

Janusz Lemański

Uniwersytet Szczeciński

ORCID 0000-0002-1512-997x

„Nie wydasz niewolnika jego panu...” (Pwt 23,16–17). Prawo, które wyprzedziło epokę?

Abstrakt: Prawo opisane w Pwt 23,16–17, mówiące o tym, by nie wydawać zbiegłego z zagranicy niewolnika jego panu oraz o przyjęciu go i dobrym traktowaniu, wyróżnia się nie tylko na tle zasad obowiązujących w otoczeniu kulturowym starożytnego Izraela, ale także na tle samego prawodawstwa deuteronomicznego (por. Pwt 15,12–18; 22,1–4). Trudno zdecydowanie określić czas jego powstania względem wygnania babilońskiego. W artykule przyjmuje się, że jego inspiracją było doświadczenie historyczne Izraela – zarówno sugerowane przez autorów biblijnych (Izrael to niewolnicy wyzwoleni z Egiptu), jak i realne (koniec dominacji asyryjskiej lub uwolnienie z niewoli babilońskiej). Przepis ten, nawet jeśli nie był stosowany w szeroko rozumianej praktyce, stanowi na pewno wskazanie właściwego kierunku zarówno w refleksji teologicznej nad kwestią niewolnictwa w ogóle, jak i nad sensem „braterskiej wspólnoty” zamieszkującej „dobrą ziemię” ofiarowaną Izraelitom przez JHWH. Przykład traktowania zbiegłego obcego niewolnika stanowi wskazanie, aby zaprosić do tej wspólnoty wszystkich potrzebujących.

Słowa kluczowe: niewolnictwo, niewolnik/sługa, dobra ziemia, etos społeczny

Biblijne – a ściślej mówiąc – deuteronomiczne prawo z Pwt 23,16–17 dotyczy sposobu potraktowania zbiegłego niewolnika. Jednak jego treść została sformułowana zdecydowanie na przekór zwyczajom panującym w starożytności w otoczeniu kulturowo-geograficznym Izraela. Kontekst sugeruje, co prawda, że chodzi o zbiegłego niewolnika, który przybył do Izraela z innego kraju, ale nie zmienia to faktu, że wyraźny zakaz odsyłania zbiega do jego Pana (w. 16) i dręczenia go (w. 17b), razem z pozytywnym nakazem pozwolenia mu na osiedlenie się pośród Izraelitów (w. 17a), łamie wszystkie ówczesne standardy. Uwagę badaczy przyciąga

już sama aktualna lokalizacja tego przepisu (Pwt 22,1–23,25). Wydaje się nie mieć on wiele wspólnego z otaczającym go kontekstem. Jakkolwiek podejmowane są różne próby osadzenia i powiązania go z nim, to bardziej istotnym pozostaje pytanie o jego pierwotne źródła. Uzasadnienie samego zakazu, poprzez aluzje natury lingwistycznej, nawiązuje do zasad centralizacji kultu (Pwt 12) i ma wyraźnie teologiczny charakter. Dobrze wpisuje się też w „etos społeczny” propagowany przez środowisko deuteronomiczne/deuteronomistyczne¹ w końcu VII wieku przed Chr. (por. Pwt 15,12–18). Można więc sądzić, że „nowy trend”, jaki wnosi on w sposób myślenia o niewolnictwie, ma swoje uzasadnienie zarówno w idei Izraela jako narodu wybranego mającego doświadczenie w byciu niewolnikami (por. Pwt 5,15; 6,21; 7,8), jak i stanowi wezwanie do tego, aby Izrael pozytywnie wyróżniał się spośród innych narodów (Pwt 7,6). Ziemia Izraela staje się wraz z tym przepisem prawa deuteronomicznego wielkim sanktuarium, w którym każdy może znaleźć swój azyl, a Izraelitom praktykującym podane zasady pozwala zachować *sacrum* w swoich relacjach z Bogiem.

Postępowość tego przepisu widać jednak nie tylko na tle prawa dotyczącego traktowania zbiegłych niewolników w otoczeniu Izraela, ale również w samym kontekście, w którym obecnie się on znajduje. Prawodawca z jednej strony przewiduje konieczność zatroszczenia się i w końcu zwrócenia właścicielowi („bratu”) jego zabłąkanego wołu (Pwt 22,1–3), ale już nie zaleca takiego samego zachowania wobec zbiegłego z obcego kraju niewolnika (Pwt 23,16–17). W poniższym artykule chcemy przyjrzeć się bliżej temu przepisowi poprzez analizę jego kontekstu teologicznego i kulturowo-społecznego. Jak zakładamy, pozwoli to zrozumieć źródła inspiracji i cele jakim miał on służyć.

¹ Najpierw A. Kuenen, a potem J. Wellhausen rozróżniali pomiędzy rdzeniem Pwt 12–26, określając go mianem „deuteronomicznego”, i późniejszymi redakcjami, które nazywali „deuteronomistycznymi”; por. Lemański, *Tora – Pięcioksiąg*, 620.

1. Problem zbiegłego niewolnika w środowisku kulturowo-geograficznym starożytnego Izraela

Zanim spojrzymy bliżej na samo interesujące nas biblijne prawo z Pwt 23,16–17, warto osadzić je najpierw w kontekście innych starożytnych przepisów². Jedno z najstarszych praw dotyczących zbiegłego niewolnika znajduje się w pochodzącym z końca trzeciego tysiąclecia fragmentarycznym sumeryjskim zbiorze przepisów łączonych z imieniem króla Ur-Nammu (2112–2095 przed Chr.)³.

Jeśli [niewolnik lub] niewolnica [uciekł z domu swego właściciela] i wyszedł poza granice swego miasta, a ktoś odprowadził go, właściciel niewolnika zapłaci dwa szekle srebra temu, kto go przyprowadził (§ 17)⁴.

Z przepisu wnika, że był jakiś sposób na rozpoznanie, do kogo należy zbiegły niewolnik (być może tatuaż)⁵. Uczciwy „znalazca” odprowadzający go do jego pana powinien być wynagrodzony. To dodatkowa zachęta do zwrócenia zbiega właścicielowi.

Kwestię zbiegłego niewolnika porusza potem, również zachowany fragmentarycznie, inny sumeryjski kodeks łączony z imieniem Lipit-Isztar, władcy Isin (1934–1924 przed Chr.)⁶. Czytamy w nim:

Jeśli czyjaś niewolnica (lub) niewolnik w środku miasta zbiegł (i) wykazano, że on się w czymś domu zatrzymał przez jeden

² Dobre omówienie tych zagadnień znaleźć można m.in. w artykule Westbrook, „Slave and Master”, 1631–1634.

³ Na ten temat por. Lemański, *Prawo Pana*, 20–22; *ANET*, 523–525; Borger, *Rechtsbücher*, 17–23; Hallo, *The Context*, II, 408–410.

⁴ Tł. za: Lipiński, *Prawo bliskowschodnie*, 56.

⁵ Raymond Westbrook („Slave and Master”, 1666–1667) przywołuje najpierw przykład z Kodeksu Przymierza (Wj 21,5–6), w którym znakiem permanentnego zniewolenia było przekłute ucho. Potem wskazuje także na starobabilońskie określenie *abbuttum* – znak lub tatuaż na огоłonej głowie niewolnika (w przyp. 108 za *Chicago Assyrian Dictionary*, I, 48–50: wskazuje także inną ewentualność: rodzaj fryzury w formie koka) oraz na neo-babilońskie słowo *šindu* – znak w formie symbolu lub napisu wskazujący na właściciela.

⁶ Na ten temat por. Lemański, *Prawo Pana*, 22–23; *ANET*, 159–161; Borger, *Rechtsbücher*, 23–31; Hallo, *The Context*, II, 410–414.

miesiąc, powinien on (właściciel tego domu) dać niewolnika za niewolnika (§ 12).

Jeśli nie ma żadnego (własnego) niewolnika, zapłaci piętnaście szekli srebra (§ 13).

Zatem „nielegalne” przyjęcie w swoim domu cudzego niewolnika („przez jeden miesiąc”) traktowane jest tu jako kradzież i wymagana jest rekompensata: oddanie dodatkowo swego niewolnika lub za-dośćuczynienie finansowe⁷.

O podobnej sytuacji czytamy również w datowanym na XVIII wiek przed Chr.⁸ Kodeksie z Ešnunna⁹:

Jeśli jakiś obywatel (*awīlum*) zostałby schwytyany ze skradzionym niewolnikiem (*wardum šariqtum*) lub ze skradzioną niewolnicą (*amtum šariqtum*), powinien niewolnik (innego) niewolnika, a niewolnica inną niewolnicę wziąć ze sobą (§ 49)¹⁰.

