

Prorokini Debora – „wskrzესicielka” nadziei Izraela. Studium egzegetyczno-teologiczne Sdz 4–5

Prophet Deborah – the “Reviver” of the Israel’s Hope.
The Exegetical and Theological Study of Judges 4–5

KS. MIROSŁAW JASINSKI

Instytut Nauk Biblijnych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
e-mail: jasmir.mj@gmail.com

SUMMARY: “Deborah, the wife of Lappidoth, was a prophet who was judging Israel at that time” (Jdg 4:4). Using these words the autor of Judges had presented a new hero of the book to his recipients, readers and to us as well. Such solemn and long „introduction” may surprises for several reasons, including the fact that in one, so short verse have been collected and concentrated almost all titles bound up with the protagonist of the Jdg 4–5. The author of the article tries to explain the meaning of these honorable titles and convince that their application to Deborah is fully justified. The article consists of three parts. First, the author presents (1) the main problems associated with the dating of Jdg 5 and the relationship of *the Song of Deborah* to Jdg 4, then he shows Deborah as (2) the judge, and as (3) the prophetess, who became the “mother in Israel”.

KEYWORDS: Deborah; prophetess; judges of Israel

SŁOWA KLUCZE: Debora, prorokini, sędziowie Izraela

Spółeczność przedstawiona na kartach Starego Testamentu ma charakter patriarcalny, w której zajęcia mężczyzn i kobiet są jasno sprecyzowane. Uważna lektura opowiadań biblijnych pokazuje jednak, że społeczność ta jest bardziej zróżnicowana, niż się wydaje. Przekonanie o monolitycznym systemie patriarcalnym Biblii jednak upada, gdy weźmie się pod uwagę choćby rolę i urząd proroka. Obok licznych proroków Starego Przymierza spotykamy w Biblii także sławne kobiety piastujące ten urząd. Jest pośród nich pięć niewiast: Miriam, siostra Mojżesza i Aarona, która odegrała ważną rolę w czasie *exodusu* (Wj 15,20-21; Lb 12); Chulda, która zweryfikowała ważność odkrytej *Księgi Prawa* (2 Krl 22,14; 2 Krn 34,22)¹; Noadia, główna oponentka Nehemiasza

1 Profetyczną misję Miriam i Chuldy przedstawia m.in. M. Jasinski, „Miriam – zapomniana bohaterka Exodusu”, *VeVi* 19 (2011) 41-64; M. Jasinski, „Deuteronomiczny charakter wyroczeni

(Ne 6,14); nieznaną z imienia żoną proroka Izajasza (Iz 8,3); oraz Debora, o której opowiada Sędziów (Sdz 4–5). Przedmiotem zainteresowania prezentowanego tu artykułu jest działalność ostatniej z wymienionych niewiast.

1. Datacja *Pieśni Debory* i związek Sdz 5 z Sdz 4

Działalność Debory opisana została w czwartym i piątym rozdziale Księgi Sędziów. Rozdziały te pod wieloma względami różnią się między sobą. Pierwszy z nich (Sdz 4) to opowiadanie, a drugi (Sdz 5) to tzw. *Pieśń Debory*. Zanim przedstawiona zostanie główna bohaterka tego materiału biblijnego, wypada najpierw scharakteryzować go i wskazać najważniejsze problemy związane z jego datacją.

Większość dawniejszych komentatorów uważało, że *Pieśń Debory* (Sdz 5) stanowi jednolitą i samodzielną kompozycję. Przekonanie to dla wielu z nich było fundamentalnym założeniem w badaniach. Pod koniec XIX w. Heinrich Ewald wyraził zdanie, że Sdz 5 stanowi kompilację kilku niezależnych fragmentów. Twierdzenie to znajduje swoich zwolenników również w naszym stuleciu². W odpowiedzi na takie stanowisko kilku uczonych zaczęło bronić tradycyjnej jedności tekstu Sdz 5³. Liczni komentatorzy usiłowali zrekonstruować *Pieśń* w tych miejscach, które uznali za uszkodzone lub niejasne. A ponieważ takich przypadków jest w *Pieśni Debory* sporo, nie zabrakło sugestii, by zweryfikować spółgłoski, skorygować je lub inaczej podzielić poszczególne wyrazy. Znaczna część uczonych reprezentujących ten nurt badań stosowała wszystkie trzy możliwości jednocześnie. Zestawienie ich sugestii w prezentowanym tu

Chuldy i jej wpływ na przyszłość Izraela”, „Niewiastę dzielną kóż znajdzie? [...] Otwiera usta z mądrością, na języku jej mile nauki” (Prz 31,10.27). *Księga pamiątkowa ku czci Pani Prof. KUL dr hab. Urszuli Szwarz w 60. rocznicę urodzin* (red. J. Ząbczyk-Plajzer – M. Gęsikowski) (Świdnica: Usługi Poligraficzne Bogdan Kokot vel Kokociński 2013) 127-147.

- 2 Zob. H. Ewald, *The History of Israel* (London: Longmans, Green 1869) II, 350-354; por. D.H. Müller, „The Structure of the Song of Deborah”, *AJT* 2 (1898) 110-115; A. Weiser, „Das Deborahlied: Eine gattungs- und traditions-geschichtliche Studie”, *ZAW* 71 (1959) 67-97; J. Blenkinsopp, „Ballad Style and Psalm Style in the Song of Deborah: A Discussion”, *Bib* 42 (1961) 61-76; P.R. Ackroyd, „The Composition of the Song of Deborah”, *VT* 2 (1952) 160-162; A.D.H. Mayes, „The Historical Context of the Battle against Sisera”, *VT* 19 (1969) 353-360; J.A. Soggin, *Judges: A Commentary* (Philadelphia: Westminster 1981); B. Lindars, *Judges 1–5: A New Translation and Commentary* (Edinburgh: T&T Clark 1995); C. Pressler, *Joshua, Judges, and Ruth* (Louisville: Westminster/John Knox 2002).
- 3 Np. P. Cassel, *The Book of Judges* (New York: Charles Scribner 1872); G.F. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges* (New York: Charles Scribner 1895); G. Gerleman, „The Song of Deborah in the Light of Stylistics”, *VT* 1 (1951) 168-180; A. Globe, „The Literary Structure and Unity of the Song of Deborah”, *JBL* 93 (1974) 493-512; M.D. Coogan, „A Structural and Literary Analysis of the Song of Deborah”, *CBQ* 40 (1978) 143-166; M.A. Vincent, „The Song of Deborah: A Structural and Literary Consideration”, *SJOT* 91 (2000) 63-82.

studium wydaje się jednak zbędne przede wszystkim dlatego, że zostało to już poczynione w obszernej publikacji, której autorem jest Thomas Francis McDaniel⁴.

Pieśń Debory jest zwykle uznawana za jeden z najstarszych, jeśli nie najstarszy, tekst Biblii Hebrajskiej. Opinia ta od dziesiątek lat dominuje wśród naukowców⁵. Znaczna część egzegetów datuje Sdz 5 na czasy przypadające mniej więcej na ten sam okres, w którym odbyła się kampania militarna, będąca tematem pieśni. Byłby to zatem okres działalności sędziów, mniej lub bardziej odpowiadający epoce Żelaza I. Są jednak i tacy, którzy nie podzielają tej opinii⁶.

Johannes C. de Moor jest przeświadczony, że *Pieśń Debory* nie może być datowana wcześniej niż na około 1100 r. przed Chr. Jako najbardziej przekonujący i prosty dowód potwierdzający tę tezę podaje argument natury archeologicznej. Badania archeologiczne dowiodły bowiem, że ponowne zasiedlenie Galilei nie dokonało się przed rokiem 1100. Stosując koniektury tekstu (m.in. Sdz 5,13-14), J.C. De Moor dostrzega w nim informacje o wszystkich dwunastu (a nie tylko dziesięciu) pokoleniach Izraela⁷. Co więcej, widzi on również daleko idącą zgodność pomiędzy porządkiem pokoleń w wykazach znajdujących się w innych tekstach Starego Testamentu (zwłaszcza Rdz 49 i Pwt 33) a tym, który pojawia się w *Pieśni*⁸.

Giovanni Garbini uważa, że język *Pieśni* jest wcześniejszy od klasycznej hebrajszczyzny VIII w., ale z pewnością późniejszy niż ten, który znamy

4 Thomas F. McDaniel przedstawił w swej pracy niemal pełną analizę sugestii wcześniejszych komentatorów i propozycje własne. Zob. Th.F. McDaniel, *The Song of Deborah: Poetry in Dialect. A Philological Study of Judges 5 with Translation and Commentary, with Translation and Commentary* (Wynnewood: Nathan LaMontagne 2003), <http://tmdaniel.palmerseminary.edu/Deborah.pdf> [dostęp 21.01.2017].

5 Zob. np. Ch.F. Burney, *The Book of Judges* (London: Rivingtons 1920) 158-171; W.F. Albright, „Earliest Forms of Hebrew Verse”, *JPOS* 2 (1922) 69-86; A. Causse, *Les plus vieux Chants de la Bible* (Paris: Félix Alcan 1926); W.F. Albright, „The Song of Deborah in the Light of Archaeology”, *BASOR* 62 (1936) 26-31; H.P. Müller, „Der Aufbau des Deboraliedes”, *VT* 16 (1966) 446-459; P.C. Craigie, „The Song of Deborah and the Epic of Tikulti-ninurta”, *JBL* 88 (1969) 253-265; Mayes, „The Historical Context”, 353-360; B. Halpern, „The Resourceful Israelite Historian: The Song of Deborah and Israelite Historiography”, *HTR* 76 (1983) 379-401; L.E. Stager, „Archaeology, Ecology, and Social History: Background Themes to the Song of Deborah”, *Congress Volume. Jerusalem 1986* (red. J.A. Emerton) (Leiden: Brill 1988) 224-226; G.P. Miller, „The Song of Deborah: A Legal Economic Analysis”, *UPLR* 144 (1996) 2293-2320; C. Echols, *The Eclipse of God in the Song of Deborah: The Role of YHWH in Light of Heroic Poetry* (Cambridge: University Press 2005); C. Echols, *Tell Me, O Muse: The Song of Deborah (Judges 5) in the Light of Heroic Poetry* (New York: T&T Clark 2008) 44-61.

6 Zob. np. G.W. Ahlström, „Judges 5:20f. and History”, *JNES* 36/4 (1977) 287-288; M. Waltisberg, „Zum Alter der Sprache des Deboraliedes Ri 5”, *ZAH* 12 (1999) 218-232.

7 J.C. De Moor, „The Twelve Tribes in the Song of Deborah”, *VT* 43/4 (1993) 484.

8 W ocenie De Moora porządek pokoleń przedstawionych w Sdz 5,13-14 jest najbliższy temu, który pojawia się w narracji Joz 13-19. Zob. De Moor, „The Twelve Tribes in the Song of Deborah”, 489.

z kalendarza z Gezer, datowanego na X w. przed Chr.⁹ Jednak filologiczne i stylistyczne dowody uzasadniające tę tezę są trudne do zweryfikowania, gdyż uczeni nie dysponują wystarczającą ilością materiału hebrajskiego, który pochodziłby z literatury pozabiblijnej wcześniejszego okresu.

Alberto Soggin, Ulrike Schorn oraz Barnaba Lindars datują *Pieśń*, albo przynajmniej znaczną jej część, na okres wczesnej monarchii¹⁰. Z kolei Ulrike Bechmann i Manfred Görg jej powstanie sytuują pod koniec okresu przedwygnaniowego¹¹. Natomiast Michael Waltisberg opowiada się za wczesnopowygnaniowym pochodzeniem utworu (V-IV w. przed Chr.)¹². W końcu B.-J. Diebner przesuwając termin kompozycji na przełom er¹³. Ponadto niektóre ostatnie badania literackie zakładają deuteronomistyczne autorstwo całego zbioru wczesnych proroków, w tym Sdz 5,2-31a, albo traktują całą Księgę Sędziów jako kompozycję integralną¹⁴.

Rozbieżnych opinii i stanowisk uczonych jak dotąd nikomu nie udało się pogodzić. Ich autorzy bowiem nie próbowali zmierzyć się z innymi opiniami w sposób kompleksowy. Zazwyczaj koncentrują się oni na jednym aspekcie problemu, takim jak np. składnia językowa (Soggin, Waltisberg, Lindars), horyzonty socjo-historyczne (Bechmann i Schorn) albo tło intertekstualne (Diebner).

