inaczej: *oiden gar pasa fylē laou mou* „pozna bowiem każde plemię mojego ludu”¹⁷⁶. Wulgata natomiast stara się oddać sens tekstu hebrajskiego: *omnis populus qui habitat intra portas urbis meae* „cały lud, który mieszka wewnątrz bram mojego miasta”.

Wyrażenie „brama mojego ludu” odnajdujemy jeszcze tylko u proroka Micheasza i Abdiasza. Prorok Micheasz wypowiada lament Boga nad Samarią, której „rana jest nieuleczalna, dochodzi aż do Judy, dosięga bramy mego ludu (*naga* ' *ad-sza* ' *ar* ' *ammi*), aż do Jeruzalem” (Mi 1,9). W podobnym tonie wybrzmiewają słowa proroka Abdiasza, który wypowiada skargę, ale i ostrzeżenia pod adresem Temanu: „Nie wdzieraj się w bramę mojego ludu (*'al-tabo* ' *b^esza* ' *ar* ' *ammi*) w dzień jego kłęski” (Ab 1,13). Jednak w tych przypadkach to wyrażenie należy potraktować raczej dosłownie: brama należąca do ludu, czyli do miasta, gdzie lud zamieszkiwał, pełniła funkcję zapory przed nadciągającym niebezpieczeństwem.

'eszet chail ' *att* – „ty jesteś dzielną kobietą”. Użyty tu rzeczownik *chail* wystąpił już raz w Księdze Rut (por. 2,1). Tam został użyty do opisu statusu Boaza jako człowieka zamożnego (w podobnym znaczeniu spotkamy go raz jeszcze w tekście księgi w 4,11). Jednak w tym miejscu narrator zdecydował się odnieść go do Rut; z pewnością zatem nie podkreśla jej statusu społecznego, ale raczej podkreśla w ten sposób jej wartość jako osoby. W ustach Boaza te słowa mają dodać odwagi Rut, przygotować ją do wydarzeń, które są jeszcze przed nią. Mężczyzna zdaje się mówić: „Jesteś wartościową kobietą, pełną piękna, odwagi i szlachetności”. Tym

¹⁷⁵ Na temat znaczenia hebrajskiego rzeczownika *kol*, który w tym kontekście należy przełożyć raczej „każdy” niż „wszyscy”, zob. Siwek, 2013, §74.

¹⁷⁶ Być może w tekście greckim mamy do czynienia z drobnym przeoczeniem kopisty, który mógł odczytać grecki rzeczownik *pylē* „brama” jako *fylē* „plemię”.

samym te słowa wpisują się w starotestamentalną pochwałę kobiecości (por. Prz 12,4; 31,1–13, zwłaszcza w. 10).

3.12. *w^eˈatta^h ki ʾomnam ki goʾel ʾanoki* – „teraz zaś, nawet jeśli rzeczywiście ja jestem *goelem*” (por. 2,20; 3,9). Zwróćmy najpierw uwagę na interesującą budowę tej wypowiedzi. Na początku pojawia się partykuła (*w^eˈatta^h*), która organizuje całą wypowiedź Boaza: najpierw podsumowuje poprzednią kwestię i następnie łączy ją z tym, co za chwilę nastąpi. Dalej, cała wypowiedź jest dość „ciężka”, przeładowana formami, które ją zaciemniają. Najpierw dwukrotnie pojawia się spójnik *ki*. Za pierwszym razem ma on charakter czysto retoryczny, służy do podkreślenia i wywołania emocji w głosie Boaza: „Tak, naprawdę, to ja jestem”. Drugi raz wprowadza element zdecydowanego potwierdzenia (*affirmatum*): „zaprawdę”, „rzeczywiście” (Williams, 2010, §449)¹⁷⁷. Elementem wprowadzającym mocne potwierdzenie jest wyraz *ʾomnam* „naprawdę”, „w rzeczywistości” (pokrywa się on tutaj ze znaczeniem afirmatywnym spójnika *ki*)¹⁷⁸. Kolejny interesujący element wypowiedzi to użycie emfaticznej formy zaimka osobowego „ja” (*ʾanoki*)¹⁷⁹. Komentatorzy podkreślają, że ta forma jest przypisana do osoby o wyższym statusie społecznym, podczas gdy krótsza forma tego zaimka, *ʾani*, pojawia się w ustach osoby o niższym statusie społecznym (Schipper, 2016, s. 151).

6.2.2.3. Komentarz

W omawianym fragmencie można wyróżnić mniejsze jednostki, które budują całą wypowiedź.

A. Rut nazywa Boaza *goelem*. To hebrajskie określenie zostaje wyjaśnione poprzez zastosowaną symbolikę skrzydeł (9).

B. Reakcja Boaza (10–13).

1. Błogosławieństwo Rut, którego powodem staje się *chesed* „uczynione” przez kobietę (10).

¹⁷⁷ Czasem w tej funkcji pojawia się razem ze spójnikiem *ʾim*, który jest tu co prawda pleonazmem, ale w ten sposób podkreśla się jeszcze mocniej zdecydowany charakter wypowiedzi. W niektórych manuskryptach pojawia się ten spójnik, co czyni całą wypowiedź dość skomplikowaną i przeładowaną w formie.

¹⁷⁸ Pojawia się on zwykle na początku zdania i często poprzedza go inny wyraz, np. *gam* „także” lub *ʾaḡ* „także”, „rzeczywiście” oraz, jak w naszym przypadku, spójnik *ki* (por. 1 Krl 8,27; Hi 36,4) (Campbell, 1975, s. 125).

¹⁷⁹ W języku hebrajskim istnieją dwie formy tego zaimka: krótsza (*ʾani*) oraz dłuższa (*ʾanoki*). Krótszą formę odnajdujemy częściej w późniejszych księgach Starego Testamentu oraz w literaturze pobiblijnej (Joüon, 1923, §39a).

2. Boaz wykazuje gotowość bycia *goelem* dla Rut, ale pod pewnymi warunkami (11–13).

Bohaterem całej tej sceny jest Boaz. Narrator wskazuje na to w kontekście dwóch jego wypowiedzi. Pierwsza, zdawkowa i krótka, pojawia się w formie pytania. Jednak to właśnie pytanie wywołuje reakcję Rut, na którą odpowiada następnie w dość długim wywodzie Boaz. Pytanie „Kim jesteś?” (*mi-’att*)¹⁸⁰ jest tym rodzajem wypowiedzi, który implikuje prowokację. Pytający oczekuje bowiem, że pytany powie mu o swoim pochodzeniu, swojej rodzinie, opowie mu historię własnego życia. Jest to także prosty sposób nawiązania rozmowy (por. Rdz 24,23; 27,18; Joz 9,8; Rt 3,16; 1 Sm 26,14; 2 Sm 1,8; Iz 51,12). Odpowiedź Rut jest jednak zaskakująca. Kobieta dokonuje co prawda autoprezentacji, wymieniając swoje imię, a także mówi o swojej „przynależności” do Boaza („jestem twoją służebnicą”). Jednocześnie jednak wskazuje na to, w jaki sposób Boaz powinien ją traktować i kim dla niej być: „Powinieneś rozciągnąć swoje skrzydła nad twoją służebnicą, gdyż ty jesteś *goelem*” (zob. *uwagi do tekstu*). Co oznaczają te słowa¹⁸¹?

Przede wszystkim odpowiedź Rut wskazuje na jej podmiotowość (nie jest ona i nie chce być jedynie obiektem pożądania ze strony Boaza). Jest to zatem wyraźny sygnał nie tylko dla Boaza, lecz także dla czytelnika. Aby zrozumieć lepiej tę postawę, warto w tym miejscu wrócić do poprzednich odpowiedzi Rut w kontekście spotkań z Boazem. Notujemy dwie. W czasie pierwszego spotkania Rut pada przed nim na twarz i pyta:

„Dlaczego znalazłam łaskę w twoich oczach, tak aby się mną zainteresować, a przecież ja jestem cudzoziemką?” (2,10).

Dalej kontynuuje:

„Obym mogła dalej znajdować łaskę w twoich oczach, mój panie, ponieważ pocieszyłeś mnie i powiedziałeś do serca twojej służebnicy, choć ja nie jestem [nawet] jak jedna z twoich służących” (2,13).

¹⁸⁰ Jest to połączenie zaimka pytającego (dla osób) oraz zaimka osobowego w 2. osobie. W takiej właśnie konfiguracji ta konstrukcja nadaje pytaniu charakter bardziej osobisty i prowadzi do wywołania wspomnianych reakcji ze strony pytanego.

¹⁸¹ Można zastanawiać się w tym miejscu nad charakterem tej wypowiedzi: czy Rut wysuwa Boazowi żądanie, czy raczej jest to forma wezwania, aby stał się dla niej *goelem*; czy tym pytaniem Rut sytuuje siebie w pozycji proszącego, czy raczej jest tą, która przejmuje inicjatywę. Tekst nie daje w tym miejscu jednoznacznej odpowiedzi na te pytania. Być może taki właśnie był zamiar narratora, który chce postawić czytelnikowi te pytania i zachęcić go tym samym do refleksji i próby poszukania na nie odpowiedzi.

Obydwie te wypowiedzi portretują człowieka oczekującego pomocy. Rut patrzy na siebie jako na niegodną interwencji Boaza (2,10). Jednak w drugiej części widać już wzmagające się pragnienie Rut: „Obym mogła znajdować łaskę w twoich oczach” (2,13). Trzecia na tle dwóch pierwszych ma już charakter bardziej stanowczy (3,9). Rut staje się coraz pewniejsza siebie, odważniejsza w swojej relacji z Boazem. Otwiera się coraz bardziej, możemy powiedzieć nawet, że dojrzewa w tej relacji. Znakiem tego jest jasne wyrażanie już nie tylko swoich potrzeb, lecz także oczekiwań. Wydaje się, że Rut, wspomagana przez Naomi, ma już gotowy plan na swoje życie, wie czego chce. Zaczyna też rozumieć, jaką rolę w tym planie ma do odegrania Boaz. W tym miejscu narracja nabiera nowej dynamiki, postaci Rut i Boaza stają się coraz bardziej wyraziste. Wydaje się, że akcja zmierza do szczęśliwego zakończenia, jednak narrator wprowadza jeszcze jeden element, być może wcale nieoczekiwany przez czytelnika (por. 3,12b). Zanim o tym powiemy, spójrzmy na szerszy kontekst odpowiedzi, której Boaz udziela Rut.

Ten monolog Boaza (10–13) jest z jednej strony odpowiedzią na wyrażone wcześniej sugestie Naomi dotyczące sposobu zachowania się Rut (por. 3,3–4), z drugiej zaś – reakcją na słowa samej Rut (por. 3,9b), słowa, dodajmy, prowokujące. Da się tu dostrzec szeroką gamę określeń kierowanych pod jej adresem: Boaz nazywa ją „błogosławioną przez YHWH”, tą, która „uczyniła drugie *cheseḏ*”, „dzielną kobietą” oraz dwukrotnie „córka”. Ta różnorodność ma swoje głębokie uzasadnienie. Chodzi o wydobycie i podkreślenie wyjątkowości Rut, jej nieposzlakowanej reputacji oraz wierności. Zwróćmy jednak uwagę na dynamikę tej wypowiedzi.

Kiedy Boaz wypowiada pod adresem Rut wszystkie te słowa (10–11), narrator wprowadza pewien element zaskoczenia. Od wiersza 12 klimat wypowiedzi nieco się zmienia. W całej szczeroci i prostoduszności Boaz informuje Rut o istnieniu innego, bliższego jej *goela*, który jeśli się pojawi, będzie miał większe prawo do Rut niż on¹⁸². Pytania, które się pojawiają

¹⁸² Od strony formalnej można uznać, że tę cezurę wprowadza podwójna formuła: *w^e ‘atta^h [...] w^egam [...] „teraz nawet jeśli [...], to także”*. Oddziela ona tę pierwszą, pełną entuzjazmu wypowiedź Boaza od nieco sceptycznie brzmiącej uwagi na temat istnienia innego *goela*. Innymi słowy, ta formuła wprowadza element zaskoczenia (Fischer, 2021, s. 206), a w rękach narratora staje się skutecznym mechanizmem, przy pomocy którego wprowadza on element powikłania akcji opowiadania (*complication*). Jest to ten istotny element narracji, w którym szuka się rozwiązania konfliktu lub trudności poprzez wskazanie, że istnieje nie jedna, ale wiele dróg dojścia do prawdy. W tym momencie narrator stawia czytelnikowi niewypowiedziane głośno pytania: „Co się teraz wydarzy?”, „W którą stronę podąży narracja?” oraz „Jakie ma to znaczenie w przebiegu całego opowiadania?” (Ska, 2000, s. 25n).

w tym miejscu, brzmią następująco: co się teraz wydarzy? Jak rozwinie się dalej relacja Rut i Boaza? Czy rzeczywiście (jak do tej pory mogło się wydawać z przebiegu narracji) to Boaz zostanie wybawcą Rut? Ta po mistrzowsku przedstawiona przez narratora scena pobudza ciekawość czytelnika, a jednocześnie komplikuje nieco w pełni objawioną, jak mogło się wydawać, strategię narratora.

Wydaje się, że narrator każe nam w tym miejscu podjąć nieco głębszą refleksję nad znaczeniem pojęcia *goel* już konkretnie w tej historii. Przyjrzyjmy się raz jeszcze słowom Boaza:

¹²Teraz zaś, nawet jeśli rzeczywiście ja jestem wybawicielem (*goel*), to jest także wybawiciel (*goel*) bliższy ode mnie. ¹³Zostań na noc. Rano zaś, jeśli będzie chciał cię wybawić (*yig'alek*), dobrze – niech wybawi (*yig'al*) [ciebie], jeśli zaś nie będzie mu się podobało, aby wybawić ciebie (*l'ga'olek*), wtedy, na życie YHWH, ja wybawię ciebie (*ug'e'altik*). Śpij aż do rana!

Cała wypowiedź jest zorganizowana wokół rdzenia *g'l* (na temat jego znaczenia w Biblii hebrajskiej zob. 2,20; 3,9). Tutaj stanowi on wyraźną dominantę, jest obecny zarówno w formie nominalnej (dwukrotnie w formie rzeczownika *goel*), jak i werbalnej (czterokrotnie w formie czasownika *ga'al*). Wydaje się, że znaczenie tego rdzenia w Księdze Rut (a szczególnie w tym miejscu) należy rozpatrywać na co najmniej dwóch płaszczyznach. Pierwsza, najbardziej oczywista, wskazuje na konieczność wybawienia (wykupienia) samej Rut oraz całego rodu Elimeleka. Idąc jednak głębiej, można tu dostrzec konieczność wybawienia całego Izraela (pamiętajmy, że akcja tego opowiadania ma miejsce w czasach sędziów, zatem w okresie, kiedy Izrael był narażony na inwazję obcych plemion). Syn, który urodzi się Boazowi i Rut (por. 4,13), zapewni rozwiązanie tej sytuacji, w jakiej żyje Izrael. W tym sensie Boaz miałby stać się *goelem* całego Izraela (Ziegler, 2017, s. 342). Retoryka Boaza, widoczna szczególnie w końcowej części jego wypowiedzi, jest przykładem typowego języka Biblii, ale także charakteryzuje bliskowschodni styl komunikacji. Powtarzalność słów, roztrząsanie różnych możliwości – wszystko po to, aby na końcu powrócić do pierwotnej myśli. Zwróćmy uwagę, że kiedy Boaz mówi o sobie jako o tym, który wybawi Rut, zatwierdza to formułą przysięgi: „na życie YHWH, ja wybawię ciebie” (*ug'e'altik 'anoki chay-YHWH*). Ostatnie zdanie Boaza sprawia, że napięcie tej sceny opada: Rut ma spać aż do rana. Dzień kończy się pomyślną dla niej obietnicą.

Z perspektywy analizy narracyjnej mamy tu do czynienia z ostateczną zmianą akcji opowiadania (*turning point*)¹⁸³. W całej sekcji 3,6–13 akcja rozgrywa się na klepisku, kiedy Rut przekonuje Boaza, żeby działał. Męczyzna podejmuje decyzję, aby doprowadzić do ostatecznego rozwiązania problemu (por. 3,11). Jednakże zaraz potem pojawiają się pewne powikłania (*complication*)¹⁸⁴, gdy Boaz wspomina o bliższym niż on *goelu*, mającym prawo wykupu. Zostaną one rozwiązane w bramie miasta (por. 4,6).