Jeśli gubernator, urzędnik zarządzający kanałem wodnym (*šāpir nārim*) lub jakikolwiek urzędnik państwowy (*bēl tērtim*) schwyta zbiegłego niewolnika (*wardam ḫalqam*), zbiegłą niewolnicę (*amtam ḫaliqtam*), oddalonego wołu, oddalonego osła, który należy do pałacu lub do zwykłego obywatela¹¹ (*ša ekallim ū muškēnim*) i nie przywiedzie z powrotem do Ešnunna, lecz w swoim domu przetrzymuje i upłynie więcej niż jeden miesiąc, wówczas pałac może go oskarżyć o kradzież (*ekallum šurqam ittīšu itawwi*) (§ 50)¹².

⁷ Lipiński, *Prawo*, 77.

⁸ Na ten temat por. Lemański, *Prawo Pana*, 24–25.

⁹ *ANET*, 161–163; Borger, *Rechtsbücher*, 32–38; Hallo, *The Context*, II, 332–335.

¹⁰ Tł. własne.

¹¹ Określenie *muškēnum* dotyczyło (zwłaszcza później, w czasach Hammurabiego) osoby zatrudnionej przez pałac, której zwykle wydzierzawiano ziemię. W odróżnieniu od *awīlum* – obywateli posiadających prawo do własności ziemi niezależnie od pałacu lub świątyni – *muškēnum* nie był jej właścicielem.

¹² Tł. własne.

Prawodawca w tym przypadku traktuje zatrzymanie cudzego niewolnika jako kradzież. Zbieg ma tu status „rzeczy” (jak wół i osioł; por. Pwt 22,1–4) przynależnej prawomocnie do pałacu lub innego obywatela, której nie wolno mu nieprawnie zabierać (w wypadku kradzieży rekompensatą jest oddanie dodatkowo drugiego niewolnika), a jeśli znalazł się w czyimś domu z innych powodów, należy go zwrócić w przeciągu miesiąca.

Młodszy od tego zbioru prawa o cały wiek Kodeks Hammurabiego¹³ nieco poszerza zakres praw związanych z niewolnikami:

Jeśli obywatel albo niewolnikowi pałacu, albo niewolnicy pałacu, albo niewolnikowi zwykłego obywatela (*muškūnum*) albo niewolnicy zwykłego obywatela (*muškēnum*) przez bramę główną pozwoli wyjść, zostanie zabity (§ 15).

Jeśli obywatel albo niewolnika, albo niewolnicę zbiegłych z pałacu lub od zwykłego obywatela (*muškēnum*) w domu swym ukrył i na wezwanie herolda (ich) nie wydał, pan domu tego zostanie zabity (§ 16).

Jeśli obywatel albo niewolnika, albo niewolnicę zbiegłych w stepie pochwyli i panu jego odda go (ją), dwa szekle srebra pan niewolnika da jemu (§ 17).

Jeżeli niewolnik ten pana swego nie wymieni do pałacu przyprowadzi go, sprawa jego zostanie zbadana i panu jego zostanie on zwrócony (§ 18).

Jeżeli niewolnika tego w domu swym zatrzymał [go] (zaś) później niewolnik w rękach jego zostanie pojmany, obywatel ten zostanie zabity (§ 19).

¹³ Na ten temat por. Lemański, *Prawo Pana*, 25–29; *ANET*, 163–180; Borger, *Rechtsbücher*, 39–80; Hallo, *The Context*, II, 335–353; *KH*.

Jeżeli niewolnik z rąk tego (który) pochwycił go, zbiegł, obywatel ten panu niewolnika (na) życie (swe) wobec boga przysięgnie i wolny odejdzie (§ 20)¹⁴.

Wszelkie działania ułatwiające niewolnikowi ucieczkę (§ 15) lub nielegalne przetrzymywanie cudzych niewolników w swym domu (§ 16; § 19) karane są śmiercią. Wszelkie inne możliwe kazusy związane ze zbiegłym niewolnikiem podlegają określony rygorom pozwalającym „znalaczy” uniknąć takich konsekwencji (§ 18; § 20), a nawet coś zyskać (§ 17). Wszystkie ujęte tu przypadki związane są z zasadami społecznymi obowiązującymi wewnątrz państwa Hammurabiego. Kodeks jednak reguluje potem jeszcze jedną kwestię związaną z niewolnikami nabytymi za granicą. Zbiór przepisów z §§ 278–282 reguluje głównie kwestie związane z zakupem niewolników, a nie ich prawa osobiste¹⁵, jak ma to miejsce w przepisach ze Starego Testamentu. Dwa z tych praw zasługują jednak na szczególną uwagę w związku z prawem z Pwt 23,16–17.

Jeśli obywatel w kraju obcym niewolnika (lub) niewolnicę (innego) obywatela kupił, gdy do kraju (ojczystego) przybył i właściciel niewolnika (lub) niewolnicy, albo niewolnika swego, albo niewolnicę swą rozpozna, (to) jeżeli niewolni lub niewolnica owi (są) Babilończykami, bez żadnego srebra wolność im zostanie dana (§ 280).

Jeżeli (zaś) z innego kraju pochodzą, nabywca przed bogiem (co do) srebra zapłaconego wypowie się i właściciel niewolnika lub niewolnicy srebro zapłacone kupcowi odda i albo niewolnika swego, albo niewolnicę swą odkupi (§ 281)¹⁶.

W pierwszym przypadku chodzi o, wspomnianą już, sytuację niewolnika – Babilończyka, który został nielegalnie sprzedany za granicę i potem już jako niewolnik wrócił do kraju. Jeżeli jest on

¹⁴ *KH*, 83–84.

¹⁵ Lipiński, *Prawo*, 109.

¹⁶ *KH*, 135–136.

wolny od zarzutów prawa ich wcześniejszy właściciel powinien go wypuścić bez żadnych opłat czy rekompensaty. Konieczność uwolnienia Babilończyka wynika tu z okoliczności – został on sprzedany nielegalnie. W drugim przypadku niewolnik jest obcym obywatelem i jego zakup za granicą nie nosi znamion czynu nielegalnego. Eckart Otto¹⁷ widzi w tym bezsporną paralelę do Pwt 23,16–17. Faktem jest jednak, że biblijny kazus nie precyzuje tego, kim z pochodzenia jest ‘*ēbed*, o którym mowa. Jego „zagraniczne” pochodzenie wynika z kontekstu, a wskazany sposób potraktowania go sugeruje, że prawodawca ma przed oczyma jednak obcego (*gēr*), któremu należy udzielić pozwolenia na wybranie sobie miejsca pobytu pośród narodu wybranego i potraktować podobnie jak traktuje się innych słabszych członków społeczności (sieroty i wdowy).

Młodszy co najmniej o kolejne dwa wieki zbiór praw hetyckich¹⁸ również zawiera sekcję poświęconą niewolnikom (§§ 19–24). Reguluje się w nim także kwestię zbiegłego niewolnika (§§ 22–24):

Jeśli niewolnik zbiegnie i ktoś go przyprowadzi z powrotem, jeśli złapał go w pobliżu, da mu (tj. znalazcy) buty. Jeśli (złapał go) na bliższym brzegu rzeki (*Maraššanta*), zapłaci dwa szekle srebra. Jeśli (zaś) na dalszym brzegu rzeki, zapłaci mu trzy szekle srebra (§ 22).

Jeśli niewolnik zbiegł i przybył do kraju Luwija, (jego właściciel) zapłaci sześć szekli srebra temu, kto przywiedzie go z powrotem. Jeśli niewolnik zbiegł i udał się do nieprzyjaznego kraju, ten, kto przywiedzie go z powrotem może go sobie zatrzymać (§ 23).

Jeśli niewolnik lub niewolnica zbiegną, temu przy którego palenisku jego/jej pan znajdzie jego/ją powinien wypłacić miesięczne

¹⁷ Otto, *Deuteronomium* 23,16–34,12, 1789.

¹⁸ Na ten temat por. Lemański, *Prawo Pana*, 33–35; Lipiński, *Prawo*, 159–172; ANET, 188–297; Borger, *Rechtsbücher*, 96–123; Hallo, *The Context*, II, 106–119.

wynagrodzenie: dwanaście szekli srebra mężczyźnie, sześć szekli srebra kobiecie (§ 24)¹⁹.

Przytoczone powyżej przepisy przewidują zapłatę za przyprowadzenie z powrotem zbiegłego niewolnika, uzależniając ją od odległości w jakiej został on schwytany (§ 22; § 23) i wspominają o ewentualnej zapłacie rekompensującej za jego przytrzymanie (§ 24)²⁰.

W wszystkich powyższych przepisach brak jest informacji co do sposobu potraktowania zbiegłego sługi/niewolnika, ale nie trudno się domyślać, że spotkała go za to jakaś kara. O sposobie, w jaki była wymierzana, decydował sam właściciel lub przełożony zbiega²¹.

