



Jak
drzewo
zasadzone
nad
płynącą
wodą



Stanisław
Wronka

Jak drzewo
zasadzone
nad płynącą
wodą (Ps 1, 3)

Antropologiczny wymiar
metafory drzewa w Biblii

Kraków 2013

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Recenzja wydawnicza
o. prof. dr hab. Tomasz Maria Dąbek OSB

Projekt okładki
Marta Jaszczuk

Na okładce
fragment obrazu *Apfelbaum I*
Gustava Klimta (1862–1918)

Publikacja finansowana z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2012.

Copyright © 2013 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-319-6

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
tel./faks 12 422 60 40
e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

Wstęp

Świat roślinny jest bardzo często obecny w Piśmie Świętym. Na jego kartach uczeni doszukali się ponad dwustu gatunków różnych roślin: traw, kwiatów, warzyw, zbóż, krzewów i drzew. Wciąż jednak trwa dyskusja nad identyfikacją wielu z nich. Obecnie panuje powszechna zgodność co do prawie stu gatunków. Wyniki badań zostały opracowane i zebrane w wielu artykułach, monografiach, leksykonach i atlasach¹.

Nazwy roślin występują w Biblii często w znaczeniu dosłownym, ale w wielu miejscach ich znaczenie jest przenośne. Nie dziwi to, bo język biblijny jest w dużej mierze językiem metaforycznym sięgającym po różne obrazy zaczerpnięte z otaczającego świata. Jest to podyktowane mentalnością ludzi starożytnych, zwłaszcza z kręgu kultury semickiej, których wiedza była oparta na obserwacji rzeczywistości i codziennym doświadczeniu, a nie na ścisłych badaniach naukowych. W wypadku Pisma Świętego język obrazowy jest spowodowany jeszcze bardziej przedmiotem tego zbioru ksiąg, którym jest Bóg w kontakcie z człowiekiem, historią i światem. Jest to rzeczywistość niematerialna i stąd nieuchwytna zmysłami i rozumem i niewyraźalna do końca przy pomocy ludzkich słów i pojęć. Użycie języka przenośnego jawi się tu jako konieczność.

¹ Por. N. H. MOLLENKE, A. L. MOLLENKE, *Plants of the Bible*, New York 1952; M. ZOHARY, *Plants of the Bible. A complete handbook to all the plants with 200 full-color plates taken in the natural habitat*, Cambridge 1982; N. HAREUVENI, *Tree and Shrub in Our Biblical Heritage*, Kiryat Ono 1989; F. N. HEPPEL, *Illustrated Encyclopedia of Bible Plants. Flowers and Trees, Fruits and Vegetables, Ecology*, Downers Grove 1992; J. MAILLÂT, S. MAILLÂT, *Les plantes dans la Bible. Guide de la flore en Terre Sainte*, Paris 1999; J. PICK, *W świecie Biblii – flora. Niemi świadkowie chwały Boga. Leksykon roślin w Biblii*, Pelplin 1998; B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków 2003; Z. WŁODARCZYK, Review of plant species cited in the Bible, *Folia Horticulturae* 19 (2007) nr 1, s. 67–85 i *Rośliny biblijne. Leksykon*, Kraków 2011.

Obrazy ze świata roślinnego zajmują poczesne miejsce wśród różnych porównań, metafor i symboli w Piśmie Świętym. Biblijna metaforyka roślinna nie doczekała się jednak dotąd szerszego opracowania. Leksykony wymieniają zwykle znaczenia przenośne roślin i cytują zdania biblijne lub podają tylko sigła miejsc, w których metafory roślinne się pojawiają, bez bliższego omówienia tych tekstów. Dokładniejsze analizy dotyczą pojedynczych roślin lub wątków². Nasza praca ma po części wypełnić tę lukę. Zajmujemy się w niej znaczeniem przenośnym roślin, co nie oznacza, że pomijamy zupełnie znaczenie dosłowne, bo pierwsze bazuje na drugim. Nie uwzględniamy jednak wszystkich roślin, gdyż metaforyka roślinna jest obecna w bardzo wielu tekstach zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu i nie sposób zanalizować ich wszystkich w jednej pracy. Ograniczamy pole naszych badań do drzew i krzewów, tak jak je rozumie dzisiejsza botanika. W Biblii bowiem mamy do czynienia z potoczną klasyfikacją roślin: trawiaste i drzewiaste, zgodną z ówczesną znajomością flory. Ślady tej klasyfikacji można znaleźć w Rdz 1, 11–12. 29; 2, 5; Wj 9, 25; Pwt 20, 19–20³.

² Por. M. ZOHARY, *Plants of the Bible*; B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*; J. PICK, *W świecie Biblii – flora*; Z. WŁODARCZYK, *Rośliny biblijne. Leksykon, Siedem upraw biblijnych i ich symbolika*, Kraków 2008, Symbolika i uprawa winorośli (*Vitis vinifera* L.) w Biblii, w: T. Jelonek, L. Rotter (red.), *Interpretacja i symbolika* (Biblia w kulturze świata), Kraków 2006, s. 141–160, Uprawa i symbolika oliwki (*Olea europaea* L.) w Biblii, *Studia Catholica Podoliae* 4 (2005), s. 201–216, Daktylowiec właściwy (*Phoenix dactylifera* L.) w Biblii – uprawa i symbolika, w: T. Jelonek (red.), *Z badań nad Biblią*, t. XI, Kraków 2007, s. 221–232, Znaczenie i symbolika roślin lulawu, w: T. Jelonek (red.), *Biblia – Ojcowie Kościoła* (Biblia w kulturze świata), Kraków 2008, s. 91–111; J. LEMAŃSKI, Izrael jako krzew winny i winnica Jahwe w tekstach Starego Testamentu, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 6 (2001), s. 133–154; S. PISAREK, Więź z winnym krzewem (Chrystusem Synem) i z ojcem-rolnikiem (Bogiem Ojcem) w obrazie winnego krzewu, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 32 (1999), s. 37–46; H. WITCZYK, Winny krzew i latorośle (J 15, 1–16, 3) – zarys zmagania Kościoła w świecie, w: K. Mielcarek (red.), „Dobrze, Sługo dobry...” (Mt 25, 21). *Księga Pamiątkowa ku czci Ks. Dr Huberta Ordona SDS* (Studia Biblica 9), Kielce 2005, s. 191–226; E. PIWOWARCZYK, Symbolika owoców. Wybrane przykłady: figa, granat, jabłko, migdał, winne grono, w: J. Marecki, L. Rotter (red.), *Symbolika roślin. Heraldyka i symbolika chrześcijańska*, Kraków 2007, s. 91–103.

³ Por. S. MANY, Arbres mentionnés dans la Bible, w: F. Vigouroux (red.), *Dictionnaire de la Bible*, Paris 1895, t. I, k. 888–894; J. LACASA, Albero, w: A. Díez

Obraz drzewa odnosi się w księgach biblijnych do różnych rzeczywistości. Najbardziej znane jest „drzewo życia” oraz „drzewo poznania dobra i zła” (Rdz 2, 9), na temat których istnieje sporo opracowań⁴. Ale drzewo może również symbolizować Boga (por. Jr 1, 11–12; Oz 14, 9) czy Mądrość (por. Prz 3, 18; Syr 14, 26–27; 24, 12–19). Najczęściej jednak odnosi się do człowieka, chyba przede wszystkim ze względu na jego pionową postawę⁵. Niewidomy, który dzięki Jezusowi powoli odzyskuje wzrok, widzi przechodzących ludzi „niby drzewa” (ὥς δένδρα; Mk 8, 24). Drzewo wyraża także inne cechy człowieka, jak żywotność, odradzanie się, trwanie, owocowanie⁶. Nic więc dziwnego, że mamy w Biblii kilkadziesiąt tekstów, w których drzewo wyraża rzeczywistość człowieka: osobę i różne jej aspekty

Macho, A. Rolla (dir.), *Enciclopedia della Bibbia*, t. I, tłum. z hiszp., Torino-Leumann 1969, k. 269. Z tego powodu nie uwzględniamy np. trzciny, która ma wprawdzie zdrewniałą łodygę, ale należy do rodziny traw; por. Z. WŁODARCZYK, *Rośliny biblijne. Leksykon*, s. 162; B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 209–212; M. ZOHARY, *Flora*, w: *IDB*, t. II, s. 290–291.

⁴ Por. Z. KIERNIKOWSKI, Drzewo życia w „środku” ogrodu (Rdz 1–11), *Pastores* 4/45 (2009), s. 7–17; N. DECLAISSE-WALFORD, Tree of Knowledge, Tree of Life, w: K. D. Sakenfield (red.), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. V, Nashville 2009, s. 659–661; M. H. NARROWE, Another Look on the Tree of Good and Evil, *The Jewish Bible Quarterly* 26 (1998), s. 184–188; H. N. WALLACE, Tree of Knowledge and Tree of Life, w: D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. VI, New York 1992, s. 656–660; D. J. A. CLINES, The Tree of Knowledge and the Law of Yahve (Psalm XIX), *VT* 24 (1974), s. 8–14. W. CHROSTOWSKI, *Ogród Eden – zapoznane świadectwa asyryjskiej diaspory* (Rozprawy i Studia Biblijne 1), Warszawa 1996; E. O. JAMES, *The Tree of Life. An Archeological Study*, Leiden 1966.

⁵ „Z drugiej strony człowiek świadomy swej biologicznej bliskości ze zwierzętami, nie mógł przed sobą ukrywać, że jego wyprostowana postawa wykazuje większe podobieństwo do drzewa, krzaka czy nawet trawy niż do przyziemnej pozycji zwierzęcia (z wyjątkiem ptactwa niebieskiego)”; J. E. CIRLOT, *Słownik symboli*, tłum. z hiszp., Kraków 2000, s. 350. W Biblii jest także dużo metafor zwierzęcych odniesionych do człowieka; por. B. SZCZEPANOWICZ, A. MROZEK, *Atlas zwierząt biblijnych. Miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków 2007; S. KOBIELUS, *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Warszawa 2002; A. M. WAJDA, Przyczynek do metodyki tłumaczenia terminów zoologicznych w tekstach biblijnych na przykładzie wybranych gatunków ssaków (*Mammalia*), *RBL* 64 (2011), s. 221–232.

⁶ Por. M. ERNST, Baum, w: M. Stubhann (hrsg.), *Die Bibel von A – Z. Das aktuelle Lexikon zur Bibel*, Erlangen 1985, s. 76–77.

i zachowania, a także grupę ludzi, społeczność, naród. Uwzględniamy tylko te odniesienia, które są wyraźne i dotyczą wprost człowieka: jest on jak drzewo, jest drzewem, natomiast pomijamy teksty, w których drzewo pozostaje tylko w jakiejś relacji do człowieka: służy mu do czegoś, daje cięć i owoce, jest przedmiotem jego obróbki. Nie zajmujemy się też porównaniami drzewa do człowieka, np. że drzewa klaszczą w dłonie (Iz 55, 12), radują się (Ps 96/95, 12), poznają (Ez 17, 24). Na tym polega antropologiczny wymiar metafory drzewa w naszej pracy. Zanalizujemy sporą część tekstów zawierających taką metaforę, ale nie wszystkie, gdyż jest ich zbyt wiele.

Metaforę rozumiemy w sensie szerszym i obejmujemy nią także porównanie, symbol, przypowieść, alegorię i bajkę. Wszystkie te formy literackie różnią się między sobą, ale mają też wspólne cechy, tak że granice pomiędzy nimi nie są ostre⁷. Metafora (gr. μεταφορά, łac. translatio, pol. przenośnia) jest podstawowym dla języka poetyckiego tropem (figurą) retorycznym, to znaczy wyrażeniem użytym przenośnie, i polega na przeniesieniu nazwy z jednej rzeczy na inną na zasadzie analogii, na stwierdzeniu, że jedna rzecz jest inną rzeczą („ty jesteś skałą” lub z pominięciem czasownika jako apozycja „ty skałą” Mt 16, 18). Natomiast porównanie (łac. comparatio) to figura polegająca na zestawieniu pojęć na podstawie jakiegoś podobieństwa między nimi przy pomocy wyrazów łączących: jak, jako, jakby, niby, niczym, podobny do, inny niż... („człowiek jest jak lew” lub „człowiek jak lew”). Z kolei symbol (gr. σύμβολον) to trop, w którym postać, przedmiot, zdarzenie lub pojęcie jest znakiem innej rzeczywistości głęboko ukrytej i niejasnej (chochoł w *Weselu* Stanisława Wyspiańskiego). Przypowieść (gr. παραβολή, łac. parabola) to gatunek literacki będący rozbudowanym porównaniem w formie utworu narracyjnego („królestwo Boże podobne jest do sieci...”; Mt 13, 47–50). Podobnie alegoria (gr. ἀλληγορία, łac. alegoria) to rozbudowana czy przedłużona metafora funkcjonująca jako trop w większej całości lub jako samodzielny gatunek literacki w formie obrazu lub opowiadania (Jezus

⁷ Por. J. LEMAŃSKI, Izrael jako krzew winny i winnica Jahwe, s. 154; Wprowadzenie, w: *SSB*, s. XV–XVII; M. WOJCIECHOWSKI, *Przypowieści dla nas*, Częstochowa 2007, s. 5–9; W. Kopaliniński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, 7–9; K. BARDSKI, *W kręgu symboli biblijnych*, Kraków 2010, s. 5–7.

dobry Pasterz; J 10, 1–18). Wreszcie bajka (gr. αἶνος, μῦθος, λόγος, łac. fabula) to gatunek literacki będący rodzajem przypowieści lub alegorii, z tą różnicą, że występują w niej zdarzenia nieprawdopodobne, np. rośliny rozmawiają (bajka Jotama; Sdz 9, 7–15)⁸.

Przy wszystkich różnicach wymienione formy literackie mają zasadniczą cechę wspólną. U podstawy każdej z nich stoją dwa elementy, z których jeden jest oznaczany, opisywany przez drugi. Pierwszy element, główny, bo o niego chodzi w tekście, bywa określany jako temat, desygnat, człon determinowany, determinandum, signifié, metaforyzowany. Drugi element ma charakter pomocniczy, bo odsyła do rzeczy głównej, służy jej przybliżeniu, i jest określany jako remat, znak, człon determinujący, determinans, signifiant, metaforyczny. W porównaniu te dwa elementy są zestawione przy pomocy wyrazu łączącego, natomiast w metaforze dwa pojęcia są połączone ze sobą bezpośrednio. Podstawą zbliżenia czy w pewnej mierze utożsamienia (zwłaszcza w symbolu) dwóch rzeczywistości: opisywanej i opisującej jest jakaś analogia, podobieństwo, pokrewieństwo językowe lub przedmiotowe zwane tertium comparationis.

W pełnym porównaniu ta wspólna baza jest podana: „człowiek jest silny jak lew”, to znaczy „człowiek jest jak lew pod względem siły”. Często jednak w porównaniu tertium comparationis jest pomijane („człowiek jest jak lew”). Wówczas trzeba punkt wspólny określić, wybierając spośród cech, jakie konotuje nazwa „lew”, jedną lub kilka, które odpowiadają „człowiekowi”. Wybrane cechy stanowią tak zwaną dominantę znaczeniową. W naszym porównaniu będą to: siła, męstwo, waleczność, panowanie, ewentualnie grzywa, ale na pewno nie płowy kolor lwa. O wyborze dominanty obok porównywanych słów „lew” i „człowiek” decyduje również cały tekst, w którym porównanie jest umieszczone, i szerszy kontekst, bo one pokazują,

⁸ J. SŁAWIŃSKI (red.), *Słownik terminów literackich* (Vademecum Polonisty), Wrocław ⁵2008, s. 23–24, 55, 411, 545–546, 612; S. SIEROTWIŃSKI, *Słownik terminów literackich*, Kraków ⁵1994, s. 21, 37, 141–142, 185, 201, 248, 450–451; F. B. HUEY Jr., B. CORLEY, *A Student's Dictionary for Biblical and Theological Studies* (Academie Books), Grand Rapids 1983, s. 17–18, 48, 124, 141; a także M. KOROLKO, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa ²1998 i *Podręcznik retoryki homiletycznej*, Kraków 2010; J. S. SYNOWIEC, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003.

o jakie cechy chodzi w danym przypadku. Nie bez znaczenia jest także tradycja kulturowa, w której metafora funkcjonuje, bo jest ona zjawiskiem tekstowym i kulturowym.

Zatem nawet w porównaniu *tertium comparationis* nie musi być ograniczone do jednej cechy, ale może obejmować kilka cech. Tym bardziej dotyczy to metafory, w której z zasady *tertium comparationis* jest ukryte, chociaż możliwe do określenia, a jeszcze bardziej symbolu, w którym wspólne pole między znakiem i jego desygnatem pozostaje do końca zagadkowe. Te spostrzeżenia odnoszą się również do przypowieści, alegorii i bajki, skoro można je traktować jako rozbudowane porównanie czy przedłużoną metaforę. W ich przypadku *tertium comparationis* nie będą pojedyncze szczegóły opowiadania, ale postacie i wydarzenia z ich elementami i strukturami składające się na obraz (królestwo Boże jest podobne nie do samej sieci, lecz do całej akcji połowu ryb; Mt 13, 47–50).

Upraszczając, można powiedzieć, że w wypowiedziach (remat) odsyłających do innej rzeczywistości (temat) *tertium comparationis* jest najbardziej jasne, a zarazem zawężone w porównaniu i przypowieści (bajce), staje się mniej jasne, ale poszerza się w metaforze i alegorii (bajce), gdzie każdy szczegół można potencjalnie przenieść na rzeczywistość opisywaną, natomiast jest zagadkowe i najbardziej otwarte w symbolu. Granice pomiędzy tymi formami literackimi nie są ostre, skoro można powiedzieć, że metafora jest skróconym, ukrytym porównaniem, bo brak w niej wyrazu łączącego („ty jesteś [jak] skałą”; Mt 16, 18) i nie zawsze uwidoczniiony jest temat, rzeczywistość opisywana. Gdy brak tematu, mamy wtedy do czynienia z metaforą *in absentia* (np. w metaforze „krew winogron” w Rdz 49, 11 tematem jest moszcz winogron, który jest jak krew). Natomiast gdy temat jest wyrażony, chodzi o metaforę *in praesentia* (np. „ty jesteś skałą” w Mt 16, 18). Podobnie mówi się o przypowieściach alegoryzujących i alegoriach przypowieściowych, a bajkę określa się jako rodzaj przypowieści lub alegorii.

Dotyczy to zwłaszcza Biblii, w której wszystkie omawiane formy literackie mają swój rodowód w hebrajskim מָשָׁל⁹ *maszal*⁹ obecnym

⁹ Wyrazy hebrajskie i aramejskie są transkrybowane, czyli zapisywane fonetycznie, dlatego nie zaznaczamy długości samogłosek, poza sz^εwa prostym (ε) i pátaħ furtivum (ε), ani obecności tak zwanych *matres lectionis*: ה, ו, י, ך. Oddajemy

w Starym Testamencie i w pismach rabinów. Termin ten jest niezwykle pojemny i oznacza wiele gatunków: przypowieść, porównanie, alegorię, bajkę, przysłowie, sentencję, zagadkę, kryptonim, wypowiedź apokaliptyczną, symbol, przykład, dowcip... Łączenie zatem w naszej pracy metafory z porównaniem, symbolem, przypowieścią, alegorią i bajką wydaje się celowe i uzasadnione¹⁰.

Analiza tekstów zawierających metaforę drzewa odniesioną do człowieka koncentruje się z jednej strony na dosłownym znaczeniu terminów oznaczających drzewo, ogólnie czy pojedyncze gatunki, jego części (korzenie, pień, gałęzie, liście, owoce), jego stany i funkcje (rośnięcie, kwitnienie, owocowanie, usychanie), działania, którym podlega (sadzenie, pielęgnowanie, wycinanie, wyrwanie, palenie), a także drewno mogące służyć do różnych celów. Nie uwzględniamy wyrobów z drewna (rzeźby, sprzęty) czy przetworzonych owoców (wino, oliwa), ale tylko drzewo i jego składowe, rosnące lub ścięte, w naturalnym stanie. Pomijamy jednak samodzielnie występujące słowa, które utraciły w dużej mierze znaczenie przenośne (owoc, kwiat, szczep). Obraz zawarty w tekście poszerzamy o wiedzę na temat drzewa i poszczególnych gatunków z opracowań flory biblijnej, aby

jednak spółgłoski gardłowe: ך (' ; także wtedy, gdy jest właściwie mater lectionis) i ם (' , mimo że w wymowie ich prawie nie słycać. Gdy akcent pada nie na ostatnią, lecz na przedostatnią sylabę, zaznaczany jest on zarówno w wyrazie hebrajskim i aramejskim ('), jak i w jego transkrypcji ('); por. S. WRONKA, Transliteracja i transkrypcja alfabetu hebrajskiego, *RBL* 57 (2004), s. 45–58, z jedną różnicą, że dla ך i ם zamiast *ch* piszemy *h*, tak jak dla ך.

¹⁰ Por. J. ZIOMEK, *Retoryka opisowa* (Vademecum Polonisty), Wrocław-Warszawa-Kraków 1990, s. 159–199; *Tropy*, w: <http://www.retoryka.zafriko.pl/kat/elokucja/tropy> (6.07.2012); J. SŁAWIŃSKI (red.), *Słownik terminów literackich*, s. 23–24, 55, 300–301, 411, 450–451, 545–546, 612; S. SIEROTWIŃSKI, *Słownik terminów literackich*, 21, 37, 141–142, 201, 248; A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Kraków³ 1997, s. 12–17; J. TRELA, *Przypowieści Jezusa a starotestamentalne i rabinackie meszalom*, Lublin 1997. Metafory biblijne mają swoją specyfikę ze względu na zawartość treściową, ale od strony literackiej są mniej wyrafinowane niż metafory w poezji współczesnej („Niepokój z ognia / Siwobiały wodospad / Rozwiane włosy matki”). Należy podkreślić, że celem naszych badań jest przenośne użycie „drzewa” w Biblii, a nie alegoryczne odczytywanie nawet dosłownych znaczeń „drzewa”, czyli alegoreza, w której celowali starożytni i średniowieczni komentatorzy biblijni; por. K. BARDSKI, Od obrazu biblijnego do kontemplacji tajemnic wiary, *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich* 9 (2012) nr 9, s. 493–500.

mieć możliwie pełną znajomość rematu. Zwracamy przy tym głównie uwagę na stronę zjawiskową, na to, co w drzewie wybija się na pierwszy plan, z czym się kojarzy, bo tak było zapewne postrzegane przez autorów biblijnych.

Z drugiej strony rozpoznajemy temat, czyli człowieka, jego części składowe, cechy, postawy, funkcje, działania, przeżycia, reakcje, relacje do Boga i do innych ludzi albo grupę ludzi, naród, tak jak ukazuje nam to tekst w swoim kontekście, korzystając z prac egzegetycznych. Posługujemy się głównie analizą lingwistyczną, starając się każdorazowo przemyśleć syntaksę (budowę), semantykę (znaczenie) i pragmatykę (intencję) tekstu biblijnego w jego obecnej postaci (ujęcie synchroniczne), nie podejmując kwestii źródeł i wcześniejszych stadiów tekstu, czym zajmuje się analiza historyczno-krytyczna (ujęcie diachroniczne), gdyż nie wydaje się, aby takie badania wniosły wiele w rozumienie metafory drzewa, a praca znacznie by się rozrosła¹¹.

Zestawienie rematu i tematu pozwala zobaczyć tertium comparationis, wspólne pole między tymi dwiema rzeczywistościami w danym tekście i kontekście, jakie elementy z opisu drzewa można przenieść na człowieka jako jednostkę czy społeczność i czego dzięki temu porównaniu dowiadujemy się o człowieku. Wyrażenie przenośne nie jest bowiem tylko pustym ozdobnikiem, ale niesie nowe znaczenia, których nie da się w pełni wyrazić przy użyciu innych wyrazów. Metafora, symbol uruchamiają wyobraźnię, działają na zmysły i uczucia, dają do myślenia, zapraszają do kontemplacji obrazu niezgłębialnego i niewyraźnego do końca słowami. Są mniej precyzyjne niż pojęcia, ale zawierają więcej potencjalności, pozwalają dotknąć rzeczywistości, choć jej nie wyczerpują. „Analizować symbol rozumowo to obłuskiwać cebulę, aby odnaleźć cebulę” (Pierre Emmanuel)¹².

¹¹ Por. J. CZERSKI, *Metody interpretacji Nowego Testamentu* (Opolska Biblioteka Teologiczna 21), Opole 1997, s. 69–149; W. EGGER, *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in lingwistische und historisch-kritische Methoden*, Freiburg-Basel-Wien 1987; PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Biblii w Kościele*, tłum. z franc., Città del Vaticano 1993, I. A. 1–4, w: R. Rubinkiewicz (red.), *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (Rozprawy i Studia Biblijne 4), Warszawa 1999, s. 28–33.

¹² W. KOPALIŃSKI, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 8. „Życie jest pełne paradoksów, a duchowa rzeczywistość ludzi i rzeczy bardzo złożona. Symbol pozwala

W naszych badaniach pozostajemy w obrębie Pisma Świętego, nie zajmujemy się metaforą drzewa w tekstach pozabiblijnych. Podejście przez nauki humanistyczne, zwłaszcza przez antropologię kulturową¹³, i analiza intertekstualna mogłyby być owocne. Wprawdzie poza Biblią symbolika drzewa dotyczy głównie bóstw (drzewa święte otaczane kultem), struktury i funkcjonowania świata (drzewo kosmiczne, często odwrócone, kolumna niebiańska, centrum świata, oś świata), mocy życia, jego pochodzenia, odradzania się i trwania (drzewo życia, nieśmiertelności), wiedzy, mądrości (drzewo poznania, prawdy). Ale metafora drzewa odnoszona jest także do człowieka, najczęściej w mitach (symbol męski – pień i żeński – korona, ludzie utworzeni z drzew, zamienieni w drzewo, zaślubiny drzew, rywalizacja między nimi), alegoriach i bajkach (różne pozycje społeczne i postawy, zachowania ludzi prostych i jednostek wybitnych, zwłaszcza władców). W tekstach pozabiblijnych pochodzących z terenów Żyznego Półksiężycza (od Egiptu przez Palestynę, Syrię po Mezopotamię), zwłaszcza judaistycznych, paralele z Biblią są bliskie, natomiast w starożytnych kulturach innych regionów świata (Europa Północna, Daleki Wschód, Ameryka) drzewa są zwykle symbolem pierwotnej, boskiej, pełnej mocy witalnej rzeczywistości, w której partycypuje

nam zrozumieć ją bez wypaczenia. Musimy przyjąć taką, niekiedy zaskakującą, grę symbolami, nie oczekując za wszelką cenę wyników natychmiastowych i namacalnych”; E. DAHLER, *Święta i symbole* (Pismo Święte inaczej 2), tłum. z franc., Warszawa 1999, s. 44. Metafora żywa zmusza jednak do myślenia, symbol daje do myślenia; por. P. RICOEUR, *La métaphore vive* (L’Ordre philosophique), Paris 1975, *Ermeneutica biblica. Linguaggio e simbolo nelle parabole di Gesù*, tłum. z ang., Brescia 1978 i *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. z franc., Warszawa 1975; G. RAVASI, Simbolo ed ermeneutica biblica, w: V. Melchiorre (a cura di), *Simbolo e conoscenza* (Pubblicazioni del Centro di ricerche di Metafisica. Sezione di Metafisica e storia della metafisica 5), Milano 1988, s. 3–30. Wskazane byłoby dołączenie fotografii drzew biblijnych w ich środowisku, które pomogłyby w ich kontemplacji, a przez to w kontemplacji rzeczywistości człowieka. Odsyłamy do leksykonów i encyklopedii roślin biblijnych, które zawierają takie zdjęcia.

¹³ Por. PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Biblii w Kościele*, tłum. z franc., Città del Vaticano 1993, I. D. 1–3, w: R. Rubinkiewicz (red.), *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (Rozprawy i Studia Biblijne 4), Warszawa 1999, s. 45–49; R. BOGACZ, *Ujęcia związane z naukami o człowieku*, w: T. Jelonek (red.), *Z badań nad Biblią*, t. II, Kraków 1998, s. 65–74.

cały świat i każde ludzkie życie. W Biblii metafora drzewa pojawia się głównie w perspektywie teologicznej i moralnej¹⁴.

Analizowane teksty ułożyliśmy nie według kryterium formalnego (tropu retorycznego czy gatunku literackiego: porównanie, metafora, symbol, przypowieść, alegoria, bajka), lecz treściowego. Punktem odniesienia nie jest jednak temat, czyli nazwy drzew, jak to ma miejsce w opracowaniach flory biblijnej, ale temat, to znaczy człowiek, do którego obraz drzewa jest odnoszony. Tytuły rozdziałów i paragrafów są antropologiczne, wskazują na określone cechy i sytuacje człowieka i społeczności. Tytuł pracy i tytuły jej części są sformułowane od strony metafory. Pierwsza część pracy dotyczy pojedynczego człowieka i jest podzielona na trzy rozdziały. Pierwszy ukazuje człowieka od strony ontycznej, egzystencjalnej, estetycznej, natomiast drugi od strony moralnej i religijnej. Trzeci zajmuje się jednostkami mającymi szczególne znaczenie wśród ludzi: królem i Jezusem. Druga część poświęcona jest społeczności ludzkiej i została podzielona na dwa rozdziały odnoszące się do Izraela i do narodów pogańskich głównie w perspektywie historiozbowczej: wybranie, kara, zbawienie. W obrębie rozdziałów teksty nie są ułożone w kolejności kanonicznej (według układu ksiąg w Starym i Nowym Testamencie) ani chronologicznej (według czasu powstania i redakcji), ale w porządku logicznym, to znaczy według tego, co z rzeczywistości człowieka, społeczności teksty te ukazują, jaki aspekt, cechę, działanie podkreślają. Otrzymujemy w ten sposób swoistą antropologię i etykę w obrazach. Oczywiście

¹⁴ Por. W. KOPALIŃSKI, *Słownik symboli*, s. 71–75 i *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa ⁴1993, s. 224–225; M. ELIADE, *Traktat o historii religii* (Plejada), tłum. z franc., Łódź ³1993, s. 259–318, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, tłum. z franc., Warszawa ³2007, s. 17, 69, 76–77, 98, 134, 148, 222–225, 267, 362, ; t. II, Warszawa ³2008, s. 67, 132, 135, 179, 326–329, 359, 385–386, 455, ; t. III, Warszawa ³2008, s. 14–15, 21–22, 257, 260, 297 i *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, tłum. z franc., Warszawa 1998, s. 47–53; Z. KUBIAK, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa ²1998; EZOP i inni, *Wielka księga bajek greckich*, tłum. z gr., Kraków 2006; J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, Princeton ³1969; J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, Red. naukowa wydania pol. W. CHROSTOWSKI (Prymasowska Seria Biblijna 24), tłum. z ang., Warszawa 2005; P. WASZAK, *Drzewo kosmiczne Izraela w tekstach Ez 31 i Dn 4, 7–14. Studium literacko-teologiczne* (Studia Biblica Lublinsia 9), Lublin 2012.

jest ona niekompletna, wybiórcza, jeszcze bardziej niż antropologia biblijna sformułowana w pojęciach¹⁵, ale dotyka podstawowych spraw człowieka i narodów w sposób plastyczny i żywy. Przy każdym analizowanym tekście uwzględniamy jego chronologię i kontekst, zależność od innych tekstów. Pewne metafory w Biblii są kontynuowane, jednak trudno wyznaczyć dokładne linie rozwoju poszczególnych metafor. Nie stanowią one zwartego systemu, są żywe, zachowują pewną niezależność, można je wykorzystywać w różnych kontekstach.

W zakończeniu pracy podsumowujemy wyniki naszych badań. Zamieszczone na końcu indeksy dają przegląd zawartego w pracy materiału z różnych punktów widzenia. Indeks miejsc biblijnych zestawia teksty, które zostały wykorzystane. Drugi indeks zawiera nazwy gatunków drzew omówionych szerzej przy pierwszym ich występowaniu, aby przy kolejnym pojawieniu się danego gatunku łatwiej było dotrzeć do jego opisu. Trzeci indeks pokazuje, co z rzeczywistości ludzkiej symbolizują poszczególne drzewa i ich części składowe. W ten sposób mamy przegląd antropologicznych metafor drzewa w Biblii od strony człowieka (tematu) w spisie treści oraz od strony drzew (rematu) i od strony tekstów biblijnych w indeksach. Dołączone streszczenie i spis treści w języku angielskim pozwolą nieznanym języka polskiego zapoznać się z najważniejszymi założeniami i wynikami naszej pracy.

¹⁵ Por. A. GELIN, *Pismo święte o człowieku* (Znaki czasu 18), tłum. z franc., Paris 1971; H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu* (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego 50), Lublin 1979; H. W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, Mit zwei Anhängen neu herausgegeben von B. Janowski, Gütersloh 2010.

Część A. Metafory drzewa odnoszące się do pojedynczego człowieka

W pierwszej części zajmiemy się tekstami, w których metafora drzewa odnosi się do pojedynczego człowieka, zostawiając teksty mówiące obrazowo o większej społeczności dla drugiej części pracy. W perspektywie biblijnej aspekt zbiorowy jest może i ważniejszy niż aspekt indywidualny, ale nie widać tego wyraźnie w tekstach zawierających metaforę drzewa odniesioną do człowieka. Dla dzisiejszego człowieka aspekt indywidualny wybija się zdecydowanie na pierwszy plan. Niekiedy trudno rozstrzygnąć, czy metafora drzewa wyraża jednostkę, czy zbiorowość, gdyż zdaje się mieć charakter zarówno indywidualny, jak i kolektywny. W takim wypadku o przyporządkowaniu tekstu do jednej lub drugiej grupy decydowała główna wymowa tekstu i jego kontekst, czasem jakiś szczegół. Każdy tekst jest omawiany w zasadzie tylko jeden raz, chyba że zawiera różne metafory dotyczące różnych osób.

Rozdział I. Człowiek pomiędzy pięknem i przemijaniem

Najpierw zobaczymy, w jaki sposób autorzy biblijni przy pomocy metafory drzewa opisują podstawową kondycję człowieka, pozytywne i negatywne strony jego egzystencji. Wykorzystamy tutaj teksty, które nie akcentują wymiaru moralnego i religijnego, lecz koncentrują się na wymiarze ontycznym, egzystencjalnym i estetycznym. Niekiedy wymiary te zachodzą na siebie. W takiej sytuacji zaszeregowaliśmy teksty do danej grupy w zależności od tego, który wymiar jest bardziej podkreślony: moralno-religijny czy ontyczno-estetyczny, i konsekwentnie nie omawialiśmy ich ponownie w drugiej grupie.

1. Piękno, rozkosz i witalność

Zaczynamy od jasnych stron ludzkiej egzystencji. Mimo że nie rzucają się one w oczy tak jak strony negatywne, Pismo Święte często o nich wspomina, a niektóre z nich wyraża, odwołując się właśnie do obrazu drzewa. Teksty biblijne podkreślają zwłaszcza piękno kobiety i mężczyzny, które rodzi zachwyty i pociąga.

a. Zniewalający urok kobiety

Najwięcej tekstów z tej grupy dotyczy kobiety, oblubienicy: piękna jej sylwetki i detali, które się na nią składają, czaru, który rozciąga wokół siebie, jej witalności i płodności. Wszystko to przyciąga mężczyznę, oblubieńca, wzbudza jego podziw i miłość.

1) Piękno twarzy (Pnp 4, 3b = 6, 7)

Jednostka literacka 4, 1–5, 1¹⁶ to pierwsza pieśń sławiącą piękno ciała kobiety. Można tę jednostkę podzielić na dwie części: 4, 1–7 i 4, 8–5, 1. Oblubieniec wyraża w niej fascynację pięknem swej przyjaciółki (רַעְיָה *ra'ja*), do zakosztowania którego ona sama zaprasza go w 4, 16. Pierwsza część tej pieśni (4, 1–7), rozpoznawalna łatwo dzięki inkluzji (w. 1 i 7), zawiera pochwalny opis, który rozpoczyna się od twarzy i dochodzi do piersi, a w w. 6 – jak zobaczymy – czyni aluzję do łona¹⁷. W tekście tym użyto siedem porównań (פָּ k^e – „jak”)¹⁸, wziętych głównie ze świata zwierząt: gołębice, kozy, owce, gajele, ale jedno z nich odwołuje się wyraźnie do drzewa w 4, 3b:

¹⁶ Idziemy za podziałem Pnp według G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici. Commento e attualizzazione* (Testi e commenti 4), Bologna 1992, s. 91–92 i *Pieśń nad pieśniami... jak pieczęć na twoim sercu* (Zgłębiać Biblię), tłum. z wł., Kraków 2005, s. 40, 205–206: tytuł (1, 1) i 12 jednostek: (1) 1, 2–4; (2) 1, 5–8; (3) 1, 9–2, 7; (4) 2, 8–17; (5) 3, 1–5; (6) 3, 6–11; (7) 4, 1–5, 1; (8) 5, 2–6, 3; (9) 6, 4–7, 10; (10) 7, 11–8, 4; (11) 8, 5–7; (12) 8, 8–14. Rozrzut w podziale tej enigmatycznej księgi jest znaczny – od 4 do 52 jednostek. Pnp nie stanowi ciągłej narracji, lecz jest zbiorem pieśni miłosnych w formie dialogu, które nakładają się na siebie, powtarzają, czasem przeciwstawiają wzajemnie. Można zatem analizować te poetyckie impresje wysokiego lotu w różnej kolejności.

¹⁷ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici*, s. 341–347, 361–363.

¹⁸ Przyimka tego brak w 4, 1 przed słowem יוֹנִים *jonim* („gołębice”) najprawdopodobniej przez błąd haplografii, ponieważ poprzedni wyraz kończy się również na פָּ k^e (dokładnie na הָ h^e).

Jak okrawek **granatu skroń** twoja
spoza twojej zasłony¹⁹.

Opisując twarz oblubienicy, autor zatrzymuje się też na jej skroni. Rzeczownik **רַקָּה** *raqqa* ma właśnie takie znaczenie, ale większość egzegetów oddaje go przez „policzek” ze względu na to, że mamy odniesienie do okrągłego owocu granatowca i że zazwyczaj policzki przyciągają większą uwagę niż skronie. Tak jest np. w 1, 10, chociaż trzeba zauważyć, że tam lica (**לְהִי** *l'hi*) są widoczne pośród wisiorów, podobnie szyja ozdobiona koliaми, podczas gdy w naszym tekście twarz przykrywa zasłona i być może spoza niej widać jedynie skrawki skroni²⁰. Oczywiście trudno zaprzeczyć, że autor ma na myśli całą twarz i używa „skroni” jako *pars pro toto*²¹.

Rzeczownik **רִמּוֹן** *rimmon* (tak samo jak **רָוֵן** w *LXX*, wyrażenie w *Vulgata* można rozumieć jako „malum punicum” – „owoc grana-

¹⁹ Analizowane teksty biblijne podajemy zasadniczo za *Biblią Tysiąclecia*⁵, odchodząc od niej, gdy tego wymaga wierność tekstowi hebrajskiemu czy greckiemu. Wyrazy oznaczające drzewo lub jego elementy są pogrubione, wyrazy oznaczające rzeczywistość człowieka, do której metafora drzewa się odnosi, są podkreślone, natomiast wyrazy wskazujące na analogię pomiędzy drzewem i człowiekiem pisane są kursywą.

