

GRANICE INTERPRETACJI BIBLIJNEJ. FEMINISTYCZNA EGZEGEZA PISMA ŚWIĘTEGO NA PRZYKŁADZIE PRZ 7

Ks. dr Marcin Chrostowski

*Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Bydgoskiej,
Szkoła Podstawowa im. Jana Pawła II w Łochowie*

Streszczenie: Zamiarem niniejszego artykułu jest odpowiedź na pytanie o granice interpretacji biblijnego tekstu na przykładzie 7. rozdziału Księgi Przysłów (Prz 7) i jego interpretacji feministycznej. Rozdział ten opisuje kobietę z bardzo szczególnego punktu widzenia, czyniąc z jej uwodzicielskiego postępowania metaforę pokusy prowadzącej do grzechu nieczystości seksualnej, zdrady małżeńskiej i seksualnej niepowściągliwości. Tekst Prz 7, jak każdy inny tekst, biblijny jest produktem danej epoki (w tym wypadku - starożytnej) i został dany dla potomności, będąc otwartym na szeroko pojętą egzegezę, czyli dokładną i właściwą interpretację. Takie prawo otwartości interpretacyjnej przysługuje większości tekstów, choćby tekstom poetyckim, zarówno dawnym jak i współczesnym. Czy jednak istnieją rejony bądź spojrzenia na tekst, które wykraczają poza właściwą interpretację? Czy istnieją interpretacje niedopuszczalne? Gdzie kończy się interpretacja, a zaczyna interpolacja? Te i podobne pytania podjęto w niniejszym artykule.

Słowa kluczowe: feministyczna egzegeza biblijna, feminizm, inność, interpretacja Biblii, Księga Przysłów, obcość, Prz 7, teologia biblijna, wrogość.

Wprowadzenie

Pośród znaczących podejść do interpretacji Pisma Świętego w Kościele rzymskokatolickim wymienia się podejście feministyczne, zarówno opisywane teoretycznie [Jezierska 1999, s. 158-168], jak i stosowane w praktyce w biblijnej egzegezie¹. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie zasadniczych założeń feministycznej teologii biblijnej i ich ocena na podstawie uprawianej w jej świetle egzegezy Księgi Przysłów (Prz), przede wszystkim Prz 7.

Papieska Komisja Biblijna w ważnym i niezmiennie aktualnym dokumencie pt.

¹ Tytułem przykładu warto wymienić serię wydawniczą pt. *Feminist Companion to the Bible*, w której księgi biblijne odczytywane są z feministycznego punktu widzenia. Prekursorką, redaktorką i główną autorką większości komentarzy jest znana w świecie feministyczna biblistka Athalya Brenner-Idan.

*Interpretacja Biblii w Kościele*², wydanym w 1993 r., pośród nowych dróg biblijnej hermeneutyki wymienia podejścia kontekstualne, czyli takie, które w egzegezie biorą pod uwagę nowe i aktualne problemy człowieka odpowiadające współczesnym prądom myślowym, a które nie otrzymały dotychczas należnego miejsca³, zarówno w uprawianiu samej metody, jak i jej opisu. Inicjatywa to ze wszech miar słuszna, jeśli jej celem jest dotarcie do właściwego sensu wyrażonego przez autora natchnionego. Metodą znalezienia owego sensu jest drobiazgowo studium krytyczno-tekstualne i historyczno-krytyczne, biorące pod uwagę zarówno środowisko samego tekstu natchnionego i jego wymowę, jak i wrażliwość oraz poszczególne sytuacje odbiorców tekstu, tak dawnych jak i współczesnych. Orędzie biblijne bowiem jest ponadczasowe i ponadprzestrzenne, przekraczając granice chronologii i geografii.

W opisanym w dokumencie podejściu kontekstualnym kryje się jednak zagrożenie adaptacji tekstu biblijnego do autorskich, z góry przyjętych założeń płynących nie tyle z tekstu bądź jego *Sitz im Leben*, ile ze środowiska i doświadczeń jego badacza. Dokument watykański stwierdza bowiem wprost, iż „nie uniknie się (...) tego, iż egzegeci zaadaptują w swoich pracach nowe punkty widzenia odpowiadające współczesnym prądom myślowym”⁴.

Pośród podejść kontekstualnych dokument Komisji Biblijnej wymienia *podejście wyzwolenie*, oparte na tzw. teologii wyzwolenia⁵ oraz właśnie *podejście feministyczne*⁶. W obu podejściach interpretacja tekstu może być uzależniona od mentalności i zapotrzebowań jego czytelników. Autorzy dokumentu, będąc świadomi zarówno pozytywnych, jak i pejoratywnych aspektów tak pojętej egzegezy, śmiało ją przedstawiają, z nadzieją na właściwe skorzystanie z dorobku poszczególnych podejść przez egzegetów. Poniżej zostaną przedstawione zasadnicze podstawy teologii biblijnej uprawianej z feministycznego punktu widzenia, następnie ukazana będzie feministyczna egzegeza Prz 7, dalej jej ocena, zaś cały artykuł uwieńczy podsumowanie.

Główne założenia feministycznej teologii biblijnej

Źródłem, a zarazem podstawą feministycznego podejścia do teologii, także biblijnej, stanowi - nierzadko posunięty do skrajności - sprzeciw wobec tradycyjnych sposobów tłumaczenia nie tylko Biblii, ale całej teologii, rozumianej jako „androcentryczna”, przy czym greckie słowo *anēr* jest tu pojmowane nie tyle jako „mężczyzna”, ile jako „samiec”. W miejsce tak ocenianej teologii proponuje się interpretację „gynocentryczną”, nie tyle biorącą pod uwagę, ile stawiającą na pierwszym miejscu wyłącznie kobiecy punkt widzenia na zasadnicze nurty

² W niniejszym artykule wykorzystano polskie tłumaczenie: Papieska Komisja Biblijna (1999). *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. i tłum. R. Rubinkiewicz, Warszawa.

³ Ibidem, cz. I, par. E, s. 50.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem, cz. I, par. E, pkt 1, s. 50-52.