Przywołane regulacje pozwalają zauważyć ogólne standardy obowiązujące w sposobie podejścia do zbiegłych niewolników. Jak ujmuje to Raymond Westbrook: „niewolnicy byli traktowani jak zwykle nieruchomości i mogli być sprzedani, zastawieni, zatrudnieni, podarowani jako prezent, odziedziczeni i straceni”²². Nietrudno jednak zauważyć, że zasady te zasadniczo obowiązują w kontekście zależności społecznych jednego i tego samego kraju. Wyjątek stanowiły jedynie dwa przepisy z Kodeksu Hammurabiego (§§ 280–281). Inaczej jest natomiast, gdy spojrzymy na problem zbiegłych niewolników/sług w kontekście relacji międzynarodowych. Chodzi głównie o tzw. traktaty lojalnościowe, w których bardzo często pojawiła się klauzula zobowiązująca wasala do zatrzymania i zwrócenia swemu zwierzchnikowi zbiegłego niewolnika lub sługi²³.

¹⁹ Tł. własne. W młodszych wariantach mowa jest o zapłacie rocznej i odpowiednio o 100 orz 50/40 szeklach srebra; por. Borger, *Rechtsbücher*, 101, przyp. a; Hallo, *The Context*, II, 109, przyp. 15.

²⁰ Hasse, „Minima”, 310–313.

²¹ Westbrook („Slave and Master”, 1671), powołując się na *Sumeryjsko-akadyjski słownik zdań prawnych*, cytuje te wypowiedzi, które opisują możliwe kary za ucieczkę: „He fled from the house of his master. After he had fled from his master's house, they brought him back. After they had brought him back, he placed hobbles on his feet, he put him in chains, he caused him to cross the pestle, he engraved on his face: «Fugitive, seize!»”.

²² Westbrook, „Slave and Master”, 1660.

²³ Por. *ANET*, 200–201, 203: traktaty pomiędzy Egiptem i Hatti; *ANET*, 204: traktat pomiędzy Murszilim z Hatti i Duppi-Tessub z Amurru; *ANET*, 531: traktat

2. Pytanie o kontekst literacki Pwt 23,16–17

Kontekst dalszy interesującego nas tekstu biblijnego stanowi Pwt 19–25. Zebrane tu prawa dotyczą kwestii związanych z karą śmierci i wojny (19,1–21,14), okazywania respektu we wzajemnych relacjach i problemów codziennego życia (21,15–23,1), a wreszcie zawierają także przepisy dotyczące sprawiedliwości społecznej oraz czystości rytualnej (23,2–25,25). Kontekst bliższy interesującego nas kazusu prawnego stanowi – jak już zauważyliśmy powyżej – Pwt 22,1–23,25. Zbiór zawartych tu przepisów zawiera zarówno prawa apodyktyczne (Pwt 22,1.4; 23,16.18.19.20), jak i kazuistyczne (Pwt 22,5.9–29; 23,1–15.22–26). Przepis, który ma być zbadany, należy do pierwszej z tych kategorii. W powyższym kontekście znajdujemy różne przepisy prawne. Dotyczą one zasad pomocy bliźniemu (Pwt 22,1–4), zakazu mieszania gatunków (Pwt 22,5–12), kwestii życia małżeńskiego (zaniegowanie dziewictwa: Pwt 22,13–21; kwestia cudzołóstwa i gwałtu: Pwt 22,22–23,1), reguł dotyczących społeczności Izraela i tego, kto może do niej przynależeć (Pwt 23,2–9), zasad zachowania czystości rytualnej w przypadku wojny (Pwt 23,10–15), kwestii niewłaściwych praktyk w obrębie kultu (Pwt 23,18–19), przepisów dotyczących lichwy, ofiar wotywnych i własności prywatnej (Pwt 23,20–26). Chodzi zatem o zbiór różnych przepisów dotyczących spraw społecznych i kultowych (Pwt 23,16–26). Ich wspólnym mianownikiem jest m.in. temat właściwych postaw pozwalających na zachowanie statusu narodu wybranego. Izrael w swoich postawach społecznych ma być „inny” niż pozostałe narody i nie każdy może uczestniczyć w jego wyjątkowej relacji z Bogiem (por. Pwt 23,1–9). Wprowadzenie do ostatniego z tych podzbiorów (23,16–26) stoi wyraźnie w opozycji do wprowadzenia otwierającego pierwszy podzbiór (Pwt 22,1–7).

3. Pytanie o czas powstania Pwt 23,16–17

Przegląd krytycznoliterackich prac naukowych pokazuje, że badaczom trudno wypracować konsensus na temat datacji Pwt 23,16–17²⁴.

pomiędzy Niqmeza z Alalakh i Ir-^dIM z Tunip (§ 5); *ANET*, 532: traktat pomiędzy Idrimi i Pilliya (§ 2); *ANET*, 660: traktat pomiędzy KTK i Arpad (Sifre III).

²⁴ Por. Otto, *Deuteronomium* 23,16–34,12, 1783–1784.

Opinie o osadzeniu czasowym omawianych wierszy były i nadal są więc różne. C. Steuernagel²⁵ uważał wiersze 17–18 wraz z ww. 20–21.25–26 i 24,4 za część późniejszej redakcji deuteronomistycznej (tzw. D^{2c}), zainteresowanej prawami o charakterze humanitarnym. J. Hempel²⁶ twierdził odwrotnie – traktował datowanie i oryginalne pochodzenie Pwt 23,16–17 jako problem otwarty. G. Hölscher²⁷ z kolei klasyfikował je jako część powygnaniowego „Urdeuteronomium”. Nie inaczej było także w późniejszym okresie badań. Jedni oceniali te wiersze jako pochodzące jeszcze z czasów poprzedzających panowanie Jozjasza. Miałyby być one włączone do obecnego kontekstu po przepracowaniu dokonanym przez redakcję deuteronomistyczną²⁸, jako element rozważanego wówczas tematu: kto należy do Izraela. Inni zaliczali te wiersze do podstawowego rdzenia praw deuteronomicznych²⁹. Eckart Otto³⁰ po analizie proponowanych argumentów traktuje Pwt 22,1–4.6–7, 23,16–17.20–21.25–26 oraz 24,5 jako elementy powygnaniowego, deuteronomistycznego etosu społecznego – zwłaszcza tzw. etosu braterskiego (Pwt 22,1–4.6–7; 23,16–17.20–21.25–26; 24,5) uzupełnionego z czasem o przepisy prawa rodzinnego (Pwt 22,13–29; 24,1–14). Jego zdaniem jednym z argumentów przemawiających za taką opinią są przede wszystkim wyraźne aluzje do języka stosowanego w programie centralizacji kultu, związanego z wolnym wyborem (*bhr*) miejsca tegoż kultu dokonanym przez JHWH. Nie można jednak wykluczyć, że w istocie punktem wyjścia do sformułowanego przez redakcję deuteronomistyczną prawa jest przepis z Kodeksu Przymierza, biorący pod ochronę najsłabszych członków społeczności (Wj 22,21: wdowy i sieroty). Deuteronomistyczny wkład w rozwój idei ochrony najsłabszych polegałby na dodaniu do tego grona zbiegłych niewolników (przybyłych z innego kraju) oraz teologiczne uzasadnienie odwołujące się do języka charakterystycznego dla centralizacji kultu (wolny wybór

²⁵ Steuernagel, *Deuteronomium*, 12, 137–139.

²⁶ Hempel, *Schichten*, 251–252.

²⁷ Hölscher, „Komposition und Ursprung”, 211–214.

²⁸ Tak Seitz, *Redaktionsgeschichtliche Studien*, 252, 308–309.

²⁹ Tak Nielsen, *Deuteronomium*, 220.

³⁰ Otto, *Deuteronomium 23,16–34,12*, 1784.

miejsca pobytu; por. Pwt 12,5.11.14)³¹. W konsekwencji zatem cały przepis miałby swoje źródła we wcześniejszym etosie sprawiedliwości społecznej i trosce o najsłabszych, a z drugiej strony w całości może być mimo wszystko dziełem redakcji deuteronomistycznej. Kwestia tego, czy była to redakcja jeszcze przed wygnaniem babilońskim czy późniejsza, jest trudna do jednoznacznego rozstrzygnięcia.

4. Analiza egzegetyczna Pwt 23,16–17

Interesujący nas przepis prawny brzmi następująco:

(w. 16) לא־תסגיר עבד אל־אדניו אשר־ינצל אליך מעם אדניו

(w. 17) עמך ישב בקרבך במקום אשר־יבחר באחד שעריך בטוב לו לא תוננו

(w. 16) Nie wydasz jego panu niewolnika/sługi, który uciekł do ciebie od swego pana.

