


**„Sprawiedliwy ginie, a nikt się tym nie przejmuje” (Iz 57,1a) –  
obraz judejskiej elity w inwektywach Trito-Izajasza (Iz 56–57).  
Kryzys przywództwa w prowincji Jehud  
w połowie V wieku przed Chr.**

“The righteous perish, and no one takes it to heart” (Isa 57:1a) – a Picture of the Judean Elite in Trito-Isaiah’s Invectives (Isa 56–57). The Leadership Crisis in the Province of Yehud in the Mid-Fifth Century BC

**Arnold Zawadzki**

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
zawadzki.a@icloud.com

 <https://orcid.org/0000-0002-7827-7881>

**ABSTRACT:** The article shows that Isa 56–57 is a collection of five images (56:1–8; 56:9–12; 57:1–2; 57:3–13; 57:14–21) created in *variatio* style. The introduction presents a single sentence from Tacitus as an example of the *variatio* employed and the effort of intellectual reflection that the reader must undertake to understand it. Then an extended exegesis of Isa 56–57 – linking seemingly unconnected passages into a coherent whole – leads to a depiction of the situation of Yehud in the mid-fifth century BC, on the eve of Nehemiah’s reform. The prophecy about the eunuch in Isa 56:1–8 is a historical allusion to Nehemiah and an attempt to give him credence. Indeed, a number of arguments indicate that he may have been considered a eunuch and a foreigner by the Judeans (even if he was not *de facto* one – the available sources are not conclusive). Receiving a vocation, he is prepared to face a socio-religious crisis. It is mainly a crisis of leadership: those in leadership are degenerate, subject to moral insensitivity, spiritual stupefaction, drunkenness, prostitution and idolatrous practices (child sacrifice, sacred fornication, worship of Moloch), compared to mute dogs, unable to see the impending danger. The negative portrayal of the elite is balanced by positive emphases: the presence of the righteous whose death is not fruitless, the activity of the prophetic community and the announcement of the intervention of God who forgives and proclaims peace. A brief conclusion highlights the theological significance of the texts under study: inclusivity, the death of the righteous (filled with a theology of vicarious suffering), God’s ontic holiness as the basis of mercy, and prophetic inspiration as the activity of God the Creator are some of the theological themes present in Isa 56–57. The article is strictly exegetical and descriptive with elements of humanism and spirituality.

**KEYWORDS:** Isa 56–57, Trito-Isaiah, theological inclusivity, *variatio* style, Nehemiah-eunuch, Nehemiah’s vocation, sons of the witch, Yehud, shepherds of Yehud, righteous

**SŁOWA KLUCZE:** Iz 56–57, Trito-Izajasz, teologiczna inkluzywność, styl *variatio*, Nehemiasz-eunuch, powołanie Nehemiasza, synowie wiedźmy, Jehud, pasterze Jehud, sprawiedliwy

Księga Trito-Izajasza (Iz 56–66) otwiera się dyptykiem zestawiającym sprawiedliwych (Iz 56,1–8) i bezbożnych (Iz 56,9–12). Ale jest to dyptyk nieregularny i – przy pierwszej lekturze – trudny do uchwycenia. Gdy jednak uważne oko czytelnika uchwyci w kakofonii

nagromadzonych obrazów zamierzony kontrast, dostrzeże również jego osobliwość wychodzącą poza szablon biblijnej retoryki i teologii: sprawiedliwym jest cudzoziemiec/eunuch przestrzegający szabatu i powstrzymujący swą rękę od zła (Iz 56,1–8); bezbożnikami są przywódcy ludu – pasterze (רֹעִים *rō'im* – Iz 56,11b), którzy porównani do niemych psów (כְּלָבִים *k'lābīm*), nie widzą czyhającego zagrożenia (Iz 56,9–12). Nie ma tu sztucznej stylizacji mądrościowego paradygmatu, wyabstrahowanego z życia, służącego jedynie jako pomoc dydaktyczna, by pokazać młodzieńcowi dobro i zło, odpowiednio w ich prawdziwych i chimerycznych odsłonach. W Iz 56 jesteśmy raczej postawieni przed obrazem rzeczywistym – fotografią sytuacji przeżytej i zapamiętanej przez proroka. W istocie szczegóły i ekspresja tego obrazu uwypuklają jego historyczność i żywe zaangażowanie mówiącego, by wzmóc i uwiarygodnić parenetyczną i homiletyczną siłę prorockiego wezwania: „Zachowujcie prawo i przestrzegajcie sprawiedliwości, bo moje zbawienie już wnet (קְרוּבָה *q'rōbā<sup>b</sup>*) nadejdzie i moja sprawiedliwość ma się objawić!” (Iz 56,1).

Retoryka Iz 56 opiera się na *variatio*, czyli na luźnym przeplataniu się scen, wyrażeń i słów, które – owszem – są bliskie znaczeniowo, lecz nie znajdują się w symetrii składniowo-morfologicznej czy kompozycyjnej (jak w strukturze koncentrycznej czy krzyżowej). Bo wszystko tu jest tak asymetryczne, że samoistnie skłania czytelnika do poszukiwania jakiegokolwiek symetrii, która rozjaśniłaby sens przedstawionego obrazu. Odnaleziona symetria nie dochodzi do głosu w regularności składniowej, w uporządkowanym szyku myśli, w gramatycznych paradygmatach czy retorycznych harmoniach. Ona tworzy się niejako wtórnie we wnioskach, jakie czytelnik wyciąga z uważnej lektury. Dopiero wtedy ocena powagi sytuacji i zrozumienie kontekstu literacko-historycznego stają się możliwe<sup>1</sup>.

Styl Trita-Izajasza przypomina styl Tacyta, który łączył luźno formy składniowo-morfologiczne, sprzęgał ze sobą oderwane na pozór obrazy i słowa, by ukazać żywy tok myśli człowieka, tę mentalną kuźnię znaczeń znajdujących się – zanim zostaną wypowiedziane – na etapie embrionalnym, w oderwaniu od reguł gramatyki, z całym mnóstwem elips i niedomówień. ...*palam laudares, secreta male audiebant* („...publicznie byś [go] chwalił, [ale] [jego] życie prywatne było owiane złą sławą” – *Historiae* I,10,2)<sup>2</sup>. To Tacytowe zdanie może posłużyć za przykład *variatio*. Kondensuje w sobie uczucia pełne sprzeczności, jakie wzbudzał Licyniusz Mucjan, namiestnik Syrii, przyjaciel ludzi wpływowych, który, będąc w niełasce u cesarza Klaudiusza, trafił do azjatyckiej prowincji. Tacyt uwypukla sprzeczności jego charakteru, bo Mucjan to gorliwy mięczak, sympatyczny arogant, oblesny lubieżnik, który potrafił wziąć się w garść. Jego życie jest jak jeden wielki oksymoron, który znajduje wyraz w zacytowanym wyżej zdaniu. Brakuje tu spójnika „ale” i dopełnienia bliższego „go”.

1 Zmarły w marcu 2022 roku Joseph Blenkinsopp (*Isaiah 56–66. A New Translation with Introduction and Commentary* [AB 19B; New Haven, CT – London: Yale University Press 2011] 132) zwracał niekiedy uwagę na styl Trita-Izajasza, który moglibyśmy nazwać *variatio*: „The point of view is therefore similar at both extremities of chs. 56–66, and it is not only different from but at variance with voices heard elsewhere in the section. We the readers have the task of distinguishing between the different speaking voices in these last 11 chapters of the book”.

2 E. Koestermann, *Cornelii Taciti Historiae* (BSGRT; Leipzig: Teubner 1957) I.

Te braki musi uzupełnić czytelnik, kiedy zrozumie zdanie, wyciągnie wnioski i osądzi Mucjana. Tacyt zestawia fakty, a czytelnik musi je ocenić. Tacyt nie osądza, lecz skłania czytelnika, by sam to zrobił. Elipsa i niedomówienie wyostrowają kontrast między dobrą reputacją i złym prowadzeniem się Mucjana. Jednak zastosowana *variatio* sprawia, że sprzeczności jego charakteru nabierają większego dramatyzmu i wyrazistości dopiero w zestawieniu dwóch członów zdania, których elementy składowe na różnych poziomach znajdują się w jakimś antytetycznym zmaganiu: z jednej strony stoją przysłówek *palam* „publicznie” i przymiotnik *neutrum pluralis* – *secreta* „sprawy osobiste”; z drugiej – *coniunctivus imperfecti activi* drugiej osoby *singularis* – *laudares* „chwalilibys” i *indicativus imperfecti activi* trzeciej osoby *pluralis* – *male audiebant* „były owiane złą sławą”: *palam-secreta* i *laudares-male audiebant*. Morfologicznie i składniowo wszystko tu jest asymetryczne (*inconcinnitas*). Jednak dwuczłonowa struktura zdania zachęca do szukania ukrytej symetrii, a w niej ukrytego znaczenia. I gdy wreszcie odnajdziemy pożądaną symetrię, zdamy sobie sprawę, że nie wynika ona ze „szkolniackiego” porządku składniowego (jak u Cycerona) czy z szyku form gramatycznych, które by sobie odpowiadały, lecz z intelektualnego wysiłku i głębszej refleksji nad postępowaniem Mucjana; tak jakby nakładały się na siebie dwa poziomy rozumienia: pierwszy związany ze znaczeniem słów, drugi – zbudowany przez czytelnika porządkującego je w odpowiednich relacjach. Przysłówek *palam* „publicznie” łączy się składniowo z czasownikiem *laudares* „chwalilibys” (pierwszy poziom zrozumienia), ale po zastanowieniu czytelnik zaczyna dostrzegać, że przysłówek *palam* należy połączyć logicznie z postępowaniem Mucjana (drugi poziom zrozumienia): to, co on robił *palam* „publicznie”, zasługiwało na pochwałę. Zasługiwał na pochwałę, bo chwalebna była jego publiczna postawa. W retoryce takie przeniesienie jednego składnika wypowiedzi na inny nazywamy *hypallage*. Podobnie słowo *secreta*, które w *pluralis* może oznaczać „tajemnice”, „sekrety”, ale również „ukryte miejsca” (pierwszy poziom zrozumienia), w antytezie do *palam* wyraźnie wskazuje na prywatne życie Mucjana (drugi poziom zrozumienia). W końcu czasownik *audiebant* pochodzi od *audio* „słyszeć”, jednak w połączeniu z przysłówkami *bene* lub *male* staje się czasownikiem nieprzechodnym i oznacza odpowiednio „cieszyć się dobrą reputacją” i „być owianym złą sławą”. Znowu można dostrzec antytetyczną symetrię między *laudo* „chwalić” – czasownikiem mówienia (*verbum dicendi*) i *audio* „słyszeć” – czasownikiem słyszenia (*verbum audiendi*). Jaki stąd wniosek? O Mucjanie jedno się mówi, drugie słyszy. To postać niebezpieczna i lepiej nie wchodzić jej w drogę. Zdanie Tacyta to kawałek dobrej literatury, bo wpływając na wyobraźnię czytelnika, mówi więcej niż *de facto* mówi.

Język hebrajski jest mniej plastyczny i z trudem osiągnąłby taką kunsztowną lapidarność. Jednak w Iz 56 zauważymy podobny zabieg, polegający na zestawieniu obrazów pełnych elips bez tworzenia między nimi formalnej symetrii. Tę czytelnik musi stworzyć samodzielnie. Przesłanki do jej stworzenia uwidocznia się, gdy odnosząc pierwsze werse-ty (Iz 56,1–8) do tradycji prorockiej, spostrzeże, iż opisują one powołanie cudzoziemca/eunucha. Powołanie tak szczególnej postaci, wnoszącej coś nowego i teologicznie doniosłego w historię Izraela, tworzy z jednej strony (Iz 56,1) hermeneutyczne napięcie z wezwaniem do życia w sprawiedliwości, z drugiej – z zapowiedzią o zgromadzeniu innych

osób (Iz 56,8) i z dwoma obrazami, które następują po sobie: zwierząt przychodzących na żer (Iz 56,9) oraz ospałych pasterzy, którzy nic nie widzą (Iz 56,10–12). Co łączy te pięć tak różnych obrazów? Kim jest cudzoziemiec/eunuch i jak zachowa się wobec Boga, który doń przemawia? Co zrobi wobec śpiących pasterzy i zagrożenia ze strony zwierząt? Czy jest to historyczna postać, czy jedynie wyidealizowany przedstawiciel wykluczonych, których włączenie do zgromadzenia Jahwe jest postulatem inkluzywnej teologii – czysto teoretycznym, bo trudno szukać rzeszy eunuchów w małej prowincji Jehud, liczącej ledwo 30 tysięcy osób<sup>3</sup>, z dala od królewskiego dworu i na obrzeżach perskiego imperium.

Analiza zaproponowana w niniejszym artykule wychodzi z założenia, że dwa pierwsze rozdziały Trito-Izajasza (Iz 56–57) są zbudowane na *variatio*. Artykuł jest więc egzegetycznym eksperymentem, stojącym w opozycji do rozpowszechnionej interpretacji, która głosi, że Iz 56–57 to antologia niepowiązanych tekstów, rodzaj brudnopisu z trudnym do odszyfrowania sensem, zmuszającym badacza do poszukiwania redakcyjnych warstw i dodatków, pochodzących z różnych okresów historycznych<sup>4</sup>. Ewentualnie Iz 56–57 byłby dowodem (w owej interpretacji) na to, że powygnaniowy kryzys literatury prorockiej doprowadził do rozkładu klasycznych gatunków literackich, z których korzystali przedwygnaniowi prorocy<sup>5</sup>. Punktem, co do którego egzegeci nie mają wątpliwości, jest fragment poprzedzający – Iz 55,12–13. Ze swą konkluzywną i eschatologizującą treścią jest bezspornym argumentem na to, że kończy się jedno i zaczyna drugie<sup>6</sup>. Jasno wskazuje, że Iz 56,1–8 jest nowym otwarciem.

## 1. Nehemiasz – cudzoziemiec/eunuch i jego status wobec Boga i Judejczyków w proroctwie Trito-Izajasza (Iz 56,1–8)

W pierwszym spośród pięciu obrazów, następujących po sobie w Iz 56–57 (56,1–8; 56,9–12; 57,1–2; 57,3–13; 57,14–21), wybrzmiewa wezwanie do życia w sprawiedliwości,

3 C.E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period* (JSOTSup 294; Sheffield: Sheffield Academic Press 1999) 199–213, 215; O. Lipschits – J. Blenkinsopp (red.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2003) 324–326, 355–360.

4 „[...] se vi è un libro di natura frammentaria, è proprio il Trito-Isaia. Per la maggioranza degli autori infatti si tratta di un'antologia di circa dodici passi, tutti di carattere diverso sia per la data, sia per l'intenzione [...]” (J.A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento* [BCR 14; Brescia: Paideia 1987] 420); albo w odniesieniu do Iz 56,9–12 – C. Westermann, *Isaia. Capitoli 40–66* (Antico Testamento 19; Brescia: Paideia 1978) 383–384, *passim*. Zob. też przypis BT V wyd. popr. do Iz 56,1. Wyjątkiem na tym tle jest Odil Hannes Steck („Beobachtungen zu Jesaja 56–59”, *BZ* 31/2 [1987] 228–246 [zwł. 234]), który uważał, że cały blok Iz 56,9–57,21 jest jednostką literacką (jednak nie dołączał do niego perykopy otwierającej Iz 56,1–8).

5 C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech* (Louisville, KY: John Knox Press 1991) 205–209.

6 Joseph Blenkinsopp (*Isaiah 56–66*, 30) przytacza trafne spostrzeżenie Rolfa Rendtorffa: „[...] in biblical texts conclusions are generally easier to detect than beginnings [...]”; zob. też R. Rendtorff, „Isaiah 56:1 as a Key to the Formation of the Book of Isaiah”, *Canon and Theology. Overtures to an Old Testament Theology* (Minneapolis, MN: Fortress 1993) 181–189.

którego adresatem – ni stąd ni zowąd – okazuje się być cudzoziemiec/eunuch. Interpretacja tego obrazu jest poważnym i czasochłonnym wyzwaniem dla egzegety.

<sup>1</sup>Tak mówi Pan: «Zachowujcie prawo i przestrzegajcie sprawiedliwości (הִקְדָּשׁ *ḥāq̄dāš*), bo (כִּי *ki*) moje zbawienie (יְשׁוּעָה; *yəšū‘ā*) już wnet (קִרְבָּה *q̄rōbā*) nadejdzie i moja sprawiedliwość (הִקְדָּשׁ *ḥāq̄dāš*) ma się objawić. <sup>2</sup>Błogosławiony człowiek, który tak czyni, i syn człowieczy, który się stosuje do tego, czuwając, by nie pogwałcić szabatu, i pilnując swej ręki, by się nie dopuściła żadnego zła. <sup>3</sup>Nawet cudzoziemiec (בֶּן־הַנֶּכֶר *ben-hannēkār*), który się przyłączył do Pana, niech nie mówi: Z pewnością Pan wykluczy mnie ze swego ludu. Rzeźnicę (חֲסִירֵי *hassārīs*) też niech nie mówi: Oto ja jestem uschłym drzewem. <sup>4</sup>Tak bowiem mówi Pan: Rzeźnikom, którzy przestrzegają moich szabatów i opowiadają się za tym, co Mi się podoba, oraz trzymają się mocno mego przymierza, <sup>5</sup>dam w moim domu (בֵּיתִי *bē‘ētī*) i w moich murach stelę (יָדָה *yādā*) oraz imię (שֵׁם *wāšēm*) lepsze od synów i córek, dam im imię wiekuiste i niezniszczalne. <sup>6</sup>Cudzoziemców zaś, którzy się przyłączyli do Pana, ażeby Mu służyć i aby miłować imię Pana i zostać Jego sługami – wszystkich zachowujących szabat bez pogwałcenia go i trzymających się mocno mego przymierza, <sup>7</sup>przyprawdę na moją świętą górę i rozweselę w moim domu modlitwy. Całopalenia ich oraz ofiary będą przyjęte na moim ołtarzu, bo dom mój będzie nazwany domem modlitwy dla wszystkich narodów». <sup>8</sup>Wyrocznia Pana Boga gromadzącego wygnanców Izraela, który [mówi]: «Jeszcze zgromadzę [kolejnych i dołączę] do niego, [to znaczy do tych, którzy] już [zostali] zgromadzeni przy nim» (Iz 56,1–8).

### 1.1. Gatunek literacki: opis powołania czy mowa prorocka?

W Iz 56,1–8 są obecne wszystkie elementy powołania charyzmatycznej postaci (por. Wj 3–4; Sdz 6,11–17; 1 Sm 9,17–10,7; Jr 1,4–8.10): cel powołania/misji (Iz 56,1–2), obiekcja osoby powołanej (Iz 56,3) i obietnica ze strony Boga (Iz 56,5.7–8).

Tabela 1. Schemat powołania cudzoziemca/eunucha w Iz 56,1–8

<b>Powołanie/misja</b>	Iz 56,1–2 (por. Wj 3,7–10; Sdz 6,14; 1 Sm 9,16–20; Jr 1,4)	Zachowujcie prawo i przestrzegajcie sprawiedliwości [...] błogosławiony człowiek, który tak czyni, i syn człowieczy, który się stosuje do tego, czuwając, by nie pogwałcić szabatu, i pilnując swej ręki, by się nie dopuściła żadnego zła.
<b>Obiekcja ze strony powołanego</b>	Iz 56,3b.3d (por. Wj 3,11; 4,10.13; Sdz 6,15; 1 Sm 9,21; Jr 1,6)	[...] Z pewnością Pan wykluczy mnie ze swego ludu. [...] Oto ja jestem uschłym drzewem.
<b>Obietnica za strony Boga</b>	Iz 56,5.7 (por. Wj 4,12; Sdz 6,16; 1 Sm 10,6–7; Jr 1,7–8)	[...] dam [im] w moim domu i w moich murach stelę oraz imię lepsze od synów i córek, dam im imię wiekuiste i niezniszczalne [...] przyprawdę na moją świętą górę i rozweselę w moim domu modlitwy. Całopalenia ich oraz ofiary będą przyjęte na moim ołtarzu, bo dom mój będzie nazwany domem modlitwy dla wszystkich narodów



Różnice w przedstawieniu sceny powołania cudzoziemca/eunucha na tle historii Mojżesza, Gedeona, Saula i Jeremiasza wydają się oczywiste. Brakuje tu klasycznej linearności, którą autor zapewniłby, przytaczając w całości dialog między Bogiem i człowiekiem (jak w Jr 1,6bc–7ab). Dlatego czytając Iz 56,1–8, należy uzupełnić brakujące elementy, składając je w spójny dialog. Ten retoryczny zabieg pokazuje, że słowo Boga, nawet wtedy, gdy wydaje się jednokierunkowe, bez wymiany zdań typowej dla zwykłej rozmowy, jest dialogiczne w swej istocie, bo istotą dialogu jest nie tyle zewnętrzna forma konwersacji, ile zdolność, by „uaktywnić” słuchacza, skłaniając go do myślenia, zostawiając mu przestrzeń i możliwość kontynuowania i rozwijania w sobie usłyszanego słowa. Odpowiedź na nie, jak i okoliczności mogą być różne. Zagajenie rozmowy ze strony Boga: „Kogo mam posłać?”, uderzy w powołanego jak grom z jasnego nieba, tak że zgłosi się na ochotnika i zanim podejmie jakąkolwiek refleksję, wyrazi gotowość: „Oto ja. Poślij mnie” (Iz 6,8). Wezwanie „Wołaj!” spotka się z niezrozumieniem: „Co mam wołać?” (Iz 40,6). Cudzoziemiec/eunuch na powołanie do sprawiedliwości (Iz 56,1–2) odpowie niedowierzaniem i wątpliwością: „[...] Z pewnością Pan wykluczy mnie [...] Jestem uschlým drzewem...” (Iz 56,3bc). Gotowość-niezrozumienie-powątpiewanie. Na początku Proto-, Deutero- i Trito-Izajasza jest powołanie: słowo Boga i reakcja człowieka. Człowiek może zachować się różnie, ale dialogiczna siła Bożego słowa pozostaje niezmienna.

Brak formalnej komplementarności między zestawionymi elementami w Iz 56,1–8 jest więc celowy, bo pokazuje, że najważniejsze są nie fakt powołania, nie osoba, nie reakcja powołanego, ale Bóg, który mówi, i słowo, które wypowiada. Bóg przytaczając obiekcje powołanego, uprzedza je i rozwiewa, odpowiada na wątpliwości, daje obietnice i w końcowej formule posłańca (poprzedzonej dwiema innymi w Iz 56,1a.4a) afirmuje swą tożsamość i działanie, a tym samym uwiarygadnia cudzoziemca/eunucha wobec wspólnoty, która ma go przyjąć. Jedyłą motywacją powołanego jest Bóg i Jego słowo.

Trzy formuły posłańca (Iz 56,1a.4a.8a) „dekonspirują” proroka. Ujawniają jego obecność i przekonania zbieżne z wolą Boga, której jest ambasadorem. Cudzoziemiec/eunuch ma więc bratnią duszę, kogoś, kto wspiera go w wypełnianiu powierzonego zadania. Dlatego Iz 56,1–8 jest również mową prorocką, która – jak każda inna – zapowiada sąd i zbawienie w zależności od odpowiedzi udzielonej Bogu (por. Jr 1,10)<sup>7</sup>.

Nawet jeśli widzielibyśmy tu tylko mowę prorocką (a nie opis powołania), ona również – jako gatunek literacki – byłaby „wybrakowana” i nieregularna. Nie ma w niej charakterystycznego spójnika wynikowego לָכֵן (*lākēn*) „przeto” umiejscowionego przed formułą posłańca; nie znajdziemy prorockiej parenezy czy nagany, ukazującej kontekst historyczny z uzasadnieniem zbawczego bądź karzącego działania Boga. Jedyne dwa elementy zdradzają miejsce i czas powstania tego tekstu: a) wyrażenie „moja święta góra” (הַר קְדֹשִׁי *har qodšî* – Iz 56,7a) pozwala domniemywać, że tekst pochodzi z Jeruzolimy bądź jest blisko z nią związany; b) tytuł „Pan gromadzący wygnańców Izraela”

<sup>7</sup> Claus Westermann (*Isaia*, 374) również zauważa w Iz 56,1–2 podobną dwubiegunowość między pocieszeniem i napomnieniem.