⁶ Ibidem, cz. I, par. E, pkt 2, s. 52-54.

interpretacji Biblii i teologii w ogóle. Odróżniając płć biologiczną od (ang. *sex*) od płci kulturowej (ang. *gender*), teologia feministyczna nie stanowi nawet ogólnie pojętej teologii kobiety czy kobiecości. W opisie postaci kobiecych eksponuje bowiem przede wszystkim pierwiastek cierpienia, marginalizacji i dyskryminacji oraz świadomie kreuje opartą na tym kobiecą tożsamość w Biblii i teologii. Wychodząc od takiej interpretacji postaci kobiecych wyraźnie nie chce, by była ona jedynie niezbędnym dopełnieniem postaci męskich [Chrostowski 2001, s. 1726].

Ujmując w taki sposób kategorię płci, teologia feministyczna nie mogła pominąć studiów biblijnych. Centralne znaczenie w tego typu badaniach nad Pismem Świętym stanowi teologiczny problem autorytetu i równości płci. Z czasem feministyczni egzegeci doszli do wniosku, iż tzw. „antyfeministyczny” (rozumiany jako „anty-kobiecy”) charakter niektórych fragmentów biblijnych nie wynika bezpośrednio z samego tekstu, lecz jest raczej rezultatem jego jednostronnych interpretacji. Wiele feministek uważa, iż negatywne poglądy na temat kobiet nie tkwią więc w samym tekście, lecz w jego błędnym tłumaczeniu, które jest dziełem wielu pokoleń androcentrycznych komentatorów [Chrostowski 2001, s. 1727]. Feministyczne studia biblijne objęły także przekłady biblijne. Powstały nowe tłumaczenia całego Pisma Świętego albo jego części szczególnie poświęconych kobietom. Toczą się też dyskusje dotyczące tego, jak tekst oryginalny może być odbierany współcześnie i czy jego androcentryczny charakter można pozostawić jako wiodący, czy też powinno się go zmienić zgodnie ze współczesnymi realiami kulturowymi i religijnymi [Chrostowski 2001, s. 1728].

Papieska Komisja Biblijna, nakreślając główne założenia egzegezy feministycznej, uwypukla zarówno jej pozytywne aspekty, jak i zagrożenia płynące z niewłaściwego jej użycia⁷. Jedną z pozytywnych cech feministycznego podejścia do Pisma Świętego jest niewątpliwie większy udział kobiet w badaniach egzegetycznych: „Zdołały, często lepiej niż mężczyźni, dostrzec obecność, znaczenie i rolę kobiety w Biblii, w historii początków chrześcijaństwa i w Kościele (...). Wrażliwość kobieca prowadzi do ujawnienia i poprawienia niektórych obiegowych interpretacji, które były tendencyjne i ukierunkowane na usprawiedliwienie dominacji męzczyzny nad kobietą⁸.”

Pośród aspektów pejoratywnych zauważa się, iż egzegeza feministyczna narażać się może na niebezpieczeństwo tendencyjnych interpretacji tekstów biblijnych, a zatem ich sporność. W celu poparcia swoich tez zwolennicy tej egzegezy, z braku właściwszych racji, nierzadko zmuszeni są odwoływać się do argumentów *ex silentio*. Te zaś są niepewne i nigdy nie wystarczają do wyciągnięcia solidnych wniosków. Ponadto próba rekonstrukcji (w oparciu o ulotne wzmianki tekstualne) sytuacji historycznej, którą te same teksty mają rzekomo ukrywać, nie należy już do egzegezy w sensie ścisłym; usiłuje się tu bowiem odrzucić treść tekstów natchnionych celem zastąpienia ich odmienną, hipotetyczną rekonstrukcją⁹.

⁷ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, cz. I, par. E, pkt 2, s. 53-54.

⁸ Ibidem, cz. I, par. E, pkt 2, s. 53.

⁹ Ibidem, cz. I, par. E, pkt 2, s. 54.

Feministyczna interpretacja Prz 7

Podejście feministyczne otworzyło nowe horyzonty interpretacyjne dla studiów biblijnych w egzegezie Księgi Przysłów, która w swej wymowie niejednokrotnie sięga po metafory i odniesienia dotyczące kobiet, szczególnie w pierwszej części Księgi (Prz 1-9) oraz w jej zakończeniu (Prz 31). Dla niniejszego przedłożenia szczególnie istotna będzie egzegeza Prz 7, gdzie zawarto opis „obcej kobiety” (Prz 7,5), przed którą mędrzec ostrzega młodego człowieka. Jako że ukazana tam kobieta przedstawiona jest w barwach pejoratywnych, rozdział ten bywa nierzadko przedmiotem dwuznacznych interpretacji. Na początku warto przedstawić sam tekst Prz 7,1-27, który w polskim przekładzie¹⁰ brzmi następująco:

„**1** Synu, przestrzegaj słów moich, moje nakazy przechowuj u siebie! **2** Strzeż mych nakazów i żyj, jak źrenicy oka - mych uwag. **3** Do palca je swego przymocuj, na tablicy serca je zapisz. **4** Mów do mądrości: «Ma siostrz!» przyjacielem nazywaj rozsądek. **5** Abyś ustrzegł się przed obcą¹¹ kobietą, przed cudzoziemką co przemawia gładko. **6** Przez okno bowiem swego domu, przez kratę się przyglądałem, **7** ujrzałem wśród nieświadomych, rozpoznałem pomiędzy chłopcami młodzieńca nierozumnego. **8** Przechodził ulicą obok narożnika, na drogę do domu jej wstąpił, **9** o zmroku, o późnej godzinie, pod osłoną nocnych ciemności. **10** Oto kobieta wychodzi naprzeciw- strój nierządniczy, a zamiar ukryty, **11** wzburzona, nieopanowana, nie ustoi w domu jej noga: **12** to na ulicy, to na placu, na każdym rogu czatuje. **13** Łapie go, całuje, beczelną ma minę gdy mówi doń: **14** «Miałam złożyć ofiarę zapokojną [Alonso-Shökel, Vilchez-Lindez 1988, s. 265]¹², dziś dopełniłam ślubów. **15** A więc wysłałam naprzeciw ciebie, aby szukać twej twarzy i znalazłam. **16** Pościel rozłożyłam na łóżku i barwione tkaniny z Egiptu. **17** Swe łóżko mirrą skropiłam, aloesem i cynamonem. **18** Chodź, upijmy się miłościami, aż do rana rozweselmy się pieszczotami. **19** Bo męża nie ma w jego domu, wyruszył w drogę daleką. **20** Wór pieniędzy zabrał ze sobą, ma wrócić na pełnię księżyca». **21** Zniewoliła go do upadku przez wielką namowę, poprzez rozdzielenie swego

¹⁰ Tłum. własne na podstawie tekstu hebrajskiego: K. Elliger, W. Rudolph (ed.) (1997). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart oraz (pomocniczo) translacji użytej w Biblii Tysiąclecia: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* [Jankowski i in. 2008] *Biblia Tysiąclecia*], oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań.