²⁰ Przyimek **מִבְּאֵר** *mibbá* ‘*ad l'* znaczy dokładnie „spoza czegoś”, „od tyłu czegoś”, chociaż możliwe jest też znaczenie „za czymś” lub „poprzez coś”; por. D. J. A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. II, Sheffield 1995, s. 236; W. GENSENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, with an Appendix containing the Biblical Aramaic*, Edited by F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, Oxford 1951, s. 126; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Red. naukowy wydania pol. P. Dec, t. I (Prymasowska Seria Biblijna 30), tłum. z ang., Warszawa 2008, s. 134; *Biblia Warszawsko-Praska; Biblia Polska*. Tłumacząc drugi stych: „absque eo quod intrinsecus latet” („oprócz tego, co wewnątrz jest ukryte”), *Vulgata* daje chyba do zrozumienia, że porównanie odnosi się tylko do zewnętrznego wyglądu twarzy. Zasłony używane przez kobiety żydowskie były wykonane z ciężkiego, białego płótna, niekiedy pokrytego haftem. Nakaz zasłaniania twarzy w miejscach publicznych nie był w czasach biblijnych zbyt rygorystyczny; por. F. H. WIGHT, *Obyczaje krajów biblijnych* (Biblioteka pielgrzyma), tłum. z ang., Warszawa 1998, s. 84–86; A. CHOURAQUI, *La vita quotidiana degli uomini della Bibbia* (Uomini e religioni), tłum. z franc., Milano 1988, s. 101.

²¹ G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 355, opowiada się też za „policzkiem”, ale ze względu na homofonię w języku aramejskim, gdzie wyraz **רִמְמָנָא** *rummana* oznacza zarówno „granat”, jak i „policzek”; por. J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 656.

tu” lub „malus punicus” – „drzewo granatu”) oznacza granatowca właściwego (*Punica granatum* L.) i jego owoc granat. Granatowiec to krzew lub niewielkie drzewo cierniste, maksymalnie do 10 metrów wysokości. Jest uprawiany od paru tysięcy lat, nie wymaga urodzajnej gleby. Rośnie też dziko nawet w rozpadlinach skalnych. Dojrzałe jabłko granatowca ma intensywnie czerwony kolor, zrazu jasny, a potem ciemniejszy; przejrzale brązowieje i pęka. Owoce jest wielkości naszego dużego jabłka, posiada regularny, kulisty kształt, a od dołu zdobi go zachowany, również czerwony kielich kwiatowy, mający formę korony, który u zwykłego jabłka usycha. W środku granatu znajdują się liczne, purpurowe nasiona, przypominające szlachetne kamienie (istnieje półszlachetny minerał ciemnoczerwony o tej nazwie stosowany w jubilerstwie), które można zobaczyć poprzez szczeliny pękniętego owocu. Każde nasienie otoczone jest woreczkiem, w którym mieści się kwaskowosłodki, czerwony sok, gaszący dobrze pragnienie i sławiony jako nektar miłości. Z granatów można także wytwarzać wino. Mają one ponadto właściwości lecznicze i zawierają garbniki, a ich skórzasta łupina zawiera barwnik dający różowy, bardzo trwałe kolor. Kwiaty granatowca, również czerwone, są okazałe, mocno pachnące i mają kształt dzwoneczków. Pojawiają się stopniowo i razem z czerwonymi owocami kontrastują pięknie z soczystą zielenią błyszczących, skórzastych liści. Nic dziwnego, że w granacie widziano owoc rajski, który tak spodobał się Ewie (por. Rdz 3, 6). Był on wzorem dla korony Salomona. Owoce i kwiaty granatowca występowały także jako motywy ozdobne w świątyni jerozolimskiej (por. 1 Krl 7, 18. 20. 42) i na szacie arcykapłana (por. Wj 28, 33–34; 39, 24–26). Granatowiec należy bowiem do siedmiu roślin, którymi Bóg pobłogosławił kraj Izraela (por. Pwt 8, 8²²; Lb 13, 23; Ag 2, 19;

²² Siódmą rośliną w tym tekście – obok pszenicy, jęczmienia, winorośli, figowca, drzewa granatu, oliwki – jest palma daktylowa, na którą wskazuje wymieniony na końcu listy „miód”, rozumiany jako „miód palmy”; por. Z. WŁODARCZYK, *Symbolika siedmiu najważniejszych gatunków roślin biblijnych*, w: J. Marecki, L. Rotter (red.), *Symbolika roślin. Heraldyka i symbolika chrześcijańska*, Kraków 2007, s. 169; B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 13; M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 60. Jednak L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 202; W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 185, i D. J. A. CLINES

Syr 39, 26). Obraz granatowca pojawiał się często w sztuce, np. jako drzewo życia. Wielość tych pozytywnych cech sprawiła, że drzewo to i jego owoc stały się symbolem piękna, miłości, szczęścia, życia, płodności, Bożego błogosławieństwa²³.

W naszym tekście chodzi niewątpliwie o owoc granatowca, a nie o drzewo. Autor mówi o „okrawku” czy „plasterku” (פֶּלֶחַ *pélah*, LXX λέπυρον – „skórka”, *Vulgata* „fragmen” – „odłamek, kawałek”) granatu, chodzi mu więc chyba zarówno o kolor, jak i o krągłość owocu²⁴. Porównując skroń swej umiłowanej do jabłka granatowca, oblubieniec miał zapewne na myśli wszystkie te dodatnie konotacje. Chciał wyrazić piękno jej twarzy – pełnej, rumianej, pachnącej, będącej oznaką zdrowia, młodości, miłości i płodności²⁵.

(ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. II, s. 412–413, nie wskazują na takie znaczenie פֶּלֶחַ *d^ewasz* w Pwt 8, 8.

²³ Por. B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 45–49; M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 62; J. PICK, *W świecie Biblii – flora*, s. 48–50; J. C. TREVER, Pomegranate, w: *IDB*, t. III, s. 840–841; H. DANIEL-ROPS, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, tłum. z franc., Warszawa 1994, s. 195; G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 354–356; F. H. WIGHT, *Obyczaje krajów biblijnych*, s. 47. „Na weselach wieśniaków czy Beduinów w dzisiejszej Palestynie istnieje zwyczaj rozbijania na progu domu czy u wejścia do namiotu owocu granatu. Jest to symboliczne życzenie pod adresem młodej pary, by jej potomstwo było tak liczne, jak liczne są ziarna granatu”; R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, tłum. z franc., Poznań 2004, s. 51. Przy kolejnym występowaniu „granatu” nie będziemy go powtórnie opisywać, lecz będziemy korzystać z podanych tu informacji. Aby ułatwić ich znalezienie zamieszczamy indeks roślin omówionych szerzej na końcu pracy.

²⁴ Drugim znaczeniem rzeczownika פֶּלֶחַ *pélah* jest „kamień młyński”; por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. II, s. 22; W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 812.

²⁵ Odnosimy teksty Pnp bezpośrednio do oblubienicy czy oblubieńca, bo oni stanowią ich pierwszą warstwę znaczeniową. Często teksty te sławią fizyczne piękno, urodę, witalność, miłość oblubieńców. Symbolizują jednak całego człowieka, także jego stronę duchową, odsyłają do komunikacji i komunii międzyosobowej, są otwarte na mistykę i transcendencję, o czym nie można zapominać. Miłość ludzka sławiona w tej księdze jest miłością wyłączną i wierną (por. 4, 12). W świetle całej Biblii, zwłaszcza Nowego Testamentu teksty te trzeba odnieść do małżeństwa. Dzięki ich głębi łatwo jest na tym podstawowym sensie budować sensory alegoryczne: teologiczne i narodowe (Bóg i Izrael jako naród i kraj lub Bóg i Izraelita; Chrystus i Kościół lub Chrystus i chrześcijanin, zwłaszcza Maryja). Alegoryzacja Pnp nastąpiła wcześniej, już w tradycji żydowskiej i jest kontynuowana

2) Nieporównywalność z innymi kobietami (Pnp 2, 2)

Metafora drzewa występuje wyraźnie w Pnp 2, 2. Werset należy do jednostki literackiej 1, 9–2, 7, w której oblubieniec i oblubienica cieszą się sobą i wyrażają na przemian swój zachwyty. Tekst 2, 1–3 stanowi w obrębie tej jednostki pewną całość: oblubienica po kobiecemu szczyty się swoim pięknem, przyrównując się do narcyza i lilii (w. 1)²⁶, oblubieniec podejmuje obraz lilii, aby wyznać nieporównywalne piękno swej przyjaciółki (רַעְיָה *ra'ja*; w. 2), oblubienica odwzajemnia się podobnym komplementem, znacznie rozwiniętym (w. 3)²⁷. W. 2 brzmi następująco:

*Jak lilia pośród cierni,
tak przyjaciółka ma pośród dziewcząt.*

Mamy tu do czynienia z wyraźnym porównaniem: „jak (כִּי *kē*)... tak (כֵּן *ken*)”. Oblubieniec chce podkreślić piękno swej umiłowanej na tle innych dziewcząt (dosłownie „córek” – בַּת *bat*), uciekając się do symboli. Oblubienicę przyrównuje do lilii. Tak najczęściej bywa oddawany hebrajski termin שושַׁנָּה *szoszanna*. Chodzi o białą lilię (istnieją też w Palestynie gatunki kolorowe, np. czerwone), polny kwiat, który kwitnie dość długo, ale nie jest tak okazały, jak nasza lilia i nie

w chrześcijaństwie. To głównie dzięki teologicznej interpretacji księga ta znalazła się w kanonie biblijnym. Mimo wielkiego znaczenia interpretacji alegorycznej pomijamy ją tutaj, gdyż odniesienie metafory drzewa do Boga i do kraju Izraela wychodzi poza wymiar antropologiczny, natomiast rzeczywistość narodu izraelskiego i człowieka wierzącego jest wyrażona przy pomocy obrazu drzewa w wielu innych tekstach biblijnych; por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 217 i *Pieśń nad pieśniami*, s. 14–28, 149–151; L. ALONSO SCHÖKEL, *Il Cantico dei Cantici. La dignità dell'amore*, tłum. z hiszp., Casale Monferrato 1993, s. 5–11; T. BRZEGOWY, Jak rozumieć Pieśń nad Pieśniami, *RBL* 38 (1985), s. 185–199 i Ku dosłownej interpretacji Pieśni nad Pieśniami, *STV* 26 (1988) nr 1, s. 67–95; W. CHROSTOWSKI, Promieniowanie miłości. Jana Pawła II komentarz do Pieśni nad Pieśniami, w: Tenże (red.), *Ioannes Paulus II – In Memoriam. Księga Pamiątkowa Stowarzyszenia Biblistów Polskich ku czci Ojca Świętego Jana Pawła II*, Warszawa 2006, s. 27–50.

²⁶ *Biblia Hebraica Stuttgartensia* sugeruje zmianę zaimka „ja” na „ty” rodzaju żeńskiego, przypisując tym samym w. 1 oblubieńcowi. M. T. ELLIOTT, *Pieśń nad Pieśniami*, w: *MKPS*, s. 786, widzi w tej wypowiedzi skromność oblubienicy, która porównuje siebie do pospolitych kwiatów polnych.

²⁷ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 187–190; M. T. ELLIOTT, *Pieśń nad Pieśniami*, s. 786; R. E. MURPHY, *Pieśń nad pieśniami*, w: *KKB*, s. 549.

został tu przywołany jako symbol dziewiczej czystości, ale świeżości, naturalności, nieskazitelności, życia i płodności²⁸.

Wobec piękna i czaru umiłowanej inne dziewczęta wydają się oblubieńcowi jak ciernie. Słowo חוֹה *ho^ah* (LXX ἄκανθα – „cierń, roślina kolczasta”, *Vulgata* „spina” – „cierń, krzew kolczasty”) może oznaczać każdą roślinę z kolcami, od ostu czy innego chwastu po ciernisty krzak jak dzika róża czy jeżyna. W Palestynie rośnie około siedemdziesięciu roślin kolczastych (niektórzy mówią nawet o dwustu), na określenie których Biblia hebrajska używa około dwudziestu terminów, jak np.: אָטָד *'atad*, בָּרְקָן *barqon*, דָּרְדָר *dardar*, חֶדֶק *hédeq*, נַהֲלוֹל *nahalol*, נַעֲצוּץ *na'acuc*, סִיר *sir*, סִלּוֹן *sillon*, סֵנָה *s^ene*, סִרְפָד *sirpad*, צֵן *cen*, צָנִין *canin*, קוֹץ *qoc*, קִמּוֹשׁ *qimmos*, שֵׁךְ *seh*, שְׂזַיִת *szájit*, שְׂמִיר *szamir*. Dokładne przyporządkowanie roślin poszczególnym słowom jest prawie niemożliwe, trzeba je raczej rozumieć w znaczeniu ogólnym jako „osty, ciernie”. Wydaje się, że w taki ogólny sposób używali tych terminów autorzy biblijni. My przyjmujemy, że termin hebrajski oznacza tutaj jakiś kolczasty krzak. Niektóre z tych ciernistych roślin nawet ładnie kwitną i mają pożyteczne owoce, ale i w tym wypadku na pierwszy plan wysuwa się ich ostrość, twardość, szarość, przez co cały obraz jest negatywny²⁹.

Kontrast jest więc ogromny: naprzeciw świeżego, delikatnego, pachnącego, białego kwiatu mamy suche, twarde, kłujące, ciemnoszare,

²⁸ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 211–213; M. T. ELLIOTT, *Pieśń nad Pieśniami*, s. 786; B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 146–148. M. ZOHARY, *Flora*, s. 295 i *Flora*, w: A. Díez Macho, A. Rolla (dir.), *Enciclopedia della Bibbia*, t. III, tłum. z hiszp., Torino-Leumann 1970, k. 470, wykluczał białą lilię, bo nie rośnie ona w dolinach ani na wgórzach pośród cierni, i uważał, że może to być każdy barwny kwiat polny. Opinię tę zmienił jednak w *Plants of the Bible*, s. 176. Według J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 655, hebrajska nazwa *szuszan* wskazuje na kwiat o sześciu płatkach, którym najbardziej mógłby być narcyz.

²⁹ Por. B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 221; J. C. TREVER, *Bramble*, w: *IDB*, t. I, s. 460 i *Thistle, thorn*, w: *IDB*, t. IV, s. 630–631; M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 153 i *Flora*, s. 296–297. Ostatni autor dopuszcza, że mogłoby chodzić także o oset złoty; por. *Plants of the Bible*, s. 160 i *Flora*, k. 471. Za „ostem” opowiada się również G. RAVASI, *Pieśń nad pieśniami*, s. 64. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 296, mówi o „dzikiej róży” i „jeżynie”, natomiast D. J. A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. III, s. 170, o „ciernistym krzaku”.

bezwonne ciernie. Takie spojrzenie dyktuje miłość zdolna dostrzec i wydobyć całe piękno osoby kochanej, którego inni i często ona sama nie widzą, a nawet je stworzyć. Oblubienica z Pnp jest prawdopodobnie prostą dziewczyną, może nadzwyczaj piękną, ale oblubieniec widzi w niej królową czy księżniczkę (por. 1, 4. 12; 7, 1–2). I jest to poniekąd prawda. Natomiast spojrzenie pozbawione miłości jest powierzchowne, nietwórcze, nie dostrzega piękna drugiego człowieka, a nawet je pomniejsza, odziera z kolorów i życia. Nic dziwnego, że porównanie piękna osoby umiłowanej z pięknem osoby nie będącej przedmiotem miłości wychodzi tak niekorzystnie dla tej drugiej, nawet jeśli weźmie się poprawkę na normalną w takim wypadku przesadę i pragnienie, by obronić przed sobą i innymi wybór konkretnej kobiety (por. 5, 9; 6, 9–10)³⁰.

3) Postać wysmukła, przyciągająca (Pnp 7, 8–9)

W 6, 4–7, 10 znajduje się druga pieśń na cześć ciała kobiety. Oblubieniec podziwia piękno swej oblubienicy w dwóch odsłonach (6, 4–12 i 7, 1–10). W pierwszej kontempluje ją, gdy jest w spoczynku, koncentrując się głównie na twarzy (6, 4–7), w drugiej natomiast najpierw opisuje ją szczegółowo, gdy znajduje się w wirze tańca, i to w odwrotnym porządku, zaczynając od stóp (7, 2–6), a potem bardziej ogólnie i znowu w pozycji statycznej (7, 7–10)³¹. W tym ostatnim opisie autor odwołuje się do symboliki drzewa (w. 8–9)³²:

⁸ Postać twa jest *podobna do palmy*,
a *piersi* twe *do gron [winnych]*.

⁹ Rzekłem: wespnę się na *palme*,
pochwyćę za jej *gałęzie*.

Tak! *Piersi* twe niech [mi] będą *jak grona winne*,
a *oddech* twój *jak [zapach] jablek*.

Wspomniana w tekście „palma” (תָּמָר *tamar*, LXX φοῖνιξ, *Vulgata* „palma”) to daktylowiec właściwy, zwany palmą daktylową (*Phoenix dactylifera* L.), drzewo wysokie do 20, a nawet 30 metrów, o smukłym, elastycznym pnium i bardzo licznych, długich korzeniach, dzięki

³⁰ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 213–214 i *Pieśń nad pieśniami*, s. 64, 100.

³¹ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 489–495.

³² Pnp 6, 7 zawiera porównanie do granatu, identyczne z 4, 3b, które zostało już omówione.

którym czerpie obficie wodę nawet z głębokich pokładów ziemi. Dlatego może się utrzymać także na terenach pustynnych, w oazach, pozwalając je zasiedlić. Drzewo to należy do długowiecznych, rośnie i owocuje nawet do 200 lat, w rejonie śródziemnomorskim żadna burza nie jest w stanie go złamać ani wyrwać z korzeniami. Wrażenie smukłości palmy powiększa fakt, że nie ma ona gałęzi, a jedynie sztywne, pierzaste, długie do 3 metrów, zielone liście, umieszczone na szczycie prostego pnia niczym pióropusz. Liście te wymieniają się sukcesywnie: każdego miesiąca pojawia się jeden nowy, a stary odpada. Palma jest rośliną dwupienną, to znaczy ma oddzielne drzewa z kwiatami męskimi i żeńskimi, co utrudnia proces zapylenia. Aby go przyspieszyć i objąć nim wszystkie kwiaty żeńskie, już w starożytności hodowcy palm wdrapywali się na szczyt żeńskich drzew i kładli tam męskie kwiaty lub rozpraszali pyłek z nich. Owocami palmy są jagody, zwane daktylami, długie do 4 centymetrów. Przyczepione są one do licznych odgałęzień łodygi, tworząc duże kiście, które zwisają spod korony liści. Daktyle dojrzewają na początku jesieni, mają wtedy żółty lub różowawy kolor, potem brązowieją; niektóre odmiany palm mają owoce koloru czarnego. Jagody zawierają w środku szerokie nasiono oraz soczysty miąższ, który jest bardzo słodki (ma ponad 70 procent cukru) i bogaty w różne składniki, a zatem smaczny i pożywny. Obok owoców palma dostarcza soku, z którego można robić wino, miodu, paszy, materiału do budowy szałasów, dachów, ogrodzeń, tratw i wyrobu różnych przedmiotów (pień, liście) oraz tkanin (włókna liści). Jako motyw dekoracyjny widniała w świątyni jerozolimskiej (por. 1 Krl 6, 29–35; 7, 36) i w synagodze w Kafarnaum. Zaliczana jest do siedmiu najważniejszych roślin Ziemi Świętej (por. Pwt 8, 8), a w przeszłości symbolizowała Izrael, między innymi na monetach i medalach. W sztuce reprezentowała często drzewo życia lub drzewo poznania dobra i zła (por. Rdz 2, 9). Imię Tamar nosiły kobiety wychwalane za ich piękno (por. 2 Sm 13, 1; 14, 27; Rdz 38, 6). Ze względu na wymienione walory palma ma różnorakie zastosowania przenośne, jest oznaką wdzięku, elegancji, słodyczy, życia, płodności, sprawiedliwości, szlachetności, zwycięstwa i nieśmiertelności³³.

³³ Por. B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 20–28; M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 60–61, Flora, s. 287–288 i Flora, k. 458; J. PICK, *W świecie Biblii*

Rzeczownik קומה *qoma*³⁴ oznacza „wysokość, postać”, która zostaje porównana właśnie z „palmą”; tym razem użyto zwrotu: „być podobnym do” (דמה *dmh* w *qal* + ל *l*)³⁵. W naszym tekście akcent może być położony na wysokości oblubienicy lub ogólnie na jej smukłej, zgrabnej i gibkiej jak u baletnicy figurze³⁶.

Piersi (שד *szad*) oblubienicy są z kolei podobne do gron, kiści (אֶשְׁכּוֹל *'eszkol*, *LXX* βότρυς, *Vulgata* w. 7 „botryo(n)”). Autor nie precyzuje, o jakie grona chodzi. Zwykle termin ten oznacza grona winne (wyrazy grecki i łaciński wskazują jeszcze wyraźniej na takie znaczenie), chociaż w 1, 14 mamy do czynienia z gronem henny. Można by tu widzieć kiście daktyli³⁷, skoro w. 8–9a są zdominowane przez obraz palmy i w obrazie tym mogą łatwo kojarzyć się z piersiami. „Kiście” oznaczałyby ich obfitość i zgrabność, soczystość i słodycz. Niewykluczone jednak, a nawet bardziej prawdopodobne wydają się grona winne, o których będzie mówił wyraźnie w. 9, a w. 10 podejmie ten obraz, kojarząc pocałunek z piciem wina³⁸. W tym wypadku tekst można by rozumieć dwójako: jako dwa obrazy (palma i winorośl) podobnie jak w. 9 lub jako jeden obraz złożony, nieco dziwny (palma opleciona przez winorośl). Skojarzenie miało na pewno służyć wyrażeniu piękna, czaru, upojenia, płomiennej miłości³⁹.

– *flora*, s. 116–117; J. C. TREVER, Palm tree, w: *IDB*, t. III, s. 646; *Traduction oecuménique*, przypis do Pnp 5, 11.

³⁴ Zaimek wskazujący תַּוֹתֵי *zo'it* jest przydawką tego rzeczownika („ta twoja postać”), mimo że występuje w szyku orzecznikowym.

³⁵ Czasowniki podajemy, wymieniając ich rdzeń, formę i ewentualnie przyimek, którym rządzą.

³⁶ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 568–569.

³⁷ Tak rozumie G. RAVASI, *Pieśń nad pieśniami*, s. 120; M. T. ELLIOTT, *Pieśń nad Pieśniami*, s. 791; *Revised Standard Version*.

³⁸ „Grona winne” ma W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 79; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 92; polskie tłumaczenia Biblii. Większość tłumaczeń współczesnych zostawia same „grona” jak w tekście hebrajskim; podobnie czyni D. J. A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. I, s. 414.

³⁹ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 569–570.

Potwierdza to w. 9, w którym oblubieniec odkrywa jeszcze bardziej swe myśli: pragnie wspiąć się na palmę i pochwycić za jej gałęzie⁴⁰. Wydaje się, że jest to obraz uścisku z umiłowaną, tak jak ktoś obejmuje drzewo, wspinając się na nie. Nie są wykluczone dalsze skojarzenia erotyczne tego gestu, aż po zjednoczenie fizyczne, odwołujące się do praktyki ręcznego zapylania palm przez hodowców, którzy w tym celu muszą wspiąć się na palmę. Wysiłek wspinania się jest na pewno obrazem zdobywania kobiety, przełamywania jej nieprzystępnej elegancji. Obydwa czasowniki („wspiąć się”, „pochwycić”) mają formę cohortativu, która wyraża pragnienie, pożądanie (por. rzeczownik תְּשׁוּקָה *t^eszuqa* w w. 11, który oznacza właśnie „pożądanie, żądę, drapieżność”)⁴¹. Dopelnieniem czasownika „pochwycić” jest słowo בְּסַסְנָוּי *b^esansinnaw* (LXX τῶν ὑψηλῶν αὐτοῦ – „wysokości jego”, to znaczy „palmy”, która w języku greckim jest rodzaju męskiego, *Vulgata* w. 8 „fructus eius” – „owoce jej”). Rzeczownik סַסְנָוּי *sansinna* lub סַסְנָן *sansan*, hapax legomenon, zgodnie ze swym odpowiednikiem akkadyjskim *sinsinnu* oznacza „gałęzie” (por. podobne morfologicznie i fonetycznie rzeczowniki: תַּלְתִּילִים *taltillim* w Pnp 5, 11, זַלְזַלִּים *zallallim* w Iz 18, 5 i סַלְסִלוֹת *salsillot* w Jr 6, 9, które oznaczają również „gałązki, pędy”). Chodzi tu najprawdopodobniej zarówno o liście umieszczone na szczycie palmy, jak i o zwisające pod nimi łodygi z wielkimi kiściami daktyli⁴². Symbolizowałyby one ramiona,

⁴⁰ *Biblia Hebraica Stuttgartensia* sugeruje czytać z rodzajnikiem בַּתְּמָר *battamar* („na tę palmę”). Przyimek „za” oddaje hebrajskie בְּ *b^e*.

⁴¹ Por. komentarz R. E. MURPHY, *Pieśń nad pieśniami*, s. 551: „W żarliwym wybuchu mężczyzna wyraża pragnienie fizycznego posiadania kobiety”. M. T. ELLIOTT, *Pieśń nad Pieśniami*, s. 792, zauważa, że w w. 9 „kontemplacja przeradza się w pożądanie”.

⁴² Jako „gałęzie” tłumaczą rzeczownik hebrajski Akwila, Symmach i *Peszitta*, tak też rozumieją go D. J. A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. I, s. 187; G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 488, 571. Za „kiściami daktyli” opowiadają się W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 703; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 713; P. BRIKS, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna 12), Warszawa 2019, s. 246. To znaczenie przejmują też najczęściej współczesne tłumaczenia, niekiedy opisując kiście daktyli przy pomocy „gałęzi” i „owoców”: *Biblia Poznańska* – „uchwycić się jej gałęzi dźwigających owoc”; *Biblia Wraśzawsko-Praska* – „sięgnę po gałęzie z owocem”; por. B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 22 – „pochwyć gałązki jej owocem brzemienne”. Za przyjętą

piersi i głowę oblubienicy, a cały obraz wyrażałby upajający uścisk, rozkoszną intymność⁴³.

W drugiej połowie w. 9 gorące pragnienia i oczekiwania oblubienicy wyrażone są przy pomocy iussivu (יִהְיֶה *w^ejihju* – „i niech będą”), wzmocnionego przez partykułę życzącą נָא *na*’ („proszę”). Oblubieniec kieruje teraz swe pragnienie ku piersiom, które przyrównuje (כִּי *ke* – „jak”) tym razem jednoznacznie do winnych gron winorośli (אֶשְׁכֶּלֶת הַגֶּפֶן *'eszkelot haggéfen*, LXX βότρυες τῆς ἀμπέλου, *Vulgata* w. 8 „botri vineae”).

Rzeczownik גֶּפֶן *géfen* (LXX ἄμπελος – „winnica, winorośl, winogrono, wino”, *Vulgata* „vinea” – „winnica, winorośl”) oznacza winorośl właściwą (*Vitis vinifera* L.), która obok oliwek i figowców należy do najbardziej charakterystycznych i najstarszych roślin Palestyny (por. Pwt 8, 8). Biblia łączy początek jej uprawy z Noem (por. Rdz 9, 20). Istotnie dzika winorośl nie występowała prawie zupełnie w biblijnym Izraelu. Winorośl jest krzewem, właściwie pnączem o zdrewniałych łodygach osiagających grubość ramienia, bardzo długich, do kilkunastu czy nawet kilkudziesięciu metrów, które ścielą się po ziemi lub pną się dzięki wąsom (סָרִיג *sarig*) po murach i drzewach albo specjalnie przygotowanych konstrukcjach: tyczkach, linkach, kratkach, altanach. Odmiany winorośli rosnące na własnych korzeniach mogą owocować przez 60–80 lat, a te na podkładce przez 30–40 lat. Zielone, dłoniaste liście tej rośliny opadają późnym latem. Winorośl ma zielonkawe, drobne, pachnące kwiaty, zebrane podobnie jak potem owoce w grona, dokładnie w wiechy. Jej owocem są bardzo soczyste i słodkie jagody, kuliste lub podługne, koloru zielonego, żółtego lub czerwono-fioletowego. Ostatni kolor jest najbardziej typowy dla winogron w Izraelu, stąd wyrażenie „krew winogron” (por. Rdz 49, 11; Pwt 32, 14; Syr 39, 26). Szlachetny gatunek winorośli o intensywnej, ciemnej barwie owoców nazywa się שֶׁרֶק *soreq* (por. Rdz 49, 11; Iz 16, 8). Jagody zawierają po cztery nasiona i w klimacie palestyńskim osiagają spore rozmiary: są wielkości gołębiego jaja, a kiść winogron może dochodzić do 50

przez nas interpretacją zdaje się przemawiać paralelizm synonimiczny w w. 8–9c: A postać, palma (w. 8a), B piersi, grona winne (w. 8b), A' postać, palma (w. 9ab), B' piersi, grona winne (w. 9c).

⁴³ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 570–571.

centymetrów (por. Lb 13, 23). Winogrona dojrzewają w lipcu, ale zbiera się je przy wielkiej radości i w świątecznym nastroju dopiero w sierpniu i wrześniu. Wczesne winogrona (בֹּסֶר *bóser*) są tak kwaśne, że cierpną od nich zęby (por. Jr 31, 29–30; Ez 18, 2). W pełni dojrzałe jagody (עֲנָב *'enaw*) mogą być spożywane w naturalnym stanie, suszone i przerabiane na rodzynki, gotowane na gęsty syrop lub wyciskane na moszcz i wino. Winogrona mają dobroczynne działanie na zdrowie człowieka. Winorośl, razem z winem, jest symbolem radości życia, młodości, szczęścia, przyjaźni i miłości, pokoju, obfitości i błogosławieństwa Bożego (por. Rdz 49, 11–12). Była godłem Izraela i częstym motywem w sztuce⁴⁴.

W naszym tekście winne grona symbolizują obfitość i jędrność piersi, może ich ciemną karnację, a na pewno odurzającą moc. Przywodzą na myśl piękno, witalność, pełnię, pomyślność, płodność. Oblubieniec chce nasycić się i upoić piersiami swej umiłowanej jak smaczными winogronami, ich sokiem i winem (por. 7, 10; Prz 5, 19; Iz 66, 11).

Natomiast zapach (רִיחַ *re^ah*) oblubienicy (dosłownie jej „nosa” – אָף *'af*) ma być jak woń jabłek (dosłownie „jak jabłek” – כַּתְּפוּחִים *kat-tappuhim*, LXX ὡς μήλα, *Vulgata* w. 8 „sicut malorum”). „Nos”⁴⁵ jest tu metonimią „oddechu” i naprowadza na bliskość twarzy oblubieńców i pocałunek, o którym zdaje się mówić w. 10, wymieniając „podniebienie” i „wargi” (הֶחַד *heh* i שָׁפָה *safa*, LXX i *Vulgata* czytają ostatnie słowo hebrajskie w. 10 jako „zęby”).

Identyfikacja drzewa oznaczonego terminem תַּפּוּחַ *tappu^ah* następuje spore trudności. Termin hebrajski zawiera w sobie rdzeń נָפַח *nph*, który oznacza „oddychać, wiać, wydzielać”. Wskazywałyby więc na drzewo i owoc o mocnym i przyjemnym zapachu. Wysuwano wiele propozycji: cedr (według targumów), drzewo pomarańczowe, cedrat, granatowiec, morela, pigwa, jabłoń. Dziś najczęściej utożsamia się

⁴⁴ Por. B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 28–36; J. PÍCK, *W świecie Biblii – flora*, s. 161–162; M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 54–55, *Flora*, s. 288 i *Flora*, k. 458; J. F. ROSS, Vine, vineyard, w: *IDB*, t. IV, s. 784–786; C. GANCHO, Vigna-vite, w: A. Díez Macho, A. Rolla (dir.), *Enciclopedia della Bibbia*, t. VI, tłum. z hiszp., Torino-Leumann 1971, k. 1170–1173; F. H. WIGHT, *Obyczaje krajów biblijnych*, s. 46–47, 166.

⁴⁵ *Vulgata* ma „usta” („os”), a inni „twarz” na podstawie liczby podwójnej אֵפָס *'appájih* („twoje nozdrza”) w niektórych kodeksach hebrajskich.

to drzewo z jabłonią, gdyż jej kwiaty i owoce ładnie pachną, kuszą i były od zawsze symbolem miłości i środkiem afrodyzjakałnym, co odpowiada naszemu kontekstowi (por. 2, 5). Nadto pokrewny termin arabski *tuffah* odnoszony jest wyłącznie do jabłoni. Podobnie łacińskie „malum” w *Vulgata* określa jednoznacznie „jabłko”. Takie jest też podstawowe znaczenie greckiego $\mu\eta\lambda\omicron\nu$ w *LXX*, chociaż termin ten może również oznaczać ogólnie „owoc”. Jednakże z powodu braku świadectw potwierdzających uprawę jabłoni w Palestynie w czasach biblijnych (niewykluczony byłby zakaz takiej uprawy, zważywszy na to, że jabłoni i jabłka odgrywały dużą rolę w kultach bóstw płodności), uczeni myślą o jabłoni dzikiej, tak zwanej płonce (*Malus sylvestris* Mill.), mimo że i ona nie odpowiada do końca szczegółom podanym w Pnp. To niskie drzewo jest bowiem spotykane jedynie w odległych zakątkach Palestyny i ma wprawdzie bujne i pachnące kwiecie dające nektar, ale jego owoce w kolorze żółto-zielono-czerwonawym są niewielkie i cierpko-kwaśne, podczas gdy w 2, 3 autor stwierdza, że jest to owoc słodki. Utożsamienie תפוח *tappu^{ah}* z drzewem poznania dobra i zła (por. Rdz 2, 9) jest późniejsze i bezpodstawne. Doszło do niego na skutek skojarzenia dwóch znaczeń łacińskiego słowa „malum”: „jabłko” i „zło” oraz zawężenia sensu innego słowa łacińskiego „pomum” („owoc”) do „jabłka” (por. franc. „pomme”)⁴⁶.

Przyjemny, świeży, podniecający zapach jabłek (liczba mnoga może podkreślać jego intensywność), będących powszechnie symbolem miłości, oddaje dobrze zapach umiłowanej, który odurza i zaprasza do bliskości i pocałunku⁴⁷.

⁴⁶ Por. B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 94–96; J. PICK, *W świecie Biblii – flora*, s. 58–59; M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 70; W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 656; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. II, s. 692. Wcześniej M. ZOHARY, *Flora*, s. 286, opowiadał się za „morelą”, choć stwierdzał, że i dla niej brak świadectw o występowaniu w Ziemi Świętej w dawnych czasach. Z kolei J. C. TREVER, *Apple*, w: *IDB*, t. I, s. 175–176, uważa, że najlepiej z punktu widzenia biblijnego i botanicznego pasuje tutaj pigwa, bo spośród wszystkich proponowanych drzew tylko ona pochodzi z krajów biblijnych, a jej owoc jest podobny do jabłka.

⁴⁷ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 215, 571–572.

4) Zaproszenie do swego ogrodu (Pnp 4, 12–5, 1)

Perykopa 4, 12–5, 1 kończy pierwszą pieśń poświęconą pięknu ciała kobiety (4, 1–5, 1). Razem z 4, 8–11 składa się na drugą część tej pieśni, ale sama w sobie stanowi zwartą całość. Oblubieniec sławi oblubienicę (כַּלָּה *kalla*), którą zgodnie z konwencją starożytnej poezji miłosnej nazywa też „siostrą mą” (אָהוּת *'ahoti*; 4, 12; 5, 1), przyrównując ją do ogrodu (4, 12–15), na co ona odpowiada zaproszeniem go do wejścia do środka (4, 16), z czego on chętnie korzysta (5, 1)⁴⁸.

4¹² **Ogrodem** zamkniętym jesteś, siostro ma, oblubienico,
ogrodem zamkniętym, źródłem zapieczętowanym.

¹³ Pędy twe – **sad granatów z owocem** wybornym,
henn i **nardów**,

¹⁴ **nard** i **szafran**, **wonna trzcina** i **cynamon**,
i wszelkie drzewa żywiczne,
mirra i **aloes**, i wszystkie najprzedniejsze **balsamy**.

¹⁵ [Jesteś] źródłem **ogrodów**, zdrojem wód żywych
spływających z Libanu.

¹⁶ Powstań, wietrze północny, nadleć, wietrze z południa,
wiew przez **ogród** mój, niech popłyną jego **wonności!**
Niech wejdzie miły mój do swego **ogrodu**
i spożywa jego wyborne **owoce!**

5¹ Wchodzę do mego **ogrodu**, siostro ma, oblubienico;
zbieram **mirrę** mą z moim **balsamem**;
spożywam plaster z miodem moim;
piję wino moje wraz z mlekiem moim.
Jedźcie, przyjaciele, pijcie,
upajajcie się, najdrożsi!

Na oznaczenie ogrodu, sadu tekst hebrajski używa dwóch terminów: גַּן *gan* i פַּרְדֵּס *pardes* (LXX κήπος i παράδεισος, *Vulgata* „hortus” i „paradisus”), ten drugi pochodzenia perskiego tylko w 4, 13, które mają podobne znaczenie: „piękny ogród, park otoczony murem lub płotem”. Ogród jest bardzo dobrze nawodniony, posiada bijące źródło (מַיָּן *ma'jan*; w. 12)⁴⁹. W. 15 tworzący z w. 12 inkluzję wymienia jesz-

⁴⁸ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 341–347; R. E. MURPHY, *Pieśń nad pieśniami*, s. 550–551; M. T. ELLIOTT, *Pieśń nad Pieśniami*, s. 788–789.

⁴⁹ *Biblia Hebraica Stuttgartensia* ma w tekście גַּל *gal* („sadzawka”), ale w aparacie krytycznym sugeruje czytać גַּן *gan* („ogród”) za licznymi manuskryptami i wydaniem hebrajskimi, LXX, tłumaczeniem syryjskim i *Vulgata*, co czyni wiele większość przekładów współczesnych.

cze raz „źródło ogrodów”⁵⁰ i dodaje „zdrój (בְּאֵר *b'e'er*) wód żywych spływających z Libanu”. To ostatnie wyrażenie podkreśla, że woda w ogrodzie jest ciągle świeża, czysta i w wielkiej obfitości, tak jak w masywie Libanu, gdzie wytryska strumieniami spośród skał i spada kaskadami w dół⁵¹.

Zarówno ogród, jak i źródło wody są zamknięte, niedostępne dla nikogo poza oblubieńcem. Autor używa dwóch przymiotników (4, 12), z których pierwszy („zamknięty”) wskazuje na zamknięcie ogrodu przy pomocy ogrodzenia lub zaryglowanych drzwi, natomiast drugi („zapieczętowany”) na odcięcie dostępu do źródła poprzez postawienie pieczęci. Oblubienica jest utożsamiona ze wspaniałym ogrodem, w którym można nacieszyć oczy, pokrzepić się, zażyć przyjemności, odpocząć. Jest też źródłem wody, która odświeża, gasi pragnienie, umożliwia życie i rozwój. Ale oblubienica jest niedostępna, dobrze strzeżona, nieskazitelna, czysta. Nikt obcy nie może do niej przyjść i czerpać z jej bogactwa, otwiera drzwi tylko swemu umiłowanemu. Jest to obraz wiernej miłości, również w wymiarze seksualnym (por. Prz 5, 15–20)⁵².