6.2.3. Rut odchodzi z klepiska (3,14–15)

6.2.3.1. Tekst i jego przekład

וַתֵּשֶׁב מִרְגְּלוֹתָיו עַד-הַבֹּקֶר וַתָּקָם בְּטָרֵם יָכִיר אִישׁ אֶת-רַעְיוֹהוּ
וַיֹּאמֶר אֶל-יִנְדָּע כִּי-בָאָה הָאִשָּׁה הַגֵּרָוּ
וַיֹּאמֶר הָבִי הַמֶּטֶפֶחַת אֲשֶׁר-עָלֶיךָ וְאֶחְזִי-בָהּ וַתֹּאמֶר בָּהּ
וַיִּמַּד שְׁשֶׁעִרִים וַיִּשֶׁת עָלֶיהָ וַיָּבֵא הָעִיר

¹⁴wattiszkaḅ marg^elotaw 'ad-habboqer wattaqom b^eterem yakkir 'isz 'et-re'ehu.
wayyo'mer 'al-yiwwada' ki-ba'a^h ha'iszsza^h haggoren.

¹⁵wayyo'mer habi hammitpachat 'aszer-'alayik w'e'echozi-bah watto'chez bah.
wayyamod szez-séorim wayyaszet 'aleyha wayyabo' ha'ir.

¹⁴Spała przy jego nogach aż do rana. Wstała, zanim można [było] odróżnić jednego człowieka od drugiego. Powiedział bowiem [Boaz]: „Nie trzeba, aby ktoś się dowiedział, że przyszła ona na klepisko”.

¹⁵Powiedział następnie: „Daj płaszcz, który jest na tobie, i trzymaj go mocno”. Trzymała go mocno. Wtedy odmierzył sześć [miar] jęczmienia. Następnie zarzucił je na nią i poszedł do miasta.

6.2.3.2. Uwagi do tekstu

3.14. b^eterem yakkir 'isz 'et-re'ehu – „zanim można [było] odróżnić jednego człowieka od drugiego”. Sens tego wyrażenia jest pochodną właściwego rozumienia i interpretacji rdzenia *nkr*, który w koniugacji *hifil* wyznacza

¹⁸³ Formalnie punkt zwrotny (*turning point*) jest poprzedzony punktem kulminacyjnym akcji (*climax*), czyli koniecznością podjęcia przez Boaza decyzji, która doprowadzi do ostatecznego rozwiązania problemu.

¹⁸⁴ Podejmuje się tu próby rozwiązania konfliktu lub problemu, szuka się różnych dróg dotarcia do prawdy. W rozwinięciu narracji następuje moment oczekiwania i postawienia pytań „Co się wydarzy?”, „Jakie to ma znaczenie?” (Ska, 2000, s. 25n).

ideę poznania i rozpoznania kogoś lub czegoś. Jeśli występuje po wyrażeniu *b^eterem*, przybiera formę *yiqtol*, by oznaczać czynność, która miała miejsce w przeszłości (Joüon, 1923, §113j). Dlatego wydaje się, że poprawne rozumienie tego wyrażenia zakłada kontekst czasowy oraz, z uwagi właśnie na formę *yiqtol*, także aspekt modalny: „zanim można było odróżnić jednego człowieka od drugiego”¹⁸⁵.

'al-yiwwada' ki-ba'a^h – „nie trzeba, aby ktoś się dowiedział”. W tym wyrażeniu zastosowano dość popularny hebrajski rdzeń *yd'* w koniugacji bierno-zwrotnej *nifal*. W tej właśnie koniugacji oznacza on „dać się poznać”, „stać się znanym”, a nawet „objawić się”. Dosłownie zatem tekst brzmiałby następująco: „aby nie został poznany”¹⁸⁶. Oczywiście należy w tym miejscu brać pod uwagę kontekst tej wypowiedzi, który sugeruje, aby to wyrażenie rozumieć bezosobowo.

3.15. *szez-ś^e'orim* – „sześć [miar] jęczmienia”. Problem w rozumieniu tego sformułowania tkwi w tym, że nie wiadomo, o jaką dokładnie miarę chodzi. Tekst masorecki jeszcze nam to utrudnia, gdyż w ogóle na używa określenia „miara”¹⁸⁷. Hipotezy na ten temat są bardzo różne. Najmniej prawdopodobną jednostką wydaje się efa, czyli miara objętości od 21,9 do 40,5 litra (por. 2,17). Gdyby przyjąć takie rozwiązanie, ilość jęczmienia, którą Rut miałaby nieść na plecach, wynosiłaby 131,4–243 litrów (czyli 79–145 kg, przy założeniu, że na litr przypada ok. 0,6 kg). Jest to oczywiście niemożliwe. Jeśli uznamy, że mogło chodzić o omer¹⁸⁸ (1/12 efy), mielibyśmy zdecydowanie mniejszą ilość (6,59–12,09 kg) i całkiem możliwą do udźwignięcia przez Rut. Jeszcze inna propozycja zakłada, że mogło chodzić o sea (1/3 efy). Sześć sea ziarna zatem ważyłoby 26–48 kg. Ta miara także wydaje się zbyt duża. E. Campbell zwraca uwagę, że być

¹⁸⁵ Hebrajski rzeczownik *re^a'* oznacza przede wszystkim „przyjaciół”, „kompan”, czy w ogóle „bliźni”. Jednak w połączeniu ze słowem *'isz* tworzy związek frazeologiczny, który oznacza „wzajemnie”, „jeden drugiemu”.

¹⁸⁶ Formalnie mamy tu do czynienia z zaprzeczoną formą *iussivu*, czyli trybu wolitywnego dla 3. osoby *singularis* i *pluralis*. Użycie partykuły przeczącej *'al* wskazuje, że chodzi tu o bezpośredni, natychmiastowy i kategoriyczny zakaz (Siwek, 2013, §32ab).

¹⁸⁷ Septuaginta pozostaje wierna tej niejasności tekstu masoreckiego: *heks krithōn* „sześć jęczmienia”. Natomiast Wulgata stara się doprecyzować tekst i tym samym go zinterpretować. Hebrajskie *szez-ś^e'orim* Hieronim ze Strydonu oddał przez: *sex modios hordei*. Łaciński rzeczownik *modius* u Plauta (*Stich.* 253) oznacza miarę rzeczy sypkich, zwłaszcza zboża, wynoszącą ok. 8,75 litra, czyli korzec (Lewis, Short, 2020, s. 670; Plezia, 2007, s. 518).

¹⁸⁸ Z tą miarą spotykamy się m.in. w Wj 16,18, gdzie jest mowa o tym, że dzienna porcja manny dla jednego Izraelity wynosiła 1 omer, czyli ok. 1–2 kg.

może mamy tu do czynienia z nieznaną nam miarą produktów płynnych (1975, s. 128). Uważamy jednak, że przynajmniej z narracyjnego punktu widzenia ten element wypowiedzi nie wydaje się najistotniejszy sam w sobie, dlatego właśnie nie został doprecyzowany. Owa luka w tekście (*gap*) wydaje się pojedynczym, ale jednocześnie strategicznym elementem dla narratora, wpisującym się w cały szereg takich miejsc; skłania odbiorcę tekstu do zatrzymania się w tym właśnie miejscu i refleksji nie tyle nad detalem tekstu, ile nad jego przesłaniem (Perry, Sternberg, 1986, s. 276). Ta luka jest swoistym znakiem, symbolem, który niesie w sobie głębszą treść niż w przypadku sytuacji, w której czytelnik znalazłby dokładnie tę miarę wielkości. Wydaje się, że może ona tu być ekwiwalentem obfitości jęczmienia, jaką Rut miała otrzymać od Boaza. W naszkicowanej powyżej strategii ten element wskazywałby na niezwyklej hojność mężczyzny. Ten zaś komponent wpisywałby się w cały szereg informacji, które już do nas dotarły, i byłyby istotnym czynnikiem dynamizującym cały proces nawiązywania relacji Boaza z Rut.

6.2.3.3. Komentarz

Jak się wydaje, celem tej krótkiej sceny nie jest wcale dociekanie szczegółów (na co zresztą staraliśmy się już zwrócić uwagę). Jej bohaterem nie jest Rut, ale Boaz. Ta scena ma bardzo wyraźnie wskazać na patronat, jaki Boaz rozciąga nad Rut. Nie jest to bynajmniej nowość w tym opowiadaniu. W tym miejscu, na końcu trzeciej odsłony dramatu, narrator stara się dokonać pewnej syntezy i przygotować grunt pod wydarzenia, których będziemy świadkami w ostatniej scenie (Murphy, 1981, s. 93). Patronat Boaza objawia się w dwóch przestrzeniach, konsekwentnie zapełnianych przez narratora od początku opowiadania. Są nimi zapewnienie Rut pożywienia oraz jej ochrona.

Troska o bezpieczeństwo Rut została wyrażona w tekście przy pomocy dwóch formuł, które się uzupełniają:

Wstała, zanim można [było] odróżnić jednego człowieka od drugiego. Powiedział bowiem [Boaz]: „Nie trzeba, aby ktoś się dowiedział, że przyszła ona na klepisko” (3,14b).

Wydaje się, że w tej wypowiedzi kluczową rolę odgrywają dwa czasowniki: *nkr* oraz *yd'* (por. *uwagi do tekstu*). Obydwa wskazują na konieczność dochowania tajemnicy, ukrycia przed innymi faktu, że Rut spędziła noc na klepisku, przy nogach Boaza (3,14a). Czasowniki ujawniają tym samym ogromną

determinację Boaza w tym względzie. Powstaje zatem pytanie, w jakim celu podejmuje on taki wysiłek. Spróbujmy na nie odpowiedzieć, przywołując najpierw wcześniejsze słowa, które pod adresem Rut padają z ust Naomi:

Nie pozwól jednak, aby rozpoznał cię ten mąż / abyś została rozpoznana przez tego męża (*'al-tiwwad'i la'isz*) aż do czasu, gdy nie skończy jeść i pić. Kiedy się położysz, ty rozpoznasz miejsce (*w^eyada'at 'et-hammaqom*), gdzie się położył (3,3–4a).

Jak widzimy, także i tutaj kluczową rolę odgrywa rdzeń *yd'*, który posłużył do wprowadzenia gry słów. Teraz Boaz używa podobnej argumentacji, a jej celem jest bez wątpienia obrona reputacji Rut. Interesujący komentarz do tej sceny odnajdujemy w *Midraszu Rabba do Księgi Rut*:

A on rzekł: „Niech nie będzie wiadomym, że kobieta przyszła”. Komu to powiedział? Rabin Meir powiedział: „Do swojego domu”. Rabin Huna powiedział: „Przez całą noc Boaz leżał na twarzy i mówił: »Władco wszechświata, niech będzie objawione i stanie się wiadomym przed Tobą (*galuy w^eyadu^a l'paneyka*), że jej nie dotknąłem. Niech taka będzie wola Twoja, Boże, aby nie było wiadomo (*'al-yiwwada'*), że kobieta przyszła na klepisko, aby przeze mnie nie zostało zbezczeszczone imię nieba«” (*Rut Rabba* 7,1)¹⁸⁹.

Tekst szkicuje postać Boaza jako człowieka pobożnego, bojącego się Boga, który przestrzega wszelkich zasad nie tylko religijnych, lecz także moralnych. Autor tego midrasza odwołuje się z pewnością do tych fragmentów Księgi Rut, które w takim właśnie świetle przedstawiają naszego bohatera (por. 2,4.7nn.12; 3,10.13). Czyny Boaza są motywowane imieniem Boga, które jest pierwszym słowem, jakie mężczyzna wypowiada w naszej narracji. Midrasz podkreśla w ten sposób, że główną troską Boaza staje się wypełnienie woli Władcy wszechświata, której podporządkowane zostaje dobro Rut (Ziegler, 2017, s. 347).

Autor Księgi Rut przykłada dość dużą uwagę do kwestii zapewnienia pożywienia Rut. Cała scena kończy się dokładnym opisem tego działania. Powstaje pytanie, dlaczego narrator zdecydował się tak zaakcentować to wydarzenie i właśnie tak zakończyć to spotkanie. Robert Hubbard uważa, że takie zachowanie Boaza ujawnia jego troskę o to, by odwrócić uwagę ludzi od pochodzenia Rut. Przynosząc bowiem do swojego domu jęczmień, Moabitka daje jasno do zrozumienia, że jej ubóstwo zmusza ją do ciężkiej pracy, a tym samym zyskuje ona szacunek w oczach mieszkańców

¹⁸⁹ https://www.sefaria.org/Ruth_Rabbah.7?ven=Sefaria_Community_Translation&vhe=Midrash_Rabbah_-_TE&lang=bi [dostęp 3.03.2022].

miasteczka (Hubbard, 1988, s. 222). Ta opinia wydaje się jednak niespójna. Według Hubbarda Rut musiałaby pracować całą noc, a to wydaje się nieco absurdalne. Żadna młoda kobieta nie zgodziłaby się pracować przez całą noc na polu. Przebywając bowiem poza domem po zmroku, byłaby posądzona o nieuczciwe zamiary¹⁹⁰. Yael Ziegler wskazuje na coś innego. Ziarno, którym Boaz obdarza Rut, staje się symbolem tego wszystkiego, co do tej pory zrobił dla niej, oraz obietnicą kontynuacji tych działań. W tym symbolicznym znaku chodziłoby o potwierdzenie obietnicy ochrony Rut oraz małżeństwa z nią (Ziegler, 2017, s. 348). Taki kierunek interpretacji znajduje potwierdzenie chociażby w semantyce wyrazów użytych w tym fragmencie księgi. Hebrajski rzeczownik *mitpachat* „płaszcz” jest ściśle związany z rdzeniem *tfn*, który zawiera w sobie ideę rozciągania czegoś nad kimś/czymś (Gesenius, 1951, s. 381). Prorok Izajasz (48,13) używa tego rdzenia w kontekście stwórczym: ręka Boga założyła ziemię, a Jego „prawica rozciągnęła niebo” (*wimini tipcha^h szamayim*)¹⁹¹. Wskazuje tym samym na powstawanie nowej rzeczywistości, nowej jakości życia. Rzeczownik *mitpachat* pojawia się w Biblii hebrajskiej zaledwie w dwóch miejscach. Oprócz naszego tekstu jeszcze tylko w Iz 3,22. To wszystko upoważnia nas do przyjęcia takiej właśnie interpretacji. Płaszcz, w który Boaz wsypuje pszenicę, posłużyłby zatem narratorowi jako symbol rozciągnięcia przez Boaza opieki nad Rut.

6.3. Drugie pouczenie Naomi (3,16–18)

Ten krótki tekst rekapitułuje trzecią scenę dramatu, a jednocześnie odwołuje się do pierwszego pouczenia, które Naomi udziela Rut (por. 2,19–22).

6.3.1. Tekst i jego przekład

וַתָּבוֹא אֶל־חַמּוֹתַי וַתֹּאמֶר מִי־אַתְּ בְּתִי וַתַּגִּד־לִי אֵת כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה־לְּךָ הָאִישׁ
וַתֹּאמֶר שֵׁשׁ־הַשָּׁעָרִים הָאֵלֶּה נָמַן לִי כִי אָמַר אֵלַי אֶל־תָּבוֹאִי רִיקָם אֶל־חַמּוֹתַי
וַתֹּאמֶר שָׁבִי בְּתִי עַד אֲשֶׁר תִּדְעִין אִיךָ? פֶּלֶךְ דָּבָר
כִּי לֹא יִשְׁקֹט הָאִישׁ כִּי־אִם־כָּלֶּה הַדָּבָר הַיּוֹם

¹⁹⁰ Tak bowiem postępowały kobiety, które trudniły się prostytutką, na co wskazuje choćby Prz 7,9–10.

¹⁹¹ Ten rdzeń, niezbyt dobrze poświadczony w Biblii hebrajskiej (jedynie 9 razy), jest w większości tekstów kojarzony jednak z budową Przybytku (por. Wj 25,25; 37,12) lub świątyni (por. 1 Krl 7,26; 2 Krn 4,5; Ez 40,5.43; 43,13).

¹⁶wattabo' 'el-chamotah watto' mer mi-'at bitti wattaged-lah 'et kol-'aszer 'asa^h-lah ha'isz

¹⁷watto' mer szesz-haś^{se} 'orim ha' elle^h natan li ki 'amar 'elay 'al-tabo' yi reyqam 'el-chamotek.

¹⁸watto' mer sz^ebi bitti 'ad 'aszer ted' yin 'eyk yippol dabar ki lo' yiszqot ha'isz ki-'im-killah^h haddabar hayyom.

¹⁶[Rut] przyszła do swojej teściowej. Ona zaś powiedziała: „**Kim ty jesteś, moja córko?**”. Wtedy [Rut] opowiedziała jej wszystko, co ten mąż uczynił dla niej.

¹⁷Następnie rzekła: „Sześć [miar] jęczmienia dał mi, gdyż powiedział do mnie: »Nie możesz przecież wró-

cić do swojej teściowej z pustymi rękami«”.