¹¹ W znaczeniu: „zabronioną, niedozwoloną”; por. *zār*, [w:] J. R. Kohlenberger III (ed.) (2012). *Kohlenberger/Mounce Concise Hebrew-Aramaic Dictionary of the Old Testament*, W.D. Mounce; electronic edition: version 3.2 par. 4952.

¹² Nazwa „ofiara zapokojna”, użyta już w tłumaczeniu Biblii Jakuba Wujka, trafnie wyraża sens hebrajskiego terminu *š'lamim*, której celem było uzyskanie *šālôm*, czyli pokoju. Ofiara *š'lamim* zwana jest we współczesnych tłumaczeniach „ofiara biesiadną” lub „ofiara pojednania”, jako że jej celem było pojednanie lub zawarcie pokoju. Ofiary te zostały szczegółowo opisane w Kpł 7,11-21. Wyrażały one sojusz, przyjaźń, bądź znak pokoju z Bogiem; por. *šelem*, [w:] F. Brown, S.R. Driver, Ch.A. Briggs (ed.) (2000). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Peabody, s. 1023. Ofiara biesiadna była momentem, w którym część mięsa ofiary była spożywana przez ofiarujących. Stawali się oni wówczas stołownikami samego Boga, któremu została złożona ofiara. Były to ucztę - bankiety, które jednoczyły i łączyły z bóstwem.

języka zachęciła go. **22** Idzie za nią niezwłocznie jak wół na rzeź prowadzony albo jak jeleń wskakujący do pułapki. **23** Aż strzała przesyje wątrobę; jak wróbel, co wpada w sidło, nieświadom, że chodzi o życie. **24** A teraz, synowie, słuchajcie mnie, zważajcie na słowa ust moich. **25** Niechaj twe serce w jej stronę nie zbacza, po ścieżkach jej się nie błąkaj; **26** bo wielu raniła, strąciła ich wielu - a wszystkich możliwych zabiła. **27** Jej dom jest drogami Szeolu, zstępującymi do komnat śmierci”.

Znane prekursorki podejścia feministycznego, A. Brenner i F. van Dijk-Hemmes [Brenner, van Dijk-Hemme 1993, s. 258] wypracowały specyficzny rodzaj interpretacji Biblii, stosowany także w lekturze Prz, zwany „poszukiwaniem głosu kobiecego”. Proponują odszukiwać tzw. „F (female)-voice” w tekstach, które według nich mają wyraźnie patriarchalny wydźwięk. Sugerują zatem, iż „autorką” rad mądrościowych zawartych w zbiorze Prz 1-9, szczególnie w Prz 7, jest kobieta. Powołują się przy tym wielokrotnie na tekst biblijny, wedle którego instrukcje zawarte w Prz 1,8; 6,20 czy Prz 31,1-9 pochodzą nie tyle od mędrca (jak się powszechnie sądzi na podstawie 7,1.7), ale od kobiety-matki. Biorąc pod uwagę różnorodność perykop biblijnych (w których cytowaniu autorki są niezwykle szczodre) oraz opisując postać kobietą stojącą w oknie (Prz 7,6), ukazaną także na starożytnych płytkach z kości słoniowej znalezionych w Samarii [Jacobsen 1976, s. 139-140; Winter 1983, s. 342; Robertson 1982, s. 321; Eissfeldt 1970, s. 15nn]¹³, autorki argumentują, iż pod postacią mędrca-mężczyzny, stojącego w oknie i opisanego w Prz 7,6, w rzeczywistości kryje się kobieta-mędrzec [Boström 1935, s. 161]¹⁴.

Autorki twierdzą jednak w pewnym momencie niedwuznacznie, iż „nauczyciel - mężczyzna, mniej przywiązany do konwenansów społecznych, nie wytrzymałby tak długi czas przy oknie i na pewno szybko zbiegłby na dół, aby przyjrzeć się całej sytuacji z bliska” [Brenner, van Dijk-Hemmes 1993, s. 120]. W swoim komentarzu autorki dochodzą do wniosku, iż „głos kobiecy” (F-voice) dokonał zinternalizowania pewnego systemu „wartości patriarchalnych” (patriarchal values), by w ten sposób stać się wiarygodnym. „Głos kobiecy” zatem jest skazany na milczenie, bowiem rezygnując z samego siebie, prezentuje wartości androcentryczne, takie jak kontrola

¹³ Wizerunki te miałyby, według niektórych egzegetów, świadczyć o istnieniu zjawiska prostytucji sakralnej; N. Robertson ostrzega jednak przed jednostronną interpretacją takich znalezisk i na podstawie własnych badań twierdzi, iż ich wyjaśnianie poprzez odwoływanie się do prostytucji czy też jakiegokolwiek „sakralnej” roli kobiety ukazanej w oknie jest bardzo mało prawdopodobne;. Tematem tym zajmowali się także bardziej znani egzegeci, przykładowo: W.F. Albright (1995). *Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom*, [w:] M. Noth, D. W. Thomas (Ed.), *Wisdom in Israel and the Ancient Near East, Supplements to Vetus Testamentum* 3, Leiden, s. 1-15; tu: s. 10.