Splendor tego ogrodu jest związany z bogatą i rzadką florą, dzięki której może on symbolizować najbardziej wykwintne piękno, najwspanialszą miłość, najdoskonalszy stan życia. Z takim ogrodem pełnym drzew⁵³ są utożsamione „pędy”⁵⁴ oblubienicy (w. 13–14). Słowo hebrajskie שְׁלַח *szelah*, powstałe na bazie rdzenia שָׁלַח *szlh* („posyłać”), jest bardzo ogólne i nie pozwala sprecyzować, co te pędy miałyby bliżej oznaczać. Stąd proponowano różne interpretacje: oszczep w sensie piersi, kanał w sensie dosłownym i przenośnym jako łono, skóra lub – po korekcie tekstu – posag, policzki. Porównanie pozostaje jednak na poziomie bardzo ogólnym i dlatego doszukiwanie się konkretnych odniesień anatomicznych w każdym szczególe obrazu wydaje się

⁵⁰ Liczba mnoga „ogrody” nie oznacza, że źródło nawadnia także inne ogrody, lecz przywołuje obraz typowy dla ogrodów, które mają wewnątrz źródło (liczba mnoga uogólnienia).

⁵¹ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 381–385, 391–392.

⁵² Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 384–385; J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 657.

⁵³ Rzeczownik פָּרְדֵּס *pardes* obejmuje nie tylko następny wyraz („granaty”), ale wszystkie pozostałe aż do końca w. 14.

⁵⁴ Por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 1019.

chybione. „Pędy” oblubienicy to po prostu różne przejawy jej samej: piękna, witalności, miłości⁵⁵.

Wśród wymienionych roślin mamy na początku drzewo granatu (רִמּוֹן *rimmon*), jedyne drzewo owocowe w tym zestawie, ale jak widzieliśmy, najprzedniejsze, królewskie, z pięknymi, czerwonymi owocami, smacznymi i pożywnymi. Podobnie piękna i pociągająca jest oblubienica, pełna najlepszych owoców miłości⁵⁶. Wydaje się, że inne rośliny owocowe, te najlepsze, są wspomniane w wyrażeniu „z owocem wybornym” (dosłownie „z owocem najlepszych produktów” – עֵם פְּרֵי מְגָדִים – *im p'eri m'egadim*; por. 4, 16 i dwukrotne „z wszystkimi” w w. 14)⁵⁷.

Następnie wymienione są rośliny zapachowe, z których nie wszystkie są drzewami lub krzewami. Zostały przywołane ze względu na aromat, jaki niektóre spośród nich wydają, a jeszcze bardziej ze względu na zapach perfum, które się z nich otrzymuje.

Henna (כֹּפֶר *kófer*) to krzew hennowy, zwany również lawsonią bezbronną (*Lawsonia inermis* L.). Jest to krzew częściowo ciernisty, bujnie rozgałęziony, wysoki do 6 metrów, o drobnych lancetowato-owalnych liściach. Wrażenie robią pojawiające się na wiosnę małe, żółtawobiałe kwiaty w dużych wiechach szczytowych o mocnym zapachu róży herbacianej. Owocem jest okrągła, wielonasienna kapsułka, która rozrywa się, gdy jest dojrzała. Lawsonia jest cenna zwłaszcza ze względu na hennę, czerwony barwnik otrzymywany z liści i łodyg. Suszy się je i mieli na proszek, który zmieszany z wodą daje pastę. Używano ją do barwienia różnych części ciała, przede wszystkim włosów (por. 7, 6) i paznokci u rąk i nóg, a także grzyw i ogonów koni oraz tkanin. Henna mogła też być składnikiem perfum, podobnie

⁵⁵ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 385–387.

⁵⁶ W pewnym wierszu egipskim poeta wkłada w usta granatowca następujące słowa: „Moje ziarna są podobne do zębów ukochanej, / moje owoce przypominają jej piersi. / Jestem najpiękniejszym drzewem ogrodu”; za: G. RAVASI, *Pieśń nad pieśniami*, s. 98.

⁵⁷ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 388. Można to wyrażenie odnieść także do samych „granatów”, które mają wyborny owoc (por. *Einheitsübersetzung*), albo do wyliczonych następnie roślin, które też mają owoce, chociaż nie zawsze jadalne (por. *Nuovissima versione*; *Biblia Warszawsko-Praska*; *Bible de Jérusalem*; *Traduction oecuménique*). Drugiemu rozumieniu wydaje się przeczyć 4, 16–5, 1, ponieważ oblubieniec rozróżnia tam pomiędzy tym, co się je (owoce, miód), i tym, co się zbiera (mirra, balsam).

jak olejek eteryczny otrzymywany z kwiatów lawsonii. Liście i kora krzewu hennowego mają właściwości lecznicze. Roślina zawiera również garbniki. Dzisiaj lawsonia rośnie w Jerychu i w dolinie Jordanu, a także na nizinie nadmorskiej. Jest bardzo prawdopodobne, że w czasach biblijnych krzewy hennowe rosły w Engaddi, chociaż nie ma żadnych wzmianek na temat ich uprawy w tej oazie. Wydaje się, że lawsonia nie była w ogóle drzewem ogrodowym, ale rosła na podwórzach pojedynczo lub w grupach⁵⁸.

Obok niej nard (נָרְדִּים *nerd^e*), niewysoka roślina zielna pochodzenia indyjskiego, z korzeni której otrzymuje się drogocenny, mocno pachnący olejek. Uważano go powszechnie za perfumy miłości i używano w czasie uczt, bo napępiał całe pomieszczenie miłą wonią (por. Mk 14, 3–5)⁵⁹.

W dalszej kolejności tekst wymienia szafran (כַּרְכֹּמִים *karkom*), utożsamiany najczęściej z małą rośliną cebulkową, która ma nieliczne, szerokie kwiaty koloru fioletowego, a ceniona jest głównie za mocny, żółty barwnik, właśnie szafran. Barwnik ten znajduje się w znamionach słupka w mikroskopijnych ilościach, dlatego jest najdroższą przyprawą, używaną do kolorowania potraw i napojów. Szafran palono w czasie parad imperatorów rzymskich dla uzyskania miłego zapachu. Mógł być uprawiany w Palestynie w czasach biblijnych. Inne rośliny kojarzone z tą nazwą hebrajską oprócz barwnika, stosowanego także do farbowania ubrań i przedmiotów, mają pachnące kwiaty i zawierają aromatyczne olejki, używane w kosmetyce i medycynie⁶⁰.

⁵⁸ Por. M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 190, Flora, s. 290 i Flora, k. 462; B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 203–204; J. PICK, *W świecie Biblii – flora*, s. 53; J. C. TREVER, Henna, w: *IDB*, t. II, s. 581; G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 201. Wymienieni autorzy polscy utrzymują, że dzisiaj lawsonia bezbronna rośnie tylko w Engaddi właśnie.

⁵⁹ Por. M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 205; B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 130–132; J. PICK, *W świecie Biblii – flora*, s. 103–104. Ponieważ w Pnp 4, 13–14 „nard” występuje dwa razy po kolei, niektórzy poprawiają wyraz נָרְדִּים *n^eradim* („nardy”) na נָרְדִּים *w^eradim* („i róże”), ale wtedy trzeba by też skreślić przyimek עַם *im* („z”), a poza tym kwiat ten i jego nazwa weszły do Palestyny dopiero później, pod koniec okresu hellenistycznego; por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 388–389.

⁶⁰ Por. M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 206–207, Flora, s. 290 i Flora, k. 461–462; B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 200–202; G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 389.

Pod nazwą קָנָה *qane* kryją się różne gatunki trzciny, wielkich traw, rosnących nad brzegami wód i wydzielających pachnące słodko olejki. Były one składnikiem oleju świętego przeznaczonego do namaszczeń (por. Wj 30, 23). Jedną z odmian tych trzciny rosła dziko w Palestynie⁶¹.

Cynamon (קִינָמוֹן *qinnamon*) to cynamon cejloński (*Cinnamomum zeylanicum* Nees), kształtne drzewo wysokie około 10 metrów, mające krótkie, skórzaste liście owalne lub podługne, od spodu czerwone, które wydają niemiłą woń, białe kwiaty ułożone w wiechy i niewielkie, sinozielone owoce, pachnące jak terebint. Najcenniejsza jest jego szarobrazowa kora, której wewnętrzna, rdzawa warstwa używana jest jako znana przyprawa, i pachnący olejek zawierający głównie kamforę. W czasach biblijnych cynamon był używany jako wyśmienita przyprawa, jako perfumy i jako składnik oleju świętego. Importowano go z Dalekiego Wschodu przez Arabię szlakiem wonności⁶².

Drzewa żywiczne (עֵץ לְבוֹנָה *'ace l'wona*) to te, które dają gumożywicę zwaną kadzidłą. Nasz tekst mówi, że wszystkie te drzewa są w ogrodzie. Nazwę לְבוֹנָה *l'wona* utożsamia się dzisiaj powszechnie z kadzidłą (*Boswellia sacra* Flueck., synonim *Boswellia carteri* Birwd.). W grę mogą wchodzić także inne odmiany kadzidli: *Boswellia papyrifera* (Del.) Hochst. i *Boswellia thurifera* Roxb., zwana obecnie *Boswellia serrata* Roxb. Kadzidla to niskie drzewo lub krzew do 6 metrów wysokości, o masywnym, popielatym pniu, mający pierzaste, jasnożółte liście i małe, zielonkawe lub białawe kwiaty. Żywicę w postaci kropel wydzielają naturalnie liście i gałązki, przez nacięcie pnia można jej otrzymać więcej. Wydzielająca się żywica jest biała jak mleko, zastygła przybiera barwę żółtawą lub czerwonawą, jest błyszcząca (לְבָן *lbn* znaczy „być białym, błyszczącym”), mocno pachnie, zwłaszcza gdy się ją podgrzeje, i ma gorzki smak. Służyła za kadzidło, sama lub z dodatkami, była też używana do balsamowania zwłok i w lecznictwie. Sprowadzano ją z południowej Arabii i wschodniej Afryki, z Etiopii i Somalii⁶³.

⁶¹ Por. M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 196, Flora, s. 290–291 i Flora, k. 462.

⁶² Por. M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 202, Flora, s. 291 i Flora, k. 463; B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 136; J. PICK, *W świecie Biblii – flora*, s. 31; J. C. TREVER, Cinnamon, w: *IDB*, t. I, s. 628.

⁶³ Por. M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 197, Flora, s. 291 i Flora, k. 463; Z. WŁODARCZYK, *Rośliny biblijne. Leksykon*, s. 54–56; B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 122.

Mirra (מִרְרָה *mirra* od מָרַר *marr* „być gorzkim”) to najcenniejsza żywica otrzymywana, jak większość uczonych dziś przyjmuje, choć nie bez wahań, z balsamowca mirry (*Commiphora abyssinica* (Berg.) Engl.). Jest to krzew lub niewielkie, kolczaste drzewo do 10 metrów wysokości, rosnące na skalistym podłożu powyżej 2000 metrów. Ma owalne, trójlistkowe liście, drobne, różowofioletowe kwiaty i owoce wielkości oliwki. Pachnący pień i gałęzie wydzielają samorzutnie krople oleistej, żółtawo-mlecznej żywicy, która zasychając przybiera barwę czerwoną, przechodzącą potem w żółtą lub brązową. Z naciętych gałęzi spływa ona obficie, ale jest mniej wartościowa. Mirra ma gorzki smak i przyjemny, mocny, trwały zapach, który pod wpływem ciepła intensywnieje, dlatego używano jej do produkcji kadzidła. Była też cenionym kosmetykiem w postaci płynnej lub stałej, sama lub z innymi dodatkami: kobiety nosiły ją w woreczkach na piersiach (por. Pnp 1, 13), skrapiano nią szaty i łoża (por. Ps 45/44, 9), służyła do pielęgnacji ciała (por. Est 2, 12). Zmieszana z innymi składnikami była wykorzystywana do namaszczenia i balsamowania ciał zmarłych (por. J 19, 39–40), a połączona z winem stanowiła środek leczniczy i odurzający (por. Mk 15, 23). Mirrę dodawano także do świętego oleju służącego do namaszczeń (por. Wj 30, 23). Z tych powodów była towarem bardzo poszukiwanym, zaraz po złocie i drogich kamieniach, ofiarowywanym nierzadko w prezencie (por. Mt 2, 11). Sprowadzano ją z Arabii, Etiopii i Somalii, chociaż mogła rosnąć także w dolinie Jordanu, gdzie panuje tropikalny klimat, wyhodowana z nasion przywiezionych przez królową Saby. Ze względu na swój miły zapach mirra jest symbolem piękna, szczęścia, miłości, natomiast ze względu na swój gorzki smak symbolizuje mądrość, dobro i cierpienie⁶⁴.

Aloes (אֶהְלוֹת *'ahalot*) jest identyfikowany z *Aquilaria agallocha* Roxb. Jest to pachnące, wysmukłe drzewo, wysokie do 30 metrów, z pełnymi liśćmi, kiściami kwiatów i owocami w kształcie kapsulek. Drzewo to było towarem bardzo poszukiwanym ze względu na aromatyczny olejek o gorzkim smaku, który otrzymywało się w długim procesie ze spróchniałego drewna tej rośliny, podobnego do drewna

⁶⁴ Por. B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 132–134; M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 200, *Flora*, s. 291 i *Flora*, k. 463; J. C. TREVER, *Myrrh*, w: *IDB*, t. III, s. 478–479; G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 199–200.

tui. Zwykle olejek ten był mieszany z innymi dodatkami, najczęściej z mirrą i używany jako kadzidło, perfumy i lekarstwo. Jego zapach łączono z miłością (por. Ps 45/44, 9; Prz 7, 17). Olejek stosowano także do balsamowania zwłok. Przy pogrzebie Jezusa wykorzystano mieszaninę mirry i aloesu (por. J 19, 39), ale mogło tam chodzić o żywicę pozyskaną z aloesu zwyczajnego (*Aloe vera* L.), barbadoskiego (*Aloe barbadensis* Mill.) czy sokotrańskiego (*Aloe succotrina* Lam.). Są to rośliny zielne wieloletnie (byliny), pierwsze dwie pochodzą z krajów śródziemnomorskich, a druga z wyspy Sokotra u wschodniego wybrzeża Afryki. Drzewo aloesowe, o którym tu mówimy, rosło we wschodniej Afryce i północnych Indiach, skąd sprowadzano jego drewno i produkty otrzymywane z niego⁶⁵.

I wreszcie balsam (בִּשְׂמִים *bósem*). Termin hebrajski oznacza ogólnie „przyprawy, perfumy”, a także rośliny, z których są one przygotowywane, a wśród nich drzewa i krzewy balsamowe⁶⁶. W naszym tekście trzeba widzieć właśnie te rośliny, skoro mówi się o ogrodzie. W 4, 14 autor stwierdza, że wszystkie rośliny balsamowe znajdują się w nim, i to najprzedniejsze (כֹּל-רֵאשֵׁי בְשָׂמִים *kol-ra'sze wesamim*; por. w. 16). Wśród nich nie może zabraknąć najczęściej wymienianej *Commiphora opobalsamum* (L.) Engl. Jest to krzew lub niewysokie drzewo, rosnące na gorących terenach pustynnych. Ma miotłaste gałęzie, na których tylko w porze deszczowej pojawiają się pierzaste liście i białe kwiaty. Mały owoc zawiera żółte, pachnące nasienie. W lecie z kory tego drzewa sączy się samorzutnie w niewielkich ilościach balsam – żółtawa, wspaniale pachnąca żywica, przypominająca wyglądem krople miodu, która przy zastyganiu ciemnieje (w 5, 1 oblubieniec zbiera właśnie ten balsam razem z mirrą i miodem). Można uzyskać jej znacznie więcej przez nacinanie kory pnia i gałęzi, a także przez wyciskanie lub gotowanie końcówek gałęzi. Jakość otrzymanego w ten sposób balsamu jest jednak gorsza. Używano go jako perfum

⁶⁵ Por. M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 204, Flora, s. 290 i Flora, k. 462; Z. WŁODARCZYK, *Rośliny biblijne. Leksykon*, s. 43–45, 47–48; B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 138–139; J. PICK, *W świecie Biblii – flora*, s. 21–22; J. C. TREVER, Aloes, w: *IDB*, t. I, s. 88.

⁶⁶ D. J. A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. II, s. 276, podaje tylko „przyprawy, perfumy”, natomiast W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 141–142, ma „przyprawa, balsam, drzewo balsamowe”.

i w medycynie jako środka na rany i przeciw ukąszeniom węży oraz do balsamowania ciał zmarłych, był też składnikiem oleju świętego i kadzidła. Drzewo balsamowe pochodzi z Arabii, ale było też uprawiane z powodzeniem w tropikalnych regionach Palestyny: okolice Morza Martwego i dolina Jordanu, co potwierdzają starożytni pisarze sławiący jakość palestyńskiego balsamu. Mimo późniejszej nazwy *Commiphora gileadensis* (L.) Engl. drzewo to nie rosło nigdy w Gileadzie. Być może jego nasiona trafiły do Palestyny dzięki królowej Saby, chociaż bardziej prawdopodobne jest, że rosło ono na początku dziko, a z czasem zaczęto je uprawiać⁶⁷.

Mamy więc przed oczami wspaniały ogród, w którym tryskają zdroje wód i rosną drzewa o wybornych owocach i wyszukanych zapachach. Trudno byłoby znaleźć ogród z tak ogromną różnorodnością drogocennych roślin nie tylko w Palestynie, ale nawet w Persji czy Egipcie. Przypomina on bardziej ogród rajski (פַּרְדֵּס *pardes*)⁶⁸. W 4, 11 zapach szat oblubienicy przyrównano do „woni Libanu”, też przysłowiowej dzięki bujnej roślinności tego łańcucha górskiego. Obraz kontrastuje mocno z krajobrazem palestyńskim, raczej ubogim w roślinność. Nagromadzenie tylu elementów jest semickim sposobem wyrażenia pełni, oszołomienia i upojenia. Egzotyczność i drogocенność wielu wymienionych roślin podkreśla niezwykle piękno oblubienicy. To ona jest tym cudownym ogrodem, jej miłość ożywia go i czyni tak wspaniałym. Oblubienica jest schronieniem pokoju, oazą oferującą owoce i napój, płodnym łonem⁶⁹.

W w. 16 oblubienica zabiera głos i najpierw wzywa wiatr północny (zimny, gwałtowny) i południowy (ciepły). Wymienione przykładowo dwa wiatry wyrażają wszystkie kierunki świata i wiatry stamtąd wiejące⁷⁰. Chce, aby zbudziły się, powstały, weszły do ogrodu i powiały. Autor

⁶⁷ Por. M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 198–199 i Flora, k. 463; B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 128–129; J. C. TREVER, Frankincense, w: *IDB*, t. II, s. 324–325, i Spice, w: *IDB*, t. IV, s. 431–432. We wcześniejszej publikacji (Flora, s. 291–292) M. Zohary dopuszczał możliwość występowania drzew balsamowych w Gileadzie, w pobliżu Jordanu.

⁶⁸ Por. G. RAVASI, *Pieśń nad pieśniami*, s. 97; R. E. MURPHY, *Pieśń nad pieśniami*, s. 550–551; M. T. ELLIOTT, *Pieśń nad Pieśniami*, s. 789.

⁶⁹ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 390, 393; J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 657.

⁷⁰ Jest to figura retoryczna zwana meryzmem; por. F. B. HUEY Jr., B. CORLEY, *A Student's Dictionary for Biblical and Theological Studies*, s. 123–124.

używa ostatniego czasownika פוּחַ *pwh* w hifil, który można rozumieć w ten sposób, że wiatry mają sprawić, aby rośliny powiały pełniej swoimi wonnościami, spowiły nimi cały ogród. Mają one wytrysnąć i płynąć jak wody w w. 15, co nasuwa na myśl sączenie się wonnej żywicy z drzew. Przywołanie wszystkich wiatrów oraz opozycja zimny-ciepły czynią ogród jakby centrum geograficznym i czasowym. Dla człowieka przeżywającego miłość cały świat wydaje się być na jego usługach.

Oblubienica zaprasza następnie swego umiłowanego (דוּדִי *dodi*), aby wszedł do swego ogrodu i spożywał jego najlepsze owoce. Wzywając wiatry, mówiła: „ogród mój” (גַּנִּי *ganni*), teraz do oblubieńca mówi: „ogród jego” (גַּנּוֹ *ganno*). W tej korelacji widać wzajemną przynależność kobiety i mężczyzny. Metafora wejścia do ogrodu i spożywania jego owoców wyraża wejście w świat drugiej osoby, upojenie się jej bliskością, ubogacenie, połączenie w miłości, która obala wszelkie bariery, otwiera wszelkie zamknięcia, prowadzi do komunii pełnej zaufania i pokoju. Jest to także aluzja seksualna, ale nie można interpretować tego obrazu wyłącznie w tym kluczu⁷¹, bo niszczyliśmy wówczas poezję, jak również tajemnicę jedności kobiety i mężczyzny, która wykracza poza wymiar czysto fizyczny, fizjologiczny. Jedność ta jest doświadczeniem ludzkim, a więc ogarnia całego człowieka: duszę i ciało, namiętność i miłość, eros i dar⁷².

Oblubieniec przyjmuje zaproszenie oblubienicy i wchodzi do swego ogrodu (5, 1; por. 6, 2), w którym wszystko jest jego. W 5, 1a wszystkie rzeczowniki, poza jednym, który określa oblubienicę, mają przyrostek w 1 osobie liczby pojedynczej: ogród mój, siostra, oblubienica ma, mirra ma, balsam mój, miód mój, wino moje, mleko moje. Zbieranie mirry z balsamem może symbolizować napawanie się pięknem oblubienicy, jej miłością. Jedzenie plastra ociekającego miodem⁷³ natomiast wydaje się być obrazem niezwykle przyjemności, którą daje bezpośredni kontakt z nią poprzez uścisk, pocałunek. Picie wina z mlekiem nastrocza trudności, gdyż tych dwóch napojów nie łączono w starożytności. Trzeba je rozumieć jako symbol dobrobytu,

⁷¹ Czynią to niektórzy egzegeci, odnosząc cały obraz do aktu seksualnego i dopatrując się jego elementów w każdym szczególe obrazu.

⁷² Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 393–396.

⁷³ LXX i *Vetus Latina* zamieniają „plaster” na „chleb”. „Chleb z miodem” byłby aluzją do jakiegoś ciasta.

pomyślności, szczęścia (por. Iz 55, 1), których oblubieniec złączony ze swą umiłowaną doświadcza w najwyższym stopniu. Wszystkie te obrazy wyrażają upojenie, egzaltację, pełnię, szczęście, jakie daje miłość wyłączna, całkowita, wierna. Oczywiście obrazy te niosą w sobie także ładunek seksualny, ale płaszczyzna ta jest tylko jedną ze składowych doświadczenia miłości, jakie wylania się w Pnp. Trzeba zachować równowagę w interpretacji tej księgi pomiędzy wymiarem fizycznym i duchowym. Czysta dosłowność i czysta alegoria redukują tekst Pnp, odzierają go z piękna poezji i z bogactwa treści⁷⁴.

Na koniec (5, 1b) oblubieniec kieruje apel do swych przyjaciół zaproszonych na ucztę weselną, aby jedli, pili i upoili się. Pragnie, by w ten sposób uczestniczyli w jego szczęściu. Może im też radzi, aby się ożenili jak on i upajali rozkoszami, pieszczotami swej małżonki⁷⁵.

5) Intymne zjednoczenie

a) Pnp 4, 6

Pod koniec perykopy 4, 1–7, która stanowi pierwszą część pieśni sławiącej wygląd oblubienicy (4, 1–5, 1), padają w w. 6 tajemnicze słowa oblubieńca⁷⁶:

Nim wiatr wieczorny powieje
i znikną cienie,
pójdę ku górze **mirry**,
ku pagórkowi **kadzidła**.

W słowach tych oblubieniec wyraża decyzję, że pójdzie sobie (לִי אֶלֶף *'éleh li*) „ku górze mirry, ku pagórkowi kadzidła”. Dwa wyrażenia są bliskoznaczne, chodzi o jakieś wzniesienia przesyczone wonnościami. „Mirra” (מֹר *mor*) to najcenniejsza żywica, mocno

⁷⁴ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 396–401.

⁷⁵ W tej ostatniej interpretacji termin דודים *dodim* nie miałby znaczenia „najdrożsi”, lecz właśnie „rozkosze, pieszczoty”. Ze względu na ścisły paralelizm w 5, 1b: „jedzcie, przyjaciele, / pijcie i upajajcie się, najdrożsi” to rozumienie wydaje się jednak mniej prawdopodobne. Również odnoszenie tego apelu do obojga oblubieńców: upajajcie się swoją miłością nie jest bardzo zasadne, gdyż w 4, 16 to oblubieniec był zapraszany do wejścia do ogrodu-oblubienicy. Trudno więc teraz obejmować tym apelem i oblubienicę; por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 399–400. M. T. ELLIOTT, *Pieśń nad Pieśniami*, s. 789, wkłada te słowa w usta poety-narratora, który wznosi toast za młodą parę; por. G. RAVASI, *Pieśń nad pieśniami*, s. 99.

⁷⁶ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 341–347.

pachnąca, która się sączy z balsamowca mirry. Podobnie kosztowną, wonną żywicą jest „kadzidło” (בֹּנִיָּה *l^ewona*) otrzymywane z kadzidli. Obie nazwy mogą tutaj wskazywać na te wonności, ale skoro mówi się o górze i pagórku, bardziej prawdopodobne są same wspomniane drzewa, które je porastają i wydają te wonne żywice. Nic bowiem nie wskazuje na to, że chodzi o jakieś wzniesienia kultyczne, na których spalano czy rozlewano wonności⁷⁷. Obraz przedstawia jakieś ustronne, przyjemne miejsce, ku któremu zmierza oblubieniec. W kontekście mówiącym o pięknie ciała kobiety trzeba je rozumieć symbolicznie i odnieść do niej samej. To ona jest tą górą i pagórkiem porośniętymi pachnącymi drzewami: świeża, urzekająca, owiana wonnościami, tajemnicza, przyjmująca swego umiłowanego. Ponieważ opis oblubienicy rozpoczynał się w 4, 1 od oczu i twarzy i zatrzymał w 4, 5 na piersiach, ten obraz łona natury może być delikatną aluzją do jej łona. Niektórzy kojarzą go wprost ze wzgórzem łonowym, ale zbytnia konkretność niszczy poetykę całego obrazu. Za takim rozumieniem przemawia pieśń na cześć piękna kobiecego w 7, 1–10, w którym autor zatrzymuje się w swym opisie także na biodrach, łonie (dosłownie pępku) i brzuchu, aby potem przejść do piersi. Decyzja oblubienca o pójściu na te wonne wzniesienia wyraża jego pragnienie spotkania z oblubienicą w intymności, zanurzenia się w jej pachnący, tajemniczy świat, całkowitego zjednoczenia z nią, aby stać się jednością (por. Rdz 2, 24). Autor wyraża to fizyczne także zjednoczenie w sposób bardzo dyskretny i czysty, wolny od pruderii i pornografii⁷⁸.

Czas, w którym oblubieniec pójdzie sobie w stronę góry i pagórka, czyli do oblubienicy, określony jest wyrażeniem: „zanim powieje dzień i uciekną cienie”. Można je rozumieć o wieczorze⁷⁹ lub o po-

⁷⁷ Niektórzy utożsamiają „górze mirry” z górą Moria na podstawie podobieństwa słów מֹר mor i מֹרִיָּה morijja.

⁷⁸ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 363; M. T. ELLIOTT, *Pieśń nad Pieśniami*, s. 788; R. E. MURPHY, *Pieśń nad pieśniami*, s. 550.

⁷⁹ Takie znaczenie przyjmują: *Biblia Tysiąclecia*; *Biblia Warszawsko-Praska*; *Biblia Polska*; *Bible de Jérusalem*; *Bibbia di Gerusalemme*; *Nuovissima versione*; *Einheitsübersetzung*; *Revised Standard Version*; G. RAVASI, *Pieśń nad pieśniami*, s. 77, 93; por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 806, 853; Hymn z nieszpórów w poniedziałek czwartego tygodnia: „Gdy dzień się schyli, cienie się wydłużą, / A noc nadejdzie mrokami kryjąc ziemię; *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, tłum. z łac., t. III, Poznań 1987, s. 934.

ranku⁸⁰. Wydaje się, że pierwsza interpretacja jest bardziej prawdopodobna. Wyrażenie „powieje dzień” (יָפוּחַ הַיּוֹם *jafu^ah hajjom*) może wprawdzie oznaczać zarówno wieczorny powiew, ostatni oddech dnia, jak i poranny wietrzyk, pierwszy oddech dnia, jednak słowa „i uciekną cienie” (וְנָסוּ הַצִּלֵּיִם *w^enásu hacc^elalim*) wskazują raczej na wieczorną porę, bo wtedy wydłużające się cienie sprawiają wrażenie, jak gdyby uciekały, czego nie można powiedzieć o cieniach porannych. Te bowiem jakby się przybliżały, gdy z upływem godzin stają się coraz krótsze i intensywniejsze, i nie znikają, jak długo świeci słońce. O wieczornej porze myśli chyba także autor w Hi 14, 2, przywołując uciekający (בָּרַח *brh*) cień jako obraz przemijania człowieka, bo naturalnie kres życia kojarzymy z nocą, a nie z dniem. Potwierdza to użyty w tym wersecie obraz kwiatu, który „wyrasta i więdnie”. Ps 90/89, 6 precyzuje, że trawa kwitnie rankiem, a więdnie wieczorem. Według Jr 6, 4, gdy „dzień ma się ku końcowi (פָּנָה *pnh*)”, wtedy „wydłużają się (נִטְהָ *nth* w nifal) cienie wieczorne (צִלְלֵי-‘érew)” (por. Ps 102/101, 12; 109/108, 23). Za wieczorem zdaje się przemawiać najbliższy kontekst 2, 17, gdzie występują identyczne określenia jak w 4, 6. W 2, 16 autor wspomina o tym, że oblubieniec „pasie [swe stada]”, co zwykle czyni się za dnia. Wieczorem będzie wolny i będzie mógł pójść do umiłowanej. Z kolei w 3, 1 oblubienica szuka nocą umiłowanego na swoim łożu, co oznacza, że nie przyszedł wieczorem mimo zaproszeń. Dwukrotne „powstań” w 2, 10. 13 skierowane do oblubienicy nie przesądza o tym, że chodzi o poranek. Wieczór sugeruje również paralelna scena w 5, 2–7, w której oblubienica dopiero co położyła się spać. W naszym tekście 4, 6 chodzi chyba bardziej o moment niż o całą noc, chociaż jest zrozumiałe, że oblubieniec

⁸⁰ Za tą porą opowiadają się: *Jerusalem Bible; Traduction oecuménique*; G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 362–363. 268–270. Egzegeta włoski kojarzy czasownik „powieje” (יָפוּחַ *jafu^ah*) z „jabłonią, jabłkami” (תַּפּוּחַ *tappu^ah*), podkreślając analogię pomiędzy wonią jabłek i wonią poranka, ale rzeczownik תַּפּוּחַ *tappu^ah* pochodzi raczej od rdzenia נָפַח *nph*, a nie פָּוַח *pwh* (oba oznaczają „wiał”); por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 655–656. LXX używa czasownika διαπνέω „przewiewać, odetchnąć, ulotnić się”, który J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, t. I, Stuttgart 1996, s. 107, tłumaczy także przez „świtać”.

chciałby zostać z umiłowaną przez całą noc i na zawsze⁸¹. Spokojny i rozsiewający swe zapachy wieczór nastraja do spotkania, w czasie którego oblubieniec spodziewa się ukoić swą tęsknotę, połączyć się z oblubienicą, nasycić jej pięknem i czarującą wonią.

b) Pnp 8, 14

Wyrażenia podobne do tych, zawartych w 4, 6 znajdujemy w końcowym wersecie księgi (8, 14):

Biegnij, miły mój, bądź podobny do gazeli
lub do młodego jelenia
na górach [wśród] **balsamowych drzew**.

Tym razem oblubieniec ma uciekać „na góry balsamowych drzew” (עַל הַרֵי בְשָׁמִים *al hare w^esamim*). Tekst hebrajski nie ma „drzew”. Rzeczownik בִּשָּׁם *bósem* może jednak oznaczać nie tylko „balsam” czy ogólnie „wonności”, ale także drzewa, które wydzielają tę pachnącą żywicę⁸². Wspomniane góry są znów zgodnie z 4, 6 nie tylko ustronnym miejscem oszałamiającego spotkania z oblubienicą, ale obrazem jej samej, pełnej niezwykle zapachów, fascynującej, świeżej, w całym swym bogactwie łącznie z wymiarem seksualnym⁸³.

Z kolei oblubieniec ma być podobny do gazeli i do młodego jelenia. Oba zwierzęta uosabiają naturalne piękno, zwinność, spontaniczność, witalność. Ich beztrudne przebywanie na górach drzew balsamowych jest obrazem intymnego spotkania oblubieńców dającego radość, pokój, odprężenie. Jest to znów delikatna aluzja do zjednoczenia fizycznego. Niszczą dyskrecją tej poezji ci, którzy starają się ukonkretnić każdy szczegół tego idyllicznego obrazu.

Zaskakujące, początkowe „biegnij”, dosłownie „uciekaj” (בָּרַח *b^erah*), w odpowiedzi oblubienicy na prośbę oblubieńca, by dała usłyszeć

⁸¹ W takim sensie rozumie ten werset R. E. MURPHY, *Pieśń nad pieśniami*, s. 550: „Tekst hebr. można interpretować jako cały dzień lub całą noc” i *Biblia Poznańska*: „Dopóki powiewa dzienny wiatr, / a cienie są daleko, / będę chodził po wzgórzach mirry...”. Sam spójnik עַד *ad* „szcze-” może oznaczać „zanim, dopóki, podczas gdy, kiedy”.

⁸² Por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 142.

⁸³ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 710; R. E. MURPHY, *Pieśń nad pieśniami*, s. 552; J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 659.

swój głos (w. 13), trzeba interpretować nie jako odepchnięcie czy odesłanie go do jakichś tajemniczych miejsc, gdzie ukoiłby swoją tęsknotę, lecz jako zaproszenie, by „uciekł się”, biegł do niej samej i w niej znalazł zaspokojenie. Czasownik ten oddaje coś z dialektyki miłości, w której istnieje ciągle napięcie pomiędzy przychodzeniem i odchodzeniem, bliskością i oddaleniem⁸⁴.

c) Pnp 2, 17

Prawie identyczne wyrażenia, które spotkaliśmy w 4, 6 i 8, 14, występują też w końcowym wersecie jednostki (2, 17) opisującej spotkanie oblubieńców w atmosferze wiosennej (2, 8–17)⁸⁵. Oblubienica zwraca się do oblubieńca:

Nim wiatr wieczorny powieje
i znikną cienie,
wróć, bądź podobny, mój miły,
do gazeli, do młodego jelenia
na górach **Beter**.

Pierwsza połowa wersetu jest identyczna z 4, 6a i przyjmujemy także tutaj, że mówi ona o wieczorze. Czasownik w trybie rozkazującym סבב *sow* (rdzeń סבב *sbb*) znaczy dosłownie „odwróć się do, okrąż”. *LXX* i *Vulgata*, a za nimi prawie wszystkie przekłady współczesne, rozumieją ten czasownik w sensie „wróć, przyjdź”. Wydaje się, że można jednak zachować znaczenie dosłowne „odwróć się do mnie”, co przypominałoby zwinne ruchy gazeli czy młodego jelenia i być może nawiązywałoby do 1, 12. Werset ten rozpoczyna się również od spójnika עַד שֶׁ- *ad sze-* („gdy”) i zawiera rdzeń סבב *sbb* w słowie מִסָּבָה *mesaw*, oznaczającym „kanapę, łóżko biesiadne i małżeńskie”, na którym spoczywa król-oblubieniec⁸⁶.

Usłyszawszy i zobaczywszy umiłowanego, oblubienica zaprasza go, wręcz rozkazuje, aby odwrócił się do niej, był podobny do gazeli, do młodego jelenia na górach Beter. Symbolika tych zwierząt w na-

⁸⁴ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 708–711, i *Pieśń nad pieśniami*, s. 136–137; M. T. ELLIOTT, *Pieśń nad Pieśniami*, s. 794.

⁸⁵ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 240–241.

⁸⁶ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 270. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 685–686, podaje również to znaczenie („odwrócić się do kogoś”) w 2, 17.

szym kontekście jest jasna (por. 8, 14), natomiast tajemnicze pozostaje określenie „góry Beter”. Egzegeci wysunęli wiele hipotez co do jego rozumienia. Wychodząc od etymologii słowa בֶּתֶר *béter* (בתר *btr* znaczy „przeciąć”), niektórzy widzą tu „góry” czy „górną przymierza”⁸⁷, które przypieczętowywano ofiarą z przeciętych zwierząt (por. Rdz 15, 7–21; Pwt 26, 17–18). Rzeczownik בֶּתֶר *béter*, bliski fonetycznie słowu בְּרִית *b'rit* („przymierze”), oznaczałby „kawałek przeciętej ofiary”, a w. 16 zawierałby formułę przymierza. Ciągłe na bazie etymologii wyrażenie bywa też rozumiane jako „góry poprzecinane, rozdzielone, urwiste, z wydrążeniami”⁸⁸. W interpretacji psychologicznej góry te byłyby symbolem oddalenia oblubieńców. Inni rozumieją to wyrażenie w sensie „góry okoliczne” lub „góry na horyzoncie”. W interpretacji naturalistycznej „góry Beter” wskazywałyby na wzgórek łonowy lub piersi kobiety. Istnieje też tłumaczenie zoologiczne, które odwołuje się do podobnie brzmiącego terminu akkadyjskiego *bitru* i widzi w בֶּתֶר *béter* „kozicę górską” podobną do gazeli i młodego jelenia. Przy innym odczytaniu tekstu spółgłoskowego otrzymano też sens: „na moim łożu na zmianę” lub „w czasie zmiany nocnej”. Nie brak też prób lokalizacji geograficznej tego miejsca. Targum widzi tu na podstawie מוֹר *mor* („mirra”) w 4, 6 górę Moria, gdzie Abraham miał złożyć w ofierze swego syna (por. Rdz 22, 2). Biblia i cała tradycja za nią utożsamia ją ze wzgórzem świątynnym w Jerozolimie (por. 2 Krn 3, 1). Inni odwołują się do różnych miejscowości palestyńskich o podobnie brzmiących nazwach (por. Pnp 7, 5; 2 Sm 2, 29; Joz 15, 59). Czasem zostawia się po prostu słowo „Beter”⁸⁹ albo widzi w tym określeniu jakiś „cudowny kraj” na wzór „ziemi Punt”, w której ptaki pachną mirrą i balsamem, krainy szczęścia znanej z egipskiej poezji miłosnej. Wreszcie wielu uważa, że termin בֶּתֶר *béter* oznacza „zapach”, podobnie jak w 8, 14 i 4, 6, i albo poprawia go na בְּשָׁמִים *b'samim* („balsamy”), albo próbuje bliżej sprecyzować aromat kryjący się

⁸⁷ Por. *Biblia Warszawsko-Praska; Jerusalemer Bibel*.

⁸⁸ Por. *LXX, Traduction oecuménique, Revised Standard Version*; D. J. A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. II, s. 291; W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 144. Słowniki te podają też inne możliwości znaczeniowe.

⁸⁹ Por. *Vulgata; Biblia Tysiąclecia; Bible de Jérusalem*.

pod nim. Jest to jednak zadanie bardzo karkołomne z powodu braku wystarczających danych⁹⁰.