¹⁸Ona zaś powiedziała: „Usiądź w spokoju, moja córko, **aż do czasu, gdy dowiesz się**, jaki obrót przyjmie sprawa, ponieważ **ten mąż nie zazna spokoju**, aż nie doprowadzi dzisiaj tej sprawy do końca”.

6.3.2. Uwagi do tekstu

3.18. 'ad 'aszer ted' yin – „aż do czasu, gdy dowiesz się”. Formuła 'ad 'aszer wprowadza zdanie czasowe (Gesenius, Kautzsch, 1910, §164d). Czasownik ted' yin (od yd') pojawia się z wygłosowym *nun paragodicum* (Joüon, 1923, §44f), co może świadczyć o archaiczności tej formy (Siwek, 2013, §23b).

lo' yiszqot ha'isz – „ten mąż nie zazna spokoju”. Rdzeń *szqt* oznacza „być spokojnym”, „zachować spokój”, „odpocząć” wtedy, gdy odnosi się do ludzi. Opisuje również ziemię, która doznaje pokoju (por. Iz 14,7). Boaz zatem nie będzie w stanie zająć się innymi sprawami, póki nie pomoże Rut. Nic dla niego nie jest w tej chwili ważniejsze niż to.

6.3.3. Komentarz

Pytanie, którym rozpoczyna się ten ostatni akt trzeciej sceny dramatu, wydaje się bardzo istotne w kontekście całej kompozycji utworu oraz w strategii pragmatycznej narratora.

Pytanie o tożsamość Rut jest bowiem jednym z głównych tematów tej księgi. Widzieliśmy to od samego początku. Boaz dwukrotnie pyta Rut o to, kim ona jest (por. 2,5; 3,9)¹⁹². Tym razem to Naomi pyta o jej

¹⁹² Przypomnijmy, że Boaz po raz pierwszy pyta sługę o jej tożsamość (2,5), aby po raz drugi zadać to pytanie już bezpośrednio samej Rut (por. 3,9).

tożsamość¹⁹³. To właśnie ona wysłała swoją synową do Boaza. To Naomi dokładnie poinstruowała ją, co ma robić i jak się zachować (3,3–4), a teraz z niecierpliwością oczekuje na jej powrót. Pytanie „Kim jesteś?” ma wywołać refleksję u tego, kto jest pytany, oraz ma prowadzić do określonej reakcji. Późniejsza wypowiedź Rut poświadcza to, że kobieta wie, kim jest, a także pobudza ją do zdania szczegółowej relacji swojej teściowej. Pytanie o tożsamość wywołuje kolejną reakcję, którą można zamknąć w zdaniu: „Co się z tobą teraz dzieje?”, „Co u ciebie? Opowiedz wszystko”. Na taką interpretację tego pytania pozwala także gramatyka użytej formuły¹⁹⁴. Można dostrzec zupełną harmonię między opowieścią Rut a świadomością jej własnej tożsamości, która nie zmieniła się od początku. Rut dalej jest i pozostaje tą samą kobietą, która przyszła wraz z Naomi do Betlejem. Ma w pamięci żywe wspomnienie motywów tego przybycia. Nie zrywa z przeszłością, ale zaczyna widzieć coraz wyraźniej sens wydarzeń, w których uczestniczy. Dlatego właśnie tak mocno wybrzmiewa w tym przełomowym momencie jej życia pytanie „Kim jesteś?”.

Naomi udziela Rut kolejnej wskazówki: „Usiądź w spokoju, moja córko, aż do czasu, gdy dowiesz się, jaki obrót przyjmie sprawa, ponieważ ten mąż nie zazna spokoju, aż nie doprowadzi dzisiaj tej sprawy do końca”. Jest to konsekwencja tego, co Rut powiedziała jej wcześniej (3,17b). To przekonuje ostatecznie Naomi o poważnych zamiarach Boaza wobec jej synowej. Co więcej, to oznacza także, że w przestrzeni zainteresowania Boaza znalazła się także ona – Naomi. To wyraźnie uspokajający sygnał. Stąd ton jej wypowiedzi. W tych słowach wdowa niejako przekazuje Rut pod bezpośrednią opiekę Boaza.

¹⁹³ Na to, jak ważne było to pytanie, wskazuje Peszitta, czyli syryjski przekład Pisma Świętego. Notuje ona także odpowiedź Rut: „Ona jej odrzekła: »Ja jestem Rut«”.

¹⁹⁴ Zaimek pytajny *mi*, który w języku hebrajskim odnosi się do osób, tutaj może wprowadzać także pytanie o stan Rut, o to, co się z nią teraz dzieje: „Co z tobą?” (Joüon, 1993, s. 78; Sasson, 1979, s. 100).

ROZDZIAŁ SIÓDMY

SCENA CZWARTA

BOAZ POŚLUBIA RUT

(4,1-17)



7.1. Transakcja w bramie miasta (4,1–12)

Ta ostatnia scena naszej noweli obejmuje trzy zasadnicze tematy, które spajają i dynamizują tę subjednostkę tekstu:

- 1) przygotowanie sceny: Boaz przejmuje inicjatywę w bramie miasta (4,1–2),
- 2) dyskusja Boaza z tajemniczym *goelem* Rut (4,3–6),
- 3) układ pomiędzy Boazem i tajemniczym *goelem* (4,7–12).

7.1.1. Przygotowanie sceny: Boaz przejmuje inicjatywę w bramie miasta (4,1–2)

7.1.1.1. Tekst i jego przekład

וַיֵּצֵא עֲלֵהּ הַשַּׁעַר וַיֵּשֶׁב שָׁם וְהָיָה הַגָּאֵל עֹבֵר אֲשֶׁר דִּבֶּר-בְּעֵז
וַיֹּאמֶר סוּרָה שָׁבָה-פֹּה פְּלֹנִי אֶל-מִנִּי וַיֵּסֶר וַיֵּשֶׁב
וַיִּקַּח עֲשָׂרָה אֲנָשִׁים מִזִּקְנֵי הָעִיר וַיֹּאמֶר שְׁבוּ-פֹה וַיֵּשְׁבוּ²

¹*uḇo 'az 'ala^h haszsza 'ar wayyeszēb šam w^ehinne^h haggo 'el 'oḇer 'aszer dibber-bo 'az. wayyo 'mer sura^h szēba^h-po^h p^eloni 'almoni wayyasar wayyeszēb.*

²*wayyiqqach 'asara^h 'anaszim mizziqney ha 'ir wayyo 'mer szēbu-po^h wayyeszēbu.*

¹Boaz poszedł do bramy i tam usiadł. A oto przechodził *goel*, o którym mówił Boaz. I rzekł [Boaz]: „Podejdz, usiądź tutaj!”. **Ten** zaś podszedł i usiadł.

²Następnie [Boaz] wziął dziesięciu mężów spośród starszyzny miasta. Powiedział: „Usiądźcie tutaj!”. I usiedli.

7.1.1.2. Uwagi do tekstu

4.1. *p^loni* 'almoni – „ten”. Dwa rzeczowniki niepołączone spójnikiem (*asyndeton*); są synonimami, choć różnią się pochodzeniem¹⁹⁵. Wskazują na bliżej nieokreśloną osobę: „ktoś”, „pewien”. Drugi z rzeczowników, *'almoni* (pojawia się jeszcze tylko w 2 Krl 6,8), nigdy nie występuje samodzielnie, zawsze w towarzystwie *p^loni* (obecny jeszcze tylko w 1 Sm 21,3 i 2 Krl 6,8). Ich znaczenie należy wyprowadzić raczej z kontekstu, co potwierdza także Septuaginta, której autor obydwu hebrajskie leksemy oddał jednym greckim *kryfios*. Ten leksem oznacza kogoś/coś tajemniczego, ukrytego (por. gr. *kryptō* „ukrywam”). Wydaje się, że narrator chce w ten sposób umniejszyć pozycję owego tajemniczego *goela* na rzecz Boaza, wskazując tym samym, że jest to człowiek bez imienia, anonimowy.

7.1.1.3. Komentarz

Ostatni rozdział opowiadania otwiera scena rozgrywająca się przy bramie miasta. Brama jest tutaj użyta w sensie metonimicznym (zamiennym) – jako grupa osób odpowiedzialnych za życie i funkcjonowanie miasta¹⁹⁶. Wydarzenia, które tu się rozegrają, będą miały charakter nie tyle osobisty, ile społeczny. Brama była miejscem, gdzie odczytywano Torę (por. Ne 8,1.3).

¹⁹⁵ *p^loni* pochodzi od rdzenia *plh* „być oddzielnym”, zaś *almoni* – od rdzenia *'lm* „być niemową”, „być niemym”, „być bezimiennym”. Obydwa słowa tworzą idiomatyczne wyrażenie określające kogoś nieznanego, bliżej nieokreślonego, a także kogoś, kto nie ma znaczenia. Istnieją także inne hipotezy dotyczące etymologii tych wyrazów. I tak, *p^loni* może być kojarzony z *pelon* lub *phulan*, który jest poświadczony w takich językach jak aramejski czy arabski; oznacza on „ktoś szczególnie” (Gesenius, 1951, s. 811). Z kolei *'almoni* jest zbliżony formą do rzeczownika *'alman/ 'almana^h* „wdowiec/wdowa”. Ten semantyczny związek wskazuje na wspólną płaszczyznę: wdowiec czy wdowa, mieszkając samotnie, stają się w społeczeństwie, w którym przebywają, ludźmi zapomnianymi, a zatem – anonimowymi. Tak właśnie rozumie to Raszi: *'almoni* to wdowiec/wdowa bez imienia (Raszi 4,1). Niektóre źródła rabiniczne dostrzegają zaś związek pomiędzy *'almoni* a słowem *ilem*, czyli „niemy” (*Rut Rabba* 7,7).

¹⁹⁶ Prace archeologiczne prowadzone w rejonie Hazor, Gezer czy Dan odsłoniły kompleks różnych budynków i struktur urbanistycznych, które przylegały do bram miejskich lub znajdowały się w pobliżu nich. Te struktury obejmują m.in. pomieszczenia dla straży miejskiej, różnej wielkości wnęki, duży, otwarty plac z otaczającymi go ławami do siedzenia, a nawet ławę z baldachimem, która – jak można przypuszczać – była miejscem, gdzie zasiadali honorowi goście zaproszeni do miasta. Niewykluczone zatem, że na ławach otaczających plac mogła zasiadać starszyna miasta z okazji ważnych dla niego wydarzeń (Ziegler, 2017, s. 379).

Tam też decydowano o najważniejszych sprawach społeczno-religijnych wspólnoty. Było to miejsce najważniejszych spotkań i dyskusji, tu wydawano wyroki i wymierzano karę za popełnione przestępstwa (por. Pwt 17,5), tu rozwiązywano spory pomiędzy mieszkańcami i podejmowano najbardziej strategiczne decyzje. Brama była także miejscem prowadzenia handlu (por. 2 Krl 7,1), wreszcie miejscem, gdzie prorocy wygłaszali swoje napomnienia (por. Jr 17,19–20; Am 5,15). Niedaleko bram miejskich znajdowały się także miejsca kultów pogańskich, świadczących o wzmagającej się idolatrii w Izraelu, szczególnie po podziale królestwa Dawida (por. 2 Krl 23,8).

W wstępie widzimy Boaza, który najpierw spotyka się z tajemniczym *goelem*, a następnie – ze starszyzną miasta. Te spotkania wyznaczają zatem naturalny podział tego krótkiego tekstu.

Kim jest ów tajemniczy *goel*? Tekst hebrajski nie daje nam na to wyraźnej odpowiedzi (zob. *uwagi do tekstu*), jednak możemy być pewni dwóch rzeczy. Po pierwsze, mamy do czynienia z anonimową osobą, której imienia nie znamy, nie wiemy o nim nic więcej ponad to, że był *goelem* i miał jako pierwszy prawo do Rut (Fischer, 2021, s. 235). Był to zatem jakiś krewny Naomi bliższy niż Boaz (por. 3,12). Należy przy tym pamiętać, że anonimowość w Biblii także ma swoje miejsce. Niektórzy bohaterowie pozostają anonimowi z bardzo prostej przyczyny: narrator chce w ten sposób pokazać, że odgrywają w opowiadaniu znikomą, nieistotną rolę. Czasem jednak to oni są tym elementem świata przedstawionego, który w pewnym momencie umożliwia postęp całej fabuły¹⁹⁷. Anonimowość może także być cechą niewolnika (por. Wj 1–2) lub społeczeństwa, w którym ludzie są wyobcowani względem siebie lub poprzez swoje zachowanie i postępowanie stają się paradygmatem ludzkiego postępowania (por. Sdz 17–21). Anonimowość może stać się również w rękach narratora środkiem do poinformowania odbiorcy tekstu o nadchodzącej karze. Ktoś, kto traci imię, nie zasługuje na nie, ponieważ zgrzeszył lub nie wypełnił swojej misji życiowej lub też uchylił się od odpowiedzialności¹⁹⁸. Po drugie, mamy tu do czynienia z nar-

¹⁹⁷ Do takiej grupy postaci możemy zaliczyć np. człowieka błakającego się po polu, który informuje Józefa o tym, gdzie są jego bracia (por. Rdz 37,15). Podobną rolę odgrywa „jakiś zbieg”, który informuje Abrahama o uprowadzeniu jego bratanka, Lota (por. Rdz 14,13), a także „pewien Egipcjanin”, który ma zaprowadzić Dawida do Amalekitów (por. 1 Sm 30,11–15).

¹⁹⁸ Być może w takim właśnie sensie należy odczytać fakt, że narrator Księgi Sędziów nie podał nam imienia żony Manoacha, której błędem mogło stać się to, że nie wychowała Samsona odpowiednio do powołania, jakie otrzymał od Boga (por. Sdz 13,7). Być może

racją świadomie nakreśloną przez autora, pełną tajemniczości i powściągliwości zarazem (Campbell, 1975, s. 143). Wydawać by się mogło, że w ten sposób narrator niejako wspomina tę postać tylko dla porządku, ale sposób, w jaki to czyni, nie pozostawia złudzeń co do jej ważności i znaczenia.

Akcja opowiadania zmierza do swojej koncentracji w bramie miasta. Boaz gromadzi tam „dziesięciu spośród starszyny miasta”. Starszyna była odpowiedzialna za funkcjonowanie miasta (por. Sdz 8,14; 1 Sm 11,3) w tym znaczeniu, że jej członkowie mogli wypowiadać opinie, które były zazwyczaj respektowane przez społeczność (por. Pwt 31,28).

Liczba dziesięć nie jest tutaj przypadkowa. Według tradycji obecność dziesięciu starszych była konieczna do tego, aby prawnie potwierdzić przyjęcie obcego/cudzoziemca do wspólnoty Izraela. Miejszem ogłoszenia tej decyzji była brama miasta (*Talmud babiloński, Ketuwot 7b*). Także midrasz podejmuje ten wątek:

Rabbi Eleazar ben Rabbi Yose powiedział: „Błogosławieństwo małżonka domaga się, aby było wypowiedziane w obecności *minjan*¹⁹⁹, czyli dziesięciu mężczyzn. Rabbi Yudan ben Pazi powiedział: „Nie chodzi tylko o małżeństwo z niezamężną kobietą, ale także o małżeństwo z wdową (tak jak miało to miejsce w przypadku Boaza i Rut)” (Bahbout, 2002, s. 81).

7.1.2. Dyskusja Boaza z tajemniczym *golem* Rut (4,3–6)

7.1.2.1. Tekst i jego przekład

וַיֹּאמֶר לְגָאֵל חֲלַקַת הַשְּׂדֵה אֲשֶׁר לְאַחֵינוּ לְאַלְמָלֶךָ מְכָרָה נַעֲמִי
הַשִּׁבָּה מִשְּׂדֵה מוֹאָב
וַיֹּאמֶר אֶמְרָתִי אֲגִידָה אֲזַנְּךָ לְאִמֵּר קְנֵה נָגֵד הַיְשֻׁבִים וְנָגֵד זְקֵנֵי עַמִּי
אִם-תִּגָּאֵל גָּאֵל וְאִם-לֹא יִגָּאֵל הַגִּידָה לִּי וְאֲדַע
כִּי אֵין זִוְלָתְךָ לְגָאוֹל וְאֲנִי אֶחְרִיךָ וַיֹּאמֶר אָנֹכִי אֲגָאֵל
וַיֹּאמֶר בְּעֵז בְּיוֹם-קְנוּתְךָ הַשְּׂדֵה מִיַּד נַעֲמִי
וּמֵאַתְּ רוּת הַמוֹאֲבִיָּה אֲשֶׁת-הַמָּת קְנִיתָה לְהַקִּים שְׁם-הַמָּת עַל-נַחֲלָתוֹ
וַיֹּאמֶר הַגָּאֵל לֹא אוּכַל לְגָאֵל-לִי כִּן-אֲשַׁחִית אֶת-נַחֲלָתִי
גָאֵל-לְךָ אֶתָּה אֶת-גָּאֵלְתִּי כִּי לֹא-אוּכַל לְגָאֵל

taka postawa sprawiła, że Samson nie miał na tyle odwagi i siły, aby stawić czoła pokusom i namowom ze strony swojej żony (Ziegler, 2017, s. 374).