(לְיִשְׂרָאֵל יְהוָה מִקְבֵּץ נִדְחֵי יְהוּדָה *yhwh m<sup>o</sup>qabbēš nidhê yiśrā'ēl* – Iz 56,8b) jest na tyle rozbudowany i charakterystyczny, że pozwala umiejscowić perykopę w okresie powygnaniowym (por. Pwt 30,4; Mi 4,6; So 3,19; Ps 147,2)<sup>8</sup>. Ponadto inkluzyjne użycie formuły posłańca na początku, w środku i na końcu (Iz 56,1a.4a.8a) też jest niespotykane, ale skutecznie wypukla autorytet i siłę Bożego słowa.

W Iz 56,1–8 przenikają się dwa gatunki literackie: mowa prorocka i opis powołania, oraz dwie perspektywy: zbawienie zapowiedziane przez proroka i powołanie cudzoziemca/eunucha do sprawiedliwości. Przenikają się także dwa znaczenia rzeczownika „sprawiedliwość” – *הַקְּדָשׁ* (*s<sup>o</sup>dāqā<sup>b</sup>*) – użytego dwukrotnie w Iz 56,1: w pierwszym *הַקְּדָשׁ* (*s<sup>o</sup>dāqā<sup>b</sup>*) jest synonimem powołania, w drugim – synonimem zbawienia (*הַשְׁלֵשׁ*; *s<sup>o</sup>šū'ā<sup>b</sup>*)<sup>9</sup>. Dodatkowo wizja kary pojawia się w umyśle czytelnika z podobną siłą jak perspektywa zbawienia (Iz 56,1). Jest bowiem jasne, jakie będą konsekwencje nieposłuszeństwa wobec Bożego wezwania. Mówiąc o jednym, myślimy o drugim, przenosząc znaczenia z jednej perspektywy na drugą i odwrotnie. I jak w symfonii parę motywów powraca, przeplata się, powtarza, łączy i rozdziela w nieustannych wariacjach, tak styl Trito-Izajasza oddziałuje na czytelnika w podobny sposób.

## 1.2. Problem z ustaleniem adresata Iz 56,1–8

W pierwszej chwili nie wiadomo, do kogo wezwanie „Zachowujcie prawo i przestrzegajcie sprawiedliwości!” (Iz 56,1b) zostało skierowane. Dopiero nagła obiekcja cudzoziemca/eunucha w w. 3 sugeruje, że te słowa – skoro czuje się ich odbiorcą – są skierowane także do niego. Zatem wezwanie jest adresowane do wszystkich, również do wykluczonych (por. Pwt 23,2). By to wypuklić, w tłumaczeniu należy dodać partykułę zdziwienia – „nawet”: „*Nawet* cudzoziemiec, który się przyłączył do Pana, niech nie mówi” (Iz 56,3a).

W zestawieniu ww. 1–2 z w. 3 sprawiedliwość (*הַקְּדָשׁ s<sup>o</sup>dāqā<sup>b</sup>*), będąca powołaniem wspólnoty, zostaje uświadomiona jako powołanie wszystkich ludzi, którym zawsze była. W ten sposób czytelnik, poszukując sensu prorockiej wypowiedzi, odnajduje go i otwiera umysł na inkluzywny przełom, który niczym metanoia prowadzi go do uznania prawdy, że – w świetle obietnicy danej Abrahamowi (Rdz 12,3c) – Bóg wzywa każdego człowieka do sprawiedliwości, otwierając przed nim (również w jego inności i okaleczeniach) perspektywę zbawienia. Sposób obrazowania jest wymagający, niekiedy karkołomny, ale – tak jak każda *variatio* – za pomocą niedomówień unika banalności opisów i umożliwia spojrzenie na rzeczywistość w jej nielinearności i niejednoznaczności.

<sup>8</sup> „Questo predicato di Dio [che raduna i dispersi d'Israele] è così frequente e sottolineato nel periodo postesilico, che si può quasi dire che soppianti il precedente «che ti ha salvato dall'Egitto»” (Westermann, *Isaia*, 380). Podobnie Rendtorff, „Isaiah 56:1 as a Key”, 181–189.

<sup>9</sup> Coś podobnego sugeruje Westermann (*Isaia*, 374).

Rozróżnienie między cudzoziemcem i eunuchem (Iz 56,3,4–7) zastanawia, bo – skoro w Izraelu nie praktykowano kastracji<sup>10</sup> – eunuch też musiał być cudzoziemcem. Są trzy wyjaśnienia tego faktu: retoryczne (a), prawne (b) i historyczne (c).

- a) Prorok, przechodząc od kategorii szerszej (cudzoziemiec) do kategorii węższej (eunuch), i odwrotnie – od kategorii węższej (eunuchowie) do kategorii szerszej (cudzoziemcy), tworzy symetrię koncentryczną (A-B::B-A): cudzoziemiec-eunuch (w. 3) :: eunuchowie-cudzoziemcy (ww. 4–7)<sup>11</sup>. Wykorzystuje więc dwie kategorie ludzi jako przedstawicieli wszystkich wykluczonych, nadając Bożej deklaracji uroczysty ton wiecznej przysięgi. Ponadto symetria wskazuje, że nie można ludzi obcych wartościować, dzieląc ich na lepszych i gorszych (eunuchowie bez wątplenia należeli do kategorii gorszej<sup>12</sup>), bo wszyscy, stając się depozytariuszami obietnicy zbawienia, są wezwani do sprawiedliwości.
- b) Rozróżnienie na cudzoziemców i eunuchów mogłoby nawiązywać do prawa Mojżeszowego, wykluczającego ze zgromadzenia Jahwe kastratów, bękarty (מַמְזֵר *mamzēr*) i cztery grupy etniczne: Ammonitów i Moabitów (zawsze), Edomitów i Egipcjan (do trzeciego pokolenia) – zob. Pwt 23,2–9. Ponadto prawo z Kpł 21,17–20 nie dopuszczało eunuchów (i mężczyzn z jakąkolwiek skazą) do urzędu kapłańskiego. Nie ma jednak prawa, które wykluczałoby ze zgromadzenia Jahwe wszystkich cudzoziemców. Otwartość na prozelitów nie była zakazana. To z kolei podpowiada, że „cudzoziemiec i eunuch” to rodzaj hendiadys, nie tej właściwej<sup>13</sup>, lecz takiej z odcieniem epegegetycznym, która tworzy się samoistnie w umyśle czytelnika między dwoma wyrazami znajdującymi się w synonimicznym paralelizmie członów, i tu odniesionej do jednego człowieka, by uwypuklić jednocześnie jego obcość etniczną, cielesną skazę i wykluczenie społeczne. Cudzoziemiec/eunuch to wykluczony *par excellence*, który staje się pełnoprawnym członkiem wspólnoty zbawionych w Świątyni Jerozolimskiej (בְּבֵיתִי *b<sup>h</sup>bēti* – „w moim domu” – Iz 56,5aa).
- c) Zestawienie „cudzoziemiec i eunuch” może odnosić się do dwóch postaci historycznych, odpowiednio do Cyrusa II, króla Persów (ogłoszonego mesjaszem w Iz 45,1–6),

10 „[...] castration was not practiced in Israel, either for court and harem official or as a judicial punishment (as in the Middle Assyrian laws, *ANET*, 181); and it is even less likely that cultic self-mutilation was practiced. The *sārîsîm* [...] were therefore also [...] of non-Jewish origin, hence a subcategory of the *b<sup>h</sup>nē hannēkār*” (Blenkinsopp, *Isaiah 56–66*, 137).

11 Blenkinsopp, *Isaiah 56–66*, 131.

12 Egzystencja eunuchów była daleka od Bożego błogosławieństwa i dlatego wykluczano ich z życia społecznego i religijnego. Argument natury teologicznej był tu najważniejszy: kastracja (jak każde okaleczenie) była naruszeniem porządku stworzenia, bo istotnym elementem tego porządku była integralność cielesna. Eunuchowie byli więc rytualnie nieczysti i znajdowali się na samym końcu listy osób zmarginalizowanych. Jeśli sierota, bękart i podrzutek nie mogli wykazać się prawnym pochodzeniem, w przypadku eunucha jego genealogia kończyła się i traciła ciągłość.

13 Właściwa hendiadys jest figurą stylistyczną, wyrażającą jedno pojęcie za pomocą dwóch słów (z reguły rzeczowników) połączonych spójnikami „i”. W omawianym fragmencie taka hendiadys nie występuje.



i do Nehemiasza, który był eunuchem<sup>14</sup> lub za takiego był uważany. Jeśli jednak – jak mówiliśmy – „cudzoziemiec i eunuch” to hendiadys wynikająca z paralelizmu członów, wówczas oba terminy odnosiłyby się do Nehemiasza. Jako wysoki urzędnik – podczaszy (מִשְׁקֵה לַמֶּלֶךְ *mašqê lammelek* – Ne 1,11) na dworze Artakserksesa I (464–424 przed Chr.), urodzony w diasporze, ze swym niejasnym pochodzeniem i podejrzenie uwikłany w politykę i kulturę perską z jej gorszącymi zwyczajami, mógł budzić wśród Judejczyków rozmaite obawy i wątpliwości co do szczerości intencji i słuszności wprowadzanych reform<sup>15</sup>. Oskarżając go o bycie obcym/eunuchem, łatwo można było podważyć jego reformatorskie działanie. Osoba rytualnie niegodna nie powinna dyktować praw, organizować życia Judejczyków i mieć dostęp do świątyni. Dlatego potrzebowała boskiej legitymizacji swej władzy. Triton-Izajasz w Iz 56,1–8 taką legitymację zapewniał.

### 1.3. Nehemiasz eunuchem?

Jest faktem, że eunuchowie byli licznie obecni na dworze perskich władców i pełnili ważne funkcje (szambelanów – κατακομιστᾶί, podczaszych – οἰνοχόοι, chiliarchów – χιλιάρχοι) związane z dostępem do osoby króla, jego apartamentów, żon (γαμεταί), konkubin (παλλακίδες), a nawet z wychowaniem dzieci<sup>16</sup>. Nehemiasz wpisywał się w ten schemat. Będąc podczaszym (Ne 1,11), przebywał w bliskiej obecności Artakserksesa I i jego żony, królowej Damaspil (Ne 2,6)<sup>17</sup>. Ponadto w Biblii Hebrajskiej (Ne 8,9; 10,2) jest nazwany כְּהֵנֵשֶׁת ( *tiršāṭā* ) – pałacowym eunuchem (rdzeń czasownika *tārash* w języku nowoperskim

- 
- 14 Tak uważa większość egzegetów i historyków, np. J.M. Myers, *Ezra-Nehemiah. A New Translations with Introduction and Commentary* (AB 14; New York et al.: Doubleday 1965) LV: „His [of Nehemiah's] cautious course of action may be attributable, in part, to the fact that he was a eunuch, a serious handicap in dealing with cultic matters”; J. Homerski, „Nehemiasz – świecki reformator”, *RTK* 36/1 (1989) 17–28 (zwl. 23); L.W. Batten, *The Books of Ezra and Nehemiah* (ICC; Edinburgh: Clark 1913) 45; A.M. Olmstead, *History of Palestine and Syria to the Macedonian Conquest* (New York – London: Scribner's Sons 1931) 588; W.F. Albright, „A Brief History of Judah from the Days of Josiah to Alexander the Great”, *BA* 9/1 (1945) 1–16 (zwl. 11); J. Bright, *A History of Israel* (Philadelphia, PA: Westminster 1959) 382; S. Schutz, *The Old Testament Speaks. A Complete Survey of Old Testament History and Literature* (New York: Harper 1960) 268; B.H. Kelly, *Ezra, Nehemiah, Esther, Job* (Layman's Bible Commentary; Louisville, KY: John Knox Press 1962) 27.
- 15 Joseph Blenkinsopp nie uważa Nehemiasza za eunucha (*Ezra-Nehemiah. A Commentary* [Philadelphia, PA: Westminster 1988] 212–213). Natomiast Edwin M. Yamauchi („Was Nehemiah the Cupbearer a Eunuch?”, *ZAW* 92/1 [1980] 132–142) twierdzi, że nie można tej tezy w sposób jednoznaczny ani udowodnić, ani obalić.
- 16 Tak twierdził Platon, opisując wychowanie pierworodnego syna perskiego władcy. Zob. Platon, *Alcybiades*, 121d (J. Burnet, *Platonis opera* [Oxford: Clarendon 1967] II): „[...] μετὰ τοῦτο τρέφεται ὁ παῖς, οὐχ ὑπὸ γυναικὸς τροφῆς ὀλίγου ἄξιας, ἀλλ' ὑπ' εὐνοῦχων οἱ ἂν δοκῶσιν τῶν περὶ βασιλέα ἀριστοὶ εἶναι [...]” („[...] następnie dziecko jest wychowywane – nie przez kobietę nadającą się tylko do podstawowej opieki – lecz przez eunuchów, którzy – w ich mniemaniu – byłiby najlepsi spośród tych na służbie u króla”) (tł. własne).
- 17 Jedyny fragment wzmiankujący imię żony Artakserksesa I znajduje się u Focjusza: „Ἀρτοξέρξης τελευτήσαντος, Ἐέρξης ὁ υἱὸς βασιλεύει, ὃς μόνος ἦν γνήσιος ἐκ Δαμασπίας, ἣ ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ, ἐν ἣ καὶ Ἀρτοξέρξης ἐτελεύτησεν ἀπεβίω” („Po śmierci Artakserksesa panuje [jego] syn Kserkses, który był jedynym prawowitym [następcą tronu, urodzonym] z Damaspil, zmarłego tego samego dnia, co Artakserkses”) (tł. własne) – Photius, *Bibliotheca* LXXII, 41b, 40 (R. Henry, *Photius. Bibliothèque* [Paris: Les Belles Lettres 1959] I, 72).

oznacza „obcinać”<sup>18</sup>). Trzeba jednak zauważyć, że takie tłumaczenie może być nadużyciem, bo ten termin odnosi się też do Zorobabela (Ezd 2,63; Ne 7,65.70), który eunuchem nie był (występuje w ewangeliach jako ojciec Abiuda [ewentualnie Resy] – Mt 1,12; por. też Łk 3,27). Poza tym w języku staroperskim – jak udowadnia jeden egzegeta<sup>19</sup> – termin *tarsa* był po prostu honorowym tytułem ludzi, którym należał się szacunek, odpowiednikiem naszej „ekscelencji”. Z kolei LXX w kodeksie watykańskim (B) nazywa Nehemiasza οἰνοχόος („podczaszym”; dosł. „nalewającym wino”), ale w kodeksie aleksandryjskim (A) i synajskim (N) – εὐνοῦχος, co niektórym wydaje się błędem kopisty<sup>20</sup>, ale przez innych mogłoby być uznane za *lectio difficilior*, skrywającą pierwotną hebrajską *Vorlage*. Na podstawie tekstów biblijnych status Nehemiasza nie jest więc jednoznaczny: mógł być eunuchem, choć niekoniecznie.

Ponadto należy odnotować, że perski dworzanin, którym Nehemiasz był bez wątpienia, musiał znać dworską etykietę, być biegły w dyplomacji, wyróżniać się nieprzeciętną urodą, posługiwać się językami, znać się na winie, być towarzyskim, sympatycznym i wpływowym, a przede wszystkim musiał cieszyć się zaufaniem władcy<sup>21</sup>. Taka osoba z wyglądu i zachowania, kiedy znajdowała się wśród ludzi prostych – na tle dworskich zwyczajów, o których krążyły plotki – dawała asumpt do rozmaitych skojarzeń i złośliwości. Tak więc, choć nie sposób udowodnić, czy Nehemiasz był eunuchem, czy nie – mógł być za takiego uważany, szczególnie przez tych, którzy nie darzyli go sympatią. Prawdopodobnie z tego powodu hebrajskie słowo סָרִיס (*sārîs* – Iz 56,3c), wywodzące się z akadyjskiego *ša rēš šarri* i oznaczającego dosłownie „tego, który stoi przy głowie króla”, stosowano zamiennie na opisanie dworzan i eunuchów, ponieważ ich zachowanie, sposób ubierania i dbania o siebie były podobne<sup>22</sup>.

Ważniejsze od biologicznych konotacji, jakie słowo „eunuch” mogło przywołać na myśl, były cechy charakteru tradycyjnie przypisywane kastratom. Widać to w dwóch stereotypowych obrazach (negatywnym i pozytywnym), jakie stworzyli odpowiednio dwaj greccy historycy urodzeni w czasach Nehemiasza. Ktezjasz z Knidos (440–380 przed Chr.), lekarz na dworze Artakserksesa II, gdzie trafił jako niewolnik, w swoim dziele *Persica* (w 23 księgach) stworzył czarną legendę eunucha – spiskowca, intryganta, nikczemnika i królobójcy. Z kolei Ksenofontowi (430–355 przed Chr.) zawdzięczamy pozytywny obraz eunucha – wiernego sługi i powiernika<sup>23</sup>.

18 Tak twierdzi m.in. Eduard Meyer (*Die Entstehung des Judentums. Eine historische Untersuchung* [Halle a.S.: Niemeyer 1896] 194). Cytat za: Yamauchi, „Was Nehemiah the Cupbearer a Eunuch?”, 136.

19 W odniesieniu do Ne 8,9 zob. W. Rudolph, *Esra und Nehemiah* (HAT 20; Tübingen: Mohr Siebeck 1949).

20 Alfred Rahlfs w aparacie krytycznym do swojego wydania LXX uważa, że εὐνοῦχος w 2 Ezd 11,11 (=Ne 1,11) w obu kodeksach (ale też w kodeksie weneckim z VIII wieku i u Orygenesza) jest błędem kopisty. Józef Homerski w swoim artykule („Nehemiasz – świecki reformator”, 23, przyp. 10) też to sugeruje, ale myli kodeksy.

21 Cechy perskiego dworzanina wymienia i szczegółowo opisuje Edwin M. Yamauchi („Was Nehemiah the Cupbearer a Eunuch?”, 134–135).

22 R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu* (tł. T. Brzegowy) (Poznań: Pallottinum 2004) 134–135. Na podstawie 2 Krl 20,17–18 również Daniel i jego towarzysze mogli być eunuchami lub uważani za takich.

23 Pozytywny obraz eunucha również u Herodota w dwóch miejscach (*Dzieje* VIII, 105, 107) (N.G. Wilson, *Herodoti Historiae* [Oxford: Oxford University Press 2015] II).

Z dzieła Ktezjasza zachowały się jedynie fragmenty u Diodora Sycylijskiego, Mikołaja z Damaszku, najwięcej u Focjusza (810–890), patriarchy Konstantynopola, który w swej *Bibliotece* zamieścił streszczenie 279 przeczytanych przez siebie ksiąg, a wśród nich dzieło Knidyjczyka – *Persica*. W obszernych fragmentach cytowanych przez Focjusza roi się od imion kolejnych eunuchów: Peteskasa, Bagapatesa, Izabatesa, Aspadata, Artasyrasa, Natakasa, Aspamitresa, Farnakiasa, Artoksaresa – wszyscy oni są źli i podli, czyhający (we współpracy ze złą kobietą) na życie władcy (wyjątkiem u Ktezjasza jest Bagapates<sup>24</sup>, który przez siedem lat, aż do śmierci, dbał o grób Dariusza II)<sup>25</sup>.

Ksenofont, w odróżnieniu do Ktezjasza, przedstawia eunuchów w korzystnym świetle. Nieposiadający rodzin, niewiśnięci uczuciowo w związki z kobietami, okazywali się bardziej godni zaufania władcy. Troszczyli się o jego bezpieczeństwo lepiej niż ci, którzy chcieli zapewnić przyszłość własnym dzieciom i krewnym<sup>26</sup>. Ponadto eunuchowie – zdaniem Ksenofonta – wcale nie byli słabi, jak częstokroć przedstawiano. Dlatego uwypukla ich

24 „...καὶ ὁ Βαγαπάτης δὲ σήμα Δαρείου παρακαθίσας ἔτη ζ, ἐτελεύτησε” (F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker* [Leiden: Brill 1958] frag. 688, 3C:420–517).

25 Pomijając problem historycznej wiarygodności Ktezjasza jako historyka (choć są tacy, którzy go bronią: zob. J.P. Stronk, „Ctesias of Cnidus, a Reappraisal”, *Mnemosyne* 60/1 [2007] 25–58), negatywny stereotyp eunucha powielają inni: Kwintus Kurcjusz (zgorzony homoseksualnymi związkami, jakie niekórzy władcy utrzymywali ze swoimi ulubionymi eunuchami) – zob. Quintus Curtius Rufus, *Historiae* VI, 5,23: „Inter quae Bagoas erat, specie singulari spado atque in ipso flore pueritiae, cui et Dareus adsuert et mox Alexander adsuevit; eiusque maxime precibus motus Nabarzani ignovit”; por. też *ibidem*, VI, 6,8: „spadonum greges, et ipsi muliebria pati adsuerti, sequebantur”; *ibidem*, X, 1,26: „[...] moris esse Persis mares ducere, qui stupro effeminarentur” (W.H. Crosby, *Quintus Curtius Rufus. Life and Exploits of Alexander the Great* [New York: Appleton 1860]); Aelian z kolei opowiada o eunuchu Tiridatesie, kochanku Artakserksesa II, nieznanego ukojenia po jego śmierci (*Varia historia* XII, 1, 190–220: „...χρόνῳ δὲ ὕστερον Τιριδάτης ὁ εὐνοῦχος ἀποθνήσκει, κάλλιστος τῶν ἐν τῇ Αἰσίᾳ καὶ ὠραιότατος γενόμενος” [... jakiś czas potem umarł eunuch Tiridates, najpiękniejszy i najprzystojniejszy spośród mieszkanców Azji... itd.]) – zob. R. Hercher, *Claudii Aeliani de natura animalium libri XVII. Varia historia, epistolae, fragmenta* (Lipsiae: Teubner 1866) II, 3–172; Plutarch wspomina o eunuchu Sparamidzie (Plutarch, *Artaxerxes* 15–16), o Masabatesie „starym eunuchu lądaku” („...διὰ γέροντα πονηρὸν εὐνοῦχον: *ibidem*, 17,8), czy też o eunuchu wprowadzającym skrytobójców do sypialni Artakserksesa II, choć – to prawda – potem uprzedzającym króla o spisku (*ibidem*, 29,1–3 – K. Ziegler, *Plutarchi vitae parallelae* [Lipsiae: Teubner 1971] III/1, 318–351); Diodor Sycylijski wspomina o eunuchu Mitydatesie, który przystąpił do spisku Artabanusa, przeciw Kserksesowi (Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* XI, 69,1,8), o zachlannym i niebezpiecznym eunuchu Bagoasie, który zyskał olbrzymi wpływ na Artakserksesa III, stając się najpotężniejszym człowiekiem (χιλιάρχος) w państwie w roku 343; zabił króla, a potem sam został otruty przez Dariusza III, którego wyniół był na tron (*ibidem*, XVI, 47–50; XVII, 5) – zob. K.T. Fischer (post I. Bekker – L. Dindorf) – F. Vogel, *Diodori bibliotheca historica* (Leipzig: Teubner 1906) IV. Choć eunuch Bagoas przyczynił się do klęski dynastii Achemenidów, stał się bohaterem wielu orientalnych opowieści (por. Jdt 12,11). Jego imię wymienia Teofrast i wspomniany wyżej Aelian (Teofrast, *Historia plantarum* II, 6,7 – zob. F. Wimmer, *Theophrasti Eresii opera, quae supersunt, omnia* [Paris: Didot 1866] 192–319; Aelian, *Varia historia* VI, 8 – zob. Hercher, *Claudii Aeliani de natura animalium libri XVII*, 3–172).