Udaną próbę przeprowadzenia całościowych badań parametrów wewnętrznych Sdz 5,2-31a (gramatyka, składnia, status intertekstualny, słownictwo, perspektywa, porządek, sposób przekazu) oraz zewnętrznych wskaźników rozpatrywanych w sposób systematyczny podjął ostatnio Serge Frolov¹⁵. Wbrew panującej opinii współczesnych egzegetów Frolov stwierdził, że *Pieśń* nie pochodzi z Żelaza I, i prawdopodobnie nigdy nie funkcjonowała jako utwór samodzielny. Frolov widzi w niej integralną część twórczości deuteronomistycznej i datuje ją na czas między 700 a 450 r. przed Chr., a zatem kwalifikuje ją jako utwór późno-przedwygnaniowy, wygnaniowy lub wczesnopowygnaniowy¹⁶.

⁹ Por. G. Garbini, „The Phonetic Shift of Sibilants in Northwestern Semitic in the First Millenium B.C.”, *JNSL* 1 (1971) 32-38.

¹⁰ Soggin, *Judges*, 80-81; U. Schorn, *Ruben und das System der zwölf Stämme Israels. Redaktionsgeschichte und literarische Untersuchungen zur Bedeutung des Erstgeborenen Jakobs* (Berlin: Walter de Gruyter 1997) 129-31; Lindars, *Judges 1-5*, 213-215.

¹¹ U. Bechmann, *Das Deborahlied zwischen Geschichte und Fiktion. Eine exegetische Untersuchung zu Richter 5* (St. Ottilien: EOS Verlag 1989) 198-213; M. Görg, *Richter* (Würzburg: Echter Verlag 1993) 31.

¹² Waltisberg, „Zum Alter der Sprache des Deborahliedes Ri 5”, 218-232.

¹³ B.-J. Diebner, „Wann sang Deborah ihr Lied? Überlegungen zu zwei der ältesten Texte des TNK (Ri 4 und 5)”, *ACEBT* 14 (1995) 106-130.

¹⁴ R. Polzin, *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomistic History. Part One: Deuteronomy, Joshua, Judges* (New York: Seabury Press 1980); B.G. Webb, *The Book of the Judges: An Integrated Reading* (Sheffield: Academic Press 1987).

¹⁵ S. Frolov, „How Old Is the Song of Deborah?”, *JSOT* 36/2 (2011) 163-184.

¹⁶ Zob. Frolov, „How Old Is the Song of Deborah?”, 163, 183.

Datacja *Pieśni Debory* jest zagadnieniem złożonym i trudnym do przedstawienia w jednym artykule. Można jej dokonać jedynie na podstawie elementów obiektywnych, takich jak badania nad użytym w *Pieśni* językiem i odniesieniami zewnętrznymi zawartymi w samym tekście¹⁷. Niemniej jednak, datując starożytny utwór, nie wolno zapomnieć, że tradycja ma skłonności do eliminowania przestarzałych form i idiomów. Dla przykładu dodatki partykuły określającej, w przekonaniu późniejszego redaktora, mogły uchodzić za „drobne sprostowania”, które uważał za stosowne dla dokonania „unowocześnienia” tekstu. Z drugiej strony, styl starszych tekstów nie musi być wcale bardziej „prymitywny” niż młodsza poezja. Ilustrują to dobrze przykłady poezji ugaryckiej. Późniejsi skrybowie mogli bowiem wstawić archaiczne elementy w swoją późniejszą (czyli młodszą) kompozycję, aby stworzyć większe wrażenie starożytności tekstu. Czynność ta jest znaną cechą poezji hebrajskiej, a nawet poezji jako takiej.

Nie angażując się w dyskusję na temat zasadności argumentów „za i przeciw”, można przyjąć opinię, z którą zgodziłaby się większość uczonych: *Pieśń Debory* powstała po 1100 r. przed Chr., a swoją ostateczną formę osiągnęła nie wcześniej niż w 700 r. przed Chr. Przedstawiona w *Pieśni* kampania przeciwko Kananejczykom jest więc najwcześniejszym historycznie wydarzeniem, którego poetycka wersja (albo przynajmniej znaczna jej część) jest chronologicznie najbliższa samemu zdarzeniu.

Kwestia związku *Pieśni* z częścią narracyjną (Sdz 4), jak również datacja tego rozdziału, jest prawie tak samo złożona i dyskusyjna, jak datacja Sdz 5. W XX w. założono, że zarówno narracja, jak i sama *Pieśń* są relacjami historycznymi. Nawet sam William F. Albright znajdował w Sdz 4–5 wytyczne w interpretacji danych archeologicznych, do których dochodził, prowadząc badania terenów, na których rozgrywały się wydarzenia opisane w Sdz 4–5¹⁸. Im bardziej jednak te i inne badania archeologiczne postępowały, tym trudniejsze do pogodzenia stawały się informacje zawarte w tekście biblijnym z danymi archeologicznym. Doprowadziło to do większego sceptycyzmu archeologów wobec danych wyprawianych z Biblii¹⁹.

Gdy idzie o związek Sdz 4 z Sdz 5, to zwykle komentatorzy traktowali te rozdziały jako odrębne opowiadania mówiące o jednym i tym samym zdarzeniu. Uczeni głoszący taką opinię podkreślali fakt, że teksty reprezentują różne gatunki

¹⁷ Soggin, *Judges*, 80.

¹⁸ Albright, „The Song of Deborah in the Light of Archaeology”, 26-27; por. R.M. Engberg – W.F. Albright, „Historical Analysis of Archaeological Evidence: Megiddo and the Song of Deborah”, *BASOR* 78 (1940) 4-9.

¹⁹ Ahlström, „Judges 5:20f. and History”, 287-288; Soggin, *Judges*; V. Fritz, „Conquest or Settlement? The Early Iron Age in Palestine”, *Biblical Archeologist* 50 (1987) 84-100; J.D. Schloen, „Caravans, Kenites, and Cassus Belli: Enmity and Alliance in the Song of Deborah”, *CBQ* 55 (1993) 18-38.

literackie i różne aspekty zdarzenia. Teksty Sdz 4 i Sdz 5 opowiadają tę samą historię z dwóch różnych perspektyw. Sdz 4 jest tekstem napisanym prozą i opowiada historię z perspektywy narratora, natomiast Sdz 5 to wersja poetycka tego samego zdarzenia, opowiedziana ustami Debory (i Baraka). Obydwa rozdziały łączy dramatyczna fabuła, zawierająca pewne elementy mające na celu podtrzymanie uwagi czytelnika. Ta wspólna fabuła jednak została przedstawiona przez dwie różne osoby: Debora skomponowała *Pieśń*, a historyk napisał opowiadanie²⁰.

Coraz bardziej powszechni są jednak komentatorzy, którzy podkreślają bezpośrednie zależności między tymi rozdziałami. Daniel i Cathy Skidmore-Hess uznają na przykład, że Sdz 5 jest tekstem starszym niż Sdz 4, ale sama *Pieśń Debory* jest poetyckim podsumowaniem wcześniejszego rozdziału²¹. Inni z kolei są przekonani, że narracja (Sdz 4) została skomponowana na podstawie *Pieśni* (Sdz 5)²². Są też i tacy – choć nieliczni – którzy twierdzą, że *Pieśń* powstała na bazie narracji²³. Fakt, że obydwa teksty są ze sobą powiązane, nie ulega wątpliwości. Próby ustalenia tych wpływów, zajmujące niektórych współczesnych uczonych, z pewnością jeszcze potrwają i być może przyniosą nowe teorie, które jednak dla orędzia teologicznego i wymowy tych tekstów nie będą miały większego znaczenia. Dla teologii biblijnej bowiem ważniejsze jest przesłanie teologiczne tekstu natchnionego niż związane z prehistorią i tradycją tekstu, trudne do zweryfikowania, a czasami wręcz hipotetyczne teorie. Nathan LaMontagne w swojej pracy doktorskiej udowodnił, że grecki tłumacz niemal na pewno traktował obydwa teksty jako literacką jedność i używał jednego tekstu w interpretacji drugiego²⁴.

20 Zob. E. Bertheau, *Das Buch der Richter und Rut* (Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung 1845); C.F. Keil – F. Delitzsch (red.), *Joshua, Judges Ruth* (Edinburgh: T&T Clark 1869); Cassel, *The Book of Judges*; G.A. Cooke, *The History and Song of Deborah: Judges IV and V* (Oxford: Horace Hart 1892); K. Budde, *Das Buch der Richter* (Freiburg: Verlag von J.C.B. Mohr 1897).

21 D. Skidmore-Hess – C. Skidmore-Hess, „Dousing the Fiery Woman: The Diminishing of the Prophetess Deborah”, *Shofar* 31/1 (2012) 5.

22 Opinię tę reprezentują przede wszystkim Giovanni Garbini i Baruch Halpern, twierdząc, że narracja została utworzona bezpośrednio na podstawie *Pieśni*, na drodze wykładni, bez czerpania z innego źródła. Zob. G. Garbini, „Il Cantico di Debora”, *La parola del passato* 178 (1978) 5-31 oraz Halpern, „The Resourceful Israelite Historian”, 396; Zob. także H.-D. Neef, *Deboraherzählung und Deborahlied: Studien zu Jdc 4,1–5,31* (Neukirch-Vluyn: Neukirchener Verlag 2002) 47-59; Bertheau, *Das Buch der Richter und Rut*, 81; Por. Sh. Bakon, „Deborah: Judge, Prophetess and Poet”, *Jewish Bible Quarterly* 34/2 (2006) 118, http://jbjq.jewishbible.org/assets/Uploads/342/342_DEBRAH.pdf [dostęp 21.01.2017]; Moore, *A Critical and Exegetical Commentary*; E. Täubler, *Biblische Studien: Die Epoche der Richter* (Tübingen: J.C.B. Mohr Verlag 1958).

23 Najbardziej znany spośród nich jest Gösta W. Ahlström. W swej pracy (*Judges 5:20 and History*, 287-288) nie stwierdza tego wprost, ale wyraża przekonanie, że narracja od strony ścisłości historycznej przewyższa kompozycję *Pieśni*. Ta z kolei jest uprzednia w stosunku do narracji. Zob. Ahlström, „Judges 5:20f. and History”, 287-288.

24 Zob. N. La Montagne, *The Song of Deborah (Judges 5): Meaning and Poetry in the Septuagint* (Washington: University Press 2013) 11.

Nie ulega wątpliwości, że tekst *Pieśni* staje się lepiej zrozumiały w świetle narracji, a narracja dopełnia się w wersji poetyckiej tego samego wydarzenia. Zestawienie dwóch literackich wersji tego samego zdarzenia było świadomym zamiarem redaktora. Zjawisko to nie jest w Biblii Hebrajskiej czymś wyjątkowym albo rzadkim²⁵. Dla przykładu, autor Wj 14 szeroko opisuje prozą zwycięski marsz Izraelitów przez Morze Czerwone, by potem, w Wj 15,1-21, to samo wydarzenie oddać językiem poety. Podobny zabieg literacki odnajdujemy w Joz 10,1-27, gdzie w relację opowiedzianą językiem pospolitym włączona została część poetycka (Joz 10,12-14), prezentująca to samo zdarzenie. Również *Księga Judyty* kończy się poezją (Jdt 16) sławiącą wydarzenia opisane wcześniej prozą (Jdt 1-15). Ten znany, jak widać, zabieg literacki pozwala nam w podobny sposób potraktować Sdz 4-5. Biorąc zatem za punkt wyjścia metodę historyczno-krytyczną, stanowiącą część składową metod o charakterze diachronicznym, w dalszej części artykułu podjęty zostanie wysiłek przedstawienia Debory na podstawie tekstu biblijnego Sdz 4-5, według modelu synchronicznego, który stanowi organiczną kontynuację metody diachronicznej.