¹⁹⁹ *Minjan*, czyli „liczba” – kworum mężczyzn powyżej 13. roku życia, wymagane m.in. przy publicznym odczytywaniu Tory czy kadszu, czyli modlitwy za zmarłego.

³wayyo 'mer laggo 'el chelqat haśśad^{eh} 'aszer l^e 'achinu le 'elimelek mokra^h na 'omi haszszaba^h miśśde^h mo 'ab.

⁴w^e 'ani 'amarti 'egle^h 'azn^eka le 'mor q^ene^h neged hayyosze^{ebim} w^e neged ziqney 'ammi 'im-tig' al g^e 'al w^e 'im-lo 'yig' al haggida^h li w^e ed^e 'a^h

ki 'eyn zula^{ek}ka lig' ol w^e 'anoki 'achareyka wayyo 'mer 'anoki 'eg' al.

⁵wayyo 'mer bo 'az b^eyom-q^eno^{ek}ka haśśade^h miyyad na 'omi

ume 'et ru^t hammo 'abiyya^h 'eszet-hammet qanita^h l^e haqim szem-hammet 'al-nachalato.

⁶wayyo 'mer haggio 'el lo ' ukal lig' al-li pen- 'aszchi^t 'et-nachalati

g^e 'al-l^eka 'atta^h 'et-g^e 'ullati ki lo ' - ' ukal lig' ol.

³Wtedy powiedział do goela: „Część pola [należącą do] naszego brata Eli-meleka sprzedaje Naomi, która właśnie powróciła z ziemi Moabu.

⁴**Powiedziałem sobie wtedy, że cię powiadomię**, mówiąc: »Kup je w obecności mieszkańców i w obecności starszych miasta«. Jeśli chcesz wykupić, wykup, jeśli zaś nie chcesz go wykupić, powiedz mi, abym to wiedział, gdyż oprócz ciebie nie ma nikogo, który by [je] wykupił jako goel. Ja zaś jestem po tobie”. Wtedy on rzekł: „Ja je wykupię”.

⁵Boaz odezwał się w ten sposób: „W dniu, w którym wykupisz pole z rąk Naomi, **wtedy także wykupisz Rut Moabitkę**, wdowę po zmarłym, tak aby utrwalić imię zmarłego w jego dziedzictwie”.

⁶Wówczas goel odpowiedział: „Nie mogę wykupić dla siebie jako goel, aby nie zniszczyć mojego dziedzictwa. Ty więc wypełnij moje prawo wykupu, ponieważ ja nie mogę go wypełnić”.

7.1.2.2. Uwagi do tekstu

4.4. w^e 'ani 'amarti 'egle^h 'azn^eka – „powiedziałem sobie wtedy, że cię powiadomię”. Dosłownie ten tekst brzmi następująco: „ja powiedziałem sobie wtedy, że otworzę twoje uszy”. Jest to wyrażenie idiomatyczne zbudowane od rdzenia *gh*, który w koniugacji *qal* oznacza „otworzyć”, „wyjawić sekret, tajemnicę”.

4.5. ume 'et ru^t hammo 'abiyya^h – raczej „wtedy także [wykupisz] Rut Moabitkę” niż: „od Rut Moabitki [wykupisz]”²⁰⁰.

²⁰⁰ Interpretacja tego wyrażenia nastrocza pewnych trudności związanych ze znaczeniem pierwszego wyrazu. Prawdopodobnie nastąpiło tu połączenie dwóch innych wyrazów: *gam* „także” oraz *'et* – wyznacznika akuzatywu (*nota accusativi*). Tak interpretuje to zarówno Wulgata, jak i Peszitta. Inaczej trudno byłoby uzasadnić występowanie tego wyrazu w tym miejscu. Jeśli bowiem przyjąć, że forma *me 'et* to złożenie przyimka *min* i *nota accusativi* (co gramatycznie jest możliwe, zob. Siwek, 2013, §13), toby znaczyło, że *goel*

7.1.2.3. Komentarz

W tej części narracji można wyróżnić cztery elementy:

- 1) Boaz wyjaśnia *goelowi* przysługujące mu prawo do wykupu ziemi (4,3–4ba);
- 2) *goel* wyraża zgodę na wykupienie ziemi (4,4bβ);
- 3) Boaz dodaje, że wykupienie ziemi jest równoznaczne z wykupieniem Rut (4,5);
- 4) *goel* przekazuje prawo wykupu Boazowi (4,6).

Osią całej sceny jest dialog Boaza z tajemniczym *goelem*. Akcja wyraźnie spowalnia się w tym miejscu. Tym samym narrator zwraca uwagę na kluczowy moment opowiadania. Jest to moment ważnych deklaracji i decyzji w kontekście wykupu ziemi i pomocy udzielonej Rut i Naomi. Boaz dotrzymuje słowa złożonego wcześniej (por. 3,11).

W całej rozmowie może zastanawiać to, że Boaz nie skupia się w pierwszej kolejności na problemie małżeństwa Rut (to w sposób naturalny najbardziej interesujący nas wątek pod kątem strategii opowiadania), ale na polu Elimeleka, wspomnianym po raz pierwszy od początku całej księgi. Mimo to cel mężczyzny wydaje się jasno określony. Taka dynamika narracji ujawnia zamiary samego *goela*. Jego początkowa deklaracja co do wykupienia pola zmienia się pod wpływem świadomości, że musi wykupić także Rut. Wówczas pojawiają się komplikacje (4,6), które ostatecznie rozwiąże sam Boaz (por. 4,9n). Wydaje się, że taki sposób prowadzenia narracji ma, w zamiśle autora, wskazać na niezwykle odważną i bohaterską postawę Boaza. Jego pierwszym i najważniejszym celem jest bowiem wykupienie wdowy po zmarłym Elimeleku, aby w ten sposób zachować jego imię jako część dziedzictwa (por. 4,5).

Styl wypowiedzi Boaza jest dość formalny, biorąc pod uwagę pojawiające się w nim zwroty i wyrażenia. Taki sposób wypowiedzi narrator uznał za właściwy z uwagi na jej publiczny i zarazem oficjalny charakter, w przeciwieństwie do bardziej prywatnego, a nawet intymnego stylu, jaki widzieliśmy w scenie na klepisku. Do formalnych elementów stylu możemy zaliczyć następujące zwroty użyte w tekście: *'egle^h 'azn^eka*, które dosłownie

miałby wykupić pole od Naomi i Rut. Przyjęcie zaś pierwszego rozwiązania prowadzi nas już bezpośrednio do tematu wykupu Rut (Joüon, 1993, s. 83; Campbell, 1975, s. 146; Schipper, 2016, s. 165). Jest do przyjęcia, że nowa fraza rozpoczyna się w języku hebrajskim od dopełnienia bliższego (wymaga tego czasownik *qnh-* „kupować”), wówczas mówimy o pozycji emfaticznej takiej frazy, co w tym kontekście wydaje się uzasadnione.

oznacza „ja otworzę twoje ucho”, czyli „poinformuję cię”. To wyrażenie, jak to już wcześniej zaznaczyliśmy (zob. *uwagi do tekstu*), oznacza wyjawienie jakiegoś sekretu (por. 1 Sm 20,2.12.13; 22,8.17). Użyte w kontekście publicznej wypowiedzi czy deklaracji, wskazuje na to, co wcześniej było jakąś tajemnicą lub elementem prywatnej rozmowy. Narrator chce powiedzieć zatem, że to, co do tej pory stanowiło sekret Boaza, teraz staje się publicznie znane. Kolejnym elementem formalnego stylu jest dwukrotnie użyte słowo *neged* „wobec”, „przed”²⁰¹: *neged hayyosze**b**im w^eneged ziqney ‘ammi* „w obecności mieszkańców i w obecności starszych miasta” (4,4). Oznacza ono coś, co rzuca się w oczy, jest widoczne i tym samym wskazuje na publiczny charakter spotkania czy wydarzenia (Ziegler, 2017, s. 382).

Zwróćmy uwagę jeszcze na jeden intrygujący element tej sceny. Chodzi o wypowiedź *goela*, w ramach której próbuje on usprawiedliwić odmowę wykupu. Przypomnijmy w całości tę wypowiedź:

Nie mogę [wykupić] dla siebie jako *goel*, aby nie zniszczyć mojego dziedzictwa (*pen-’aszchit ’et-nachalati*). Ty więc wypełnij moje prawo wykupu, ponieważ ja nie mogę go wypełnić (4,6).

Mogły istnieć przynajmniej trzy powody takiej odmowy.

1. W opinii naszego bohatera małżeństwo z Moabitką (a zatem poganką) mogło nieść za sobą szeroko rozumiane konsekwencje zarówno religijne, jak i społeczne. Zwróćmy uwagę, że kiedy Boaz mówi o Rut, dodaje także, że pochodzi ona z Moabu (4,5). Ta informacja z uwagi na formalny ton całej sceny ma w tym miejscu znaczenie strategiczne. *Goel* obawia się zatem, że takie małżeństwo może kłaść się cieniem na religijną czystość, przede wszystkim w kontekście przyszłych dzieci;
2. To małżeństwo mogło obciążyć finansowo *goela* do tego stopnia, że doprowadziłoby go do ubóstwa. Gdyby bowiem wziął on na siebie odpowiedzialność za dobrostan Rut, wszystkich urodzonych przez nią dzieci, a być może także zobowiązał się zapewnić utrzymanie Naomi, wydatek mógłby okazać się ogromny (Campbell, 1975, s. 159; Hubbard, 1988, s. 245);
3. Na trzeci powód odmowy wskazuje dość wyraziście *Targum do Księgi Rut*. Ten tekst jest o tyle interesujący, że wprowadza pewną komplikację,

²⁰¹ Ten hebrajski przyimek ma mocniejszy i bardziej wyrazisty walor niż *lipney* „przed”, „wobec” i jest częściej używany w bardziej formalnych wypowiedziach (por. 1 Sm 12,3; 15,30; 2 Sm 12,12).

o której nie wspomina tekst biblijny. Chodzi mianowicie o to, że *goel* był już żonaty:

Goel powiedział: „W takim przypadku ja nie będę w stanie wykupić dla siebie. Ja mam żonę i dlatego nie mam prawa poślubić innej oprócz niej, gdyż w ten sposób mogłoby dojść do sporu w moim domu i do zniszczenia mojego dziedzictwa. Zatem ty odkupisz należne mi dziedzictwo dla siebie, ponieważ ty nie masz żony. Ja nie mogę tego uczynić” (Tg. Rt 4,6).

Niezależnie od tego, który z wymienionych powodów wyda się nam bardziej przekonujący, należy zauważyć, że zawsze powodem odmowy jest jakiś rodzaj „wygody” lub zabezpieczenia się *goela*. Jest nią troska o swoją własną pozycję, status religijny i społeczny, majątek, czy wreszcie spokój w domu. Na to zdaje się wskazywać ponadto formuła użyta w tekście: *lo’ ukal lig’al-li* „nie mogę wykupić dla siebie”, czyli: „to nie będzie dobre i użyteczne dla mnie samego” (Ziegler, 2017, s. 406).

7.1.3. Układ pomiędzy Boazem i tajemniczym *goelem* (4,7–12)

7.1.3.1. Tekst i jego przekład

וְזֹאת לְפָנַיִם בְּיִשְׂרָאֵל עַל־הַגְּאוּלָּה וְעַל־הַתְּמוּרָה לְקַיֵּם כָּל־דָּבָר
שֶׁלָּף אִישׁ נָעָלוֹ וְנָתַן לְרַעְהוּ וְזֹאת הַתְּעוּדָה בְּיִשְׂרָאֵל
וַיֹּאמֶר הַגָּאֵל לְבַעַז קְנֵה־לָּךְ וַיִּשְׁלַף נָעָלוֹ⁸
וַיֹּאמֶר בַּעַז לְזִקְנָיִם וְכָל־הָעַם עָדִים אַתֶּם הַיּוֹם כִּי קָנִיתִי אֶת־כָּל־אֲשֶׁר
לְאֵלֵימֶלֶךְ וְאֵת כָּל־אֲשֶׁר לְכַלְיוֹן וּמַחְלוֹן מִיַּד נַעֲמִי
וְגַם אֶת־רֵוּת הַמִּצְבִּיָּה אֲשֶׁת מַחְלוֹן קָנִיתִי לִי לְאִשָּׁה לְהַקִּים שְׂם־הַמֵּת
עַל־נַחְלָתוֹ וְלֹא־יִכָּרֵת שְׂם־הַמֵּת מֵעַם אֲחִיו וּמִשְׁעֵר מִקוֹמוֹ עָדִים אַתֶּם הַיּוֹם
וַיֹּאמְרוּ כָל־הָעַם אֲשֶׁר־בְּשַׁעַר הַזִּקְנָיִם עָדִים וְתַן יְהוָה אֶת־הָאִשָּׁה הַבָּאָה
אֶל־בֵּיתְךָ כְּרַחֵל וּכְרַאֲהָ אֲשֶׁר בָּנוּ שְׂתִיָּהֶם אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל וְעָשִׂה־חֵיל בְּאַפְרָתָה
וּקְרָא־שֵׁם בְּבֵית לָחֶם
וַיְהִי בַּיּוֹם כִּבְיַת פָּרֶץ אֲשֶׁר־יִלְדָה תִּמְרָה לִיהוּדָה מִן־הַזֶּרַע אֲשֶׁר וְתַן יְהוָה לָּךְ
מִן־הַנְּעֻרָה הַזֹּאת

⁷*w^ezo’ t l^epanim b^eyiśra’el ‘al-hagge’ ulla^h w^e ‘al-hatt^emura^h l^eqayyem kol-dabar szalap’ isz na’ alo w^enaṭan l^ere’ ehu w^ezo’ t hatt^e ‘uda^h b^eyiśra’el.*

⁸*wayyo’mer haggio’el l^ebo’ az q^ene^h-lak wayyiszlop na’ alo.*

⁹*wayyo’mer bo’ az lazzaqenim w^e kol-ha’ am ‘edim ‘attem hayyom ki qaniti ‘et-kol- ‘aszer le’ elimelek we’ et kol- ‘aszer l^ekilyion umachlon miyyad na’ omi.*

¹⁰*w^egam we’ et ruṭ hammo’ abiyya^h ‘eszet machlon qaniti li l^e ‘iszza^h l^ehaqim szem-hammet*

'al-nachala_{to} w^elo' -yikkare_t szem-hamme_t me'im 'echayw umiszsa' ar m^eqomo 'edim 'attem hayyom.

¹¹wayyo m^eru kol-ha'am 'aszer-baszsa' ar w^ehazzeqenim 'edim yitten YHWH 'e_t-ha' iszsa^h habba' a^h

'el-beyte_{ka} k^erachel uk^e' a^h 'aszer banu sz^eteyhem 'e_t-beyt_{ka} yi_{sra}' el wa' a^se^h-chayil b^e'eprata^h uq^era' -szem b^e'beyt_{ka} lachem.

¹²wiyhi beyt_{ka} k^e'beyt_{ka} peres 'aszer-yal^eda^h tamar lihuda^h min-hazzer^e' 'aszer yitten YHWH l^eka

min-hanna' ara^h hazzo' t.

⁷A oto to, co było niegdyś w Izraelu, jeśli chodzi o wykup i zamianę: aby potwierdzić całą sprawę, jeden zdejmował swój sandał i dawał go drugiemu. Taki był właśnie sposób poświadczania w Izraelu.

⁸Rzekł zatem *goel* do Boaza: „Kup [prawo wykupu] dla siebie”. Wówczas zdjął swój sandał.

⁹Wtedy rzekł Boaz do starszyny i do całego ludu: „Wy jesteście dzisiaj świadkami, że z rąk Naomi wykupuję to wszystko, co należy do Elimeleka, i to wszystko, co należy do Kiliona i Machlona.

¹⁰Ponadto, Rut Moabitkę, żonę Machlona, wykupuję dla siebie jako żonę, aby w ten sposób zachować

imię zmarłego w jego dziedzictwie oraz **aby imię zmarłego nie zniknęło** spośród jego braci ani **spośród jego współobywateli**. Wy dzisiaj jesteście świadkami”.