26 „τοὺς μὲν οὖν ἔχοντας παῖδας ἢ γυναῖκας συναρμοττοῦσας ἢ παιδικὰ [Cyrus] ἔγνω φύσει ἡναγκάσθαι ταῦτα μάλιστα φιλεῖν· τοὺς δ' εὐνοῦχους ὁρῶν πάντων τούτων στερομένους ἡγήσατο τούτους ἂν περὶ πλείστον ποιείσθαι οἵτινες δύναντο πλουτίζειν μάλιστα αὐτοὺς καὶ βοηθεῖν, εἴ τι ἀδικοῖντο, καὶ τιμὰς περιάπτειν αὐτοῖς” (Xenophon, *Cyropaedia* VII, 5,60 – zob. E.C. Marchant, *Xenophontis opera omnia* [Oxford: Clarendon Press 1910]). „Cyrus uważał, że ci, którzy mają dzieci albo kochające żony czy sympatie, z natury będą zmuszeni bardziej je kochać. Z kolei, kiedy uświadomił sobie, że eunuchowie są pozbawieni tego wszystkiego, zrozumiał, iż [to właśnie oni] najbardziej będą szanować tych, którzy będą mogli ich przede wszystkim wzbogacić i wesprzeć,

męstwo na wojnie i polowaniu: posługiwali się mieczem i dzidą, byli pełnowartościowymi żołnierzami, na równi z innymi mężczyznami<sup>27</sup>.

Jeśli Bagoas był czarnym charakterem orientalnych opowieści (zob. przyp. 24), Achikar był bohaterem pozytywnym (por. Tb 1,21.22; 2,10; 11,19; 14,10): niesłusznie skazany na śmierć, ocalony od śmierci przez żołnierza, który nie wykonał rozkazu, zostaje na końcu zrehabilitowany, gdy na jaw wyszła jego niewinność<sup>28</sup>.

Z zestawienia danych można wyciągnąć następujący wniosek: zarówno w wersji negatywnej, jak i pozytywnej eunuch, nie mając biologicznego dziedzica własnego dorobku, nosił w sobie ludzką ambicję, by zapisać się na kartach historii i coś trwałego po sobie zostawić. Ponadto, poruszając się w środowisku dworskim, pełnym ludzkich rywalizacji i aryzmu, będąc całkowicie zależnym od władcy, był człowiekiem wyjątkowo nieufnym, co mogło skłaniać go do snucia intryg i rozwinięcia w sobie umiejętności ciągłej antagonizacji jednych przeciwko drugim, insynuując rozmaite oskarżenia tylko po to, by asekuracyjnie oddalić od siebie choćby cień podejrzenia. Choć psychologizowanie biblijnych postaci jest niebezpieczne (ze względu na brak wystarczającej ilości danych) – i rzetelna egzegeza unika raczej takiego podejścia – to jednak ten rys charakterologiczny, typowy dla eunucha, pasuje do Nehemiasza, jeśli weźmiemy pod uwagę jego autobiograficzne wspomnienia, tzw. memoriał spisany w pierwszej osobie (Ne 1–7; 11,1–2; 12,27–43; 13,4–31)<sup>29</sup>: kiedy przybył do Jerozolimy, dokonał nocnej inspekcji murów bez uprzedzenia lokalnych dygnitarzy (Ne 2,11–16). Czemu miał służyć ten sekretny rekonesans? Wystarczyło powiedzieć lokalnym oficjelom o celu swojego przybycia i za dnia obejrzeć mur razem z nadzorcami robót. Nigdzie nie słyszymy, żeby ktokolwiek patrzył na niego z podejrzliwością; przeciwnie, decyzję o podjęciu prac budowlanych przyjęto z entuzjazmem (Ne 2,17–18). Wydaje się więc, że to Nehemiasz przez swą nieufność prowokował szereg konfliktogennych sytuacji i przysporzył sobie wrogów, którzy w rewanżu – oskarżając go o chęć zostania królem (Ne 6,6–8) – mogli dostrzec w nim ambitnego eunucha. Również decyzja o pozostaniu na dworze perskim – w oczach Judejczyków – mogła dodatkowo obciążać Nehemiasza,

---

jeśliby coś zawinił, i obdarzyć zaszczytami. I stwierdził, że nikt nie mógłby go przewyższyć w okazywaniu takich względów” (tł. własne).

27 Przykładem może być eunuch Gadatas (Xenophon, *Cyropaedia* VIII,4,2 – zob. E.C. Marchant, *Xenophontis opera omnia* [Oxford: Clarendon Press 1910]).

28 P. Briant, *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2002) 271: „Xenophon [...] derived his theme of the honest minister from oral tradition and edifying moral tales coming from the Near East [...] the composers of one of these, the *Ahiqar romance*, situate the story in an Assyrian context, because Ahiqar is presented as the minister first of Sennacherib and then of Esarhaddon. The story is known in several versions, the most important being the Aramaic version [...] which is preserved on an Egyptian Aramaic papyrus from Achaemenid period (*DAE* 106–8 [*AP* pp. 204–48])”.

29 O wyjątkowej nieufności Nehemiasza, graniczącej z obsesją, pisze Lester L. Grabbe (*A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. I. Yehud. A History of the Persian Province of Judah* [LSTS 47; London – New York: Clark 2004] 299–300): „A [...] reason of opposition was clearly the personality of Nehemiah's himself. Time and again his actions are confrontational or, at best, insensitive. He evidently had the knack of antagonizing those around him [...] his actions said from the start that he did not trust them [=the local people and officials]”.

tym bardziej że jego bracia wrócili do Judy (Ne 1,2). Z jakiegoś osobistego powodu pozostał (musiał pozostać?) w Suzie, mimo wielkiego przywiązania do ojczyzny i ciągłego utrzymywania kontaktów z rodziną (Ne 1,4). Czy tym powodem była jego fizyczna ułomność, poczucie braku akceptacji ze strony własnego ludu i związana z tym nieufność wobec obcych? Jeśli tak, wyjaśniałoby to, dlaczego po odbudowie murów powierzył władzę nad Jerozolimą i jej bezpieczeństwem tylko bratu Chananiemu (Ne 7,2)<sup>30</sup>. Ponadto sam fakt pisania wspomnień, by przekazać potomności własne wyobrażenie o wielkości wprowadzanych reform, o podjętych trudach i wyrzeczeniach, by przełamać opór wrogów (prawdopodobnie wyimaginowanych), o działaniach (które okazywały się tymczasowe), by utrwalić stworzony przez siebie system teokratycznej władzy angażując Ezdrasza<sup>31</sup>, i wreszcie znajdując oparcie w bracie Chananim (być może późniejszym namiestniku z tzw. „papierusa paschalnego” z 417 roku, wysłanego do Żydów na Elefantynie<sup>32</sup>) – to wszystko sugerowałoby, że nosił w sobie wielkie pragnienie, by pamięć o nim i jego dziele nie zaginęła. I w pewnym sensie to mu się udało, bo o żadnym Żydzie z czasów perskich nie wiemy tak dużo jak o Nehemiaszu. O poprzednich namiestnikach (poza Zorobabelem i może Szeszbassarem) Biblia nic nie mówi i tylko dzięki artefaktom odkrytym przez archeologów znamy ich imiona: Elnatan (prawdopodobnie następcą Zorobabela), Jehoezer (początek V wieku przed Chr.) i Ahzaj (też początek V wieku przed Chr.)<sup>33</sup>. Ich imiona wskazują, że byli Żydami. Nehemiasz wyraża się o nich negatywnie, by uwypuklić swą populistyczną politykę: „dawniejsi namiestnicy, którzy byli przede mną, nakładali na lud ciężary i pobierali od nich na chleb i wino dziennie czterdzieści syków srebra; również ich słudzy wyzyskiwali lud. Lecz ja tak nie postępowałem z bojaźni Bożej” (Ne 5,15–18). Całość obrazu, osobowość i temperament

30 “His [of Nehemiah] lack of trust [...] is once again indicated by his appointing his brother Hanani to be in charge [...] It is possible that the first part of 7:2 should be translated: ‘Hanani my brother, even Hananiah the captain of the citadel’: in other words, only one person and not two is put in charge. The construction of the sentence favours this interpretation, but the matter is disputed” (L.L. Grabbe, *Ezra-Nehemiah* [London – New York: Routledge 1998] 167).

31 Istnieje dość prawdopodobna hipoteza, że Ezdrasz towarzyszył Nehemiaszowi nieoficjalnie podczas jego drugiego mandatu, by później – już po śmierci Nehemiasza – powrócić do Jerozolimy z królewskim namaszczaniem – V. Pavlovský, „Die Chronologie der Tätigkeit Esdras. Versuch einer neuen Lösung”, *Bib* 38 (1957) 275–305, 428–456 (zwl. 448).

32 ... [יהודיא אחוכם חנני] ה' אל אוי [י] דניה וכנותה ה' [לא] יהודיא אחוכם חנני [י] ה' „do mojego brata Jedoniasza i jego towarzyszy z garnizonu żydowskiego, wasz brat Chanani...” (B. Porten – A. Yardeni (red.), *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt* [Texts and Studies for Students; Jerusalem: Hebrew University, Department of the History of the Jewish People – Hebrew University Press 1999] A4 1,1). Po raz pierwszy taka hipoteza w: B. Porten, *Archives from Elephantine. Life of an Ancient Jewish Military Colony* (Berkeley, CA – Los Angeles, CA: University of California Press 1969) 130, 279–280. Ciekawe jest, że na odbitych pieczęciach odnalezionych w Tel H̄arasim, a nawet w Babilonie widnieje imię „Chanani”, choć w żadnym z tych przypadków ta osoba nie nosi tytułu „namiestnika” (פּוֹחֵז אֲבו פּוֹחֵז): zob. A.F. Rainey, „A Persian Period Seal Impression”, *The Ninth Season of Excavation at Tel Harassim (Nabal Barkai) 1998* (red. S. Givon) (Tel Aviv: [nakł. redaktora] 1999) 50\*–53\*; J. Neveh, „Gleanings of Some Pottery Inscriptions”, *IEJ* 46 (1996) 44–47.

33 Briant, *From Cyrus to Alexander*, 488.



Nehemiasza, przedstawione w jego memoriale, odpowiadają sylwetce eunucha, jaką kreślą Ktezjasz i Ksenofont.

W obiegu naukowym pojawia się niesłuszna – choć propagowana przez niektórych<sup>34</sup> – sugestia, że pod koniec V wieku inny eunuch – Bagoas – miał być namiestnikiem Jehud. Istotnie dwa listy z Elefantyny z roku 407 przed Chr.<sup>35</sup> poświadczają, że był nim wtedy nijaki Bagohi: ... פחת יהוד אל מראן בגוהי בְּגוּהִי (‘l mr`n bgwhy pḥt yhwḏ) „Do pana Bagohi, namiestnika Jehud...”. Bagoiego utożsamia się z eunuchem Bagoasem, żyjącym w czasach Artakserksesa III (358–338 przed Chr.)<sup>36</sup>, i z Bagosesem, który wcześniej, za panowania Artakserksesa II Mnemona (404–358 przed Chr.), miał – według Józefa Flawiusza (*Ant.* 11 VII 1. §§ 297–301)<sup>37</sup> – sprofanować Świątynię Jerozolimską po tym, jak najwyższy kapłan Johannes zabił w niej swego brata. To prawda, że Bagoses jest opisany terminem wojskowym στρατηγός, ale Flawiusz używa tego słowa również w odniesieniu do urzędów cywilno-politycznych, a więc również do namiestników<sup>38</sup>. Jeżeli łatwo dostrzec podobieństwo imion Bagohi-Bagoses-Bagoas, to umiejscowienie w czasie każdej z tych trzech postaci jest inne. Najbliżej siebie znajdują się Bagohi z listu z Elefantyny (407) i Bagoses (404–358) od Józefa Flawiusza: można więc postawić hipotezę, że w obu przypadkach chodzi o tę samą osobę. Natomiast eunuch Bagoas z połowy IV wieku wydaje się kimś innym, chyba że Diodor Sycylijszy, który o nim pisze, pomylił władców. Choć można snuć rozmaite domniemania, czy Bagohi z listu z Elefantyny to eunuch Bagoas, na chwilę obecną, bazując na dostępnych nam źródłach, należy wykluczyć takie utożsamienie. Jedyne imię Bagohi mogłoby sugerować, że ów namiestnik był cudzoziemcem (choć i to nie jest pewne, bo Żydzi też nosili imiona nieżydowskie<sup>39</sup>).

Wszystkie „wrażliwe” dane zebrane odnośnie do postaci Nehemiasza pozwalają przypuszczać, że był eunuchem lub że jego temperament i sposób zachowania sprawiły, iż był za takiego uważany. Podobnie podważanie jego żydowskiego pochodzenia, traktowanie go jak obcego, mogło być reakcją na kontrowersje, jakie wywoływał swym publicznym działaniem.

#### 1.4. Czy Iz 56,1–8 jest opisem powołania Nehemiasza?

Nietrudno teraz połączyć opis powołania cudzoziemca/eunucha w Iz 56,1–8 z Nehemiaszem. Poza zbieżnością czasową (Nehemiasz i Trito-Izajasz działają w tym samym okresie) i podejrzeniami dotyczącymi osoby Nehemiasza (o których wyżej w § 1.3) warto podnieść fakt, że opisy powołania w Biblii zawsze odnoszą się do postaci historycznych, zaczynając

34 „In recent decades a number of influential scholars have connected this Bagoses with the minister of Artaxerxes III [...]” (Grabbe, *A History of the Jews*, 320).

35 Porten – Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents*, A4 7,1; 8,1.

36 Zob. przyp. 24.

37 B. Niese, *Flavii Iosephi opera* (Berlin: Weidmann 1892) III.

38 Obszerna dyskusja wokół tego problemu w Grabbe, *A History of the Jews*, 219–321.

39 Element irański „baga” oznacza „boga” i pojawia się w nazwie żydowskiej rodziny w Ezd 2,2; Ne 7,7. Zob. H. Tadmor, „Judah”, *Cambridge Ancient History* (red. J. Boardman *et al.*) (Cambridge: Cambridge University Press 1994) VI, 285.



od Abrahama, a kończąc na postaciach NT. Dlatego aluzja do historycznej postaci z czasów powstania tekstu byłaby oczywista dla adresatów i niosła ważne przesłanie na temat jej roli i posłannictwa. Wyjaśniłaby również, dlaczego prorok w małej prowincji Jehud – gdzie eunuchów raczej nie spotkano – nie wybrał innej postaci z listy wykluczonych (np. człowieka z nieprawego łoża, chromego, niewidomego czy garbatego – por. Kpł 21,18–21), skoro ich obecność pośród Judejczyków, przynajmniej w ujęciu probabilistycznym, była zjawiskiem częstszym.

Rodzajnik przy rzeczownikach „cudzoziemiec” בְּנֵי-הַנֶּקֶר (*ben-hannēkār*) i „eunuch” חֲסָרִים (*hassārîs*), owszem, nie jest decydujący. Może bowiem wskazywać na określoność kolektywną, opisując przedstawiciela całej grupy osób<sup>40</sup> – tym bardziej że w symetrii koncentrycznej (A-B::B-A) przechodzi się od *singularis* („cudzoziemiec/eunuch” w w. 3) do *pluralis* („eunuchowie/cudzoziemcy” w ww. 4–7). Jednak w większości przypadków rodzajnik wskazuje na określoność indywidualną konkretnej osoby, a już na pewno jej nie wyklucza. Jeśli więc jest tu odniesienie do Nehemiasza, przejście od *singularis* do *pluralis* oznaczałoby, że w jego powołaniu otwiera się perspektywa zbawienia dla takich jak on. Służba na dworze perskiego władcy wcale nie musiała być przeszkodą, by czuć się częścią narodu wybranego, i tak jak królowa Estera można było pozytywnie wpływać na losy Jehud.

Iz 56,1–8 jest mową prorocką (zob. wyżej § 1.1). Stoi za nią prorok lub grupa prorocka z Jeruzolimy, patrząca przychylnym okiem na Nehemiasza i jego reformy. Wiemy jednak, że relacje Nehemiasza z prorokami były skomplikowane. Kiedy jeden z nich – Szemajasz – przestrzegł go przed spiskiem i zachęcał do schronienia się w świątyni (Ne 6,10), Nehemiasz odmówił, mówiąc, iż nie jest godny wejść do świątyni: „czy ktoś taki jak ja, jeśli wejdzie do świątyni, pozostanie żywy?” (אֶל-הַיְהוָה יָבוֹא אֲשֶׁר-כָּמוֹנִי מִי *mî kāmônî* ‘*ašer-yābô*’ *’el-hahēkāl wāhāy* – Ne 6,11b). Powiedział tak, bo był świadomy swego rytualnego wykluczenia. Jednocześnie węsząc podstęp w propozycji Szemajasza, dał do zrozumienia, że jego problem jest powszechnie znany (Ne 6,12–13) i może być wykorzystany w niecnym celu, by postawić go w niezręcznej sytuacji – sytuacji człowieka, który złamał prawo<sup>41</sup>. Ten epizod potwierdza, że rytualna nieczystość Nehemiasza była faktem publicznym i bez wątpienia szeroko dyskutowanym. Nehemiasz odczytał działalność środowiska prorockiego, na którego czele stali prorok Szemajasz i prorokini Noadia, jako próbę zastraszania (Ne 6,14). W jego – jak się wydaje – niewłaściwej interpretacji troski Szemajasza ponownie dochodzi do głosu nieufność eunucha, całkowicie nieuzasadniona, bo skierowana do środowiska, które było mu życzliwe. Ciekawe jest jednak to, że Nehemiasz nazywa to ostrzeżenie

<sup>40</sup> B.K. Waltke – M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1990) 244, § 13.5.1f: „The article of class marks out [...] a class of persons [...]. Sometimes the class is regarded as a unity, while at other times an individual within the species is singled out to represent the genus”.

<sup>41</sup> Niektórzy uważają, że Szemajasz chciał, by Nehemiasz wszedł do przestrzeni świątynnej zarezerwowanej jedynie dla kapłanów i tym naruszył Prawo. Jeśli tak było (choć tekst tego nie potwierdza), Szemajasz był człowiekiem naiwnym i mało inteligentnym. „Nehemiasz rozpoznaje podstęp [...]. Zdaje sobie sprawę, że wejście do wnętrza świątyni, gdzie mogli przebywać tylko kapłani, byłoby wielkim przewinieniem przeciw Bogu” (M. Wróbel, *Księga Ezechasza. Księga Nehemiasza* [NKB.ST 11; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2016] 171).

proroctwem, jakie Szemajasz, przekupiony przez Sanaballata (jak niegdyś Baalam przez Balaka – por. Ne 13,2), miał o nim wypowiedzieć (הַנְּבוֹאָה דְּבַר עָלִי *hann'bu'ā<sup>h</sup> dibber 'alay* – Ne 6,12). To natchnione proroctwo o Nehemiaszu, by z woli Boga schronił się w świątyni, łączy się z proroctwem o Nehemiaszu z Iz 56,1–8 (zwłaszcza w motywie odnalezienia trwałego dla siebie miejsca w świątyni – zob. Iz 56,5.7a). Z tego połączenia można wyciągnąć trzy wnioski: po pierwsze, prorok Szemajasz, prorokini Noadia i inni prorocy działający w Jeruzolimie w czasach Nehemiasza z wielkim prawdopodobieństwem tworzyli środowisko prorockie, które nazywamy Trito-Izajaszem; po drugie, to środowisko było przychylne Nehemiaszowi; i po trzecie, proroctwo z Iz 56,1–8 było próbą przezwyciężenia nieufności Nehemiasza i zjednania go sobie dla realizacji dalekosiężnych i trwałych celów. Wydaje się jednak (bazując na Księdze Nehemiasza), że Trito-Izajasz nie zdołał przełamać nieufności eunucha i w ten sposób próba stworzenia szerszego frontu działania na rzecz silniejszego i bardziej sprawiedliwego systemu religijno-politycznego w prowincji Jehud się nie powiodła. Nehemiasz pozostał nieprzejednany wobec ruchu prorockiego, nie rozpoznając w nim swojego sojusznika i zwolennika reform.

Opis powołania Nehemiasza w Iz 56,1–8 uwiarygadniał go jako człowieka, który choć – w odczuciu wielu (a może i faktycznie) – był rytualnie nieczysty, został przez Boga wyróżniony, by dzięki swej prawości przywrócić w państwie sprawiedliwość. Jak niegdyś poganin Cyrus został ogłoszony mesjaszem (Iz 45,1–6), by wypełnić dobrą nowinę o powrocie z wygnania babilońskiego, tak eunuch Nehemiasz zostaje powołany do życia w sprawiedliwości, by wypełnić religijny ideał Bożego prawa. Ten ideał został zsyntetyzowany w nakazie przestrzegania szabatu, trzykrotnie powtórzonym (Iz 56,2ba.4ba.6ca). Szabat to metonimiam całego przymierza<sup>42</sup> w czasach powygnaniowych<sup>43</sup> (Iz 58,13–14; Ez 20,12–13; 22,8; Jr 17,19–27), ale też „znak firmowy” Nehemiasza i jego religijnej wrażliwości, ujawnionej w surowym egzekwowaniu prawa o cotygodniowym odpoczynku (Ne 10,32–34; 13,15–22).

Gdyby dać wiarę Nehemiaszowi i spojrzeć na proroków nieprzychylnym okiem jak na środowisko obłudne i skorumpowane, szukające pretekstu, by Nehemiasza ośmieszyć i odesłać tam, skąd przybył, perykopa Iz 56,1–8 musiałaby być odczytana jako satyra na powołanie eunucha. Teoretycznie jest to możliwe, tym bardziej że z Izajaszowej tradycji znamy satyrę na śmierć tyrana (Iz 14,3–21). Jest to jednak mało prawdopodobne z przyczyn teologicznych: włączenie do satyry wypowiedzi Boga i wykorzystanie jej jedynie po to, by ośmieszyć eunucha, byłoby bluźnierstwem. Bóg w roli błazna, wypowiadającego pozornie poważną kwestię, w którą sam nie wierzy, zostałby strywializowany i skompromitowany o wiele bardziej niż sam Nehemiasz. Choć egzegeta bierze pod uwagę różne możliwości interpretacyjne, musi wykluczyć te, które absolutny monoteizm, chroniący transcendencję Boga, ocenzurowałby i odrzucił.

42 „[...] Sabbath observance can stand, by metonymy, for covenant observance [...]” (Blenkinsopp, *Isaiah* 56–66, 135).

43 Do tego stopnia, że Żydzi w Judzie i w diasporze nadawali swym dzieciom imię Szabataj (por. Ezd 10,15; Ne 8,7; 11,16).

### 1.5. Powołanie cudzoziemca/eunucha i obietnice będące jego udziałem

Powołanie cudzoziemca/eunucha (wraz z całą wspólnotą) zapowiada i poprzedza<sup>44</sup> rychłe nadejście Bożej sprawiedliwości i zbawienia (Iz 56,1). By zrozumieć wagę tego werbetu, należy w pierwszej kolejności wyjaśnić, czym są dwa atrybuty przychodzącego Boga (§ 1.5.1). W drugiej kolejności (§ 1.5.2) zadaniem egzegety jest wypuklenie centralizującej roli Świątyni Jerozolimskiej jako miejsca wypełnienia się Bożych obietnic, otwartego dla wszystkich (Iz 56,5.7). Końcowa afirmacja Boga, który nie wyklucza nikogo (Iz 56,8), staje się dla cudzoziemca/eunucha dobrą nowiną-pocieszeniem, by przełamał swój opór, odrzucił wewnętrzne rozterki i włączył się w zbawcze dzieło odnowy Izraela w duchu usłyszanego proctwa.