Przyjmujemy tę ostatnią interpretację, mimo że argumenty stojące za nią nie przesądzą ostatecznie o jej słuszności, i widzimy w określeniu „góry Beter” jakieś góry pokryte pachnącymi drzewami, krzewami i innymi roślinami, które podobnie jak w 4, 6 i 8, 14 symbolizują samą oblubienicę, jej piękno, fascynujący urok, również w wymiarze fizycznym i erotycznym. W swym wielkim pragnieniu miłości zaprasza ona oblubienca, niemal go przymusza, by zwrócił się do niej. Obraz pięknych, młodych, zwinnych zwierząt uganiających się beztrudnie po pachnących górach, napomyka dyskretnie o radości przebywania razem, o miłosnym uścisku i zjednoczeniu ciał i dusz przynoszącym pokój. Na takie rozumienie tych wyrażen wskazuje werset 2, 16, który zawiera formułę wzajemnej przynależności i całkowitego oddania: „Mój miły jest mój, a ja jestem jego” (por. 7, 11). Znaczenie wzajemnego przebywania i rozkoszowania się sobą sugeruje także wzmianka o tym, że oblubieniec „stada swe pasie wśród lilii (בַּשִּׁשְׁבִּימִים *baszszoszannim*)”. W tekście hebrajskim nie ma wyrażenia „stada swe”, można więc rozumieć to zdanie także w ten sposób, że oblubieniec „pasie siebie” pośród lilii, jak robi to *Vulgata*. Z innych tekstów wynika, że lilią jest również sama oblubienica (por. 2, 1; 4, 5; 7, 3)⁹¹.

Góry porośnięte aromatycznymi drzewami i krzewami symbolizują więc oblubienicę, jej piękno, świeżość, urok fizyczny i duchowy. Igrające na nich zwierzęta, gazela i młody jelen, to obraz miłosnego spotkania i zjednoczenia oblubieńców. Oblubienica zaprasza usilnie: „zwróć się do mnie”, „uciekaj, biegnij” (dwukrotnie tryb rozkazujący), na co oblubieniec odpowiada zdecydowanym „pójde sobie”, zanim nadejdzie noc.

6) Rozporządzenie sobą (Pnp 1, 6b)

W jednostce literackiej 1, 5–8 oblubienica broni swego piękna mimo ciemnej karnacji skóry (w. 5–6a), wspomina gniew braci z powodu

⁹⁰ Por. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*; Teodocjon; *Peszitta*; *Biblia Poznańska*; *Einheitsübersetzung*; G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 271–273; J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 659.

⁹¹ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 264–273, i *Pieśń nad pieśniami*, s. 76–78; R. E. MURPHY, *Pieśń nad pieśniami*, s. 550; M. T. ELLIOTT, *Pieśń nad Pieśniami*, s. 787.

niedopilnowania winnic (w. 6b) i szuka swego umiłowanego (w. 7–8)⁹². W drugiej strofie (w. 6b) autor odwołuje się do metafory winnicy:

Synowie mej matki rozgniewali się na mnie,
postawili mnie na straży winnic,
a ja [oblubienica] mej własnej **winnicy** nie ustrzegłam.

Bracia oblubienicy ze strony matki postawili ją na straży (imiesłów od נטר *ntr* – „utrzymywać, strzec” podkreśla trwanie czynności) winnic (כֶּרֶם *kérem* w liczbie mnogiej), ale ona, świadoma już swej urody (w. 5. 8) i rozbudzona erotycznie (w. 1–4), opuściła rodzinne winnice i poszła za pasterzem, w którym się zakochała (w. 7–8). Dlatego bracia są słusznie źli na nią, bo nie upilnowała winnic, które zlecili jej pieczy, mało tego, nie upilnowała nawet swojej własnej winnicy (dosłownie „winnicy mojej, która do mnie należy” – כַּרְמֵי שְׁלִי *karmi szelli*)⁹³.

Termin כֶּרֶם *kérem* oznacza winnicę, czyli pole obsadzone winnymi krzewami. Palestyna była i jest krajem winnic. Mimo że Pwt 22, 9 zakazywało sadzić w winnicach inne rośliny, spotykamy w nich drzewa (por. Łk 13, 6) czy warzywa (por. 1 Krl 21, 2). Termin hebrajski może więc oznaczać ogólnie „ogród”. Winnice wymagają dość dobrej gleby, ale nie za wiele wody. Nie muszą być więc sadzone nad strumieniem, przeciwnie, znaleziono ich ślady nawet w pustynnym Negewie. Zakładano je najczęściej na zboczach wzgórz (por. Iz 5, 1), gdyż tereny równinne były wykorzystywane pod uprawę zbóż. Zwykle stały w otwartym polu, ale niekiedy przylegały także do domów (por. 1 Krl 21, 1). Teren pod winnicę trzeba było najpierw oczyścić z większych kamieni i zaorać. Winne krzewy sadzono w rzędach, w odległości około 2, 5 metra jedna sadzonka od drugiej. Łodygi ścieliły się po ziemi, natomiast kiście winogron były podpierane palikami. Niekiedy winorośl pięła się po drzewie aż po jego wierzchołek, dając upragniony cień (por. 1 Krl 4, 25). Od czasów rzymskich używano w Palestynie dodatkowych konstrukcji, tak by winorośle tworzyły szpalery i altany, gdzie można spędzić przyjemnie czas. Każda winnica była otoczona płotem lub kamiennym murem, który chronił rośliny przed zwierzętami (głównie lisami i dzikami) oraz złodziejami (por. Pnp 2, 15; Ps 80/79, 13–14; Jr 49, 9). Pilnowaniu winnic służyły też specjalne podwyższenia lub prawdziwe wieże strażnicze z kamienia,

⁹² Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 166–167.

⁹³ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 173.

wysokie na kilka metrów (por. Iz 5, 2). Ich płaski, zadaszony taras był punktem obserwacyjnym. W okresie kwitnienia winorośli, a zwłaszcza w czasie winobrania zawsze ktoś strzegł winnicy, mieszkając w wieży. W jej dolnej części mieściła się zwykle tłocznia, czyli rodzaj kadzi, w której deptano winogrona. Otrzymywany w ten sposób sok spływał przez otwór do znajdującego się poniżej zbiornika wykutego w skale, gdzie podlegał fermentacji. Czasem pomieszczenie wieży służyło też za stajnię. Plantacje winorośli uzależnione są bardzo od pogody i wymagają wielkiego nakładu pracy, większego niż jakakolwiek inna uprawa roli. Zaangażowana była w nią cała rodzina, dorośli i dzieci, a w okresie najintensywniejszych prac najmowano robotników (por. Mt 21, 28; 20, 1). Bogatsi właściciele oddawali swe winnice w dzierżawę, ściągając tylko należny im zysk. Na wiosnę, gdy po przekwitnięciu kwiatów pojawiały się owoce, obcinano latorośle, które ich nie posiadały. Trzeba wiedzieć, że winorośl wypuszcza jednocześnie latorośle owocujące i nieowocujące. Po takim przycięciu latorośle płodne stawały się mocniejsze i przynosiły jeszcze więcej owoców (por. Iz 18, 5; J 15, 2). Natomiast przełom sierpnia i września był czasem winobrania wymagającego wielu rąk do pracy. Odbywało się ono w atmosferze radości i święta, przy śpiewach i tańcach. Winnica wymagała pielęgnacji i doglądania przez cały czas, nie tylko w tych szczególnych okresach. Posiadanie winnicy było marzeniem każdej rodziny, dla wielu stanowiła jedyne źródło finansowania, gwarancję niezależności i bezpieczeństwa. Dlatego nie pozbywano się jej pochopnie, ale broniono wszystkimi sposobami (por. 1 Krl 21, 1–4). W tym kierunku szło też prawodawstwo. Wyrządzone szkody w czyjejs winnicy trzeba było naprawić, oddając najlepsze wino z własnych zbiorów. Gdy ktoś założył winnicę, był zwolniony ze służby wojskowej, na równi z młodym małżonkiem, który co dopiero poślubił żonę. Winnica była więc traktowana jako niezwykle dobro, niemal jak małżonka. Z drugiej strony nie wolno było zbierać winogron drugi raz, pokłosie należało do wdów i sierot oraz zamieszkałych w Izraelu obcokrajowców (por. Kpł 19, 10). W roku szabatowym winnica musiała leżeć odłogiem (por. Wj 23, 10–11). Była ona symbolem pokoju, dobrobytu, płodności i błogosławieństwa Bożego⁹⁴.

⁹⁴ Por. Z. WŁODARCZYK, *Symbolika i uprawa winorośli*, s. 142-155; J. F. ROSS, *Vine, vineyard*, s. 784–786; C. GANCHO, *Vigna-vite*, k. 1170–1173; B. SZCZEPA-

„Własna winnica” w naszym tekście jest obrazem samej oblubienicy, najprawdopodobniej palestyńskiej dziewczyny, spalonej przez mocne słońce, na które jest często wystawiona w czasie prac polowych, w przeciwieństwie do eleganckich kobiet jerozolimskich, które stanowią chór w tym dramacie miłosnym, rodzaj tła dla dialogu pomiędzy oblubienicą i oblubieńcem⁹⁵. Winnica symbolizuje urodę, jędrność, witalność, płodność, bogactwo. Dorodna winnica cieszy oczy i wzbudza apetyt, dlatego trzeba jej strzec. Odniesienia erotyczne są niewątpliwe w tym obrazie (por. 7, 8–10). Naprowadza na nie już przymiotnik נִאֲוָה *na'wa* („fascynująca”; w. 5), który wywodzi się od rdzenia אָוָה *'wh* oznaczającego „pragnąć, pożądać”. Inny przymiotnik z w. 5, שְׁחֹרָה *sz'ehora* („czarna”), może oznaczać także „poszukująca gorąco” według drugiego znaczenia, jakie posiada rdzeń שָׁחַר *szhr*⁹⁶. Oblubienica byłaby zatem spalona nie tylko od słońca, ale także od wielkiego uczucia miłości, które pali. Czasownik נָטַר *ntr* to potwierdza, bo „strzec winnicy” oznacza właśnie strzec bogactwa i nienaruszalności swej osoby, tutaj tajemnicy swej kobiecości, a więc świeżości, dziewictwa, płodności, by nikt niepożądany jej nie naruszył, nie zniszczył piękna, nie odarł z owoców⁹⁷. Oblubienica wyznaje, że nie ustrzegła swej winnicy, ale nie wyraża z tego powodu żadnego żalu, bo to była jej inicjatywa. Rozpalona miłością wpuściła, zaprosiła, wręcz przymusiła swego umiłowanego do wejścia w jej intymność, a przynajmniej jest na to zdecydowana. Miłość przełamuje obcość, otwiera wrota, podarowuje siebie drugiemu w pełnym zawierzeniu⁹⁸. Przy pomocy symbolu winnicy „kobieta wyznaje eksplozję swojej miłości: kontrola i opozycja rodziny były daremne; ona zerwała

NOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 28–33; M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 54–55; F. H. WIGHT, *Obyczaje krajów biblijnych*, s. 165–172.

⁹⁵ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 168–172. Wielu widzi w oblubienicy czarnoskórą córkę faraona egipskiego, żonę Salomona. Jak już zaznaczyliśmy, pomijamy interpretacje alegoryczne, które utożsamiają oblubienicę między innymi z Izraelem, Kościołem, pojedynczym wiernym, Maryją.

⁹⁶ Por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 1007.

⁹⁷ L. ALONSO SCHÖKEL, *Il Cantico dei Cantici*, s. 19, 71, rozumie w. 6b w ten sposób, że oblubienica obarczona przez braci zadaniem pilnowania winnic nie może zadbać o swój wygląd. Ten wątek nie jest jednak rozwijany w księdze Pnp.

⁹⁸ Por. R. E. MURPHY, *Pieśń nad pieśniami*, s. 549; G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 173–174, 110, i *Pieśń nad pieśniami*, s. 52.

więzy i teraz wyrusza na poszukiwanie swej miłości. Moglibyśmy także powiedzieć, że w sposób aluzyjny kobieta składa deklarację autonomii wobec swego ciała i swego przeznaczenia i to jest na linii stałej przewagi, jaką postać kobieca ma w wydarzeniach Pnp⁹⁹.

7) Piękno wymagające ochrony (Pnp 2, 15)

Motyw winnicy może być odniesiony do oblubienicy także w 2, 15:

Schwytajcie nam lisy,
małe lisy,
co pustoszą **winnice**,
bo w **kwieciu** są **winnice** nasze.

Werset ten znajduje się w jednostce literackiej 2, 8–17, co do której egzegeci są dość zgodni. Opisuje ona spotkanie oblubieńców w atmosferze wiosny. Cały tekst mógłby być recytowany przez oblubienicę, chociaż w w. 10b–14 cytowane są słowa oblubieńca. Jednostka składa się więc z trzech części: w. 8–10a i 16–17, w których oblubienica zwraca się do oblubieńca, oraz w. 10b–14, w których oblubieniec wzywa oblubienicę. W. 15 wychodzi nieco poza tę strukturę, ale tematycznie, terminologicznie i stylistycznie wkomponowuje się dobrze w najbliższy kontekst¹⁰⁰. Apel jest skierowany do chóru, na co wskazuje 2 osoba liczby mnogiej (por. 1, 6; 2, 5. 7). Mogłaby go kierować oblubienica¹⁰¹ albo oblubieniec, a nawet oboje (por. „nam”, „nasze”).

Scena z w. 15 jest zrozumiała w kontekście rolniczym Palestyny. Termin שׁוֹרֵשׁ *szu 'al* oznacza „lisa” lub „szakala”. Wiadomo, że małe lisy lub szakale, jak precyzuje tekst, są łakome na grona dojrzewających winogron. Ich obecność w Palestynie potwierdza Sdz 15, 4, późniejsza ikonografia bliskowschodnia, a także świadectwa ludzi

⁹⁹ G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 174. Główną bohaterką Pnp jest kobieta, ona zaczyna i kończy księgę, jest obecna w każdej scenie, co jest dość niezwykłe w kulturze zdominowanej przez mężczyznę; por. M. T. ELLIOTT, *Pieśń nad Pieśniami*, s. 781.

¹⁰⁰ G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 241, 263–264, przypisuje ten werset oblubieńcowi, chociaż stawia go w nawiasie, widząc w nim późniejszy dodatek włączony zgrabnie w całość. Wielu traktuje w. 15 jako ciało zupełnie obce w tym kontekście.

¹⁰¹ Tak uważają R. E. MURPHY, *Pieśń nad pieśniami*, s. 550, i M. T. ELLIOTT, *Pieśń nad Pieśniami*, s. 787.

żyjących tam jeszcze w XIX wieku. Nie wszystkie szczegóły obrazu odpowiadają realiom przyrodniczym. Lisy czy szakale są małe na wiosnę, gdy winnice kwitną (dosłownie „winnice nasze są kwieciami” – סְמָדָר – כְּרָמֵינוּ *k^eraménu s^emadar*)¹⁰². Nie ma więc jeszcze mowy o dojrzewających winogronach. Być może autorowi chodzi o to, że uganiające się pośród winnych krzewów szczenięta mogą niszczyć kwitnące latorośle znajdujące się nisko nad ziemią. W poezji takie szczegóły nie są jednak ważne, liczy się ogólny obraz, a ten jest jasny: lisy zakłócają wiosenną atmosferę harmonii i pokoju, niszczą rajski niemal wygląd winnicy, którą cieszą się młodzi i w której przeżywają swoją miłość¹⁰³.

Ten realistyczny obraz nie wyklucza symbolicznych znaczeń, których egzegeci nie omieszkali się doszukiwać. Kwitnąca winnica może być nie tylko scenerią dla miłości oblubieńców, ale także symbolem tej miłości, równie świeżej, czarującej, pełnej życia, harmonii, zapachów i nadziei na dobre owoce. Wyrażenie „winnice nasze” (כְּרָמֵינוּ *k^eraménu*) w liczbie mnogiej oddawałoby dobrze wspólnotę uczuć i osób. Lisy czy szakale byłyby symbolem sił wrogich miłości oblubieńców i ich płodności. Nie brak komentatorów, którzy zgodnie z 1, 6 i 8, 11–12 widzą w kwitnącej winnicy obraz oblubienicy, jej żywej młodości i pachnącego piękna, mimo że przeciw takiemu utożsamieniu wydaje się być liczba mnoga wspomnianego wyrażenia, podczas gdy w 1, 6 i 8, 12 mamy liczbę pojedynczą „winnica moja” (כְּרָמִי *karmi*). Nie rozwiązuje do końca problemu wariant z liczbą pojedynczą rzeczownika „winnica nasza” (כְּרָמֵנוּ *k^eraménu*)¹⁰⁴. „Lisami” w tym wypadku byłiby adoratorzy, pretendenci do ręki dziewczyny, którzy chcą ją zdobyć, niszcząc jej świeżą miłość i oddanie i stając w opozycji do oblubieńca. Znamienne byłoby wtedy przeciwstawienie symboli zwierzęcych: przebiegłe lisy czy szakale żywiące się padliną naprzeciw zgrabnej gazeli i młodego, silnego jelenia. Dlatego oblubieniec apeluje: schwytajcie lisy, bo niszczą, rabują winnicę, w której

¹⁰² Termin סְמָדָר *s^emadar*, przejęty prawdopodobnie z aramejskiego, z którym słownictwo Pnp jest często związane, oznacza „kwiecie, pąk” i występuje tylko w Pnp 2, 13. 15; 7, 13; por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 701.

¹⁰³ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 260–264.

¹⁰⁴ Tę formę ma wiele manuskryptów hebrajskich i *Vulgata*.

szczęśliwie zażywam rozkoszy i pokoju. Inni jeszcze utożsamiają lisy z samym oblubieńcem, przeciwstawiając mu rodziców czy braci oblubienicy. Zdenerwowani, chcą przepędzić intruza, który nachodzi ich córkę i siostrę będącą w kwiecie młodości, stanowiącą ich bogactwo. Ta interpretacja nie ma jednak wielkich podstaw w tekście, bo liczbę mnogą „lisy” raczej trudno odnieść do oblubieńca. Za braćmi może przemawiać 1, 6 i 8, 8–9, gdzie interweniują oni w kontekście „winnicy”, ale w rozdziale 2 nie są w ogóle wspomniani. O ojcu oblubienicy Pnp zupełnie milczy, przypuszczalnie zmarł i jego rolę opiekuna w stosunku do córki pełni właśnie bracia (por. Rdz 24; 34; 2 Sm 13). Kwitnąca winnica w 2, 15 może zatem symbolizować oblubienicę, choć takie utożsamienie nie jest w tekście uwyraźnione, podobnie jak lisy, które nie mają również wyraźnego desygnatu¹⁰⁵.

8) Świadomość swej wartości (Pnp 8, 11–12)

Motyw winnicy w sensie metaforycznym powraca na koniec księgi, w ostatniej jednostce literackiej (8, 8–14). W pierwszej części (w. 8–10) występujący w roli chóru bracia oblubienicy wyrażają troskę o swą małą siostrę, przyrównaną do muru i drzwi. Przez podwyższenie muru i zablokowanie drzwi chcą zabezpieczyć ją przed niepożądanymi gośćmi, a jednocześnie podnieść cenę, jaką będzie musiał zapłacić przyszły mąż, gdyż zabezpieczenia są wykonane ze srebra i drewna cedrowego, w których można dopatrywać się aluzji do kobiecych ozdób (w. 8–9). Oblubienica odrzuca opiekę braci, deklarując, że jest już dorosła, sama potrafi się bronić i że znalazła pokój, spełnienie u boku umiłowanego (w. 10). W części trzeciej (w. 13–14) oblubieniec wyraża tęsknotę za głosem swej kobiety, podobnie jak jego druhowie (w. 13), na co oblubienica odpowiada, by uciekał niczym gazela czy młody jeleń na góry balsamowych drzew, czyli znalazł zaspokojenie w niej samej (w. 14). Ostatnie wersety nawiązują do 2, 14. 17; 4, 6,

¹⁰⁵ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 261–264, 172. Autor przytacza różne interpretacje tego wersetu. Sam rozumie całą scenę w rolniczym kontekście wiosny, chociaż dopuszcza też znaczenia symboliczne, zwłaszcza winnicy jako oblubienicy. Jednoznacznie za taką identyfikacją opowiada się w *Pieśń nad pieśniami*, s. 75–76, podobnie jak R. E. MURPHY, *Pieśń nad pieśniami*, s. 550; M. T. ELLIOTT, *Pieśń nad Pieśniami*, s. 787, 794. „W egipskiej poezji miłosnej lis oznacza mężczyznę bardzo aktywnego seksualnie”; J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 656.

wracają do tego, co już było; zamiast finału mamy więc nowy początek. To zaskakujące zakończenie oddaje dobrze naturę miłości, która jest nieustannym poszukiwaniem pełnej jedności z ukochanym i nigdy nie dobija na stałe do celu¹⁰⁶. Druga część (w. 11–12) przeciwstawia sobie dwie winnice:

¹¹ Salomon miał **winnicę**

w Baal-Hamon;

oddał ją dzierżawcom.

Za **owoc** jej płacić miał każdy

tysiąc syklów srebra.

¹² Oto przede mną **winnica** moja, moja własna;

tysiąc syklów tobie, Salomonie,

a dwieście stróżom jej **owocu**.

O pierwszej winnicy mówi w w. 11 chór, być może bracia, w formie paraboli (מַשָּׁל *maszal*; por. Iz 5, 1). Należy ona do króla Salomona i znajduje się w Baal-Hamon. Miejscowości tej nie udało się zidentyfikować. Hebrajska nazwa oznacza „pan mnóstwa” lub „pan bogactwa” i może nasuwać na myśl Jerozolimę. Najlepiej rozumieć tę nazwę symbolicznie jako obraz obfitości i splendoru. Winnica Salomona znajduje się więc we wspaniałej okolicy, a sama przynosi też obfity owoc (פֶּרִי *p^eri*). Jej dochód całkowity wynosi tysiąc sztuk srebra, co równałoby się kiedyś trzem lub czterem tysiącom franków w złocie. Utrzymujący i strzegący winnicy mają wpłacić tę ogromną sumę (raczej wszyscy razem, a nie każdy osobno), gdy kończą pełnić swój obowiązek. Mamy więc przed oczami ogromną i wspaniałą winnicę, która symbolizuje wielki harem Salomona z tysiącem kobiet (por. 1 Krl 11, 3) i eunuchami¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 678–698, 704–711. Autor traktuje 8, 8–14 jako integralną część całej księgi, podczas gdy wielu egzegetów widzi w tych wersetach, niektórzy nawet w 8, 5–14, dodatek późniejszy, będący antologią różnych tekstów, które powtarzają motywy występujące wcześniej w Pnp; por. R. E. MURPHY, *Pieśń nad pieśniami*, s. 532. Ten ostatni przeciwstawia „mur” „drzwiom” w w. 9: jeśli siostra jest murem (cnotliwa), bracia ozdobią ją, jeśli natomiast jest drzwiami (uległa), ograniczą jej wolność.

¹⁰⁷ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 698–701; J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 659.

W w. 12 oblubienica odpowiada chórowi¹⁰⁸, przeciwstawiając wspa-
niałej winnicy Salomona swoją własną winnicę, skromną, ale jedyną,
w której nie potrzeba strażników i nieważny jest zysk. Oblubienica
provokacyjnie rzuca w twarz Salomonowi i strażnikom jego winnicy
ogromne sumy: weźcie sobie te setki sztuk srebra (dwieście sztuk
srebra to zapłata stanowiąca dwadzieścia procent ogólnego dochodu),
mnie one nie interesują. Winnica jest obrazem samej oblubienicy,
świadomej siebie, dysponującej sobą w sposób wolny, zdolnej do
prawdziwej miłości, której nie można kupić nawet za największą sumę
(por. 8, 7b). W. 11–12 przeciwstawiają zatem harem i oblubienicę,
Salomona i oblubieńca, potężny i wystawny eros oparty na pożądaniu
oraz wyłączną i czystą miłość będącą darem (por. 6, 8–9). Ta ostatnia
jest potężniejsza od wszystkich żywiołów (por. 8, 6–7) i prowadzi rze-
czywiście do pokoju i spełnienia oblubienicy, a z nią także oblubieńca,
który staje się prawdziwym Salomonem, „człowiekiem pokoju”. Jak
widać, 8, 8–14 nie są dodatkiem, lecz zawierają główne przesłanie
całej księgi: osobowy, wolny i darmowy charakter miłości, w której
człowiek po ludzku najbardziej się spełnia¹⁰⁹.

9) Szczęśliwa płodność (Ps 128/127, 3a)

Psalm 128/127 należy do typu mądrościowego, pochodzi najpraw-
dopodobniej z okresu po niewoli babilońskiej i opiewa szczęście

¹⁰⁸ Większość komentatorów przypisuje w. 12 oblubieńcowi ze względu na
słowo *לפני* *l'fanaj*, które dosłownie znaczy „przede mną”, ale może też oznaczać
„dla mnie” (por. Prz 4, 3), co w ustach oblubienicy podkreśla jeszcze bardziej,
że winnica należy do niej, jest do jej dyspozycji. Za tym, by ją właśnie widzieć
w w. 12, przemawia fakt, że w 1, 6 to samo wyrażenie wypowiada oblubienica,
oraz struktura perykopy 8, 8–14 (por. „ja” w w. 10); por. G. RAVASI, *Il Cantico dei
cantici*, s. 685, 702. Trzeba jednakże przyznać, że w ustach oblubieńca „winnica
moja” oznaczałaby też oblubienicę.

¹⁰⁹ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 702–704, 710, i *Pieśń nad pieśniami*,
s. 135–136. W pozostałych tekstach (1, 14; 7, 13) „winnica” nie ma wyraźnie sensu
przenośnego, chociaż granica między sensem dosłownym i przenośnym w Pnp
jest bardzo płynna, bardzo łatwo jeden sens przechodzi w drugi albo wyrazy mają
podwójny sens (por. 1, 6, gdzie oblubienica pilnuje winnicy i jednocześnie sama
nią jest). Dotyczy to prawie wszystkich terminów i obrazów występujących w tej
księdze. Najbardziej wyraźne metafory drzewa zostały przez nas uwzględnione,
zarówno w tej części poświęconej oblubienicy, jak i w następnej, w której będą
odnosić się do oblubieńca.

(אֲשֶׁרִי *'aszre*; w. 1–2) i powodzenie (טוֹב *tow*; w. 2) męża (גֵּוֶר *géwer*; w. 4), który boi się Pana (יָרֵא *jare'*; w. 1. 4). Bojaźń Boża oznacza respekt dla świętości i sprawiedliwości Pana, słuchanie Jego słów, chodzenie Jego drogami (w. 1), ale także miłowanie Go i oddanie się Jego ojcowskiej opiece. Szczęście człowieka bogobojnego polega na tym, że jego praca nie jest nadaremna (przeciwnie niż w Ps 127/126, 1–2), ale przynosi owoce, z których może w spokoju korzystać (w. 2). Wyrazem szczęścia jest także zasobny i tętniący życiem dom: małżonka (אִשָּׁה *'iszsha*), synowie i wnuki (בֵּן *ben*; w. 3. 6). Ta idylla rozciągająca się na całe życie bogobojnego męża (w. 5) jest darem Boga, Jego błogosławieństwem (בֵּרַךְ *brk* w pual i piel; w. 4–5)¹¹⁰, które spływa ze świątyni jerozolimskiej poprzez ręce kapłanów na cały lud Izraela i na każdego wiernego (w. 4–6)¹¹¹. Bóg nagradza oddanego Mu człowieka spokojnym, długim życiem, kontynuowanym w potomkach. Psalmista podziela w pełni optymistyczną teorię retribucji, stąd jego utwór przesycony jest radością i nadzieją, nie ma w nim śladu wątpliwości czy pretensji co do sprawiedliwości Boga.

Mówiąc o małżonce bogobojnego męża, autor wykorzystuje obraz drzewa (w. 3a):

Małżonka twoja *jak* płodny **krzew winny**
we wnętrzu twojego domu.

Porównanie kobiety do (כֶּ – „jak”) winnego krzewu (גֵּפֶן *géfen*), którego latorośle wciąż się rozrastają, pokrywają bujnymi liśćmi i uginają pod ciężarem soczystych winogron, nasuwa skojarzenia o jej witalności, świeżości i pięknie. Zgodnie ze swą pozycją społeczną w Izraelu opiera się ona całkowicie na mężu i realizuje w obrębie domu

¹¹⁰ W psalmie widać wyraźnie dwie części zbudowane paralelnie: 1. szczęście – wprowadzenie (w. 1), opis szczęścia (w. 2–3); 2. błogosławieństwo – wprowadzenie (w. 4), opis błogosławieństwa zakończony pozdrowieniem końcowym, może dodanym później (w. 4–5); por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi. Commento e attualizzazione* (Lettura pastorale della Bibbia 17), t. III, Bologna 1988, s. 606–607; J. S. KSELMANN, M. L. BARRÉ, *Księga Psalmów*, w: *KKB*, s. 518–519, 492.

¹¹¹ Chodzi prawdopodobnie o błogosławieństwo kapłanów dla pielgrzymów przybywających do Jerozolimy, przez co psalm został zaliczony do „Pieśni stopni (pielgrzymów)” (w. 1); por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. III, s. 604; S. ŁACH, J. ŁACH, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚST 7, 2), Poznań 1990, s. 530.

(בַּיִת *bájit*), który wypełnia, ozdabia i ożywia aż po najdalsze zakamarki. Rzeczownik יַרְקָה *jarka* (także יִרְקָה *j^ereha*) w liczbie podwójnej oznacza właśnie najbardziej wewnętrzne, tylne pomieszczenia, które były przeznaczone dla kobiet¹¹². Można by pomyśleć o intymności alkowy z jej aluzjami psychologicznymi i seksualnymi. Istotnie, grona winne są w Biblii obrazem piersi kobiecych (por. Pnp 7, 8–9), a wino symbolem miłości i pocałunków (por. Pnp 1, 2; 5, 1; 7, 3. 10; 8, 2). Autor podkreśla zresztą płodność winnego krzewu, dodając imiesłów פִּרְיָה *porijja* od פָּרָה *prh* („rodząca owoce”). Zdolność wydawania na świat potomstwa, szczególnie znak Bożego błogosławieństwa za przestrzeganie Prawa (por. Wj 23, 26; Pwt 7, 13–14; Ps 113/112, 9; 127/126, 3), była cechą niezwykle ważną w kulturze biblijnej, decydowała w dużej mierze o szczęściu i pomyślności małżeństwa i rodziny. Bezpłodność uważano za hańbę (por. cierpienie, jakie z tego powodu przeżywała Sara w Rdz 16, 1–6, Rachela w Rdz 30, 22–23, Anna w 1 Sm 1, 1–20 i Elżbieta w Łk 1, 25), a nawet za karę (por. 2 Sm 6, 23; Oz 9, 11). Małżonka z psalmu nie ma takiego problemu, cieszy się macierzyństwem i przynosi szczęście swemu mężowi¹¹³. Być może metafora płodnego krzewu winnego oddaje poza witalnością i pięknem małżonki także jej zaradność, pracowitość, dbałość o dom i rodzinę, bojaźń Bożą, dzięki której zdobywa błogosławieństwo (por. Prz 31, 10–31), skoro psalmista uwypukla postawy moralne męża. Tekst jednak wyraźnie tego nie mówi, dlatego ograniczamy metaforę do naturalnego, biologicznego bogactwa kobiety i omawiamy ją tutaj, a nie w części poświęconej sprawiedliwemu.

¹¹² W liczbie pojedynczej termin ma również znaczenie: „bok, strona, ściana”, które wybrała *LXX* (κλίτος) i *Vulgata* („latus”). „Ścianami”, po których wspinają się winorośl, mógłby być mąż stanowiący oparcie dla swej żony. Spokrewniony rzeczownik יָרֵךְ *jareh* oznacza „udo, biodro, lędźwie”; por. R. F. EDEL (hrsg.), *Hebräisch-Deutsche Präparation zu den Psalmen*, Marburg³1976, s. 163; W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 437–438; D. J. A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. IV, s. 299; G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. III, s. 611; F. H. WIGHT, *Obyczaje krajów biblijnych*, s. 11.

¹¹³ Por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. III, s. 605–611 i *Modlitwa życiem w Psalmach* (Biblioteka Centrum Formacji Duchowej. Duchowość biblijna), tłum. z wł., Kraków 2003, s. 120; H.-W. JÜNGLING, *Księga Psalmów*, w: *MKPŚ*, s. 742; F. H. WIGHT, *Obyczaje krajów biblijnych*, s. 93.

b. Fascynująca moc mężczyzny

W Piśmie Świętym znajdujemy też pochwałę pod adresem mężczyzny, oblubieńca, jego piękna, siły, uroku, miłości skierowanej ku kobiecie, oblubienicy. W kilku tekstach jest on przyrównany do drzewa w sposób mniej lub bardziej wyraźny.

1) Postać mocna i kształtna (Pnp 5, 11. 13. 15b)

Jednostka literacka 5, 2–6, 3 opisuje noc bez umiłowanego, najpierw chybione spotkanie z nim i poszukiwanie go przez oblubienicę (5, 2–7), a następnie dialog oblubienicy z chórem (5, 8–6, 3), mający strukturę koncentryczną, w środku której znajduje się opis ciała oblubieńca (5, 10–16), jedyny w Pnp wobec czterech poświęconych oblubienicy (4, 1–7; 4, 8–15; 6, 4–10; 7, 2–10). W swojej pieśni oblubienica sławi umiłowanego, który wybija się ponad wszystkich, kontemplując jego postać w pozycji statycznej i w porządku zstępującym – od głowy po nogi. Opis ten jest bardziej schematyczny niż opisy wychwalające piękno oblubienicy, opiera się prawdopodobnie na utrwalonych wzorach opisów posągów i wybitnych ludzi. W tekście wykorzystano kilka metafor drzewa¹¹⁴.

¹¹ Głowa jego – najczystsze złoto,
kędziory jego włosów to **gałęzie [palmy]**,
czarne jak kruk.

¹³ Jego **policzki jak grzędy balsamów**
rozsiewające wonności.

Wargi jego to lilie,
kapiące **mirrą** najprzedniejszą.

^{15b} Postać jego [wyniosła] jak Liban,
niezrównana **jak cedry**.

W w. 11 kędziory, loki, pukle włosów oblubieńca (קַנְוֹת *q^wwuccot*)¹¹⁵ są utożsamione w zdaniu nominalnym z תַּלְתַּלִּים *taltallim*. Rzeczownik תַּלְתַּלִּים *taltal* jest hapax legomenon w Biblii hebrajskiej, jego znaczenie nie jest do końca jasne. Niektórzy uważają, że jest to synonim

¹¹⁴ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 419–421, 446–452; R. E. MURPHY, *Pieśń nad pieśniami*, s. 551; M. T. ELLIOTT, *Pieśń nad Pieśniami*, s. 790.

¹¹⁵ Taką punktację wskazuje *Biblia Hebraica Stuttgartensia* zamiast błędnej wokalizacji Kodeksu Leningradzkiego, którą ma w tekście קַנְוֹת; por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 881.

wrażenia „kędziory włosów” dodany przez glosatora, aby go bliżej objaśnić. Zdanie brzmiałoby wtedy następująco: Kędziory jego włosów, to znaczy תלתלים *taltallim*, czarne jak kruk. W literaturze rabinicznej תלתל *taltal* znaczy „pagórek” (por. arabski *tell* – „sztuczne wzgórze”) i w tym kierunku idzie interpretacja w. 11 w targumie („kupa, stos”). Stąd nie brak egzegetów, którzy widzą to znaczenie w 5, 11: loki włosów zachodzą na siebie jak pagórki widziane z daleka, tworząc faliste linie¹¹⁶. Najczęściej jednak dostrzega się w 5, 11 porównanie ze świata roślinnego. Opierając się na pokrewnych wyrazach: akadyjskim (*taltallu* – „palma daktylowa”) i arabskim (*taltalat* – rodzaj naczynia zrobionego z liścia palmy do picia wody ze strumyków) oraz na tłumaczeniach: *LXX* (ἐλάται – „młode pędy palmy daktylowej”) ¹¹⁷ i *Vulgata* („sicut elatae palmarum – jak latorośle palm”) ¹¹⁸, egzegeci przyjmują to znaczenie tutaj, przy czym bardziej myślą o liściach palmy niż o kiściach daktyli. Pióropusz długich, regularnych liści opadających łagodnie przedstawiałby bujną, zadbaną fryzurę oblubieńca. Za takim rozumieniem przemawiają również trzy inne hapax hebrajskie, spokrewnione filologicznie z תלתלים *taltallim*: סנסנים *sansinnim* (Pnp 7, 9), זלזלים *zalzallim* (Iz 18, 5) i סלסלות *salsillot* (Jr 6, 9), wszystkie odnoszące się do „gałęzi” lub „pędów” drzewa czy krzewu¹¹⁹. Interpretacja ta nie oddaje jednak dobrze „kędziorów”, z którymi bardziej kojarzą się grona czy kiście, i to nawet nie daktyli, lecz winogron. Grona winogron są bowiem bardziej zwarte, u dołu

¹¹⁶ Tak ma *Revised Standard Version*. Niektórzy wyprowadzają to znaczenie z rdzenia תלה *tlh* – „powiesić” (zwisające, falujące włosy), podczas gdy zazwyczaj rzeczownik ten bywa odnoszony do rdzenia תלל *tll* pochodzącego od תל *tel* – „kopiec”; por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 1067–1068.

¹¹⁷ Por. Z. ABRAMOWICZÓWNA (red.), *Słownik grecko-polski*, t. II, Warszawa 1960, s. 95. J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, t. I, s. 143, podaje znaczenie: „(podobny do) falującej palmy”.

¹¹⁸ Por. A. JOUGAN, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, s. 219. *Nova Vulgata* ma: „sicut racemi palmarum” (jak grona/kiście palm); por. L. CASTIGLIONI, S. MARIOTTI (red.), *Il vocabolario della lingua latina: latino-italiano, italiano-latino*, Torino 1987, s. 1219.

¹¹⁹ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 455–456, i *Pieśń nad pieśniami*, s. 107; R. E. MURPHY, *Pieśń nad pieśniami*, s. 551; W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 1068; *Biblia Poznańska*; *Biblia Warszawsko-Praska*.

zwężone, a przy tym mają ciemny kolor¹²⁰. Chociaż pewne odmiany palm mogą mieć także czarne daktyle¹²¹. Wydaje się jednak, że uwaga w tym porównaniu skierowana jest na kształt włosów, a nie na ich kolor, który będzie określony w drugiej połowie w. 11. Jest on przyrównany (קָ k^e – „jak”) do „kruka”, to znaczy do jego upierzenia, które jest lśniąco-czarne z refleksami metalicznymi. Większość ludności semickiej ma w młodości właśnie takie czarne włosy, zarówno mężczyźni, jak i kobiety (por. Pnp 4, 1). Biała głowa czy broda są oznaką choroby lub starości (por. Kpł 13, 31. 37; Koh 12, 5). Żadna z przedstawionych interpretacji nie jest do końca satysfakcjonująca. Wydaje się, że za liśćmi palmy przemawia mimo wszystko najwięcej argumentów. Kędziory oblubieńca byłyby zatem podobne do nich: obfite, tworzące piękny kształt, opadające łagodnie w dół.

W w. 13 policzki (לְהִי l^{hi}) oblubieńca, zwłaszcza dolna ich część, którą porasta broda, są porównane (קָ k^e – „jak”) do „grzęd balsamów”¹²². Powszechne tłumaczenie rzeczownika עֲרוּגָה ‘aruga przez „kwietniki” sugeruje, że rosną tam tylko wonne kwiaty i zioła, podczas gdy niewykluczone są też krzewy i drzewa zapachowe, łącznie z drzewem balsamowym (*Commiphora opobalsamum* (L.) Engl.)¹²³. W Ez 17, 7. 10 rzeczownik ten oznacza teren, na którym rośnie winorośl (גִּפְתָּן g^{éfen}). W Pnp 6, 2 עֲרוּגוֹת ‘arugot są częścią ogrodu (גַּן gan) i też niekoniecznie muszą być pokryte samymi kwiatami i ziołami. Można by zatem rozumieć wyrażenie עֲרוּגַת הַבֶּשֶׂם ‘arugat habbósem jako część ogrodu, zagon z roślinami zapachowymi, w tym także drzewami

¹²⁰ „Kiście winogron” ma *Biblia Tysiąclecia i Einheitsübersetzung*.