¹¹Wtedy cały lud, który znajdował się w bramie, oraz starszyna rzekli: „Jesteśmy świadkami. Oby YHWH sprawił, żeby ta kobieta, która wchodzi do twojego domu, [stała się] jak Rachela i jak Lea, które we dwie zbudowały dom Izraela. **Bądź więc potężny w Efrata i uczyn sławnym imię w Betlejem!**

¹²Niech twój dom stanie się jak [dom] Peresa, którego Tamar urodziła Judzie, dzięki potomstwu, które da ci YHWH z tej młodej kobiety!”.

7.1.3.2. Uwagi do tekstu

4.7. w^ezo' t l^epanim b^eyi_{sra}' el – „a oto to, co było niegdyś w Izraelu”. Tekst hebrajski nie zawiera rzeczownika „zwyczaj” (*miszpa_t*)²⁰². Septuaginta jednak uzupełnia tę lukę: *kai touto to dikaiōma*²⁰³ *emprosthen en tō Israēl* „a taka była zasada prawna w Izraelu”.

²⁰² Zamiast niego pojawia się żeńska forma zaimka wskazującego *zo' t*, co może wskazywać właśnie na *miszpa_t*.

²⁰³ Ten grecki leksem jest zazwyczaj odpowiednikiem hebrajskiego *choq* lub *chuqqa^h* „prawo”, „przepis”, „reguła”, nieco rzadziej *miszpa_t* (Muraoka, 2010, s. 31). Jego etymologia odsyła do idei sprawiedliwości. *Dikaiōma* najczęściej pojawia się w Księdze Powtórzonego Prawa

4.10. *w^o-yikkareṭ szem-hammet* – „aby imię zmarłego nie zniknęło”. Użyty w tym miejscu rdzeń *krt* w koniugacji *nifal* oznacza „być odcięty”, „być usunięty, zgładzony”. W połączeniu z rzeczownikiem *szem* „imię” pojawia się rzadko w Biblii hebrajskiej (jeszcze tylko w Iz 48,19; 56,5). W obydwu fragmentach Księgi Izajasza Bóg składa obietnicę swojemu ludowi, że imię Izraela nigdy nie zostanie zgładzone²⁰⁴.

umiszsaʿar m^eqomo – „i [spośród] jego współobywateli”. Dosłownie „z bramy tego miejsca”. Brama była miejscem, gdzie gromadziła się społeczność miasta (por. 3,11, gdzie użyto nieco innego zwrotu: *kol-szaʿar ammi* „każdy mieszkaniec”). Zatem sens tego wyrażenia wydaje się oczywisty: chodzi o mieszkańców miasta²⁰⁵.

4.11. *waʿaše^h-chayil [...] uq^eraʿ-šem* – „bądź potężny [...] i uczyn sławnym imię”. Pierwsze wyrażenie oznacza „czynić wielkie, potężne rzeczy”. W niektórych tekstach (np. 1 Sm 14,48; Ps 60,14) należy ono do pola semantycznego działań militarnych: „być dzielnym, bohaterskim” (w bitwie). Jednak odnajdujemy je także w innym kontekście: „zdobywać bogactwo, bogacić się” (por. Rdz 12,5; Pwt 8,17.18; Iz 15,7). Wydaje się, że w kontekście całej tej rozmowy chodzi bardziej o życzenie tego, aby Boaz stawał się coraz zamożniejszy i zyskał tym samym poważanie wśród ludzi. Drugie wyrażenie nie jest do końca jasne. Użyty tu czasownik *qrʿ* oznacza „wołać”, „nazywać”. P. Joüon zwraca uwagę, że najprawdopodobniej mamy tu do czynienia z błędem kopistów i dlatego należy dokonać emendacji (poprawki) tekstu: *q^ena^h-šem* „zdobądź imię” w znaczeniu: „uczyn sławnym imię” (Joüon, 1993, s. 90n)²⁰⁶. Jednak taka propozycja ma swoją słabą stronę. Takiego wyrażenia brakuje bowiem w biblijnym języku hebrajskim.

i oznacza tam „zasady prawa”, „przepisy”, zwłaszcza jeśli chodzi o przykazania. Tu, w Księdze Rut, obecność tego rzeczownika podnosi rangę wydarzenia, które za chwilę zaprezentuje narrator, ukazuje je jako wydarzenie przewidziane w prawie Izraela (Assan-Dhôte, 2009, s. 106).

²⁰⁴ Teksty pochodzą z różnych etapów formowania się Księgi Izajasza. Pierwszy z nich, fragment Deuteroizajasza, zawiera słowa pociechy dla Izraela w kontekście niewoli babilońskiej. Drugi to fragment Tritoizajasza, tekst późniejszy, powygnaniowy.

²⁰⁵ Rzeczownik *maqom* „miejsce” jest dość często używany jako określenie konkretnego miejsca, np. miasta.

²⁰⁶ Według P. Joüona mamy tu do czynienia z typowym zjawiskiem alternacji (wymianie spółgłoskowej, która może wpłynąć na formę rdzenia). W procesie kopiowania spółgłoska *nun* została zamieniona na *resz*, natomiast *he* – na *alef*. W Biblii hebrajskiej znane są przypadki zamiany rdzeni z trzecią spółgłoską *he* na rdzenie z trzecią *alef* (Joüon, 1923, §79l). Ta zamiana mogła być także związana ze sposobem artykulacji obydwu spółgłosek wygłosowych (obydwie są spółgłoskami gardłowymi).

Istnieje natomiast inne, lepsze rozwiązanie. Nie trzeba dokonywać emendacji rdzenia, ale zwrócić uwagę na inne znaczenie rzeczownika *szem*. Oprócz komunikowania swojego typowego znaczenia („imię”) ten leksem może także wskazywać na reputację człowieka, jego status społeczny (Loretz, 1960, s. 394n; Sasson, 1979, s. 156). W takim przypadku mieszkańcy życzą Boazowi, aby jego status i reputacja stały się niezachwiane, aby wzrastały, co pomogłoby mu budować autorytet w lokalnej społeczności. J. Schipper zwraca ponadto uwagę na fakt, że nie jest do końca jasne, o jakie imię tu chodzi (w tekście brakuje zaimka dzierżawczego, który dookreśliłby, o kim mowa). Może to być imię zmarłego (por. 4,10) albo imię Boaza. Może wreszcie wskazywać na imię tego, kto się ma dopiero urodzić (Schipper, 2016, s. 172). Na podstawie samego zapisu nie da się rozstrzygnąć tej niejasności (także Septuaginta nie rozjaśnia tej kwestii). Wydaje się, że należy odrzucić pierwsze rozwiązanie (P. Joüona) i uznać je za najmniej trafne (zawsze należy zachować daleko idącą ostrożność w ingerowaniu w postać rdzenia). W przypadku drugiej i trzeciej propozycji może zdecydować jedynie kontekst. Uważamy, że kontekstem jest tutaj wypowiedź, która poprzedza bezpośrednio to sformułowanie. I tak, jeśli całe wyrażenie „bądź potężny [...] i uczyn sławnym imię” potraktujemy jako element poezji (która w wielu miejscach zaznacza swoją obecność w całej Księdze Rut), wówczas mielibyśmy do czynienia z paralelizmem syntetycznym: potęga (zamożność, sława) Boaza idzie w parze z tym, że z uwagi na potomstwo, które ma się narodzić, jego imię zostanie utrwalone w kolejnych pokoleniach.

7.1.3.3. Komentarz

W tym fragmencie da się wyróżnić cztery wątki tematyczne, które porządkują całą strukturę tekstu:

- 1) komentarz narratora na temat zwyczajów Izraela (7),
- 2) egzekucja tego zwyczaju (8),
- 3) publiczna deklaracja Boaza (9–10),
- 4) publiczna deklaracja starszyzny miasta (11–12).

Narrator informuje nas o okolicznościach, które towarzyszyły umowie zawieranej publicznie. Miejszem takich wydarzeń była brama miejska, a znakiem zatwierdzającym umowę – sandał, który jeden z uczestników umowy zdejmował i dawał drugiemu. Był to dawny zwyczaj, stosowany od niepamiętnych czasów (por. wyrażenie *l^epanim*, które należy odczytać w takim kontekście) lub przynajmniej na przestrzeni dwóch pokoleń

(por. Ps 102,26; Sdz 3,2; Hi 42,11). Ta wypowiedź może mieć jeszcze jeden istotny wydźwięk. Autor Księgi Rut restytuuje starożytny zwyczaj, który mógł zostać zaniedbany, czy nawet zaniechany przez społeczność Izraela. To może wyjaśniać taką wzmiankę. Budowa całego wiersza 7 nasuwa spostrzeżenie, że mamy tu do czynienia z zamkniętą formułą, która podkreśla oficjalny charakter wydarzenia i jego prawne skutki. Otwiera ją bowiem wspomniane wyrażenie *w^ezo 't l^epanim b^eyiśra'el* „a oto to, co było niegdyś w Izraelu” i zamyka podobne: *w^ezo 't hatt^e'uda^h b^eyiśra'el* „taki był właśnie sposób poświadczania w Izraelu”²⁰⁷.

Postawmy teraz pytanie o znaczenie sandała w tym wydarzeniu. Czy miał on wartość symboliczną? Czy ten motyw pojawia się w Biblii? Sandał był symbolem potwierdzającym wzięcie ziemi na własność (por. Joz 1,3; Ps 60,10; 108,10). Być może, jak chcą tego niektórzy komentatorzy, symbolizował prawo, jakie mężczyzna nabywał wobec kobiety (Gaster, 1969, s. 449n). Motyw zdjęcia sandała pojawia się ponadto w historii Mojżesza (por. Wj 3,5) oraz Jozuego (por. Joz 5,15). Obaj otrzymują od Boga polecenie zdjęcia sandałów. Ten gest ma wyraźnie podkreślać obecność Boga. W Biblii odnajdujemy ponadto inną symbolikę. W historii króla Dawida bosa wspinaczka na Górę Oliwną staje się znakiem wyrażającym jego upokorzenie w kontekście rebelii, którą jego syn Absalom wzniecił przeciw niemu (por. 2 Sm 15,13.30). U Izajasza i Ezechiela ten gest jest wyrazem żałoby (por. Iz 20,2–4; Ez 24,15–24). Motyw sandała znany jest także w literaturze pozabiblijnej²⁰⁸. To wszystko wskazuje, że był on wspólnym elementem dla kultury starożytnego Bliskiego Wschodu. Wydaje się, że w kontekście Księgi Rut ten znak jawi się jako dość spektakularny sposób przeniesienia prawa wykupu z właściwego *goela* na tego, który wyraził zgodę, aby stać się *goelem* (8).

W omawianym fragmencie istotna jest deklaracja, którą składa Boaz (4,9–10), a która jest komentarzem wyjaśniającym i potwierdzającym to, na co wskazuje symbolika sandała. Deklaracja obejmuje trzy elementy. Po pierwsze, Boaz dwukrotnie wypowiada formułę: „Wy dzisiaj jesteście

²⁰⁷ Warto przy tym zwrócić uwagę na kolejny przykład zabiegu poetyckiego, który stosuje narrator w tym wierszu. Trzy rzeczowniki: *hagg^e'ulla^h*, *hatt^emura^h* i *hatt^e'uda^h* tworzą niezwykle rytmiczny asonans (powtórzenie jednakowej sekwencji samogłosek, tu: *a-e-u-a*), który świadczy o podniosłym i wyrafinowanym, wręcz ceremonialnym stylu wypowiedzi.

²⁰⁸ Znany i ceniony asyriolog Ephraim Speiser odnalazł w dokumentach z Nuzi motyw zdejmowanego sandała. W przebadanych tekstach odkrył, że był to symbol zapłaty, którą dawał uczestnik, aby potwierdzić tym samym nietypową transakcję i obejść w ten sposób trudności prawne (Speiser, 1940, s. 17).

świadkami”, co stanowi inkluzję całej wypowiedzi. Ten fakt ma istotne znaczenie: wszystko to, co powie Boaz, stanie się publiczne i jawne, a tym samym uzyska niepodważalny status wykonalności. Po drugie, deklaracja obejmuje „to wszystko, co należy do Elimeleka, i to wszystko, co należy do Kiliona i Machlona”, a także Rut Moabitkę²⁰⁹. Jednym słowem, chodzi o całe dziedzictwo zarówno materialne, jak i ludzkie, zwłaszcza w kontekście małżeństwa²¹⁰. Wreszcie po trzecie, chyba najważniejsza kwestia, której narrator poświęca sporo uwagi: „Aby w ten sposób zachować imię zmarłego w jego dziedzictwie oraz aby imię zmarłego nie zniknęło spośród jego braci ani spośród jego współobywateli”. Ta klauzula ma dwa elementy (por. *uwagi do tekstu*): pozytywny („aby zachować imię zmarłego”) oraz negatywny („aby nie zniknęło [to imię]”). Zwraca uwagę w tym miejscu retoryka wypowiedzi. Ta sama myśl została bowiem wyrażona na dwa sposoby, zgodnie zresztą z manierą uznaną w świecie semickim (ważne kwestie miały być powtórzone, tak aby nie było wątpliwości co do ich wartości i znaczenia). Chodzi o wydobycie tego, co najważniejsze: przyszłe małżeństwo Boaza i Rut będzie w jakimś sensie kontynuacją tego pierwszego małżeństwa, będzie służyło zabezpieczeniu rodu Elimeleka i to w wymiarze zarówno rodzinnym („spośród jego braci”), jak i społecznym („spośród jego obywateli”).

Cała scena kończy się publiczną deklaracją, wypowiedzianą przez starszyzną miasta (4,11–12). Stanowi ona odpowiedź na wcześniejszą deklarację Boaza, poprzedzoną symbolicznym zdjęciem sandała, i z legislacyjnego punktu widzenia stanowi ostateczne potwierdzenie jego słów. Warto zwrócić uwagę na poetycki charakter tej wypowiedzi, co podkreśla jej struktura chiastyczna, którą można przedstawić następująco (Ziegler, 2017, s. 425n)²¹¹:

²⁰⁹ Narrator łączy te dwie transakcje jednym hebrajskim czasownikiem *qnh*, który w kontekście dóbr materialnych, zwłaszcza ziemi, oznacza „nabywać”, „kupować” (por. Rdz 25,10; 33,19; 49,30; 50,13; 1 Sm 24,21.24). Jest też używany w kontekście nabywania zwierząt, a także niewolników. Jednak szczególne znaczenie przybiera w sytuacji, gdy mowa jest o „nabywaniu” żony.

²¹⁰ Wydaje się jednak, że w oczach narratora kwestia „nabycia Rut” ma specjalny walor. Podkreśla ją użyty na początku wiersza 10 leksem *w^egam*. Ta partykuła (poprzedzona dodatkowo spójnikiem) pełni tutaj funkcję emfaticzną, wzmacniającą całą wypowiedź, nie ma natomiast waloru numerycznego (jeszcze i to). Imię Rut zostaje ponadto dookreślone przez „Moabitka”. Narrator podkreśla w ten sposób i wydobywa legislacyjny aspekt całej „transakcji”. Istotne jest także drugie dopowiedzenie: „żona Machlona”. Ten element służy temu, aby imię pierwszego męża Rut nigdy nie zaginęło.

²¹¹ Warto przy tym zwrócić uwagę na walor retoryczny tej wypowiedzi, zorganizowanej wokół formy gramatycznej, którą określamy jako *iussivus* (por. A: *yitten YHWH* „oby YHWH dał/sprawił”; B: *wyihl beyt^eka* „niech twój dom”).

- A. „Oby YHWH sprawił, żeby ta kobieta, która wchodzi do twojego domu (11ba),
 B. [stała się] jak Rachel i jak Lea, które we dwie zbudowały dom Izraela (11bβ).
 C. Bądź więc potężny w Efrata (11by)
 C' i uczyn sławnym imię w Betlejem (11bδ)!
 B' Niech twój dom stanie się jak [dom] Peresa, którego Tamar urodziła Judzie (12a),
 A'. dzięki potomstwu, które da ci YHWH z tej młodej kobiety!” (12b).

Temat łaski i błogosławieństwa YHWH stanowi ramy tej wypowiedzi. Odbiorcami mają się stać dwie osoby: najpierw Rut (w tekście „ta kobieta”²¹², A), a następnie Boaz (A')²¹³. Sprawcą małżeństwa i – co za tym idzie – błogosławieństwa jest sam Bóg, który poprowadził całą historię Rut tak, aby spotkała Boaza. On staje się gwarantem płodności tego małżeństwa.

Kolejny segment wypowiedzi (B, B') przywołuje cztery postaci z historii biblijnego Izraela. Najpierw dwie żony patriarchy Jakuba, Rachelę i Leę (por. Rdz 29–30). To one, matriarchinie, zbudowały dom Izraela, rodząc Jakubowi potomków, którzy stali się potem protoplastami pokoleń Izraela. Segment B' nawiązuje natomiast do historii Judy i Tamar, która urodziła mu syna Peresa (por. Rdz 38,29)²¹⁴. Stał się on protoplastą rodu Dawida. Przywołanie tych postaci sytuuje wypowiedź starszyny w kontekście historii patriarchów, a zatem w kontekście wybrania i przymierza. Boaz i Rut będą zatem uczestnikami i ważnymi bohaterami historii zbawienia, a ich małżeństwo zaowocuje powstaniem rodu Dawida, który wywodzi się bezpośrednio od patriarchów (por. Rt 4,17nn).