2. Debora – sędzia i żona

Autor Księgi Sędziów rozpoczyna swoje opowiadanie interesująco i osobliwie: „Debora (*D^e bōrāh*), kobieta (*ʾiššāh*), prorokini (*n^e bⁱʾāh*), żona Lappidota (*ʿēšet lappīdōt*), to ona (*hīʾ*) sądziła (*šōpṭā*) Izraelem w owym czasie” (Sdz 4,4). W cytowanym wersecie aż pięć razy podkreślona została płeć nowej postaci, co z pewnością było przemyślanym zamiarem jego autora²⁶. Wymienione na początku opowiadania „tytuły” głównej bohaterki stanowią zachętę do uważnej lektury i analizy²⁷.

²⁵ Zob. J.W. Watts, „Poetry”, *Dictionary of the Old Testament. Historical Books* (red. B.T. Arnold – H.G.M. Williamson) (Illinois-Leicester: InterVarsity Press 2005) 799.

²⁶ Świadczy o tym chociażby fakt, iż w przytoczonym zdaniu pojawia się zaimek osobowy (*hīʾ*), który z gramatycznego punktu widzenia nie jest konieczny. Por. R. Alter, *The World of Biblical Literature* (New York: Basic Books 1992) 41.

²⁷ Do szlachetnych „tytułów” i zajęć Debory dodać można jeszcze jeden. Była ona również pieśniarką albo poetką tworzącą pieśni (zob. Sdz 5,1.3.12), co w tym regionie starożytnego świata należało do rzadkości. Komponowanie pieśni i tworzenie dzieł o charakterze poetyckim zarezerwowane było zwykle dla mężczyzn, a czasami związane z przywództwem politycznym, o czym świadczą m.in. tradycje związane z Dawidem. Fakt ten nabiera szczególnej wymowy, jeśli się zważy, że dwa zachowane w Biblii Hebrajskiej kantyki, uchodzące jednocześnie za najstarszy materiał biblijny, są dziełami niewiast: prorokini Miriam (Wj 15,20-21) i prorokini Debory (Sdz 5). Niezależnie od tego, który z tych tekstów powstał wcześniej, czytając *Pieśń Debory*, spotykamy się z jednym z najstarszych świadectw wiary biblijnej wyrażonej przez niewiasty. Szerzej na temat tego zagadnienia zob. Skidmore-Hess – Skidmore-Hess, „Dousing the Fiery Woman”, 2, 5.

Pierwszym „tytułem” Debory, który pojawia się na początku narracji (Sdz 4,4), jest termin „kobieta” (hbr. *ʾiššā*). Fakt ten jest zaskakujący, gdyż – po pierwsze – gramatyczna forma imienia bohaterki stanowi wystarczającą wskazówkę co do jej płci, a po drugie – żadna z pięciu prorokiń znanych z kart Starego Testamentu nie została w taki sposób określona. Najwyraźniej „kobiecość” Debory była dla autora tekstu natchnionego godna szczególnej uwagi. Podkreślenie to koncentruje czytelnika na opisywanych później czynach Debory i Jaeli, które w całym opowiadaniu zostały skontrastowane z postawą Baraka²⁸.

Imię Debory pojawia się w Biblii dziewięć razy²⁹ – pomijając jej „imienniczki”, mianowicie piastunkę Rebeki (Rdz 35,8) oraz babkę Tobiasza (Tb 1,8) – i to wyłącznie w Księdze Sędziów, co również może dziwić, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę teksty, w których wspomniano Baraka lub innych, współczesnych Deborze sędziów Izraela (1 Sm 12,11; Hbr 11,32; por. Syr 46,11-13).

Tradycja żydowska interpretuje imię Debory raczej negatywnie. Talmud Babiloński w traktacie *Megillah* podaje, że „wyniosłość nie jest właściwa dla kobiet. Dwie wyniosłe kobiety są wzmiankowane w Biblii: Debora i Chulda. Obydwie były wyniosłe. Debora wobec Baraka [...], a prorokini Chulda mówiła o Jozjaszu «człowiek» [...], bez dodania tytułu «król». Niewłaściwa cecha charakteru [tych niewiast] odzwierciedlona jest w ich odrażających imionach. Pierwsza nazywana jest «Deborą», to znaczy «osą», a druga «Chuldą», czyli «kuną»³⁰. W nieco inny sposób imię Debory tłumaczył Józef Flawiusz i Orygenes. Utrzymują oni, że imię to oznacza „pszczołę” (gr. *mélissa*)³¹. Wydaje się jednak, że prawda może być inna.

W Starym Testamencie znajdujemy liczne czasowniki związane z rdzeniem *dbr*, które pozwalają nam zapoznać się z całą gamą znaczeń tego pnia.

²⁸ Zob. Skidmore-Hess – Skidmore-Hess, „Dousing the Fiery Woman”, 5.

²⁹ Imię pojawia się w tekście biblijnym w dwóch różnych wersjach. Siedem razy jest to forma *plene scriptum* – *D^ehōrāh* (Sdz 4,4.5.9.10; 5,1.7.12), a dwa razy defektywna – *D^ehōrāh* (Sdz 4,14 i 5,15).

³⁰ *Megillah* 14b:10, <http://www.sefaria.org/Megillah.14b?lang=bi> [dostęp 30.12.2016]. Użyty w tekście rzeczownik określający Deborę może oznaczać również samicę szerszenia.

³¹ Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, 5.5.2, Pierwszy przekład polski z języka greckiego pod redakcją Eugeniusza Dąbrowskiego (Poznań – Warszawa – Lublin: Księgarnia św. Wojciecha 1979) 279. Orygenes, w swojej *Piątej Homilii* o Księdze Sędziów stwierdza, że „imię «Debora» znaczy «pszczoła» albo «mowa»”, zob. *Orygenes. Homilie o Księgach Liczb, Jozuego i Sędziów* (tł. i oprac. S. Kalinkowski) (PSP 34/2; Warszawa: Wydawnictwo ATK 1986) 162. Biblia Hebrajska wspomina pszczołę cztery razy (Pwt 1,44; Sdz 14,8; Iz 7,18; Ps 118,12). Do tekstów tych dołączyć należy jeszcze dwa inne, zawarte w LXX (Prz 6,8 oraz Syr 11,3). We wszystkich przypadkach „pszczoła” została użyta jako obraz w porównaniu, i we wszystkich przykładach chodzi o aspekt negatywny. Na temat symboliki pszczoły pośród ludów całego starożytnego świata (od Mezopotamii, przez Palestynę i Egipt, aż po Rzym) pisze Bernhard Kagerer, w swoim artykule zatytułowanym „Die Biene in der Bibel. Ein Beitrag zur Exegese der *D^ehōrāh*-Stellen”, *BN* 114/115 (2002) 71-88.

Podstawowym znaczeniem osnowy *dbr* jest czynność mówienia, wypowiedziania się, wyrażania czegoś, ale nierzadko rdzeń ten oznacza również czynność rządzenia, władania, kierowania. W Psalmie 18, na przykład, pojawia się zdanie *hāʿēl hannōtēn nēqāmōt li wajjadbēr ʿammīm tahtāj*, co znaczy „Bóg odplaca tym, którzy mi szkodzą i **uzdania** mnie **do rządzenia** narodami” (Ps 18,48). Z kolei w Psalmie 47 czytamy, że Jahwe *jadbēr ʿammīm tahtēnū*, czyli „**podporządkował** nam narody” (Ps 47,4)³². Księga Jozuego natomiast oraz Pierwsza Księga Kronik wspomina pewne lewickie miasto położone u podnóża góry Tabor, po zachodniej stronie zbocza, które nazywa się *Dābʿrat* (Joz 19,12; 21,28; 1 Krn 6,57), co znaczy „pastwisko”, ale także „zarządca”. Zatem imię niewiasty wcale nie musi mieć wydźwięku pejoratywnego. Imię to, utworzone na bazie rdzenia *dbr*, może wskazywać na wyjątkową postawę niewiasty, której zachowanie przypominało działalność „gubernatorki” albo „włodarki”³³.

Pierwszy werset opowiadania o Deborze, przedstawia ją również jako *ʿēšet lappīdōt* (Sdz 4,4). Termin *lappīdōt* pochodzi od rzeczownika *lappīd*, który oznacza płonąca pochodnię albo słup ognia, a także lampę w przybytku czy też chwałę Boga³⁴. Określeniem tym opisywano również świętą, nadzwyczajną obecność Jahwe przebywającego pośród swego ludu. W pierwszym opisie zawarcia przymierza z Abrahamem Bóg przesuwiał się jak „płonąca pochodnia” (*lappīd ʿēš*) pomiędzy kawałkami rozciętych ofiar, aby potwierdzić przymierze zawarte z patriarchą (Rdz 15,17). Jako *lappīdīm* Bóg Izraela ukazał się podczas teofanii na Synaju (Wj 20,18; por. Ez 1,13). Prorocy zapowiadali zaś, że kiedy Syjon osiągnie swoje zbawienie, będzie „jak paląca się lampa” (*kʿlappīd*) (Iz 62,1), a Władający Syjonem pojawi się jako „pochodnia ognia” (*kʿlappīd ʿēš*) (Zach 12,6).

Skoro rzeczownik *lappīd* oznacza „płonąca pochodnię”, to jego abstrakcyjny ekwiwalent rodzaju żeńskiego, w liczbie mnogiej, w wyrażeniu *ʿēšet lappīdōt* niekoniecznie musi znaczyć „żonę Lapidota”, lecz „niewiastę pochodni”³⁵. W Biblii Hebrajskiej pojawiają się liczne tego typu syntagmy. Dla przykładu *ʿēšet kʿsīlūt* znaczy dosłownie „żona głupoty”, i stosowane jest dla określenia niewiasty głupiej (np. w Prz 9,13); *ʿēšet-ḥēn* literalnie oznacza „żonę łaskawo-

³² Zob. także Ps 58,2a oraz 2 Krl 22,10.

³³ Podobnie jak wyraz „Sara” jest imieniem własnym żony Abrahama, ale także rzeczownikiem oznaczającym księżniczkę (hbr. *sārā*). Por. B. Davidson, *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon* (London: Samuel Bagster & Sons 1974) 144-145, 739. Szerzej na temat imienia Debory zob. McDaniel, *The Song of Deborah*, 73-78, gdzie autor wyjaśnia jego etymologię na tle innych starożytnych języków Bliskiego Wschodu.

³⁴ Davidson, *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*, 446.

³⁵ Zwrot hebrajski *ʿēšet lappīdōt* rozumiany jako „płomienna kobieta” lub „płomień ognia” tłumaczy również Antoni Tronina. Zwraca przy tym uwagę, że mąż Debory nie jest już nigdzie indziej wspominany. Zob. A. Tronina, „«Per ecclesiam ad Mariam»: cztery biblijne kantyki zwycięstwa”, *SM* 4/3 (2002) 280.

ści”, tzn. kobietę uroczą (np. Prz 11,16), a wyrażenie *ʿēšet-ḥajīl*, określające ściśle „żonę siły”, wskazuje po prostu na kobietę dzielną (zob. np. Prz 12,4; 31,10; Rt 3,11). Poza tym Lappidot, w narracji Sdz 4 i w *Pieśni Debory* (Sdz 5) nie odgrywa żadnej roli. Nie jest też znany z innych stron Biblii Hebrajskiej. Można więc sądzić, że informacja zawarta w Sdz 4,4 nie mówi o mężu Debory, lecz wskazuje raczej na wyjątkową cechę protagonistki opowiadania. Syntagma *ʿēšet lappīdôt* znaczy po prostu „kobieta pochodni”, czyli ktoś, komu towarzyszy „ogień”, „światło” albo „duch”. Przy czym zapewne nie chodzi tu o jakiś zwykły „płomienny entuzjazm” wobec Jahwe, ani tym bardziej o „gorącą głowę”, „gorący temperament” czy „płonącą kobietę”. W sformułowaniu tym brakuje bowiem rzeczownika „ogień” (*ʿēš*), a sam termin *lappīd* wskazuje raczej na źródło światła, a nie na żar ognia. Syntagma *ʿēšet lappīdôt* podkreśla raczej erudycję i kompetencję osoby, do której się odnosi. Debora jest zatem niewiastą znaną w swoim środowisku z tego, że korzystając z własnej inteligencji i życiowego doświadczenia, podejmuje wysiłki dla dobra całej społeczności. Taki tytuł stawia ją w pozycji porównywalnej do mędrców Izraela. Jeśli tak, to *ʿēšet lappīdôt* byłoby synonimem frazy *ʾiššā ḥākāmāh*, czyli „niewiasty mądrej” (zob. 2 Sm 14,2; 20,16)³⁶ lub sformułowania *kol hannāšīm*. To ostatnie pojawia się w Biblii na określenie kobiet charakteryzujących się szczególną bystrością umysłu (por. Jr 38,22), ludzką dojrzałością (zob. Wj 15,20; Lb 31,17; Sdz 21,11) albo jakimś specjalnym talentem lub umiejętnościami (zob. Wj 35,36)³⁷.