Iz 56,1–8 mówi wiele zarówno o prorockim środowisku Trito-Izajasza, jak i Nehemiaszu, bo jeśli – i wszystko na to wskazuje – on był owym cudzoziemcem/eunuchem, to on też to proctwo odrzucił. Jego osobiste działanie i wprowadzane reformy poszły w innym kierunku.

#### 1.5.1. Przymierze synajskie jako zbawcza sprawiedliwość Boga otwarta dla wszystkich – teologiczny fundament proctwa Trito-Izajasza (Iz 56,1)

Sprawiedliwość Boga (הַקְּדָשׁ *š<sup>o</sup>dāqā<sup>b</sup>*) w ST to nie rzymska *iustitia*, rozumiana jako sprawiedliwość komutatywna, którą – w przypadku jej naruszenia – przywraca sędzia w trybunale na podstawie obowiązującego prawa pozytywnego. Ten rodzaj sprawiedliwości jest oczywiście obecny w Biblii, jednak nie w rzeczowniku הַקְּדָשׁ (*š<sup>o</sup>dāqā<sup>b</sup>*) i słowach wywiedzionych z rdzenia קדש (*šdq*), lecz w obrazie Boga sędziego i w rzeczowniku מִשְׁפָּט (*mišpāt*) – por. np. Rdz 18,25c. Rzeczownik הַקְּדָשׁ (*š<sup>o</sup>dāqā<sup>b</sup>*) odniesiony do Boga jest natomiast synonimem wierności obietnicom, jakie Bóg dał Abrahamowi i jego potomstwu. Objawienie się sprawiedliwości Boga to objawienie Jego wierności. Bóg sprawiedliwy to Bóg, któremu człowiek może zaufać i nigdy nie dozna zawodu.

Zbawienie zaś (הַיְשׁוּעָה *y<sup>o</sup>šū<sup>a</sup>*) jest wyniesieniem człowieka na poziom moralnej świętości Boga objawionej na Synaju (Kpł 19,2b). Innymi słowy, wypełnienie obietnic (=objawienie sprawiedliwości/wierności Boga) jest tożsame z momentem zawarcia przymierza synajskiego, kiedy Izrael otrzymał od Boga łaskę (חֶסֶד *hesed*), by naśladować Jego świętość moralną i w tej świętości się z Nim jednoczyć (=zbawienie). Iz 56,1 przypomina Judejczykom, że wierność Boga objawiona w przymierzu synajskim nadal jest dla nich podstawą zbawienia. Potwierdza to również sufiks pierwszej osoby *singularis* dodany do obu rzeczowników – „moje zbawienie” i „moja sprawiedliwość”. W ten sposób prorok ogłasza dobrą nowinę, od kogo pochodzi zbawienie i w kim należy pokładać nadzieję (por. też Iz 7,9b; 30,15).

Prorok rzadko używa technicznej terminologii związanej z przymierzem synajskim. Terminy בְּרִית (*b<sup>o</sup>rît*) i חֶסֶד (*hesed*) pojawiają się u Trito-Izajasza odpowiednio jedynie w Iz 56,4.6; 59,21; 61,8, i w Iz 57,1; 63,7 (2x). Dlatego dwa odniesienia w analizowanej perykopie (Iz 56,4.6) są znaczące i potwierdzają, że nie tylko rzeczowniki „sprawiedliwość”

<sup>44</sup> Na uprzedniość czasową w Iz 56,1 wskazuje spójnik przyczynowy כִּי (*ki*) „ponieważ”.

i „zbawienie” – wypełnione teologią przymierza – ale również jednoznaczne przywołanie sztandarowego terminu  $\text{בְּרִית} (b^{\circ}r\hat{i}t)$  wskazuje adresatowi, gdzie powinien szukać zrozumienia swej tożsamości i powołania.

Zauważmy szczególność obrazowania, które jest typowe dla stylu *variatio* u Trito-Izajasza: czytelnik otrzymuje niezbędne informacje, ale w ostateczności to on sam musi podjąć intelektualny wysiłek, by wywnioskować, że przymierze synajskie jest teologiczną podstawą całej perykopy i – w dalszej perspektywie – całego proroctwa w Iz 56–66. Jednocześnie środowisko Trito-Izajasza nie było, jak mówią niektórzy, grupą kompilatorów tworzących antologię luźno połączonych tekstów (jednych własnego autorstwa, innych rzekomo pochodzących z czasów Izajasza)<sup>45</sup>. Wszystko wskazuje na to, że było to środowisko żywotne teologicznie i intelektualnie i na tyle ważne, by odważyć się wpływać na reformy perskiego reformatora.

Pierwszy werset Trito-Izajasza jest więc afirmacją aktualności i zbawczej skuteczności przymierza synajskiego, w którym Bóg objawia się jako Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba (Rdz 17,8; por. też Wj 16,12; Kpł 11,45; 22,33; 25,38; 26,12; Lb 15,41; Pwt 29,5) i podobnie jak niegdyś troszczył się o naród wybrany, tak i teraz pragnie, by wspólnota Jehud doświadczyła Jego miłości. Może dziwić jednak to, że – choć sprawiedliwość i zbawienie, wpisane w teologię przymierza synajskiego, należą do zamierchłej przeszłości – prorok mówi o ich objawieniu w najbliższej przyszłości (Iz 56,1c:  $\text{קָרִיב} q^{\circ}r\hat{o}b\bar{a}^b$  – „blisko”). Owa „bliskość” może odnosić się do odnowienia przymierza w czasach Nehemiasza i Ezdrasza (Ne 8; 10) i co za tym idzie – odnowienia doświadczenia miłości Boga, na co wszyscy członkowie narodu wybranego wraz z cudzoziemcem/eunuchem winni się przygotować. Ale może odnosić się również do nadchodzącego sądu i wyegzekwowania końcowych klauzul kontraktu synajskiego: błogosławieństw i przekleństw (Pwt 27,15–28,68). Iz 56,2 wypukła jedynie błogosławieństwo będące udziałem człowieka pobożnego, przestrzegającego szabatu i stroniącego od zła. Jednak jest tu zawołana również aluzja do kary dla tych, którzy – przeciwnie – nie zachowują szabatu i dopuszczają się zła. Inny tekst z Trito-Izajasza – i poza Iz 56,1 jedyny w BH łączący sprawiedliwość Boga z Jego zbawieniem – zapowiada karę (nie błogosławieństwo) i czyni to w języku wojskowej dyscypliny:

<sup>45</sup>[Bóg] przywdział sprawiedliwość ( $\text{הַקָּדוֹשׁ} s^{\circ}d\bar{a}q\bar{a}^h$ ) jak pancerz i helm zbawienia ( $\text{יְשׁוּעָה} y^{\circ}š\bar{u}^h$ ) włożył na swą głowę. Przyoblekł pomstę jako suknię i jak płaszczem okrył się zazdrosną miłością. <sup>18</sup>Stosownie do uczynków odplaci każdemu: swoim przeciwnikom – gniewem, swym wrogom – odwetem [...] (Iz 59,17–18).

Oba teksty – Iz 56,1 i 59,17–18 – nawiązują do teologii przymierza synajskiego i do jego końcowych klauzul. Różnica między nimi tkwi w wypukleniu odmiennych skutków Bożego przybycia. Jeśli w Iz 56,1 bliskość Bożej sprawiedliwości i zbawienia staje się nagłym wezwaniem do przygotowania i zachętą, by trwać w sprawiedliwości, w Iz 59,17–19 jest ona powodem do trwogi przed nadciągającą karą. Prawdopodobnie oba teksty zostały

<sup>45</sup> Zob. przyp. 4.

napisane z innej perspektywy czasowej, raz w kontekście napawającym nadzieją (początek reform Nehemiasza?), innym razem w obliczu rozlewającego się zła (nieobecność Nehemiasza i oczekiwanie na jego powrót? – Ne 13,6).

Iz 56,1–2, w odróżnieniu od Iz 59,17–18, kierując przesłanie do ludzi sprawiedliwych, otwiera perspektywę nowego, pozytywnego, związanego z osobą Nehemiasza, przełomu w historii wspólnoty powygnaniowej. Bóg akceptuje Nehemiasza w jego inności i okaleczeniu jako pełnoprawnego członka narodu wybranego ze wszystkimi przywilejami. Jego jedynym zadaniem jest to wspólne dla wszystkich: przestrzegać prawa i sprawiedliwości (Iz 56,1a) – „zachowujcie prawo (מִשְׁפָּט *mišpāt*) i przestrzegajcie sprawiedliwości (מִצְדָּקָה *ṣḏāqāḥ*)”. Jeśli – jak mówiliśmy wyżej – sprawiedliwość Boga jest synonimem wierności obietnicom, to sprawiedliwość człowieka jest synonimem wierności zobowiązaniom synajskim. Z kolei prawo (מִשְׁפָּט *mišpāt* – Iz 56,1a) jest konkretnym (również legislacyjnym) dążeniem do tego, by wszędzie tam, gdzie te zobowiązania zostały złamane, zrywając jedność z Bogiem, tę zerwaną jedność na nowo przywrócić.

Przymierze synajskie jako zbawcza sprawiedliwość Boga jest obrazem charakterystycznym dla teologii Trito-Izajasza. Nigdzie bowiem w BH nie znajdziemy takiego obrazu przymierza, łączącego w sobie sprawiedliwość Boga ze zbawieniem. Jednocześnie jest to opis najbardziej syntetyczny z możliwych, najlepiej oddający istotę przymierza, którego odnowienie będzie ważnym osiągnięciem Nehemiasza i Ezdrasza. Trito-Izajasz, chcąc uwiarygodnić teologicznie reformatorskie wysiłki Nehemiasza, buduje swoje prorocstwo wokół tak rozumianego przymierza, które – i dobrze by Judejczycy to dostrzegli – prowadzi nie tyle ku „zbawieniu od” (np. od niewoli babilońskiej jak u Deutero-Izajasza), ile – w odmienionej sytuacji historycznej – ku „zbawieniu dla”, będącemu przyjęciem Boga, uświęceniem życia Jego świętością, nowym zagospodarowaniem Ziemi Obiecanej i zorganizowaniem społeczności judzkiej w zgodzie z przykazaniami Dekalogu.

1.5.2. Świątynia Jerozolimska jako miejsce wypełnienia się obietnic, otwarte dla wszystkich. Miejscem wypełnienia się obietnic, jakie otrzymuje cudzoziemiec/eunuch<sup>46</sup>, jest Świątynia Jerozolimska (Iz 56,5,7). Radosna obecność na świętej górze i składanie ofiar miłych Bogu nie wymagają głębszego wyjaśnienia, ponieważ same w sobie są oczywiste: naśladować świętość moralną Boga, przestrzegając Dekalogu w konkretnie swego życia, starotestamentowy człowiek (kimkolwiek by był, nawet cudzoziemiec/eunuch) ma dostęp do świątyni,

<sup>46</sup> W Iz 56,5 TM ma jednocześnie *pluralis* לָבֶמ (labem) i *singularis* לֵל (lō): „dam im” – „dam mu” (tak samo jest w 1QIs<sup>b</sup> = 1Q8 24:20–21), ale 1QIs<sup>a</sup> i LXX – na podstawie Iz 56,5, gdzie mówi się o eunuchach w liczbie mnogiej – uniformizują obie formy do *pluralis* לָבֶמ (labem)/אוֹתוֹיִם. Dominique Berthélemy (*Critique Textuelle de l'Ancien Testament* [OBO 50/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986] 410–411) uważa, że *singularis* לֵל (lō) w TM należy utrzymać i rozumieć „każdemu z nich”: „Il semble qu'il faille donner à ce suffixe une valeur particularisante: «à chacun d'entre eux», indiquant qu'un nom éternel sera attribué en propre à chacun [...] En effet, il est peu vraisemblable qu'il s'agisse [...] d'un nom inscrit sur la 7<sup>e</sup> mentionnée en 5a; car cela obligerait à donner deux sens distincts à לֵל en deux membres parallèles [...]” (*ibidem*, 411). Berthélemy daje lekcji masoreckiej Iz 56,5 ocenę [B] – jest więc bardzo prawdopodobna, choć rodzi pewne wątpliwości. Ten niuans tekstualny nie wpływa jednak na egzegezę perykopy Iz 56,1–8.







być przetłumaczona jako zdanie względne: עוֹד יִקְבְּצֵנִי עִלְיָי לְנִקְבָּשָׁא׃ (‘ôd ’aqabbēs ‘ālāw *l’niqbāšāw*): „Wyroczenia Pana Boga gromadzącego wygnańców Izraela, który [mówi]: «Jeszcze zgromadzę [kolejnych i dołączę] do niego, [to znaczy do tych, którzy] już [zostali] zgromadzeni przy nim»”. W ten sposób ciągle poszerzanie zgromadzenia Izraela o nowych sprawiedliwych znajduje teologiczne uzasadnienie w otwartości Boga potwierdzonej Jego własnymi słowami. Wyrażenie przyimkowe לְנִקְבָּשָׁא׃ (*l’niqbāšāw*) wprowadzone przez *lamed appositionis*<sup>51</sup> jest apozycją do עִלְיָי (*‘ālāw*) i do יִשְׂרָאֵל׃ (*yiśrā’ēl*). Innymi słowy, w tej formule posłańca jest obecna Izajaszowa teologia świętej reszty, według której nie trzeba być całym Izraelem, by być Izraelem. Wystarczy grupa zgromadzonych przez Boga, która się rozwija i łączy w siebie kolejnych wyznawców Jahwe.

### 1.6. Konkluzja historyczno-teologiczna

Wiedza, jaką czerpiemy z Księgi Nehemiasza, w połączeniu ze źródłami pozabiblijnymi, pozwala na przybliżenie historycznego tła Iz 56,1–8, tym bardziej że prorocy ST nigdy nie wypowiadali się abstrakcyjnie, w oderwaniu od historycznych realiów. Jest więc prawdopodobne, że w Iz 56,1–8 zarówno obraz cudzoziemca/eunucha, jak i teologiczna inkluzywność, nad wyraz odważna, były pozytywną reakcją jerozolimskich proroków na wydarzenia związane z przybyciem Nehemiasza i początkiem jego reformatorskiej działalności<sup>52</sup>. Z jednej strony widać, że to środowisko, pielęgnujące religijne tradycje Izraela, było na tyle otwarte i wnikliwie oceniło sytuację kraju, by dostrzec na horyzoncie ówczesnego świata nowe perspektywy, z którymi – jako ludzie wierzący – łączyli nowe działanie Boga. Z drugiej strony ci prorocy (podobnie jak wcześniej Malachiasz)<sup>53</sup> – jeszcze przed przybyciem Nehemiasza – aktywnie angażowali się w proces naprawy wspólnoty judejskiej, która przechodziła głęboki kryzys religijno-instytucjonalny, tożsamościowy, społeczny i ekonomiczny<sup>54</sup>. Przybycie Nehemiasza, z poparciem perskiej władzy, bez wątpienia było dla nich jedynie katalizatorem oczekiwanych zmian i wzmocniło ich reformatorskie dążenia. Ten niespodziewany znak Bożej Opatrzności – jak go odczytali w świetle tradycji i wiary – musiał wzbudzić religijny entuzjazm, którego namacalnym świadectwem jest Iz 56–66. Bo rzeczywiście na kartach Trito-Izajasza owi prorocy z czasów Nehemiasza przemówili radośnie i zuchwale własnym głosem.

51 Waltke – O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 211, § 11.2.10h: „An apposition can be marked with *l*, be it subject [...], object [...], or prepositional object [...]”.

52 Ulrich Berges (*Jesaja 55–66* [HThKAT; Freiburg: Herder 2022] 421) mówi o inkluzywnym ekskluzywizmie u Trito-Izajasza. Trudno nie przyznać mu racji.

53 Również Chanani, brat Nehemiasza, wraz z grupą zatroskanych Judejczyków, którzy przybywają do Nehemiasza, przedstawiając trudną sytuację Jehud (Ne 1,2).

54 Obraz pogłębiającego się kryzysu społecznego i religijnego Jehud na 30 lat przed przybyciem Nehemiasza zob. w A. Zawadzki, „Mesjaństwo w Ml 3,1–5 i jego deuteronomistyczna korekta – studium egzegetyczno-historyczne”, *Bib.An* 5/2 (2015) 375–403 (zwl. 391–401). Zob. też R. Albertz, *Storia della religione nell’Israele antico. Dall’esilio ai Maccabei* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 23; Brescia: Paideia 2005) II, 595–601.

Punktem wyjścia ich teologii jest zbawcza sprawiedliwość Boga będąca istotą przymierza synajskiego, otwartego dla wszystkich. Świątynia jest tego dowodem: hermetycznie zamknięta przestrzeń otwiera się dla tych, którzy – jak Nehemiasz – nie mieli do niej wstępu (Iz 56,5.7). Uniwersalistyczny zamysł Boga, obecny już w powołaniu Abrahama (Rdz 12,3c) i pośrednio – bo jako narzędzie wybawienia narodu wybranego – w powołaniu pogani- na Cyrusa (Iz 45,1–6), ukazuje się teraz w powołaniu cudzoziemca/eunucha, którym – jak się wydaje – jest Nehemiasz. Jednak przełamanie barier teologiczno-religijnych nie okazało się tak trudne jak przewyciężenie nieufności samego Nehemiasza, który w prorokach z Jerozolimy zaczął dostrzegać popleczników swych (prawdopodobnie wyimaginowanych) przeciwników (Ne 6). Obietnice, które miały uwiarygodnić go wobec ludzi, nie przełamują jego wrodzonej podejrzliwości.

I nawet jeśli Nehemiasz odrzucił proroctwo Trita-Izajasza i nie chciał przyjąć obietnicy swej rytualnej czystości wraz z zapewnieniem o utrwaleniu swego duchowego dziedzictwa, perykopa Iz 56,1–8, pomimo elips, przemilczeń, asyndezy i dwuznaczności, typowych dla stylu *variatio*, jest jasna w swym uniwersalistycznym przesłaniu. Bóg pragnie odnowić przymierze synajskie i ukazać je jako zbawienie, które stanie się udziałem każdego człowieka nie dzięki przynależności etnicznej czy kulturowej, lecz dzięki wierze. Mury dzielące ludzi upadną; nie będzie już tych, którzy są blisko, i tych, którzy są daleko – tych, którzy są godni, i tych, którzy są niegodni. Liczą się jedynie wiara i gotowość do zrealizowania we własnym życiu ideału Bożej świętości wyrażonej w Dekalogu.

Prorocy chcą przygotować czy wręcz „zewangelizować” Nehemiasza, by przed rozpoczęciem misji zrozumiał swe istnienie jako niezasłużony dar, jako istnienie podarowane przez Boga, które nie może pozostać zamknięte w sobie, przeżyte jedynie dla siebie, lecz które musi otworzyć się na innych, stając się darem dla wspólnoty, która go przyjmuje. Jeśli Nehemiasz tego nie zrozumie – chcą, wydaje się, powiedzieć prorocy – jego misja nacechowana dynamizmem Bożej miłości zostanie przerwana lub zniekształcona i zamiast być darem, stanie się próbą zawładnięcia innymi, zamiast służbą – zdobywaniem władzy.

W Iz 56,1–8 Nehemiasz dostaje od Boga misję, której treść i cel – poza ogólnym wezwaniem do sprawiedliwości (Iz 56,1–2.6) – nie są do końca jasne (podobnie jak w przypadku Jeremiasza w Jr 1,4–8). Dopiero w Iz 58 widać wyraźnie, że zostaje powołany do tego, by przywrócić wspólnocie godność, wolność i braterstwo – sprawiedliwość (zob. zwł. Iz 58,6–8.13–14)<sup>55</sup>. Również jego pierwotny plan odbudowy murów Jerozolimy i przywrócenia jej materialnego zabezpieczenia (Ne 2,11–6,16), okazuje się wpisany w Boży zamysł: Nehemiasz zostaje nazwany „naprawiaczem wyłomów” i „odnowicielem uliczek”<sup>56</sup> (Iz 58,12). Zanim ten plan zostanie skuteczny, prorok kreśli przed

55 Zob. Ne 5,7–13 i komentarz Klausa-Dietricha Schuncka (*Nehemia* [BKAT 23/2; Neukirchen-Vlyun: Neukirchen Verlag 2009] 156).

56 נְתִיבוֹת לְשִׁבְתָּא (*nṯîbôt lāšābēl*) dosł. „uliczki do zamieszkania” (Iz 58,12). Karl Elliger i Wilhelm Rudolph w BHS proponują zmianę TM z נְתִיבוֹת לְשִׁבְתָּא (*nṯîbôt lāšābēl*) na נְתִיבוֹת לְשִׁבְתָּא (*nṯîšôt lāšābēl*) „ruiny mieszkalne”, „zruinowane domostwa”. Również Joseph Blenkinsopp (*Isaiah 56–66*, 176) popiera tę zmianę, uważając, że wersja TM nie ma sensu. Jednak termin נְתִיבָה nie istnieje w języku hebrajskim biblijnym (pojawia się

Nehemiaszem deprymujący obraz sytuacji, za który odpowiedzialność ponoszą przywódcy niestający na wysokości zadania i przyczyniający się do spotęgowania już istniejących zagrożeń. Misja Nehemiasza nie była łatwa.

## 2. Pasterze „niezdolni do zrozumienia” (Iz 56,9–12)

Drugi spośród pięciu obrazów w Iz 56–57 ukazuje pasterzy, którzy – jak nieme psy – nie widzą zbliżającego się zagrożenia i nie wydają głosu ostrzeżenia (Iz 56,9–12), ponieważ stali się „niezdolni do zrozumienia” (לֹא יָדְעוּ הַבַּיִת לֹא יָאֲדָוּ הַבְּחִין – Iz 56,11c).

<sup>9</sup>Wszystkie zwierzęta (חַיָּוִת *haytōt*) polne, przyjdźcie, by się napaść, i wy, wszystkie zwierzęta leśne! <sup>10</sup>Stróże jego (צִפִּיּוֹ *sōpāw*) wszyscy (כֻּלָּם *kullām*) są ślepi, niczego nie widzą. Oni wszyscy (כֻּלָּם *kullām*) to nieme psy (כְּלָבִים *k’lābīm*), niezdolne do szczekania; marzą, wylegują się, lubią drzemać (הַזִּים שֶׁכָּבִים אֶהְיֶה *hōzīm šōk’bīm ’ōh’bē lānūm*). <sup>11</sup>Lecz te psy (כְּלָבִים *k’lābīm*) są żarłoczne, nienasycone. Są to pasterze (רֹעִים *rō’im*) niezdolni do zrozumienia (לֹא יָדְעוּ הַבַּיִת לֹא יָאֲדָוּ הַבְּחִין). Wszyscy oni (כֻּלָּם *kullām*) zawrócili na własne drogi, każdy bez wyjątku (מִיֻּקָּשְׁהוּ *miqqāšēhū*)<sup>57</sup> szuka swego zysku (לְבִישׁוֹ *l’bis’ō*). <sup>12</sup>«Chodźcie! Mam ochotę napić się wina<sup>58</sup>; upijmy się [razem] sycera! Dzień jutrzejszy będzie podobny do dzisiejszego – wielki ponad wszelką miarę!» (Iz 56,9–12).

w hebrajskim misznaickim – M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* [Peabody, MA: Hendrickson 2005] 944). Dlatego należy zachować lekcję masorecką jako *lectio difficilior*. Ponadto w paralelizmie do wyłomów w zewnętrznym murze (Iz 58,12ba – פָּרַץ *[peres]* „wyłom w murze”) wyrażenie תִּבְרוֹת לְשִׁבְתָּךְ odnosi się do zwyczaju budowania podwójnego muru okalającego miasto. Między dwoma murami była przestrzeń, którą zasypywano ziemią do pewnej wysokości, tworząc pewnego rodzaju gościniec (to była owa תִּבְרוֹת לְשִׁבְתָּךְ *n’tībōt lāsābet*), i na której można było budować małe budynki mieszkalne, wznoszące się niemal do samego szczytu muru zewnętrznego (jak w Jerychu; por. Joz 2,15b: „dom jej [Rahab] przylegał do muru miejskiego i jakby w murze mieszkała”). Zasadą rzetelnej egzegezy jest, by zanim zaproponuje się zmianę TM, wziąć pod uwagę nie tylko język, ale i zwyczaje kulturowe wpływające na sposób obrazowania – zob. ilustracja w B.G. Wood, „Did the Israelites Conquer Jericho?”, *BAR* 16/2 (1990) 47. Wyrażenie תִּבְרוֹת לְשִׁבְתָּךְ (*n’tībōt lāsābet*) sugerowałoby, że Nehemiasz miał pierwotnie zbudować podwójny mur. Jednak ostatecznie tak się nie stało, co może wyjaśnić szybkie zakończenie prac budowlanych (po 55 dniach – Ne 6,15; inaczej Józef Flawiusz: 2 lata i 4 miesiące [Ant. 11 V 8 §179]; Niese, *Flavii Iosephi opera*, III).