Dopełnieniem tej wypowiedzi – a jednocześnie jej kluczowym elementem – jest segment C, C'. Zawiera on treści, które odnoszą się bezpośrednio

²¹² Obecność przedimka określonego wyraźnie odnosi ten rzeczownik do Rut.

²¹³ Wskazanie na Boaza jest wyraźne, gdyż narrator używa tutaj zaimka osobowego (w formie sufigowanej), który odnosi się właśnie do Boaza (*yitten YHWH l'ka*).

²¹⁴ Cały rozdział 38 Księgi Rodzaju jest poświęcony tej interesującej historii. W wyniku podstępu Tamar, synowa Judy, urodziła mu dwóch synów. Tamar poślubiła wcześniej pierworodnego syna Judy, Era, który „nie podobał się Panu” (por. Rdz 38,7) i umarł. Juda polecił drugiemu swojemu synowi, Onanowi, aby dopełnił obowiązku wobec swojej bratowej. Ale także postępowanie Onana nie podobało się Panu (por. Rdz 38,9n) i mężczyzna również umarł. Tamar pozostała wdową i wówczas postanowiła, że to Juda da jej potomstwo (por. Rdz 38,12nn). Peres był protoplastą Jessego, z którego wziął początek cały ród Dawida (Wénin, 2005, s. 88nn; Alter, 2011, s. 4nn).

do Boaza (zob. *uwagi do tekstu*). Narrator wymienia dwa miejsca związane z dynastią Dawida, ale także z dziejami patriarchów: Betlejem i Efrata. To już wyraźnie łączy przyszłe dzieje Boaza i Rut z historią patriarchów i tym samym wpisuje je w całą historię zbawienia.

7.2. Narodziny syna (4,13–17)

Po wstępie, który informuje czytelnika o okolicznościach narodzin syna Boaza i Rut (4,13), narrator zwraca naszą uwagę na Naomi, która – jak w całym opowiadaniu, tak i tutaj – odgrywa istotną rolę (4,14–17). Najpierw słyszy ona słowa błogosławieństwa, które wypowiadają pod jej adresem kobiety (4,14–15). Następnie Naomi kładzie dziecko na swojej piersi (4,16) i otrzymuje ono imię (4,17).

7.2.1. Małżeństwo, poczęcie syna i jego narodziny (4,13)

7.2.1.1. Tekst i jego przekład

וַיִּקַּח בְּעֵז אֶת־רוּת וַתְּהַיֶּיֶלֶד לָאִשָּׁה וַיִּבֶא אֶלְיָהָ וַיִּתֵּן יְהוָה לָהּ הַרְיוֹן וַתֵּלֶד בֶּן¹³

¹³*wayyiqqach bo 'az 'et-ruṭ watt^ehi-lo l^e'iszsha^h wayyabo' 'eleyha wayyitten YHWH lah herayon watteded ben.*

¹³Boaz wziął Rut i stała się jego żoną. **moc poczęcia** i urodziła syna. **I zbliżył się do niej. YHWH dał jej**

7.2.1.2. Uwagi do tekstu

wayyiqqach [...] watt^ehi [...] wayyabo' [...] wayyitten [...] watteded [...] – „[Boaz] wziął [...] [Rut] stała się [...] [Boaz] zbliżył się [...] YHWH dał [...] [Rut] urodziła”. To krótkie zdanie jest zbudowane aż z pięciu czasowników, które przybrały formę określaną jako *wayyiqtol* (Joüon, 1923, §118; Siwek, 2013, §76a)²¹⁵. W tym jednym zdaniu narrator zamknął kilka miesięcy życia Boaza i Rut: od momentu ich zaślubin aż do urodzenia syna.

²¹⁵ *Wayyiqtol* stanowi element tzw. sekwencji narracyjnej, w której mogą występować po sobie różne formy *perfectum* i *imperfectum* oraz innych kategorii gramatycznych. *Wayyiqtol* wyraża główną oś narracji i sprawia, że akcja opowiadania jest zwarta i szybka.

wayyabo' 'eleyha – „[Boaz] zbliżył się do niej”. Dosłownie: „przyszedł do niej”. Wyrażenie idiomatyczne, które w zwięzły sposób informuje nas o tym, że zarówno Boaz wszedł do pokoju Rut, jak i odbył z nią stosunek seksualny (por. Rdz 16,2; 30,3)²¹⁶.

YHWH lah herayon – „YHWH dał jej moc poczęcia”. Występujący w tym zdaniu rzeczownik *herayon*²¹⁷ jest poświadczony w Biblii hebrajskiej jedynie dwa razy (jeszcze w Oz 9,11). Płodność i związane z nią poczęcie nowego życia należą do prerogatyw Boga (por. Rdz 29,31; 30,2).

7.2.1.3. Komentarz

Centralnym punktem tej wypowiedzi, z którego wyrastają i do którego zmierzają pozostałe, jest fakt, że to YHWH dał Rut moc poczęcia. Na tle całej tradycji biblijnej utrwalonej w Starym Testamencie jest to jednak sytuacja niezwykła i wyjątkowa. O ile bowiem inne kobiety są „pamiętane” i wysłuchane przez Boga (por. Rdz 21,1; 30,22–23; 1 Sm 1,19–20), o tyle Rut nie prosi o potomstwo, nie błaga o łaskę, jak czynią to inne kobiety; ona po prostu otrzymuje „moc poczęcia”. Narrator wskazuje tym samym, że inicjatywa całkowicie wychodzi od Boga.

7.2.2. Naomi i kobiety (4,14–17)

7.2.2.1. Tekst i jego przekład

וַתֹּאמֶרנָה הַנְּשִׁים אֶל־נַעֲמִי בְרוּךְ יְהוָה אֲשֶׁר לֹא הִשְׁבִּית לָךְ גֹּאֵל הַיּוֹם
וַיִּקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל
וַהֲיָה לָךְ לְמִשִּׁיב נֶפֶשׁ וּלְכֹלֶל אֶת־שִׁיבְתֶךָ כִּי כָלְתָךְ אֲשֶׁר־אֶהְבֶּתְךָ
יִלְדוּתוֹ אֲשֶׁר־הִיא טוֹבָה לָךְ מִשְׁבַּעַה בָּנִים
וַתִּקַּח נַעֲמִי אֶת־הַיֶּלֶד וַתִּשְׁתַּהוּ בְּחִיקָהּ וַתְּהִי־לוֹ לְאִמָּנָת
וַתִּקְרָאנָה לוֹ הַשְּׂכָנוֹת שֵׁם לֵאמֹר יִלְד־בֵּן לְנַעֲמִי וַתִּקְרָאנָה שְׁמוֹ עוֹבֵד
הוּא אַבִּי־יִשִׁי אָבִי דָוִד

¹⁴watto 'marna^h hannaszim 'el-na 'omi baruk YHWH 'aszer lo' hiszbit lak go 'el hayyiom we'yiqqare' sze'mo b'eysi'a 'el.

²¹⁶ Czasem ten idiom tłumaczymy: „położył się z nią”, „spał z nią” (por. Rdz 39,14; 2 Sm 12,24).

²¹⁷ Septuaginta używa w tym miejscu również rzadkiego rzeczownika *kyēsis*, który stanowi *hapax legomenon* w całej Biblii greckiej. Jest natomiast dobrze poświadczony w grece klasycznej i oznacza ciążę. Pochodzi od czasownika *kyeō* „nosić dziecko w łonie”, „począć dziecko”.

¹⁵w^ehaya^h lak l^emesziḅ nepesz ul^ekalkel 'et-siḅatek ki kallatek 'aszer- 'ahebatek ye^eladattu 'aszer-hi' ṭoba^h lak miszsiḅ 'a^h banim.

¹⁶wattiqqach na 'omi 'et-hayyeled watt^eszitehu b^eheyqah watt^ehi-lo l^e'omenet.

¹⁷wattiqre 'na^h lo haszsz^ekenot^l szem le 'mor yullad-ben l^ena 'omi wattiqre 'na^h sz^emo 'obed hu' 'abi-yiszay 'abi david.

¹⁴Kobiety powiedziały Naomi: „Niech będzie błogosławiony YHWH, który nie dał, abyś pozostała dzisiaj bez *goela*. Jego [YHWH] imię będzie wzywane w Izraelu.

¹⁵On [syn] stanie się dla ciebie **tym, który przywraca życie**, i ciebie podtrzyma w twojej starości, ponieważ to twoja synowa, która ciebie kocha,

go urodziła. Ona jest lepsza dla ciebie niż siedmiu synów”.

¹⁶Naomi wzięła dziecko i położyła je na swoim łonie. I **była dla niego piastunką**.

¹⁷Sąsiadki nadały mu imię, mówiąc: „Narodził się syn dla Naomi”. I **nadały mu imię Obed**. On to był ojcem Jessego, ojca Dawida.

7.2.2.2. Uwagi do tekstu

4.15. mesziḅ nepesz – „ten, który przywraca życie”. To wyrażenie jest oparte na rdzeniu *szub* „wracać” (tutaj w formie *participium* koniugacji *hifil*)²¹⁸ oraz na rzeczowniku *nepesz*, który najczęściej tłumaczymy jako „życie”, „dusza”, „powiew”. Całość należy zatem rozumieć: „ten, który przywraca życie”.

4.16. watt^ehi-lo l^e'omenet – „była dla niego [tj. Obeda] piastunką”. Użyty w tym miejscu rdzeń 'mn w koniugacji *qal* wyraża ideę opiekowania się dziećmi jako wychowawca bądź piastunka (niania)²¹⁹. W tym znaczeniu pojawia się w Biblii hebrajskiej siedem razy, zawsze w formie *participium*. W zdecydowanej większości jest to męski imiesłów (por. Lb 11,2; 2 Krl 10,1.5; Est 2,7; Iz 49,23) – wówczas należy rozumieć go w kategoriach opiekuna, wychowawcy. Tylko w dwóch miejscach (Rt 4,16 i 2 Sm 4,4) przyjmuje formę *participium* żeńskiego i wówczas oznacza piastunkę, niankę, żywicielkę.

²¹⁸ Hebrajska koniugacja *hifil* jest koniugacją przyczynowo-sprawczą. Wyraża zatem przyczynę lub sprawstwo danej czynności (Siwek, 2013, §99). Jeśli zatem rdzeń *szub* (w prostej koniugacji *qal*) oznacza „wracać”, to *hszyb* będzie oznaczać „sprawić”, „spowodować powrót”, co w naszym przypadku przełożymy jako „przywrócić”, „sprawić/spowodować, by wróciło”. Ponieważ w tekście pojawia się forma *participium*, tym samym wskazuje się na wykonawcę tej czynności: „ten, który przywraca”.

²¹⁹ Etymologicznie zawiera ideę podnoszenia, dźwigania kogoś.

4.17. *wattiqre'na^h sz^emo 'obed* – „nadały [tj. sąsiadki]²²⁰ mu imię Obed”. Hebrajskie *'obed* oznacza „ten, który służy”, „sługa” (od rdzenia *'abd* „służyć”). To imię jest spotykane kilkakrotnie w Biblii hebrajskiej na oznaczenie różnych osób, m.in.: ojca Gaala (por. Sdz 9,26–41), syna Boaza i Rut, wojownika Dawida (por. 1 Krn 11,47) czy ojca Azariasza (por. 2 Krn 23,1).

7.2.2.3. Komentarz

Tekst składa się z trzech krótkich scen. W pierwszej pojawia się formuła błogosławieństwa (14–15), następnie mowa jest o reakcji Naomi (16), po czym w trzeciej scenie nadawane jest dziecku imię (17). W centrum uwagi narratora znajduje się Naomi, podczas gdy dotychczasowi główni bohaterowie opowiadania, Rut i Boaz, nagle znikają i nie pojawiają się już do końca. Naomi znajduje się w kręgu swoich sąsiadek²²¹. To ona jest odbiorczynią błogosławieństwa, to ona przyjmie na swoje łono dziecko i to ona będzie obecna przy nadaniu mu imienia.

Błogosławieństwo, które słyszy Naomi, jest niezwykle rozbudowane i wielowątkowe. Jest ono uczestnictwem w błogosławieństwie samego Boga. Można zatem powiedzieć, że Naomi chodzi w obecności Boga, została okryta Jego błogosławionym cieniem. Źródłem każdego błogosławieństwa jest bowiem Bóg. Pierwszym jego znakiem staje się ochrona i bezpieczeństwo: On nie pozostawi kobiety bez *goela*, czyli zapewni jej prawdziwą ochronę. To on, *goel*, jako wysłannik samego Boga przywróci życie i podtrzyma wdowę w starości, a powodem takiego statusu Naomi ma stać się miłość jej synowej. Miłość, która rodziła się i kształtowała w historii życia obydwu kobiet. Miłość, która stała się owocem nie tylko ich wspólnych trudów, lecz także ich wierności i bliskości, jakie sobie okazywały. Tekst błogosławieństwa zdaje się mówić o prawdziwym wymiarze człowieczeństwa, które zasadza się na bliskości i dobroci, szlachetności i wierności, i wreszcie – na wspólnym podejmowaniu cierpienia oraz ufności, że Bóg w tym doświadczeniu przychodzi z pomocą. Naomi była nie tylko mentorką i przewodniczką życiową Rut – ona była tak naprawdę tą osobą, która uczyła ją kochać, wskazując

²²⁰ Warto zwrócić uwagę, że w niektórych greckich kodeksach minuskułowych ten leksem ma liczbę pojedynczą: „nadała mu imię”, co sugerowałoby tym samym, że to Naomi tak nazwała syna Boaza i Rut. Podobnie czytamy u Józefa Flawiusza: „Piastowała go Naamis, która za poradą kobiet nazwała go Obedem” (Ant. 5,9,4).

²²¹ Najpierw autor określa je ogólnym terminem *naszim* „kobiety” (4,14), aby następnie użyć słowa już bardziej konkretnego, *sz^ekenot* (od czasownika *szkn* „mieszkać”) – „sąsiadki” (4,17).

jej drogę nadziei, ucząc ją być wierną swojemu powołaniu i otwierając jej oczy na obecność tego, który jest źródłem życia i samą miłością. Nagrodą dla Naomi jest to, że będzie opiekowała się potomkiem Boaza i Rut²²², będzie świadkiem tego, że Bóg odbuduje linię genealogiczną jej rodziny i zapewni jej przetrwanie. Dlatego z ust kobiet padną słowa: „Narodził się syn dla Naomi” (4,17). To znaczy, że ten nowo narodzony syn będzie prawdziwym darem dla całej społeczności Izraela, którą ona reprezentuje.

Należy zadać w tym miejscu dość istotne pytanie, dlaczego to jakieś anonimowe kobiety (to znaczy takie, których imion nie znamy), a nie rodzice nadają dziecku imię. Przecież ten obowiązek należał do ojca dziecka. Wydaje się, że odpowiedź wpisuje się w symboliczny charakter całej tej sceny i wyraźnie wykazuje jej uniwersalny charakter. Zwróćmy uwagę, że imię „Obed” wiąże się z hebrajskim rdzeniem *'bd*, który oznacza „służyć”. Imię to mówi zatem o przeznaczeniu tego dziecka: będzie on służył nie tylko swoim rodzicom, nie tylko rodzinie, czy nawet klanowi. Istotą tego imienia staje się służba całemu ludowi Izraela, który właśnie reprezentują wspomniane kobiety. Jeśli pamiętamy, że Obed był przodkiem króla Dawida, ten uniwersalizm staje się w tym miejscu oczywisty. Władca, którego zapowiadają narodziny Obeda i nadanie mu imienia, przestaje należeć do rodziny, staje się bowiem sługą całego ludu.

²²² Takie jest znaczenie tego symbolicznego gestu wzięcia dziecka na swoje łono.