¹²¹ „Kiście daktyli” wybrała *Traduction oecuménique; Bibbia di Gerusalemme; Jerusalem Bible*. Natomiast *Bible de Jérusalem* i G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 414, tłumaczą ogólnie „palmy” bez specyfikacji, czy chodzi o liście, czy o owoce palm.

¹²² W tekście występuje liczba pojedyncza „grzęda balsamu”, parę manuskryptów hebrajskich i tłumaczeń starożytnych (np. *LXX*) ma liczbę mnogą, którą preferuje wielu współczesnych egzegetów ze względu na liczbę mnogą tego rzeczownika w 6, 2, terminu paralelnego מִגְדֹּלוֹת *migd^lot* w w. 13a i serii wyrazów w w. 11b–12 i 13–14a, a także ze względu na „policzki”, które są celem porównania.

¹²³ Por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 141–142.

balsamowymi, a nawet jako szpaler samych tych drzew (por. 4, 14)¹²⁴. Obraz podkreśla przede wszystkim miły zapach policzków oblubieńca, zwłaszcza jego brody, którą skrapiano pachnącym olejkim (por. Ps 133/132, 2). Rośliny mogą nadto kojarzyć się z gęstą, bujną brodą. Krzewy czy drzewa nie wydają się tutaj metaforą zbyt przesadzoną, skoro w następnym stychu mamy odniesienie do „wież”.

Termin מִגְדָּל *migdāl* dosłownie znaczy „wieża, miejsce podwyższone”, co można by rozumieć o podwyższonym tarasie, na której rosną wonne rośliny¹²⁵. Paralelizm pomiędzy dwoma stychami w. 13a byłby wtedy bardzo ścisły: balsamiczne grzędy i tarasy wonnych ziół. Jednak drugi rzeczownik מֵרְקָח *merqāh*, pochodzący od rdzenia רִקַּח *rqh* („mieszać, przyrządzać” olejek, maść, perfumy), oznacza raczej nie rośliny, lecz produkty otrzymywane z nich: „przyprawy wonne, perfumy, aromaty”¹²⁶. Dlatego inni rozumieją „wieże” w sensie „szkatuł” wypełnionych perfumami, wonnościami. Wyrażenie „szkatuły wonności” podkreślałoby ogrom i intensywność zapachów, które biją od policzków oblubieńca, zwłaszcza od jego brody¹²⁷. Istnieje jeszcze jedna interpretacja słowa מִגְדָּלוֹת *migdēlot*. Starożytne tłumaczenia (*LXX*, *Vetus Latina*, *Vulgata*, targum) czytają je jako imiesłów czasownika גִּדַּל *gdł* w piel מִגְדָּלוֹת *mēgaddēlot*, który znaczyłby „czyniące wielkim, wydające, rozsiewające”. Imiesłów odnosiłby się do „grządek”, które wydają, rozsiewają zapachy¹²⁸. Wydaje się, że to rozumienie najlepiej odpowiada tekstowi hebrajskiemu, chociaż co do sensu nie różni się od pozostałych. Chodzi ciągle o podkreślenie miłego, intensywnego zapachu policzków oblubieńca zwłaszcza jego brody symbolizowanej przez rośliny.

¹²⁴ Por. P. BRIKS, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 271; *Biblia Poznańska*.

¹²⁵ Por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 153–154; *Bibbia di Gerusalemme*.

¹²⁶ Por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 955.

¹²⁷ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 459–460; *Jerusalemmer Bibel; Nuovissima versione; Bible de Jérusalem*: „des massifs parfumés” (mury / kępy drzew / kobierce kwiatów pachnące); *Biblia Warszawsko-Praska*: „jak najsilniejsze wonności”.

¹²⁸ Por. M. T. ELLIOTT, *Pieśń nad Pieśniami*, s. 790 i większość współczesnych przekładów, chociaż wiele z nich odnosi imiesłów nie do zapachów (wydające zapachy), lecz do roślin (dające wzrost wonnym ziołom).

5, 13b utozsamia wargi (שָׁפָה *safa*) oblubieńca z liliami (שושנה *soszanna*), tutaj zapewne nie z białymi, a z czerwonymi, które również występują w Palestynie. Są one symbolem świeżości, piękna, życia, płodności. „Wargi” określa bliżej imiesłów czasownika נָטַף *ntp* („kapać, ociekać, spływać”). Rzeczownik נָטַף *nataf* z tej rodziny oznacza „kroplę, pachnącą żywicę”. Wargi oblubieńca wydzielają, sączą albo wręcz ociekają „mirrą” (מֹר *mor*)¹²⁹. Jest to najcenniejsza żywica, którą wydziela balsamowiec mirra, dająca mocny, przyjemny zapach. Przydawką „mirry” jest imiesłów czasownika עָבַר *'br* („przekraczać, rozlewać się, wyprzedzać”). Chodzi więc o mirrę płynną, która jest najbardziej wartościowa, wyprzedza wszystkie inne¹³⁰. Jak mirra kapie z balsamowca, tak wargi oblubieńca ociekają naturalną wonnością, ubogaconą najbardziej wyszukanymi perfumami. Można tu myśleć o upajających pocałunkach, przyjemnym oddechu czy wymyślnych słowach, które odurzają. Imiesłowu נֹטֵפוֹת *not'fot* nie można odnosić do „lilii”, bo nie spotykamy w Biblii obrazu lilii ociekających mirrą czy jakąś inną wonnością, natomiast w 4, 11 wargi oblubienicy ociekają nektarem, a w 5, 5 jej ręce kapią mirrą. Poza tym rzeczownik „lilia”, występujący w naszym tekście w liczbie mnogiej, w języku hebrajskim może być również rodzaju męskiego שוּשָׁן *szuszan*, podczas gdy imiesłów ma formę żeńską¹³¹.

Wreszcie w 5, 15b, kiedy opis dosięgnął już nóg, oblubienica powraca do ogólnego spojrzenia jak w w. 10; oba wersety tworzą rodzaj inkluzji. Wygląd, postać (מַרְאֵה *mar'e*) umiłowanego porównuje (כִּי *k'e* – „jak”) ona do Libanu (לְבָנוֹן *l'wanon* – „białe góry”). Jest to pasmo górskie na północnej granicy Izraela, majestatyczne, górujące nad całym regionem, którego szczyty (najwyższy przekracza 3 tysiące metrów) pokryte są często śniegiem i nierzadko spowite w chmury. Jego zbocza porasta bujna roślinność, sprawiająca, że dla Izraelitów Liban kojarzył się z rajem, był symbolem piękna, płodności i życia¹³². W porównaniu chodzi chyba głównie o oddanie wielkości i siły oblubieńca, rola drzew w tym obrazie nie jest uwypuklona.

¹²⁹ Por. J. C. TREVER, *Stacte*, w: *IDB*, t. IV, s. 438. Peszitta ma „mirrę i nard”.

¹³⁰ Por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 600.

¹³¹ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 460. M. T. ELLIOTT, *Pieśń nad Pieśniami*, s. 790, łączy imiesłów z „liliami”.

¹³² Por. Liban, w: *SSB*, s. 426–427.

Do cedrów (צֶדֶר 'érez) nawiązuje za to wyraźnie kolejny stych w. 15b. Drzewa te wybijają się pośród wszystkich roślin Libanu, są „chwałą Libanu” (Iz 35, 2) i zyskały nawet określenie „cedry Boże” (Ps 80/79, 11). Jak lew jest królem pośród zwierząt, tak cedr jest księciem pośród roślin. Cedr libański (*Cedrus libani* (Barr.) Loud.) to potężne drzewo do 30 metrów wysokości, o prostym, grubym pniu do 3, a nawet 4 metrów średnicy, o licznych, masywnych, horyzontalnych konarach, które tworzą szeroką, parasolowatą koronę; z czasem cedr przybiera kształt spłaszczonego stożka. Jego korzenie wnikają głęboko w ziemię pomiędzy skałami, ponieważ drzewo rośnie na wysokości 1500–1900 metrów. Ma ono duże, owalne szyszki do 10 centymetrów długości, skierowane czubkami do góry. Są to kwiaty męskie i żeńskie, które wyrastają na oddzielnych gałęziach i dojrzewają dopiero w drugim lub trzecim roku od kwitnięcia. We wnętrzu żeńskich szyszek kryją się uskrzydłone nasiona, które uwalniają się wraz z łuskami, gdy dojrzałe szyszki rozpadają się na drzewie. Cedr jest drzewem iglastym, wiecznie zielonym, wydzielającym przyjemny zapach. Należy do rodziny sosnowatych i może osiągać wiek nawet 3 tysiący lat. Żywiczne, niebutwiejące drewno cedrowe nadaje się świetnie na budulec, gdyż jest bardzo trwałe, w starożytności wierzono, że wręcz niezniszczalne, nie atakują go szkodniki. Drewna tego używano do budowy pierwszej i drugiej świątyni jerozolimskiej, pałaców królewskich, wielu bogatych domów i statków, wykorzystywano go także do wyrobu mebli (np. tronów), posągów i trumien. Z szyszek można było otrzymać olejek, który stosowano do uśmierzania bólu zęba, do impregnacji zwojów piśmienniczych i przedmiotów oraz do zwalczania pleśni i robactwa. Cedry nie rosły w Palestynie w czasach biblijnych. Wielkie lasy cedrowe znajdowały się w górach Libanu i Taurusu w Cylicji. Stamtąd importowano cenne drewno cedrowe do Egiptu, Asyrii i również do Palestyny. Dzisiaj nie pozostało wiele z tych lasów. Cedr jest symbolem tego wszystkiego, co wzniosłe i nieprzemijające, a więc siły, władzy, chwały, piękna, długowieczności, niezniszczalności. Jego horyzontalne gałęzie wyrażają ochronę, majestat, hierarchię, a korzenie wrastające głęboko w ziemię miłość do niej. Szyszki skierowane czubkami ku niebu są obrazem duszy, która dąży ku wyższemu światu. Ale cedr może też być symbolem negatywnym:

pychy, wyniosłości, tego, co pozbawione wyższej wartości. Drewno cedrowe było składnikiem wody przeznaczonej do oczyszczeń ludzi i domów z trądu oraz ludzi i przedmiotów, które miały kontakt ze zwłokami. Jego niezniszczalność miała przeciwdziałać rozkładowi ciała i przedmiotów¹³³.

Postać oblubieńca jest „wybrana (בְּחֹרָה *bahur*) jak (כֵּן *kē*) cedry”¹³⁴. W w. 10 został on określony jako „najznakomitszy spośród tysięcy”. Obraz cedrów (liczba mnoga wzmacnia intensywność wypowiedzi) oddaje tę samą myśl: postać oblubieńca jest niezrównana, przewyższa on wszystkich swoim wzrostem i majestatem, swą mocną, harmonijną sylwetką, swą żywotnością i powabem jak kiedyś Saul (por. 1 Sm 9, 2). W. 16a tak właśnie kończy opis oblubieńca: „cały jest pełen powabu”. Rzeczownik מַחְמֵד *mahmad* wywodzący się od rdzenia חִמַּד *hmd* („pragnąć, pożądać, mieć upodobanie”) oznacza „przedmiot pożądania, coś kosztownego, cieszącego, skarb, wdzięk, powab”. Wyraz jest użyty również w liczbie mnogiej, aby oddać najwyższy podziw i upodobanie.

Mniej przekonujące jest odniesienie מַרְאֵה *mar'e* do twarzy, chociaż nie niemożliwe. W 2, 14 termin ten oznacza właśnie twarz oblubienicy. Ponadto w w. 16a mamy wzmiankę o „podniebieniu”, więc w. 15b mógłby dotyczyć twarzy, paralelnie do „głowy” w w. 11, natomiast ogólny wygląd byłby wzmiankowany na końcu całego opisu (w. 16b) i tworzyłby inkluzję z w. 10. Porównanie twarzy do masywu Libanu ma swój odpowiednik w 7, 5–6, gdzie nos oblubienicy jest przyrównany do baszty Libanu, a jej głowa do Karmelu. Przy takim tłumaczeniu twarz oblubieńca byłaby majestatyczna i piękna jak góry Libanu i jego cedry¹³⁵.

¹³³ Por. B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 82–85; J. PİCK, *W świecie Biblii – flora*, s. 26–27; M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 104–105, Flora, s. 292 i Flora, k. 465; J. C. TREVER, Cedar, w: *IDB*, t. I, s. 545–546. Dwaj ostatni autorzy uważają, że w przepisach dotyczących oczyszczeń (por. Kpł 14, 4. 6. 49–52; Lb 19, 6) chodzi o jakieś inne drzewo iglaste, nie o cedr.

¹³⁴ Imiesłów odnosi się raczej do „postaci”, a nie do „oblubieńca”, jak chce *Vulgata* („electus”) i *Biblia Poznańska* („niezrównany”). Symmach i targum oddają termin בְּחֹרָה *bahur* przez „młodzieniec”.

¹³⁵ Za takim rozumieniem opowiada się G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 465; *Traduction oecuménique*.

2) Nieporównywalność z innymi mężczyznami (Pnp 2, 3)

We wspomnianej już perykopie 2, 1–3 na pochwałę oblubienicy ze strony oblubieńca (w. 2) ona odpowiada podobną pochwałą (w. 3), tworząc efekt lustrzany. Odwołuje się bowiem do jabłoni i jej owoców, które w 7, 9 odniesione są do niej samej¹³⁶.

*Jak jabłoń wśród drzew leśnych,
tak ukochany mój wśród młodzieńców.
W upragnionym jego cieniu usiadłam,
a owoc jego słodki dla mego podniebienia.*

Oblubienica przeciwstawia jabłoń (תַּפְּוּחַ *tappu^ah*) drzewom leśnym (עֵצֵי הַיַּעַר *'ace hajjá 'ar*). Jak już zauważyliśmy przy analizie 7, 9, jabłoń jest symbolem miłości jako drzewo pachnące, o błyszczących liściach i smacznych owocach, mających moc afrodyzjakalną. Jeśli nawet chodzi o jabłoń dziką, nie jest ona pozbawiona swego uroku, delikatności, kolorów i zapachów. To, że rośnie ona pośród drzew leśnych, pasuje dobrze w tym kontekście. W przeciwieństwie do niej drzewa leśne jawią się jako rośliny niekształtne, ponure, szorstkie, bez owoców. Rosną chaotycznie w gęszczu innych drzew¹³⁷, walcząc o przestrzeń życiową, wodę i światło, trudno do nich dotrzeć. W tym zestawieniu wybija się to, że jedna jabłoń stoi naprzeciw mnogości innych drzew¹³⁸.

Do tej antytetycznej pary drzew przyrównana jest („jak” – קִי „tak” – כֵּן *ken*) para: „ukochany mój” (דוּדִי *dodi*) i „młodzieńcy” (dosłownie „synowie” – בָּנִים *banim*). Oblubieniec ma wyraźną fizjonomię, jest pełen blasku i wigoru, a jednocześnie subtelności, fascynuje, budzi zaufanie. Na jego tle inni młodzieńcy pozostają bez wyrazu, stłoczeni w masie, pozbawieni kształtnej sylwetki i polotu, gburowaci i nieokrzesani, odpychają i budzą lęk. Jest to oczywiście obraz przejaskrawiony. Miłość pozwala oblubienicy dostrzec i wydobyć na jaw czy wręcz stworzyć wszystkie walory oblubieńca, a jednocześnie zaślepia ją w spojrzeniu na innych. Nikt nie oddziałuje na nią tak, jak umiłowany, jedyny¹³⁹.

¹³⁶ Por. M. T. ELLIOTT, *Pieśń nad Pieśniami*, s. 788.

¹³⁷ Rzeczownik יַעַר *ja 'ar* może oznaczać „lasek, las, gęszcz”. Tutaj autor ma na myśli raczej duży, gęsty las; por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 420; D. J. A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. IV, s. 249.

¹³⁸ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 215.

¹³⁹ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 215–216 i *Pieśń nad pieśniami*, s. 64–65.

W w. 3b oblubienica rozwija dalej metaforę jabłoni, wyrażając pragnienie, by usiąść w cieniu oblubieńca. Intensywność jej pragnienia podkreśla forma piel, w której został użyty czasownik חמד *hmd* („pragnąć, pożądać”)¹⁴⁰. „Usiąść” czy nawet „przebywać, mieszkać” (שב *jszb*) w czyimś cieniu (צל *cel*)” oznacza znaleźć u niego ochronę, bezpieczeństwo, pokój, tak jak człowiek znajduje je w cieniu dorodnego drzewa w czas upału lub słoty. U boku swego umiłowanego, pod jego płaszczem (por. Rt 3, 9; Ez 16, 8) oblubienica czuje się bezpieczna, ufa mu całkowicie¹⁴¹.

Obraz uciekania się pod czyjś cień jest odniesiony do Boga (por. Oz 14, 8), do mocarstwa (por. Iz 30, 2–3), do monarchy (por. Ba 1, 12). W naszym tekście nie chodzi tylko o jakąś doraźną pomoc w niebezpieczeństwie, ale o trwałą więź i szczególną bliskość, na co wskazuje kolejny obraz. Oblubienica kosztuje owocu (פרי *p^{eri}*) oblubieńca, który jest nadzwyczaj słodki (מתוק *matoq*) dla jej podniebienia (הח *heh*). „Owoc” i „podniebienie” czy „usta” sugerują pocałunek, uścisk i ogólnie miłość, które napędzają ją słodyczą, przyjemnością, rozkoszą (por. 5, 16; 7, 10). W w. 4 oblubienica poczuje się jak w „domu wina”, upojona miłością do tego stopnia, że doprowadza ją to do choroby. Dlatego pragnie, by ją posilono „plackami z rodzynek” i „jabłkami” (w. 5), dwoma afrodyzjakami i symbolami miłości. „Paradoks polega na tym, że to, co wywołuje jej tęsknotę, jest także lekarstwem na nią”¹⁴². Chorobę z miłości może uleczyć tylko miłość, która jest nienasycona. „Jabłka” wskazują na miłość oblubieńca, to ona jest przyczyną choroby oblubienicy i środkiem uzdrawiającym ją. Podobnie ona oddziałuje na oblubieńca (por. 7, 9). Miłość jest ciągłym napięciem pomiędzy pragnieniem i zaspokojeniem¹⁴³.

3) Odurzający zapach (Pnp 1, 13–14)

W ramach jednostki literackiej 1, 9–2, 7 opisującej spotkanie oblubieńców tekst 1, 9–14 stanowi odrębną perykopę złożoną z dwóch

¹⁴⁰ Niektóre wydania Biblii hebrajskiej stawiają ten czasownik w qal.

¹⁴¹ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 216–217 i *Pieśń nad pieśniami*, s. 65.

¹⁴² R. E. MURPHY, *Pieśń nad pieśniami*, s. 549; por. M. T. ELLIOTT, *Pieśń nad Pieśniami*, s. 786.

¹⁴³ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 217–224, i *Pieśń nad pieśniami*, s. 65–66; J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 655.

paralelnych strof. W pierwszej oblubieniec opisuje poetycko swą przyjaciółkę, przyrównując ją do klaczy w ozdobnej uprzęży (w. 9–11), w drugiej ona wyraża swój zachwyty umiłowaniem, uciekając się do symboliki zapachów (w. 12–14)¹⁴⁴:

¹³ Mój miły jest mi woreczkiem **mirry**,
między piersiami mymi położonym.

¹⁴ **Gronem henny** jest mi umiłowany mój
w winnicach Engaddi.

Scena rozgrywa się jakby na uczcie weselnej, z królewskim przepychem. Oblubienica nazywa oblubieńca „królem”, a sama pachnie nardem (w. 12). Jak już wspomnieliśmy, nard jest drogocennym olejkiem otrzymywanym z korzeni niewysokiej rośliny zielnej pochodzenia indyjskiego. Używany był w czasie uczt, bo napełniał całe pomieszczenie miłą wonią, i uchodził powszechnie za perfumy miłości (por. Mk 14, 3–5). Oblubienica emanuje całą miłością i jest jej spragniona¹⁴⁵.

W w. 13 przechodzi do charakterystycznego dla całej księgi określenia oblubieńca „umiłowany mój” (דודי *dodi*), które oddaje niezniszczalną i pełną pasji bliskość i wzajemną przynależność. Chcąc wyrazić swój podziw dla niego, porównuje go dość oryginalnie do woreczka mirry, który spoczywa pomiędzy jej piersiami. Mirra (מור *mor*) – jak wspomnieliśmy – to najcenniejsza żywica pochodząca z drzewa zwanego fachowo balsamowcem mirra. Ma ona mocny, trwały, przyjemny zapach, dlatego była używana jako ceniony kosmetyk, między innymi w taki sposób, że kobiety nosiły ją w woreczkach na piersiach. Oblubieniec jest zatem dla oblubienicy drogocennymi perfumami, które najbardziej lubi i które określają poniekąd jej tożsamość, gust, temperament. Jego zapach przenika ją całą i otacza, odurza i uszczęśliwia. Oddycha nim każdą porą skóry. Jednocześnie zapach ten chroni ją przed wpływami złych duchów i urokami, bo i w takim celu kobiety nosiły podobne woreczki. W bliskości oblubieńca czuje się szczęśliwa

¹⁴⁴ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 187–190; M. T. ELLIOTT, *Pieśń nad Pieśniami*, s. 786.

¹⁴⁵ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 195–198. R. E. MURPHY, *Pieśń nad pieśniami*, s. 549, i M. T. ELLIOTT, *Pieśń nad Pieśniami*, s. 786, zaskakująco widząc w „nardzie” symbol oblubieńca.

i bezpieczna. Mirra jest zawarta w woreczku (צֶרֶר *c^eror*), wykonanym prawdopodobnie z miękkiego materiału, ozdobionym i zawieszonym na wstążeczce lub sznureczku (por. Rdz 42, 35; Prz 7, 20; Hi 14, 17). Do cudownego zapachu dochodzi więc i miły dotyk materiału. Woreczek wyobraża oblubieńca spoczywającego na piersiach oblubienicy, co przynosi obojgu odprężenie i uspokojenie. Użyty czasownik לִין *ljn* znaczy dokładnie „przenocować, przeleżeć noc”. Może odnosić się ogólnie do odpoczynku, pobytu w jakimś miejscu (por. Hi 19, 4; Prz 15, 31), ale w naszej scenie trzeba go raczej rozumieć dosłownie o nocy, którą oblubienicy spędzają razem, w miłosnym uścisku, w całkowitej harmonii i pokoju. Woreczek noszony stale przez kobietę jest symbolem ciągłości i trwałości ich komunii¹⁴⁶.

Paralelny do poprzedniego w. 14 kontynuuje symbolikę zapachów, odwołując się tym razem do „grona henny” (אֶשְׁכּוֹל הַכֹּפֶר *'eszkol hakófer*). Jak już wspomnieliśmy, krzew hennowy (כֹּפֶר *kófer*) znany jest ze swych delikatnych, biało-żółtych kwiatów zebranych w wiechy i przyjemnego, intensywnego zapachu przypominającego woń róży. Grono delikatnych kwiatów o rzadkiej barwie i wyrafinowanym zapachu symbolizuje dobrze umiłowanego, który rozstacza przyjemną woń i jest pełen subtelności. Wzmianka o winnicach Engaddi ma znaczenie bardziej poetyckie niż realne. Biblia nie mówi bowiem nic na temat uprawy winnej latorośli (choć wspomina o tym Pliniusz Starszy) ani większych plantacji krzewów hennowych w tej oazie. Engaddi słynęło głównie z palm. Termin כֶּרֶם *kérem* trzeba raczej tłumaczyć ogólnie jako „ogród”. Miejsce to robiło wrażenie zielonej wyspy na tle księżycowego krajobrazu Morza Martwego. Dwa potoki, z wodospadem na 185 metrów, umożliwiają bujny rozwój roślinności, wśród której żyje sporo zwierząt. Sama nazwa hebrajska tego miejsca עֵין גֵּדִי *'en gédi* znaczy „źródło kozłęcia” lub „oko kozłęcia”, zwierzęcia tak drogiego autorowi Pnp. Ale najważniejsze jest to, że od VII wieku przed Chr. Engaddi było znanym centrum produkcji perfum. Oblubienica nawiązuje do tego niemal rajskiego ogrodu, by nadać

¹⁴⁶ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 198–2001; J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 655.

ich miłości jak najwspanialszą oprawę¹⁴⁷. Raczej nic nie wskazuje na to, by „winnica” miała tutaj symbolizować ją samą (por. 1, 6; 2, 15; 8, 12) i by widzieć w 2, 14 obraz obojga oblubieńców: piękne grono kwiatów krzewu hennowego we wspaniale rozwijającej się winnicy.

c. Świeżość synów (Ps 128/127, 3b)

Ps 128/127, jak już mówiliśmy, chwali męża (גֵּוֶר *géwer*) bojącego się (יָרֵא *jare*) Pana, a tym samym zachęca w stylu mądrościowym do pójścia jego drogą (דֶּרֶחַ *déreh*). Osiąga się bowiem na niej szczęście i błogosławieństwo Boże, które polega na tym, że można się cieszyć owocami własnej pracy oraz płodną małżonką (יִשְׁשָׁא *'iszsza*) i licznymi synami (בֵּן *ben*). Niewykluczone, że ostatni rzeczownik oznacza ogólnie „dzieci, potomstwo” (por. Rdz 3, 16; 21, 7; Wj 21, 5; 22, 23). Jednakże wzmianka o zasiadaniu przy stole wraz z ojcem (jeśli jest realistyczna, bo dzieci raczej nie zasiadały do stołu wspólnie z dorosłymi, choć bywały wyjątki; por. 1 Sm 20, 24–25. 30) wydaje się wskazywać, że autor ma na myśli tylko męskich potomków, gdyż kobiety i dziewczynki jadały zwykle oddzielnie. W Ps 127/126, 3–5, związanym co do treści i charakteru z Ps 128/127, widać jeszcze wyraźniej, że chodzi o chłopców, gdyż tylko oni mogli stanowić wsparcie dla ojca występującego publicznie. Nie oznacza to, że dziewczynki są w tych psalmach zupełnie pominięte, lecz że ich znaczenie jest daleko mniejsze niż chłopców¹⁴⁸. Podobnie jak w odniesieniu do żony tak również mówiąc o synach, psalmista używa metafory drzewa (w. 3b):

Synowie twoi **jak sadzonki oliwne**
dokoła twojego stołu.

Wymieniona w tekście oliwka (זַיִת *zajit*, *LXX* ἔλαια, *Vulgata* „oliva”) to oliwka europejska (*Olea europaea* L.), ponieważ spośród kilkunastu gatunków tego rodzaju tylko ją można spotkać w rejonie Morza Śródziemnego. Czasem rośnie ona jeszcze dziko, ale już od paru tysięcy lat jest uprawiana; w Izraelu, jak na to wskazują świadec-

¹⁴⁷ Por. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, s. 201–203 i *Pieśń nad pieśniami*, s. 59–61; J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 655.

¹⁴⁸ Por. F. H. WIGHT, *Obyczaje krajów biblijnych*, s. 90, 93–94; G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. III, s. 608.

twą, od co najmniej 3700 roku przed Chr. Znamienna jest wzmianka o niej w opowiadaniu o potopie (por. Rdz 8, 11). Drzewo oliwne jest najważniejszą rośliną z siedmiu roślin Ziemi Świętej (por. Pwt 8, 7–8) i najbardziej charakterystyczną dla jej krajobrazu. Liczne odniesienia do oliwki w Piśmie Świętym świadczą, że miała ogromne znaczenie rolnicze w czasach biblijnych, była uprawiana wówczas w większym zakresie niż obecnie. W bajce Jotama (por. Sdz 9, 8–15) drzewa pragnące wybrać sobie króla zwracają się najpierw właśnie do niej. Gaje oliwne rozsiane były po całym kraju, zarówno na nizinie nadmorskiej, jak i na zboczach gór. Najśłynniejszym spośród nich jest ogród oliwny Getsemani (nazwa hebrajska oznacza „tłocznnię oliwy”), położony u stóp Góry Oliwnej w Jerozolimie. Oliwka należy do najbardziej długowiecznych drzew, jej system korzeniowy może przetrwać ponad tysiąc, a nawet parę tysięcy lat. Z obumarłego wydawałoby się pnia wyrastają wciąż nowe gałęzie i owocują, zwykle co drugi rok. Uprawa oliwek nie wymaga wielkiej pracy, rosną na ubogich, suchych, a nawet kamienistych glebach i są doskonale przygotowane do ciepłego i tropikalnego klimatu. Ich głównym wrogiem jest szarańcza. Drzewo oliwne wzrasta bardzo powoli i osiąga 10–20 metrów wysokości. Owocuje dopiero po 7 latach, w pełni po 21 latach. Pień ma guzowaty, o jasnej korze i pokroju przypominającym wierzbę, stary jest porany licznymi bruzdami i powykręcany, wewnątrz często pusty i dochodzi do 1 metra średnicy. Wyrastają z niego liczne gałęzie, obficie pokryte wiecznie zielonymi liśćmi, które są lancetowate, długie 3–8 centymetrów, ustawione naprzeciwległe, skórzaste, z wierzchu gładkie i szarozielone, a od spodu sparszale i srebrzyste. Dzięki specjalnej budowie liści proces transpiracji przebiega wolniej niż u innych roślin, a podczas dużych upałów liście ustawiają się krawędzią do słońca, aby uniknąć przegrzania. Drobne, biało-kremowe kwiaty, zebrane w groniaste kwiatostany pojawiają się od maja do czerwca na rocznych gałązkach i dość szybko opadają niczym płatki śniegu. Owoce jest pestkowcem, podobnym do małych śliwek, o kształcie jajowatym lub kulistym, początkowo zielony, później czerwienieje, a dojrzały, w okresie od października do grudnia, przybiera barwę czarnoniebieską. Wtedy zbiera się oliwki, otrzepując je z gałęzi przy pomocy długiego kija. Zawierają one jeden z najbardziej wartościowych tłuszczów jadalnych, zapobie-

gający miazdźcy, oliwę (שֶׁמֶן *szémen*, יַחַר *jichar* – ten termin oznacza prawdopodobnie oliwę lepszej jakości, ἔλαιον), której w miąższu jest ponad 50, a w pestce 15 procent. Oliwę otrzymywano w tłocznjach, niekiedy tych samych, których używano do produkcji wina, poprzez rozgniatanie oliwek obrotowym kamieniem czy nogami lub poprzez ich mielenie. Z otrzymanej w ten sposób miazgi odprowadzano oliwę wysokiej jakości do pojemnika lub kadzi wykutej w skalistym gruncie. Wygniecione oliwki podgrzewano i wyciskano jeszcze raz przy pomocy szerokiej belki, której jeden koniec był wsadzany do otworu w dużym kamieniu, a drugi obciążany. Oliwa tym razem była gorszej jakości, pozostawiano ją jakiś czas, aby się wyklarowała. Dzisiaj owoce miele się razem z pestkami i tłoczy dwukrotnie na zimno, a trzeci raz w podwyższonej temperaturze przy użyciu rozpuszczalników. Oliwa z kolejnych tłoczeń ma coraz gorszą jakość, jest ona również niższa, gdy oliwę zlewa się od razu do butelek czy puszek, zanim się wyklaruje. Drzewo oliwne nie należy do najbardziej okazałych, jest raczej skromne i pokorne, choć nie pozbawione wdzięku, ale za to bardzo pożyteczne. Gęste, twarde, trudne do obróbki drewno oliwki wykorzystywano, nie za często, do wyrobu przedmiotów codziennego użytku i ornamentów, rzadziej do wyrobu mebli i w budownictwie ze względu na dziury w pniu. Z tego drewna wyrzeźbione zostały dwa cheruby nad arką przymierza w świątyni jerozolimskiej oraz zrobione dwuskrzydłowe, ozdobne drzwi do Miejsca Najświętszego i odrzwia do głównego wejścia do świątyni (por. 1 Krl 6, 23. 31–33)¹⁴⁹. Drzewo oliwne było cenione jednak przede wszystkim ze względu na jego owoce. Oliwki to jeden z podstawowych artykułów żywnościowych, razem z chlebem stanowiły codzienne pożywienie. Jedzono je w stanie naturalnym, suszone; dopiero w nowszych czasach konserwuje się je w słonej wodzie lub occie. Wielorakie zastosowanie miała oliwa, niezbędna wręcz w codziennym życiu. Jej produkcja i handel, należące do głównych zajęć i przynoszące niemałe zyski, kwitły w Palestynie zwłaszcza w okresie rzymskim. Oliwy używano jako tłuszczu przy przyrządzaniu potraw (por. 1 Krl 17, 12–16). Służyła jako środek leczniczy łagodzący ból oraz oczyszczający i gojący rany (por. Kpł

¹⁴⁹ J. C. TREVER, Oil tree, w: *IDB*, t. III, s. 593, tłumaczy wyrażenie שֶׁמֶן יַחַר 'ec *szémen* jako „drzewo olejowe”, które odróżnia od „drzewa oliwnego” („olive tree”).

14, 15–18. 26–29; Iz 1, 6; Łk 10, 34; Jr 8, 22; Mk 6, 13; Jk 5, 14). Była kosmetykiem, sama albo z innymi dodatkami, używanym powszechnie do pielęgnacji ciała, zwykle po kąpieli (por. Rt 3, 3; 2 Sm 12, 20; Dn 13, 17), do uhonorowania gości i osób wybitnych (por. Ps 23/22, 5; Łk 7, 46), do wyrażenia radości (por. Ps 45/44, 8; Iz 61, 3) i podkreślenia swej atrakcyjności (por. Jdt 10, 13; Est 2, 12; Pnp 1, 3). Stosowano ją wraz z innymi maściami do balsamowania zmarłych (por. Rdz 50, 2–3. 26; Mk 16, 1) i wykorzystywano prawdopodobnie do produkcji mydła. Namaszczano nią tarcze wojowników (por. 2 Sm 1, 21; Iz 21, 5) i miejsca kultu (por. Rdz 28, 18). Stanowiła też paliwo do lamp używanych zarówno na co dzień (por. Mt 25, 3–8), jak i do celów kultycznych: do stale płonącej lampy w namiocie spotkania, a potem w świątyni (por. Wj 27, 20; Kpł 24, 2), do lamp szabatowych czy używanych w czasie Święta Poświęcenia Świątyni zwanego też Świętem Światła (por. 1 Mch 4, 50). Oliwa była częścią składową każdej ofiary bezkrwawej (por. Wj 29, 2, 23; Kpł 4, 2; Lb 7, 13; 18, 12), a zmieszana z innymi składnikami służyła do namaszczeń królów, kapłanów i proroków (por. Wj 30, 23–25. 30; 1 Sm 10, 1; Iz 61, 1), a także arki przymierza, namiotu spotkania i sprzętów, które się w nim znajdowały (por. Wj 30, 26–28). Drzewo oliwne wraz z oliwkami i oliwą było symbolem błogosławieństwa Bożego, pomyślności i płodności, nowego życia, nadziei, pokoju i przyjaźni, piękna, świeżości, bujności i radości, wyższości, wystawności, łagodności, mądrości, mocy i Ducha Świętego. W Grecji symbolizowało również zwycięstwo i nieśmiertelność. W islamie oznacza Mahometa i oś świata¹⁵⁰.

Przyrównanie synów do (קָקֵה – „jak”) sadzonek (שִׁטִּיל *szatil*) drzew oliwnych, najważniejszych w Izraelu, podkreśla, jak bardzo są cenni

¹⁵⁰ Por. B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 13–19; J. PICK, *W świecie Biblii – flora*, s. 106–107; M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 56–57, *Flora*, s. 287 i *Flora*, k. 458; J. C. TREVER, Olive tree, w: *IDB*, t. III, s. 596; J. F. ROSS, Oil, w: *IDB*, t. III, s. 592–593; J. A. THOMPSON, Ointment, w: *IDB*, t. III, s. 593–595; J. R. DÍAZ, Ulivo, w: A. Díez Macho, A. Rolla (dir.), *Enciclopedia della Bibbia*, tłum. z hiszp., t. VI, Torino-Leumann 1971, k. 1038–1041; T. de J. MARTÍNEZ, Oliva, w: A. Díez Macho, A. Rolla (dir.), *Enciclopedia della Bibbia*, tłum. z hiszp., t. V, Torino-Leumann 1971, k. 231; M. GRAU, Olio, w: A. Díez Macho, A. Rolla (dir.), *Enciclopedia della Bibbia*, tłum. z hiszp., t. V, Torino-Leumann 1971, k. 229–230; F. H. WIGHT, *Obyczaje krajów biblijnych*, s. 46, 173–176.

i pożądaní. Stanowią podstawowe dobro, bo oznaczają dla ojca i całej rodziny błogosławieństwo, prestiż i pomyślność, poprzez swoją świeżość i żywotność wnoszą radość, pokój i nadzieję na przyszłość (por. Ps 127/126, 3–5), tak jak młody gaj oliwny, który cieszy oczy i zapowiada obfitość oliwek i oliwy, zaspokajających potrzeby domowników i przynoszących dochody ze sprzedaży. Ta nadzieja i duma są tym większe, że synowie żyją harmonijnie w kręgu rodzinnym, co widać zwłaszcza wtedy, gdy gromadzą się przy ojcu wokół stołu (שולחן *szulhan*), którym w przeciętnym domu izraelskim była rozciągnięta na ziemi wyprawiona skóra krowy lub mata. Można się spodziewać, że będą również razem przy pracach domowych i polnych, u boku ojca będą angażować się w sprawy społeczności, a w końcu przejmą po nim schedę i będą dalej ją rozwijać, ciesząc się wigorem przez długie lata jak oliwka¹⁵¹.

Kontemplując piękno, woń, żywotność i płodność różnych gatunków drzew, autorzy biblijni wyrazili piękno, witalność, miłość i płodność człowieka, kobiety i mężczyzny, ich bogactwo i niepowtarzalność, radość spotkania, a także świeżość ich dzieci i nadzieję, jaką wnoszą. Są to wartości, których nie da się do końca wyrazić słowami, obraz drzewa pozwala ich w jakimś stopniu doświadczyć.

2. Kruchość i przemijanie

Metafora drzewa wykorzystana jest przez autorów biblijnych do opisaní nie tylko pozytywnych aspektów egzystencji człowieka, ale i negatywnych. Wśród nich wybija się jego nędza, kruchość oraz przemijanie, poddanie śmierci.

a. Małość człowieka (Hi 13, 25)

Hi 12–14 zawiera mowę Hioba, która kończy pierwszą część jego dysputy z trzema przyjaciółmi (rozdziały 4–14)¹⁵². Doświadczony róż-

¹⁵¹ Por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. III, s. 605–611 i *Modlitwa życiem w Psalmach*, s. 121; S. ŁACH, J. ŁACH, *Księga Psalmów*, s. 530; H.-W. JÜNGLING, *Księga Psalmów*, s. 742; F. H. WIGHT, *Obyczaje krajów biblijnych*, s. 50.