<sup>57</sup> מִיֻּקָּשְׁהוּ (*miqqāšēhū*) w Iz 56,11 pojawia się tylko u Ezechiela (Ez 25,9; 33,2) i oznacza „spośród swych granic”, „z ogółu”, „z całej wspólnoty”, stąd „bez wyjątku”.

<sup>58</sup> הִקָּחְהוּ (*’eqq’hā*) jako *cohortativus* „mam ochotę wziąć/napić się” w TM lub הִקָּחְהוּ (*’eqqah*) (teoretycznie to też może być *cohortativus*) „wezmę”, „mam ochotę się wziąć/napić się” w 1QIs<sup>b</sup> (= 1Q8 46:26). Lekcja הִקָּחְהוּ (*niqqaḥ*) jako *cohortativus 1 pluralis* w 1QIs<sup>a</sup> jest asymilacją do הִקָּחְהוּ (*nisb’ā*) „upijmy się” (Iz 56,12). Berthélemy (*Critique Textuelle de l’Ancien Testament*, 411) opowiada się za utrzymaniem lekcji TM, dając jej ocenę [B]. Warto odnotować, że Iz 56,12 nie ma w LXX, co może sugerować, że ten werset został dodany później lub jest marginalną głosem przypadkowo włączoną do TM. Jej obecność w tekście kanonicznym sugeruje, że autorowi/redaktorowi zależało na (aktualizującym?) uwypukleniu pijaństwa pasterzy, czego w pierwotnym tekście być może nie było. Jeśli jednak jest to marginalna głosa skryby, który zakończył swą pracę i szuka z kolegami chwili relaksu, mielibyśmy sytuację podobną do tej z benedyktyńskich skryptoriów, kiedy zmęczeni mnisi zostawali na marginesach uwagi na temat trudu swej pracy: „Karty są włochate... Za rzadki atrament, zły pergamin, trudny tekst... Dzięki Bogu, niebawem zapadnie zmrok. Niech kopiście wolno będzie zakończyć swój trud” – pisał zmęczony mnich. „Wreszcie wszystkim przepisał – pisał inny. – Na miłość boską, dajcie mi pić”. Zob. L. Avrin, *Scribes, Script and Books. The Book Arts from Antiquity to the Renaissance* (Chicago, IL – London: American Library Association – British Library 1991) 224.

## 2.1. Obraz zwierząt przychodzących na żer (Iz 56,9)

Gwałtowne przejście od (pozytywnego) obrazu Boga gromadzącego wygnańców Izraela (Iz 56,8) do (negatywnego) obrazu zwierząt gromadzących się na wezwanie anonimowego głosu, dobywającego się niejako zza sceny (Iz 56,9), jest kolejnym elementem charakterystycznego dla Trito-Izajasza stylu *variatio*.

Aramaizujący *imperativus* Qal 2 pl. m. יִתְּאָוּ (*'ēṭāyū*) – „przyjdźcie” (*nota bene* obecny w chrześcijańskim wezwaniu *Maran atha* [1 Kor 16,22; por. też Ap 22,20]) – pojawia się dwukrotnie na początku i na końcu perykopy (Iz 56,9.12), wpisując ją w inkluzję i podpowiadając, że ci, którzy zachęcają do pijaństwa i hulaszczego życia (w. 12)<sup>59</sup>, są tymi samymi, którzy (bezwiednie? w pijanym widzie?) wzywają na żer zwierzęta z pobliskich pól i lasów (w. 9), nie zdając sobie sprawy z konsekwencji swojego działania. Owym anonimowym – jak się wydawało początkowo – głosem jest głos pijanych pasterzy (por. Jl 1,5)<sup>60</sup>. Chwałę się swą beztroską o jutro (Iz 56,12) – pewni, że nie zakłóci go troska, i jednocześnie głupi, bo niepomni mądrości Salomona: „Nie chwal się dniem jutrzejszym, bo nie wiesz, co dzień ci przyniesie” (Prz 27,1).

Zastosowanie archaizującej formy *status constructus* חַיִּוִּם (*hayō*), którą 1QIz<sup>a</sup> normalizuje w חַיִּוִּם (*hayō*), może być ironicznym odtworzeniem podniosłego stylu, w jakim pasterze przemawiali do ludu (tu do zwierząt)<sup>61</sup>. W ten sposób prorok tworzy kontrast między działaniem Boga i działaniem pijanych pasterzy. Podczas gdy Bóg pragnie zgromadzić w jedno swój rozproszony naród, otwierając go na wszystkich sprawiedliwych, pasterze prowadzą swoją nieodpowiedzialną „kampanię agitacyjną” otwartą na zwierzęta, gotowe rozszarpać sprawiedliwego (Iz 57,1).

Obraz zwierząt przychodzących na żer na zawołanie pasterzy, przywodzi na myśl obraz spustoszenia, jakiego dokonują zwierzęta w winnicy Pańskiej w Ps 80,9–15 („dlaczego jej mury zburzyłeś, tak że zrywa z niej grona każdy, kto przechodzi drogą, że ją niszczy dzik leśny, a polne zwierzęta obgryzają?” – Ps 80,13–14). Tymi zwierzętami w Iz 3,14; 5,5 są sami pasterze (w tych tekstach czasownik Piel בִּעְרָה [*bi'ēr*]<sup>62</sup> opisuje czynność zwierząt, które przychodzą z pobliskich pastwisk i zrywając listowie – pęd po pędzie – powoli, ale skutecznie dopełniają dzieła całkowitego zniszczenia winnicy Pańskiej).

Kim są owe zwierzęta (jeśli nie pasterzami)? Może to być metafora wszystkich zagrożeń, przed jakimi stanęła wspólnota Jehud. Ale fakt, że przychodzą one niejako z zewnątrz, z pól i lasów, może wskazywać, że są to obcy (Samarytanie? Ammonici? Moabici? Edomici? – Ne 13,1–3), którzy dołączają się do narodu wybranego, lecz nie po to, by stać się wyznawcami Jahwe i żyć w sprawiedliwości, lecz przeciwnie, by odciągnąć Judejczyków

59 J.A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah* (Leicester: InterVarsity 1993) 468–469.

60 „[...] the drunkenness of Israel's leaders typifies their complacency and their inability to grasp the true state of affairs described in Isa. 56.9” (Burnside, *The Signs of Sins*, 53).

61 Nic nie wskazuje na to – wbrew opinii Clausa Westermanna (*Isaia*, 384) – by Iz 56,9–12 był wyrocznią przedwignaniową.

62 R.E. Clements, *Isaiah 1–39* (The New Century Commentary; Grand Rapids, MI – London: Eerdmans – Marshall, Morgan & Scott 1980) 50, 59.

od przestrzegania Prawa i skłonić ich do przyjmowania zwyczajów obcych narodów. Jak wiemy ten problem był żywo obecny w reformach Nehemiasza (Ne 13,1–31)<sup>63</sup>.

## 2.2. Obraz pasterzy – „nieme psy” niewidzące zagrożeń (Iz 56,10–12)

Obraz pasterzy jest prosty i nie wymaga głębszej analizy. Za pomocą nagromadzonych inwektyw prorok piętnuje ich zachowania: nieokielzanie w picciu i jedzeniu, chciwość, lekkomyślność i nieodpowiedzialność. Opisuje ich jako „ślepych strażników”, „nieme psy”, „ludzi śniących, leżących na łożach, lubiących drzemać”, „psy żarłoczne”, „pasterzy, którzy nie potrafią zrozumieć”. Brak im czujności, bo zostali pozbawieni duchowej percepcji, a ich duchowe zdolności poznawcze przestały działać: „mają oczy, ale nie widzą; mają uszy, ale nie słyszą” (por. Iz 56,11c). Kto jest temu winien? Bóg, który zesłał na nich karę? A może oni sami doprowadzili siebie do zniczulicy duchowej i moralnej? Prorok nie odpowiada na postawione pytanie. Zauważmy jednak, że nie podejmuje też żadnej próby ich nawrócenia. To z kolei może sugerować, że owa „niezdolność do zrozumienia” – trzykrotnie uwypuklona przez  $\text{לֹא יִבְרָחוּ} \text{ } \text{לֹא} \text{ } \text{יִשְׁמְעוּ}$  (*lō' yāḇḥū' ū – Iz 56,10b.11bc*) jest Bożą karą. Wcześniejsze wysiłki proroka, by przemówić do ich sumienia i nawrócić ich, zostały przemilczane celowo, by skutecznie uwypuklić to, że zatwardziałość, jaka dotknęła ich serce, jest wynikiem Bożego sądu – zostali przez Boga zostawieni własnemu losowi. Czy taka interpretacja jest możliwa? Na tle teologii Izajasza (Iz 1–39) wydaje się, że tak. Dla Izajasza bowiem grzech jest odrzuceniem Bożego panowania nad wszystkimi obszarami życia publicznego. Dlatego nieuczciwość, zepsucie, niemoralność, korupcja, żądza władzy, bogactwa i luksusu, nieodpowiedzialność, uciemnienie społeczne czy synkretyzm religijny są wielorakimi odsłonami tego samego grzechu pasterza buntującego się przeciw Bogu i Jego władzy. Wobec buntu pasterza Bóg może podjąć najbardziej drastyczne kroki – sprawić, by jego serce stało się twarde, ślepe i nie dosłyszało prorockiego przesłania, by nie zrozumiało i nie nawróciło się (Iz 56,11c; por. też Iz 6,9–10). U Izajasza człowiek dotknięty zatwardziałością własnego serca (*σκληροκαρδία*) jest zmuszony przebyć drogę wiary aż do końca, aż do doświadczenia największego opuszczenia ze strony Boga i niezrozumienia Jego woli – do tego, by uświadomić sobie, że życie bez Boga jest po prostu nieznośne (por. Iz 6,9–13; 29,9–14; też Am 8,11–12).

<sup>9</sup>Wpadnijcie w osłupienie i trwajcie w nim, zaślepcie się i pozostaniecie ślepi, bądźcie pijani, choć nie od wina, zataczajcie się, choć nie pod wpływem sycery. <sup>10</sup>Bo Pan spuścił na was sen twardy, zawiązał wasze oczy wieszczków i zakrył wasze głowy jasnowidzów. <sup>11</sup>Każde objawienie jest dla was jak słowa zapieczętowanej księgi. Daje się ją temu, który umie czytać, mówiąc: Czytaj ją, proszę. On zaś odpowiada: Nie mogę, bo ona jest zapieczętowana. <sup>12</sup>Albo dają księgę takiemu, który nie umie czytać, mówiąc: Czytajże to, a on odpowiada: Nie umiem czytać. <sup>13</sup>Wyrzekł Pan: Ponieważ ten lud zbliża się do Mnie tylko w słowach i sławi Mnie tylko wargami, podczas gdy serce jego jest z dala ode Mnie; ponieważ jego cześć dla Mnie jest tylko wyuczonym przez ludzi zwyczajem <sup>14</sup>[...], zginie mądrość jego mędrców i rozum jego myślicieli zaniknie (Iz 29,9–14).

63 W kierunku takiej interpretacji idzie Lech Stachowiak (*Księga Izajasza II–III* [PŚST 9/2; Poznań: Pallottinum 1996] 251).



Duchowe otępienie i niezdolność zrozumienia Bożej woli nie usprawiedliwia pasterza i nie zwalnia go od odpowiedzialności. Boża kara nie może być wymówką, by uchylić się od zadań, jakie nakłada sprawowanie urzędu. Ma być jedynie pouczeniem, że niosąc ciężar odpowiedzialności za naród, pasterz musi być świadomy, iż wypełnia misję wobec Boga, z Jego poruczenia i z Jego pomocą. Kiedy jednak odwraca się od Boga i zostaje sam ze swą odpowiedzialnością, natychmiast doświadcza ograniczoności egzystencjalnej, moralnej i duchowej – ryzykuje, że popadnie w duchowe otępienie. Z tego negatywnego obrazu można wysnuć wniosek, że pasterz – idąc za przykładem Salomona – powinien modlić się o Bożą pomoc i mądrość (1 Krl 3,5–15). Na tym tle Nehemiasz wydaje się wzorem dobrego pasterza: jego głęboka wiara wyraża się w modlitwie i ufności pokładanej w Bogu (Ne 1,5–11; 2,4; 4,3.8; 6,9).

Warte odnotowania są dwa elementy, które pełnią ważną rolę w retoryce tego obrazu. Po pierwsze, trzykrotne użycie wyrażenia כְּלָמִים (*kullām*) w Iz 56,10–11 – „wszyscy oni” – podkreśla, że cała klasa rządząca, elity polityczne i religijne<sup>64</sup> zbuntowały się przeciw Bogu i działały na szkodę narodu wybranego. Nie chodzi więc o jakieś pojedyncze przypadki niesprawiedliwości czy zepsucia moralnego. Należałoby raczej powiedzieć, że cały system władzy był zepsuty i skorumpowany.

Po drugie, warto dostrzec w Iz 56,10–11 strukturę krzyżową:

- A. Strażnicy שָׂרְפָיִם (*šōpāw*) – w. 10ab
- B. Psy כְּלָבִים (*kālābīm*) – w. 10c
- B'. Psy כְּלָבִים (*kālābīm*) – w. 11a
- A'. Pasterze רֹעִים (*rō'īm*) – w. 11b.

Z powyższego schematu wynika, że rolą pasterza jest czuwać i prowadzić – być jednocześnie שָׂרְפָיִם (*šōpē<sup>b</sup>*) i רֹעִים (*rō'ē<sup>b</sup>*). Natomiast zdegenerowani pasterze – w punkcie ogniskowym obrazu (B-B') – są dwukrotnie nazwani psami כְּלָבִים (*kālābīm*). Pies jest obrazem nieszczęścia (Wj 11,7), symbolem mężczyzny uprawiającego nierząd sakralny (Pwt 23,19), obrazem podstępного zła, czyhającego na człowieka, by go rozszarpać (Ps 22,17.21; 59,15). Psy to również obcy, którzy dołączają się do narodu wybranego (Mt 15,26–27), lecz w złym celu – by odciągnąć Judejczyków od przestrzegania Prawa i skłonić ich do przyjęcia obcych zwyczajów. Pasterz, który sprzeniewierzył się swej misji, staje się zagrożeniem dla wspólnoty na równi z bałwochwalcą, naturalnym kataklizmem czy złym obcym. Byłoby lepiej dla wspólnoty, gdyby takiego pasterza w ogóle nie było.

Iz 56,10 składniowo jest asyndetycznym zestawieniem aż siedmiu zdań, co nadaje werse-towi wyjątkową wartkość, dynamikę i siłę oskarżycielską. Na końcu wersetu trzy *participia*: חֹזֵימֵי שְׂרָפָיִם אֲדָבִי לְנוּם (*hōzīm šōk'ābīm 'ōh<sup>a</sup>bē lānūm*), przyczępione jedno do drugiego, są orzecznikami trzech zdań nominalnych z domyślnym podmiotem (psy). Potoczyście przy-spieszają rytm wypowiedzi, prowadząc czytelnika do gwałtownego zakończenia prorockiego

64 J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 40–66* (NICOT; Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 1998) 469: „The threefold imagery of watchmen, dogs, and shepherds suggests that the diatribe here is addressed not only to the prophets but, as elsewhere in the book, to the entire leadership cadre: priests, prophets, and royalty”.



*j'accuse*. Jednak zaraz – jakby po chwili namysłu – prorok za pomocą kolejnej *variatio* wprowadza korektę, bo słuchaczkowi mogłoby się wydawać, że owi pasterze – ludzie rozleniwieni, nieskuteczni i nieporadni – są w sumie niegroźni. Ale tak nie jest. *Waw* rozłączne z odcieniem antytetycznym („lecz”) otwiera w. 11 i wprowadza przestrożę: uważajcie, to żarłoczne psy, które nigdy nie czują przesyty. Kolejne *waw* rozłączające (וְהֵמָּה) *w<sup>a</sup>hēmā<sup>h</sup>* – w. 11b) ma odcień przyczynowo-wyjaśniający: ...nie czują przesyty, bo to pasterze, którzy nie potrafią używać rozumu i nie mają nad sobą kontroli.

Sposób obrazowania Trita-Izajasza jest dopracowany składniowo, literacko przemyślany i dzięki zastosowanej *variatio* skutecznie pobudza inteligencję i wyobraźnię czytelnika. Trudno zgodzić się z tymi egzegetami, którzy w Iz 56–57 widzą antologię luźno połączonych tekstów-wersetów, pochodzących z wcześniejszych okresów historycznych<sup>65</sup>.

### 2.3. Konkluzja

Zsyłając na grzesznych pasterzy karę duchowego oświecenia, Bóg opiera się próbom wykluczenia Go z życia publicznego, by uniemożliwić Mu przeprowadzenie Jego woli (por. też Iz 2,12–19). Tworzy to sytuację zagrożenia dla całej wspólnoty, czego zgubne konsekwencje zostaną ukazane w kolejnym, trzecim obrazie (Iz 57,1–2). Można więc przypuszczać, że uderzając w pasterzy, Bóg zsyła karę również na grzeszną wspólnotę: cały naród z przywódcami na czele pograżył się w grzechach i potrzebuje duchowej odnowy i nawrócenia. To z kolei pozwala zrozumieć zasadność początkowego wezwania w Iz 56,1–2.

Wykorzystując styl *variatio* prorok skłania słuchacza/czytelnika, by z mozaiki zestawionych fragmentów sam odtworzył całościowy obraz sytuacji i dostrzegł, jak trudnej misji podjął się Nehemiasz i jak bardzo potrzebował wsparcia, jeśli nie ze strony przywódców, którzy okazali się ślepi i głupi, to bodaj ze strony środowiska prorockiego, które było mu przychylnie. Jednak Nehemiasz – wydaje się – nie przyjął tego wsparcia. Powodem była jego wrodzona nieufność, ale – wczytując się w sens drugiego obrazu – również uzasadniona ostrożność.

## 3. Znieczulica moralna wspólnoty wobec śmierci sprawiedliwego (Iz 57,1–2)

Trzeci spośród pięciu obrazów w Iz 56–57 jest najkrótszy i najbardziej poruszający. Oddaje klimat znieczulicy moralnej, jaka dotknęła serca Judejczyków i inspiruje mądrościową zadumą nad smutnym losem sprawiedliwego w zdegenerowanym społeczeństwie.

<sup>1</sup>Sprawiedliwy (הַצַּדִּיק *hasšaddiq*) ginie i nie ma nikogo, kto się tym przejmie. Bogobojni ludzie (אֲנֹשֵׁי-חֶסֶד *anšē-ḥesed*) znikają i nikt nie rozumie, że sprawiedliwy przegrywa w konfrontacji ze złem (מִפְּנֵי הָרָצָח *mipp<sup>n</sup>ē hārā<sup>h</sup>*). <sup>2</sup>[Ale] pokój [na pewno] nadejdzie, [bo gdy sprawiedliwi] odpoczywają na łóżkach [śmierci], [on już] idzie [im/mu] na spotkanie (Iz 57,1–2).

Werset 1 jest zbudowany na paralelizmie synonimicznym: sprawiedliwy (חַסְדִּים *hasšaddiq*) i bogobojni – dosł. „ludzie łaski” (אֲנֹשֵׁי-חֶסֶד *’ansê-ḥesed*, ci, którzy wiernie przestrzegają przymierza synajskiego). Ta charakterystyka jest teologicznie ciekawa<sup>66</sup>, bo ukazuje, że działanie חֶסֶד (*ḥesed*) „łaski” – kluczowy termin w teologii przymierza – uobecnia się z całym swym bogactwem w życiu sprawiedliwych, lecz nie przynosi im doczesnych korzyści, co więcej – nie chroni ich życia. Zamiast obiecanego błogosławieństwa zgodnie z zasadą retribucji<sup>67</sup> (Pwt 27,15–28,68), ich istnienie – zarówno życie jak i śmierć – w oczach ludzi bezbożnych nie ma wartości (Iz 57,1bd).

Dwa czasowniki opisujące śmierć sprawiedliwego tworzą prostą metaforę rolniczą: דָּבַד (’*ābad*) „ginać”, „marnieć”, „usychać” (por. Hi 4,9) i אָסַפ (’*asap*) „zbierać”, „zabierać” (por. Hi 34,14–15; 39,12). Pokazują kruchość ludzkiego życia: sprawiedliwi jak trawa, którą – gdy usycha – zbiera się z łąki na paszę lub na spalenie. Ta mądrościowa konstatacja przypomina styl Księgi Hioba i niektórych psalmów (np. Ps 37,2; 102,12; 103,15; 129,6). Jednak celem proroka nie jest uzalanie się nad kondycją ludzkiego rodzaju i szukanie zrozumienia w Bożej mądrości, lecz oskarżenie: sprawiedliwi nie mają należnego im miejsca we wspólnocie Jehud. Duchowe otępienie wspólnoty i przywódców (por. wyżej Iz 56,11c – zob. § 2.2) sprawia, że nikt nie dostrzega bogobojnych, ich dobrego życia i smutnego losu, na jaki sobie nie zasłużyli: „nikt nie bierze sobie tego do serca”, „nikt nie rozumie, że zło przemogło nad sprawiedliwym”. Ten obraz łączy się ściśle z poprzednim (Iz 56,9–12), bo pokazuje negatywne skutki nieodpowiedzialnej postawy pasterzy<sup>68</sup>.

Wyrażenie מִפְּנֵי הַרְעָה (*mipp’ne ḥārā’ā<sup>b</sup>*) „w konfrontacji ze złem” w Iz 57,1d uwypukla pewien rodzaj walki ze złem, którą sprawiedliwi przegrywają, ale mogłoby być również rozumiane w sensie przyczynowym („sprawiedliwy ginie z powodu zła”) lub jako miejscownik oddzielenia („sprawiedliwy jest wyrwany ze szponów zła). Niewykluczone, że jest tu zamierzona dwuznaczność: przegrana sprawiedliwego w oczach Boga okazuje się wygraną, bo został uwolniony od zła. Taką interpretację mógłby potwierdzić kolejny werset, gdyby jego tłumaczenie nie napotkało trudności.