Dodatek genealogiczny (4,18–22)

Tekst i jego przekład

וְאֵלֶּה תּוֹלְדוֹת פֶּרֶץ פְּרִץ הוֹלִיד אֶת־חֶצְרוֹן¹⁸
וְחֶצְרוֹן הוֹלִיד אֶת־רָם וְרָם הוֹלִיד אֶת־עַמִּינָדָב¹⁹
וְעַמִּינָדָב הוֹלִיד אֶת־נַחֲשׁוֹן וְנַחֲשׁוֹן הוֹלִיד אֶת־שַׁלְמָה²⁰
וְשַׁלְמוֹן הוֹלִיד אֶת־בְּעֻז וּבְעֻז הוֹלִיד אֶת־עֹבֵד²¹
וְעֹבֵד הוֹלִיד אֶת־יֵשׁוּעַ וְיֵשׁוּעַ הוֹלִיד אֶת־דָּוִד²²

¹⁸w^e'elle^h tol^edo^t parec. p^{er}ec holi^d 'e^t-checron

¹⁹w^echecron holi^d 'e^t-ram w^eram holi^d 'e^t 'amminadab

²⁰w^e'amminadab holi^d 'e^t-nachszone w^enachszone holi^d 'e^t-śalma^h

²¹w^eśalmon holi^d 'e^t-bo'az ubo'az holi^d 'e^t-'obed

²²w^e'obed holi^d 'e^t-yiszay w^eyiszay holi^d 'et-dawid.

¹⁸A oto genealogia Peresa: Peres zrodził Chersona. ¹⁹Cherson zrodził Rama, Ram zrodził Amminadaba.

²⁰Amminadab zrodził Nachszona.

Nachszone zrodził Salmona. ²¹Salmon zrodził Boaza. Boaz zrodził Obeda.

²²Obed zrodził Jesego. Jesse zrodził Dawida.

Uwagi do tekstu

W tekście pojawiają się dwie różne formy zapisu hebrajskiego imienia syna Nachszona. W końcówce wiersza 20 występuje wariant *śalma^h*, zaś już

na początku kolejnego wiersza pojawia się imię *śalmon*. Podobne różnice potwierdza *Targum do Księgi Rut*. Septuaginta nie notuje takiej zmiany. W wykazie imion, który znajdujemy w dziele kronikarskim (por. 1 Krn 2,11), to imię występuje w brzmieniu *śalma* (nastąpiła wymiana wygłosowych spółgłosek *he* na *alef*)²²³. W Ewangelii według św. Łukasza imię ojca Boaza pojawia się w jeszcze innym brzmieniu: *sala* (Łk 3,32). To wszystko zdaje się wskazywać na to, że istniały różne zapisy i sposoby odczytania tego imienia w tradycji biblijnej. Nie ma to jednak żadnego wpływu na jego znaczenie²²⁴.

Komentarz

Ostatnim akordem Księgi Rut jest dodatek genealogiczny, który rozpoczyna się od hebrajskiego wyrażenia *w^e’elle^h tol^edot* „oto pokolenia”. Formuła *toledot* nie tylko jest charakterystyczna dla tekstów biblijnych, szczególnie dla Księgi Rodzaju (Rdz)²²⁵, lecz także spotykana jest w innych tekstach literackich starożytnego Bliskiego Wschodu²²⁶, które zawierają imiona przodków głównie potomków królewskich. Takie listy genealogiczne służyły przede wszystkim do potwierdzenia i uwiarygodnienia istniejących więzów krwi, czyli najczęściej królewskiego pochodzenia czyichś potomków. Genealogia

²²³ W obydwu przypadkach pełnią one funkcję *mater lectionis*. Pierwotnie język hebrajski nie używał w zapisie samogłosek. Ich rolę odgrywały niektóre spółgłoski, m.in. *alef* i *he* (Siwek, 2013, §3.4). Taka alternacja jest możliwa w języku hebrajskim.

²²⁴ Być może zakończenie *-on* w wierszu 21 zostało dodane do pierwotnej wersji imienia *śalma^h* pod wpływem innych imion tu wymienionych, a mających identyczne zakończenie. To z kolei wskazywałoby na to, że pierwotną formą tego imienia było *śalma^h* lub – jak chce kronikarz – *śalma* (Campbell, 1975, s. 172).

²²⁵ W Księdze Rodzaju pełni ona jeszcze inną funkcję. Wyznacza strukturę całej księgi od stworzenia świata i człowieka (por. 2,4a) aż do dziejów pierwszych ludzi (por. 5,1; 6,9; 10,1; 11,10.27), a następnie patriarchów (por. 25,12.19; 36,1; 37,2). Genealogia wskazuje tym samym na ciągłość ludzkości, której praprzodkiem był Adam.

²²⁶ Starożytne genealogie pochodzące z Mezopotamii, Egiptu, Izraela, Fenicji czy Grecji były nie tylko zwykłą kompilacją archiwalnego materiału na temat konkretnych ówczesnych osób, rodzin czy rodów, lecz także rzeczywistą identyfikacją i potwierdzeniem ich statusu społecznego oraz dokładnym określeniem ich tożsamości, pozycji w społeczeństwie i zamieszkiwanego terytorium. Informacje zawarte w genealogiach pozwalały precyzyjnie określić wzajemne stosunki pomiędzy sąsiadującymi ze sobą osobami, rodami, plemionami, ludami czy miastami. Głównym zadaniem tego typu dokumentów było bowiem określenie zarówno przeszłych, jak i teraźniejszych relacji społecznych, politycznych, kulturowych, ekonomicznych czy też religijnych między grupami zamieszkującymi graniczące ze sobą terytoria (Dziadosz, 2011, s. 6).

została zorganizowana wokół hebrajskiego rdzenia *yld*, który w sprawczej koniugacji *hifil* oznacza „zrodzić”, „dać życie”²²⁷. W ten sposób autor tekstu wskazuje na bezpośrednie pokrewieństwo pomiędzy poszczególnymi osobami tu wymienionymi.

Genealogia, która kończy Księgę Rut, wykazuje i potwierdza tym samym, że Dawid urodził się w rodzinie Boaza i Rut, zatem nadaje ona całej historii tu opowiedzianej wymiar normatywny. W ten sposób linii Dawida przypisuje się wyjątkową rolę w narodzie wybranym. Bóg powołał tę rodzinę spośród synów Izraela, aby Dawid i następnie jego potomkowie reprezentowali panowanie samego Boga.

²²⁷ Zwykle odnosi się do kobiet (matek), ale w wielu tekstach (szczególnie tych, które pochodzą z tradycji kapłańskiej) odnosi się także do mężczyzn (tu ojców).

Zakończenie

Celem niniejszego opracowania było ukazanie drogi wiary biblijnej Rut. Jest to już druga publikacja, która wpisuje się w ważny, jak się zdaje, nurt badawczy, którego przedmiotem są biblijni bohaterowie wiary²²⁸. Wiara rozumiana jako droga do odkrycia Boga w historii własnego życia. Wiara jako stopniowe otwieranie się człowieka na słowa i wydarzenia, które Bóg dla niego przygotował i do których go zaprosił. Wreszcie wiara jako odpowiedź na przeciwności i niepewności w ludzkim życiu, a także ludzkie wybory i decyzje. Wiara nie jest tu równoznaczna z wierzeniem, przekonaniem, z postawą uznania czegoś za prawdziwe. Jak pisze żydowski filozof i teolog Abraham Joshua Heschel:

Wiara jest aktem całej osoby, umysłu, woli i serca. Wiara jest wrażliwością, zrozumieniem, zobowiązaniem i więzią; nie tym, co uzyskujemy raz na zawsze, lecz postawą, którą możemy przyjąć i stracić [...]. Wiara pociąga za sobą wierność, siłę w oczekiwaniu, akceptację Jego ukrycia, wyzwanie rzucone historii (Heschel, 2007, s. 195, 197).

Wiara jest tym samym wyzwaniem rzuconym człowiekowi przez kochającego i szukającego go Boga, wyzwaniem do porzucenia wszystkiego, aż do wyzbycia się samego siebie po to, aby odkryć i wydobyć tę najcen-

²²⁸ Pierwsza taka praca z cyklu *Biblijni Bohaterowie Wiary*, zatytułowana *Powstał prorok jak ogień. Droga Eliasza*, została poświęcona – jak wskazuje podtytuł – prorokowi Eliaszowi, zob. Siwek, 2020.

niejszą perłę, ten największy skarb, jakim jest tajemnicza obecność Stwórcy. Wyzwanie polega na tym, aby w tym doświadczeniu zrozumieć i przyjąć własną historię, i dostrzec, że jest ona częścią historii zbawienia, którą Bóg zapoczątkował od pierwszego słowa, jakie wypowiedział: „Niech się stanie”. Stawanie się człowieka, budowanie człowieczeństwa i stawanie się człowiekiem, który żyje w relacji z innymi, karmi się ich szczęściem, ale także jest blisko w ich nieszczęściu, potrafi rezygnować po to, aby zyskać więcej, jest niczym innym jak codzienną odpowiedzią dawaną Stwórcy. Wiara zakłada dialog, jest wydarzeniem, w którym słowa poszukującego Boga mają się krzyżować ze słowami człowieka, który daje się odnaleźć. Nie istnieje wiara „od pierwszego wejrzenia”. Ten, kto prędko uwierzy, prędko i zapomina. Wiara nie powstaje z niczego, bez przygotowania. Poprzedza ją bojaźń i zdumienie rzeczami, które dostrzegamy, ale ich nie rozumiemy. Człowiek ma się uczyć wiary. Musi zrozumieć, że nie jest ona wyłącznie jego troską i jego zadaniem, ale jest przede wszystkim troską i zadaniem Boga. Wreszcie ma zrozumieć, że o wiele istotniejsza od jego pragnienia wiary jest Jego wola, aby uwierzył (Heschel, 2007, s. 194).

Historia opowiedziana w Księdze Rut wpisuje się w taką właśnie logikę wiary.

Opowiadanie, które jest treścią księgi, ma charakter literacki, a przede wszystkim – dydaktyczny, choć zawiera również refleksję nad historią (por. Rt 1,1). W warstwie ideowej jednak autor proponuje czytelnikowi uniwersalistyczną interpretację. Nie należy bowiem zabraniać poganom dostępu do poznania Boga i uczestnictwa w Jego obietnicach. W związku z tym przyjmuje się, że ostateczna redakcja Księgi Rut nastąpiła około połowy V w. przed Chr. w związku z tzw. reformą Ezdrasza, który zdecydowanie wystąpił przeciw małżeństwom mieszanym pomiędzy Żydami i nie-Żydami (Ezd 9,1–2.11). Inspiracją do zmierzenia się z tym ważnym społecznie problemem stało się zapewne opowiadanie, w którym te treści się pojawiają. Jednak najwyraźniej autor idzie o krok dalej. Ukazuje bowiem ten problem w szerszym kontekście społecznym i religijnym. Umieszczenie fabuły w epoce biblijnych sędziów nie jest tu więc przypadkowe. Był to czas, gdy Izraelici zetknęli się z różnymi grupami pogan. W tej sytuacji musiały pojawić się pytania dotyczące czystości wiary, tradycji i obyczajów, pytania o wierność przymierzu i nakazom ojców. Ale obok tych oczywistych pytań rodzą się inne. Czy nie-Żydzi mogą poznać jedyne Boga? Czy poganie mogą wiązać się z członkami narodu wybranego? Jak mają wobec tego zachować się synowie Izraela? Rozstrzygając kwestię małżeństw mieszanych, autor porusza tym samym problem dostępu nie-Żydów do wiary

w jedyne Boga (Rosłon, 2007, s. 117). Historia Rut w pełni ten zamysł realizuje. Teza, którą autor formułuje, jest jasna: przynależność do narodu wybranego nie zależy od krwi i rasy, lecz od wiary (por. Rt 1,16). Taką wiarą odznaczał się Abraham, którego ojciec, Terach, nie był Hebrajczykiem, lecz Aramejczykiem. Wątki patriarchalne, jak zdążyliśmy wykazać w tej pracy, są nader oczywiste.

Pracę podzielono na dwie części, tak aby ułatwić czytelnikowi dotarcie do kwestii zarysowanych powyżej. W pierwszej części ukazaliśmy szeroko pojęty kontekst Księgi Rut, jej walory literackie; staraliśmy się wykazać, że tekst jest przykładem interesującej narracji biblijnej. W związku z tym podjęliśmy zagadnienie gatunku literackiego, wykazując, że pomimo dominanty, jaką stanowi narracja, nie brak także fragmentów poetyckich, które mogą wskazywać na starsze pokłady literackie księgi, wyrastające nawet z tradycji ustnych opowiadań. Usytuowanie fabuły w szerokim kontekście historycznym umożliwiło lepsze poznanie epoki sędziów zarówno w wymiarze wewnątrzbiblijnym, jak i bardziej uniwersalistycznym, tzn. w odniesieniu do przebudowy geopolitycznej i społecznej obszaru Bliskiego Wschodu w epoce żelaza. Podjęliśmy także próbę ustalenia tego, kim byli biblijni *szop^etim*. Ważną przestrzenią badawczą okazał się także kontekst społeczno-religijny księgi. Wskazanie na podstawowe filary życia religijnego i społecznego dało możliwość przebadania głównych instytucji, przy uwzględnieniu których został zorganizowany tekst opowiadania. Są nimi instytucja małżeństw mieszanych (która jest wyraźną polemiką z zakazem takich małżeństw w czasach Ezdrasza) oraz instytucja *goela*, która przywołuje wiele elementów tradycji biblijnego Izraela, z których *de facto* czerpie autor Księgi Rut. Te wszystkie mechanizmy, cała argumentacja, piękno i precyzja narracji, a także wątki poetyckie czynią z Księgi Rut niepowtarzalne dzieło literackie, którego lektura otwiera nam oczy na ówczesne problemy, z którymi zmagali się Żydzi epoki powygnaniowej.

Druga część tej monografii jest próbą uważnej, pogłębionej lektury tekstu księgi. Wychodząc od tekstu hebrajskiego, podjęliśmy wyzwanie wyjaśnienia zawłości w samym tekście, wskazując na jego bogatą i często wyszukaną semantykę. Analiza poszczególnych leksemów, całych wyrażen i typowej dla języka hebrajskiego idiomatyki umożliwiły tak dogłębne spotkanie z tekstem. Aby ułatwić lekturę i analizę tej narracji, w ramach przyjętego podziału na cztery sceny odpowiadające poszczególnym rozdziałom wyodrębniliśmy mniejsze jednostki tekstualne. Zastosowano tutaj klasyczną i dość prostą formę ich interpretacji: tekst i jego przekład, uwagi do tekstu oraz komentarz. Bogactwo metod synchronicznych (w tym głównie narratologii

oraz kontekstualności), a także diachronicznych (z uwzględnieniem tła historycznego) umożliwiło szeroką i pogłębioną lekturę. Diachronia umożliwiła zobaczenie jak w zwierciadle epoki, w której tekst powstawał i był ostatecznie zredagowany, synchronia pozwoliła zaś ujrzeć tekst i przyjąć go jak gęsto utkany gobelin, w którym sieć powiązań, dynamika i komunikatywność okazały się niezwykle ważnymi czynnikami w jego głębokim zrozumieniu i interpretacji.

Autor tej publikacji żywi nadzieję, że jej lektura pozwoliła czytelnikowi zapoznać się z barwnie opowiedzianą historią Rut i wnikać tym samym w przesłanie, jakie ona niesie. Autor wyraża także pragnienie, aby ta praca stała się przyczynkiem do samodzielnej i osobistej lektury Księgi Rut oraz aby pozwoliła odkryć czytelnikowi fenomen tej pięknej i niezwyklej postaci, która wpisuje się w panteon bohaterów wiary Starego Testamentu.