Według chronologii Księgi Sędziów Debora była czwartym z kolei sędzią Izraela, po Otnielu (Sdz 3,8-11), Ehudzie (3,15–4,1) i Szamgarze (3,31)³⁸. Jest rzeczą znaną, że autor Księgi Sędziów poświęca Deborze znacznie więcej miejsca niż jej poprzednikom na urzędzie sędziowskim. Co więcej, spośród czternastu sędziów opisanych w Księdze, więcej uwagi niż Deborze poświęcono jedynie Gedeonowi (Sdz 6–8) i Samsonowi (Sdz 13–16). Wyjątkowość Debory polega również na tym, że spośród wszystkich bohaterów Starego Testamentu jedynie ona łączyła w swoim życiu funkcję sędziego i prorokini.

³⁶ Zob. Th.F. McDaniel, *The Song of Deborah: Poetry in Dialect. A Philological Study of Judges 5 with Translation and Commentary, with Translation and Commentary* (Wynnewood: Nathan LaMontagne 2003) 79-80. Do tej grupy bohaterów biblijnych można by zaliczyć także Chuldę, czyli niewiastę, z którą konsultował się król i arcykapłan (zob. 2 Krl 22,14).

³⁷ Tym ostatnim wyrażeniem określone zostały m.in. niewiasty towarzyszące wystąpieniu prorokini Miriam (Wj 15,20b); zob. Jasinski, „Miriam – zapomniana bohaterka Exodusu”, 45.

³⁸ Porządek przedstawienia sędziów w Księdze Sędziów jest – jak się wydaje – jedynie w przybliżeniu chronologiczny. Określenie dokładnej daty działalności poszczególnych sędziów jest niemożliwe. Natomiast, biorąc pod uwagę liczbę lat „sędziowania” poszczególnych sędziów podaną w Księdze, należy przyjąć, że przynajmniej niektórzy z nich żyli i działali w tym samym czasie, choć w różnych regionach.

Sędziowie³⁹ (*šōp̄tīm*) powoływani byli przez Boga w celu wyzwolenia dzieci Izraela od oprawców i wrogów. Choć pośród historyków nie ma całkowitej zgody co do dokładnego momentu wystąpienia Debory⁴⁰, to z pewnością był to czas, w którym ciągle jeszcze żywa była pamięć o wyjściu Izraela z Egiptu, o zawarciu Przymierza na Synaju i czynach dokonanych przez Mojżesza. Dzieje te jednak nie były jeszcze spisane, a sami Izraelici nie mieli jeszcze króla. Zadaniem powoływanych przez Boga sędziów, którymi byli mniej lub bardziej charyzmatyczni przywódcy, było przede wszystkim kształtowanie świadomości narodu i wyzwalanie go z ucisku zadawanego przez wrogów⁴¹.

Przedstawiając działalność danego sędziego, Księga Sędziów posługuje się utrwalonym schematem, który składa się z pięciu części. Najpierw podana jest (a) informacja o tym, że Izraelici czynili „to, co złe w oczach Pana”. Następnie autor natchniony informuje, że (b) Bóg wydaje dzieci Izraela w ręce ich wrogów. W zaistniałej sytuacji (c) Izraelici błagają Boga o interwencję, (d) Bóg zaś ocala swój lud, pokonując tych, którzy ten lud prześladowali. W końcu dowiadujemy się, że (e) Izrael żyje w pokoju. W schemacie tym sędzia zostaje wzbudzony, czy też powołany przez Boga po błaganiach Izraela (c), a przed jego ocaleniem (d)⁴².

Chociaż Debora nie została w Księdze Sędziów wprost nazwana „sędzią”, to jednak przedstawiony wyżej schemat pozwala na przyznanie jej tego tytułu⁴³. Niewiasta bowiem rozpoczęła swoją działalność w czasach, gdy (a) Izraelici czynili to, co złe w oczach Boga (Sdz 4,1), (b) zostali wydani przez Jahwe w ręce Jabina, króla Kanaanu (Sdz 4,2a), a następnie (c) przyzywali Bożej pomocy

39 Termin „sędzia” oznacza obecnie tych, którzy rozstrzygają sprawy we współczesnych trybunałach sądowych, ale w biblijnym języku hebrajskim odpowiadający mu termin *šōpēt* (w liczbie mnogiej: *šōp̄tīm*) ma nieco inne znaczenie. Związany z osnową *šāpať*, ma zabarwienie prawniczo-polityczno-militarne, i oznacza kogoś, kto *świadczy sprawiedliwość, uwalnia* niewinnego od krzywdy, przywraca naruszony porządek, uwalnia z niewoli i ucisku albo stara się o to, by zatriumfowało prawo.

40 Choć datacja zwycięstwa odniesionego nad Jabinem i Siserą (Sdz 4–5) jest niepewna, to w świetle świadectw archeologicznych umieszcza się ją ok. 1125 r. przed Chr. albo nieco wcześniej. Zob. np. J. Bright, *Historia Izraela* (Warszawa: PAX 1994) 179-180. Szerzej na temat datacji bitwy zob. McDaniel, *The Song of Deborah*, 200-202, por. 81-88.

41 Szerzej na temat zadań i posłannictwa sędziów zob. np. M. Bednarz, *Historia zbawienia* (Tarnów: Biblos 1997) 182-192.

42 J.A. Callaway – J.M. Miller, „Osiedlanie się w Kanaanie. Okres sędziów”, *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian* (red. H. Shanks) (Warszawa: Vocatio 2007) 143-144.

43 Niektórzy egzegeci odmawiają Deborze tytułu sędzi, gdyż nie została powołana przez Boga, ani nie ocaliła Izraela. Pogląd ten reprezentuje m.in. Daniel Isaac Block, powołując się na teksty 1 Sm 12,11 oraz Hbr 11,32, w których brakuje Debory na liście sędziów jej czasu. Zob. D.I. Block, „Why Deborah’s Different”, *Bible Review* 17 (2001) 50. Podobne zdanie reprezentują Marc Zvi Brettler oraz Mieke Bal; zob. M.Z. Brettler, *The Book of Judges* (London: Routledge 2002) 112; M. Bal, *Death & Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges* (Chicago: University of Chicago Press 1988) 52.

(Sdz 4,3a). Mając na uwadze podany wcześniej szablonowy schemat „prezentacji sędziego” w Księdze Sędziów, łatwo dostrzec, że Debora, jako bohaterka narracji, została wprowadzona do opowiadania w miejscu, w którym zgodnie ze schematem „pojawia się” informacja o wzbudzeniu sędziego (Sdz 4,4). Ponadto forma użytego w tekście czasownika *šōp̄tā*, czyli „sprawowała sądy” (Sdz 4,5; participium koniugacji Qal), implikuje długotrwałość i ciągłość wykonywania sądów. W podsumowaniu działalności Debory autor natchniony podaje informację, że „Bóg poskromił Jabina” (Sdz 4,23), sądy niewiasty trwały w sumie 40 lat (Sdz 5,31).

Wystąpienie Debory przypadło na czasy, gdy kananejskim Chazor rządził Jabin, a duchowy, moralny i społeczny stan Izraela pozostawiał wiele do życzenia⁴⁴. Tekst Sdz 4–5 pozwala sądzić, że Kananejczycy szczylic się wówczas dobrobytem i pionierskim uzbrojeniem (zob. Sdz 4,3), tymczasem Izraelici albo nie mieli odwagi nosić publicznie broni, albo – co bardziej prawdopodobne – po prostu jej nie mieli (por. Sdz 5,8). Wyposażony w liczne rydwany Sisera uniemożliwiał Izraelitom, uznawanym ciągle za intruzów, swobodne poruszanie się po kraju (Sdz 4,3). Wyjątkowa bieda Izraelitów (zob. Sdz 5,7) poważnie kontrastowała z wysokim standardem życia Kananejczyków, których styl życia – w oczach narodu wybranego – uchodził za bezbożny. Doprowadzało to do częstych nadużyć natury duchowej i moralnej. „Synowie Izraela zaczęli czynić to, co złe w oczach Pana” (Sdz 4,1), to znaczy wykonywali posągi albo podobizny „czegokolwiek” (zob. Pwt 4,25), zwracali się ku obcym bogom, służyli im i oddawali im pokłon (por. Pwt 17,3), a czynami własnych rąk wywoływali gniew Boży (zob. Pwt 31,29). Odstępstwa te stały się tak powszechne i częste, jak nigdy dotąd (por. Sdz 4,1 z Sdz 5,8). W owym porzucaniu Jahwe i zwracaniu się ku obcym bóstwom Izraelici czasów Debory posunęli się dalej niż ich przodkowie, gdyż wybrali sobie „nowych bogów, którym dawniej nie służyli” (Sdz 5,8). Nie ma więc wątpliwości, że na początku nowego życia w Ziemi Obiecanej Izrael zerwał Przymierze zawarte z Bogiem na Synaju (zob. Pwt 17,2). Ponadto wielu dotkniętych nędzą Izraelitów w akcie desperacji decydowało się na brutalną grabież. Sytuacja ta doprowadziła do odwrócenia normalnego stanu rzeczy: podczas gdy złodzieje i rabusie jawnie i swobodnie grasowali na drogach publicznych, ci, którzy starali się żyć uczciwie, zmuszeni byli przemieszczać się „po krętych drogach” w niepewności i lęku o swoje życie i dobytek (zob. Sdz 5,6). Religijne i moralne zepsucie Izraela było potęgowane, pogłębiane i utrwalane przez rozproszenie pokoleń Jakuba pośród Kananejczyków. Ci zaś,

44 Szerzej na temat sytuacji Izraela w czasach Debory zob. M. Jasinski, „Religijne i społeczne położenie pokoleń Izraela podczas wystąpienia Debory (Sdz 4-5)”, *Scrutanimi Scripturas*” (J 5,39). *Księga jubileuszowa dla księdza biskupa Andrzeja W. Suskiego w 75. rocznicę urodzin* (red. W. Chrostowski – D. Kotecki) (Warszawa: Stowarzyszenie Biblistów Polskich 2016) 133-140.

którzy wzywali Bożej pomocy, byli najwierniejsi z Izraela. Odpowiedzią na to wołanie było wystąpienie Debory, która przez swoją „sędziowską działalność” miała wyrwać Izraela z duchowej zapaści i niespotykanej dotąd apatii i marazmu.

3. Debora – prorokini

Nawet pobieżna lektura Ksiąg Sędziów i Jozuego pozwala dostrzec, że w tym korpusie literackim na pierwszy plan wysuwa się Jozue, syn Nuna, w którym dostrzec można znamiona proroka. Jednak to nie on, lecz Debora jest pierwszą postacią, określoną tym tytułem (*n^ehⁱ’āh*). Na czym, według autora lub ostatecznego redaktora tekstu Rdz 4–5, polegała jej profetyczna misja? Co zadecydowało o przyznaniu jej tego zaszczytnego tytułu? Co stanowiło istotę profetycznej misji Debory?

Pierwszym i najważniejszym znamieniem każdego proroka Izraela była jego intymna zażyłość z Jahwe. Więż ta zauważona została i odnotowana również w tekstach dotyczących Debory. Komponując *Pieśń*, autor natchniony włożył w usta Debory słowa: *’ānōkī laJhwh* (Sdz 5,3), co znaczy „ja jestem dla Jahwe”. Konstrukcja ta pojawia się jeszcze w kilku innych miejscach Biblii Hebrajskiej. Najpierw znajdujemy ją w Sdz 7,18, gdzie użyta została jako „okrzyk wojenny” wzywający Izraela do walki przeciwko Madianitom. Podobne sformułowanie opisuje relację, jaka łączyła Samuela (1 Sm 1,28), a później Eliasza (1 Krl 18,22) z Bogiem Izraela. Prorok Izajasz sformułowaniem tym wyraził świadomość przynależności do Jahwe (*’ānī laJhwh*), będącej rezultatem działania Ducha Bożego i wyrazem szczególnego błogosławieństwa Boga (por. Iz 44,3.5). Stwierdzenie *’ānōkī laJhwh* w *Pieśni Debory* wyraża przekonanie niewiasty o jej całkowitej i pełnej przynależności do Boga. Było ono także uroczystym opowiedzeniem się prorokini po stronie Jahwe i jej deklaracją przystąpienia do działań zmierzających do konsolidacji pokoleń Izraela. Proces ten miał dokonać się m.in. poprzez ponowne wzbudzenie w narodzie wybranym wierności Przymierzu, jakie zawarł z nim Bóg.