¹⁴ Trzeba tu zaznaczyć, iż egzegeci powołujący się na taką interpretację preferowali zazwyczaj lekturę greckiej wersji tekstu Prz 7, zawartej w Septuagincie (LXX), gdzie nie tyle mędrzec, ile opisana w tekście kobieta obserwuje całą sytuację z okna. Polskie tłumaczenie greckiej wersji wersetu Prz 7,6 brzmi następująco: „Wychyła się ona na ulicę z okna swego domu”; cyt. za: *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, przekł., wpraw. i przypisy R. Popowski (2013). Prymasowska Seria Biblijna 37, Warszawa. W ten sposób egzegeci preferujący lekturę LXX Prz 7,6 dla uzasadnienia swej tezy dochodzili do wniosku, iż czytanie LXX jest w tym względzie więcej niż uprawnione.

nad kobiecą seksualnością [Brenner, van Dijk- Hemmes 1993, s. 125-126; McKinlay 1996, s. 99]¹⁵.

Podobne spojrzenie do wyłożonego powyżej prezentuje inna badaczka, C.A. Newsom [Newsom 1989, s. 153]. W świetle jej interpretacji, bohaterka Prz 7, stanowi „kwintesencję obcości” i „przyczynę wszelkich nieszczęść i niepowodzeń” [Newsom 1989, s. 148]. Z kolei ojciec-mędrzec, będący autorem wypowiedzi Prz 7, czuje głęboki lęk, wrogość i zaniepokojenie związane z kobiecą seksualnością. Woli jej zatem unikać, odwracając się od wszelkich tematów związanych z płcią czy symboliką ciała, „na których i jego autorytet się opiera” [Newsom 1989, s. 153]. „Obca kobieta” poza swoim realnym wizerunkiem, posiada zatem również głębokie znaczenie symboliczne - jest bowiem alegorią głupoty, uosobieniem tego, czego trzeba unikać: ucieleśnieniem wielu cech czy zachowań, które tradycja mądrościowa odrzuca. Wersety Prz 7,24-27 eksponują „monstrualnie mityczne” wymiary tego wizerunku [Newsom 1989, s. 153]. Warto w tym miejscu podkreślić, iż cudzołóstwo w sensie ścisłym dotyczyło zamężnych kobiet, dokonujących zdrady swego męża. Mężczyzna, który zdradził żonę, cudzołożnikiem więc w sensie ścisłym nie był. Przeciw takiej „dyskryminacji” protestowały autorki feministyczne zaznaczając, iż mędrce-autorem wypowiedzi w Prz 7 z pewnością jest kobieta. Taka interpretacja miała na celu uwypuklenie równości, a nawet dominacji kobiety nad mężczyzną.

Kolejną autorką, której podejście jest dla obecnego tematu niezwykle istotne, jest C. Camp. W swojej wcześniejszej pracy egzegetycznej [Camp 1985, ss. 112-120, 265-271]. zwraca ona uwagę, iż „obca kobieta” z Prz 7 symbolizować może zarówno cudzołożnicę, która burzy stabilność rodziny, jak również kobietę - cudzoziemkę, której obecność również była zagrożeniem ze względu na zakaz zawierania małżeństw mieszanych, proklamowany w biblijnych Księgach Ezdrasza i Nehemiasza. W swej późniejszej rozprawie [Camp 1991, s. 17-31], w odniesieniu do swych poprzednich założeń stwierdza, iż kategoria „obcej kobiety” może być lepiej zrozumiana za pomocą metafory głoszącej, iż „kobieta jest intruzem”. Postać kobieca reprezentuje siłę zła, która, wyrażając się w formie związanej z seksualnością, gotowa jest „wybuchnąć w każdej chwili”. Symbolizuje ona czynniki działające destrukcyjnie na patriarchalny model rodziny. Celem Księgi Przysłów w świetle tej egzegezy jest kontrola seksualnych zachowań kobiet. „Obca kobieta” jest „intruzem” głównie dlatego, iż jej zachowanie jest obce dla struktury rodzinnej, opartej o tradycyjne wartości i patriarchalny model społeczności. Jakikolwiek odchylenie od normy w tym względzie jest całkowitym zaprzeczeniem określonych, z góry przyjętych i zastarzałych ideałów. W związku z tym, iż w społeczności o takiej strukturze ojciec miał kontrolę nad wszystkim, kobieta, która sama bierze odpowiedzialność za własne zachowania seksualne, automatycznie staje się symbolem odmienności i obcości. Co więcej, według autorki, kontrola nad seksualnością jest w istocie tylko

¹⁵ Ciekawe zdanie prezentuje również J.E. McKinlay, która pisze, iż kobiety, które czytają Prz 7, muszą czynić to niejako wbrew sobie, ponieważ znajduje się tam ostrzeżenie przeciw kobiecie, a więc przeciwko niej samej. Taki tekst - pisze autorka - jest „oszukańczy”.

pozorem, fałszem, pod którym kryje się lęk i uprzedzenie ze strony ojca-mędrca wobec tematów seksualnych. Niechęć podejmowania wysiłku zrozumienia tych rzeczywistości przenoszona była z pokolenia na pokolenie, i dlatego w ostrzeżeniach zawartych w Prz 7 znaleźć wielką ilość rad, których celem jest unikanie wszystkiego, co tylko ma związek z seksualnością [Camp 1991, s. 26-29].

W nurt interpretacji feministycznych wpisuje się inna autorka, M. Heijerman [Heijerman 1994, s. 21-31], której artykuł dotyczący Prz 7 jest w tym miejscu niezwykle ważny. Oprócz stwierdzenia, iż cała sceneria opisana w Prz 7 złożona jest z napomnień, które „matka” daje swojemu synowi, znaleźć tam można kilka innych ciekawych stwierdzeń dotyczących „portretów obcej kobiety”, ukazanej w trzech odsłonach interpretacyjnych. W pierwszej odsłonie kobieta-nierządnicą z Prz 7 ukazana została jako rywalka kobiety-matki, dającej upomnienia. Ostrzeżenia w początkowej części rozdziału miałyby dotyczyć kobiet, przed którymi każda izraelska matka ostrzegała swego syna. Jako że kobieta cudzołożna (lub wprost: nierządnicą) była zagrożeniem, matka przestrzega syna przed wkraczaniem na jej drogi. W odniesieniu do mężczyzn Heijerman zaznacza, iż w całym rozdziale Prz 7 widać ich pasywność i bezsilność. Jedyne aktywne osoby są tu wyłącznie kobiety: „matka-mędrzec” oraz „obca kobieta”, która w toku egzegezy ukazywana jest w tak pozytywnym świetle, iż pod koniec artykułu interpretacja przeradza się wręcz w bezkrytyczne uwielbienie dla niej.