(w. 17) Wraz z tobą zamieszka pośród ciebie, w miejscu, które wybierze, w jednym z twoich miast, gdzie będzie mu dobrze. Nie będziesz go dręczył.

Formuła, jak już zauważyliśmy na wstępie, ma charakter apodyktyczny. Składa się z dwóch zakazów (ww. 16.17b) i jednego pozytywnego zalecenia (w. 17a).

4.1. Kim jest ‘ebed i dlaczego nie należy go odsyłać (w. 16)?

Rzeczownik ‘*ebed* w języku hebrajskim nie oznacza automatycznie niewolnika we współczesnym tego słowa znaczeniu. Ma raczej bardziej ogólny sens – „sługa, osoba zależna od kogoś, komuś podległa” (Rdz 39,17.19; 41,40–43; 2 Sm 9,2; 16,1)³² – i dopiero kontekst pozwala

³¹ Mayes, *Deuteronomy*, 319–320. Na taką możliwość wskazywali również Weinfeld, *Deuteronomy*, 278–279 oraz Cardellini, “*Sklaven*”-*Gesetze*, 278–279.

³² Rdzeń ‘*bd* ma sens pracować i może oznaczać pracę.

nadać mu bardziej precyzyjne znaczenie³³. Tak więc słowem tym określa się najpierw zależność człowieka od Boga, potem wszelkie inne formy podległości społecznych, w tym zarówno kogoś, kto wykonuje prace przymusowe (2 Sm 12,21), jak i jest tylko zwykłym najemcą (1 Krl 9,27). W starożytności wolność miała bowiem charakter relacyjny, a nie absolutny. Sługami byli zatem wszyscy poddani króla, zwłaszcza urzędnicy dworscy. Z kolei sam król określany był jako sługa Boga. Dla zrozumienia wspomnianych zależności społecznych najlepiej odwołać się do pojęcia własności – uważa Raymond Westbrook³⁴. Osoby w ramach hierarchii społecznej były własnością ich pana, zwierzchnika³⁵. Tym samym nie mogły być zniewolone bez jego zgody. Wyjątek stanowiła sytuacja jeńca wojennego, branki (kobiety często razem z dziećmi), osoby porwanej lub posiadającej status „obcego”. Sługą/niewolnikiem można było zostać również dobrowolnie ze względu na kłopoty ekonomiczne. Na przykład w celu odpracowania niespłaconych długów³⁶. Prawodawstwo starożytne zna szereg przykładów pokazujących, że sługa/niewolnik mógł być źle traktowany poprzez przesadne kary, nadużycia natury seksualnej czy sprzedanie go obcym.

Wszystkie te sytuacje znajdują odzwierciedlenie również w prawodawstwie i tekstach biblijnych³⁷. Zatem w religijnym sensie sługą jest najpierw każdy wyznawca oddający Bogu cześć (2 Sm 7,5.8; Ps 34,23; 69,36). W świeckim kontekście, to poddany swemu panu wasal (2 Sm 10,19), minister królewski (Rdz 40,20) lub najemnik (2 Sm 2,12–13). Często mowa jest też o zniewoleniu z powodu niespłaconych długów (2 Krl 4,1; Ne 5,5; potem też Wj 21,2–10; Pwt 15,16–18; por. *KH* § 117), ale i o sprzedaniu w niewolę złodzieja, który nie ma jak spłacić tego, co ukradł (Wj 22,2). Można też urodzić się już jako niewolnik (Wj 21,4), być deportowanym (2 Krl 15,29), choć w tym

³³ Ringgren – Rüterwörden – Simian-Yofre, „ābad, ‘ebed, ‘ābōdā”, 387–403; Carpenter, „bd”, 306–307.

³⁴ Westbrook, *History*, I, 40.

³⁵ Westbrook, *History*, I, 41–42.

³⁶ Westbrook, *History*, I, 43.

³⁷ Westbrook, „Slave and Master”, 1640–1660; Dietrich, „Sklaverei I. Altes Testament”, 367–373; Haas, „Slave, Slavery”, 778–783.

wypadku nie zawsze jest to tożsame ze zniewoleniem³⁸, lub samemu poddać się w niewolę z powodu ubóstwa. W tym ostatnim przypadku późniejsze prawo starotestamentalne nakazuje jednak, że Hebrajczyk nie może wtedy traktować innego Hebrajczyka jak niewolnika, lecz jako sługę (Kpł 25,39–40) i powinien być wobec niego łagodnym (Kpł 25,43). Ze względu na tożsamościową samoidentyfikację Izraela jako narodu wyzwolonego z niewoli w Egipcie (Pwt 5,6) pozwala się również niewolnikom na odpoczynek szabatowy (Wj 20,10; 23,12; Pwt 5,14; por. uzasadnienie *explicite* w Pwt 5,15). Niewolnicy mogli brać udział także – pod pewnymi warunkami (por. Rdz 17,13) – w innych celebracjach kultowych (Wj 12,44; Kpł 22,11; Pwt 12,18; 16,10). Potem w prawie starożytnego Izraela reguluje się także kwestię mieszkańców podbitych miast, których można traktować jako niewolniczą siłę roboczą, jeśli dobrowolnie poddali się (Pwt 20,11), albo – jeśli nie – po podboju zniewolić tylko kobiety i dzieci (Pwt 20,12–14). Kobiety niewolnice często wspomniane są jako służące żonie ich pana (Rdz 16; 29,24.29; 30,3.9; 1 Sm 25,42: *’āmā, šiphā, na’ārā*³⁹). Żona mogła oddać mężowi swoją służącą jako konkubinę (Rdz 16,2; 30,3.9). Zdarza się jednak, że to sami Izraelici mogą stać się niewolnikami u obcych (Rdz 37,27–28.36; 39,1; 2 Krl 5,2–3; 17,6; 23,33–34; 24,12.14.16; 25,11; Jr 28,6; 28–30)⁴⁰. W późniejszym prawie nakazywano, aby zadbać o ich wykupienie (Kpł 25,47–53). Prawodawcom z czasów Starego Testamentu znane były także przypadki nadużyć wobec sług/niewolników. Jako „własność” ich pana mogli być oni przez niego karani. Jeśli jednak kara skutkowałaby śmiercią podczas jej wykonywania, pan powinien być ukarany (Wj 21,20–21), a jeśli ponieśliby uszczerbek na zdrowiu, należało ich uwolnić (Wj 21,26–27). Prawo chroniło również kobiety zniewolone i poślubione, którym przyznawano prawa takie, jakie mają

³⁸ Riede, „Sklave, Sklaverin”, 617.

³⁹ Oba pierwsze słowa są zasadniczo synonimiczne, choć *’šiphā* jest dziewczyną pozbawioną wolności, lecz jeszcze nietkniętą, której podstawowym obowiązkiem było usługiwanie pani domu... *’āmā* jest kobietą pobawioną wolności, która mogła być drugą żoną jakiegoś mężczyzny, albo żoną innego sługi” tak KBL, II, 576. Słowo *na’ārā* oznacza „młodą niezależną dziewczynę”, ale jeśli kontekst na to wskazuje, także służącą; tak KBL, I, 665.

⁴⁰ Dietrich, „Sklaverei I. Altes Testament”, 369.

żony (Wj 21,7–9; Pwt 21,10–14). Kobieta oddana przez ojca w niewolę za długi w celu bycia żoną wierzyciela lub jego syna – gdy ten zrezygnował z poślubienia jej (Wj 21,7–9) lub wziął sobie drugą żonę (Wj 21,10) – miała prawo do pożywienia i odzieży oraz czegoś, co określa się mianem *ʾōnâ*, a co egzegeci często rozumieją jako prawo do stosunków seksualnych⁴¹ (kwestia bycia matką i tym samym pozycji w ramach poligamicznej rodziny)⁴² lub bardziej ogólnie, jako „jej prawa małżeńskie” (por. LXX: *tēn homilian autēs*)⁴³.

Na tym tle przepis z Pwt 23,16–17 wyraźnie odstaje nie tylko od reszty praw biblijnych, ale i ogólnie od zasad znanych w kulturowo-geograficznym otoczeniu Izraela i jest prawdopodobnie efektem – wspomnianych już – doświadczeń historycznych Izraela, identyfikującego się jako niewolnicy wyzwoleni z Egiptu⁴⁴. Może on sugerować też zwrot w kierunku rozumienia niewolnictwa wyłącznie jako wolnego wybór samych zainteresowanych⁴⁵. Niemniej dalsze instrukcje: „zamieszka pośród ciebie” (w. 17a) wyraźnie sugerują, że chodzi o niewolnika zbiegłego z innego kraju⁴⁶. Nie wyklucza to tego, że oryginalnie – jeśli zakładamy jakąś pierwotną formę tego prawa, tak jak brzmi ono w samym w. 16 – mogło ono oznaczać bardziej ogólnie zalecenie obowiązujące także w relacjach wewnętrznych w Izraelu⁴⁷.