¹⁵² Tak dzieliło tradycyjnie tekst większość egzegetów, np. C. JAKUBIEC, *Księga Hioba. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST 7, 1), Poznań-Warszawa 1974, s. 30, 270–271. Dziś coraz częściej widzi się pierwszą część dysputy w Hi 3–11; por. G. RAVASI, *Giobbe. Traduzione e commento* (Commenti biblici),

norakim cierpieniem Hiob podważa mądrość swoich przyjaciół, którzy starali się wytłumaczyć jego sytuację zgodnie z zasadą sprawiedliwej odpłaty ze strony Boga za postępowanie człowieka (12, 1–13, 12), potem wchodzi w spór z Bogiem (13, 13–28) i na koniec snuje gorzką refleksję nad kondycją człowieka (14, 1–22)¹⁵³. Zanim Hiob skieruje mowę oskarżycielską do Boga (13, 23–28), w dwóch podejściach apeluje do przyjaciół o posłuch (w. 13–16 i 17–19). Przekonany o swej racji i ufny w Boga do końca, zdaje sobie jednak sprawę, że ryzykuje życiem, boi się, dlatego prosi Boga, by nie przygniatał go swoją potęgą, której symbolem jest „ręka” (dokładnie „dłoń” – קַף *kaf*), i odjął od niego lęk, a wtedy wystąpi na równych prawach przed Nim, jak to ma miejsce w legalnym procesie (w. 20–22)¹⁵⁴.

Sama mowa oskarżycielska pod adresem Boga jest ujęta w dwie symetryczne strofy: w. 23–25 i 26–28. Pierwsza zbudowana jest z trzech pytań, z których dwa ostatnie są podwójne; każde zaczyna się słowem pytajnym: כַּמָּה *kamma* („ile, jakie”), לָמָּה *lámma* („dlaczego”), הֲ *he* („czy”)¹⁵⁵. Pierwsze pytanie dotyczy grzechów, które wyrażone są przy pomocy trzech terminów, podkreślających różne ich aspekty: חַטָּאת *‘awon* (wina upokarzająca człowieka), חַטָּאת *hatta ‘t* (błąd, zejście z właściwej drogi), עֲשָׂוָה *pésza ‘* (bunt przeciw planom Bożym)¹⁵⁶. Hiob żąda (tryb rozkazujący), aby Bóg mu je wykazał (w. 23). Drugie pytanie odnosi się do postawy Boga, który okazuje się daleki, surowy i uważa go za wroga (w. 24). Trzecie, najbardziej nas interesujące, przytoczmy w całości (w. 25):

Roma ³1991, s. 30–31; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *Job. Comentario teológico y literario* (Nuova Biblia Española. Comentario teológico y literario), Madrid 1983, s. 46.

¹⁵³ Por. G. RAVASI, *Giobbe*, s. 429–430. Rozdziały 12–14 bywają różnie dzielone przez uczonych, ponieważ materiał w nich zawarty jest nieco wymieszany, zarówno co do formy, jak i treści; por. R. A. F. MACKENZIE, R. E. MURPHY, *Księga Hioba*, w: *KKB*, s. 449, 459–460; C. JAKUBIEC, *Księga Hioba*, s. 271.

¹⁵⁴ Mowy w Hi są w znacznej mierze wzorowane na procedurach sądowych. Wyraźne odwołania do sądu mamy np. w bliskim kontekście omawianego wersetu (13, 18; 14, 3); por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *Job*, s. 81; G. RAVASI, *Giobbe*, s. 35–36.

¹⁵⁵ W wyrażeniu הֲ לֵעָלְמָה *he ‘ale* („czy liść?”) הֲ *he* nie może być rodzajnikiem, ponieważ imiesłów הַנִּדְדָּף *niddaf* („gnany wiatrem”) w szyku przydawkowym jest bez rodzajnika.

¹⁵⁶ Por. G. RAVASI, *Giobbe*, s. 442.

«Chcesz ploszyć liść gnany wiatrem,
prześladować słomę [już] wyschłą?».

Hiob chce wzbudzić litość Boga, pokazując przy pomocy metafor, jak mizerną jest istotą. Liść gnany wiatrem symbolizuje coś niemającego żadnej wartości, przelotnego, kruchego, wystawionego na działanie obcych sił, bezbronny wobec nich. Termin *עלה* 'ale, użyty tutaj oraz w Kpł 26, 36; Prz 11, 28; Iz 64, 5 bez dalszych określeń, w innych miejscach oznacza zawsze liście jakiegoś drzewa (por. Rdz 3, 7; 8, 11; Ne 8, 15; Ps 1, 3; Iz 1, 30; 34, 4; Jr 8, 13; 17, 8; Ez 47, 12). Czy Bóg będzie dodatkowo trwożył taką nędzną istotę, wystarczająco już wylęklą? Drugi obraz dopełnia pierwszy, zgodnie z paralelizmem synonimicznym. Zeschnięta słoma (*שן* *qasz* dokładnie znaczy „ścier-nisko, plewy, sieczka”)¹⁵⁷ nie przedstawia również żadnej wartości, jest śmieciem. Czy jest sens ją prześladować?

Obrazy te odnoszą się bezpośrednio do Hioba, który mówi w pierwszym rzędzie o sobie (por. 1. osobę liczby pojedynczej w w. 23–24). Jego tragiczne położenie wynika stąd, że Bóg dopuścił, by szatan dotknął go różnymi nieszczęściami i cierpieniami (por. 1, 12; 2, 6–7), by mimo swej sprawiedliwości podzielił los przeznaczony dla grzeszników (por. Iz 1, 30; 34, 4; 64, 5; Jr 8, 13; Ps 1, 4; Jr 13, 24; Mt 3, 12). Hiob buntuje się przeciw takiemu traktowaniu go, chce, aby Bóg nie wyniszczał go dalej¹⁵⁸.

Wydaje się jednak, że Hiob przekracza tu sytuację i doświadczenie osobiste w stronę perspektywy uniwersalnej i staje się poniekąd rzecznikiem całej ludzkości. To nie tylko on jest liściem pędzonym przez wiatr i zeschniętą słomą, taka jest ogólna kondycja każdego człowieka, o której będzie mowa w Hi 14. Człowiek z natury swej jest słaby i kruchy, zanim jeszcze spotka go kara (por. 14, 1–2). Bóg nie powinien go zatem dodatkowo gnębić¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 905.

¹⁵⁸ Por. G. RAVASI, *Giobbe*, s. 443; R. F. EDEL (hrsg.), *Hebräisch-Deutsche Präparation zum Buch Hiob*, Lüdenscheid-Lobetel²1984, s. 49.

¹⁵⁹ Por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *Job*, s. 229–230. Oczywiście, w świetle Rdz 3 podstawowa kondycja człowieka jest już wynikiem kary za grzech pierwszych ludzi. W Biblii w ogóle nie ma czysto „naturalnej” kondycji ludzkiej bez odniesienia do Boga.

b. Istota zniszczalna (Hi 13, 28)

W drugiej strofie mowy oskarżycielskiej Hioba pod adresem Boga (13, 26–28) nie mamy pytań. Rozpoczyna się ona od spójnika כִּי *ki*, który trzeba rozumieć w sensie przyczynowym i wyjaśniającym („ponieważ, bowiem”)¹⁶⁰. W. 26–27 uzasadniają bowiem poprzednie pytania, zwłaszcza te ostatnie z w. 25. Bóg wypisuje na Hioba gorzkie wyroki¹⁶¹ i każe mu ponosić odpowiedzialność za grzechy młodości, do których przecież powinno się podchodzić z wyrozumiałością (w. 26). Stopy zakuł mu w dyby, pilnuje wszystkich jego dróg, a nawet znaczy ślady jego stóp (w. 27)¹⁶². Tymczasem sytuacja człowieka przedstawia się żałośnie (w. 28)¹⁶³:

«**Jak próchno** się on [człowiek] rozpadnie,
niczym ubranie zjedzone przez mole».

Werset zawiera podwójne porównanie (כִּי *ke* – „jak”). Rzeczownik רַקָּב *raqaw* oznacza „próchnicę, gnicie”, tu w sensie tego, co ulega temu procesowi, a więc „próchno”. Najczęściej egzegeci myślą o próchniejącym drewnie, co sugeruje wyrażenie עֵץ רַקָּבֹן *'ec riqqawon* („drzewo próchnienia”, czyli „spróchniałe”) w Hi 41, 19¹⁶⁴. Człowiek ulega rozkładowi (בלה *blh*) jak spróchniałe drewno. Drugie porównanie idzie po tej samej linii, ubogaca pierwsze: „jak ubranie (בְּגֵד *béged*),

¹⁶⁰ Por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 471–474; R. F. EDEL (hrsg.), *Hebräisch-Deutsche Präparation zum Buch Hiob*, s. 49; C. JAKUBIEC, *Księga Hioba*, s. 116. W tłumaczeniach spójnik ten bywa dość często zupełnie pomijany.

¹⁶¹ W tekście hebrajskim mamy tylko „gorzkości” (מְרוֹרוֹת *m^erorot*), które trzeba chyba rozumieć o „wyrokach” Bożych, jak czyni to większość egzegetów (por. G. RAVASI, *Giobbe*, s. 443), a nie o „buntach” człowieka, jak interpretuje L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *Job*, s. 210, 216, który poprawia מְרוֹרוֹת *m^erorot* na מְרֵדוֹת *mardot* od מְרֵד *méred* („bunt, rebelia”).

¹⁶² Ostatnie wyrażenie nie jest jasne. Autor wykorzystuje w nim metaforę roślinną: „ślady stóp” to dosłownie „korzenie stóp” – שְׁרָשֵׁי הַרְגָלִים *szorsze r^egalim*.

¹⁶³ Werset rozpoczyna się od וְהוּא *w^ehu* („a on”), gdzie וְ *w^e* ma wartość przeciwstawną; por. R. F. EDEL (hrsg.), *Hebräisch-Deutsche Präparation zum Buch Hiob*, s. 49; C. JAKUBIEC, *Księga Hioba*, s. 116.

¹⁶⁴ *Biblia Hebraica Stuttgartensia* zamiast רַקָּב *raqaw* proponuje czytać רֹקֵב *róqew* („bukłak”) za LXX (ἄσκός), tłumaczeniem syryjskim i targumem.

które zjadł (אכל 'kl) mól (אש 'asz)". Obydwa obrazy podkreślają zniszczalność człowieka, uleganie rozpadowi.

Hiob mówi tu o sobie, bo w poprzednich wersetach 26–27 mieliśmy ciągle 1 osobę liczby pojedynczej. On doświadcza tego rozkładu bardzo boleśnie na samym sobie, obserwuje, jak postępuje z każdym dniem. Można widzieć w tym efekt kary ze strony Boga (por. 14, 20). Ale wydaje się, że chodzi tu bardziej o podstawową kondycję człowieka, jak wcześniej w w. 25. Z natury swojej człowiek jest zniszczalny. Hiob przypomina Bogu fakt przemijania człowieka, żeby Ten nie dręczył go dodatkowo.

Na bardziej ogólną perspektywę w. 28 zdaje się wskazywać zmiana osoby z 1 na 3 liczby pojedynczej („on"). Zaskakuje ona trochę i łączy ten werset z 14, 1–2, gdzie temat przemijania człowieka jest kontynuowany. „Człowiek (אדם 'adam) zrodzony z niewiasty / dni ma krótkie i niespokojne, / wyrasta i więdnie jak kwiat (כציל k'cil), / przemija jak cień (כצל kaccel), który nie trwa". Metafora kwiatu, bardzo bliska interesującej nas metaforze drzewa, oddaje sugestywnie prawdę o tym, że człowiek jest istotą z natury przemijającą, zważywszy że w warunkach palestyńskich kwiaty szybko przekwitają i więdną. Efemeryczność człowieka podkreśla jeszcze bardziej przyrównanie go do cienia, rzeczywistości na wskroś ulotnej. W języku hebrajskim obydwie terminy „kwiat" i „cień" brzmią bardzo podobnie, co być może zdecydowało dodatkowo o połączeniu tych metafor¹⁶⁵. Autor kontynuuje swą myśl w następnych wersetach. Skoro człowiek ma wyznaczony kres, którego nie może przekroczyć (w. 5), dlaczego więc go śledzić i sądzić? (w. 3). Bóg powinien raczej dać mu odpocząć, pozwolić mu radować się krótkim życiem najemnika, który po całodziennym trudzie ma nadzieję na zapłatę i odpoczynek wieczorem (w. 6). Tekst 14, 1–6 stanowi zwartą całość, złożoną z dwóch strof (w. 1–3 i 4–6) mających wiele wspólnego z 13, 26–28. Z racji tych pokrewieństw niektórzy bibliści łączą 13, 28 bezpośrednio z 14, 1¹⁶⁶, inni uważają

¹⁶⁵ 14, 4 dorzuci do przemijania „nieczystość", czyli podstawowy brak sprawiedliwości człowieka wobec Boga. Kondycja ludzka to skończoność i wina; por. G. RAVASI, *Giobbe*, s. 446; C. JAKUBIEC, *Księga Hioba*, s. 118–119.

¹⁶⁶ Por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *Job*, s. 216. Według tych autorów zaimk „on" z 13, 28 antycypuje rzeczownik „człowiek" z 14, 1, na wzór konstrukcji w 15, 16. *Vulgata* uwypukla związek w. 28 z wersetami poprzednimi, tłumacząc

ten werset za głosę lub przestawiają go po 14, 2a; 14, 2b; 14, 3; 14, 6 lub 14, 20¹⁶⁷. Z drugiej strony trzeba zauważyć, że w rozdziale 14, który jest ogólną refleksją nad kondycją człowieka, 1 osoba powraca (por. w. 3 i 13–17). Jak widać, perspektywa osobista i uniwersalna przeplatają się ze sobą i trudno je do końca rozdzielić.

c. Śmierć końcem nadziei

1) Bezpowrotne odejście (Hi 14, 7–12)

O nieodwołalnym końcu człowieka mówi autor Hi w kolejnych wersetach (14, 7–12):

⁷ «**Drzewo** ma jeszcze nadzieję,
bo ścięte na nowo wyrasta,
świeżych **pędów** nie braknie.

⁸ Choć bowiem **korzeń** zestarzeje się w ziemi,
a **pień** jego w piasku zbutwieje,

⁹ gdy wodę poczuje, odrasta,
wypuszcza gałęzie jak młoda roślina.

¹⁰ A człowiek umiera, przepada.

Ze świata schodzi człowiek, i gdzie jest?¹⁶⁸

¹¹ Wody z morza znikną
i rzeki wprzód wyschną doszczętnie –

¹² a człowiek umarły nie wstanie
nie zbudzą się [zmarli], póki trwa niebo,
ze snu swego się nie ocucą».

Perykopa ta stanowi zwartą całość złożoną z dwóch strof odpowiadających sobie (w. 7–10 i 11–12). Kontynuują one w pewien sposób w. 5–6, łącząc się z nimi przy pomocy spójnika **ki** („bowiem”). Strofa pierwsza przynosi obraz drzewa, który w w. 10 jest zestawiony antytetycznie (**w** przeciwstawny – „a, ale, natomiast”) z sytuacją człowieka. Myśl biegnie tak: człowiek ma wyznaczony kres (w. 5),

zaimek osobowy „on” przez zaimek względny męski „który” i zostawiając 1 osobę: „Qui quasi putredo consumendus sum” (Który jak zgnilizna mam zniszczyć). Tłumaczenie łacińskie inspirowało się prawdopodobnie LXX, która używa także zaimka względnego, z tym że rodzaju nijakiego **o** („które, co”), zostawiając jednak 3 osobę.

¹⁶⁷ Por. różne opinie na ten temat w: L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *Job*, s. 216.

¹⁶⁸ Negację zamiast pytania mają niektóre manuskrypty hebrajskie (**וְאֵינִי** *wa'ajin* – „i nie ma”), LXX (**οὐκέτι ἔστιν** – „już dłużej nie jest”) i tłumaczenie syryjskie.

więc daj mu się cieszyć (w. 6); bowiem drzewo ma nadzieję na odrośnięcie (w. 7–9), a człowiek odchodzi bezpowrotnie (w. 10). W. 11–12 mają podobną budowę jak w. 7–10, używają jednak innych obrazów: morze, jezioro¹⁶⁹ i rzeka wyschną (w. 11), ale (ו w przeciwstawny)¹⁷⁰ człowiek umarły więcej nie powstanie (w. 12a) i dopóki niebo nie przemienie, nie obudzi się ze snu śmierci (w. 12b).

W w. 7–9 autor przytacza obraz drzewa (עץ 'ec) ze względu na nadzieję (תקוה *tiqwa*). Ono wydaje się mieć zawsze szansę na odrośnięcie. Jeśli zostanie ścięte, to jeszcze odrodzi się na nowo (חלה *hlp* w hifil), nie zabraknie pędu (יונקת *jonéqet*), który rozrośnie się w wielkie drzewo. Co więcej, nawet jeśli pozostaną po nim tylko korzeń (שרש *szóresz*) albo pień (גזע *géza*) i obumrą w ziemi, to na sam zapach wody zaczynają wypuszczać pąki (פרח *prh*), a potem gałęzie (קציר *qacir*) jak sadzonka (נטע *néta*). Drzewo wydaje się mieć w sobie jakąś niezniszczalną żywotność. Z człowiekiem jest odwrotnie (w. 10). Nawet mocny (גבר *géwer*) traci siły i umiera¹⁷¹; człowiek (אדם *'adam*) oddaje tchnienie i nikt nie wie, gdzie jest, przestaje istnieć. Z dwóch rzeczowników użytych na określenie człowieka pierwszy podkreśla jego siłę (גבר *gbr* – „być mocnym, dominować”), a drugi jego związek z ziemią (אדמה *'adama*)¹⁷².

W w. 11–12 zmienia się metafora, przy pomocy której wyrażona jest bezpowrotność śmierci człowieka. Powszechnie rozumie się je na zasadzie przypuszczenia i kontrastu: morze, jezioro i rzeka mogą wyschnąć doszczętnie, a (ו w przeciwstawny) człowiek nie powstanie z martwych; wpierw one znikną, niż umarły powróci do życia¹⁷³. Takie

¹⁶⁹ Rzeczownik ים *jam* oznacza w pierwszym rzędzie „morze”, ale występuje też w znaczeniu „jeziora” (np. Genezaret) czy „potężnej rzeki” (np. Nil); por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 410–411.

¹⁷⁰ R. F. EDEL (hrsg.), *Hebräisch-Deutsche Präparation zum Buch Hiob*, s. 51; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *Job*, s. 217, widzą tu ו w porównania („podobnie”).

¹⁷¹ Kolejność tych czasowników wydaje się być przestawiona w tekście hebrajskim: „umiera (ימות *jamut*) i traci siły (יחלש *wajjehelasz*)”; por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *Job*, s. 234. W czasowniku חלש *hlsz* można by widzieć kontynuację metafory drzewa na bazie Wj 17, 13; Iz 42, 12; Jl 4, 10: człowiek umiera i leży powalony jak drzewo; por. G. RAVASI, *Giobbe*, s. 447–448.

¹⁷² Por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *Job*, s. 234.

¹⁷³ Por. C. JAKUBIEC, *Księga Hioba*, s. 119–120; G. RAVASI, *Giobbe*, s. 428, 448–449.

rozumienie pokrywa się z sensem wyrażenia „aż do przeminięcia nieba” w w. 12, bo morza, jeziora i rzeki nigdy nie wysychają całkowicie (nawet po największej suszy woda powraca do nich), tak samo jak nie przemija niebo. Trwałość tych elementów kosmosu oddaje dobrze nieodwracalny charakter śmierci człowieka.

Mniej przekonująca jest interpretacja w. 11–12, która bazuje na podobieństwie (⌈ w porównania): podobnie jak wody znikają z morza czy jeziora i rzeki wysychają doszczętnie, tak człowiek kończy się i dopóki niebo nie przeminie, nie powstanie ze snu śmierci. Trudność stanowi tutaj fakt, iż rzadko się zdarza, nawet w krajach biblijnych, aby morze, wielkie jezioro czy potężna rzeka zupełnie wyschły. Można by widzieć tu odcień pewnego zaskoczenia: wbrew wrażeniu swojej trwałości nawet duże zbiorniki wodne wysychają; podobnie człowiek usycha, mimo że wydaje się pełen życia¹⁷⁴. Jednak i takie rozumienie nie usuwa do końca trudności, bo wysychanie jezior i rzek (nie mówiąc już o morzach) nie jest tak powszechne, jak powszechna jest śmierć ludzi. Z tego powodu interpretacja pierwsza wydaje się bardziej odpowiadać logice perykopy, chociaż trzeba przyznać, że w końcowym efekcie obie lektury mają ten sam wydźwięk: podkreślają definitywny charakter śmierci.

Zdanie „póki trwa niebo” nie mówi wyraźnie, że kiedyś przestanie ono istnieć, nastąpi więc koniec świata, po którym zmartwychwstanie umarłych będzie możliwe. Jest jednak otwarte na takie znaczenie. Wprawdzie autor Hi nie ma jeszcze jasnej perspektywy życia po śmierci, które wyobraża sobie zasadniczo jako wegetację w szeolu, pragnie jednak gorąco, aby taka możliwość istniała, co wyraża w niedościgły sposób w 14, 13–17. Tekst ten jest „jednym z najgłębszych wyrazów pragnienia nieśmiertelności, jakie można znaleźć w Starym Testamencie”¹⁷⁵. Pytaniem: „Ale czy zmarły ożyje?” (14, 14), nawiązaniem do przyrody, która ożywa co roku, i do snu, z którego człowiek codziennie powstaje, mędrzec przygotowuje grunt pod naukę o zmartwychwstaniu i nieśmiertelności. Zdaje się też dawać jej jakiś wyraz w 19, 25–27,

¹⁷⁴ Por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *Job*, s. 211, 217, 234; R. F. EDEL (hrsg.), *Hebräisch-Deutsche Präparation zum Buch Hiob*, s. 51; *Revised Standard Version*.

¹⁷⁵ R. E. MURPHY, *Księga Hioba*, w: *MKPS*, s. 665.

jednak całkiem wyraźnie te koncepcje eschatologiczne pojawiają się dopiero w Dn 12, 2; 2 Mch 7, 9. 11. 14. 23. 29 i Mdr 1–5¹⁷⁶.

2) Wykorzeniona nadzieja (Hi 19, 10)

Hi 19 zawiera wypowiedź Hioba po drugiej mowie Bildada. Zwraca się w niej do przyjaciół, aby go dłużej nie dręczyli szukaniem w nim przyczyny wszystkich nieszczęść (w. 1–5), bo to sam Bóg go tak pognębił jak wroga (w. 6–12), a najbliżsi i znajomi stronią od niego jak od obcego (w. 13–20). Nie mając od nikogo wsparcia, prosi ich zatem, by się nad nim zlitowali i nie ścigali go jak Bóg (w. 21–22), po czym dość nieoczekiwanie w sytuacji, w której się znalazł, uroczyście wprowadza (w. 23–24) i składa triumfalne wyznanie wiary w Wybawcę, jakby testament (w. 25–27), by na koniec przestrzec przyjaciół przed sprawiedliwym sądem Bożym (w. 28–29)¹⁷⁷.

W partii nas interesującej (w. 6–12) mamy najpierw przejście od poprzedniej perykopy (w. 6), gdzie Hiob tłumaczy, że Bóg jest sprawcą jego tragedii, złapał go w swoją sieć. Następnie wyznaje, że wszelkie wołanie o pomoc w obliczu tak wielkiej krzywdy pozostaje bez echa, jego droga jest zablokowana i ciemna (w. 7–8). Pozbawiony został godności, wszystko ma zburzone, zgasła do reszty jego nadzieja (w. 9–10). Zagniewany Bóg traktuje go jak wroga i oblega jego namiot ze swoimi wojskami (w. 11–12). W. 9–10, w których wykorzystany został obraz drzewa, brzmią tak:

⁹ «Pozbawił mnie całkiem godności,
koronę zerwał mi z głowy,

¹⁰ wszystko mi zburzył. Odchodzę.

Nadzieję mi podciął jak drzewo».

W w. 9 Hiob uskarża się, że Bóg zdarł z niego godność i zerwał koronę z jego głowy. Można widzieć tu aluzję do płaszcza i diade-

¹⁷⁶ Por. C. JAKUBIEC, *Księga Hioba*, s. 120, 252–256; J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 565, 702–703; 859–860; J. LEMAŃSKI, „Sprawisz, abym ożył!” (*Ps 71, 20b*). *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie* (Uniwersytet Szczeciński. Rozprawy i Studia 532), Szczecin 2004, s. 327–341.

¹⁷⁷ Por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *Job*, s. 283. G. RAVASI, *Giobbe*, s. 496–497, dzieli ten rozdział nieco inaczej (w. 1. 2–4. 5–27. 28–29), wyszczególniając w lamentacji (w. 5–27) sześć strof, bez podania jednak kryteriów swojego podziału.

mu królewskiego, odniesionych do Hioba w sensie metaforycznym. „Chwała” (כְּבוֹד *kawod*) oznacza godność i pozycję osoby, a więc jej tytuły honorowe, zalety moralne i fizyczne, status społeczny, bogactwa i szacunek u ludzi. „Korona” (עֲטָרָה *‘atara*) w znaczeniu przenośnym wskazuje również na splendor, szczęście, sukces, uczciwość czyjegoś życia (por. 29, 14). Wszystkim tym Hiob się cieszył, ale zostało mu to odebrane¹⁷⁸.

Uciekając się do metafory domu i drzewa, w. 10 idzie jeszcze dalej w tym opisie rozpaczliwego położenia Hioba, który wyznaje: Bóg „zburzył mnie naokoło”. Czasownik נָחַץ *ntc* („zburzyć, zniszczyć, rozwalić”) w sensie dosłownym używany jest w odniesieniu do ołtarza, wieży, miasta, murów miejskich. Tu użyty jest przenośnie i oznacza kompletną (סָבִיב *sawiw* – „wokół”) ruinę egzystencji Hioba, jego domu i jego samego (por. Ps 52/51, 7). Udręczony do ostateczności Hiob ma świadomość, że idzie (הִלֵּךְ *hlk*) już do szeolu. Jego nadzieja (תִּקְוָה *tiqwa*) została podcięta jak drzewo (כָּעֵץ *ka‘ec*). Czasownik נָסַע *ns‘* w hifil oznacza „wydobywać kamienie z kamieniołomu lub węgiel z kopalni”¹⁷⁹. W naszym tekście chodziłoby więc o wydobycie z ziemi drzewa razem z jego korzeniami, o całkowite wykorzenie go, co sugeruje, że już więcej nie odrośnie. Według 14, 7–9 nawet ze starego korzenia pozostawionego w ziemi drzewo może się odrodzić. Hiob nie ma takiej nadziei, została doszczętnie wykorzeniona z niego. Czuje się zupełnie skończony, w nikim nie znajduje oparcia: ani w Bogu, ani w rodzinie, ani w przyjaciółach – wszyscy jakby się zmówili przeciw niemu.

A jednak w tej sytuacji bez wyjścia Hiob zdobywa się jeszcze na „skok wiary” i wyraża nieoczekiwane pewność: „Lecz ja wiem (יָדַעְתִּי *jadá‘ti*): Wybawca mój (גּוֹאֲלִי *go‘ali*) żyje” (w. 25). Jest przekonany, że dzięki Niemu wróci jeszcze do dawnej chwały, zanim ostatecznie odejdzie do świata zmarłych (w. 25–27)¹⁸⁰. Świadczy to o tym, że wbrew jego wypowiedziom ciągle tli się w nim jakaś iskierka

¹⁷⁸ Por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 458, 742; G. RAVASI, *Giobbe*, s. 500; C. JAKUBIEC, *Księga Hioba*, s. 144.

¹⁷⁹ Por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 652.

¹⁸⁰ Por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *Job*, s. 278, 287; G. RAVASI, *Giobbe*, s. 500–501; C. JAKUBIEC, *Księga Hioba*, s. 144–145; R. A. F. MACKENZIE, R. E. MURPHY, *Księga Hioba*, s. 462–464; J. LEMAŃSKI, „*Sprawisz, abym ożył!*”, s. 327–341. Tekst zdaje się być otwarty na wymiar eschatologiczny, na sprawiedliwą

nadziei, irracjonalnej, bo nic jej nie uzasadnia. Człowiek do ostatniego tchnienia liczy na jakiś łut szczęścia, na interwencję milczącego dotąd i – jak mu się zdaje – wrogię Boga.

3) Nieziszczone marzenie (Hi 29, 19)

Hi 29–31 stanowi długą przemowę Hioba rozpoczynającą jego dialog z Bogiem, który po wplecionych mowach Elihu (32–37) będzie kontynuowany w 38, 1–42, 6. Jest to drugi akt dramatu po dyskusji Hioba z przyjaciółmi (3–28). W swojej przemowie Hiob wspomina szczęśliwą przeszłość (29), uskarża się na obecne położenie (30) i wyznaje swą niewinność, ufając, że uzna ją także Bóg (31). W rozdziale 29 wybijają się w. 18–20, które przypominają marzenia Hioba z lat szczęśliwych¹⁸¹:

¹⁸ «Myślałem: skończę w moim gnieździe,
dni będę miał wiele jak piasku;

¹⁹ zapuszczę **korzenie** nad wodą,
gałęzie w nocy zwilży mi rosa.

²⁰ Cześć moja będzie bez przerwy świeża,
a łuk w mojej ręce wciąż sprawny».

W czasach pomyślności, będącej nagrodą za jego sprawiedliwość i prawość (w. 14), Hiob miał nadzieję, że ten stan potrwa długo. Myślał (dokładnie: „mówił” sobie – אָמַר *'mr*), że umrze ze swoim gniazdem (עַם קִנְיָ *'im qinni*). Obraz nie jest zbyt jasny, oznacza chyba, że Hiob pragnie odejść z tego świata w swoim domu, otoczony rodziną, że nie chce ich być pozbawiony, dopóki będzie żył¹⁸². Hiob liczył również, że będzie miał dni jak piasku (כְּחֹל *kahol*), czyli że będzie żył bardzo długo¹⁸³.

odpłatę i życie po śmierci; por. T. BRZEGOWY, *Psalmi i inne Pisma* (Academica 10), Tarnów ²1997, s. 165–169.

¹⁸¹ Por. G. RAVASI, *Giobbe*, s. 29–33, 611–654, który jednak przedstawia kolejność wersów w rozdziale 29; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *Job*, s. 408. C. JAKUBIEC, *Księga Hioba*, s. 185, uważa Hi 29–31 za końcowy monolog Hioba.

¹⁸² Por. R. F. EDEL (hrsg.), *Hebräisch-Deutsche Präparation zum Buch Hiob*, s. 107; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *Job*, s. 411, 418.

¹⁸³ Tę lekcję ma *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, targumy i tłumaczenie syryjskie. Ponieważ „piasek” nie jest użyty w Biblii do wyrażenia wielu dni, lecz liczego potomstwa (por. Rdz 22, 17), niektórzy zmieniają יָמִים *jamim* („dni”) na יַמִּים *jammim* („morza”) i czytają: „rozmnożę się jak piasek mórza”.

Starożytni komentatorowie żydowscy zamiast כָּהוֹל *kahol* („jak piasku”) czytali כָּהוּל *kahul* („jak feniks”). Ptak ten był u Greków i Rzymian symbolem długowieczności i nieśmiertelności, zmartwychwstania, ponieważ po przeżyciu pięciuset lat wił sobie gniazdo w gałęziach palmy i tam umierał, a z jego ciała rodził się nowy ptak¹⁸⁴. Legenda ta była znana rabinom¹⁸⁵, w wersji orła spotykamy ją także w Starym Testamencie (por. Ps 103/102, 5; Iz 40, 31). Istnieją również analogie ugaryckie i eblaickie do tej legendy. Lektura „jak feniks” koresponduje dobrze z „gniazdem” i wyraża jasno długowieczność człowieka i jego dalsze trwanie w swoim potomstwie¹⁸⁶.

W Egipcie grecka nazwa ptaka (φοίνιξ) przeszła na palmę¹⁸⁷, która odtąd stała się hieroglificznym symbolem sakralnego ptaka oraz nieśmiertelności, wiecznej młodości (por. Ps 92/91, 13. 15). „Palma” znalazła się w tłumaczeniu *LXX*: ὡσπερ στέλεχος φοίνικος („jak pień palmy”), a za nią w *Vulgata*: „sicut palma” („jak palma”). Ta lekcja wprowadza symbolikę roślinną, która pojawi się w w. 19¹⁸⁸. Jakikolwiek wariant się przyjmie, w. 18 wyraża nadzieję Hioba na długie, spokojne życie w gronie rodzinnym i we własnym domu oraz jego dalsze trwanie w licznym potomstwie.

W w. 19 Hiob wyobraża siebie jako drzewo, które wypuszcza korzenie (שֹׁרְשֵׁי *szorszi* – „korzeń mój” trzeba rozumieć w sensie kolektywnym) w stronę wody, czyli jakiegoś strumienia lub rzeki. Dosłownie tekst mówi o korzeniach, które „są otwarte” w kierunku wody. Natomiast jego gałęzie (כִּצְיִרִי *k'ciri* – „gałąź moja” również w sensie kolektywnym) będzie zwilżać nocna rosa (dosłownie „rosa będzie nocować w moich gałęziach”). Drzewo nawodnione dobrze od korzeni i zroszone także wodą od góry (nocna rosa w Palestynie

¹⁸⁴ Por. OWIDIUSZ, *Przemiany*, 15, 138–139.

¹⁸⁵ Por. *Talmud babiloński*, Sanhedryn 108b.

¹⁸⁶ Przyjmuje ją G. RAVASI, *Giobbe*, s. 615, 628. Przeciw tej interpretacji jako anachronicznej jest natomiast L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *Job*, s. 412, 418.

¹⁸⁷ Por. PLINIUSZ STARSZY, *Historia naturalna*, 13, 4.

¹⁸⁸ Zdaniem L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *Job*, s. 418, „palma” jest nie do przyjęcia, gdyż nie ma żadnej bazy w terminologii hebrajskiej (תָּמָר *tamar*). J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, t. II, s. 437, wymienia jeszcze jedną możliwą lekcję (כְּנָהָל *k'náhal* – „jak strumień”), sugerując błąd kopisty. „Strumień” nawiązywałby z kolei do „wód” i „rosy” z w. 19.

bywa obfita) jest symbolem świeżości, żywotności, czerstwego zdrowia także w podeszłym wieku. Zatem do wielu dni (w. 18) autor dorzuca teraz (w. 19) świeżość sił, dzięki czemu długie dni nie są dla człowieka ciężarem, ale przyjemnością¹⁸⁹.

W. 20 dodaje do tego sławę Hioba (כבודי *k^ewodi*), która będzie się wciąż odnawiać (חדשתי *hadasz* – „nowy”) i nigdy go nie opuści (עמדי *im-madi* – „ze mną”). Natomiast jego łuk (קשתי *qashti*) ma się ciągle zmieniać, odradzać (חלף *hlp* w hifil) w jego ręku. Chodzi prawdopodobnie o sprężystość łuku, tak że po naciągnięciu wraca do pierwotnej formy, że wystrzela nieustannie strzały, zastępując wystrzeloną następną. Taki sprawny łuk symbolizuje tężyznę człowieka, jego sprawność, może także i seksualną (por. Ps 127/126, 4; Lm 3, 13), oraz władzę, przewagę nad rywalami i wrogami (por. Rdz 49, 24; Hi 29, 17)¹⁹⁰.

Hiob miał nadzieję na długie, spokojne życie w swoim domu, w gronie rodziny, w pełni sił i zdrowia, otoczony szacunkiem innych i górujący nad łożami, na co sobie zasłużył prawym postępowaniem, ale ta nadzieja nie spełniła się, została zniszczona przez nieszczęścia, które spadły na jego dobytek i bliskich, oraz przez jego własną chorobę. Wprawdzie wyrósł jak dorodne drzewo, ale jego korzenie nie natrafiły na wodę, a jego gałęzi nie zwilżyła rosa, dlatego teraz usycha.

d. Siwizna i starczy rozkład (Koh 12, 5b)

W ostatniej pieśni Koh (11, 7–12, 8) autor zachęca młodzieńców do cieszenia się każdym dniem życia, pamiętając jednak o sądzie Bożym (11, 7–10), zanim nadejdzie starość i śmierć (12, 1–7). Pieśń kończy charakterystyczny dla Koheleta motyw: „marność nad marnościami” (12, 8), który z 1, 2 tworzy inkluzję całej księgi. Trzykrotne „zanim” wyznacza strukturę poematu 12, 1–7, dzieląc go na trzy jednostki: w. 1b. 2–5. 6–7, w których temat starości i śmierci występuje z coraz większym natężeniem. Pierwsza jednostka napomyka o starości jako

¹⁸⁹ Por. G. RAVASI, *Giobbe*, s. 629; C. JAKUBIEC, *Księga Hioba*, s. 188.

¹⁹⁰ Por. G. RAVASI, *Giobbe*, s. 629; C. JAKUBIEC, *Księga Hioba*, s. 189; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *Job*, s. 412, 419.

„dniach niedoli”, druga przedstawia ją przy pomocy różnych obrazów, trzecia mówi o śmierci¹⁹¹.

Perykopa 12, 1–7 zawiera sporo niejasności tekstualnych oraz tajemniczą grę obrazów, stąd trudności w jej interpretacji. W przeszłości dość powszechna była interpretacja alegoryczna, zwłaszcza w. 3–5, odnosząca poszczególne obrazy do starzejącego się człowieka. Dziś odchodzi się od niej i interpretuje te wersety na bazie pór roku: nadciąga zima (w. 2), aktywność ludzi słabnie, pozostają częściej w domu, nie wychodzą na zewnątrz (w. 3–5a); podczas gdy w przyrodzie po zimie budzi się wiosna (w. 5b), dla człowieka zima stanowi ostateczny kres (w. 5c). W. 6 przedstawia natomiast śmierć pod obrazem porzuconego mieszkania¹⁹². Inni eksponują bardziej obraz domu, który zimową porą (w. 2) coraz bardziej pustoszeje (w. 3–5b) i popada w całkowitą ruinę (w. 6), a człowiek (אָדָם 'adam) odchodzi do „wiecznego domu”, czyli grobu (w. 5c)¹⁹³. Są też próby rozumienia tego tekstu w kontekście ceremonii pogrzebowej jako opłakiwanie śmierci¹⁹⁴. Interpretacje te nie zadowolają do końca, ponieważ nie potrafią objąć wszystkich elementów tekstu. Wydaje się on zbyt bogaty, aby móc przedstawić całą jego zawartość przy pomocy jednego spójnego obrazu¹⁹⁵.

W tej sytuacji nie można zupełnie odrzucać interpretacji anatomicznej, zapoczątkowanej przez starożytną tradycję żydowską, pamiętając jednak, że może ona stanowić tylko jedną ze składowych bogatej symboliki poematu obok kosmicznej (słońce, księżyc, gwiazdy), meteorologicznej (chmury, deszcz) i domowej (dom, okna, drzwi).

¹⁹¹ Por. M. FILIPIAK, *Księga Koheleta. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – eskursy* (PŚST 7, 2), Poznań-Warszawa 1980, s. 186; G. RAVASI, *Kohelet. Najbardziej radykalna i „skandaliczna” księga Starego Testamentu* (Zgłębiać Biblię), tłum. z wł., Kraków 2003, s. 279–280, 286; W. CHROSTOWSKI, Alegoryczne przedstawienie starości i śmierci w Koh 12, 1–7, w: Tenże (zebrał i oprac.), *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”*. *Księga Pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin* (Ad Multos Annos 5), Warszawa 2001, s. 92–96.

¹⁹² Za taką interpretacją opowiada się M. FILIPIAK, *Księga Koheleta*, s. 190–192.

¹⁹³ Por. G. RAVASI, *Kohelet*, s. 286–302, który perykopę 12, 1–8 tytułuje: „Zimą, w rozpadającym się zamku”.

¹⁹⁴ Przytacza ją A. SCHOORS, *Księga Koheleta, czyli Eklezjastesa*, w: *MKPS*, s. 779.