W drugiej odsłonie Heijerman przedstawia „obcą kobietę” z Prz 7 jako „kozła ofiarnego”. W świetle tej egzegezy, autor Księgi Przysłów celowo zastosował wobec kobiecej bohaterki określenie (z reguły pejoratywne) przymiotniki i cechy, ponieważ widział świat i rzeczywistość w ciasnym, czarno-białym barwach. Idąc tym tropem, kobiety w opinii mędrca z Prz 7 należały albo do „grupy madonny”, albo do „społeczności nierządnic”; warstwa pośrednia zatem nie istniała. Oczywiście według autorki artykułu takie spojrzenie jest podejrzanym, a zatem błędne.

Trzecia odsłona interpretacyjna ukazuje kobietę z Prz 7 jako „potrzebującą”. Wedle tej kategorii interpretacyjnej nierządnicą opisana w Prz 7,14-20 i domagająca się materialnego wsparcia, w rzeczywistości zasługuje na litość z powodu problemów, które ją spotkały. Jedyne ratunkiem wydaje się złożenie religijnej ofiary, czego nie umożliwia jej mąż, zostawiając ją bez środków do życia (Prz 7,19-20). Okazjonalna prostytutka była zatem, według interpretacji autorki, jedynym wyjściem, praktykowanym w Izraelu w tamtych czasach [Sławik 2011, s. 45-65]¹⁶. W kolejnej części artykułu Heijerman ponownie poddaje krytyce postępowanie mężczyzn, którzy przeznaczając młode kobiety na sprzedaż zamożnym kupcom popełniali gorszy błąd. Autorka, powołując się na artykuł K. van der Toorn [van der Toorn 1989, s. 193-205] twierdzi, iż jeśli ofiara była złożona w celu prośby o uwolnienie od bezpłodności, kobieta nie powinna być w jakikolwiek sposób obwiniana¹⁷ za kultyczną i religijną w swej wymowie ofiarę. W części końcowej autorka przechodzi do zasadniczego celu

¹⁶ Istnienie w Izraelu zjawiska prostitucji sakralnej jest coraz powszechniej kwestionowane.

¹⁷ Stąd zresztą pochodzi tytuł jej studium: *Who would blame her?*, czyli: „kto może ją obwinąć”?

swej wypowiedzi - znalezienia winy we wszystkim, co wiąże się z mężczyznami. To w nich widzi „drogę prowadzącą do Szeolu” (Prz 7,27), oraz źródło wszelkiej niewiedzy. Powołuje się tu na tekst biblijny, wedle którego napomnienie kierowane jest do syna (ponieważ jest niedoświadczony) a nie do córki (bo ona, jak wszystkie kobiety, nie potrzebowała żadnych napomnień ani wskazówek). W końcu następuje pochwała „obcej kobiety” z Prz 7 jako bohaterki, człowieka wyzwolonego od wszelkich konwenansów i ograniczeń. Nierządnica opisana w feministycznej egzegezie Prz 7 jest godna podziwu za swą wolność, mądrość i spryt.

Powyższa egzegeza nie może być czytana ani odbierana bezkrytycznie. W niniejszej pracy została naświetlona celowo, aby przedstawić określony popularnonaukowy trend interpretacyjny, który w ostatnich czasach zyskuje na popularności. Świadczy on o trafności spostrzeżenia Papieskiej Komisji Biblijnej: „gdy egzegeza feministyczna opiera się na apriorycznych założeniach, jest narażona na tendencyjność, a więc i sporność interpretacji tekstów biblijnych¹⁸.”

W nurt opisanych powyżej tradycji interpretacyjnych wpisuje się feministyczna egzegeza autorstwa A.O. Bellis, której przytoczenie wydaje się w tym miejscu istotne [Bellis 1996, s. 15-22]. Po zaprezentowaniu znanych feministycznych opinii, iż nauczycielem mądrości w Prz 7 jest kobieta oraz tego, iż nauki dotyczą mężczyzn, gdyż kobiety już były uformowane, autorka formułuje ważne wnioski. Twierdzi mianowicie, iż nauki mędrca nie przyniosły pożądanego efektu, ponieważ mężczyźni nadal korzystają z usług kobiet lekkich obyczajów, czego dowodem jest stała popularność najstarszego zawodu świata. Gdyby nakazy i rady mędrca zostały wysłuchane, profesja ta szybko stałaby się przeżytkiem. Autorka twierdzi, iż winę za taki stan rzeczy ponoszą mężczyźni, którzy po pierwsze nie umieją zapewnić porządku społecznego opartego na równości, a po drugie nie rezygnują ze swoich bezwstydnich nawyków.

Powyższa opinia przytoczona została również w celu zobrazowania, jak daleko od pierwotnej egzegezy może wykroczyć interpretacja, kierująca się z góry przyjętymi założeniami. Powstaje pytanie, czy w feministycznej egzegezie biblijnej cel nie uświęca środków. Taka interpretacja może być bowiem daleko idącą nadinterpretacją i interpolacją, czyli dodaniem do tekstu wydźwigniętu, którego brakuje w pierwotnej wersji tekstu.

Ocena feministycznej interpretacji Prz 7

Jednym z najczęściej formułowanych propozycji będącej w opozycji do tradycyjnej interpretacji Prz 7¹⁹, jest twierdzenie, iż zarówno obserwatorką jak i autorką całej wypowiedzi jest kobieta. Ich autorzy, powołując się na grecką wersję Prz 7,6 formułują swe twierdzenia kategorycznie i bezkrytycznie. Już pobieżna analiza takiej egzegezy może budzić pewne zastrzeżenia. O ile bowiem dla dokładnej

¹⁸ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, cz. I, par. E, s. 54.