W relacjach międzypaństwowych starożytnego Bliskiego Wchodu, jak była już o tym mowa, często można spotkać – jako jeden z warunków zawartego traktatu – obowiązek odesłania do swego kraju zbiegłego z niego niewolnika. Ucieczki niewolników, jak wynika z tych

⁴¹ KBL, I, 795–796.

⁴² Por. Lemański, *Księga Wyjścia*, 454.

⁴³ Levine, „On Ex 21,10 ‘*onah*’”, 133–164. Na temat innych propozycji por. Alexander, *Exodus*, 478.

⁴⁴ Westbrook, *History*, II, 1007: “strikingly different from the laws of slavery in the surrounding nations and is explained as due to Israel’s own history as slaves”.

⁴⁵ Westbrook, *History*, II, 1007: „It would have the effect of turning slavery into a voluntary institution”.

⁴⁶ Otto, *Deuteronomium 23,16–34,12*, 1788.

⁴⁷ Tak Nelson, *Deuteronomy*, 280. Niemniej w grę może wchodzić tu tylko ideał niekoniecznie jednak stosowany w praktyce; por. Snell, *Flight*, 129–130, przyp. 20.

klauzul, były więc zjawiskiem częstym w starożytności⁴⁸. Uciekano z różnych powodów. Raz były to niespłacone długi, innym razem powodem były opresyjne odsetki za długi lub fiskalne albo feudalne obciążenia ze strony pana (por. 1 Sm 22,2)⁴⁹. Można domyśleć się, że takie ucieczki miały na celu zmianę swojego statusu, choć zarazem zbiegowie nie mieli żadnej pewności, czy ich sytuacja się polepszy⁵⁰. O ile relacje między krajami – do którego zbiegł i z którego uciekał niewolnik – nie były regulowane traktatem ze wspomnianymi klauzulami, decyzja o ucieczce w istocie oznaczała więc wybór nowego właściciela i protektora⁵¹. Przykład z Aleppo (Sifre III: 4–7)⁵² pokazuje natomiast sugerowany właściwy stosunek do zbiegłego niewolnika w przypadku, gdy klauzule tego rodzaju były częścią traktatu lojalnościowego obowiązującego władcę kraj ucieczki. Wasal, który pochwycił zbiegłego niewolnika/sługę nie może mu udzielić żadnej pomocy. Powinien go zatrzymać, zawiadomić jego pana i zaczekać na jego przybycie. Zbyt długie przetrzymywanie zbiega Kodeks Hammurabiego traktuje potem jako kradzież i nakazuje ukarać winnego karą śmierci (*KH* § 16)⁵³. Biblijne prawo stoi zatem w wyraźnej opozycji w stosunku do tych zasad. Prawodawca nie precyzuje w tym wypadku jednak ani kim jest wspomniany tu *‘ebed*, ani powodów, z jakich zbiegł on do Królestwa Judy⁵⁴. Jasnym jest tylko to, że był sługą/niewolnikiem, a więc własnością jakiegoś obcego pana. Decyzja o jego niewydaniu właścicielowi mogłaby wiązać się też z tym, że jest to zbiegły członek narodu wybranego. Przepis byłby wtedy analogiczny do sytuacji regulowanej w Kodeksie Hammurabiego, w którym zakazuje się deportacji zbiegłego z niewoli Babilończyka (*KH* § 280). Jednak dalsza część zaleceń (w. 17) tego nie potwierdza. Poza tym byłoby to raczej stwierdzone wprost, choćby przez

⁴⁸ Snell, *Flight*, 60–62.

⁴⁹ Westbrook, „Slave and Master”, 1670.

⁵⁰ Westbrook, „Slave and Master”, 1672.

⁵¹ Westbrook, „Slave and Master”, 1672.

⁵² Greenfield, „Asylum at Aleppo”, 272–278.

⁵³ *ANET*, 167; *KH*, 83.

⁵⁴ Sugestia, że mógł być on źle traktowany (por. Rdz 16: casus Hagar) jest zatem czysto hipotetyczna.

wskazanie, że chodzi o „brata”. Zdaniem Raymonda Westbrooka⁵⁵ autor biblijnego przepisu polemizuje z regulacjami wpisywanymi do wspomnianych traktatów lojalnościowych. W pewnym sensie pośrednio zakazuje, by takie klauzule były umieszczane w traktatach zawieranych przez władców Izraela/Judy.

Pozwolenie na pozostanie może w istocie wiązać się też z faktem, że chodzi jednak nie tyle o dosłownie rozumianego niewolnika, ile o renegata, zbuntowanego podwładnego jakiejś wyższej klasy społecznej w obcym kraju, który z nieznanych bliżej powodów uciekł od swego zwierzchnika (por. Rdz 16,6; 1 Sm 25,10; 1 Krl 2,39–40; 11,17.23.26; Flm). Prorok Izajasz (Iz 16,3b–4a)⁵⁶ pisze o szukających azylu: „[...] Ukryj wygnańców, nie zdradź uchodźcy. Pozwól przebywać u ciebie moim zbłąkanym Moabu, bądź im ucieczką przed niszczycielem”. W tym wypadku kontekst jest wyraźnie wojenny i chodzi o udzielenie azylu⁵⁷. Analizowany przepis – jak wspomnieliśmy – nie precyzuje powodów ucieczki, ale przyczyny związane z wojną również mogą stać w jego tle⁵⁸. W każdym razie, inaczej niż w przypadku znalezienia zbiegłego od właściciela zwierzęcia (por. Pwt 22,1–3), nie należy go odsyłać do jego pana, lecz otoczyć opieką (por. konieczność udzielenia pomocy przy upadłym zwierzęciu w Pwt 22,4).

Przykład, który mógłby nam wyjaśnić nieco powody analizowanego zakazu, znaleźć można w historii Dawida (1 Sm 30,11–15)⁵⁹. Ludzie króla znajdują na pustkowiu zagubionego, wygłodniałego i spragnionego egipskiego niewolnika pozostawionego tam przez jego pana – Amalekitę – z powodu choroby (1 Sm 30,13). Amalekici to jedna z nacji, z którymi Dawid prowadził wojnę (por. 1 Sm 27,8.10; 30,14). Motywy, którymi kieruje się zatem Dawid, obiecując mu, że go nie zabije i nie wyda jego panu, są więc oczywiste (por. 1 Sm 30,15). To jednak uzasadniony prowadzoną wojną i wrogością wyjątek, a nie reguła. Niemniej przykład ten ilustruje sytuację, w któ-

⁵⁵ Westbrook, „Slave and Master”, 1673.

⁵⁶ Na ten tekst zwraca uwagę m.in. Penna, *Deuteronomio*, 208.

⁵⁷ Beuken, *Jesaja 13–27*, 134.

⁵⁸ Paganini, *Deuteronomio*, 347; Lemański, *Księga Powtórzonego Prawa*, 137.

⁵⁹ Ten przykład wskazuje Lundbom, *Deuteronomy*, 655. Analizę tego epizodu por. Dietrich, *Samuel*, 147–148.

rej nie obowiązywały klauzule znane ze wspomnianych wcześniej traktatów lojalnościowych.

Analizowany tu przepis deuteronomiczny może w istocie mieć na celu zniechęcenie do złego traktowania niewolników, a być może nawet swoistą dekonstrukcją całego systemu⁶⁰. Ten proces widoczny jest choćby w ewolucji prawa dotyczącego Hebrajczyka – niewolnika za długi (Wj 21,2–11; Pwt 15,12–18; Kpł 25,39–55)⁶¹. Niemniej w samym Kodeksie Deuteronomicznym nie znosi się jeszcze możliwości bycia niewolnikiem u swego „brata”, a jedynie uczuła się w ramach – wspomnianego już – etosu braterskiego (por. Pwt 15,12) na to, aby zadbać o odpowiednie zaopatrzenie uwalnianego niewolnika/sługi przy odprawie (Pwt 15,13–14). Zatem również przepis z Pwt 23,16–17 raczej nie ma jeszcze na celu całkowitej likwidacji niewolnictwa. Niemniej racje ma Rainer Kessler⁶², który dostrzega w prawodawstwie deuteronomicznym odzwierciedlenie prorockiej krytyki stosunków społecznych sięgającej korzeniami VIII wieku przed Chr. Przepisy prawa szły – jego zdaniem – w parze ze zmianami zachodzącymi w społeczeństwie oraz rozwojem kultury pisarskiej, co widać w ewolucji przepisów przy zestawieniu praw natury społecznej z Kodeksu Przymierza i z Kodeksu Deuteronomicznego. Ich autorzy widzieli kryzys ideałów i niedomagania ośrodka władzy w zapewnieniu ładu i sprawiedliwości społecznej. Prawdopodobnie sami wywodzili się z tego środowiska. Wskazania prawne stanowiły zatem pewien ideał proponowany do praktykowania, swoisty społeczny program naprawczy. Mogły być również inspirowane refleksją mądrościową (Ps 72; Prz 16,12; 20,28; 29,14). W tym kontekście deuteronomiczna krytyka zasad obowiązujących dotąd w społeczeństwie w odniesieniu do niewolników, tych wewnętrznych i tych przybywających z zewnątrz, wydaje się oczywista⁶³ i w analizowanym tu przepisie znajduje swój najmocniejszy wyraz.