¹⁹⁵ Por. W. CHROSTOWSKI, Alegoryczne przedstawienie starości i śmierci w Koh 12, 1–7, s. 92–95.

G. Ravasi nie wyklucza odniesień fizjologicznych w w. 3–4, natomiast widzi je wyraźnie w w. 5b¹⁹⁶:

i **drzewo migdałowe** zakwitnie,
i ociążała stanie się szarańcza,
i pękać będą **kapary**.

W interpretacji anatomicznej 12, 3–4 „stróże domu” to drżące ramiona, ręce, „silni mężowie” to uginające się nogi, kolana, „kobiety mielące” to zęby, których ubywa, „patrzące w oknach” to oczy zachodzące mgłą, „zamykające się drzwi” to usta coraz mniej mówiące lub uszy odbierające coraz mniej dźwięków, „łoskot młyna” i „głos ptaka” to słabnący i piskliwy głos, „milknięcie śpiewów” to ogólna rezygnacja i smutek; narastająca cisza w w. 4 może symbolizować postępującą głuchotę i osamotnienie¹⁹⁷.

Według zgodnej opinii kwitnące (קִצְוֹ *ncc* w hifil) drzewo migdałowe (שָׂדֶד *szaged* od שָׂדָד *szqd* – „czuwać”) symbolizuje siwiznę starca¹⁹⁸. Obraz jest sugestywny, ponieważ wysoki do 10 metrów migdałowiec (*Amygdalus communis* L., synonim *Prunus dulcis* Mill. i D. A. Webb) posiada okazałe, białe kwiaty (korona) z różowym środkiem (słupek i pręciki) w wielkiej obfitości. Zaczyna kwitnąć najwcześniej, jeszcze przed końcem zimy, na przełomie stycznia i lutego i utrzymuje kwiaty przez około miesiąc. Dopiero gdy one oblatują, pojawiają się elipsowate, soczyste liście. W zimowym krajobrazie palestyńskim kwiaty drzewa migdałowego robią wrażenie śnieżno-białego obłoku. Z racji na wczesne kwitnięcie migdałowiec jest symbolem czuwania, przyspieszania wydarzeń (por. Jr 1, 11–12)¹⁹⁹. W przyro-

¹⁹⁶ Por. G. RAVASI, *Kohelet*, s. 293, 296.

¹⁹⁷ Por. G. RAVASI, *Kohelet*, s. 296–298; M. FILIPIAK, *Księga Koheleta*, s. 191. Żydzi interpretowali w ten sposób także w. 2: „słońce” było czołem, „światło” nosem, „księżyc” duszą, a „deszcz” łzami, a nawet w. 6: „srebrny sznur” to język lub kręgosłup, „lampa” to mózg, „dzban” i „kołowrót” to pęcherz żółciowy i żółć; por. G. RAVASI, *Kohelet*, s. 296, 301.

¹⁹⁸ Por. G. RAVASI, *Kohelet*, s. 293, 296; M. FILIPIAK, *Księga Koheleta*, s. 191. J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 653. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* ma w tekście błędnie czasownik קָנָה *n'c* („pogardzać”), który koryguje w aparacie krytycznym.

¹⁹⁹ Por. M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 66–67 i Flora, s. 286; Z. WŁODARCZYK, *Rośliny biblijne. Leksykon*, s. 172–175; B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 78–79; J. PICK, *W świecie Biblii – flora*, s. 95; J. C. TREVER, Almond, w: *IDB*, t. I,

dzie obsypane kwieciami drzewo zwiastuje wiosnę, której jeszcze zupełnie nie czuć, w naszym tekście natomiast jako obraz siwizny może zapowiadać rychły koniec człowieka, który choć jeszcze nie przeczuwany, przyjdzie na pewno.

Ociężała szarańcza jest dobrym obrazem ociężałości i powolności starce. U szarańczy może być ona spowodowana tym, że opycha się jedzeniem, staje się tłusta²⁰⁰, co sugerowałoby wiosnę, kiedy na polach jest dużo zieleni²⁰¹. Wydaje się jednak, że akcent nie pada tutaj na objadanie się, lecz na samą ociężałość, która z innego powodu oponowuje szarańczę także w zimie²⁰². Takie wyjaśnienie lepiej współgra z kontekstem, gdzie mowa jest o zimie życia ludzkiego i związanej z nią ociężałości.

Rzeczownik *אָבִיּוֹנָה* 'awijjona („pragnienie, pożądanie”), hapax legomenon, oznacza tu kapar ciernisty (*Capparis spinosa* L.), krzew do 1 metra wysokości, który rośnie na polach, a także na skałach i kamiennych murach. Przez dłuższy czas posiada tylko pąki, wydaje się więc prawie uschły, kwitnie dopiero w środku lata, od maja do sierpnia. Wielkie, białe kwiaty z licznymi różowofioletowymi pręcikami, odbijające się pięknie na tle intensywnie zielonych, okrągłych liści, otwierają się szeroko o zmierzchu, a zamykają o wschodzie słońca. Po kilku tygodniach pokazują się owalne, mięsiste, wielonasienne jagody wielkości śliwki, przypominające niewielki strąk. W czasie dojrzewania jagody pękają, rozszczepiają się na kłapy i wystawiają nasiona, które ptaki rozpraszają. Marynowane najczęściej pąki kwiatów, rzadziej owoce, są jadalne, służą też jako przyprawa, dlatego kapary bywają

s. 86–87; W. CHROSTOWSKI, Alegoryczne przedstawienie starości i śmierci w Koh 12, 1–7, s. 103–104.

²⁰⁰ Takie znaczenia dla czasownika *סבל* *sbl* w hitpael w Koh 12, 5 podaje W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 290, 687. Również LXX i *Vulgata* tłumaczą: „stawać się tłustym”.

²⁰¹ M. FILIPIAK, *Księga Koheleta*, s. 191, widzi w ociężałej szarańczy, jak również w kwitnących migdałowcach i krzewach kaparowych wypuszczających pąki, znak wiosny, która nie nadchodzi dla człowieka starego; por. W. CHROSTOWSKI, Alegoryczne przedstawienie starości i śmierci w Koh 12, 1–7, s. 103–105.

²⁰² Por. A. G. WRIGHT, *Księga Koheleta (Eklezjastesa)*, w: *KKB*, s. 546. D. J. A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. III, s. 158, oddaje czasownik przez „stawać się ociężałym”.

uprawiane. Już w starożytności owoce i pąki kapara były znane jako środek pobudzający trawienie i afrodyzjak²⁰³.

Nawiązując do ostatnio wymienionych właściwości, egzegeci widzą w obrazie aluzję do osłabienia, zaniku w starości apetytu i pożądania seksualnego, tak że nawet owoce kapara na nic się nie zdają. Czasownik פָּרַר *pr̄r* w hifil może właśnie oznaczać „zawieść, zaniknąć”: kapary zawodzą, pragnienia zanikają. Na takie skojarzenie mogłaby ewentualnie naprowadzać wspomniana szarańcza, bo upieczona na rożnie, posiadała także moc afrodyzjakalną²⁰⁴. Wymowniejszy jest jednak obraz pękających owoców kapara, kiedy są dojrzałe. Może on doskonale oddawać sytuację starego człowieka, na którego egzystencji rysują się coraz to nowe „pęknięcia”, łącznie z tym ostatnim, jakim jest śmierć, po której człowiek ulega całkowitemu rozproszeniu. Czasownik פָּרַר *pr̄r* ma w hifil również takie znaczenie: „rozbić, udaremnić coś; rozbić się, pęknąć”²⁰⁵.

Przeciw rozumieniu w. 5b jako oznak wiosny (kwitnące drzewo migdałowe, wypasiona szarańcza, pączkujące kapary) zdaje się przemawiać także spójnik כִּי *ki* na początku w. 5c. Nie ma on znaczenia przeciwstawnego („a, natomiast”), które byłoby konieczne przy przeciwstawieniu wiosny w przyrodzie zimie starca (w. 5–6): migdałowiec zakwita, a człowiek odchodzi²⁰⁶, lecz przyczynowo-wyjaśniające („po-

²⁰³ Por. M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 98 i Flora, s. 298; B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 228; W. CHROSTOWSKI, Alegoryczne przedstawienie starości i śmierci w Koh 12, 1–7, s. 104–105. M. Zohary zaprzecza wysuwanej przez wielu naukowców opinii, jakoby kapary nie pękały. Symmach zamiast „kapary” (אֲבִיזְוֹנָה 'awijjona) czyta „utrudzona” (dusza) (אֲבִיזְוֹנָה 'ewjona).

²⁰⁴ Por. G. RAVASI, *Kohelet*, s. 293; M. FILIPIAK, *Księga Koheleta*, s. 191; D. J. A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. I, s. 105. *Revised Standard Version* pomija w ogóle „kapary” i mówi wprost o „pragnieniu”: „and desire fails”. LXX i Symmach tłumaczą czasownik w stronie biernej, która byłaby odpowiednikiem hofal וְהָפַר *w^etuppar*: kapar (pragnienie) „zostanie uczynione bezskutecznym”.

²⁰⁵ Por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 830. Akwila tłumaczy: „i będzie owocować”, widząc w tekście hebrajskim czasownik פָּרַח *pr̄h*. Te różne tłumaczenia w. 5b (i nie tylko tego) świadczą o tym, że stwarzał on od początku trudności.

²⁰⁶ Por. *Jerusalem Bible; Einheitsübersetzung*.

nieważ, bowiem”). W. 5c wyjaśnia, dlaczego dzieje się to wszystko, co opisane jest począwszy od w. 3: bo człowiek odchodzi²⁰⁷.

e. Wymiana pokoleń (Syr 14, 18)

Syr 14, 3–19 stanowi jednostkę literacką, w której autor zachęca do korzystania z własnych bogactw. Tekst składa się z dwóch strof²⁰⁸: 1) w. 3–10 zwracają uwagę na to, że skąpiec nie jest dobry ani dla ludzi, ani dla siebie i postępuje niemądrze, bo odejmując sobie od ust, gromadzi dostatki, z których inni będą żyć wystawnie; 2) w. 11–19 wzywają do godziwego korzystania z posiadanych dóbr: składania odpowiednich ofiar Panu, hojnego dzielenia się z przyjacielem i zdrowej troski o siebie samego, aby żyć szczęśliwie i zaspokajać szlachetne pragnienia, bo w otchłani człowiek nie znajdzie już rozkoszy. A każdy znajdzie się tam niechybnie zgodnie z powszechnym prawem śmierci (w. 17), przepadnie wraz ze swymi dziełami (w. 19)²⁰⁹. Pomiędzy tymi dwoma wersetami przypominającymi o przemijaniu każdego człowieka mędrzec umieszcza krótką refleksję na temat przemijania całych pokoleń, w której odwołuje się do obrazu drzewa (w. 18):

*Jak zielone liście na dorodnym drzewie,
jedne spadają, a drugie wyrastają,
tak pokolenia z ciała i krwi,
jedno umiera, a drugie się rodzi.*

Mamy tu do czynienia z wyraźnym porównaniem: „jak – tak” (ὡς – οὕτως). Autor stawia przed naszymi oczami gęste drzewo

²⁰⁷ Tak mają prawie wszystkie tłumaczenia starożytne i współczesne. M. FILIPIAK, *Księga Koheleta*, s. 191, który widzi również w w. 5 przeciwstawienie, używa w tekście „albowiem”, które jednak w komentarzu zastępuje słowem „tymczasem”.

²⁰⁸ Por. A. A. Di LELLA, *Mądrość Syracha (Eklezjastyk)*, w: *KKB*, s. 581.

²⁰⁹ Por. O. SCHILLING, *Das Buch Jesus Sirach übersetzt und erklärt* (Herders Bibelkommentar. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt 7, 2), Freiburg 1956, s. 70–72. Jaśniej niż *LXX* myśl w. 19 wyraża tekst hebrajski: „Wszystkie czyny człowieka są skazane na zniszczenie i dzieło jego rąk podąży za nim”, to znaczy ulegnie też zniszczeniu tak jak sam człowiek; por. *Bible de Jérusalem. Nova Vulgata* rozwija tę myśl w perspektywie moralnej (14, 20–21). Dzieło zniszczalnemu, miernemu (*opus corruptibile*), które przepadnie, przeciwstawia dzieło wybrane, przyjęte (*opus electum*), które będzie usprawiedliwione, i zapowiada, że wykonawca pierwszego przemienie wraz z nim, natomiast wykonawca drugiego zostanie w nim uczczony.

(δένδρον δασύ) pokryte zieleniejącym się listowiem (φύλλον θάλλον) i przypomina naturalny proces powtarzający się cyklicznie: jedno liście opadają, a na ich miejsce wyrastają inne²¹⁰. Proces ten jest przedstawiony skrótowo, w jego podstawowych fazach: opadanie jednych liści i pojawianie się nowych, gdyż tylko one są ważne w porównaniu. Czasownik θάλλω („zielenić się”), użyty w formie imiesłowu czasu teraźniejszego strony czynnej, mógłby obejmować cały etap rozwoju liści od momentu pierwszego zazielenienia się aż do osiągnięcia pełnego rozkwitu. Nie ma natomiast żadnej wzmianki o etapie obumierania liści, kiedy zmieniają barwę, więdną, aby w końcu opaść. Podkreślenie dorodności i żywotności drzewa zdaje się mówić, że wbrew pozorom nawet i ono straci liście, nie pozostanie wiecznie zielone, z drugiej strony ono tylko może wypuścić nowe. Jest to sytuacja zupełnie prawidłowa. Drzewo chore traci listowie na zawsze.

Podobnie jest z wymianą ludzkich pokoleń: jedno dobiega kresu (τελευτάω), drugie się rodzi (γεννάω w stronie biernej). Rzeczownik γενεά („pokolenie”) oznacza tu ogólnie ludzi żyjących w jednym czasie, a wyrażenie σάρξ καὶ αἷμα („ciało i krew”) jest metonimicznym określeniem człowieka, złożonego z tych dwóch podległych zniszczeniu elementów, w przeciwieństwie do Boga²¹¹. Określenie „ciało i krew” zostało użyte tu bardzo trafnie, gdyż akcentuje mocniej przemijalność ludzi niż ogólny termin „człowiek”²¹².

Pokolenia ludzkie przemijają, wymieniają się jak liście na drzewie. Mędrzec przyjmuje ten fakt jako oczywistość i wyprowadza z niego

²¹⁰ Por. J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, t. II, s. 231. 510. Zasadniczo czasownik καταβάλλω ma tylko znaczenie przechodnie („zrzucić”), pierwsze znaczenie czasownika φύω jest również przechodnie („wypuszczać”). Zatem ich podmiotem są nie tyle „liście”, ile „drzewo”, które jedno liście zrzuci, a inne wypuszcza. Tak tłumaczy to zdanie np. *Bibbia di Gerusalemme* i *Revised Standard Version*. Sens ogólny zdania pozostaje jednak taki sam niezależnie od tego, czy podmiotem są „liście”, czy „drzewo”.

²¹¹ Wyrażenie to występuje w Starym Testamencie tylko w Syr 14, 18 i 17, 31, być może zostało ukute właśnie przez autora tej książki. Potem pojawia się często w literaturze rabinicznej i w Nowym Testamencie; por. J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, t. II, s. 422; S. V. McCASLAND, *Flesh in the NT*, w: *IDB*, t. II, s. 276–277; O. BÖCHER, αἷμα, w: *EDNT*, t. I, s. 38.

²¹² Por. P. W. SKEHAN, A. A. Di LELLA, *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes, Introduction and Commentary* (AB 39), New York 1987, s. 258–261.

praktyczny wniosek, aby korzystać z tego, co się posiada, póki człowiek żyje. Fakt przemijania pokoleń i wymazywania ich z pamięci ludzkiej napawa Koheleta smutkiem i poczuciem bezsensu (por. 1, 4. 11), które z trudnością stara się przełamywać.

f. Ofiara wojny

1) Cel ataków (Pwt 20, 19–20)

W. 19 kończy wraz z w. 20 przepisy dotyczące prowadzenia wojny (20, 1–20), które stanowią ostatnią część praw regulujących organizację Izraela (16, 18–20, 20). Te z kolei wchodzi w skład kodeksu deuteronomicznego (12, 1–26, 15)²¹³, podstawowego zbioru praw, który podejmuje normy dekalogu i kodeksu przymierza (Wj 20, 22–23, 33), dostosowując je do zmienionej sytuacji polityczno-społecznej i nadając im bardziej humanitarny ton²¹⁴.

Pwt 20, 1–20 określa dość precyzyjnie zasady wojenne, do których trzeba się stosować, jeśli prowadzona wojna ma być wojną Pana. Autor przypomina najpierw o ufności w Bogu (w. 1–4), następnie wymienia, kto jest zwolniony z udziału w wyprawie (w. 5–9), wreszcie poucza, w jaki sposób walczyć z jakimś miastem, podtrzymując nakaz tak zwanej klątwy (חֵרֶם *hérem*) – częściowej poza Kanaanem, a całkowitej w Kanaanie (w. 10–18). Ostatnie wersety 19–20 mówią o traktowaniu drzew w czasie oblężenia miasta.

¹⁹ Jeśli przez wiele dni będziesz oblegał miasto i walczył z nim,
nie zetniesz jego **drzew**, przykładając siekiere,
bo będziesz spożywał z nich **owoce**. Dlatego ich nie zniszczysz.
Czy **drzewo** to człowiek, byś je oblegał?

²⁰ Tylko **drzewa** znane ci jako **nieowocowe** zetniesz
i zbudujesz sobie narzędzia oblężnicze przeciw miastu,
które z tobą toczy wojnę, aż je zdobędziesz.

²¹³ Por. S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚST 2, 3), Poznań-Warszawa 1971, s. 170, który zaznacza jednak, że można różnorodny materiał zawarty w kodeksie podzielić inaczej, jak to rzeczywiście robią inni egzegeci.

²¹⁴ Por. P. BOVATI, *Księga Powtórzonego Prawa (1–11)* (Rozumieć Stary Testament. Komentarze duchowe), tłum. z wł., Kraków 1998, s. 13–14; Y. OSUMI, *Księga Powtórzonego Prawa*, w: *MKPŚ*, s. 400–401, 411.

Zasada jest taka, że można ścinać tylko drzewo (עץ 'ec), co do którego ma się pewność, iż nie jest drzewem owocowym, aby wykorzystać je przy oblężeniu do zbudowania wału czy potrzebnych urządzeń (por. Jr 6, 6; Mi 4, 14). Natomiast drzewo owocowe (dosłownie „drzewo pokarmowe” – עץ מאכל 'ec ma'ahal) trzeba oszczędzić, bo z jego owoców (tekst hebrajski nie ma słowa „owoc”) będzie można się posilić. Prawo to jest zgodne z ogólnym nastawieniem „ekologicznym” Pwt i ma na celu ochronę środowiska, które w czasie działań wojennych ulega poważnej dewastacji²¹⁵.

Dla nas istotne jest ostatnie zdanie w. 19: „Czy drzewo to człowiek, byś je oblegał?”. Pierwsza jego część w tekście hebrajskim nie ma formy pytania, ale twierdzenia: עץ האדם ha'adam 'ec hassade („człowiek jest drzewem polnym” lub „człowiekiem jest drzewo polne”)²¹⁶. LXX rozumie wyrażenie hebrajskie jako pytanie, które domaga się odpowiedzi negatywnej: μή ἄνθρωπος τὸ ξύλον τὸ ἐν τῷ ἀγρῷ...; („czy człowiekiem jest drzewo w polu...?”)²¹⁷. Dlatego *Biblia Hebraica Stuttgartensia* sugeruje zmianę rodzajnika przy rzeczowniku אדם 'adam na partykułę pytajną האדם he'adam („czy człowiekiem?”). W zdaniu tym „człowiek” bez rodzajnika jest orzecznikiem, a określone ze względu na staus constructus „drzewo” podmiotem.

To porównanie z drzewem owocowym w kontekście wojny wypada na niekorzyść człowieka. Takiego drzewa bowiem się nie oblega, nie wycina, ale oszczędza ze względu na jego owoce. Człowiek natomiast jest celem ataku, wycina się go w pień i łupi owoce jego pracy (w. 13–14 i 16–17). W najlepszym wypadku, gdy nie stawia oporu, może zostać sprowadzony do roli niewolnika pracującego na rzecz

²¹⁵ Por. J. BLENKINSOPP, *Księga Powtórzonego Prawa*, w: *KKB*, s. 167; Y. OSUMI, *Księga Powtórzonego Prawa*, s. 418. To prawo wojenne powstało najprawdopodobniej w okresie monarchii, bo wcześniej Izrael nie prowadził walk poza Kanaanem ani nie stosował wspomnianej techniki przy zdobywaniu miast; por. S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa*, s. 215. Inne narody wycinały wszystkie drzewa wokół miast, z którymi toczyły wojnę (por. Jr 6, 6), niekiedy sami Izraelici stosowali również ten zabieg (por. 2Krl 3, 19. 25).

²¹⁶ „Drzewo polne” wydaje się tu być tożsame z „drzewem owocowym”, skoro nie można go oblegać, a poza tym w w. 19–20 punktem odniesienia są tylko drzewa owocowe.

²¹⁷ *Vulgata*, tłumaczenie syryjskie i targumy nadają zdaniu od razu formę negacji: drzewo nie jest człowiekiem.

zdobywcy (w. 11). Wówczas byłby podobny do oszczędzonego drzewa, które zachowuje się również biernie i oddaje pokornie swoje owoce.

2) W ogniu walki (Ps 118/117, 12)

Ps 118/117 jest dziękczynnym hymnem (יהיה *jdh* w hifil; w. 1. 19. 21. 28–29) liturgicznym. Nie do końca jednak wiadomo, kto dziękuje, za co konkretnie i w ramach jakiego święta. Wydaje się, że akcja toczy się najpierw w domach Jerozolimy („namioty sprawiedliwych” w w. 15 wskazują najprawdopodobniej na nie)²¹⁸, a potem przenosi się do świątyni. Kapłani otwierają jej bramy tylko „sprawiedliwym” (צדיק *caddiq*; w. 19–20), czyli wybawionym przez Pana z opresji oraz czystym moralnie i rytualnie, którzy dochodzą aż do ołtarza (w. 27) i otrzymują błogosławieństwo kapłańskie (w. 26–27a). Wzmianka w w. 27 o świetle (por. J 8, 12; 9, 5) i zwłaszcza o procesji liturgicznej z gałązkami oraz wcześniej przytoczona aklamacja הושיעה נא *hoszi ‘a nna’* („hosanna”, dosłownie „wybaw, proszę”; w. 25) nasuwają na myśl Święto Szalasów obchodzone w Jerozolimie – w mieście i w świątyni²¹⁹. Z kolei sformułowania nawiązujące do pieśni dziękczynnej po przejściu przez Morze Czerwone z Wj 15, 1–22, zwłaszcza do w. 2. 6. 12 (w. 14. 28) i fakt odmawiania Ps 118/117, zaliczanego do Hallelu

²¹⁸ Por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. III, s. 419, 422, 427.

²¹⁹ „Namioty” z w. 15 raczej nie mają związku z tym świętem, gdyż w jego kontekście nie używano terminu אוהל *óhel*, ale סוכה *sukka* („szalas”; Kpł 23, 34. 42–43; Pwt 16, 3. 16; 31, 10). Sam w. 27b jest niejasny z powodu użytych w nim terminów. Czasownik אסר *‘sr* oznacza „wiązać”, natomiast rzeczowniki חג *hag* – „święto pielgrzymkowe z rytualnym tańcem” lub „ofiara świąteczną”, a עבה *‘awot* – „linę, sznur, splot”. Ostatni termin można też traktować jako przymiotnik עבה *‘awot* („liściasty”). Stąd różne tłumaczenia: „Zarządzcie (*LXX* – ustanówcie, *Vulgata iuxta Hebraicum* – uczęszczajcie na) święto (procesję) z gałązkami liściastymi...” (wiązka złożona z liścia palmy daktylowej oraz gałązek mirtu i wierzy, tak zwany *lulaw*, była elementem Święta Szalasów; por. Kpł 23, 40; 2 Mch 10, 7) lub „Zwiążcie ofiarę świąteczną sznurami (girlandami)...”; por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. III, s. 412–413, 415–416, 419, 430–432; R. F. EDEL (hrsg.), *Hebräisch-Deutsche Präparation zu den Psalmen*, s. 154; Z. WŁODARCZYK, Znaczenie i symbolika roślin *lulawu*, w: T. Jelonek (red.), *Biblia – Ojcowie Kościoła* (Biblia w kulturze świata), Kraków 2008, s. 91–111; F. RIENECKER, G. MAIER, *Leksykon biblijny* (Prymasowska Seria Biblijna 18), tłum. z niem., Warszawa 2001, s. 521–522; *Bible de Jérusalem*. J. J. PETUCHOWSKI, Hoshi‘ahna in Ps 118, 25. A prayer for rain, *VT* 5 (1955), s. 266–271, interpretuje „hosanna” jako modlitwę o deszcz, która była również składową liturgii Święta Szalasów (por. Iz 12, 3; J 7, 35–37).

(Ps 113/112–118/117), podczas wielkich świąt, także w czasie Świąta Szafasów, ale głównie podczas wieczerzy paschalnej (por. Mt 26, 30), łączą ten psalm z wielkim dniem Paschy (w. 24), upamiętniającym wybawienie z niewoli egipskiej, jak również z drugim wyjściem z niewoli babilońskiej, interpretowanej jako kara za niewierność przymierzu (w. 18). Nie brak też odniesień eschatologicznych (w. 20. 22. 25–26), nawiązujących do apokalipsy Izajasza (26, 2; 28, 18), i mesjańskich (w. 22. 26). Psalm ogarnia zatem różne momenty z przeszłości Izraela i wybiega w przyszłość, jest dziękczynieniem, przeplatany prośbą, całego narodu (w. 2–4)²²⁰ za dobroć (טוב *tow*; w. 1. 29) i łaskę Boga (חֶסֶד *hésed*; w. 1–4. 29), za okazaną pomoc (עזר *'zr* w al; w. 7. 13) i wybawienie (יִשׁוּעָה *j^eszu 'a*, יֵשַׁע *jsz 'a* w hifil; w. 14–15. 21. 25) potężną prawicą (יָמִין *jamin*; w. 15–16; por. w. 5. 10–12. 14). Autor nie zaufał (בטח *bth* w al) człowiekowi (אָדָם *'adam*), choćby najpotężniejszemu czy najszlachetniejszemu (נָדִיב *nadiw*; w. 8–9), ale uciekł się (חָשָׁה *hsh* w al) do Boga, dzięki czemu raduje się zwycięstwem (w. 14–15. 24) i nie lęka się żadnego człowieka nienawistnego (שָׂנֵא *szn 'a* w al; w. 6–7) ani nawet całych narodów (גּוֹי *goj*; w. 10). W takiej szerokiej perspektywie psalmista występujący na przemian z chórem (lud, kapłani)²²¹ nie jest raczej prywatną osobą, która składa Bogu w świątyni ofiarę dziękczynną za otrzymane łaski²²², lecz osobą publiczną, może królem

²²⁰ Wymienione trzy grupy: „dom Izraela” (tekst hebrajski nie ma „domu”), „dom Aarona” i „bojący się Pana” oznaczają kolejno: całego Izraela, kapłanów i pobożnych żydów lub prozelitów. Ostatnia identyfikacja (prozelici) jest chyba mniej prawdopodobna, gdyż to znaczenie jest późniejsze (por. Dz 10); prozelitów określano raczej terminem גֵּר *ger*; por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. III, s. 410, 412, 423; W. BOROWSKI, *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983, s. 376.

²²¹ Struktura psalmu ani podział na role nie są do końca przejrzyste, manuskrypty hebrajskie znaczą początek nowych psalmów w w. 5. 25. 26. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. III, s. 417–421, proponuje następujące części główne: 1. uroczyste wezwanie do wysławiania Pana (w. 1–4); 2. pierwszy hymn dziękczynny w Jerozolimie (w. 5–18); 3. drugi hymn dziękczynny w świątyni (w. 19–29); całość jest spięta inkluzją w postaci antyfony (w. 1. 29); por. H.-W. JÜNGLING, *Księga Psalmów*, s. 740.

²²² Tymi łaskami mogłoby być uwolnienie z więzienia (w. 5), ocalenie w podróży (w. 10–13) i uleczenie ze śmiertelnej choroby (w. 17–18). Niektórzy widzą tu trzy odrębne osoby; por. S. ŁACH, J. ŁACH, *Księga Psalmów*, s. 494. Inni utożsamiają psalmistę z prozelitą, który dziękuje za obrzezanie, ponieważ w w. 10–12 występuje czasownik מָוַל *mwl* w hifil („kazać obrzezać”); por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. III, s. 412, 425–426.

lub przywódcą Izraela, który reprezentuje cały naród podczas oficjalnej liturgii świątynnej²²³. Odnosimy zatem ten tekst indywidualnie do jakiegoś przywódcy, mimo że występuje on jako przedstawiciel społeczności, w w. 10–13 zbrojnego zastępu, gdyż jego rola w psalmie jest dominująca (por. 1 osobę liczby pojedynczej).

W w. 10–13, które w ramach pierwszego hymnu stanowią zwartą jednostkę opartą na paralelizmie²²⁴, autor wspomina w tonie triumfalnego raportu wojennego o ostrym starciu z narodami. Podkreślenie, że zaatakowały go „wszystkie” narody, jest wschodnią przesadnią (por. Ps 5, 10), niemniej chodzi prawdopodobnie o zbrojną konfrontację pomiędzy wojskami różnych ludów, na co wskazują użyte terminy i obrazy, typowe dla psalmów królewskich (2, 1–2; 18/17, 5–6. 18–19; por. 3, 2–3; 27/26, 3). Autor stojący na czele swego oddziału został otoczony, oblężony (סבב *sbb* w qal) przez wojska innych narodów, pogan (גוֹי *goj*). Wewnętrzna opozycja krajowa czy osobiści przeciwnicy byłiby określani chyba przy pomocy innych terminów. Dla

²²³ Większość egzegetów opowiada się za powstaniem psalmu po niewoli babilońskiej, zwłaszcza w czasie restauracji państwa izraelskiego. Reprezentantem narodu byłby Nehemiasz, który przywrócił Świątę Szłasów (por. Ne 8). Niewykluczone, że pewne partie utworu są wcześniejsze i pierwotnie odnosiły się do jakiegoś króla; por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. III, s. 411–413, 417–421; W. BOROWSKI, *Psalmi*, s. 376–377; J. S. KSELMANN, M. L. BARRÉ, *Księga Psalmów*, s. 516.

²²⁴ W pierwszej części (a) każdego z tych wersetów mowa jest o prześladowcach, w drugiej (b) natomiast o zwycięstwie nad nimi dzięki pomocy Bożej. W. 10–12 są bardzo podobne do siebie: zawierają czasownik סבב *sbb* w qal („okrażać, oblegać”) i kończą się refrenem. W w. 11a czasownik ten jest użyty dwukrotnie przy braku wyraźnego podmiotu lub porównania; prawdopodobnie cały werset jest błędnym powtórzeniem spowodowanym przez homoiarkton, ponieważ w tekstach przedmasoreckich (4QPs^b i rękopis z genizy kairskiej) w ogóle go nie ma. Również drugi styk w. 12a („palily jak ogień ciernie”) bywa uważany za dodatek, bo powtarza myśl pierwszego styku tego wersetu („Otoczyły mnie w krąg jak pszczoły”), czego nie spotykamy w w. 10a. Dla nadania w. 10–12 w pierwszej ich części jednolitości, tak aby każdy zawierał jedno porównanie, *Biblia Hebraica Stuttgartensia* proponuje w w. 10a zamiast כָּל־גּוֹיִם *kol-gojim* („wszystkie narody”) czytać כְּכִלָּבִים *kihlawim* („jak psy”), a w. 11a zastąpić początkowymi wyrazami w. 12a כְּדַבּוּרֵיהֶם *sabbuni hidworim* („otoczyły mnie w krąg jak pszczoły”), pozostawiając dalsze wyrazy w. 12a na swoim miejscu, albo idąc za LXX zastąpić w. 11a zdaniem: סַבְבֵי כְּדַבּוּרֵיהֶם דּוֹנָה *sabbuni hidworim donag* („otoczyły mnie w krąg jak pszczoły wosk”), czytając w w. 12a בַּעֲרוֹ כַּאֲשֶׁר בְּקוֹצִים *ba'aru ke'esz b'qocim* („płonęły jak ogień pośród cierni”).

przybliżenia grozy, jaką sieje przeciwnik, psalmista odwołuje się w w. 12 do dwóch obrazów, z których drugi jest metaforą drzewa:

Otoczyły [narody] mnie [przywódcę] w krąg jak pszczoły,
 paliły *jak* ogień **ciernie**,
 [lecz] w imię Pana, tak, wyciąłem je w pień.

Obraz roju, chmary pszczoł (דבורה *d^ewora*), które brzęczą, są niezwykle ruchliwe i rozdrażnione, razem napadają i kąsają, dobrze odzwierciedla oddział wojowników w natarciu. Metafora ta jest znana w Piśmie Świętym (por. Pwt 1, 44; 7, 20; Wj 23, 28; Joz 24, 12; Mdr 12, 8), a także w starożytnej literaturze pozabiblijnej²²⁵. Wojownicy oblegają i wykańczają swego przeciwnika jak (ק^e) pszczoły, które rzucają się na swą zdobycz, np. na plaster miodu, i od których trudno się opędzić. W konfrontacji z takim nieprzyjacielem człowiek nie ma wielkich szans.

Nie mniej okrutny jest ogień (עשׂ *'esz*) wobec cierni (קוק *qoc*, LXX ἄκαυθα, *Vulgata* „spina”). Pod tym terminem kryją się różnego rodzaju rośliny cierniste, które z reguły są dość suche i łatwo padają łupem ognia (por. 2 Sm 23, 7; Koh 7, 6). Podobnie jak (ק^e) on trawi je szybko i doszczętnie, tak mocne wojsko rozprawia się ze swoim wrogiem. *Einheitsübersetzung* i *Biblia Warszawsko-Praska* widzą tu „słomę”, która jeszcze łatwiej poddaje się ogniewi, ale קוק *qoc* nie ma raczej takiego znaczenia. „Ciernie” są więc tutaj obrazem wodza, reprezentującego cały oddział wojska, napadniętego przez nieprzyjaciela.

W tekście hebrajskim istnieje pewna trudność, gdyż używa on czasownika דעקו *do* ‘*ahu* (דעק *d'k* w pual – „gasnąć, wygaszać”). Zdanie trzeba by więc dosłownie przetłumaczyć: „Zostały zgaszone [narody] jak ogień cierni”²²⁶. Wypowiedź można by rozumieć w ten sposób, że narody szybko się wypaliły, zagasły, jak ogień pośród cierni, które w krótkim czasie obrócił w popiół. Ustanie ognia obrazowałoby zatem porażkę wroga, jego koniec, o czym mówi wyraźnie w. 12b, ale wypalenie cierni sugerowałoby jednocześnie całkowite unicestwienie autora i jego wojska, co jest sprzeczne z w. 12b. Łatwiejszym do przyjęcia byłby obraz ognia bardzo szybko ogarniającego stojące ciernie, który jednak szybko wygasa, zniszczywszy jedynie ich zewnętrzną warstwę,

²²⁵ Por. HOMER, *Iliada*, II, 87–93; WERGILIUSZ, *Georgiki*, IV, 311nn. 555–558.

²²⁶ Tak ma *Vulgata iuxta Hebraicum* i wiele przekładów współczesnych. Rzeczownik עשׂ *'esz* („ogień”) występuje przy tej interpretacji w status constructus.

co się czasem zdarza. Wówczas „ciernie” mogłyby symbolizować autora i jego wojsko, które zostało gwałtownie zaatakowane przez nieprzyjaciela symbolizowanego przez ogień, lecz oparło się mu, nie bez strat, i zmusiło go do odstąpienia. Można by również pomyśleć, że ogień, który zajął ciernie, został przez kogoś stłumiony. Trzeba jednak powiedzieć, że jakkolwiek rozumiane, zdanie hebrajskie nie odpowiada budowie i zawartości w. 10–13, w których pierwsza część opisuje jedynie zagrożenie ze strony przeciwnika, a dopiero druga mówi o jego porażce. Dwa stychy w. 12a trzeba więc rozumieć jako synonimiczne. Tak czyni *LXX*, która oddaje czasownik hebrajski przez ἔκκαίωμα i tłumaczy: „Zapłonęły [narody] jak ogień pośród cierni”, co przejmuje *Vulgata* („exardesco”) i liczne przekłady współczesne. Odpowiednikiem hebrajskim terminu greckiego mógłby być czasownik דָּעַר *de ‘ahu* (דָּעַר *d’k* w piel privativum, czyli w znaczeniu przeciwnym do „tłumić, gasić” – „trzaskały”)²²⁷, דָּלַק *dal’qu* (דָּלַק *dlq* w qal – „płonęły”) lub בָּעַר *ba ‘aru* (בָּעַר *b’r* w qal – „płonęły, paliły”). Przyjmujemy ten ostatni czasownik w znaczeniu „spalać, pochłaniać” (por. Ps 83/82, 15), gdyż wyraża on atak wroga w ścisłym paralelizmie do pierwszego stychu w. 12a („Otoczyły mnie w krąg jak pszczoły”)²²⁸.

Obraz pokazuje bardzo niebezpieczną, rozpaczliwą sytuację, śmiertelne zagrożenie, w jakim znalazł się autor i jego wojsko, którzy stoją wobec atakującego przeciwnika niemal bezbronni, skazani na zagładę, tak jak ciernie zajęte przez ogień.

Jednak autor ogłasza, że pokonał doszczętnie te narody (אֲמִילָם *’ami-lam*). Czasownik מָוַל *mwl* w qal znaczy „obrzezać” (tutaj w hifil, a więc „kazać obrzezać”) i może odnosić się do epizodu z Filistynami (por. 1 Sm 18, 25–27) lub kojarzyć się z praktyką obrzezywania przez Machabeuszy mieszkańców podbitych terenów (por. 1 Mch 2, 45–46)²²⁹. Znaczenie to, na pierwszy rzut oka dalekie od naszego kontekstu, zawiera w istocie ideę całkowitego zwycięstwa, unicestwienia wroga (por. Ps

²²⁷ Por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. III, s. 408, 426; P. JOÜON, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Translated and Revised by T. Muraoka, t. I (Subsidia biblica 14/I), tłum. z franc., Roma 1996, § 52d.

²²⁸ Por. S. ŁACH, J. ŁACH, *Księga Psalmów*, s. 493, 496; *Biblia Tysiąclecia; Najnowszy przekład*; D. J. A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. II, s. 456–457.

²²⁹ Por. też JÓZEF FLAWIUSZ, *Dawne dzieje Izraela*, XIII, 10.

18/17, 39, który używa jednak innego czasownika). Tak też rozumieją ten termin starożytne przekłady: *LXX* – „odepchnąłem ich, pomściłem się na nich” (ἀμύτω w stronie zwrotnej; drugie znaczenie przejęła *Vulgata* „ulciscor”), Symmach – „rozbiłem ich w pył” (διαθρούπτω), targum i *Peszitta* – „zniszczyłem ich”. Idąc za tymi tłumaczeniami, niektórzy poprawiają tekst hebrajski i zamiast אָמַלְתִּים *'amilam* czytają אָמַלְתִּים *'amillam* (מַלַּל *mll* w hifil – „zniszczyłem ich”), אָפַיְלְתִּים *'appilem* (נָפַל *npl* w hifil – „powaliłem ich”) lub אָמַלְתִּים *'immalet* (מַלַּת *mlt* w nifal – „wymknąłem się, zostałem uratowany”). Nasze tłumaczenie („wyciąłem je w pień”) oddaje podzielany powszechnie sens, zachowując coś z idei cięcia zawartej w czasowniku מוּל *mwł*. Wypowiedź jest wzmocniona przez spójnik כִּי *ki*, który można rozumieć emfaticznie: tak! To niewiarygodne zwycięstwo odniósł autor „w imię Boże”, które okazuje się najmocniejszą bronią w świętej wojnie (por. Ps 20/19, 2–8; 44/43, 6; Pwt 6, 13; 1 Sm 17, 45). Bóg jest potężniejszy od wszystkich nieprzyjaciół, łącznie ze śmiercią (w. 17–18; do śmierci także odnoszony jest przez niektórych egzegetów czasownik דָּחִיתָנִי *d^ehitáni* (דָּחָה *dhh* w qal – „popchnąłeś mnie”) w w. 13²³⁰.