U większości komentatorów Iz 57,2 jest rozumiany jako idylliczny obraz człowieka uczciwego, który odchodzi (=umiera?), by cieszyć się pokojem (שָׁלוֹם *šālôm*<sup>69</sup>). Każdy

66 Pojawia się jeszcze 2 razy w BH w liczbie pojedynczej w Prz 11,17; 20,6: חֶסֶד (’ *ḥesed*).

67 Starotestamentowa, przedwygnaniowa zasada retribucji głosi: Bóg wynagradza sprawiedliwego i karze bezbożnika w tej ziemskiej doczesności. Jedynym miejscem objawienia się Bożej sprawiedliwości była ziemska doczesność, ponieważ śmierć człowieka w teologii przedwygnaniowej była postrzegana jako jego całkowite unicestwienie. Szeol był rozplynięciem się w nicości. Dzisiaj niektórzy zasadę retribucji rozumieją w kluczu socjologicznym, czyli jako reakcję ze strony społeczeństwa, a nie Boga. Jednak trudno się z tym zgodzić, skoro perspektywa literatury mądrościowej jest *stricte* teologiczna (co oczywiście nie wyklucza, że Bóg posługuje się mechanizmami socjologicznymi): zob. B. Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder* (Tübingen: Mohr Siebeck 2019) 503–508; M. Rösel, „Tun-Ergehen-Zusammenhang”, *Neues Bibel-Lexikon* (red. M. Görg – B. Lang) (Zürich: Benziger 2001) III, 931–934.

68 Między innymi z tego powodu Paul Volz (*Jesaja II. Zweite Hälfte: Kapitel 40–66* [Leipzig: Deichert 1932] 208) widzi Iz 56,10–57,5a jako jedną perykopę.

69 שָׁלוֹם (*šālôm*) w tym tłumaczeniu jest rozumiany jako dopełnienie przysłówkowe – *accusativus adverbialis directionis*.

postępujący uczciwie znajdowałby ostatecznie wytchnienie na łożu (śmierci?) – por. BT V wyd. popr.<sup>70</sup> Werset wyrażałby więc myśl podobną do tej z Mdr 3,1–4. To tłumaczenie, choć teoretycznie możliwe, przedstawia trzy problemy: po pierwsze, בּוֹא (*bō*) oznacza „przychodzić” (zatem „pokój” byłby podmiotem gramatycznym); po drugie, *participium* Qal *activi* הִלֵּךְ (*hōlēk*) bez rodzajnika jest orzecznikiem, ewentualnie przydawką imiesłowową do שָׁלוֹם (*šālôm*) i odcina się od słowa poprzedzającego, co sugeruje akcent masorecki *ʾatnāh* pod מִשְׁכַּבְוֹתָם (*miškābōtām*); po trzecie, wokalizacja נִכְחַו (*nīkḥō*) podpowiada, że jest to przymiotnik נָכַח (*nāḵōah*) „prawy”, „uczciwy” z sufiksem, lecz wydaje się, że należałoby to słowo zwokalizować נִכְחַו (*nikḥō*) od נִכְחַה (*nōḵah*) jako przyimek z sufiksem „naprzeciw niego” (jak w Rdz 25,21; 30,38; Wj 14,2; 26,35; 40,24; Lb 19,4; Joz 15,7; 18,17; Sdz 18,6; 19,10; 20,43; 1 Krl 20,29; 22,35; Jr 17,16; Ez 14,3.4.7; 46,9; 47,20; Prz 4,25; 5,21; Lm 2,19; Est 5,1; 2 Krn 18,34). Ważnym argumentem dla takiej wokalizacji jest Syr 33,14: וְנִכְחַו חַיִּים מוֹת: נִזְכָּח אִישׁ טוֹב רָשָׁע וְנִכְחַח הָאוֹר הַטֵּיב (,,naprzeciw życia – śmierć; naprzeciw człowieka dobrego – zły; naprzeciw światła – ciemność”).

Biorąc pod uwagę powyższe spostrzeżenia, tłumaczenie Iz 57,2 powinno brzmieć następująco: „[Ale] pokój [na pewno] nadejdzie, [bo gdy sprawiedliwi] odpoczywają na łożach [śmierci]<sup>71</sup>, [on już] idzie [im/mu] na spotkanie”. Prorok jest pewny, że trud sprawiedliwych nie pójdzie na marne: owocem ich życia będzie pokój, który już nadchodzi. Połączenie czasownika w formie osobowej z *participium activi* wyraża czynność, która zanim wypełni się w przyszłości, już nieubłaganie rozwija się w teraźniejszości (בּוֹא [yābō] – הִלֵּךְ [hōlēk] „nadejdzie ... [już] idąc”).

Jest w Iz 57,2 ukryta pewna dwuznaczność. Pokój, który ma nadejść, jest nagrodą dla sprawiedliwych w życiu pozagrobowym, czy raczej jest to owoc ich dobrego życia, z którego będzie korzystała wspólnota Jehud? Kto będzie cieszyć się zapowiadany pokójem? Błogosławieństwo, którego sprawiedliwi nie doświadczyli w swym życiu, stanie się udziałem ich (po śmierci) czy całej wspólnoty w ziemskiej doczesności (por. Iz 57,18b-19)? Wiedza, jaką mamy o rozwoju teologii życia pozagrobowego w ST, sugerowałaby, że שָׁלוֹם (*šālôm*) jest pełnią Bożego błogosławieństwa, jaką człowiek otrzymuje w ziemskim życiu<sup>72</sup>. Z drugiej zaś strony, zdanie „[pokój] wychodzi (dosł. „mu”) naprzeciw” mogłoby wskazywać, że to sprawiedliwi po śmierci będą cieszyć się wiecznym pokojem. Ale i to nie jest jednoznaczne, ponieważ sufiks w נִכְחַו (*nikḥō*) może odnosić się do całej wspólnoty judejskiej. Wydaje się, że ta niejednoznaczność jest zamierzona.

70 Tak też tłumaczą współczesne komentarze egzegetyczne, np. Tadeusz Brzegowy (*Księga Izajasza. Rozdziały 40–66* [NKB.ST 22/3; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2019] 613, 622).

71 מִשְׁכַּב (*miškāb*) jako grób pojawia się w Ez 32,25; 2 Krn 16,14.

72 J.D.W. Watts, *Isaiah 34–66. Revised Edition* (WBC 25; Nashville, TN: Nelson 2005) 829: „A promise looks beyond the disorder to the return of ‘peace’ (שָׁלוֹם). This anticipates not merely a cessation of hostilities but also the return of a healthy social order and a just application of law”.

Pokój, który wychodzi na spotkanie sprawiedliwemu, przypomina motyw znany z po-wygnaniowego Psalmu 85: „ucałują się sprawiedliwość i pokój” (Ps 85,11)<sup>73</sup>. Jeśli spotkanie ludzkiej sprawiedliwości z Bożym pokojem ma miejsce – w tradycyjnej teologii biblijnej ST – w ziemskiej doczesności, to Trito-Izajasz w Iz 57,2 poszedłby dalej – otwierałby się, tak jak autor Księgi Hioba z tego samego okresu, na perspektywę pozagrobową: pokój byłby darem, jaki sprawiedliwy otrzyma po śmierci. Ta interpretacja jest najbardziej intu-icyjna i potwierdzają ją komentatorzy<sup>74</sup>.

Jednocześnie obraz sprawiedliwego, który ginie nie znajdując w społeczeństwie adwo-kata swej sprawy (Iz 57,1–2), przywodzi na myśl Abrahama troszczącego się o los sprawie-dliwych w Sodomie: „czy naprawdę zamierzasz wygubić sprawiedliwych współ ze bez-bożnymi?” (Rdz 18,23). To pytanie jest poważne i nie należy trywializować go literackim kontekstem targowania się z Bogiem. Abraham pyta bowiem, jakim kryterium kieruje się Bóg, kiedy sprawuje władzę nad światem: czy aby ukarać grzeszników, Bóg jest gotowy ude-rzyć w sprawiedliwych? A może sprawiedliwość nawet kilku osób jest dla Boga ważniej-sza od niegodziwości wielu? Co przeważa w ocenie Boga? Co jest dla Niego ważniejsze? Unicestwienie wszystkich ze względu na zło wielu, czy ocalenie wszystkich ze względu na sprawiedliwość nielicznych? Aktualność i uniwersalizm tych pytań są oczywiste, bo ileż razy wydarzenia historyczne wydają się nie czynić różnicy między sprawiedliwymi i grzesz-nikami, między oprawcami i ofiarami. Trito-Izajasz w Iz 57,1–2, dotycząc uniwersalnego problemu, obecnego w Rdz 18,23–33, zdaje się odpowiadać: obecność sprawiedliwego jest ważna, bo chroni społeczeństwo w jego egzystencji. Można więc postawić konkluzję, że w Iz 57,1–2 prorok otwiera się na teologię zastępczego cierpienia człowieka sprawiedliwe-go (por. cztery pieśni o Słudze Jahwe – Iz 42,1–9; 49,1–6; 50,4–9; 52,13–53,12), ale robi to w swoim stylu, skłaniając czytelnika do myślenia<sup>75</sup>.

#### 4. Synowie wiedźmy i pomiot łajdaka – religijna degrengolada w Jehud (Iz 57,3–13)

Czwarty spośród pięciu obrazów w Iz 56–57 ukazuje Judejczyków jako wiarołomców, bał-wochwalców i guślarzy.

<sup>3</sup>Lecz wy (אֲתֵם 'attem) zbliżcie się tutaj [na sąd], synowie wiedźmy (בְּנֵי עֲוֹנָה b'nē 'ōnā<sup>h</sup>). [Bo] pomio-tem łajdaka (זֶרַע מְנָא zera' m'nā 'ēp) jesteście, by [chcieć dalej] się prostytuować (וַתִּזְנֶה wattiznē)! <sup>4</sup>Kto jest waszym guru (תִּי אֲנִי תִי tī'annāgū)? Z kogo szydzicie? Kogo krytykujecie? Czyż wy (אֲתֵם 'attem) nie jesteście grzesznym potomstwem i zdradzieckim nasieniem? <sup>5</sup>Wy, którzy płoniecie żądzą (אֲתֵם הַיָּדָה 'attem ha-yadāh)

73 F.-L. Hossfeld – E. Zenger, *Psalms 2. A Commentary on Psalms 51–100* (Heremencia; Minneapolis, MN: For-tress 2005) 364.

74 J. Goldingay, *Isaiah* (Understanding the Bible Commentary Series; Grand Rapids, MI: Baker Books 1995) 320.

75 Podobnie twierdzi James D. Smart (*History and Theology in Second Isaiah. A Commentary on Isaiah 35,40–66* [Philadelphia, PA: Westminster 1965] 240–241) oraz Jan L. Koole (*Isaiah III* [HCOT; Leuven: Peeters 2001] 261, 263) przede wszystkim w odniesieniu do Iz 61.

*hannēhāmīm*) ku bogom (עֵלִים *’ēlīm*)<sup>76</sup> i pod każdym zielonym drzewem mordujecie dzieci na ofiarę w [wyschniętych] korytach rzek, w rozpadlinach skalnych. <sup>6</sup>Wyschnięte koryta rzek są twym działem. One, [to właśnie] one są twym przeznaczeniem. A [przecież] to na nie w libacjach wylewałaś płyny i składałaś ofiary. Czy [nie] powinienem szukać zadośćuczynienia [za twe grzechy]? <sup>7</sup>Na górze wielkiej i wysokiej (הַר־גִּבְהָהּ *har-gābōah w<sup>o</sup>niśšā’*) rozłożyłaś swe łożo (מִשְׁכַּב – *miškāb*), tam też wstąpiłaś, by składać ofiary. <sup>8</sup>Za bramą i za słupami odrzwi postawiłaś dla siebie nieprzyzwoity obraz (זִיקָרֹן *zikārōn*). Tak, z dala ode Mnie się odkrywałaś, weszłaś i rozszerzyłaś swe łożo. Ugodziłaś się o zapłatę z tymi, których łożo umiłowałaś; mnożyłaś z nimi czyny nierządne, patrząc na męskie przyrodzenie (הַיָּד הַחַזִּית *yād hāzīt*). <sup>9</sup>Udałaś się do Molocha z olejkiem, użyłaś obficie twych wonnych olejków. Wysłałaś daleko swych gońców, aż do Szeolu się zniżyłaś. <sup>10</sup>[Mimo że] utrudziłaś się tyłoma zлотami (דַּרְכֵיךְ *dar-kēk*), [by zdobyć klienta], [nigdy] nie powiedziałaś: Dostyc! I dalej wzbudzałaś dla siebie wigor męskiego przyrodzenia, dlatego nie osłabłaś. <sup>11</sup>Kogo się lękasz i boisz, że [Mnie] chcesz oszukać? To o Mnie nie pamiętasz (לֹא תִירָא *lō’ tīrā*)? Nie dajesz Mi miejsca w swym sercu. Czyż nie tak [myślisz], że milczę i to od wieków (אִמְעֹלָם *ūmē’ōlām*)? [Oto dlaczego] Mnie się nie boisz (לֹא תִירָא *lō’ tīrā*)? <sup>12</sup>Ja [jednak] objawię twoją „sprawiedliwość” i twoje czyny (שִׁדְּוֹתֶיךָ *šidqātēk w<sup>o</sup>’et-ma’<sup>a</sup>šavik*) nieużyteczne. <sup>13</sup>Gdy będziesz wołać, niech cię ocala two obrzydłe [bożki]! Ale wiatr je wszystkie rozwieje, wicher je porwie. Kto zaś ucieknął się do Mnie, posiądzie ziemię i odziedziczy moją świętą górę (Iz 57,3–12).

Wezwanie skierowane do Judejczyków, by stawili się na sąd wobec ogromu grzechów w sferze życia religijnego (Iz 57,3; por. też Iz 41,1.5; 48,16), jest bardziej skomplikowane, niż na pozór by się wydawało. Konstrukt dopełniaczowy בְּנֵי עֲוֹנוֹתָם (*b<sup>o</sup>nē ’ōn<sup>o</sup>nā<sup>h</sup>*) „synowie wiedźmy” jest wołaczem i apozycją do podmiotu אַתֶּם (*’attem*) „wy”. Ale drugi konstrukt זֶרַע מְנַאֵץ (*zera’ m<sup>o</sup>nā’ēp*) musi być orzecznikiem zdania nominalnego, ponieważ *waw consecutivum* (tu: וַתִּזְנֶה – *wattiznē*<sup>77</sup>) zawsze znajduje się w zależności od innego zdania (nigdy od rzeczownika<sup>78</sup>). Stąd tłumaczenie: „Lecz wy zbliżcie się tutaj [na sąd], synowie wiedźmy. [Bo] pomiotem łajdaka jesteście, by [chcieć dalej] się prostytuować”.

W wezwaniu na sąd kryje się charakterystyka dysfunkcyjnej i zepsutej rodziny, której potomstwo za przykładem rodziców dalej powtarza ich grzechy. Matka-wiedźma<sup>79</sup> gwałci pierwsze przykazanie Dekalogu, ojciec-cudzołożnik – szóste i dziesiąte, a ich dzieci uprawiają nierząd (זָנָה – *zānā<sup>h</sup>*)<sup>80</sup>. W języku teologicznym ST czasownik זָנָה (*zānā<sup>h</sup>*) „uprawiać nierząd” ma również znaczenie metaforyczne i oznacza oddalenie się od Boga w jakiegokolwiek formie i z jakiegokolwiek powodu. Nie chodziłoby więc jedynie o grzechy natury

76 Niektórzy (zob. BT V wyd. popr.) widzą tu אֵילִים (*’ēlīm*) „terebinty” od אֵילָה (*’ayylā<sup>h</sup>*), ewentualnie od אֵיל (*’ayil*), choć ten drugi rzeczownik oznacza też „barana”. Ale nie ma potrzeby zmieniać TM, skoro myśl proroka pozostaje jasna.

77 2 sing. m. *imperfectum* Qal „abyś się prostytuował”. Przejście od 2 osoby *pluralis* אַתֶּם (*’attem*) do 2 osoby *singularis* וַתִּזְנֶה (*wattiznē*) może być rodzajem wyogniskowania oskarżenia na słuchacza, by się utożsamił z potomstwem wiedźmy.

78 Tak Joseph Blenkinsopp (*Isaiah 56–66*, 153), ale jego wyjaśnienie nie przekonuje.

79 Wróżbiarstwo, zakazane przez Kpł 20,6, było prawdopodobnie związane z rytuałami seksualnymi, na co wskazuje cały kontekst Iz 57,3–7. Zob. też Burnside, *The Signs of Sins*, 132.

80 Joseph Blenkinsopp (*Isaiah 56–66*, 156) widzi tu analogię z rodziną Ozeasza, ale takie porównanie jest nieostosowne.



seksualnej. Dwa pokolenia Judejczyków są więc złączone w grzesznym odrzuceniu przymierza synajskiego. Tu jednak prorok zwraca się do drugiego pokolenia<sup>81</sup>.

Kolejny werset za pomocą pytań retorycznych uwypukla nie tyle jego zepsucie moralne, ile stan umysłu i wyznawane wartości: „kto jest waszym guru? z kogo szydzicie? kogo krytykujecie?” (Iz 57,4ab). Czasownik תִּתְעַנְּגוּ (*tit'annāgû*) *imperfectum* Hitpael od עָנַן w Iz 57,4a nie oznacza „szydzić” (jak proponuje większość tłumaczeń), lecz „zachwycać się”, „odczuwać przyjemność”. Są w tym wersecie obecne trzy kategorie osób, z którymi Judejczycy się konfrontują i którzy metaforycznie uosabiają aksjologię ich myślenia: ludzie, którzy są dla nich autorytetami; ludzie, których lekceważą; i ludzie, z którymi walczą. Obraz wspólnoty Jehud nie jest tak jednoznacznie zły, jakby wynikało z pierwszej lektury. Są w niej bowiem i tacy, którzy zachowują się inaczej, co potwierdzał poprzedni obraz dotyczący ludzi sprawiedliwych (Iz 57,1–2). Wydaje się jednak, że element negatywny przeważa i dlatego prorok podnosi swój głos oskarżenia, by na końcu w. 4 ponownie przypomnieć Judejczykom ich niegodne pochodzenie: jesteście grzesznym potomstwem<sup>82</sup> i zdradzieckim nasieniem. Dopełniacz – עֶשָׂה (*peša*) i שָׂדֵד (*šāqer*) – można potraktować jako *genetivus adiectivalis attributivus* i w odniesieniu do w. 3 jako inkluzywnie domykający charakterystykę Judejczyków.

Wersety 5–10 są wyliczeniem grzesznych działań przeciwko pierwszemu i piątemu przykazaniu Dekalogu i dają dość precyzyjny obraz bałwochwalczych praktyk w przeddzień reform Nehemiasza. Najpierw w w. 5, który pełni funkcję rozbudowanej apozycji do אֲתֵם ('*attem*) „wy” z w. 4, są ukazane miejsca grzechu (zielone drzewa, wyschnięte koryta rzek i zwisające okapy skalne), w centrum znajdują się istota grzechu (składanie dzieci w ofierze) i jego powód (rozpalona gorliwość ku obcym bogom [אֱלִים '*ēlīm*] albo szukanie u nich pocieszenia – הַנְּחָמִים *hannēhāmīm* [od נָחַם w Nifal „rozpalać się”<sup>83</sup>] albo הַנְּחָמִים *hannihāmīm* [od נָחַם w Nifal „być pocieszonym”<sup>84</sup>]). Miejsca krwawych ofiar odpowiadają zwyczajowym miejscom kultu, gdzie ludzie naturalnie widzieli siłę odnawiającej się przyrody, życia i bezpieczeństwa. Innymi słowy, Judejczycy szukają u obcych bogów tego, czego powinni szukać u Jahwe.

Kolejny werset (w. 6) wprowadza aliterację opartą na sylabach הַל (*hl*) i הֵם (*hm*): בְּחַלְקֵי־הֵם הַחַלְקֵי־נַהַל הֵלְקֵקְ הֵם הֵם (*b<sup>h</sup>hal'qē-nahal helqēk hēm hēm*). Trudno powiedzieć, czy ta aliteracja jest przypadkowa, czy celowa, i co oznacza? Może jest to rodzaj ludowej przyspiewki, której echo ginie w przestworzach, tak jak nadzieje pokładane w obcych bogach. Znaczenie wersetu jest

81 Nie wydaje się, by przedstawiony obraz miał jedynie wartość literacko-teologiczną i – jako zapożyczony od innych proroków – nie miał żadnej zażyłości z realną sytuacją lub wskazywał ogólnie na bałwochwalstwo (jak chce P.V. Niskanen, *Isaiah 56–66* [Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry; Collegeville, MN: Liturgical Press 2014] 10: „Its imagery and language are reminiscent not only of Isaiah 1 but especially of Hosea and Ezekiel, who also use the motifs of adultery and licentiousness to speak about the people's idolatry”). Wszystko wskazuje na to, że jest to opis prawdziwej sytuacji.

82 W Iz 57,4c zamiast יָדִי jest יָדֵי. Należy to potraktować jako oboczność nic nieznaczącą.

83 Tak sugeruje wokalizacja masorecka.

84 Niewykluczone, że dwuznaczność (gorliwość czy pocieszenie?) jest tu zamierzona i retorycznie oddaje bałwochwalczą żądę idolatry, który chce ją zaspokoić w nierządzie sakralnym.

następujące: „Wyschnięte (dosł. gładkie<sup>85</sup>) koryta rzek są twym działem. One, [to właśnie] one są twym przeznaczeniem. A [przecież] to na nie w libacjach wylewałaś płyny i składałaś ofiary<sup>86</sup>. Czy [nie] powinienem szukać zadośćuczynienia [za twe grzechy]?”

Obraz wyschniętego koryta rzeki, które przestało prowadzić życiodajną wodę, jest obrazem zawiedzionych nadziei (por. Hi 6,15–17). Teraz jednak staje się obrazem samych ofiarników-bałwochwalców. Dezaprobata Boga zawarta w pytaniu retorycznym jest raczej zapowiedzią kary (Bóg domaga się satysfakcji), niż zwykłą konstatacją o niezadowoleniu z postępowania Judejczyków.

Werset 7 nawiązuje prawdopodobnie do góry świątynnej, ponieważ w teologii Triton-Izajasza pojęcie świętej góry jest mocno uwypuklone (Iz 57,13; 65,11.26; 66,20). „Wielka i wysoka góra” (הַר גְּבוּהָ וְנִשְׂאָה *har-gābōah w<sup>o</sup>niśśā*) przypomina ponadto „wysoki i wyniosły tron” Boga z wizji Izajasza (רַם כִּסֵּי רַם וְנִשְׂאָה *kissē’ rām w<sup>o</sup>niśśā* – Iz 6,1a). Jeśli owa kobieta-bałwochwalczyni tam rozkłada swe łożo (מִשְׁכַּב – *miškāb*), by składać niegodne ofiary obcym bogom, bezczęści święte miejsce i pokazuje, że dla niej nie ma żadnej świętości. Nie wydaje się, by należało ten obraz traktować dosłownie – by Świątynia Jerozolimska rzeczywiście stała się miejscem pogańskiego kultu. Jest to raczej rodzaj hiperboli – przesady literackiej, by spotęgować w czytelniku odczucie religijnej degrengolady.

Kolejne trzy wersety (8–10) są rozbudowanym opisem szeregu czynności, które wskazują jednoznacznie na nierząd sakralny (ww. 8.10) i kult Molocha (w. 9). Ustawianie znaku rozpoznawczego przed miejscem nierządu (זִכָּרֹן *zikārōn* – „pomnik”, ale tu prawdopodobnie „podobizna nagiego mężczyzny” od זָכָר *zākār* „mężczyzna” jak w Ez 16,17; 23,14), obnażanie się, odkrywanie łoża, umawianie się z klientami o cenę usługi i wreszcie pożądlive spoglądanie na męskie przyrodzenie<sup>87</sup> (יָדַי *yād* – dosł. „ręka” – zob. wyjaśnienie wyżej § 1.5.2) są obrazami sakralnej prostytucji. Z kolei podróż, jaką owa kobieta – obla-na wonnymi olejkami – podejmuje, by spotkać się z Molochem, bóstwem Fenicjan<sup>88</sup>, może być rozumiana również w znaczeniu metaforycznym jako próba nawiązania kontaktów handlowych z Fenicjanami, którzy handlując w Jerozolimie w szabat, odciągali Judejczyków od przestrzegania Bożego Prawa (Ne 13,16–21). Podobnie wysyłanie posłańców aż

85 Większość komentatorów tłumaczy „gładkie kamienie”, nadając im różne znaczenia, np. zmarłych – zob. Blenkinsopp, *Isaiah 56–66*, 158.