Prorocka misja Debory zrealizowana została na kilku poziomach. W swoim wystąpieniu prorokini zwróciła się zarówno do elit, jak i zwykłych członków poszczególnych pokoleń. Odniosła się do łączącej pokolenia wspólnej przeszłości i wyznaczyła drogę ku przyszłości. Dokonując zaś oceny postaw każdego z plemion, pochwaliła tych, którzy pozytywnie odpowiedzieli na jej wezwanie, i zganiała tych, którzy tego nie uczynili.

Pierwszymi adresatami apelu Debory stali się „królowie” (*melākīm*) i „księżęta” (*rōznīm*) narodu, a więc ci przedstawiciele pokoleń, którzy cieszyli się najwyższą rangą albo byli przewodnikami klanów. Prorokini wzywała ich do

uwważnego wsłuchiwania się w opowiadanie o cudach dokonanych przez Jahwe i stanowiących dowód Jego niezachwianej wierności⁴⁵. Do podjęcia tych działań wezwani zostali również ci, którzy cieszyli się lepszą pozycją materialną (jeżdżą na „śniadych oślicach” albo „siedzą na kobiercach”), i ci, którzy – pomimo grasujących złodziei – mieli odwagę udawać się w podróż („przechodzący drogą”). Prorokini zobowiązała ich do rozprowadzania głoszonego przez nią orędzia (Sdz 5,10)⁴⁶. Jego treścią były *šidqôt Jhwh*, czyli „sprawiedliwe [dzieła] Jahwe” (Sdz 5,11), wyrażone w *Pieśni* następującymi słowami:

Panie, gdyś Ty wychodził z Seiru⁴⁷,
 gdyś z pól Edomu wyruszał,
 ziemia wtedy drżała, kropiły niebiosa,
 chmury kropiły wodą.
 Góry dżdżem ociekały przed obliczem Pana,
 to Synaj – przed obliczem Pana, Boga Izraela! (Sdz 5,4-5)

Obecne w tekście aluzje i nawiązania do teofanii⁴⁸ i zwycięstw, jakie – dzięki interwencji Jahwe – stały się udziałem dzieci Izraela, miały odrodzić w nich zaufanie i skłonić do ponownego zawierzenia Bogu. Tylko ci bowiem są faktycznie zdolni do walki, którzy prawdziwie i niezachwianie ufają swojemu Bogu.

Teofania, do której poczyniła aluzję Debora, miała miejsce w chwili, gdy Izraelici przemierzali drogę z Seir-Edomu do Moabu (zob. Lb 21,14-15 i 24,17-19)⁴⁹. Czas ten związany był z bezpiecznym okrążeniem regionu, którego władca – król Edomitów – odniósł się do Izraela złowrogo (zob. Lb 20,14-21). Sytuacja ta wymusiła na Izraelu podjęcie wysiłku zdobycia terenów należących do Sichona, króla Amorytów (Lb 21,21-26) i Oga, króla Baszanu (Lb 21,32-35). Dzięki interwencji i pomocy Jahwe wysiłek ten zaowocował pełnym sukcesem. Konsekwencją tych zwycięstw był pobyt Izraela w Moabie, gdzie ogłoszone zostały wyrocznie Balaama, zapowiadające pokonanie Seiru/Edomu i przyszłą potęgę narodu Bożego wybrania (zob. Lb 24,17-18). Wypowiedź Debory odnotowana w zacytowanym wyżej fragmencie *Pieśni* nawiązywała więc do całego szeregu znaków obecności i opieki Bożej, którą Izrael cieszył się podczas całej swojej

⁴⁵ W tekście *Pieśni* wezwanie to zostało podkreślone użyciem dwóch czasowników w imperatiwie: „słuchajcie” (*šim'û*) oraz „nadstawicie uszu” (*ha'ázinû*) (Sdz 5,4).

⁴⁶ Pniem, z którym związany jest użyty w Sdz 5,10c czasownik *šihû*, jest *šjh*, a nie – jak mogłoby się wydawać – rdzeń *šjr*, stąd zdanie należy rozumieć jako zachętę, a nawet rozkaz (*šihû* to imperativus Qal masc. pl.) do rozprowadzania albo intensywnego głoszenia czegoś bardzo ważnego (por. 1 Krn 16,19).

⁴⁷ Seir to górzisty region leżący na wschód od Zatoki Aqaba, który zajęty był najpierw przez Chorytów, a później – Edomitów (Pwt 2,12).

⁴⁸ Potwierdzone również w Ps 18,7-15.28nn; 68,6-9; 77,16; 97,4-6; 144,5; Pwt 33,2-3 i Ha 3.

⁴⁹ W przeciwieństwie do tych tekstów, opowiadanie Pwt 2,8-27 sugeruje spokojne przejście Izraelitów przez te tereny.

wędrowni przez pustynię⁵⁰. Przypomnienie dzieł Bożych dokonanych dla Izraela w niedalekiej przeszłości stanowiło rodzaj silnej zachęty do zrzucenia jarzma wroga, jakim był Jabin i poddany mu lud kananejski. W przekonaniu prorokini ufność złożona w Bogu zaowocuje ponownym „zaangażowaniem się” Boga do walki na rzecz Jego ludu. Dokona się to jednak nie za sprawą jakichś zadziwiających, spektakularnych i nienaturalnych zjawisk, lecz za pośrednictwem praw rządzących naturą, czyli tak jak to miało miejsce w przeszłości. W przekonaniu hagiografa wysiłki prorokini zmierzały więc do przełamania panoszącego się pośród ludu zobojętnienia i marazmu, które odbierały mu wiarę w przyszłość i prowadziły do defetyzmu, a nawet fatalizmu⁵¹. Zastosowana w Sdz 5,4-5 antyteza pomiędzy teofaniami *exodusu* a obecną, krytyczną sytuacją Izraela, spowodowaną jego niewiernością (Sdz 5,6-8), wyrażała również prawdę, że naród jest bezpieczny tylko dzięki więzi z Bogiem. Jedynie bowiem ci, którzy dobrowolnie oddali się zwierzchnictwu Jahwe, stanowią Jego lud. Skoro Jahwe jest „Bogiem Izraela”, to Izrael może się nazywać „ludem Jahwe” (Sdz 5,11c i 13b)⁵².

Kontekst rozpasania moralnego Kananejczyków, którego rozmiar zarysowany został w Sdz 4–5, pozwala sądzić, że potomkowie Izraela mogli zadawać sobie pytanie, dlaczego lud kananejski, oddający cześć bóstwom, które „mają usta, ale nie mówią; oczy mają, ale nie widzą; uszy mają, ale nie słyszą; nozdrza mają, ale nie czują zapachu” (Ps 115,5-6), cieszy się powodzeniem materialnym? Trudność ta potęgowana była wysokimi wymaganiami moralnymi, jakie Bóg stawiał swojemu ludowi, a także anikoniczny kult oddawany Jahwe, zupełnie różny od widowiskowych i swawolnych rytuałów kananejskich. Z przesłanek tych można wyciągnąć wniosek, że sytuacja, w jakiej znaleźli się pobratymcy Debory, prowadziła ich do sceptycyzmu i powątpiewań.

Potomstwo dwunastu synów Jakuba żyło na terenie Kanaanu w dużym rozproszeniu⁵³. Nie sprzyjało to wzajemnym kontaktom i zachowaniu tożsamości et-

50 Wierna i skuteczna pomoc Boga wyrażona została plastycznie w obrazie życiodajnego deszczu, bez którego nie ma życia (Sdz 5,4c). Myśl ta obecna jest w licznych tekstach Starego Testamentu, np. w Ps 68,8-11 i 77,14-18. Również Mojżesz w swojej ostatniej mowie nawiązał do tej wyjątkowej asystencji Jahwe podczas wędrowni (zob. Pwt 33,2-3).

51 Zapowiadana przez prorokinię pomoc Jahwe ziściła się, o czym dowiadujemy się w dalszej części *Pieśni*. Gwałtowny deszcz unieruchomił ciężki sprzęt zbrojny Kananejczyków i zablokował ich militarne akcje (Sdz 5,21). Wojownikom Izraela nie pozostało nic innego, jak tylko zwycięskie „zakończenie operacji” zbrojnej.

52 Relacja wzajemnej więzi zbudowana była na podstawach religijnych, zwłaszcza na „ochotnym oddaniu”, o którym mówi pierwsza część utworu. Końcowa część *Pieśni* ukazuje konsekwencje zaniechania tej postawy. Zob. Tronina, „Per ecclesiam ad Mariam”, 281.

53 Położenie geograficzne terytoriów należących do poszczególnych pokoleń Izraela jest niezmiernie ważne, gdyż pozwala lepiej zrozumieć zarówno problemy, jakim musiały stawić czoła, jak również wezwania, które kierowała do nich prorokini. Na wschód od Jordanu rezydowali potomkowie Rubena, Gada i połowa pokolenia Manasses. Druga połowa Manassytów zamieszkiwała środkowy Kanaan. W północnej części tego regionu żyło potomstwo Issachara,

nicznej i narodowej. Na podstawie informacji zawartej w Sdz 4,2 można mniemać, że największy ucisk i prześladowania ze strony Jabina, króla Kanaanu, żyjącego w Chasor, doświadczały pokolenia żyjące na północy kraju. Natomiast Izraelici mieszkający w południowej części, cieszyli się pewną swobodą. Z tego względu, jak również z powodu różnej reakcji na apel Debory, stanowisko prorokini wobec poszczególnych pokoleń było zróżnicowane. Znalazło to swoje odzwierciedlenie w tekście biblijnym. Sześć pokoleń Izraela spotkało się z pochwałą niewiasty, natomiast cztery inne usłyszały z jej ust słowa krytyki i upomnienia.

Na liście plemion, które spotkały się z pochwałą Debory, znalazły się pokolenia pochodzące od Efraima, Beniamina, Manasses, Zabulona oraz Issachara (zob. Sdz 4,6.10; por. 5,14).

Efraimici i Beniaminici to plemiona, wśród których działała sama Debora (zob. Sdz 4,5). Chociaż plemię Beniamina było pokoleniem o wiele słabszym od Efraima (zarówno pod względem ilości, jak i zamożności), to jednak ono właśnie, jako pierwsze, odpowiedziało pozytywnie na apel Debory i poderwało Efraimitów do walki. Z tych dwóch plemion posłuch Deborze dali ludzie najdzielniejsi i najsilniejsi, stanowiący „korzeń ich pokoleń”. Autor natchniony określił ich hebrajskim terminem *šoršām*. Spośród Manassytów⁵⁴ (Sdz 5,14c) dołączyli do walki głównie ci, którzy cieszyli się szacunkiem i poważaniem w swoim gronie (*m^hḥōq^eqīm*)⁵⁵. Z pokolenia Zabulonitów dołączyli do akcji

Zabulona, Neftalego, Dana i Asera. Z kolei południowa część zdominowana była przez potomków Efraima, Beniamina i Judy. W tej części Kanaanu żyła sama Debora, rezydując w Górach Efraima, pomiędzy miastami Rama i Betel (Sdz 4,5).