¹⁹ Szczególnie Prz 7,6, w świetle której w oknie domu stoi bądź zasiada mędrzec obserwujący sytuację i formułujący napomnienia wobec syna.

translacji, a zatem i tłumaczenia tekstu biblijnego preferowany jest starszy tekst oryginalny (w przypadku Prz - tekst hebrajski w wersji maso reckiej [Freedman (ed.) 2000, s. 868]), o tyle w interpretacji feministycznej (szczególnie wersetu Prz 7,6) za normatywny uważany jest (akurat w tym przypadku) tekst grecki, który - choć także starożytny - jest jednak tłumaczeniem, a nawet interpretacją tekstu hebrajskiego, dokonaną ok. II w. przed Chr²⁰. Preferencja tekstu greckiego czyniona jest głównie dla uzasadnienia z góry przyjętego punktu widzenia, wedle którego autorką dyskursu zawartego w Prz 7 jest kobieta. Ponadto komentarze sugerujące kobiece autorstwo przemówienia mądrościowego w Prz 7 na podstawie domysłów, w świetle których słaby mężczyzna z ciekawości nie wytrzymałby w pozycji obserwatora patrzącego z okna, traktować można nie tyle jako egzegetyczny komentarz, czyniony na podstawie tekstu, ile dopowiedzenie własne autora/autorki komentarza, wprowadzone jako niewiele wyjaśniający dodatek do tekstu. Można zatem pokusić się o stwierdzenie, iż tego typu komentarze zamiast o tekście oryginalnym, więcej mówią o jego komentatorach. Przeciwwagą dla tej interpretacji może być podobny opis zawarty w Rdz 26,8. Ukazany tam król filistyński Abimelek przypatruje się z okna Izaakowi i Rebecce, nie zbiegając niecierpliwie, by spojrzeć z bliska na całą scenę. Należałoby zatem bardziej ostrożnie formułować sądy o pozbawionym wszelkich zahamowań postępowaniu wszystkich bohaterów biblijnych płci męskiej.

Autorem napomnień w Prz 7 może być zarówno mężczyzna jak i kobieta, co wcale nie znaczy iż „kobieta-mędrzec” na pewno jest autorką całego dyskursu, jak chcieliby zwolennicy interpretacji feministycznej. Biorąc pod uwagę specyficzne środowisko oraz uwarunkowania historyczne, kulturowe i religijne przyjąć raczej należy, iż wedle wszelkiego prawdopodobieństwa napomnienia mądrościowe zawarte w Prz 7 i w ogóle w całym zbiorze Prz 1-9, formułowane są przez mężczyznę. Wskazuje na to nie tylko kontekst wypowiedzi, lecz również częstotliwość występowania mężczyzny jako tego, który jest nauczycielem, choćby w Prz 4,1-4. Zarówno temat zbioru Prz 1-9, jak i cała jego wymowa sugerują zresztą bardziej autorstwo mężczyzny - Salomona (o czym wprost świadczy już pierwszy werset Prz 1,1), niż „kobiety-mędrca” [Fox 2000, s. 258].

Kolejną ważną kwestią jest zarzut podnoszony przez zwolenników feministycznej interpretacji sugerujący, iż figura „obcej kobiety” jest określonym narzędziem, służącym dominacji patriarchalnej wizji świata nad wszystkim, co wiąże się z kobietami. W tym kontekście cała Księga Przysłów miałaby być naznaczona typowo męskimi wartościami, podczas gdy interesy kobiet są w niej marginalizowane. Warto w tym miejscu podkreślić, iż w żaden sposób nie wynika to z tekstu oryginalnego, lecz jedynie z błędnych, jednostronnych jego interpretacji. Takie podejście jest w głównej mierze rezultatem specyficznej egzegezy, wedle której

²⁰ Tłumaczenie tekstu hebrajskiego na grekę rozpoczęło się w Aleksandrii ok. 280 r. przed Chr., a zakończyło ok. 200 lub 150 r. przed Chr.; było to dzieło wielu tłumaczy i od najdawniejszych czasów nosi nazwę „Septuaginta”, czyli „przekład Siedemdziesiąciu”; por. hasło: *Version. The Greek Versions*, [w:] M.G. Easton (ed.), *Illustrated Bible Dictionary*, (Easton's Bible Dictionary), wyd. 3 (Electronic version 3.5), London 1897, par. 7368.

konkretna grupa osób zawsze będzie poszkodowana i trzeba natychmiast wskazać winnych zaistniałej niesprawiedliwości. Warto jednak zaznaczyć, iż w Księdze Przysłów, w szczególności w Prz 7 nie istnieją przesłanki usprawiedliwiające takie stanowisko. Sama rada, która zresztą traktowana może być również w sposób symboliczny, nie wskazuje bezpośrednio, iż winą za całe zło obarczyć należy kobiety. Zbyt śmiało też wydaje się twierdzenie, wedle którego rady dotyczące etyki winny być kierowane wyłącznie do mężczyzn, podczas gdy kobiety były zwolnione z obowiązku słuchania jakichkolwiek rad. Zauważyć zatem należy, iż niewłaściwe są przede wszystkim interpretacje skrajne, skupiające się na jednej grupie osób lub określonej egzegezie, pomijającej całkowicie podejście innego typu [Fox 2000, s. 259].

Oddzielny akapit poświęcić należy ocenie spojrzenia, wedle którego „obca kobieta” jest kwintesencją wszelkiej „obcości” [Newson 1989, s. 153] a ona sama jest „intruzem” [Camp 1991, s. 26]. Warto przypomnieć rzecz na pozór oczywistą - kobieta i mężczyzna są i zawsze będą sobie „obcy” pod względem płci, jest to jednak różnica, która domaga się „dopełnienia” w płci przeciwnej i nie może być przyczyną wzajemnej wrogości. Trzeba zresztą stwierdzić, iż nie jest to kategoria dominująca w Prz, wbrew temu, co sądzą egzegeci feministyczni. Kategorie „inności” i „obcości” występują w Prz dość często, prawie zawsze jednak odnoszą się do grzeszników oraz ludzi nierozsądnych, bez względu na płeć. Właśnie ta kwestia jest wedle wszelkiego prawdopodobieństwa głównym przesłaniem całej księgi: unikać zła w każdej postaci, nie zaś wystrzegać się kobiet, ze względu na zagrożenie, jakie stanowić mogły dla mężczyzn. Kobiety nie były bowiem kimś „innym” w tak radykalnym sensie. Ogólnie rzecz ujmując, każda kobieta poza żoną będzie dla mężczyzny „inna” i „obca” w tym sensie, w jakim w Prz 7,5 został użyty hebrajski przymiotnik *zārā*. W tym kontekście wszelkie interpretacje sugerujące wspólną winę wszystkich kobiet oraz traktowanie ich jako symbolu zła uznać należy za przesadzone. Tylko kobieta, która dopuszcza się nierządu winna być oceniana; generalizowanie zaś i odnoszenie tej kategorii do wszystkich kobiet stanowi nadinterpretację.