86 Masoreci wokalizują tutaj wszystkie sufiksy i formy czasownikowe w rodzaju żeńskim. Adresatem tej wypowiedzi byłaby kobieta, ponieważ tak też sugeruje treść kolejnych wersetów.

87 יָדַי *yād* (*hāzū*) dosł. „patrzysz na członek”. To zdanie zostało pominięte w LXX. Poza tym wersja LXX wydaje się inspirować tekstami z Ez 16,25; 23,19. Niektóre współczesne tłumaczenia, idąc za LXX, poszerzają Iz 57,8 o „i mnożyłaś swe czyny nierządne” (וַתַּרְבִּי אֶת־תַּזְנוּתֶךָ *wattarbi et-taznuṭēk*) z Ez 16,25c. Berthélemy (*Critique Textuelle de l’Ancien Testament*, 412) daje lekcji masoreckiej ocenę [B] i tłumaczy יָדַי *yād* (*hāzū*) „[...] lorsque l’occasion s’en offre. Mais il n’est pas impossible qu’il s’agisse du membre viril, quoique le verbe qui suit ne rende pas ce sens très plausible”.

88 וַתִּשְׁרִי לְמֶלֶךְ בְּשֶׁמֶן (*wattāšuri lammelek baššemem*) w Iz 57,8a (wersja LXX wyraźnie inspirowana wersją LXX Ez 16,25; w szczególności Ez 23,19; Wulgata tłumaczy *et ornasti te regi unguento* „i ozdobiłaś się dla króla olejkami”). Berthélemy (*Critique Textuelle de l’Ancien Testament*, 413) tłumaczy to zdanie „tu t’es présentée à Mélek avec de l’huile”, bazując na egzegezie Rasziego, który widzi w שֶׁמֶן (*šūr*) ideę „naocznego widzenia” i „prezentu/daru” (Lb 24,17; 1 Sm 9,7).

do Szeolu – krainy mroku, może oznaczać kult zmarłych, ale też być metaforą handlowych i dyplomatycznych kontaktów z dalekimi ludami. Całość obrazu domyka się inkluzyjnie odniesieniem do nierządu (już bez znaczenia religijnego). Rzeczownik דַּרְכֵּךְ (*darkēk*) dosłownie „twoja droga”, ale w seksualno-bałwochwalczym kontekście oznacza „siłę” „popęd seksualny”, ewentualnie w dalszym znaczeniu „zaloty”, „zabiegi, by zdobyć klienta” (jak w Prz 31,3; Jr 3,13), będące jedynym trudem, jaki owa nierządnicza podejmuje – patrząc bezwstydnie na męską nagość (תִּיָּהָרָה יָדָה *yād hāzīt* – Iz 57,8d), wiecznie podniecona i niezaspokojona (por. Prz 9,13–18) – sprowadzając swą kobiecość do absolutnego minimum.

Warto odnotować, że między w. 5 i w. 6 przechodzi się od drugiej osoby *masculinum pluralis* do drugiej osoby *femininum singularis*. Uwaga czytelnika – od w. 6 do końca obrazu (w. 13) – będzie skupiona na postaci kobiecej, która popelnia opisane wszeteczeństwa. Jest to bez wątpienia postać kolektywna, która symbolizuje lud Boży<sup>89</sup>. W ST Izrael często był przedstawiany jako kobieta, a jej strach jako przedporodowe bóle, zapowiadające narodziny mesjasza (zob. np. Iz 26,17–18; 66,7). Trito-Izajasz, przedstawiając wspólnotę Jehud jako kobietę, przypomina o jej powołaniu, że ma wydać na świat mesjasza-zbawiciela ludzkości (Iz 66,7; ale też późniejsze proroctwo w Iz 26,17–18). Grzech Izraela-kobiety jest więc zaprzeczeniem otrzymanego powołania.

Środowisko prorockie Trito-Izajasza, wspierające Nehemiasza, daje więc szerszą i dalekosiężną podstawę teologiczną reformatorskich działań, ukazując ich ostateczny cel i kierunek: nie chodzi tylko o odbudowę dziedzictwa materialnego, o wypracowanie jakiegoś projektu tożsamościowego, w którym każdy Żyd mógłby się odnaleźć, o wzmocnienie polityczne prowincji pod rządami Persów; chodzi przede wszystkim o wewnętrzną odnowę i przyjęcie powołania, by dać światu mesjasza. Izrael postrzegający siebie jako kobietę, nawet pośród najgorszych grzechów, *volens nolens* musi pamiętać o swej misji. Musi pamiętać, że jest kobietą.

Od w. 5 styl staje się rozwlekły, a język proroka traci na wartkości. Tak jakby kamera operatora zbyt długo – w porównaniu z poprzednimi ujęciami – skupiła się na dokładnym przedstawieniu grzesznej kobiety. Ale dzięki temu prorok skłania słuchaczy, by – jak w lustrze – obserwując swe zachowanie w zwolnionym tempie, mieli czas na refleksję, zastanowili się nad własnym postępowaniem i zrobili rachunek sumienia, również w odniesieniu do tego, co Bóg ma im do powiedzenia (ww. 11–13).

Dwie wypowiedzi Boga, pełne emocji, z emfazą położoną na Boskim Ja: „to o mnie nie pamiętasz” (וְאַתָּה לֹא זָכַרְתָּ *w’ōtī lō’ zākart* – w. 11b) i „to mnie się nie boisz” (וְאַתָּה לֹא יָרָאתָ *w’ōtī lō’ tīrā’i* – w. 11e), niosą w sobie oskarżenie o wiarołomstwo i brak wiary. W istocie w języku deuteronomicznym „niepamiętanie o Bogu” jest synonimem zerwania przymierza (Pwt 5,15; 7,18; 8,2.18; 9,7.27; 15,15; 16,3.12; 24,9.18.22; 25,17; 32,7), a „bojaźń Boża” – synonimem wiary. Bóg jednak projektuje na wiarołomnych Judejczyków ich własne usprawiedliwienia, które spotykają się z natychmiastową kontrą z Jego strony: nasi bogowie,

89 Inaczej John D.W. Watts (*Isaiah 34–66*, 827): „Vv. 6–13 address Jerusalem in feminine singular. YHWH enters the dialogue, speaking bitterly about a broken marriage and adultery, and accuses Jerusalem of apostasy”.

którym zaufaliśmy, są silniejsi (myślą Judejczycy) → ale kim są ci, w których wierzysz, że pozwalasz sobie Mnie oszukiwać i kłamać? – są niczym (odpowiada Bóg – w. 11a); Jahwe milczy i to od wieków<sup>90</sup> (myślą Judejczycy) → naprawdę tak myślisz, że milczę od wieków? (odpowiada Bóg – w. 11d). By wykazać swą boską obecność i czujność, zapowiada z nutą sarkazmu, że objawi niemoc ich rzekomo „sprawiedliwych czynów” (w. 12). Ponieważ hendiadys שְׁמֵי שָׁמַיִם וְעַמְּךָ (*sidqātēk w<sup>o</sup> ’et-ma<sup>a</sup>śayik* – dosł. „twoja sprawiedliwość i twoje czyny”) odpowiada wezwaniu z Iz 56,1b: וַיִּשְׁוּ וַיִּשְׁוּ (*wa<sup>a</sup>śū ś<sup>o</sup>dāqā*) – „czyńcie sprawiedliwość!”, słuchacz wie, co będzie przedmiotem Bożego sądu.

Końcowy werset (w. 13) – mało oryginalny w treści i stylu – wykorzystuje język psalmów (Ps 9,10; 14,6; 31,5; 32,7; 37,39; 46,2; 59,17; 62,9; 90,1; 91,9; 142,6) i przestrzega przed losem tych, którzy szukają schronienia w swoich „zgrupowaniach” (קִבּוּצֵי – *qibbūšayik*: w swoich zamkniętych grupach?; ewentualnie idąc za 1QIs<sup>a</sup> קִבּוּצֵי – *qōbb<sup>o</sup>šayik* „w [ludziach] gromadzących ciebie”: przywódcach?), które w tekstach z Ugarit występują obok Refaim, cieni zmarłych<sup>91</sup>. Na podstawie ugaryckich tekstów wydaje się, że chodzi raczej o przebóstwionych herosów, ewentualnie obcych bogów, którzy w swej niemocy zostaną rozproszeni na wietrze jak plewy (por. Ps 1,4). Zapowiadając karę, Bóg jednocześnie otwiera perspektywę zbawienia przed tymi, którzy chronią się u Niego. Aluzja do obietnicy z Iz 56,7 jest oczywista: Świątynia Jerozolimska stanie się dziedzictwem zbawionych i ich świętą ziemią. Teologizacja pojęcia ziemi może być oznaką dystansowania się od dążeń pewnej części powygnaniowego społeczeństwa, by w duchu rewanżyzmu odzyskać terytoria utracone po katastrofie roku 587 przed Chr. Może być też teologicznym zrelatywizowaniem pragnienia posiadania ziemi i przywiązania do ziemskiej doczesności albo duchowym pocieszeniem ludzi ubogich, dla których posiadanie bodaj skrawka ziemi było nieosiągalnym bogactwem (por. Mt 5,5).

Afirmacja monoteizmu, potęgi Boga i Jego sprawiedliwości – wiodące tematy Księgi Izajasza – wraz z uwypukleniem centralnej/centralizującej i eschatycznej roli Świątyni Jerozolimskiej jest ostatnim akcentem czwartego obrazu<sup>92</sup>.

90 וּמֵלָם (*umēlām*) w Iz 57d „i to od wieków”, „zawsze”. Wielu (w tym BT V wyd. popr., LXX i Wulgata), idąc za aparatem krytycznym BHS, tłumaczy „i przymykam oczy”, widząc tu *participium* Hifil מֵעֵלַם od עָלַם (z wokalizacją odróżniającą od *participium* Hifil מֵעֵלַם od עָלַם) – por. Ps 10,1. Nie jest to konieczne, bo TM jest jasny i potwierdzony przez *scriptio plen* וּמֵעֵלַם 1QIs<sup>a</sup> i 4QIs<sup>d</sup> (=4Q 58 11:17); por. też Iz 42,14; 64,3; Ps 90,2. Poza tym zmienianie znaczenia tekstu przez dodanie spółgłoski do TM nie jest już uważane za właściwe w dzisiejszej egzegezie. Berthélemy (*Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, 414) daje wersji masoreckiej niską ocenę [C], ponieważ uważa ją za asymilację do Iz 42,14.

91 M. Dietrich – O. Loretz – J. Sanmartín, *Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 1976) 1.15 III 3–4, 14–15: [b tk . rpi . ]ārš [b p̄hr] . qbš . dtm . . . b tk . rpi . ār[s] b p̄hr . qbš . dtm: zob. A. Herdner (red.), *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939* (MRS 10; Paris: Geuthner 1963) I, 67–71 (zwł. 69); M. Dietrich – O. Loretz – J. Sanmartín, „Die Ugaritischen Totengeister rpu(m) und die biblischen Rephaim”, *UF* 8 (1976) 48; G.C. Heider, *The Cult of Moloch. A Reassessment* (JSOTSup 43; Sheffield: JSOT Press 1985) 381; Koehler – Baumgartner, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, II, 133.

92 Por. Blenkinsopp, *Isaiah 56–66*, 162.

Na zakończenie warto odnotować, że – obok asyndezy, elipsy i niedomówień – wieloznaczność słów w Iz 57,3–13 jest kolejnym elementem *variatio*, który utrudnia zrozumienie tekstu. Obrazuje to poniższa tabela.

Tabela 2. Wieloznaczność słów w Iz 57,3–13 (według Josepha Blenkinsoppa)

Wersety	Słowa	Znaczenia
w. 5	הַנְּחָמִים	rozpaleni (żądzą), szukający pocieszenia
w. 5	אֱלִים	bogowie, bożki, duchy zmarłych, święte drzewa, terebinty
w. 6	הַלֵּק	gładki, zwodniczy, zmarły
w. 7	מִשְׁכָּב	łóżko, fotel, grób, stosunek seksualny
w. 8	זָכְרוֹן	znak, podobizna mężczyzny
w. 8	תַּעֲלִי	wstępowałaś, wchodziłaś (do łóża), wywoływałaś duchy
w. 8	גִּלְיֹת	obnażyłaś się, odkryłaś tajemne sprawy
w. 8	יָד	ręka, stela, pomnik, penis
w. 9	מֶלֶךְ	król, Moloch
w. 10	דֶּרֶךְ	droga, postępowanie, siła, moc, popęd seksualny, zaloty
w. 12	צְדָקָה	sprawiedliwość, zwycięstwo, podbój, zbawienie
w. 12	קְבוּצָה	kolekcja bożków, zgromadzenie zmarłych przodków (przebóstwionych)

## 5. „Pokój dalekim i pokój bliskim!” – obietnica uleczenia grzesznego narodu (Iz 57,14–21)

Piąty, ostatni obraz (Iz 57,14–21) – podobnie jak poprzedni w. 13 – wykorzystuje znane Izajaszowe tematy: świętość Boga, absolutny monoteizm, grzech jako bunt przeciwko Bożej władzy, uleczone miłosierdzie i sprawiedliwość. Różnicę stanowi gwałtowna zmiana perspektywy: od inwektywy czwartego obrazu (Iz 57,3–13) przechodzi się do obietnicy zbawienia, niczym niezasłużonego i nieuwarunkowanego, a samo zbawienie zostaje przedstawione jako dar uprzedzający nawrócenie grzesznika.

<sup>14</sup>Powiedział (וַאֲמַר *w'amar*) [Pan]: Budujcie, budujcie, uprzątnijcie drogę, usuńcie przeszkodę z drogi mego ludu (עַמִּי *'ammī*)! <sup>15</sup>Tak bowiem mówi (כִּי כֹה אָמַר *kī kōh 'amar*) Wysoki i Wzniosły, a Jego imię wiecznie przebywające (שְׁכֵן עַד *šōkēn 'ad*) [na Syjonie] i święte: «Zamieszkuję miejsce wzniesione i święte, [lecz jestem] z człowiekiem uciemiężonym (דַּכָּא *dakkā*) i upokorzonym (שֹׁפְלֵ-רִיחַ *šōpāl-rūah*), aby ożywić ducha upokorzonych (רִיחַ שֹׁפְלִים *rūah šōpālīm*) i tchnąć życie w serce uciemiężonych (נִדְכָּא-יָמ *nidkā'im*). <sup>16</sup>Bo Ja nie będę wiecznie prowadził sporu ani nie będę zawsze rozgniewany; inaczej zniknęłyby sprzed mego oblicza tchnienie i istoty żyjące, które Ja uczyniłem. <sup>17</sup>Bo ilekroć zawrzałem gniewem



z powodu jego grzechu chciwości (בָּצְעוּ בְּעוֹן *ba'awōn biš'ō*<sup>93</sup>) i cios mu zadałem, ukrywwszy [się/go] (הִסְתַּר *hastēr*<sup>94</sup>) w swym gniewie, on [dalej] szedł zbuntowany drogą swego serca,<sup>18</sup>[choć] drogi jego widziałem. Ale Ja go ulecę i pokieruję nim (וְאֶתְּרָהוּ וְאֶנְהִיחֵהוּ *w'erpā'ēhū w'anḥēhū*<sup>95</sup>), i udzielił pociechy jemu i pogrążonym z nim w smutku.<sup>19</sup>[Ja], Stwórca (בּוֹרֵא *bōrē*) [stwarzający] to, co wargi człowieka mówią, [sam ogłaszam]: Pokój! Pokój dalekim i bliskim, bo go uleczyłem (וְרִפְּאתִיו *ūr'pā'īw*)! – mówi Pan».

<sup>20</sup>Bezbożni zaś są jak morze wzburzone, które się nie może uciszyć i którego fale wyrzucają muł i błoto.

<sup>21</sup>Nie ma pokoju – mówi mój Bóg – dla bezbożnych (Iz 57,14–21).

Jeśli Iz 57,14 jest echem Iz 40,3: „Drogę Panu przygotujcie na pustyni, wyrównajcie na pustkowiu gościniec dla naszego Boga”, początkowe אָמַר (*w'amar*) jest wprowadzeniem parafrazy znanego zdania, które teraz jest aktualizowane<sup>96</sup>. W Iz 40,3 przygotowanie drogi miało przyspieszyć przyjsie Boga, tu – w Iz 57,14 – ma utorować drogę wygnańcom, którzy jeszcze nie wrócili. Wezwanie współgra z tytułem Boga „gromadzącego kolejnych wygnańców” (Iz 56,8 – zob. wyżej § 1.5) i łączy we wzajemnej współpracy Jego łaskę z wysiłkiem wspólnoty: „Budujcie, budujcie, uprzętnijcie drogę, usuńcie przeszkody z drogi mego ludu!”. Bóg związany kontraktem synajskim, nazywa ich „swoim ludem” (עַמִּי *'ammī*; por. Wj 19,5; Pwt 7,6; 26,18) i prowadzi – jak niegdyś ich ojców z Egiptu – do Ziemi Obiecanej. Kolejne wersety sugerowałyby, że nowy exodus ma raczej charakter duchowy i jest odnową religijnego życia w zdeprawowanym społeczeństwie. Wydaje się jednak, że oba aspekty – duchowy i doczesny – są tu ze sobą powiązane, podobnie jak w Iz 56,1–8. Odnowa moralna ma bowiem utorować drogę i zachęcić niezdecydowanych do powrotu. Pozytywnym impulsem, by sformułować prorocstwo pełne nadziei w sytuacji całkowitego rozkładu moralnego, mógł być – biorąc pod uwagę tło historyczne – początek działalności Nehemiasza. Słowa prorocтва oddają więc klimat tamtych czasów i mówią wiele o rozbudzonych nadziejach i entuzjazmie, jaki zagościł w sercach proroków.

W w. 15 powtórzenie czasownika אָמַר wraz z uzasadnieniem כִּי כֹה קֹדֶשׁ (*kī kōš'amar*) – „bo tak powiedział [wielki Bóg]” – uroczyście potwierdza aktualność zapisów przymierza,

93 בָּצְעוּ בְּעוֹן (*ba'awōn biš'ō*) „z powodu jego grzechu chciwości” w Iz 57,17 (por. Ez 38,12) jest potwierdzone przez 1QIs<sup>a</sup> i częściowo przez 4QIs<sup>d</sup> (=4Q 58 11:24), bo zachowało się tylko drugie słowo wyrażenia. Nie ma potrzeby zmiany TM, jak proponują nieliczni. Zob. Berthélemy, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, 414–415.

94 הִסְתַּר (*hastēr*) *inf. abs.* Hifil od סָתַר (*sātar*) tu w znaczeniu przysłówkowym. Zatem uderzenie, o którym mówi prorok, dokonuje się przez ukrycie (kogo? czego? – סָתַר [*sātar*] w Hifil jest czasownikiem przechodnim). W istocie nie wiadomo, czy chodzi o ukrycie Boga (Jego oblicza jak w LXX), czy o ukrycie/pogrążenie grzesznika w Bożym gniewie. Dlatego należy lekcję TM uważać za *lectio difficilior*. Qumran widzi tu Nifal od סָתַר (*sātar*): 1QIs<sup>a</sup> tworzy nieregularną formę Nifal bez asymilacji ה do pierwszej spółgłoski rdzennej: וְאֶתְּרָהוּ (וְאֶתְּרָהוּ). Natomiast 4Q58 11:24 tworzy regularną formę Nifal וְאֶתְּרָהוּ (= וְאֶתְּרָהוּ *w'essāṭēr imperf.* Nifal „i ukrywałem się”). Obie formy z Qumran należy odrzucić jako *lectio facilior*. Berthélemy milczy na temat tej lekcji.

95 וְאֶתְּרָהוּ וְאֶנְהִיחֵהוּ (*w'erpā'ēhūw' anḥēhū*) „ale ja go ulecę i pokieruję” w TM, 1QIs<sup>b</sup> i 4QIs<sup>d</sup> (=4Q8 58 12:1), ale w 1QIs<sup>a</sup> nie ma drugiego czasownika (ze względu na *homeoarcton* albo *homeoteleuton*?). Być może drugi czasownik powinien brzmieć וְאֶנְחִיחֵהוּ „i go pocieszę” (jak w LXX παρεκάλεσα αὐτόν), jak uważa wielu. Berthélemy (*Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, 416) po wyczerpującej dyskusji daje wersji masoreckiej ocenę [C].

96 Tak J. Blenkinsopp (*Isaiah 56–66*, 169).

którego gwarantem pozostaje „Bóg Wysoki i Wzniosły, którego stolica jest wieczna, a [Jego] imię «Święty»”. Rozbudowana formuła posłańca (w odróżnieniu od tej z Iz 56,8), wypełniona teologią Syjonu, łączy się aluzyjnie z Iz 6,1–3. Świętość Boga, świętość Bożego Imienia, wiecznie przebywającego na Syjonie, i troskliwa opieka, jaką Bóg – ze świętej góry – rozlata nad uciemżonym (דַּכָּא *dakkā*<sup>97</sup>) i upokorzonym to cechy Boga, który w teologii Proto-Izajasza jest jednocześnie transcendentny i immanentny, daleki i bliski, oddzielony i uwikłany w ludzką historię (por. Iz 1,24–25)<sup>98</sup>; jest troskliwym Ojcem (por. Iz 63,16; 64,7).

Godna odnotowania jest tu mikrostruktura koncentryczna (A-B::B-A), podobna do tej w Iz 56,4–7 (zob. wyżej § 1.2): uciemżony (דַּכָּא *dakkā*)–upokorzony (שְׁפַלְרוּחַ *špal-rūah*) :: upokorzeni (רוּחַ שְׁפַלִּים *rūah špālīm*)–uciemżeni (לֵב נִדְכָּאִים *lēb nidkā'im*). Podobnie jak w Iz 56,4–7 każda z dwóch par słów tworzy hendiadys; i podobnie jak tam przechodzi się od *singularis* do *pluralis*, co z jednej strony uwypukla retorycznie otwartość Bożej obietnicy na wszystkich uciemżonych, z drugiej zaś – kładzie nacisk na zaogniający się kryzys społeczny, za który odpowiedzialność ponoszą elity rządzące. Jediną różnicą jest brak rodzajnika, który w Iz 56,4–6 był obecny zarówno przy formach *singularis*, jak i *pluralis*.

Świętość Boga w w. 15 może być rozumiana dwojako – jako świętość ontyczna i świętość moralna. W istocie teologia biblijna rozdziela te dwa przymioty Boga, by wyjaśnić filozoficzny paradoks wezwania „bądźcie świętymi jak Ja” (Kpł 19,2) – paradoks, bo czyż człowiek może stać się święty świętością Boga? Rozwiązanie paradoksu dokonuje się przez rozumowe rozszczepienie pojęcia świętości na dwie kategorie, by spojrzeć na istnienie Boga w Jego relacji do człowieka niejako na dwóch płaszczyznach: ontycznej i moralnej. Jeśli bowiem świętość ontyczna Boga (będąca synonimem Jego transcendencji) pozostaje dla człowieka niedostępna (bo nie może stać się Bogiem), to naśladowanie Go w moralnej świętości przez wypełnianie przykazań jest nie tylko możliwe, ale i konieczne, by cieszyć się pełnią błogosławieństwa i pokoju. Wezwanie „bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty” (Kpł 19,2) jest więc wezwaniem człowieka do świętości moralnej Boga, który objawił się na Synaju.