⁶⁰ Tak Clines, „Ethics as Deconstruction”, 77–81.

⁶¹ Na ten temat por. Dietrich, „Sklaverei I. Altes Testament”, 370; Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, 86–88.

⁶² Kessler, *Sozialgeschichte*, 122–124, zwł. 124. Por. również Hankins, „Much Madness”.

⁶³ Słusznie podkreśla to Crüsemann, *Torah*, 232.

4.2. Jak potraktować zbiegłego niewolnika (w. 17)?

Retoryka uzasadniająca wcześniejszy przepis jest *stricte* teologiczna (w. 17a). Odwołuje się do wolności wyboru miejsca zamieszkania, przywołując tym samym, wspominane już, formuły wyboru centralnego miejsca kultu dokonanego przez JHWH (Pwt 12,5.11.14). Analogia stworzona przez prawodawcę nawiązuje zatem do wolności wyboru, której przykładem jest sam JHWH wybierający miejsce swego „pobytu” w Izraelu. W ten sposób nadaje on boskie uzasadnienie temu – „rewolucyjnemu” jak na swoje czasy – przepisowi. Każdy człowiek powinien naśladować Boga (por. Pwt 6,15; 7,21) i każdy ma prawo cieszyć się wolnością wyboru miejsca swego zamieszkania (*b'e'ahad š'e'arejkā baṭṭōb*) oraz dobrym traktowaniem. Zastosowany tu czasownik *bḥr* należy do ulubionych słów stosowanych przez autorów deuteronomicznych. Aż 21 razy użyty jest on na opisanie wyboru miejsca kultu dokonanego przez JHWH⁶⁴. Zatem użycie go teraz na opisanie wolnego wyboru miejsca pobytu dokonanego przez zbiegłego niewolnika musi mieć swoje konsekwencje teologiczne. Jakież?

W analizowanej tu wypowiedzi deuteronomicznej trzeba mieć chyba najpierw na uwadze przepisy dotyczące miejsc azylu. Jakkolwiek nie podane zostały powody, dla których zbiegły sługa/niewolnik opuścił swój kraj, to obecna legislacja wydaje się czynić z całego Izraela i zamieszkiwanej przez niego ziemi wielkie sanktuarium, w którym zbieg znaleźć ma dla siebie miejsce azylu⁶⁵. Sama formuła prawna z w. 16, jak już zauważyliśmy, nie rozróżnia pomiędzy zbiegiem wewnętrznym w Izraelu i tym, który przybył z zewnątrz. Może to wynikać z chęci objęcia tą regułą jak najszerszego spektrum osób⁶⁶. To, skąd mógł przybyć zbiegły niewolnik, pośrednio podpowiadają dopiero formuły deuteronomiczne w dalszej części przepisu (w. 17). Czy oznacza to zatem, że autorzy deuteromiczni sugerują, iż jeśli prawo takie obowiązuje wobec niewolnika przybyłego spoza Izraela, to tym bardziej powinno dotyczyć także zbiegów wewnętrznych? Przepis ograniczający czas zniewolenia „brata” (Pwt 15,12–18) dotyczy jedynie służby mającej na celu odpracowanie niespłaconych

⁶⁴ Nicole, „bḥr”, 639–640.

⁶⁵ Merrill, *Deuteronomy*, 301.

⁶⁶ Otto, *Deuteronomium 23,16–34,12*, 1787.

długów. Taki wniosek jest zatem możliwy, choć literalnie rozumiany przepis w swej obecnej formie ogranicza się tylko do zbiegów przybyłych z zewnątrz. Eckart Otto⁶⁷ wyciąga wniosek, że w tle tego przepisu leży chęć ograniczenia procederu sprzedawania obywateli Królestwa Judzkiego jako niewolników za granicę. Byłby to zatem kolejny element deuteronomicznego „braterskiego etosu”. Jednak i w tym wypadku kontekst sugeruje raczej, że chodzi o kogoś obcego we wspólnocie Izraela, komu przyznaje się prawo pobytu/azylu i bierze pod ochronę, podobnie jak sieroty i wdowy w Izraelu. Również późniejsze powygnaniowe uzupełnienia dodane w bezpośrednim kontekście analizowanego tu przepisu dotyczą dopuszczenia do wspólnoty Izraela obcych (Pwt 23,2–9) i zachowania czystości obozu Izraela (Pwt 23,10–15). Trzeba zauważyć, że żadne inne prawo w otoczeniu kultowo-geograficznym starożytnego Izraela nie bierze pod ochronę „obcych rezydentów” tak mocno, jak czynią to przepisy biblijne (Kpł 19,33–34; Lb 15,13–16; Pwt 10,17–19; 24,10–20). Jak można się domyślać powodem tego, często zresztą podkreślanym przez autorów biblijnych, jest własna tożsamość historyczna Izraela, który identyfikował się jako naród mający doświadczenie bycia „obcym” podczas niewoli w Egipcie (Rdz 15,13; Kpł 25,23; Ps 119,19; Wj 22,20)⁶⁸.

Prawodawca deuteronomiczny nakazuje, by zbieg mógł zamieszkać „w jednym z twoich miast, gdzie będzie mu dobrze” (w. 17a: *b^e ʾahad še ʾarejkā baṭṭōb*). Rzeczownik *šaʿar* oznacza dosłownie „bramę”, ale w liczbie mnogiej (*š^e ʾarīm*) może, jak obecnie, oznaczać „miejsca”, w sensie „miasta”⁶⁹. Kluczowe jest jednak dopowiedzenie: „w którym będzie mu dobrze (się wiodło)”. W bezosobowych konstrukcjach nominalnych, wraz z partykułą *l^e*, *b^e* lub *ʾel*, słowo *tōb* może oznaczać dobro osiągnięte dzięki innym osobom, rzeczom lub działaniom⁷⁰. Teologia kapłańska oceni z pomocą tego słowa całe stworzenie (por. Rdz 1,4.10.12.18.21.25.31). W teologii deuteronomistycznej jednak szczególnego znaczenia nabiera zwrot *ʾereš tōbâ* (Wj 3,8; Lb 14,7;

⁶⁷ Otto, *Deuteronomium* 23,16–34,12, 1787.

⁶⁸ Hankins, „Much Madness”, 28.

⁶⁹ KBL, II, 572–574.

⁷⁰ Höver-Johag, „tōb”, 307.

Pwt 1,25.35; 3,25; 4,21–22; 6,18; 8,7.10; 9,6; 11,17; Joz 23,13.15.16; Sdz 18,9; 1 Krl 14,15; por. też 1 Krn 28,8; Oz 10,1), który odnosi się do Ziemi Obiecanej. Najpierw oznacza on wszystkie te pozytywne elementy materialne, które czynią ten kraj atrakcyjnym dla Izraelitów, którzy dopiero do niego podążają. Potem stanowi on element błogosławieństwa wpisanego w obietnice złożone Izraelitom przez JHWH, często przywoływany w (liturgicznych?) aklamacjach wypowiedzianych przez Izraelitów (por. Pwt 1,25; 4,21; 8,10)⁷¹. Ten horyzont dobrostanu obiecane przez JHWH Izraelowi, motywujący także konieczność podzielenia się dobrem z ubogimi członkami narodu wybranego, wydaje się teraz nieprzypadkowo poszerzać o zbiegłych z obcego kraju niewolników (por. Pwt 10,18; 24,17.19.20.21; 27,19). Taką postawę motywuje fakt, że Izraelici sami doświadczyli pobytu w „domu niewolników” (Pwt 7,8; 9,26) w Egipcie (Pwt 13,5; 15,13; 16,12). Powyższy wniosek sugeruje także ostatni zakaz.