W podobnym sensie spojrzeć warto na kwestię rzekomej wrogości czy lęku, jaki miałyby żywić mędrzec w kierunku opisanej w tekście kobiety-nierządnicy. W celu rozwiązania zawilości interpretacyjnych należy przede wszystkim spojrzeć na tekst, z którego wynika, iż kobieta wszelkimi siłami dąży do zainteresowania mężczyzny swoją osobą i słowami; chęć zburzenia patriarchalnego modelu rodziny lub agresywne zachowanie kobiety nie wydają się zatem być tak oczywiste, jak sugerują to niektórzy egzegeci [Camp 1991, s. 26-29].

Nie można w tym miejscu nie uwzględnić również odmiennego podejścia interpretacyjnego, wedle którego tekst Prz, szczególnie Prz 7 służyć może w celu wzmocnienia patriarchalnej dominacji nad kobietą i jej seksualnością. Trzeba jednak znów powrócić do głównej treści dyskursu i postawić pytanie, czy w jakimkolwiek miejscu swej alokucji mędrzec apeluje do kobiety? Do kogo głównie kieruje napomnienia? Jaki jest cel wypowiedzi i kto jest ich głównym adresatem? Już

na podstawie tych kilku pytań pomocniczych (dla których odpowiedź kryje się w tekście Prz 7) dojść można do wniosku, iż nauki miały na celu nie tyle kontrolę kobiet, ile formację młodzieńca-słuchacza (oraz późniejszych czytelników Prz), przygotowując do mądrego życia i kierowania nim według mądrości i woli Bożej²¹.

Jeśli mędrzec chciał swoim napomnieniem kogokolwiek kontrolować, to tylko młodego człowieka, przestrzegając przed rozwiązłością. Nierządnicą jest w sposób oczywisty poza kontrolą i zasięgiem działania nauczyciela; być może nawet została przywołana jako model bądź ilustracja służąca większemu zrozumieniu przez chłopca kierowanych do niego słów. Taki zresztą wydźwięk ma cała księga; trudno zatem przypuszczać, iż celem mów miałyby być kontrola kobiecej seksualności.

Ponadto niektóre interpretacje Prz 7 mogą być wprost mylące lub wprowadzające czytelnika w błąd. Przykładem może być egzegeza sugerująca, iż, opisany tam nierządny czyn kobiety był wyłącznym aktem kontroli jej seksualności [Camp 1991, s. 27]. W tym kontekście postać ta potrafi być rzeczywiście zagrożeniem dla rodziny, przed czym także w pewnym sensie ostrzega autor Prz 7. Interpretacja rzeczywistości zła i grzechu przez pryzmat wyłącznie naturalnych skłonności człowieka, jest w stanie zachwiać porządkiem społecznym [Fox 2000, s. 260].

Podsumowanie

Jedną z postaw, które przyjmują autorki i autorzy feministyczni wobec tekstów Pisma Świętego, jest ich czytanie i słuchanie nowymi oczyma i nowymi uszami, dostrzegając niezauważalne dotąd ich aspekty. Naczelne jest tu założenie że: „konteksty mogą zmieniać teksty”²². Tak wyrażona metoda egzegetyczna ukazana jest także w interpretacji Prz 7. Podejście takie może mieć szereg pozytywnych następstw. Jednym z nich jest poszerzenie horyzontów nowoczesnej kultury dzięki wyraźniejszemu uwydatnieniu godności kobiety i jej roli w społeczeństwie. Wrażliwość kobieca przyczynić się może do zdemaskowania i skorygowania pewnych ustalonych bądź utartych poglądów i interpretacji, nierzadko tendencyjnych i usprawiedliwiających dominację męczyzny nad kobietą²³.

Podejście feministyczne posiada jednakże swoje ograniczenia i braki. Dowartościowując dotąd nie doceniane uczestnictwo i osiągnięcia kobiet, trzeba unikać przeakcentowania bądź monopolizowania ich roli i spojrzenia. Egzegetyczną

²¹ Na dworach królewskich starożytnego Bliskiego Wschodu powstawały zbiory zasad, wskazań i sentencji życiowych, których celem było kształcenie młodzieńców, mających objąć w przyszłości stanowiska zarządców, pisarzy i różnego rodzaju urzędników dworskich. Autorami tych zbiorów byli ludzie doświadczeni - mędrzy, pragnący przekazać mądrość kolejnym pokoleniom. Podobna sytuacja panowała również na dworach królów Judy i Izraela i takie mogły być początki Księgi Przysłów, której formy pierwotne sięgają okresu IX, a nawet X w. przed Chr.; [Chrostowski 2019, s. 35-36, 39-54].

²² W świetle tak pojętej nowej lektury np. pieśni Magnificat (dwukrotnie śpiewanej przez biblijne kobiety: Annę i Maryję) prowadzi do wniosku, iż była to pieśń śpiewana w celu podważenia i relatywizacji męskiej władzy i siły; E. Jezierska, *Podejście feministyczne w interpretacji Biblii*, s. 164; autorka cytuje tu zdanie amerykańskiej bibliстки feministycznej Phillis Trible.