54 Nazwa tego pokolenia nie pojawia się wprawdzie w tekście, ale nie ulega wątpliwości, że chodzi właśnie o nie. Pokolenie to reprezentowane jest w tekście przez potomstwo niejakiego Makira, który był pierworodnym synem Manasses, a wnukiem Józefa (zob. Joz 17,1; por. Lb 26,29). Użycie imienia Makir zamiast Manasses jest figurą literacką, która pozwala nam odnieść treść stychu 14c do całego pokolenia, a nie tylko jednego jego rodu. Makir (hbr. „handlarz”; „sprzedany”; „najemnik”). Hagiograf użył tu synekdochy, polegającej na zastąpieniu nazwy całości nazwą składającej się na nią części (zasada *pars pro toto*). Dawna tradycja Izraela stawia Makira na równi z innymi plemionami izraelskimi. Zob. F.V. Reiterer, „Makir”, *Nowy leksykon biblijny* (red. F. Kogler – R. Egger-Wenzel – M. Ernst; red. wyd. pol. H. Witczyk) (Kielce: Jedność 2011) 460. Zob. także R. Drucker, *The Book of Joshua. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic, and Rabbinic Sources* (New York: Drucker/Reuven 1988) 346. Na temat znaczenia imienia Makir zob. De Moor, „The Twelve Tribes in the Song of Deborah”, 490.

55 Participium to pojawia się głównie w starych tekstach poetyckich i najpierw oznacza „sztab” wyjątkowych ludzi albo berło (zob. np. Lb 21,18 i Rdz 49,10). Jeżeli odnosi się do ludzi, to zawsze chodzi o tych, którzy cieszą się szczególnym honorem, posiadają autorytet i władzę, ogłaszają wyroki. Użyty przez hagiografa termin w liczbie mnogiej wskazuje więc na książęta, władców, panujących, i podkreśla albo same osoby stanowiące szczególną grupę w ramach pokolenia albo instrumenty władzy, jakimi owi ludzie posługują się w kierowaniu tym pokoleniem. Zob. G. Liedke, „ḥqq”, *TLOT II*, 469. Rdzeń *ḥāqqaq* w koniugacji poal oznacza czynność wydawania zarządzeń, postanowień, dekretów; orzekanie i stanowienie prawa. Zob. H. Ringgren, „ḥāqqaq”, *TDOT V*, 141.

mężczyźni najlepiej przygotowani do pojedynku. Zabulonici nie tylko znali się na walce i potrafili się bić, ale też faktycznie walczyli „na śmierć i życie” (por. Sdz 5,18c). Potomkowie Zabulona zaoferowali Deborze i Barakowi tych, którzy „nosili berło przywódcy” (*mōškim b^ešēbet sōpēr* – Sdz 5,14c). Byli to najlepsi stratedzy i wojownicy, którzy umiejętnie pokierowali innymi i odważnie podjęli działania zmierzające do ocalenia narodu.

W walkę zorganizowaną przez prorokinię zaangażowało się również pokolenie Neftalego (zob. Sdz 4,5; 5,18). Neftalici, mnożąc się i rosnąc w siłę, ciesząc się zdrowiem, dostatkiem i bezpieczeństwem, przeżywali stan szczęśliwości (por. Rdz 49,21). Byli przy tym bardzo odważni i być może najbardziej aktywni ze wszystkich pokoleń, nie tylko z powodu działającego w pobliżu Neftality Baraka, ale także dlatego, że żyli najbliżej Jabina, stąd jarzmo ucisku dotykało ich bezpośrednio i bardziej niż jakiegokolwiek inne plemię. Można przypuszczać nawet, że to właśnie w pokoleniu Neftalego zrodziło się przekonanie, iż lepiej jest umrzeć z honorem, niż żyć w pogardzie i zniewoleniu. Kierując się gorliwością wobec Boga i dobrem wspólnym, Neftalici zaryzykowali swoim życiem (zob. Sdz 5,18). Zdolni do heroicznego męstwa, porzucając wszelki lęk i stawiając czoła rydwanom, stanęli do walki o słuszną sprawę (zob. Sdz 4,10).

Ostatnim z pokoleń pochwalonych przez Deborę było pokolenie Issachara. Issacharyci próbowali wieść życie bezpieczne, dostatnie i spokojne (por. Rdz 49,14-15), ale znaleźli się w godnej pożałowania i upokarzającej sytuacji⁵⁶. Przelamując jednak względny spokój naznaczony niewolą, dali posłuch słowom prorokini i zaangażowali się w nierówną bitwę z tymi, którzy ich uciskali. Choć nie wszyscy wojownicy tego pokolenia wzięli udział w walce, to jednak – jak informuje Sdz 5,15 – „z Deborą byli możni Issachara”. W zgromadzeniu militarnym owi „możni (hebr. *sāraj*) Issachara” mogli tworzyć rodzaj rady wojennej, która działa w sytuacjach kryzysowych. Wydaje się także, że niektórzy z nich brali udział w bezpośrednim starciu z Kananejczykami, walcząc u boku Baraka w najbardziej niebezpiecznym miejscu⁵⁷.

Przedstawiając reakcję pokoleń Efraima, Beniamina, Manasses, Zabulona i Neftalego na wezwanie Debory, ostateczny redaktor tekstu Sdz 4–5 ukazał ją jako niewiastę cieszącą się wyjątkowym charyzmatem, uznaniem i aurytetem. Prorokini znalazła bowiem posłuch u najszlachetniejszych (*šereš*),

⁵⁶ Zob. U. Szwarz, „Sytuacja życiowa pokoleń Izraela według Rdz 49”, *Roczniki Teologiczne* 43/1 (1996) 32-33.

⁵⁷ Może o tym świadczyć zdanie z w. 15b: „Jak Issachar, tak i Barak jest w dolinie, idąc w jego ślady”. Aktywne i odważne zaangażowanie Issacharytów zdecydowało o tym, że jeszcze długo po wydarzeniach, o których mowa w Sdz 4–5, uznawani będą za lud, który odznacza się „głębokim zrozumieniem czasów i znajomością tego, co ma czynić Izrael” (1 Krn 12,33).

najdostojniejszych (*m^e ḥōq^e qîm*), najbardziej uzdolnionych (*mōš^kîm b^e šēbet sōpēr*) i odznaczających się wyjątkową odwagą synów Izraela.

Nie wszyscy jednak postąpili w ten sposób. W tekście *Pieśni Debory* znajdujemy bowiem szorstkie słowa skierowane przez prorokinię do potomków Rubena, Gada, Dana, Asera oraz mieszkańców Meroz.

Postawa Rubenitów wobec apelu Debory była niejednolita. W Sdz 5,16 znajdujemy informację, że Rubenicy mieszkają „między obozowiskami”, to znaczy w miejscu spokojniejszym i bezpieczniejszym niż pustkowie⁵⁸, wsłuchując się w dźwięk fletów pasterzy, przygrywających dla swych trzód lub dla własnej przyjemności⁵⁹. W przekonaniu autora natchnionego tego rodzaju dźwięki były bliższe Rubenitom niż dźwięk rogu wzywającego do walki (por. Sdz 3,27), nawoływanie Baraka (zob. Sdz 4,10), śpiew Debory (zob. Sdz 5,2.12) i pobratymców (zob. Sdz 5,10), czy też głos dzielących łupy zwycięzców (zob. Sdz 5,11). Autor tekstu sugeruje więc, że potomkowie Rubena, zaślaniając się swoimi rzeczywistymi lub rzekomymi obowiązkami pasterskimi, w obawie przed kłopotami wybrali łatwiejsze i bardziej bezpieczne życie, połączone z zajęciami, które przynoszą konkretny zysk. Tekst biblijny Sdz 4–5 ukazuje Rubenitów jako lud o wąskim, egoistycznym duchu, którego nie obchodzi to, co stanie się ze wspólnotą ludu Bożego wybrania, jako jednej wspólnoty.

Równie surową ocenę usłyszeli z ust Debory potomkowie Gada (Sdz 5,17a)⁶⁰. Chociaż walka, do której wzywała Gadytów prorokini, stanowiła dla tego pokolenia wyjątkową okazję do umocnienia swojej pozycji w Zajordaniu i trwałego związania się z ziemią, którą przekazał im Mojżesz, to potomkowie Gada woleli pozostać w swoich domach. W przekonaniu autora bądź redaktora tekstu Gadyci nie wykazali żadnej troski: ani o los ciemieżonych pobratymców, żyjących na zachód od Jordanu, ani nawet o własny los w przyszłości. Być może uznali, że

58 Wyraz pojawia się w Biblii tylko dwa razy: w omawianym tekście oraz w Rdz 49,14, gdzie użyty został w odniesieniu do pokolenia Issachara. Znaczenie tego hebrajskiego rzeczownika jest niepewne, ale LXX w obydwu przypadkach przekłada go na greckie *kleros*, czyli „los”, „dział”, „udział”, choć także „zagroda trzody” (zob. Ps 67,14). Na tej podstawie można sądzić, że chodzi tutaj o obozowisko, w którym znaleźć można ciepło i bezpieczeństwo. Taką interpretację wyrazu pośrednio potwierdza także najbliższy kontekst (ściślej słowa: „słuchając fletów pasterzy”).

59 Z racji rzadkości użytych w w. 16. terminów, hebrajskie sformułowanie *š^rriqōt^l ‘ādārîm* bywa rozmaicie tłumaczone. Analizując tekst LXX, można przypuszczać, że chodzi tu o „świst”, jaki słychać podczas gry na owsianych słomkach, łądygach z trzciny, fletach lub fujarkach, wykonywanej – jak sugeruje kontekst – podczas wypasania zwierząt. Inni sugerują, że sformułowanie *š^rriqōt^l ‘ādārîm* oznacza „ryk bydła”. Każda z możliwości kładzie akcent na wsłuchiwanie się w jakieś dźwięki, a jeśli rzeczywiście są nimi odgłosy zwierząt, to w tym gorszym świetle stawia to Rubenitów.

60 Chociaż nie zostali w Sdz 5,17a przywołani z imienia, lecz tylko za pośrednictwem określenia terenu, na którym mieszkali, to jednak nie ulega wątpliwości, że chodzi tu właśnie o Gadytów. Zob. Jasinski, „Religijne i społeczne położenie pokoleń Izraela”, 135.

mieszkają zbyt daleko od akcji, do której wzywała Debora, ale – jak się okazuje – nie aż tak daleko, by uniknąć krytyki z powodu swojej nieobecności na polu walki⁶¹.

Nagana Debory dosięgła również Danitów, żyjących na wybrzeżu morskim i zajmujących się rybołówstwem (Sdz 5,17b). Analizując skierowane do nich słowa i mając na uwadze to, czego dowiadujemy się z Rdz 49,16-17, można sądzić, że potomkowie Dana cieszyli się znaczną autonomią, bezpieczeństwem i dostatkiem. Byli u siebie „panami” i kierowali się ustaloną obyczajowością⁶². Nawiązując do zajmowanego przez nich terytorium i czyniąc aluzję do zajęć, jakim się oddawali, Debora zganiła ich egocentryzm, który nie pozwolił im zainteresować się sytuacją pozostałych potomków Izraela.

W końcu słowa krytyki skierowane zostały także pod adresem potomków Asera (Sdz 5,17c-d). Plemię to, korzystając z zasobów i bogactw naturalnych regionu, które zamieszkiwało⁶³, cieszyło się dostatkiem prowadzącym do błogiej szczęśliwości (por. Rdz 49,20). Dobrobyt ten Aseryci próbowali za wszelką cenę zachować, nawet kosztem wolności swoich pobratymców. Pasywny i beztroski wypoczynek⁶⁴ Aserytów i Danitów nie umknął uwadze prorokini. Charakteryzująca ich postawa otępienia i bezduszności została skontrastowana z heroizmem Zabulona i Neftalego (zob. Sdz 5,18).

Najbardziej dosadna krytyka spotkała jednak Meroz⁶⁵. Oto, co mówi o nich *Pieśń Debory*: „Przeklinajcie Meroz!» – rzekł Anioł Jahwe – «Bardzo przeklinajcie jego mieszkańców, bo nie przybyli na pomoc Jahwe, na pomoc Jahwe wśród bohaterów»” (Sdz 5,23). Obecny stan badań nie pozwala z całkowitą

61 Por. La Montagne, *The Song of Deborah (Judges 5)*, 142.

62 Zob. Szwarz, „Sytuacja życiowa pokoleń Izraela według Rdz 49”, 33.

63 Dziedzictwo Asera przedstawione zostało w Joz 19,24-31. Wymienione tam miasta i wioski pozwalają sądzić, że terytorium należące do potomków Asera było bardzo rozległe, gdyż obejmowało cały Karmel na południu i sięgało aż po Sydon na północy. Nie należało do niego jednak same miasto Sydon. Zob. Drucker, *The Book of Joshua*, 383-385 [opis z mapką]. Por. A.J. Rowe, „Asher”, T.D. Alexander – D.W. Baker, *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch* (Downers Grove – Leicester: InterVarsity Press 2003) 53-54; zob. także F.V. Reiterer, „Aser”, *Nowy leksykon biblijny* (red. F. Kogler – R. Egger-Wenzel – M. Ernst; red. wyd. pol. H. Witczyk) (Kielce: Jedność 2011) 43.