„Nie uciskać” (w. 17b: *lō' tōnennū*), to czasownik podjęty z przepisu dotyczącego sposobu traktowania obcych rezydentów (Wj 22,20; *gēr*; por. też Kpł 19,33)⁷². Tam sposób ich traktowania uzasadnia się poprzez odwołanie się do własnych doświadczeń Izraelitów („byłeś niewolnikiem w Egipcie”). W Kodeksie Przymierza ponadto przepis zakazujący uciskania obcych rezydentów (*gēr*) łączy się z prawem zakazującym „gnębienia” (*nh*; por. Ez 22,7) sieroty i wdowy (Wj 22,21). Takie połączenie pojawia się potem jeszcze w Jr 22,3, we fragmencie tekstu sklasyfikowanym jako element „deuteronomistycznej prozy”⁷³ w Księdze Jeremiasza, w słowach skierowanych do króla oraz jego ludu. Wypowiedź ta oceniana jest jako kwintesencja wspomnianych powyżej tekstów prawnych⁷⁴. Wpisanie zbiegłego niewolnika do grona osób chronionych pośród Izraela stanowi zatem krok naprzód i znacząco poszerza zasady sprawiedliwości społecznej. Jeśli zbieg w istocie jest obcego pochodzenia, to ten krok rozszerza także pojęcie wspólnoty JHWH (*qāhāl JHWH*). Powyżnaniowa refleksja autorów

⁷¹ Höver-Johag, „tōb”, 305–306. Wersja starsza uznawana za inspirację dla tego zwrotu (Lb 13,27ab.) zostanie potem jeszcze wzmocniona przez P (Lb 14,7); por. Veijola, *Das 5 Buch Mose*, 36, przyp. 149.

⁷² Nelson, *Deuteronomy*, 280. Por. też Ringgren, „yānā”, 105.

⁷³ Schmidt, *Das Buch Jeremia*, 12.

⁷⁴ Fischer, *Jeremia 1–25*, 652.

z kręgu tzw. Szkoły Świętości pójdzie jeszcze o krok dalej, przyznając „obcym rezydentom” prawo do bycia beneficjentami przykazania miłości bliźniego (Kpł 19,18.34).

5. Wyjątkowość Pwt 23,16–17 w kontekście innych starożytnych praw

Jak ujmuje to Eckart Otto⁷⁵, prawo z Pwt 23,16–17 jest „rechthistorisch singular” na tle wszystkich innych praw starożytnego Bliżniego Wschodu. Obecne w najbliższym kontekście zalecenie, by wystrzegać się wszelkiego zła w sytuacjach wojny (Pwt 23,10), może sugerować, że obecny przepis dotyczący zbiegłych niewolników jest swego rodzaju manifestem sprzeciwu wobec wspomnianych już klauzul z traktatów międzynarodowych nakazujących zwrot zbiegów do ich kraju. Bardziej niż o praktykę może zatem chodzić tu o swoisty program budowania sprawiedliwości społecznej, zakotwiczony w deuteronomicznym „etosie braterskim” (por. Pwt 15,12–18)⁷⁶. Mając na uwadze omawiane powyżej przepisy ze starożytnych zbiorów prawnych oraz wymagania zawarte w lojalnościowych traktach międzypaństwowych, możemy potwierdzić opinię o istniejącym od trzeciego tysiąclecia przed Chr. silnym trendzie do zwracania zbiegłych niewolników/sług ich panom⁷⁷. Zauważyć trzeba też stałą tendencję do przedmiotowego traktowania zbiegów. Na tym tle przepis z Pwt 23,16–17 wyraźnie się wyróżnia, przełamując obowiązujące standardy. Nie tylko bowiem nie pozwala odesłać zbiega do jego pana, ale nade wszystko nakazuje też traktować go jak członka swojej społeczności, przyznając mu status „obcego” (*gēr*) i pozwalając na wolny wybór miejsca, w którym chce przebywać. Ponadto wpisuje go do grona chronionych, najsłabszych członków społeczności, których nie wolno uciskać. Przywoływany już powyżej fragment tzw. Kodeksu Świętości z Kpł 19,33, który powtarza ostatnie z tych wskazań (por. Wj 22,20; Pwt 23,17b), poszerzy potem jeszcze ten wymóg, wpisując

⁷⁵ Otto, *Deuteronomium 23,16–34,12*, 1788 ze wskazaniem na Mendelsohn, *Slavery*, 63–64; Westbrook, „Slave and Master”, 1673.

⁷⁶ Otto, *Deuteronomium 23,16–34,12*, 1788.

⁷⁷ Snell, *Flight*, 86–98.

„obcego rezydenta” do grona „tubylców” objętych przykazaniem miłości bliźniego, a umotywuje to przypomnieniem Izraelitom o ich własnej pamięci o byciu niewolnikami w Egipcie (por. Kpł 19,18.34)⁷⁸. Do tej pory prawodawca deuteronomiczny umotywował teologicznie tylko sugerowaną wcześniej w tzw. Kodeksie Przymierza zasadę traktowania „obcych rezydentów”, opatrzoną tam jedynie empatycznym przypomnieniem o własnych doświadczeniach niewoli (Wj 22,20). Wpisał ją teraz także w szeroko rozumiany etos braterski, który popularyzował. Etos ten stanowi element szerszej rozumianego etosu sprawiedliwości społecznej na jakim powinna opierać się wspólnota narodu wybranego okalająca „miejsce wybrane” przez JHWH na Jego kult. Walter Brueggemann⁷⁹ pisze o swoistej deuteronomicznej transformacji „from one *predation* to one of *convenatal neighbor-ness*”, w której – w kontekście społecznego ideału – przechodzi się od ekstrakcyjnego do alokacyjnego modelu wymiany dóbr w relacjach społecznych. Zalecany przez autora deuteronomicznego sposób zachowania się wobec zbiegłego obcego niewolnika wpisuje się w ten model w sposób trudny do przecenienia. Zachęca w imieniu Boga do przełamania obowiązujących reguł i potraktowania wolności jednostek jako priorytetu umocowanego nie tylko we własnym doświadczeniu „historycznym”, ale i w rozumieniu Ziemi Obiecanej jako wielkiego sanktuarium, w którym te jednostki – nawet zbiegli niewolnicy – mogą znaleźć swoje miejsce i doświadczyć dobra ze strony narodu wybranego. Nie można wykluczyć, że wpływ na to miało aktualne doświadczenie historyczne: upadek Asyrii, której ponad 100 lat podporządkowane było Królestwo Judy (jeśli prawo pochodzi z czasów panowania króla Jozjasza) lub wygnania Babilońskiego (jeśli tekst pochodzi z okresu powygnaniowego).

Wnioski

1. Prawo dotyczące sposobu potraktowania (obcego) niewolnika z Pwt 23,16–17 wyraźnie odstaje nie tylko od praktyki obowiązującej w otoczeniu kulturowo-geograficznym starożytnego

⁷⁸ Na ten temat por. Lemański, *Prawo Pana*, 214–217.

⁷⁹ Brueggemann, *Money and Possessions*, 35, 39–40.

Izraela, ale także od samego prawodawstwa dotyczącego tej kwestii, obowiązującego w Izraelu (por. Pwt 15,12–18; 22,1–4). W związku z tym ostatnim przypadkiem rodzi się zatem trudność w datowaniu tego przepisu. Może on być w całości dziełem późniejszych redaktorów, ale może być dziełem samego środowiska deuteronomistycznego z końcowego okresu monarchii judzkiej. Istnieje w końcu możliwość, że pierwsza część tego prawa pochodzi z okresu uniezależniania się od upadającej Asyrii (w. 16: koniec VII wieku przed Chr.), a jego uzasadnienie (w. 17) mogło być dodane nieco później.

2. Teologiczne umotywowanie (w. 17) zakazu odsyłania niewolników do ich pana (w. 16) nawiązuje do idei centralizacji kultu (wolny wybór miejsca zamieszkania), traktowania Ziemi Obiecanej („dobrej ziemi”) jako „przestrzeni sakralnej” (miejsce azylu) oraz do znanych już wcześniej nakazów nieuciskania najsłabszych (wdowy i sieroty oraz obcy rezydenci). W obecnej formie cały przepis (ww. 16–17) jest wskazaniem zachęcającym do budowania nowej „braterskiej wspólnoty” narodu wybranego, w której miejsce pozwalające doznać „dobra” znajdą również zbiegli, obcy niewolnicy. To wyraźna zachęta do zmiany w sposobie myślenia o wszystkich innych formach uzależnienia społecznego i budowania wspólnoty wolnych wyznawców JHWH na „dobrej ziemi” darowanej Izraelowi przez Boga.
3. Nie mamy danych, aby stwierdzić czy prawo z Pwt 23,16–17 było stosowane w praktyce. Stanowi ono jednak ważny sygnał zachęcający do zmiany w sposobie podejścia do niewolnictwa czy wszelkich innych form uzależnienia społecznego. To wyraźnie polemiczne nastawienie do standardów obowiązujących w relacjach międzynarodowych (klauzule w traktach lojalnościowych) i ważny krok w kierunku budowania społeczności, pośród której swoje miejsce i dobre traktowanie znaleźć powinien każdy, kto tego potrzebuje.