²³ Ibidem, s. 167-168.

pułapką jest bowiem popadanie w fanatyzm, który nie przyczynia się do rozwoju biblistyki, a służy jedynie oskarżeniu płci przeciwnej, często wykorzystując do tego manipulację tekstem Pisma Świętego. Tezy interpretacyjne wysuwane przez przedstawicielki i przedstawicieli egzegezy feministycznej Prz 7 mogą być pozbawione odniesienia tekstualnego i bazujące wyłącznie na prywatnych przemyśleniach bądź nadinterpretacjach. Z kolei oskarżenia pod adresem tradycyjnej interpretacji Biblii bywają zbyt daleko idące bądź nie oparte na tekście oryginalnym. Niezależnie od tego, jak oceniać feministyczne podejście do Pisma Świętego, wpływ kobiet na czytanie i objaśnianie Biblii był i pozostaje ogromny. Interpretacja podejmowana z perspektywy kobiet jest niezwykle pozytywnym wyrazem zmieniającej się rzeczywistości kulturowej, społecznej, a także religijnej. Nie powinna jednak być używana do celów, które z poznawaniem, poszanowaniem i pogłębianiem znajomości tekstu biblijnego niewiele mają wspólnego [Chrostowski, Strzałkowska 2001, s. 1729].

Bibliografia

- Albright W.F. (1995), *Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom*, [w:] Noth M., Winton Thomas D. (ed.). *Wisdom in Israel and the Ancient Near East*. Leiden: Supplements to Vetus Testamentum 3.
- Alonso-Shökel L., Vilchez-Lindez J. (1988), *I Proverbi*. Roma.
- Bellis A.O. (1996), *The Gender and Motives of the Wisdom Teacher in Proverbs 7*. „Bulletin of Biblical Research” nr 6, s. 15-22.
- Boström G. (1935), *Proverbia Studien: die Weisheit und das fremde Weib in Spr. 1-9*. Lund.
- Brenner A., Dijk-Hemmes F. Van (1993), *On Gendering Texts: Female, and Male Voices in the Hebrew Bible*. Leiden: Biblical Interpretation Series 1.
- Brown F., Driver S.R., Briggs Ch.A. (red.) (2000), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Peabody.
- Camp C. (1991), *What's So Strange About the Strange Woman? The Bible and the Politics of Exegesis*, [w:] Jobling D., Day P. L., Sheppard G. T. (ed.), *Essays in Honor of Norman K. Gottwald on His Sixty-Fifth Birthday*. Cleveland.
- Camp C. (1985), *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*. Bible and Literature Series 11, Sheffield.
- Chrostowski M. (2019), *Prov 1-9 in the Light of Extra-Biblical Wisdom Texts*. „The Polish Journal of Biblical Research” nr 18/1-2(35-36), s. 39-54.
- Chrostowski W., Strzałkowska B. (2001), *Feministyczna interpretacja Pisma Świętego*, [w:] Farmer W. R. i in., wyd. pol. Chrostowski i in. (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*. Warszawa.
- Easton M.G. (red.) (1897). *Illustrated Bible Dictionary (Easton's Bible Dictionary)*, wyd. 3 (Electronic version 3.5). London.
- Eissfeldt O. (1970), *Adonis und Adonai*. Berlin: Sitzungsberichte der

Sächsischen Akademie der Wissenschaften 115/4.

- Elliger K., Rudolph W. (red.) (1997), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart.
- Fox M.V. (2000), *Proverbs 1-9: a new translation with introduction and commentary*. New York: The Anchor Bible 18A.
- Freedman D.N. (red.) (2000), *Eerdmans Dictionary of the Bible*. Grand Rapids.
- Heijerman M. (1994), *Who would blame her? The "strange" woman of Proverbs 7*. [w:] Brenner A., van Dijk-Hemmes F. (ed.). *Reflections on Theology and Gender*, Kampen.
- Jacobsen T. (1976), *The Treasures of Darknes: A History of Mesopotamian Religion*, London.
- Jankowski A. i in. (red.) (2008), *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych [Biblia Tysiąclecia]*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. Poznań.
- Jezierska E. (1999), *Podejście feministyczne w interpretacji Biblii*. [w:] Rubinkiewicz R. (red. i tłum.). *Papieska Komisja Biblijna, Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, Rozprawy i Studia Biblijne 4. Warszawa.
- Kohlenberger J. R. III, Mounce W.D. (ed.) (2012), *Kohlenberger/Mounce Concise Hebrew-Aramaic Dictionary of the Old Testament*, electronic edition: version 3.2.
- McKinlay J.E. (1996), *Gendering Wisdom the Host. Biblical Invitations to Eat and Drink*, "Journal for the Study of the Pseudepigrapha" Supplement Series 216.
- Newsom C.A. (1989), *Woman and the Discourse of Patriarchal Wisdom: A Study of Proverbs 1-9*. [w:] Day P. L. (ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel*. Minneapolis.
- Papieska Komisja Biblijna (1999), *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. i tłum. R. Rubinkiewicz, Warszawa.
- Popowski R. (przekł., wpraw. i przypisy) (2013), *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, Prymasowska Seria Biblijna 37, Warszawa.
- Robertson N. (1982), *The Ritual Background of the Dying God in Cyprus and Syro-Palestine*, „Harvard Theological Review” nr 75, s. 313-359.
- Sławik J. (2011), *Czy w starożytnym Izraelu istniała prostytutka sakralna? Qedeşāh w Starym Testamencie*. „Scripta Biblica et Orientalia” nr 3, s. 45-65.
- Toorn K. van der (1989), *Female prostitution in the payment of vows in ancient Israel*. „Journal of Biblical Literature” nr 108, s. 193-205.
- Winter U. (1983), *Frau und Göttin: exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt*. Göttingen: Orbis Biblicus et Orientalis 53.

THE LIMITS OF BIBLE INTERPRETATION. A FEMINIST SCRIPTURE EXAMINED BY THE EXAMPLE OF PREFERENCES PROV 7

Summary: The aim of this article is to answer the question about the limits of interpretation of the biblical text on the example of the 7th chapter of the biblical Book of Proverbs (Prov 7) in the light of its feminist interpretation. Prov 7 describes the woman from a very peculiar point of view, making her seductive behavior a metaphor for the temptation of sexual uncleanness, marital infidelity and sexual incontinence. The text of Prov 7, like any other biblical text, is a product of a its epoch and is open to the broad exegesis. This right of openness in interpretation applies to most texts, both ancient and contemporary. However, are there any views that go beyond the proper interpretation? Are there any unacceptable interpretations? Where does interpretation end and interpolation begin? These and similar questions will be described in the article.

Key words: feminist biblical exegesis, feminism, otherness, Bible interpretation, Proverbs, strangeness, Prov 7, biblical theology, hostility.