Bibliografia

- Alter, R. (2011). *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books.
- Assan-Dhôte, I. (2009). *Ruth (La Bible d'Alexandrie LXX 8)*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Astour, M. (1965). *Hellenosemitica. An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece*. Leiden: E.J. Brill.
- Bahbout, R. (red.). (2002). *Meghillat Ruth. Antologia di commenti trattidal Talmud, dal Midrash a da fonti rabbiniche*. Milano: Morasha.
- Benz, F. (1972). *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions. A Catalog, Grammatical Study and Glossary of Elements (Studia Pohl 8)*. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Betti, E. (1988). *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Biblia Sacra Vulgata. Editio quinta* (R. Gryson, R. Weber, red.). (2007). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Bosak, P. (2019). *Słownik wszystkich biblijnych nazw i imion własnych*. Kraków: Petrus.
- Bovati, P. (2005). *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Bruppacher, H. (1966). Die Bedeutung des Namens Ruth. *Theologische Zeitschrift*, 22, 12–18.
- Buber, M. (1995). *Dwa typy wiary*. Kraków: Znak.
- Bush, F. (1996). *Ruth, Esther (Word Biblical Commentary 9)*. Dallas: Word Books.
- Campbell, E. (1975). *Ruth. A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary (The Anchor Bible 7)*. New York: Doubleday & Company.
- Carr, D. (2011). *The Formation of the Hebrew Bible. A New Reconstruction*. New York: Oxford University Press.
- Christensen, D. (1997). *Deuteronomy 21:10 – 34:12 (Word Biblical Commentary 6B)*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Cowley, A. (tłum., red.). (1923). *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* Oxford: Clarendon Press.
- Cross, F. (1997). *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

- Cylkow, I. (2007). *Księgi Pięciu Megilot*. Kraków: Austeria.
- De Vaux, R. (2004). *Instytucje Starego Testamentu. Tom I i II*. Poznań: Pallotinum.
- Decker, T. (2010). Ruth 1:1–5: an exegetical and expositional proposal. *Conspectus. The Journal of the South African Theological Seminary*, 9(3), 33–50.
- Dobbs-Allsopp, F. (2005). *Hebrew Inscriptions: Texts from the Biblical Period of the Monarchy with Concordance*. New Haven: Yale University Press.
- Dogniez, C., Harl, M. (2001). *Le Pentateuque d'Alexandrie (La Bible des Septante)*. Paris: Cerf.
- Dommershausen, W. (1967). Leitwortstil in der Ruthrolle. W: J. Möller, *Theologie in Wandel* (s. 394–407). München:ewel.
- Driver, S. (1956). *An Introduction to the Literature of the Old Testament*. New York: Meridian Books.
- Dupont-Sommer, A. (1944–1945). L'osacon araméen d'Assour. *Syria*, 24, 24–61.
- Dzidosz, D. (2011). Genealogie Księgi Rodzaju. Pomiędzy tradycją, historią a teologią. *Biblical Annals*, 1, 5–37.
- Dzidosz, D. (2019). *Księga Sędziów. Rozdziały 1–5 (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament VII/1)*. Częstochowa: Święty Paweł.
- Eichler, B. (1997). Tabliczki z Mari. W: B. Metzger, M. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej* (s. 754). Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Enquiridion bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura*. (2010). Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Euzebiusz z Cezarei. (2013). *Historia Kościelna. Tekst grecki i polski*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Fabry, H. (2004). szub, szuba, meszuba, teszuba. W: J. Botterweck, *Theological Dictionary of the Old Testament* (t. 14, s. 467). Grand Rapids, Michigan: William Eerdmans Publishing Company.
- Faust, A. (2006). *Israel's Ethnogenesis. Settlement, Interaction, Expansion and Resistance*. London, New York: Routledge. Taylor and Francis Group.
- Fischer, I. (2021). *Rut (HThKAT)*. Freiburg–Basel–Wien: Herder.
- Gaster, T. (1969). *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament*. New York: Harper.
- Gesenius, W. (1951). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press.
- Gesenius, W., Kautzsch, E. (1910). *Gesenius' Hebrew Grammar*. Oxford: Clarendon Press.
- Glanzman, G. (1959). The Origin and Date of the Book of Ruth. *The Catholic Biblical Quarterly*, 21(2), 201–207.
- Glueck, N. (1967). *“Chesed” in the Bible*. Cincinnati: The Hebrew Union College Press.
- Goldstein, J. (2002). *Peoples and Almighty God. Competing Religions in the Ancient World*. New York: Doubleday.
- Gordon, C. (1965). *Ugaritic Textbook (AnOr 38)*. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Gray, J. (1986). *Joshua, Judges and Ruth (The New Century Bible Commentary)*. Grand Rapids: Marshall Morgan & Scott Publications.
- Grondin, J. (2007). *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej (Myśl filozoficzna)*. Kraków: WAM.
- Gunkel, H. (1913). *Reden und Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
- Gunkel, H. (1963). *Die israelitische Literatur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Haller, M. (1940). *The fünf Megilloth (HAT 18)*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Hallo, W. (2003). *The Context of Scripture (Archival Documents from Biblical World, t. 3)*. Leiden, Boston: Brill.

- Hayward, C. (2005). Targum. W: J.L. Houlden, R.J. Coggins (red.), *Słownik hermeneutyki biblijnej* (s. 852–855). Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Hertzberg, H. (1959). *Die Bücher Josua, Richter, Ruth (ATD 9)*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Heschel, A.J. (2007). *Bóg szukający człowieka*. Warszawa: Esprit S.C.
- Holladay, W. (1958). *The Root szubh in the OT: with Particular Reference to Its Usage in Covenantal Contexts*. Leiden: E.J. Brill.
- Holmstedt, R. (2010). *Ruth. A Handbook on the Heber Text*. Waco, Texas: Baylor University Press.
- Hubbard, R. (1988). *The Book of Ruth (The New International Commentary on the Old Testament)*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Jastrow, M. (2005). *Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Józef Flawiusz. (1993). *Dawne dzieje Izraela*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Rytm”.
- Józef Flawiusz. (2010). *Przeciw Apionowi. Autobiografia*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Rytm”.
- Joüon, P. (1923). *Grammaire de l'hébreu biblique*. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Joüon, P. (1993). *Ruth. Commentaire philologique et exégétique (Subsidia Biblica 9)*. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Kselman, J. (1978). The Recovery of Poetic Fragments from the Pentateuchal Priestly Source. *Journal of Biblical Literature*, 97, 161–173.
- Kuśmirek, A. (2010). Twój naród będzie moim narodem, twój Bóg moim Bogiem – wyznanie Rut w interpretacji targumu (Rt 1,16–17). W: W. Linke (red.), *Trud w Panu nie jest daremny (por. 1 Kor 15,58)*. *Studia ofiarowane księdzu prof. dr. hab. J. Załęskiemu* (s. 309–324). Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów.
- Lacocque, A. (2004). *Le livre de Ruth (Commentaire de L'Ancien Testament XVII)*. Genève: Labor et fides.
- Lemaire, A. (1989). Une inscription phénicienne découverte récemment et le mariage de Ruth la Moabite. *Eretz Israel*, 20, 124–129.
- Leonard-Fleckan, M. (2022). Judges. W: J. Collins, *The Jerome Biblical Commentary for the Twenty-First Century* (s. 402–421). London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney: T and Clark.
- Levin, E. (1973). *The Aramaic Version of Ruth (Analecta Biblica 58)*. Roma: Biblical Institut Press.
- Lewis, C., Short, C. (2020). *A Latin Dictionary*. Chapel-en-le-Frith: Nigel Gourlay.
- Liedke, G. (1997). szpł sądzić. W: C. Westermann, E. Jenni (red.), *Theological Lexicon of the Old Testament* (t. 3, s. 1392–1399). Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Lindars, B. (1979). The Israelite Tribes in Judge. W: J.A. Emerton (red.), *Studies in the Historical Books of the Old Testament (VT.S 30)* (s. 95–112). Leiden: Brill.
- Líndez, J.V. (1998). *Rut y Ester (Narraciones)*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Liverani, M. (2007). *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Loretz, O. (1960). The Theme of the Ruth Story. *The Catholic Biblical Quarterly*, 22, 391–399.
- Łach, J.B. (2015). *Księga Sędziów i Księga Rut. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy (PŚST 3/2)*. Poznań: Pallottinum.
- Marguerat, D., Bourquin, Y. (1999). *How to Read Bible Stories. An Introduction to Narrative Criticism*. London: SCM Press.

- Mathews, K. (2008). Boaz. W: D.N. Freedman (red.), *The Anchor Yale Bible Dictionary* (t. 1, s. 765). New Haven & London: Yale University Press.
- Mazzeinghi, L. (2007). *Histoire d'Israël. Des origines à la période romaine*. Montreal: Novalis.
- Mędala, S. (1994). *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*. Kraków: The Enigma Press.
- Michael, M. (2015). The Art of Persuasion and the Book of Ruth: Literary Devices in the Persuasive Speeches of Ruth 1:6–18. *Hebrew Studies*, 56, 145–162.
- Midrasz Rut Rabbah*. (ok. 700–950). Sefaria. https://www.sefaria.org/Ruth_Rabbah?tab=contents
- Miller, P. (2000). *The Religion of Ancient Israel*. London: Westminster John Knox Press.
- Moor, J. (1984). The Poetry of the Book of Ruth (Part I). *Orientalia. Nova Series*, 53(2), 262–283.
- Moor, J. (1986). The Poetry of the Book of Ruth (Part II). *Orientalia. Nova Series*, 55(1), 16–46.
- Moore, M.S. (1997). Two Textual Anomalies in Ruth. *The Catholic Biblical Quarterly*, 59(2), 234–243.
- Moore M.S. (1998). Ruth the Moabite and the Blessing of Foreigners. *The Catholic Biblical Quarterly*, 60, 203–217.
- Morris, L. (1968). Ruth. An Introduction and Commentary. W: A.E. Cundall, L. Morris, *Judges. Ruth. An Introduction and Commentary (TOTC 7)*. Downers Grove: Inter-Varsity Press.
- Moscatti, S. (1980). *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages. Phonology and Morphology*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Muraoka, T. (2010). *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint*. Louvain-Paris-Walpole: Peeters.
- Murphy, R. (1981). *Wisdom Literature. Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther (The Forms of the Old Testament Literature, t. 13)*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Myers, J. (1955). *The Linguistic and Literary Form of the Book of Ruth*. Leiden: Brill.
- Niehr, H. (2006). szapał. W: G. Friedrich (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament* (s. 411–431). Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum*. (1986). Roma: Libreria Editrice Vaticana.
- Parchem, M. (2016). *Biblijny język aramejski. Gramatyka. Kompletne preparacje. Słownik*. Pelplin: Bernardinum.
- Penna, A. (1962). *Giudici e Rut (La Sacra Bibbia)*. Torino: Marietti.
- Pepin, J. (1988). *Hermeneutik (Reallexicon für Antike und Christentum, t. 14)*. Stuttgart: Anton Hoesemann.
- Perry, E. (1953). The Meaning of “emuna” in the Old Testament. *The Journal of Bible and Religion*, 21(4), 252–256.
- Perry, M., Sternberg, M. (1986). The King Through Ironic Eyes. Biblical Narrative and the Literary Reading Process. *Poetics Today*, 7(2), 275–322.
- Plezia, M. (2007). *Słownik łacińsko-polski* (t. 3). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Porten, B. (1978). The Scroll of Ruth. A Rhetorical Study. *Gratz College Annual of Jewish Studies*, 7, 23–49.
- Pritchard, J. (1955). *Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

- [Raszi] Rashi. (ok. 1075–1105). Rashi on Rut. Sefaria. https://www.sefaria.org/Rashi_on_Ruth?tab=contents
- Ravasi, G. (2004). *Hiob. Dramat Boga i człowieka, cz. 1*. Kraków: Salwator.
- Rosłon, J.W. (2007) Wierność Moabitki i genealogia króla Dawida. Księga Rut. W: P. Briks, S. Gądecki, J.W. Rosłon, S. Wypych (red.), *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 3 (Księgi historyczne Starego Testamentu. Dziejopisarstwo okresu judaistycznego)*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Sander, N., Trenel, I. (2000). *Dictionnaire hébreu-français*. Genève: Slatkine Reprints.
- Sasson, J. (1979). *Ruth. A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press.
- Sasson, J. (2014). *Judges 1–12 (AYB 6D)*. New Haven, London: Yale University Press.
- Schipper, J. (2012). The Syntax and Rhetoric of Ruth 1:9a. *Vetus Testamentum*, 62, 642–645.
- Schipper, J. (2016). *Ruth. A New Translation with Introduction and Commentary (AYB 7D)*. New Haven, London: Yale University Press.
- Schökel, L. (2013). szub. W: L. Schökel, *Dizionario di ebraico biblico* (s. 842–845). Milano: San Paulo.
- Schottroff, W. (1997). pqd to visit. W: C. Westermann, E. Jenni (red.), *Theological Lexicon of the Old Testament* (t. 2, s. 1018–1031). Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Seow, C. (1997). Ugarycki. W: B. Metzger, M. Coogan, *Słownik wiedzy biblijnej* (s. 785–787). Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Sicre, L.J. (2018). *Jueces*. Navarra: Estella.
- Sievers, E. (1901). *Metrische Studien, cz. 1*. Leipzig: B.G. Teubner.
- Simone, M. (2018). Judges. W: R. Clifford, *The Paulist Biblical Commentary* (s. 218–239). New York / Mahwah, NJ: Paulist Press.
- Siwek, K. (2013). *Awotenu sipperu lanu. Biblijny język hebrajski. Kurs podstawowy i średni (LS 2)*. Warszawa: Verbinum.
- Siwek, K. (2020). *Powstał prorok jak ogień. Droga Eliasza*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Collegium Bobolanum.
- Ska, J.L. (2000). “Our Fathers Have Told Us”. *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Ska, J.L. (2004). *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l’interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Ska, J.L. (2005a). Le livre de Ruth ou l’art narratif biblique dans l’Ancien Testament. W: D. Marguerat (red.), *La Bible en récits. L’exégèse biblique à l’heure du lecteur (Le monde de la Bible 48)* (s. 41–72). Genève: Labor et fides.
- Ska, J.L. (2005b). La storia di Rut, la Moabita, e il diritto di cittadinanza in Israele. W: J.L. Ska, *Il libro sigillato e il libro aperto* (s. 369–389). Bologna: Centro Editoriale Dehoniano.
- Sławiński, J. (2000). Nowela. W: J. Sławiński (red.), *Słownik terminów literackich* (s. 345–346). Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Soden, W. (1965–1981). *Akkadisches Handwörterbuch* (t. 1–3). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Soggin, J. (1997). szub, to return. W: C. Westermann, E. Jenni (red.), *Theological Lexicon of the Old Testament* (t. 3, s. 1312–1317). Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Soggin, J. (2004). *Histoire d’Israël et de Juda*. Bruxelles: Lessius.
- Speiser, E. (1940). Of Shoes and Shekels. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 77, 15–20.

- Sperber, A. (2004). *The Bible in Aramaic. Based on Old Manuscript and Printed Texts* (t. 1). Leiden: Brill.
- Stark, J. (1971). *Personal Names in Palmyrene Inscriptions*. Oxford: Clarendon Press.
- Sternberg, M. (1987). *The Poetics of Biblical Narratives. Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press.
- Stoebe, H. (1997). chesed, kindness. W: C. Westermann, E. Jenni (red.), *Theological Lexicon of the Old Testament* (t. 2, s. 449–464). Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Targum do Księgi Rut.* (ok. 600). Sefaria. https://www.sefaria.org/Aramaic_Targum_to_Ruth?tab=contents
- Tronina, A., Walewski, P. (2009). *Biblijne nazwy osobowe i topograficzne. Słownik etymologiczny*. Częstochowa: Edycja św. Pawła.
- Trible P. (2009). Ruth. W: D.N. Freedman (red.), *The Anchor Yale Bible Dictionary* (t. 5, s. 842–847). New Haven & London: Yale University Press.
- Van De Mieroop, M. (2008). *Historia starożytnego Bliskiego Wschodu ok. 3000–323 p.n.e.* Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Walewski, P. (2011). Kanon ksiąg świętych. W: P. Walewski (red.), *Wstęp ogólny do Biblii* (s. 239–256). Rumia: Biblicum.
- Wénin, A. (2005). *Joseph ou l'invention de la fraternité (Genèse 37–50)*. Bruxelles: Lessius.
- Williams, R. (2010). *Williams' Hebrew Syntax*. London: University of Toronto Press.
- Wujek, J. (1962). *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- Zevit, Z. (2005). Dating Ruth: Legal, Linguistic, and Historical Observations. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 117(4), 574–600.
- Zenger, E. (1992). *Das Buch Ruth*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Ziegler, Y. (2017). *Ruth. From Alienation to Monarchy (Maggid Studies in Tanakh)*. Jerusalem: Matan. Yeshivat Har Etzion.
- Zohar Chadash, Midrasz Rut.* (ok. 1200). Sefaria. https://www.sefaria.org/Zohar_Chadash%2C_Midrash_Rut?lang=bi



Krzysztof Siwek

Ksiądz Krzysztof Siwek, dr hab. teologii biblijnej, prof. Akademii Katolickiej w Warszawie. Licencjat nauk biblijnych (*Pontificio Istituto Biblico* w Rzymie). Odbił specjalistyczne studia z archeologii biblijnej w *École Biblique et Archéologique* w Jerozolimie. Pracownik naukowo-dydaktyczny Akademii Katolickiej w Warszawie. Wykładowca egzegezy Starego Testamentu i języków biblijnych w Wyższym Metropolitarnym Seminarium Duchownym w Warszawie. Redaktor naukowy serii *Lingua Sacra* oraz *Lingua Sacra. Monografie*, a także *Fontes et Subsidia Theologiae*. Prowadzi wykłady oraz konferencje naukowe i popularnonaukowe o profilu formacyjnym. Wieloletni przewodnik po Ziemi Świętej. Członek zwyczajny Stowarzyszenia Biblistów Polskich, Polskiego Towarzystwa Teologicznego oraz Warszawskiego Towarzystwa Teologicznego. Autor kilkudziesięciu artykułów naukowych oraz kilku publikacji książkowych. W centrum zainteresowań badawczych autora znajduje się *Corpus Sapientialis* Starego Testamentu.

ISBN 978-83-8144-924-3



9 788381 449243