64 Czasowniki użyte w Sdz 5,17b-d (*jāgūr* w odniesieniu do Danitów oraz *jāšab* i *jiškôn* w odniesieniu do potomków Asera), a związane z rdzeniami *gūr*, *jāšab* i *šākan*, same w sobie, rozpatrywane oddzielnie, nie muszą wskazywać wprost na wypoczynek, ale zastosowane razem, jak w omawianym tekście (poetyckim), jasno podkreślają, że chodzi tutaj o brak zaangażowania, ospałość, bierność, a więc także wypoczynek. Zob. D. Kellermann, „gūr”, *TDOT* II, 439-440; M. Görg, „jāšab”, *TDOT* VI, 427-429; M. Görg, „šākan”, *TDOT* XIV 695-696.

65 Nazwa Meroz pojawia się w Biblii Hebrajskiej tylko jeden raz i może być wyprowadzona z dwóch różnych rdzeni hebrajskich: *ʾārah* lub *ʾāraz*. Jeśli rzeczownik ten pochodzi od rdzenia *ʾārah* to Meroz oznaczać może „coś twardego”, „mocnego”, „stanowczego”. Natomiast jeżeli związany jest z rdzeniem *ʾāraz*, to oznacza „stratę”, „żałowość”, „wyniszczenie”. Zob. Davidson, *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*, 45, 680.

pewnością stwierdzić, czy Meroz to osoba, czy miejsce⁶⁶. Treść stychu 23c przemawia raczej za drugą możliwością, jednak dokładne określenie geograficznego położenia tej osady (jednej lub wielu) na obecnym etapie badań archeologicznych, historycznych i egzegetycznych jest niemożliwe. Znaczna część egzegetów przyjmuje, że mamy tu do czynienia z jakąś miejscowością, która leżała na północy kraju, pomiędzy górą Tabor na wschodzie, potokiem Kiszon na zachodzie oraz „Wodami Megiddo” na południu⁶⁷. Jeśli to prawda, była to miejscowość leżąca bardzo blisko miejsca akcji militarnej, do której wzywała Debora. Oznaczałoby to, że jej mieszkańcy musieli bezpośrednio doświadczać opresji ze strony Kananejczyków. Mieli zatem znakomitą okazję, by włączyć się w walkę i wykazać w ten sposób nie tylko swoje posłuszeństwo względem Boga, którego reprezentantem była prorokini, ale także wyrazić troskę o ocalenie i jedność wszystkich pokoleń Izraela. Odrzucenie przez nich apelu Debory autor natchniony ukazał jako rezultat nieuzasadnionych obaw przed żelaznymi rydwanami Jabina lub przewrotnego przekonania, że ich ewentualne zaangażowanie w walkę zakończy się niepowodzeniem. Żyli na „pierwszej linii frontu” i na co dzień doświadczali udręk ze strony Kananejczyków, więc zdecydowanie woleli zachować neutralność, skazując się tym samym na wyniszczenie i zagładę. Taka postawa Meroza – bez względu na to, czy w wersecie 23. mamy do czynienia z jedną osobą, czy też grupą osób lub mieszkańcami osady/miasta – dość dobrze tłumaczy karcący, srogi i dosadny ton wypowiedzi prorokini Debory.

Autor lub ostateczny redaktor Sdz 4–5, przedstawiając postawę prorokini w odniesieniu do pokoleń Izraela, ukazał ją jako niewiaстę mężną, która nie wahała się wyrazić słów surowego upomnienia i osądu wobec tych, których charakteryzował egoizm, krótkowzroczność i ciasnota. Zalękniony lud, który zaczął zwracać się ku „nowym bogom”, usłyszał z jej ust prawdę, że – pomimo jego aktualnych błędów i niewierności – może pozostać ludem Jahwe, jeśli przełamie w sobie marazm i ośpienie, a przede wszystkim ponownie zwróci się do Boga i w Nim złoży swoje nadzieje.

Chociaż reakcja i odzew poszczególnych pokoleń na apel Debory nie były jednakowe, to jednak wysiłek prorokini nie był próżny. Duża część rozproszonych dotąd pokoleń Izraela znacząco odnowiła i ożywiła łączące ich więzi krwi i wspólnotę z Bogiem jedynym. Można więc stwierdzić, że w obliczu śmiertelnego

⁶⁶ Zob. G.F. Moore, *The International Critical Commentary. A Critical and Exegetical Commentary on Judges* (Skokie: Varda Books 2005) 164. Nie wszyscy jednak są przekonani co do tego, że nazwa Meroz oznacza miasto czy osadę. Niektórzy uczeni sądzą, że chodzi raczej o osobę. Zob. na ten temat McDaniel, *The Song of Deborah*, 200-202.

⁶⁷ Zob. np. H.D. Neef, „Meroz: Jdc 5,23a”, *ZAW* 107 (1995) 122. F.V. Reiterer twierdzi, że miejscowość leżała w odległości ok. 15 km na północ od Jeziora Galilejskiego; zob. F.V. Reiterer, „Meroz”, *Nowy leksykon biblijny* (red. F. Kogler – R. Egger-Wenzel – M. Ernst; red. wyd. pol. H. Witczyk) (Kielce: Jedność 2011) 475.

zagrożenia (rozumianego w sposób dosłowny i przenośny, duchowy), poprzez „ochotne oddanie się” sprawie (zob. Sdz 5,2.9), niewiasta uratowała ten naród przed niechybną zgubą⁶⁸, a zatem niejako „darowała mu nowe życie”. Nie dziwi więc fakt, że autor natchniony włożył w jej usta honorowy tytuł *ʿem bʿjīsrāʿēl*, czyli „matka w Izraelu”, którym Debora określiła samą siebie (Sdz 5,7). Tytuł ten jest całkowicie słuszny i uzasadniony. W czasach nędzy i ucisku ze strony Kananejczyków, w obliczu powszechnego zepsucia i poszukiwania „nowych bogów” (Sdz 5,8), w kontekście szeroko zakrojonego indywidualizmu i egoizmu pokoleń Izraela – interwencja Debory okazała się „ożywcza” dla narodu Bożego wybrania. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że bez niej Izrael przestałby być Izraelem, gdyż nie zdołałby zachować ani swojej odrębności etnicznej, ani tym bardziej wierności wobec Jahwe⁶⁹. Proponując synom Izraela odnowienie „tożsamości wspólnotowej” poprzez zwrócenie się ku Bogu, Debora zaoferowała im nowy sposób życia i nowy „pomysł na przeżycie”.

Zakończenie

Biorąc pod uwagę funkcję intertekstualną oraz perspektywę narracyjną czwartego i piątego rozdziału Księgi Sędziów, a także dojrzałość teologiczną zawartych w tych rozdziałach treści – zwłaszcza podkreślających status i miejsce proroka w narodzie wybranym – można sądzić, że ostateczna redakcja tych tekstów dokonała się stosunkowo późno. Być może nastąpiło to w czasach wygnania albo we wczesnym okresie powygnaniowym, kiedy znów bardzo aktualne i pilne stało się odnowienie więzi łączących potomków Izraela oraz ich wspólnej, żywej i autentycznej relacji z „Bogiem Abrahama”. W procesie tym niezwykle ważną i niezastąpioną rolę odgrywali prorocy, stąd być może – w przekonaniu ostatecznego redaktora tekstu – słuszne było przypominanie narodowi jego

⁶⁸ Zob. Tronina, 280. „Per ecclesiam ad Mariam”, 282.

⁶⁹ Postawa Debory jako „matki w Izraelu” w narracji biblijnej skontrastowana została z matką Sisery, która upatrując swe nadzieje w dobrach materialnych, przeżyła rozczarowanie. Jej syn Sisera bowiem poniósł śmierć, a Kananejczycy zostali pokonani. Debora natomiast, a z nią liczne grono dzieci Izraela, pokładając swą ufność w Bogu, osiągnęli zwycięstwo i zdobyli upragnioną wolność. Wątek ten szeroko analizuje i komentuje Sara Järlemyr. Píše ona, że płęć bohaterów Sdz 4–5 „jest ważną częścią tej opowieści, ale nie w sposób wyzwalający. Kobiecość jako taka nie jest ważna. Ważny jest raczej brak męskości pośród mężczyzn. Kobiety [...], stając się bardziej męskie, uwypuklają odwrócony porządek społeczny. Debora jest matką, ale również liderem militarnym i sędzią. Barak ma być liderem militarnym, ale mu to nie wychodzi. Sisera jest potężnym mężczyzną władającym rydwanami, ale kiedy wchodzi do namiotu Jael, staje się jak dziecko uspięne przez troskliwą matkę. Jael jest karmiącą matką, która oferuje mleko, gdy mężczyzna prosi o wodę, ale potem nagle zamienia się w mordercę”. Zob. S. Järlemyr, „A Tale of Cross-Dressers, Mothers, and Murderers: Gender and Power in Judges 4 and 5”, *SEA* 81 (2016) 62.

dawnych bohaterów, którym z powodzeniem udało się rozwiązać kryzys wiary i tożsamości. Późna kompozycja Sdz 4–5 nie przekreśla oczywiście możliwości wykorzystania znacznie wcześniejszych materiałów, których rdzeń (zwłaszcza *Pieśń Debory*) mógł sięgać czasów wystąpienia prorokini. Wskazuje na to chociażby doskonała znajomość geografii i topografii Kanaanu, a także nakreślenie panujących w nim wówczas realiów i uwarunkowań, zgodnych z wynikami badań historycznych i archeologicznych.

Przedstawiając Deborę, ostateczny redaktor wykazał się bardzo dobrą znajomością psychologii i zachowań społecznych, a zwłaszcza stosunków i relacji pomiędzy jednostką a grupą osób, jak również pomiędzy kobietą i mężczyzną. Ukazana przez niego bohaterka przedstawiona została jako prorokini (*n^o bⁱ’āh*), przekazująca i realizująca *d^ebar Jahwe*, a zatem stanowiąca szczególne „narzędzie Boże”, charakteryzujące się mądrością i pobożnością (*’ēšet lappîdôt*). Podkreślając jej płeć (*’iššāh*), hagiograf uwydatnił towarzyszącą jej odwagę i męstwo. Wskazując na jej sędziowską misję (*šōptā*), zrećtnie ukazał, w jaki sposób wyprowadziła lud Boży z ucisku, przemocy i pogardy, przywracając sprawiedliwość i wyzwolenie. W końcu, mając na uwadze jej wierność Bogu, oddanie ludowi i podjęte przez nią czyny, obdarzył ją wyjątkowym tytułem „matki w Izraelu” (*’ēm bⁱjiśrā’ēl*), która wie, jak współpracować z innymi, i jak motywować ich do właściwego działania.

Zwycięstwo osiągnięte dzięki interwencji Debory nie przyniosło Izraelowi żadnych przywilejów ani dóbr materialnych. Dolina Jizreel długo jeszcze pozostała w rękach Kananejczyków. Ani część narracyjna (Sdz 4), ani poetycka (Sdz 5) nie mówi nic o wzroście potęgi militarnej czy geopolitycznej Izraela. Narracja kończy się informacją o ucieczce wrogiego wojska i niechlubnej śmierci Sisery, a *Pieśń* nie mówi nic o zdobyczach albo zajęciu miast kananejskich. A jednak wystąpienie prorokini Debory było ogromnie ważne dla przyszłości tego narodu. Ożywiło bowiem, zintegrowało i umocniło znaczną część pokoleń Izraela. Wlało w ten naród nową nadzieję. Otworzyło przed nim nowe perspektywy na przyszłość. Bez interwencji Debory wiara w Boga żywego znikłaby w narodzie, a sam naród skazałby się na unicestwienie. Nic więc dziwnego, że chrześcijanie widzą w prorokini Deborze typ Maryi, Matki Jezusa, której czuła obecność przy apostołach (zob. Dz 1,14) – w obliczu kryzysu spowodowanego męką i śmiercią Syna Bożego – okazała się decydująca w narodzinach wspólnoty Kościoła.