“You Shall Not Give up a Slave to His Master...” (Deut 23:16–17): The Law That Preceded Its Epoch?

Abstract: The law described in Deut 23:16–17, which urges Israelites not to hand over a slave who has escaped from master, but to embrace him and treat well, stands out not only among the regulations existing in the cultural field of ancient Israel, but also from the Deuteronomic legislation itself (Deut 15:12–18; 22:1–4). It is not easy to determine the moment of the composition of this regulation (before or after the Babylonian exile). In the article, it is assumed that the historical experience of Israel – both suggested by the biblical authors (Israel regarded as slaves liberated out of Egypt) and the actual one (the end of Assyrian domination or the deliverance from Babylonian captivity) – was its inspiration. Although this law regulation was not widely applied, it can still be regarded as a pointing in the right direction in the theological reflection on the issue of slavery in general, as well as on the meaning of the “fraternal community” inhabiting a “good land” offered to the Israelites by YHWH. The example of the treatment of a fugitive slave is an indication to invite to the community all those who are in need.

Keywords: slavery, slave/servant, good land, social ethos

Bibliografia

- Alexander, T.D., *Exodus* (Apollos Old Testament Commentary 2; London: Apollos – Downers Grove, IL: InterVarsity Pres 2017).
- Ancient Near Eastern Texts related to the Old Testament* (red. J.B. Pritchard; wyd. 3; Princeton: University Press 1969) (= *ANET*).
- Beuken, W.A.M., *Jesaja 13–27* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2007).
- Borger, R., *Rechtbücher* (red. O. Kaiser *et al.*; Texte aus der Umwelt des Alten Testaments I/1; Gütersloh: G. Mohn 1982).
- Brueggemann, W., *Money and Possessions* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press 2016).
- Cardellini, I., *Die biblische “Sklaven”-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts: ein Beitrag zur Tradition, Überlieferung und Redaktion der alttestamentlichen Rechtstexte* (Bonner Biblische Beiträge 55; Bonn: Athenäum 1981).
- Carpenter, E., „bd”, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (red. W.A. VanGemeren; Carlisle: Paternoster Press 1997) III, 304–309.
- Clines, D.J.A., „Ethics as Deconstruction”, *The Bible in Ethics. The Second Sheffield Colloquium* (red. J.W. Rogerson – M.D. Carroll – M. Davies; The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 207; Sheffield: Academic Press 1995) 77–107.

- Crüsemann, F., *The Torah. Theology and Social History of Old Testament Law* (Edinburgh: T&T Clark 1994).
- Dietrich, D., *Samuel. 1 Samuel 27 – 2 Samuel 8* (Biblicher Kommentar VIII/3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019).
- Dietrich, D., „Sklawerei I. Altes Testament”, *Theologische Realenzyklopädie* (Berlin, New York: de Gruyter 2000) XXXI, 367–373.
- Fischer, G., *Jeremia 1–25* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg – Basel – Wien 2005).
- Greenfield, J.C., „Asylum at Aleppo: A Note on Sifre III.4–7”, *Ah, Assyria... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography presented to Hayim Tadmor* (red. M. Cogan – I. Eph’I; Scripta Hierosolymitana 33; Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press 1991) 272–278.
- Haas, G.H., „Slave, Slavery”, *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch* (red. T.D. Alexander – D.W. Baker; Downer Grove, IL – Leicester: InterVarsity Press 2003) 778–783.
- Hallo, W.W. (red.), *The Context of Scripture. II. Monumental Inscriptions from the Biblical World* (Leiden – Boston: Brill 2003).
- Hankins, D., „«Much Madness Is Divinest Sense»: The Economic Consequences of Yahweh’s Parasocial Identity”, *The Bible & Critical Theory* 14/1 (2018) 17–47, <https://www.academia.edu/36762438> (dostęp 3.05.2022).
- Hasse, R., „Minima ad Codicem Hethaeorum pertinentia”, *Zeitschrift für die altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 8 (2002) 308–322.
- Hempel, J., *Die Schichten des Deuteronomiums. Ein Beitrag zur israelitischen Literatur und Rechtsgeschichte* (Leipzig: R. Voigtländer 1914).
- Hölscher, G., „Komposition und Ursprung des Deuteronomiums”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 40 (1922) 161–255.
- Höver-Johag, I., „tōb”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. G.J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry; Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 1986) V, 296–317.
- Kessler, R., *Sozialgeschichte des alten Israels. Eine Einführung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006).
- Kodeks Hammurabiego* (tł. M. Stępień; Warszawa: Alfa 2000) (= KH).
- Koehler, L. – Baumgartner, W. – Stamm, K.J. (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Warszawa: Vocatio 2008) I–II (= KBL).
- Lemański, J., *Księga Powtórzonego Prawa* (Biblia Lubelska; Lublin: Wydawnictwo KUL 2022).
- Lemański, J., *Księga Wjścia* (NKB.ST II; Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła 2009).
- Lemański, J., *Pięcioksiąg dzisiaj* (Kielce: Verbum 2002).

- Lemański, J., *Prawo Pana doskonale – krzepi życie (Ps 19,8a). Kilka refleksji na temat istoty prawa i sprawiedliwości w Starym Testamencie* (Studia i Rozprawy 54; Szczecin: Wydawnictwo US 2019).
- Lemański, J., *Tora – Pięcioksiąg. Wprowadzenie w zagadnienia teologiczne i historyczno-krytyczne* (Szczecin: Wydawnictwo US 2020).
- Levine, E., „On Ex 21,10 ‘onah and Biblical Marriage’”, *Zeitschrift für die altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 5 (1999) 133–164.
- Lipiński, E., *Prawo bliskowschodnie w starożytności. Wprowadzenie historyczne* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2009).
- Lundbom, J.R., *Deuteronomy. A Commentary* (Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 2013).
- Mayes, A.D.H., *Deuteronomy* (New Century Bible Commentary; Grand Rapids, MI: Eerdmans – London: Marshall, Morgan & Scott 1979; reprint 1991).
- Mendelsohn, I., *Slavery in the Ancient Near East* (New York, NY: Oxford University Press 1949).
- Merrill, E.H., *Deuteronomy* (New American Commentary 4; Nashville: Publishing Group 1994).
- Nelson, R.D., *Deuteronomy* (Old Testament Library; Louisville, KY – London: John Knox Press 2002).
- Nicole, E., „bḥr”, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (red. W.A. VanGemeren; Carlisle: Paternoster Press 1997) I, 638–642.
- Nielsen, E., *Deuteronomium* (Handbuch zum Alten Testament I/6; Tübingen 1995).
- Otto, E., *Deuteronomium 23,16–34,12* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2017).
- Paganini, S., *Deuteronomio* (I libri biblici. Primo Testamento; Mila no: Paoline 2011).
- Penna, A., *Deuteronomio* (La sacra Bibbia; Roma: Marietti 1976).
- Riede, P., „Sklave, Sklaverin”, *Neues Bibel-Lexikon* (red. M. Görg – B. Lang; Düsseldorf, Zürich: Benziger 2001) III, 616–621.
- Ringgren, H., „yānâ”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. G.J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry; Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 1990) VI, 104–106.
- Ringgren, H. – Rüterwörden, U. – Simian-Yofre, H., „ābad, ‘ebed, ‘ābōdâ”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. G.J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry; Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 1999) X, 376–405.
- Schmidt, W.H., *Das Buch Jeremia. Kapitel 21–52* (Alte Testament Deutsch 21; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013).

- Seitz, G., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 93; Stuttgart: W. Kohlhammer 1971).
- Snell, D.C., *Flight and Freedom in the Ancient Near East* (Culture and history of the ancient Near East 8; Leiden – Boston, MA: Brill 2001).
- Steuernagel, C., *Das Deuteronomium. Handkommentar zum Alten Testament* (wyd. 2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1923).
- Veijola, T., *Das 5 Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1–16,17* (Das Alte Testament Deutsch: Neues Göttinger Bibelwerk 8/1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004).
- Weinfeld, M., *Deuteronomy and Deuteronomistic School* (Oxford: Oxford University Press 1972).
- Westbrook, R., „Slave and Master in Ancient Near East Law”, *Chicago – Kent-Law Review* 70 (1995) 1631–1676, <https://scholarship.kentlaw.iit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3004&context=cklawreview&httpsredir=1&referer=> (dostęp 17.06.2022).
- Westbrook, R. (red.), *A History of Ancient Near Eastern Law. I–II* (Leiden – Boston, MA: Brill 2003).