W Iz 57,15 prorok uwypukla świętość ontyczną Boga, która – jak wynika z kontekstu (ww. 16–18) – staje się podstawą Bożego miłosierdzia. Można wręcz powiedzieć, że świętość ontyczna Boga kryje w sobie tajemnicę przebaczenia. Jeśli bowiem Bóg zasiadający na Syjonie objawia się człowiekowi w świętości ontycznej jako *ganz Andere* (łac. *totaliter Alter*) – całkowicie Inny, to między innymi w tym celu, by pokazać, że – jak mówi Ozeasz – kieruje się wobec grzesznika innymi kryteriami niż człowiek ograniczony ludzką logiką: „Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu, i Efraima już więcej nie zniszczę, albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja – Święty, i nie przychodzę, żeby zatracać” (Oz 11,9; por. Iz 57,16).

97 Ten przymiotnik oznacza również kastrata w Pwt 23,2.

98 „[...] the earthly counterpart to the heavenly location is the divine presence among the contrite and humble, meaning also the poor and the oppressed” (Blenkinsopp, *Isaiah 56–66*, 170–171).

Iz 57,15–16 potwierdza, że prorok, działając 60–70 lat po odbudowie świątyni (w 515 przed Chr.), pozostaje wierny dziedzictwu Izajasza i rozwija je, wplatając nowe wątki teologiczne z Ozeasza, Ezechiela i Deutero-Izajasza. Dar ożywczego ducha, nawiązujący do Ez 36,26–27, w świetle w. 16 jest darem miłosierdzia i wyrazem wierności obietnicom danym Noemu (por. Rdz 8,21–22). Obietnica „nie będę wiecznie prowadził sporu” jest kolejnym echem z Oz 11,9. A bezwarunkowość zbawienia (w odpowiedzi na wszelkie pelagiańskie nurty *ante litteram*) jest aluzją do Iz 44,22.

Moment historyczny poprzedzający reformy Nehemiasza – bez wątpienia trudny – pomimo rozlewającego się grzechu<sup>99</sup> i całej historii niewierności (Iz 57,17: zob. wyżej § 2.2), zostaje zinterpretowany w kluczu teologicznym i w ocenie proroka jest przełomem otwierającym nieoczekiwaną perspektywę przebaczenia. Zastanawia, co skłoniło Boga do podjęcia takiej decyzji? Prorok, nie odpowiadając, daje do zrozumienia, że jednym wytłumaczeniem zaistniałej sytuacji jest niezrozumiała i niezasłużona przez człowieka Boża łaska: „[...] ilekroć zawrzałem gniewem z powodu jego grzechu chciwości i cios mu zadałem, ukrywszy [się/go] w swym gniewie, on [dalej] szedł zbuntowany drogą swego serca, [choć] drogi jego widziałem. Ale Ja go ulecę i pokieruję nim [...]” (Iz 57,17–18b). Tak jakby słysząc prowokacyjne pytanie Hioba: „Zgrzeszyłem [...]. Czemu mojego grzechu nie zgłodziś, nie zmażesz mej nieprawości?” (Hi 7,21), Bóg nagle przypomniał sobie własne słowa: „Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jak śnieg wybieleją; choćby były czerwone jak purpura, staną się [białe] jak wełna” (Iz 1,18b). W Iz 57,17–18 dochodzi do głosu intuicja teologiczna – charakterystyczna dla autorów natchnionych tamtego okresu – podważająca przedwzrostek „dogmatykę” z jej retribucyjnym modelem (zob. przyp. 61): człowiek nie jest w stanie poradzić sobie sam z własną grzesznością – potrzebne jest Boże przebaczenie, które raz na zawsze zgłodzi ludzkie grzechy.

Końcowe wersety (ww. 18–21) – proste w swej wymowie – przedstawiają uleczenie (powtórzone dwukrotnie: najpierw jako perspektywę przyszłości וַיִּוֹצֵאָהוּ [wə 'əpā 'əhū] „uleczę”, następnie jako ukończone dzieło וַיִּוֹצֵאָהוּ [úrapā 'ítw] „uleczyłem” – por. też Oz 6,1; Hi 5,18) jako działanie Boga, który widzi („a drogi jego widziałem” – Iz 56,18a). W udręce i w grzechu człowiek postrzega Boga jako Tęgo, który widzi i niejako przypomina sobie o swych obowiązkach Stwórcy i Zbawcy (por. Rdz 16,13). Uleczenie/zbawienie jest ukazane w istocie jako dzieło Stwórcy (בֹּרֵא bôrē' – *participium Qal activi*; w 1QIs<sup>a</sup> jest בּוֹרֵא bbwr' „w Stwórcy”, „przez Stwórcę”), który – choć potrafi natchnąć myśli i język człowieka/proroka – ogłasza osobiście: Pokój! Pokój tym, którzy są daleko i tym, którzy są blisko! (por. Ef 2,17).

Dwie rzeczy są tu warte odnotowania. Po pierwsze, Bóg Stwórca jest Bogiem Zbawcą (wbrew późniejszym oświeceniowym deistycznym przekonaniom) i obwieszcza, że dzieło zbawienia Izraela zapowiedziane w Iz 56,1 staje się pojednaniem wszystkich ludzi (jak w Iz 56,3–7). Uleczenie Izraela otwiera więc drogę do pojednania podzielonej

<sup>99</sup> W Iz 57,17 uwypuklony zostaje grzech chciwości בִּישׁוֹ bış'ō – ten sam, który w Iz 56,11 był wyrzucany pasterzom.

ludzkości („Pokój..., bo go uleczyłem”)<sup>100</sup>. Jednak ci, którzy je odrzuca, nie zaznają pokoju (ww. 20–21)<sup>101</sup>. Zbawienie – owszem – jest bezwarunkowym darem, lecz decyzję o jego przyjęciu Bóg pozostawił człowiekowi, który w swej wolności może je również odrzucić. Jest tu obecny niewątpliwy wpływ teologii Deutero-Izajasza, który jako pierwszy w ST (dystansując się od wszelkich protopelagiańskich teologii) wyraził przekonanie, że zbawienie pochodzące od Boga uprzedza nawrócenie człowieka: „Usunąłem twe grzechy jak chmurę i twoje wykroczenia jak obłok. Nawróć się, bom cię odkupił” (Iz 44,22).

Po drugie, Bóg, który ma moc natchnąć myśli i słowa proroka, jest ukazany jako Stwórca (אֱלֹהֵי בֹרֵא *bōrē*; łac. *creator*). Natchnienie zostaje powiązane ze stwórczym działaniem Boga. Jest to ciekawe i aktualne, bo w czasach, gdy wszyscy w miejscach pracy cenią sobie kreatywność, tak naprawdę jedyną, godną podziwu i adoracji jest kreatywna wyobraźnia Boga, który – okazuje się – objawił się nie tylko w dziele stworzenia, ale również w natchnionych myślach proroka. Świadomy tego prorok oddaje teraz głos Bogu, Twórcy wszystkiego, i w Nim widzi źródło własnej kreatywności, inspirowanej Bożą mądrością. Oddać głos Bogu w akcie kreatywnego wzmoczenia, na zakończenie własnego dzieła, jest aktem pokory i uwielbienia i przywodzi na myśl słowa Psalmisty: „chcę błogosławić Pana w każdym czasie, Sie, Jego chwała zawsze na moich ustach” (Ps 34,2).

## Zakończenie

Iz 56–57 stanowi mozaikę pięciu obrazów stworzonych w stylu *variatio*, które – choć wymagają intelektualnego wysiłku czytelnika i szeregu uzupełnień (zaznaczonych w tłumaczeniu nawiasami kwadratowymi) – ukazują sytuację prowincji Jehud w przełomowym momencie historii, jakim było przybycie Nehemiasza i rozpoczęcie działań reformatorskich w połowie V wieku przed Chr. Środowisko prorockie Trito-Izajasza rozpoznało bowiem w Nehemiaszu męża opatrnościowego, który w swym programie reform – pomimo ludzkich ograniczeń i ułomności – ucieleśniał miłość i troskę Boga o swój naród. Jednak sytuacja była na tyle trudna i skomplikowana, że bez odpowiedniego wsparcia misja Nehemiasza mogła się nie powieść. Przyczyn możliwej porażki było bardzo dużo. Sama postać Nehemiasza była kontrowersyjna: prawdopodobnie był uważany za eunucha i cudzoziemca, co rodziło szereg plotek i wykluczało go z przestrzeni świątynnej. Ponadto

100 Odpowiada to uniwersalistycznej misji Izraela w teologii Deutero-Izajasza (Iz 55,1–5). Zob. A. Zawadzki, „Nowe tłumaczenie i interpretacja Iz 55,3–5. Studium egzegetyczno-historyczne”, *Bib.An* 7/1 (2017) 49–85 (zwł. 69–70).

101 W świetle teologii Deutero- i Trito-Izajasza ww. 20–21 są integralną częścią perykopy i nie powinny być traktowane jako dodatek redakcyjny (co sugeruje Blenkinsopp [*Isaiah* 56–66, 172]), bo jak słusznie zauważa Watts „grace is neither blind nor stupid” (*Isaiah* 34–66, 836). Można jednak przypuszczać, że w. 21 został przeniesiony do Iz 48,22 i w kanonicznej Księdze Izajasza służy jako element strukturalnego podziału Iz 40–66 (Whybray, *Isaiah* 40–66 [New Century Bible Commentary; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1975] 134; Blenkinsopp, *Isaiah* 56–66, 173).

jego wrodzona nieufność i ostrożność (w wielu przypadkach uzasadniona) nie ułatwiała współpracy.

Prorocy, ukazując powołanie eunucha/cudzoziemca w Iz 56,1–8, zachęcają Judejczyków, by spojrzeli na Nehemiasza okiem Boga jako na Bożego wybrańca wezwanego do sprawiedliwości, by siebie i naród przygotował na nadchodzące zbawienie. Z drugiej jednak strony chcą, by sam Nehemiasz był świadomy czyhających zagrożeń, głównie ze strony elity rządzącej, której obraz odzwierciedla wszystkie bolączki wspólnoty Jehud: znieczulica moralna, duchowe otępienie, pijaństwo, prostytucja i bałwochwalcze praktyki (składanie dzieci w ofiarach, nierząd sakralny i kult Molocha). Mimo tego złowróżbnego obrazu pełnego inwektyw i oskarżeń, w końcowym fragmencie (Iz 57,14–21) rozbłyśka wielkie światło nadziei, które miało dodać otuchy namiestnikowi: Bóg ogłasza, że pomimo ogromu grzechów swego narodu, Jego pokój stanie się udziałem nie tylko Judejczyków, ale również – za ich pośrednictwem – całej ludzkości. Nie należy bowiem zapominać, że prorocy – choć działają w konkretnym czasie historycznym i mają na uwadze realia misji Nehemiasza – nadal pozostają ludźmi wiary, otwartymi na działanie Bożej łaski, która pozwala im dostrzec na horyzoncie ówczesnego świata obecność Boga i znaki nadchodzącego zbawienia. Nieprzypadkowo, wychodząc z teologii przymierza synajskiego, będącego fundamentem wiary w Boga, który dochowuje wierności swym obietnicom, włączają szereg innych motywów teologicznych z Ozeasza, Ezechiela, Proto- i Deutero-Izajasza. Pośród znanych tematów warto jednak odnotować kilka nowych akcentów, które stanowią osobisty wkład Trito-Izajasza w rozwój teologii ST: poszerzenie pojęcia inkluzywności o ludzi, których ułomność fizyczna, naruszająca porządek stworzenia, była wykluczająca w świetle prawa Mojżeszowego; progresywne otwieranie się etnicznej wspólnoty Jehud na cudzoziemców (co nie do końca współgrało z późniejszymi działaniami Nehemiasza i Ezdrasza); śmierć sprawiedliwego ukazana w kluczu cierpienia zastępczego jako źródło pokoju dla całej wspólnoty (widać tu wyraźną inspirację czterema pieśniami o Słudze Jahwe); Boże przebaczenie okazane Judejczykom jako preludium eschatycznego zgromadzenia całej ludzkości; świętość ontyczna Boga jako podstawa miłosiernego działania względem grzesznika; stwórcze działanie Boga objawiające się w prorockim natchnieniu.

Środowisko prorockie Trito-Izajasza swym przepowiadaniem, działalnością intelektualną i formowaniem wspólnoty od wewnątrz stanowiło wyraźną przeciwwagę dla skorpumpowanych i zdegenerowanych elit politycznych i religijnych kraju. Choć obraz elit, jaki ci prorocy przedstawili (Iz 56,9–12; 57,1–13), jest bardzo negatywny, to jednak obecność ich samych, żywotność ich myśli teologicznej, niewątpliwy dostęp do tradycyjnej literatury Izraela, odwaga w przedstawianiu paradoksalnego działania Boga, wychodzącego poza szablony obyczaju religijnego, wrażliwość na los uciemiężonych – to wszystko świadczy, że pośród tych samych elit, tak negatywnie scharakteryzowanych, byli ludzie sprawiedliwi i szlachetni, którzy potrafili stworzyć tekst prorocki, ciekawy teologicznie i literacko: w pierwszym obrazie (Iz 56,1–8) skierowanym głównie do Judejczyków, wzywają, by rozpoznać w Nehemiaszu Bożego posłańca i przyjąć go jak



członka religijnej wspólnoty. W ten sposób legitymizują jego misję i osobę. W kolejnych trzech obrazach, niezwykle negatywnych (Iz 56,9–12; 57,1–2; 57,3–13), zwracają się z oskarżeniem do elit rządzących, ale pośrednio zwracają się również do Nehemiasza, by uświadomić mu ogrom pracy, jaka go czeka. W ostatnim obrazie (Iz 57,14–21), skierowanym do wszystkich – do Judejczyków i do Nehemiasza – ich prorocka mowa przybiera ton parenetyczny i pocieszający, stając się dobrą nowiną o Bogu miłosiernym, który – mimo braku nawrócenia i ciągłego popadania w grzechy – daje możliwość zbawienia tym, którzy zechcą ten dar przyjąć. Jeśli Nehemiasz przyjmie Boże wezwanie, usłyszy głos Boga, który go wzywa, by był Jego heroldem: „Krzycz na całe gardło, nie przestawaj! Podnoś głos swój jak trąba! Wytknij memu ludowi jego przestępstwa i domowi Jakuba jego grzechy!” (Iz 58,1).

## Bibliografia

- Albertz, R., *Storia della religione nell'Israele antico. Dall'esilio ai Maccabei* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 23; Brescia: Paideia 2005) II.
- Albright, W.F., „A Brief History of Judah from the Days of Josiah to Alexander the Great”, *Biblical Archaeologist* 9/1 (1945) 1–16.
- Avrin, L., *Scribes, Script and Books. The Book Arts from Antiquity to the Renaissance* (Chicago, IL – London: American Library Association – British Library 1991).
- Batten, L.W., *The Books of Ezra and Nehemiah* (International Critical Commentary; Edinburgh: Clark 1913).
- Berges, U., *Jesaja 55–66* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg: Herder 2022).
- Berthélemy, D., *Critique Textuelle de l'Ancien Testament* (Orbis Biblicus et Orientalis 50/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986).
- Blenkinsopp, J., *Ezra-Nehemiah. A Commentary* (Philadelphia, PA: Westminster 1988).
- Blenkinsopp, J., *Isaiah 56–66. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 19B; New Haven, CT – London: Yale University Press 2011).
- Briant, P., *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2002).
- Bright, J., *A History of Israel* (Philadelphia, PA: Westminster 1959).
- Brzegowy, T., *Księga Izajasza. Rozdziały 40–66* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 22/3; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2019).
- Burnet, J. (red.), *Platonis opera* (Oxford: Clarendon 1967) II.
- Burnside, J.P., *The Signs of Sins. Seriousness of Offence in Biblical Law* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 364; London – New York: Sheffield Academic Press 2003).
- Carter, C.E., *The Emergence of Yehud in the Persian Period* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 294; Sheffield: Sheffield Academic Press 1999).
- Clements, R.E., *Isaiah 1–39* (The New Century Commentary; Grand Rapids, MI – London: Eerdmans – Marshall, Morgan & Scott 1980).
- Crosby, W.H., *Quintus Curtius Rufus. Life and Exploits of Alexander the Great* (New York: Appleton 1860).
- Dietrich, M. – Loretz, O. – Sanmartin, J., *Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 1976).

- Dietrich, M. – Loretz, O. – Sanmartín, J., „Die Ugaritischen Totengeister ru(m) und die biblischen Rephaim”, *Ugarit-Forschungen* 8 (1976) 45–52.
- Fischer, K.T., (post I. Bekker – L. Dindorf) – Vogel, F., *Diodori bibliotheca historica* (Leipzig: Teubner 1906) IV.
- Goldingay, J., *Isaiah* (Understanding the Bible Commentary Series; Grand Rapids, MI: Baker Books 1995).
- Grabbe, L.L., *Ezra-Nehemiah* (London – New York: Routledge 1998).
- Grabbe, L.L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. I. Yehud. A History of the Persian Province of Judah* (The Library of Second Temple Studies 47; London – New York: Clark 2004).
- Heider, G.C., *The Cult of Moloch. A Reassessment* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 43; Sheffield: JSOT Press 1985).
- Henry, R., *Photius. Bibliothèque* (Paris: Les Belles Lettres 1959) I.
- Hercher, R., *Claudii Aeliani de natura animalium libri XVII. Varia historia, epistolae, fragmenta* (Lipsiae: Teubner 1866) II.
- Herdner, A. (red.), *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939* (Mission de Ras Shamra 10; Paris: Geuthner 1963) I.
- Homerski, J., „Nehemiasz – świecki reformator”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 36/1 (1989) 17–28.
- Hossfeld, F.-L. – Zenger, E., *Psalms 2. A Commentary on Psalms 51–100* (Heremeneia; Minneapolis, MN: Fortress 2005).
- Jacoby, F., *Die Fragmente der griechischen Historiker* (Leiden: Brill 1958) 3C.
- Janowski, B., *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder* (Tübingen: Mohr Siebeck 2019).
- Jastrow, M., *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (Peabody, MA: Hendrickson 2005).
- Kelly, B.H., *Ezra, Nehemiah, Esther, Job* (Layman’s Bible Commentary; Louisville, KY: John Knox Press 1962).
- Koehler, L. – Baumgartner, W., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa: Vocatio 2008) I–II.
- Koestermann, E., *Cornelii Taciti Historiae* (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; Leipzig: Teubner 1957) I.
- Koole, J.L., *Isaiah III* (Historical Commentary on the Old Testament; Leuven: Peeters 2001).
- Lipschits, O. – Blenkinsopp, J. (red.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2003).
- Marchant, E.C., *Xenophontis opera omnia* (Oxford: Clarendon Press 1910).
- Meyer, E., *Die Entstehung des Judentums. Eine historische Untersuchung* (Halle a.S.: Niemeyer 1896).
- Motyer, J.A., *The Prophecy of Isaiah* (Leicester: InterVarsity 1993).
- Myers, J.M., *Ezra-Nehemiah. A New Translations with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 14; New York et al.: Doubleday 1965).
- Neveh, J., „Gleanings of Some Pottery Inscriptions”, *Israel Exploration Journal* 46 (1996) 44–51.
- Niese, B., *Flavii Iosephi opera* (Berlin: Weidmann 1892) III.
- Niskanen, P.V., *Isaiah 56–66* (Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry; Collegeville, MN: Liturgical Press 2014).
- Olmstead, A.M., *History of Palestine and Syria to the Macedonian Conquest* (New York – London: Scribner’s Sons 1931).
- Oswalt, J.N., *The Book of Isaiah. Chapters 40–66* (New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 1998).

- Pavlovský, V., „Die Chronologie der Tätigkeit Esdras. Versuch einer neuen Lösung”, *Biblica* 38 (1957) 275–305, 428–456.
- Porten, B., *Archives from Elephantine. Life of an Ancient Jewish Military Colony* (Berkeley, CA – Los Angeles, CA: University of California Press 1969).
- Porten, B. – Yardeni, A. (red.), *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt* (Texts and Studies for Students; Jerusalem: Hebrew University, Department of the History of the Jewish People – Hebrew University Press 1999).
- von Rad, G., *Deuteronomio* (Antico Testamento 8; Brescia: Paideia 1979).
- von Rad, G., *Teologia dell'Antico Testamento. I. Teologia delle tradizioni storiche d'Israele* (Biblioteca teologica; Brescia: Paideia 1972).
- Rainey, A.F., „A Persian Period Seal Impression”, *The Ninth Season of Excavation at Tel Harassim (Nahal Barkai) 1998* (red. S. Givon) (Tel Aviv: [nakl. redaktora] 1999) 50\*–53\*.
- Rendtorff, R., „Isaiah 56:1 as a Key to the Formation of the Book of Isaiah”, *Canon and Theology. Overtures to an Old Testament Theology* (Minneapolis, MN: Fortress 1993) 181–189.
- Rösel, M., „Tun-Ergehen-Zusammenhang”, *Neues Bibel-Lexikon* (red. M. Görg – B. Lang) (Zürich: Benziger 2001) III,931–934.
- Rudolph, W., *Esra und Nehemiah* (Handbuch zum Alten Testament 20; Tübingen: Mohr Siebeck 1949).
- Schunck, K.-D., *Nehemia* (Biblischer Kommentar Altes Testament 23/2; Neukirchen-Vlyun: Neukirchen Verlag 2009).
- Schutz, S., *The Old Testament Speaks. A Complete Survey of Old Testament History and Literature* (New York: Harper 1960).
- Smart, J.D., *History and Theology in Second Isaiah. A Commentary on Isaiah 35,40–66* (Philadelphia, PA: Westminster 1965).
- Soggin, J.A., *Introduzione all'Antico Testamento* (Biblioteca di cultura religiosa 14; Brescia: Paideia 1987).
- Stachowiak, L., *Księga Izajasza II–III* (Pismo Święte Starego Testamentu 9/2; Poznań: Pallottinum 1996).
- Steck, O.H., „Beobachtungen zu Jesaja 56–59”, *Biblische Zeitschrift* 31/2 (1987) 228–246.
- Stronk, J.P., „Ctesias of Cnidus, a Reappraisal”, *Mnemosyne* 60/1 (2007) 25–58.
- Tadmor, H., „Judah”, *Cambridge Ancient History* (red. J. Boardman *et al.*) (Cambridge: Cambridge University Press 1994) VI, 285.
- de Vaux, R., *Instytucje Starego Testamentu* (tł. T. Brzegowy) (Poznań: Pallottinum 2004).
- Volz, P., *Jesaja II. Zweite Hälfte. Kapitel 40–66* (Leipzig: Deichert 1932).
- Waltke, B.K. – O'Connor, M.P., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1990).
- Watts, J.D.W., *Isaiah 34–66. Revised Edition* (Word Biblical Commentary 25; Nashville, TN: Nelson 2005).
- Westermann, C., *Basic Forms of Prophetic Speech* (Louisville, KY: John Knox Press 1991).
- Westermann, C., *Isaia. Capitoli 40–66* (Antico Testamento 19; Brescia: Paideia 1978).
- Whybray, R.N., *Isaiah 40–66* (New Century Bible Commentary; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1975).
- Wilson, N.G., *Herodoti Historiae* (Oxford: Oxford University Press 2015) II.
- Wimmer, F., *Theophrasti Eresii opera, quae supersunt, omnia* (Paris: Didot 1866).
- Wood, B.G., „Did the Israelites Conquer Jericho?”, *Biblical Archaeology Review* 16/2 (1990) 44–58.
- Wróbel, M.S., *Księga Ezdraszka. Księga Nehemiasza* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 11; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2016).
- Yamauchi, E.M., „Was Nehemiah the Cupbearer a Eunuch?”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 92/1 (1980) 132–142.

- Zawadzki, A., „Nowe tłumaczenie i interpretacja Iz 55,3–5. Studium egzegetyczno-historyczne”, *The Biblical Annals* 7/1 (2017) 49–85.
- Zawadzki, A., „Mesjaństwo w Ml 3,1–5 i jego deuteronomistyczna korekta – studium egzegetyczno-historyczne”, *The Biblical Annals* 5/2 (2015) 375–403.
- Ziegler, K., *Plutarchi vitae parallelae* (Lipsiae: Teubner 1971) III/1.