Bibliografia

- Ackroyd P.R., „The Composition of the Song of Deborah”, *Vetus Testamentum* 2 (1952) 160-162.
 Ahlström W., „Judges 5:20f. and History”, *Journal of Near Eastern Studies* 36 (1977) 287-288.

- Albright W.F., „Earliest Forms of Hebrew Verse”, *Journal of the Palestine Oriental Society* 2 (1922) 69-86.
- Albright W.F., „The Song of Deborah in the Light of Archaeology”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 62 (1936) 26-31.
- Alter R., *The World of Biblical Literature* (New York: Basic Books 1992).
- Bakon Sh., „Deborah: Judge, Prophetess and Poet”, *Jewish Bible Quarterly* 34/2 (2006) 110-118, http://jbjq.jewishbible.org/assets/Uploads/342/342_DEBRAH.pdf [dostęp 21.01.2017].
- Bal M., *Death & Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges* (Chicago: University of Chicago Press 1988).
- Bechmann U., *Das Deboralied zwischen Geschichte und Fiktion. Eine exegetische Untersuchung zu Richter 5* (St. Ottilien: EOS Verlag 1989).
- Bednarz M., *Historia zbawienia* (Tarnów: Biblos 1997).
- Bertheau E., *Das Buch der Richter und Rut* (Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung 1845).
- Blenkinsopp J., „Ballad Style and Psalm Style in the Song of Deborah: A Discussion”, *Biblica* 42 (1961) 61-76.
- Block D.I., „Why Deborah's Different?”, *Bible Review* 17 (2001) 34-40, 49-52.
- Brettler M.Z., *The Book of Judges* (London: Routledge 2002).
- Bright J., *Historia Izraela* (Warszawa: PAX 1994).
- Budde K., *Das Buch der Richter* (Freiburg: Verlag von J.C.B. Mohr 1897).
- Burney Ch.F., *The Book of Judges* (London: Rivingtons 1920).
- Cassel P., *The Book of Judges* (New York: Charles Scribner 1872).
- Causse A., *Les plus vieux Chants de la Bible* (Paris: Félix Alcan 1926).
- Callaway J.A. – Miller J.M., „Osiedlanie się w Kanaanie. Okres sędziów”, *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian* (red. H. Shanks) (Warszawa: Vocatio 2007).
- Coogan M.D., „A Structural and Literary Analysis of the Song of Deborah”, *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978) 143-166.
- Cooke G.A., *The History and Song of Deborah: Judges IV and V* (Oxford: Horace Hart 1892).
- Craigie P.C., „The Song of Deborah and the Epic of Tikulti-ninurta”, *Journal of Biblical Literature* 88 (1969) 253-265.
- Davidson B., *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon* (London: Samuel Bagster & Sons 1974).
- De Moor J.C., „The Twelve Tribes in the Song of Deborah”, *Vetus Testamentum* 43/4 (1993) 484.
- Diebner B.-J., „Wann sang Deborah ihr Lied? Überlegungen zu zwei der ältesten Texte des TNK (Ri 4 und 5)”, *Amsterdamsche Cahiers voor Exegese en Bijbelse Theologie* 14 (1995) 106-130.
- Drucker R., *The Book of Joshua. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic, and Rabbinic Sources* (New York: Drucker/Reuven 1988).
- Echols C., *Tell Me, O Muse: The Song of Deborah (Judges 5) in the Light of Heroic Poetry* (New York: T&T Clark 2008).
- Echols C., *The Eclipse of God in the Song of Deborah: The Role of YHWH in Light of Heroic Poetry* (Cambridge: University Press 2005).
- Engberg R.M. – Albright W.F., „Historical Analysis of Archaeological Evidence: Megiddo and the Song of Deborah”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 78 (1940) 4-9.
- Ewald H., *The History of Israel* (London: Longmans, Green 1869).
- Fritz V., „Conquest or Settlement? The Early Iron Age in Palestine”, *Biblical Archeologist* 50 (1987) 84-100.
- Frolov S., „How Old Is the Song of Deborah?”, *Journal for the Study of the Old Testament* 36/2 (2011) 163-184.

- Garbini G., „Il Cantico di Debora”, *La parola del passato* 178 (1978) 5-31.
- Garbini G., „The Phonetic Shift of Sibilants in Northwestern Semitic in the First Millenium B.C.”, *Journal of Northwest Semitic Languages* 1 (1971) 32-38.
- Gerleman G., „The Song of Deborah in the Light of Stylistics”, *Vetus Testamentum* 1 (1951) 168-180.
- Globe A., „The Literary Structure and Unity of the Song of Deborah”, *Journal of Biblical Literature* 93 (1974) 493-512.
- Görg M., *Richter* (Würzburg: Echter Verlag 1993).
- Görg M., „jāšab”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. G.J. Botterweck – H.-J. Fabry – H. Ringgren) (Grand Rapids: Eerdmans 1990) VI, 420-438.
- Görg M., „šākan”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. G.J. Botterweck – H.-J. Fabry – H. Ringgren) (Grand Rapids: Eerdmans 2004) XIV, 691-702.
- Halpern B., „The Resourceful Israelite Historian: The Song of Deborah and Israelite Historiography”, *Harvard Theological Review* 76 (1983) 379-401.
- Järlemyr S., „A Tale of Cross-Dressers, Mothers, and Murderers: Gender and Power in Judges 4 and 5”, *Svensk Exegetisk Årsbok* 81 (2016) 49-62.
- Jasinski M., „Miriam – zapomniana bohaterka Exodusu”, *Verbum Vitae* 19 (2011) 41-64.
- Jasinski M., „Deuteronomiczny charakter wyroczni Chuldy i jej wpływ na przyszłość Izraela”, „Niewiaśc dzielną któż znajdzie? [...] Otwiera usta z mądrością, na języku jej mile nauki” (*Prz 31,10.27*). *Księga pamiątkowa ku czci Pani Prof. KUL dr hab. Urszuli Szwarz w 60. rocznicę urodzin* (red. J. Ząbczyk-Plajzer – M. Gęsikowski) (Świdnica: Usługi Poligraficzne Bogdan Kokot vel Kokociński 2013) 127-147.
- Jasinski M., „Religijne i społeczne położenie pokoleń Izraela podczas wystąpienia Debory (Sdz 4–5)”, „*Scrutamin Scripturas*” (*J 5,39*). *Księga jubileuszowa dla księdza biskupa Andrzeja W. Suskiego w 75. rocznicę urodzin* (red. W. Chrostowski – D. Kotecki) (Warszawa 2016) 127-148.
- Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela. Pierwszy przekład polski z języka greckiego pod redakcją Eugeniusza Dąbrowskiego* (Poznań – Warszawa – Lublin: Księgarnia św. Wojciecha 1979).
- Kagerer B., „Die Biene in der Bibel. Ein Beitrag zur Exegese der *D̄b̄ôrāh*-Stellen”, *Biblische Notizen* 114/115 (2002) 71-88.
- Kellermann D., „gūr”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. G.J. Botterweck – H.-J. Fabry – H. Ringgren) (Grand Rapids: Eerdmans 1975) II, 439-449.
- Keil C.F. – Delitzsch F. (red.), *Joshua, Judges Ruth* (Edinburgh: T&T Clark 1869).
- La Montagne N., *The Song of Deborah (Judges 5): Meaning and Poetry in the Septuagint* (Washington: University Press 2013).
- Liedke G., „ḥqq”, *Theological Lexicon of the Old Testament* (red. E. Jenni – C. Westermann), (Peabody: Hendrickson Publishers 1997) II, 468-472.
- Lindars B., *Judges 1–5: A New Translation and Commentary* (Edinburgh: T&T Clark o 1995).
- Mayer A.D.H., „The Historical Context of the Battle against Sisera”, *Vetus Testamentum* 19 (1969) 353-360.
- McDaniel Th. F., *The Song of Deborah: Poetry in Dialect. A Philological Study of Judges 5 with Translation and Commentary* (Wynnewood: Nathan LaMontagne 2003).
- Moore G.F., *A Critical and Exegetical Commentary on Judges* (New York: Charles Scribner 1895).
- Moore G.F., *The International Critical Commentary. A Critical and Exegetical Commentary on Judges* (Skokie: Varda Books 2005).
- Miller G.P., „The Song of Deborah: A Legal Economic Analysis”, *University of Pennsylvania Law Review* 144 (1996) 2293-2320.

- Müller D.H., „The Structure of the Song of Deborah”, *America Journal of Theology* 2 (1898) 110-115.
- Müller H.P., „Der Aufbau des Deboraliedes”, *Vetus Testamentum* 16 (1966) 446-459.
- Neef H.-D., *Deboraerzählung und Deboralied: Studien zu Jdc 4,1-5,31* (Neukirch-Vluyn: Neukirchener Verlag 2002).
- Neef H.D., „Meroz: Jdc 5,23a”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 107 (1995) 118-122.
- Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego i Sędziów* (tł i oprac. S. Kalinkowski) (Warszawa: Wydawnictwo ATK 1986).
- Polzin R., *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomistic History. Part One: Deuteronomy, Joshua, Judges* (New York: Seabury Press 1980).
- Pressler C., *Joshua, Judges, and Ruth* (Louisville: Westminster/John Knox 2002).
- Schloen J.D., „Carvans, Kenites, and Cassus Belli: Enmity and Alliance in the Song of Deborah”, *Catholic Biblical Quarterly* 55 (1993) 18-38.
- Schorn U., *Ruben und das System der zwölf Stämme Israels. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Bedeutung des Erstgeborenen Jakobs* (Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1997).
- Reiterer F.V., „Makir”, *Nowy leksykon biblijny* (red. F. Kogler – R. Egger-Wenzel – M. Ernst; red. wyd. pol. H. Witczyk) (Kielce: Jedność 2011), 460.
- Reiterer F.V., „Meroz”, *Nowy leksykon biblijny* (red. F. Kogler – R. Egger-Wenzel – M. Ernst; red. wyd. pol. H. Witczyk) (Kielce: Jedność 2011), 475.
- Ringgren H., „ḥāqāq”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. G.J. Botterweck – H.-J. Fabry – H. Ringgren) (Grand Rapids: Eerdmans 1986) V, 139-147.
- Skidmore-Hess D. – Skidmore-Hess C., „Dousing the Fiery Woman: The Diminishing of the Prophetess Deborah”, *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 31/1 (2012) 1-17.
- Soggin J.A., *Judges* (Philadelphia: Westminster 1981).
- Stager L.E., „Archaeology, Ecology, and Social History: Background Themes to the Song of Deborah”, *Congress Volume. Jerusalem 1986* (red. J.A. Emerton) (Leiden: E.J. Brill 1988) 221-234.
- Szwarc U., „Sytuacja życiowa pokoleń Izraela według Rdz 49”, *Roczniki Teologiczne* 43/1 (1996) 29-41.
- Täubler E., *Biblische Studien: Die Epoche der Richter* (Tübingen: J.C.B. Mohr Verlag 1958).
- Talmud Babiloński, *Traktat Megillah*, <http://www.sefaria.org/Megillah.14b?lang=bi> [dostęp 30.12.2016].
- Tronina A., „«Per ecclesiam ad Mariam»: cztery biblijne kantyki zwycięstwa”, *Salvatoris Mater* 4/3 (2002) 273-292.
- Vincent M.A., „The Song of Deborah: A Structural and Literary Consideration”, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 91 (2000) 61-82.
- Waltisberg M., „Zum Alter der Sprache des Deboraliedes Ri 5”, *Zeitschrift für Althebraistik* 12 (1999) 218-232.
- Watts J.W., „Poetry”, *Dictionary of the Old Testament. Historical Books* (red. B.T. Arnold – H.G.M. Williamson) (Illinois-Leicester: InterVarsity Press 2005).
- Webb B.G., *The Book of the Judges: An Integrated Reading* (Sheffield: Academic Press 1987).
- Weiser A., „Das Deboralied: Eine gattungs- und traditionsgeschichtliche Studie”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 71 (1959) 67-97.