3) Lęk (Iz 7, 2)²³¹

Iz 7, 1–17 zawiera mowę Izajasza w ramach cyklu związanego z wojną syro-efraimską (6, 1–9, 6)²³². Po wstępnym wersecie będącym jakby tytułem (17, 1), autor przedstawia moment poprzedzający inwazję na Judę (w. 2) oraz interwencję proroka u króla Achaza (w. 3–6), w trakcie której wygłasza dwa prorocтва dotyczące zniszczenia Syrii i Izraela (w. 7–9) oraz narodzin Emmanuela (w. 10–17).

²³⁰ Por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. III, s. 410, 422, 425–426; S. ŁACH, J. ŁACH, *Księga Psalmów*, s. 494; W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 557–558.

²³¹ Również ten tekst podobnie jak poprzedni dotyczy historii ludu wybrania, ale przytaczamy go tutaj, bo wyraża powszechną reakcję na zagrożenie wojną.

²³² Cykl ten stanowi fragment pierwszej części księgi Izajasza I (1–12: mowy skierowane do narodu wybranego), dzielonej zwykle na pięć jednostek: 1, 1–31; 2, 1–4, 6; 5, 1–30; 6, 1–9, 6; 9, 7–12, 6; por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, t. I (PŚST 9, 1), Poznań 1996, s. 73; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti. Traduzione e commento*, tłum. z hiszp. (Commenti biblici), Roma ³1996, s. 118.

Syria (Aram) i Izrael (Efraim) napadły na Judę w 734 r. przed Chr., ponieważ król judzki Achaz, oceniając trzeźwo sytuację, nie przystąpił do koalicji z nimi przeciw Asyrii, która rozpoczęła podbój ludów zachodniosemickich. Królowie syryjski i izraelski chcieli zdetronizować Achaza i osadzić na tronie w Jerozolimie powolnego im syna Tabeela, co do którego nie wiadomo nawet, czy pochodził z dynastii Dawidowej (por. 7, 5–6). Achaz zwrócił się wtedy o pomoc do Asyrii (por. 2 Krl 16, 5–9; 2 Krm 28, 5–8. 16–21), która w r. 732 podbiła Syrię, w r. 721 Izraela, a za czasów króla Ezechiasza zwróciła się także przeciw Judzie, lecz nie zdobyła Jerozolimy w r. 701, bo wojsko musiało wrócić do kraju z powodu rebelii, która tam wybuchła²³³.

Reakcję Achaza i jego otoczenia na wiadomość o zbliżającym się wojsku nieprzyjacielskim, które było już w ziemi Efraima, niedaleko granic Judei, podaje 17, 2:

I przyniesiono tę wiadomość do domu Dawida:
«Aram stanął obozem w Efraimie!».
Wówczas zadrzało serce króla i serce ludu jego,
jak drzą od wichru **drzewa w lesie**.

Autor wykorzystał tu obraz drzew w lesie (עֲצֵי-אֶרֶץ 'ace já 'ar), które drżą pod wpływem wichru. Czasownik נִוּעַ *nw'* znaczy „falować, drżeć, kołysać się, chwiać się, zataczać się, wahać się”²³⁴. W cytowanym wersecie jest on użyty zarówno w odniesieniu do ludzi, jak i do drzew, podkreślając podobieństwo zachowań, zaznaczone wyraźnie przez כִּי *ke'*: „i zadrzał (וַיִּנְוַע וַיִּנְוַע wajjána ...) jak drzą (כִּי כִנְוַע *ke'noa'*)”. Rzeczownik עַם *'am* („lud”) może oznaczać tu zarówno mieszkańców Judy czy Jerozolimy, jak i doradców króla²³⁵. Być może „las” wskazuje na mnogość ludzi. Co bliżej oznacza to „drzenie” króla i jego ludu, dopowiadają nam inne czasowniki występujące w kontekście: bać się, być lęklwym (w. 4), przerazić (się) (w. 6. 16). Izajasz dodaje królowi otuchy i wzywa do

²³³ Jest to najbardziej rozpowszechniona wersja wydarzeń; por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, t. I, s. 186–187. Inne opinie na ten temat przedstawia L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 101–105; T. BRZEGOWY, *Księga Izajasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, t. I (NKBST 22, 1), Częstochowa 2010, s. 400–402.

²³⁴ Por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 631.

²³⁵ Por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 766–767; L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, t. I, s. 188.

uwagi, spokoju (w. 4) i ufności (w. 9), bo Bóg nie dopuści do podbicia Judy (w. 7)²³⁶. Chodzi więc o lęk, przerażenie w obliczu niechybnej wojny. „Serce” (לֵב *lewaw*) oznacza, że lęk dotknął samego rdzenia ich osób, zachwiał ich myśleniem i działaniem. Król, a z nim jego lud, został zaskoczony atakiem, który przyszedł nie ze strony Asyrii, lecz sąsiednich państw, w tym bratniego Izraela. Spaliły na panewce jego kalkulacje i przewidywania, znalazł się w sytuacji po ludzku bez wyjścia, a na Boga nie liczył (por. 7, 12). Król obawiał się utraty tronu i obalenia dynastii Dawidowej, z którą związane były Boże obietnice, zniszczenia miasta i śmierci.

Była to jednak tylko pierwsza reakcja, strach nie sparaliżował całkowicie Achaza, bo Izajasz znalazł go przy „górnjej sadzawce”, czyli przy ujęciu wody, prawdopodobnie w trakcie inspekcji tego strategicznego punktu w systemie obronnym Jerozolimy²³⁷. Król zadrżał w pierwszym momencie, ale potem zabrał się do organizowania obrony miasta i szukania pomocy, którą znalazł w Asyrii. Oczywiście, lęk na pewno nie ustąpił całkiem, ale nie był już tak paraliżujący. Termin רוּחַ *ru^ah* użyty na określenie „wiatru” wkomponowuje się dobrze w taką interpretację. Ma on szeroki zakres semantyczny, może oznaczać „lekki powiew”, ale częściej wskazuje na „wiatr gwałtowny, burzowy”, a nawet na samą „burzę” (por. 1 Krl 19, 11). W analizowanym tekście wydaje się oznaczać właśnie „wicher”, który wstrząsa lasem, sprawia, że drzewa falują i drżą, ale dość szybko słabnie, staje się powiewem²³⁸. Podobnie było chyba z przerażeniem Achaza i ludu judzkiego.

4) Wyniszczenie (Lm 4, 8)²³⁹

Wojna niesie niebezpieczeństwo śmierci, ale dosięga także, nieraz jeszcze okrutniej (por. Lm 4, 9), tych, którzy z niej ocaleli. Mówi o tym nasz tekst. W. 8 należy do pierwszej części (4, 1–10) czwartej

²³⁶ Izajasz stosuje tu kolejną metaforę drzewa, nazywając w w. 4 królów „nie-dopałkami dymiących głów” (אֵיִד *'ud*).

²³⁷ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, t. I, s. 188; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 159.

²³⁸ Por. R. ALBERTZ, C. WESTERMANN, רוּחַ *ru^ah* spirito, w: *DTAT*, t. II, k. 656–657; P. A. BIRD, *Wiatry*, w: *EB*, s. 1331.

²³⁹ Tekst dotyczy skutków zburzenia Jerozolimy, będącego karą Bożą, ale porównanie do drewna nie odnosi się bezpośrednio do tej kary, dlatego werset jest rozważany tutaj, a nie w części B.

lamentacji (4, 1–22). Autor opisuje w tej części smutny los poszczególnych grup osób zamieszkujących Jerozolimę: młodzieńców, matek, niemowląt, dzieci. Jest on wynikiem oblężenia i zniszczenia miasta przez wojska babilońskie w 586 roku przed Chr., uprowadzenia jej najznamienitszych przedstawicieli do niewoli, a potem panującego w niej głodu i beznadziejnej sytuacji. Autor opisuje los pozostałych w Jerozolimie mieszkańców na zasadzie schematu „niegdyś – teraz”, posługując się paralelizmem antytetycznym²⁴⁰.

W. 8 stanowi całość z w. 7, obydwa koncentrują się na młodzieńcach miasta (נְעָרִים *n^e ‘aréha*)²⁴¹. W. 7 opisuje młodzieńców przed najazdem babilońskim według znanego kanonu piękności (por. Pnp 5, 10): jaśniejsi od śniegu, bielsi od mleka, bardziej rumiani niż korale, kształtni jak szafir²⁴². Opis młodzieńców w w. 8 jest antytezą poprzedniego:

Ich [młodzieńców] oblicze ciemniejsze niż węgiel,
na ulicy nie można ich poznać,
przyłgnęła ich skóra do kości,
wyschła **jak drewno**.

Zamiast dawnego blasku postać młodzieńców szerniała bardziej niż czernidło, tak że trudno ich poznać. Zamiast rumianej cery i kształtnej sylwetki została tylko skóra i kość, przy czym skóra (עור *‘or*) jest wyschnięta (יָבֵשׁ הָיָה *jawesz haja*)²⁴³ jak drewno (כַּעֲץ *ka‘ec*), a więc bez świeżości, poczerniała, zwiędła, pomarszczona (por. Hi 30, 28. 30). Obraz suchego drewna, a w Izraelu może

²⁴⁰ Por. L. STACHOWIAK, *Lamentacje. Księga Barucha. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST 10, 2), Poznań 1968, s. 69–70.

²⁴¹ *Biblia Hebraica Stuttgartensia* proponuje taką lekcję zamiast użytego w tekście נְעָרִים *n^eziréha* („jej nazirejczycy, książęta”).

²⁴² Ostatnie wyrażenie סַפִּיר גִּזְרָתָם *sappir gizratam* znaczy dosłownie „szafir ich cięcie”, co należy rozumieć o kształcie ludzkiego ciała; por. D. J. A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. II, s. 341; W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 160. Porównanie do szafiru nie jest do końca jasne, tłumacze proponują więc różne wersje: *Bible de Jérusalem* (podobnie *Jerusalem Bible*) – „leur teint était de saphir” (ich kolor był szafirowy); *Einheitsübersetzung* (podobnie *Traduction oecuménique*) – „saphirblau ihre Adern” (szafirowoblękitne ich żyły); *Biblia Warszawsko-Praska* – „ich spozrzenie szafirowoniebieskie”.

²⁴³ *Biblia Hebraica Stuttgartensia* uważa, że czasownik הָיָה *haja* („był”) trzeba usunąć ze względów metrycznych, wówczas יָבֵשׁ *jawesz* nie będzie przymiotnikiem w funkcji orzecznika („wyschnięty”), lecz czasownikiem („wysechł, jest wyschnięty”).

ono być naprawdę suche, oddaje dobrze krańcowe wyniszczenie człowieka spowodowane wojną i jej zgubnymi konsekwencjami: utratą bliskich i mienia, pragnieniem, głodem, udręką, beznadzieją, a uwidaczniające się najlepiej na jego skórze. Obraz zdaje się wprost przywoływać wycieńczenie organizmu z powodu braku pożywienia, zwłaszcza niezbędnej do życia wody (por. 1, 6. 11. 19; 2, 12. 19; 4, 4; 5, 4. 10). Księga Lamentacji jest świadectwem takiego tragicznego doświadczenia wojny na własnej skórze.

Jak widzieliśmy, metafora drzewa służy w Biblii do wyrażenia różnych aspektów negatywnych egzystencji człowieka: jego małości, przemijania, ulegania niszczycielskiemu działaniu czasu i wojny, która budzi szczególny lęk, wreszcie śmierci, która napętnia smutkiem i odbiera – jak wydawało się wielu autorom Starego Testamentu – wszelką nadzieję.

Drzewo zostało wykorzystane do opisanego człowieka w jego wielkości i małości, pięknie i nędzy, sile i słabości, trwaniu i przemijaniu, życiu i śmierci. Nie są to opisy naukowe, ale oparte na doświadczeniu życiowym, na codziennej obserwacji siebie, drugich i świata. Wiele łączy człowieka z przyrodą, dlatego drzewo może być punktem odniesienia dla opisu człowieka.

Rozdział II. Człowiek pomiędzy sprawiedliwością i występkiem

Będziemy teraz rozpatrywać metafory drzewa odnoszące się do pojedynczego człowieka w jego aspekcie moralnym i religijnym. Pismo Święte wyraża główne postawy ludzkie w pojęciach sprawiedliwości i występku (por. Ps 1). Metafora drzewa służy do ukazania sylwetki, działań i losu ludzi prawych i złych.

1. Splendor, trwałość i owocowanie sprawiedliwego

W pierwszej kolejności zobaczymy, przy pomocy jakich obrazów przedstawiony jest człowiek sprawiedliwy, dobry, święty, jego postawy i przeznaczenie.

a. Prawdziwa ufność

1) Ufność w Panu (Jr 17, 7–8)

Tekst Jr 17, 5–8 stanowi zwartą całość zbudowaną symetrycznie w oparciu o paralelizm antytetyczny i formę przekleństw i błogosławieństw: A stwierdzenie (w. 5), B obraz (w. 6); A' stwierdzenie (w. 7), B' obraz (w. 8). Ma charakter mądrościowy i traktuje o ufności fałszywej (w. 5–6) i prawdziwej (w. 7–8). Perykopa wyraźnie odcina się od wersetów poprzednich (1–4), natomiast z w. 9–11 łączy ją podobny charakter mądrościowy, choć w mniejszym stopniu sama treść. W. 12–13 zawierają wprawdzie motyw nadziei obecny w w. 5–8, różnią się jednak od poprzednich charakterem wyznania. Ta różnica zaznacza się jeszcze bardziej w w. 14–18 stanowiących modlitwę Jeremiasza o wytrwałość. Można więc widzieć w 17, 5–11 odrębną jednostkę, zestaw sentencji mądrościowych, włożonych w sposób dość luźny w szereg gróźb przeciw Izraelowi i Judzie (2, 1–25, 14)²⁴⁴. Istotnie, w. 5–11 nie wymieniają tych nazw narodu wybranego, chociaż są one wspomniane w 17, 1 (Juda) i 17, 13 (Izrael), ani nie zawierają żadnych konkretnych wzmianek historycznych. Próby bezpośredniego odniesienia w. 5–11 do królów judzkich: Jozjasza, Jojakima i Sedecjasza, za panowania których Jeremiasz działał, nie są do końca przekonujące. Charakterystyczne jest też użycie w 17, 5–11 liczby pojedynczej, podczas gdy w 17, 1–4 i 12–13 mamy liczbę mnogą. Nie znaczy to, że w. 5–11 nie mają żadnych punktów wspólnych z kontekstem²⁴⁵, są jednak bardzo ogólne i mogą być odniesione nie tylko do narodu i jego przywódców, ale także do każdego człowieka. Tak też czynimy, ograniczając naszą uwagę do w. 5–8, które stanowią zgrabną całość, zawierają metafory drzewa i mają ścisłą paralelę w Ps 1, 3. Tutaj

²⁴⁴ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Jeremiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST 10, 1), Poznań 1967, s. 234 i *Księga Jeremiasza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz* (BL), Lublin 1997, s. 95; G. P. COUTURIER, *Księga Jeremiasza*, w: *KKB*, s. 683, 701.

²⁴⁵ L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 564–567, widzą jednostkę w 17, 1–13, którą zatytułowali „Fałszywe nadzieje”. Są nimi: inni ludzie (w. 5–8), własna wiedza (w. 9–10) i bogactwa (w. 11). Prorok przeciwstawia im prawdziwą nadzieję, którą jest tylko Bóg (w. 12–13). W. 1–4 odstają jednak nieco w tym podziale, łączą się bardziej z rozdziałem 16. J. HOMERSKI, *Księga Jeremiasza. Przekład i komentarz*, Częstochowa 1999, s. 106, uważa za jednostkę 17, 1–18.

zajmiemy się w. 7–8, w których Jeremiasz wypowiada słowa Pana (w. 5) odnoszące się do człowieka sprawiedliwego.

⁷ «Błogosławiony **mąż**, który pokłada ufność w Panu,
i Pan jest jego nadzieją.

⁸ Jest on *jak drzewo* przesadzone nad wodę,
co ku strumieniowi wypuszcza swe **korzenie**;
nie obawia się, gdy nadejdzie upał,
jego **liście** pozostaną zielone;
także w roku posuchy nie doznaje niepokoju
i nie przestaje wydawać **owoców**».

Wersety te przeciwstawiają z emfazą męża błogosławionego (בְּרוּךְ הַיְיָ בָּרוּךְ הַיְיָ *baruh haggéwer*) mężowi przekłętemu (אָרוּר הַיְיָ אָרוּר הַיְיָ *'arur haggéwer*; w. 5–6)²⁴⁶. Oczywiście w „mężu” trzeba tu widzieć każdego człowieka, także kobietę i dziecko. Jeśli przekleństwo jest ostatecznie sankcjonowane przez Boga (w. 5), tym bardziej błogosławieństwo pochodzi od Niego, chociaż nie wyklucza to współdziałania człowieka z darem Bożym, spełnienia określonych warunków. Błogosławieństwo oznacza szczęśliwe, udane życie i wszystko, co je umożliwia i gwarantuje: zdrowie, mądrość, bogactwo. W Starym Testamencie błogosławieństwo dotyczy wymiaru materialnego i moralnego i zamyka się zasadniczo w granicach doczesności, chociaż z czasem otwiera się coraz bardziej na perspektywę eschatologiczną.

Błogosławionym jest człowiek, który pokłada nadzieję (בְּטָח *bth* w qal) w Panu, czyli szuka w Nim wsparcia i bezpieczeństwa, słucha Go i powierza Mu się całkowicie. Drugi stych w. 7 powtarza jeszcze raz ten warunek: Pan jest jego nadzieją (מִיִּטְחָה *miwtah*)²⁴⁷. Jest to stwierdzenie bardzo mocne, bo utożsamia wprost Boga z nadzieją człowieka. Można je rozumieć w ten sposób, że Bóg jest jedyną i pełną nadzieją dla człowieka, choć wiemy, że takie radykalne sformułowania biblijne zazwyczaj nie wyrażają totalnej opozycji, lecz pewną hierarchię prawd

²⁴⁶ O tym drugim będziemy szerzej mówić. Można widzieć emfazę w tym, że autor stawia imiesłów bierny „błogosławiony” na początku w. 7, podobnie jak na początku w. 5 stoi imiesłów „przekłety”, choć z drugiej strony jest to normalna pozycja orzecznika, którym są oba imiesłowy.

²⁴⁷ W. 7–8 są zbudowane bardzo regularnie w oparciu o paralelizm synonimiczny: a a' (w. 7), b b' (w. 8ab), c c' (w. 8cdef), przy czym drugi człon wyjaśnia i wzmacnia wypowiedź pierwszego.

i bytów²⁴⁸. Tak jest i w tym przypadku. Bóg stanowi główną nadzieję człowieka, ale to nie wyklucza, by szukać jej także w ludziach i w sobie samym (por. w. 5–6), zawsze jednak zachowując odpowiednią kolejność i proporcje oraz respektując zamysł Boży. Bóg nie zastępuje całkowicie człowieka, tylko swoją mocą uzupełnia jego braki.

Taki człowiek będzie w konsekwencji swej postawy (możliwe waw consecutivum w w. 8a: $\text{וְהָיָה} w^e h a j a$ – „i będzie”) jak ($\text{כֶּרֶם} k^e$) drzewo ($\text{עֵץ} 'e c, LXX \xi \acute{\upsilon} \lambda \omicron \nu, Vulgata$ „lignum”). Autor nie podaje, o jakim konkretnie drzewie myśli, podkreśla natomiast mocno jeden rys: ma ono pod dostatkiem wody, bo jest zasadzone czy przesadzone²⁴⁹ nad wody ($\text{מַיִם} m \acute{a} j i m$). Chodzi więc o jakieś drzewo szlachetne, przesadzone prawdopodobnie ze szkółki na teren dobrze nawodniony, a nie o dziką samosiejkę. Drugi człon (w. 8b) precyzuje tę ogólną wypowiedź: drzewo zapuszcza swe korzenie ($\text{שָׁרָשׁ} s z \acute{o} r e s z, LXX \rho \acute{\iota} \zeta \alpha, Vulgata$ „radix”) w kierunku strumienia czy kanału²⁵⁰ i z niego czerpie bieżącą, świeżą wodę. W Izraelu łatwiej uświadomić sobie, jakim skarbem jest woda i że to od niej w pierwszym rzędzie zależy życie, rozwój i owocowanie każdej rośliny. Drzewo z naszego tekstu ma zabezpieczony dostęp do wody, i to bieżącej, dlatego nie musi obawiać się²⁵¹ upału, normalnego w okresie letnim w tamtej strefie klimatycznej, jego liście ($\text{עֲלֵי} 'a l e, LXX \sigma \acute{\tau} \acute{\epsilon} \lambda \epsilon \chi \omicron \varsigma \acute{\alpha} \lambda \sigma \omega \delta \epsilon \varsigma$ w liczbie mnogiej – „gałęzie cieniste”²⁵², czyli dające cień z powodu gęstych liści, *Vulgata* „folium”) będą zawsze

²⁴⁸ Por. M. ZERWICK, *Biblical Greek Illustrated by Examples*, English edition adapted from fourth Latin edition by J. Smith (Scripta Pontificii Institutii Bibliici 114), Rome 1983, § 445.

²⁴⁹ Tak czasownik $\text{שָׁרַשׁ} s z t l$ w qal tłumaczy *Vulgata* („transplantatur”); W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 1060 („transplant”). *LXX* ma $\epsilon \acute{\upsilon} \theta \eta \nu \omicron \upsilon \nu$ („pięknie się rozwijający, kwitnący”).

²⁵⁰ Rzeczownik $\text{יַוְּאֵל} j u w a l$ może mieć takie znaczenia; por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 377; R. F. EDEL (hrsg.), *Hebräisch-Deutsche Präparation zu Jeremia*, Marburg 1975, s. 86.

²⁵¹ Powszechnie poprawia się $\text{יָרָא} j i r ' e$ („będzie widział”), wokalizowane tak prawdopodobnie pod wpływem w. 6, na $\text{יָרָא} j i r a$ („będzie się obawiał”).

²⁵² J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, t. I, s. 22, t. II, s. 437. Są to specyficzne znaczenia tych terminów, normalnie oznaczają one „pień” i „zadrzewiony, leśny”. Cały w. 8d w *LXX* brzmi następująco: „i będą na nim [drzewie] gałęzie cieniste w roku posuchy”.

soczyście zielone i bujne (רַעֲנָן *ra'anan*, *Vulgata* „viride”). Mało tego, nawet w roku szczególnej posuchy i niedostatku²⁵³ nie będzie się martwić, bo nie tylko nie utraci liści, ale nie przestanie też wydawać owoców (פְּרִי *p'ri*, *LXX* καρπός, *Vulgata* „fructum”). Mamy więc do czynienia z drzewem okazałym i zdrowym w każdej jego części: korzenie, gałęzie z liśćmi, owoce²⁵⁴.

Obraz ten unaocznia błogosławieństwo człowieka ufającego Bogu. Dzięki stałemu dostępowi do wody drzewo pozostaje soczyste i bujne, owocuje mimo upału i suszy. Podobnie człowiek ufający Bogu, który jest ostatecznym źródłem życia i nadziei, może również trwać spokojnie nawet w trudnych warunkach, rozwijać się i owocować, cieszyć się błogosławieństwem. Przeciwnie dzieje się z tym, który ufa jedynie człowiekowi i polega na własnej sile, a odcina się od Boga (w. 5–6). Jest on skazany na wegetację, samotność, porażkę, przekleństwo niczym zagubiony jałowiec na pustyni.

Autor ostro przeciwstawia dwa typy ludzi i przedstawia ufność w Bogu i ufność w człowieku jako postawy wykluczające się (por. Ps 40/39, 5; 118/117, 8–9; 146/145, 3–5). W rzeczywistości opozycja ta nie jest tak absolutna, jedno zaufanie nie wyklucza drugiego, chodzi raczej o wyznaczenie podstawowego kierunku, by bardziej ufać Bogu niż ludziom. Z kolei błogosławieństwa i przekleństwa przypisanych tym postawom nie trzeba rozumieć zbyt mechanicznie. Nie zawsze ten, kto zaufa Bogu, zażywa szczęścia, a ten, kto liczy na drugiego człowieka lub na siebie, przeżywa niepowodzenie. Nie sprawdza się to w każdym przypadku i natychmiast, czasem bywa nawet odwrotnie. Zasada ta okazuje się natomiast prawdziwa w dłuższej perspektywie, zwłaszcza w wymiarze moralnym i religijnym. Rzeczywiście, oparcie się przede wszystkim na Bogu prowadzi do pełni życia, podczas gdy poleganie tylko na człowieku kończy się klęską.

Błogosławieństwo i przekleństwo dotyczą w Jr 17, 5–8 jednostki, trzeba jednak pamiętać, że przekładają się one również na społecz-

²⁵³ Rzeczownik בַּצָּרֶת *baccóret* oznacza „niedostatek”, tutaj niedostatek wody, który prowadzi do innych niedostatków – nieurodzaju, głodu; por. D. J. A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. II, s. 247; W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 131; R. F. EDEL (hrsg.), *Hebräisch-Deutsche Präparation zu Jeremia*, s. 86.

²⁵⁴ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Jeremiasza* (PŚST), s. 234–235.

ność, w której te jednostki żyją, zwłaszcza gdy pełnią w niej ważne funkcje. Wskazuje na to kontekst narodowy, w którym omawiana perykopa się znajduje.

2) Ufność w łaskawości Bożej (Ps 52/51, 10)

Ps 52/51 jest indywidualną (אֲנִי 'ani – „ja”; w. 10) lamentacją zakończoną dziękczynieniem (w. 11). Autor, jeden z pobożnych (חַסִּיד hasid; w. 11) i sprawiedliwych (צַדִּיק caddiq; w. 8), używając stylu mądrościowego i prorockiej diatryby²⁵⁵, gani i zapowiada karę Bożą dla mocarza (גִּבּוֹר gibbor), męża (גֵּוֶר gēwer) złośliwego i podstępного, który chełpi się swą siłą i ufa (בַּטָּח bth w qal) swemu bogactwu, zamiast Boga uczynić swą twierdzą (w. 3–9)²⁵⁶. W przeciwieństwie do występного autor, jak wszyscy pobożni, całą swą ufność złożył nieodwołalnie, „na wieki”, w łaskawości Boga (בַּטָּח bth w qal, חֶסֶד hēsed), której przejawem jest Jego zbawcze działanie na rzecz sprawiedliwych, oraz w Jego imieniu (קוּחַ qwh w piel, שֵׁם szem), czyli w samej osobie Boga, dobrego, pięknego i potężnego Zbawcy (w. 10–11)²⁵⁷. Dlatego może porównać siebie do (כֶּזַי kē – „jak”) oliwki (w. 10):

Ja [pobożny] zaś jak oliwka zielona w domu Bożym
zaufałem łaskawości Boga na wieki.

Drzewo oliwne (זַיִת zājīt, LXX ἐλάια, *Vulgata* „oliva”), jak widzeliśmy, należy do najbardziej długowiecznych, nie zrzuca liści na zimę, ma swój wdzięk i jest bardzo pożyteczne. Autor podkreśla, że chodzi mu o oliwkę wyjątkowo zieloną, bujną i soczystą (רַעַן ra 'anan, LXX κατάκαρπος – „bardzo płodna”, *Vulgata* „fructifera” – „owocująca”). Dodaje przy tym, że rośnie ona w „domu Bożym”, czyli w cieniu świątyni jerozolimskiej, miejscu szczególnej obecności Bożej, gdzie może w pełni się rozwijać, jest chroniona, nietykalna i zażywa spokoju.

²⁵⁵ Wszystkie wymienione gatunki literackie można znaleźć w tym psalmie, który zwykle dzieli się na dwie części: w. 3–7(9) występny, w. 8(10)–11 pobożny. Jak widać, w. 7–9 są przejściowe, bo dotyczą zarówno występного, jak i sprawiedliwego. Dlatego niektórzy wydzielają je jako osobną część, za czym przemawia także użycie osoby gramatycznej: w. 3–6 obraz występного (2 osoba), w. 7–9 Bóg i sprawiedliwy wobec występного (3 osoba), w. 10–11 obraz pobożnego (1 osoba); por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. II, s. 67–70; J. S. KSELMANN, M. L. BARRÉ, *Księga Psalmów*, s. 498; S. ŁACH, J. ŁACH, *Księga Psalmów*, s. 278.

²⁵⁶ Zostanie on przedstawiony dokładniej w dalszej części.

²⁵⁷ Por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. II, s. 76–77.

Obraz wydaje się realistyczny, bo i dzisiaj rosną drzewa oliwne na terenie dawnego dziedzińca świątynnego. Można ten obraz skojarzyć z naszymi kościołami, wokół których nierzadko rosną wspinałe drzewa, znajdujące tam korzystne warunki do długiego trwania.

Psalmista wyraża nadzieję, że podobnie on pod skrzydłami Bożej opatrności, objawiającej się zwłaszcza w świątyni jerozolimskiej, będzie mógł żyć długo i cieszyć się wigorem i świeżością, pokojem i pomyślnością we wszystkim, co robi. Już tego doświadcza, dlatego pragnie wobec pobożnych i razem z nimi dziękować Bogu i chwalić (יה יה *jdh* w hifil) Go za to, że sprawiedliwie ukraca knowania złoczyńcy, a pobożnego chroni przed jego arogancją i darzy błogosławieństwem (w. 11)²⁵⁸. Przyłącza się do sprawiedliwych, którzy widząc słuszną karę, spotykającą występnego ulęką się (to znaczy będą pełni respektu i pokory względem Boga ingerującego w świat ludzi), oczyszczą i pogłębią swą wiarę, i będą naśmiewać się wraz z Bogiem ze złoczyńcy (por. Ps 2, 6; 37/36, 13), że obrał błędną drogę i źle ulokował swoją nadzieję (w. 8–9)²⁵⁹. Wierzy niezachwianie, że dobry i sprawiedliwy Bóg odda każdemu według jego postępowania: pobożnemu, który ufa Mu i wielbi Go za Jego dzieła, zapewni długie życie jak drzewu oliwnemu, natomiast wykorzeni doszczętnie występnego, który całą swą ufność pokłada w bogactwie i przechwala się swoją złością.

Pomimo trzykrotnego użycia zwrotu „na wieki” (w. 7. 10. 11) autor nie wybiega wyraźnie poza horyzont doczesności. Utwór powstał prawdopodobnie przed wygnaniem babilońskim, kiedy idee eschatologiczne nie były jeszcze mocno rozwinięte. Za taką datacją Ps 52/51 może przemawiać to, że jest on zbliżony formą i treścią do groźby proroka Izajasza skierowanej pod adresem Szebny, wysokiego urzędnika królewskiego (por. Iz 22, 15–25), oraz do innych tekstów prorockich przedwygnaniowych²⁶⁰.

Bardzo żywy, bezpośredni ton Ps 52/51 (por. zwłaszcza 2 osobę w w. 7–9), pomimo elementów mądrościowych, z natury ogólnych, nasuwa

²⁵⁸ *Peszitta* oddaje także יה ק *qwh* w piel nie przez „mieć ufność”, ale przez „głosić”: „I będę głosił dobroć Twego imienia”.

²⁵⁹ *Peszitta* tłumaczy w. 8: „Ujrzą sprawiedliwi i uradują się [ze sprawiedliwych wyroków Bożych], i zaufają Panu”.

²⁶⁰ Por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. II, s. 67–68; S. ŁACH, J. ŁACH, *Księga Psalmów*, s. 278–279.

pytanie o konkretną sytuację, którą utwór ten miałby odzwierciedlać. Tytuł psalmu (w. 1–2) informuje, że jego autorem jest Dawid prześladowany bezlitośnie przez Saula (por. 1 Sm 22, 9–19). Jednak zarzuty wysuwane przez autora pod adresem występnego nie odpowiadają do końca postępowaniu Saula czy Doega, który doniósł królowi o miejscu pobytu Dawida. Autorstwu Dawida zaprzecza również wzmianka o świątyni (w. 10). Wzmianka ta zdaje się raczej naprowadzać na człowieka związanego ze świątynią: kapłana lub lewitę. Jego adwersarzem mogłaby być również osoba z tego kręgu, gdyby przyjąć, że „namiot” w w. 7 oznacza także świątynię²⁶¹. Za taką identyfikacją występnego przemawiałaby dodatkowo interpretacja „wiernego Boga” jako hipokryty w w. 3²⁶². W psalmie chodziłoby zatem o starcie pomiędzy sługami świątyni, z których jeden, przewrotny, będzie z niej usunięty, a drugi, pobożny, pozostanie w niej. Mógł to być spór pomiędzy osobami albo pomiędzy frakcjami w obrębie kapłanów i lewitów. Niewykluczone są jednak inne starcia personalne znane z Biblii, jak pomiędzy wspomnianymi już Izajaszem i Szebną (por. Iz 22, 15–25), prorokiem Amosem i kapłanem z Betel Amazjaszem (por. Am 7, 10–17), prorokiem Jeremiaszem i kapłanem Paszchurem (por. Jr 20), Jeremiaszem i prorokiem Ananiaszem (por. Jr 28) czy wreszcie Nehemiaszem i namiestnikiem Samarii Sanballatem (por. Ne 6)²⁶³. Trudno rozstrzygnąć tę kwestię jednoznacznie, dlatego odczytujemy ten psalm w perspektywie ogólnej i odnosimy użytą w nim metaforę drzewa do każdego pobożnego i występnego. Przesłanie tekstu jest przejrzyste nawet pomimo nieznaności konkretnej sytuacji, która została w nim odzwierciedlona.

b. Upodobanie w Prawie Pana (Ps 1, 3)

Ps 1 stanowi wstęp do całego psalterza, do którego został dołączony po niewoli babilońskiej, najprawdopodobniej pod koniec III

²⁶¹ Por. J. S. KSELMANN, M. L. BARRÉ, *Księga Psalmów*, s. 498; G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. II, s. 68, 75.

²⁶² G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. II, s. 73, idąc częściowo za tłumaczeniem *Peszitty*, czyta אל חָסִיד *hasid 'el* („wierny Boga”) zamiast אל חֶסֶד *hésed 'el* („wierność Boga”) i podobnie jak גִּבּוֹר *gibbor* („bohater”) z ironią odnosi również to wyrażenie do występnego, piętnując jego hipokryzję.

²⁶³ Por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. II, s. 67–68, 71, 73, 75; S. ŁACH, J. ŁACH, *Księga Psalmów*, s. 278–279.

wieku przed Chr. Wskazywałyby na to jego zależność od Jr 17, 5–8 i Joz 1, 8 oraz akcent, jaki kładzie na charakterystyczny dla judaizmu, w późniejszym okresie zwłaszcza dla faryzeuszy, rozdział pomiędzy sprawiedliwymi i grzesznikami oraz na systematyczne studium Tory, co suponuje, że ta część Starego Testamentu była już dobrze ustalona²⁶⁴.

Psalm ma charakter głównie mądrościowy, dydaktyczny (por. Ps 112/111), sławi Torę jako objawienie Boże skierowane do człowieka, wyznaczające drogę życia (por. Ps 19/18; 119/118). Niektórzy dopatrują się w nim elementów królewskich na podstawie faktu łączenia go w starożytności z Ps 2 (por. Dz 13, 33 według kodeksu D)²⁶⁵. Oba psalmy odnosiłyby się do koronacji króla, przy czym Ps 1 przedstawiałby program idealnego władcy, a Ps 2 sam rytuał koronacji. Inni podkreślają w Ps 1 elementy liturgiczne, widząc w nim hymn z okazji odnowienia przymierza, które zdaniem zwolenników tej hipotezy miało miejsce w ramach Świąta Szałasów. Wierność przymierzu zapewniała błogosławieństwo, do czego psalm zdaje się nawiązywać (por. אֲשֶׁרֵי *'aszre* – „szczęśliwy, błogosławiony” w w. 1)²⁶⁶.

Od strony literackiej utwór nie jest wyszukany, zawiera też prostą myśl, utrzymaną w kolorach czarno-białych i streszczającą antropologiczno-etyczne idee psalmów. Autor przeciwstawia w nim dwie sylwetki, dwie drogi życia i dwa przeznaczenia: sprawiedliwego i występnego zgodnie ze swą wiarą w sprawiedliwą odpłatę ze strony Boga już w życiu doczesnym. Wersety 1–3 szkicują obraz sprawiedliwego i jego drogi: zaczynają od negacji (w. 1), by przejść do afirmacji (w. 2) i zakończyć symboliką (w. 3). W mocnym kontraście do niego stoi obraz występnego i jego drogi nakreślony przez wersety 4–6, jednak bardziej pobieżnie i w odmierzonej kolejności: najpierw mamy symbolikę (w. 4), potem stwierdzenie negatywne (w. 5), a na koniec

²⁶⁴ Por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. I, s. 76; S. ŁACH, J. ŁACH, *Księga Psalmów*, s. 103; S. GRZYBEK, Ludzkie drogi naszego życia w kontekście Psalmu 1, *RBL* 51 (1998), s. 1–2. „Szyderycy” z w. 1 mogliby stanowić zorganizowaną grupę, złożoną z tych, którzy kolaborowali z okupantami hellenistycznymi i asymilowali ich kulturę, poddając krytyce wiarę swoich przodków.

²⁶⁵ „Słowo *szczęśliwy* tworzy inkluzję (obramowanie) obu psalmów [1, 1 i 2, 12], co wskazuje na ich powiązanie i wzajemne dopełnienie”; *Najnowszy przekład*, s. 616.

²⁶⁶ Por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. I, s. 70–73 i *Psalmy modlitwą ludu Bożego*, tłum. z wł., Częstochowa 1998, s. 185.

antytezę dwóch dróg (w. 6)²⁶⁷. W 1, 3 psalmista wykorzystuje metaforę drzewa, którą odnosi do człowieka sprawiedliwego:

Jest on [sprawiedliwy] jak drzewo przesadzone nad strumienie wód,
które wydaje owoc w swoim czasie,
a liście jego nie więdną;
cokolwiek uczyni, pomyślnie wypada.

Termin „mąż” (ישׂא *’isz*) w 1, 1 oznacza ogólnie „człowieka”²⁶⁸. W w. 5–6 określony jest on jako „sprawiedliwy” (צַדִּיק *caddiq*), czyli ten, kto ma „należyty stosunek do Boga, do innych ludzi oraz do świata”²⁶⁹. Bliżej charakteryzują go w. 1–2. Przede wszystkim taki człowiek dystansuje się od ludzi złych (w. 1). Autor opisuje postawę sprawiedliwego względem nich przy pomocy trzech wypowiedzi synonimicznych, w których można dopatrzeć się pewnej gradacji²⁷⁰. Terminy użyte na określenie ludzi złych odsłaniają różne ich aspekty. „Występni” (רָשָׁע *rasza’*) to bezbożni, nieprzyjaciele Boga i Jego ludu, żyjący jakby Boga nie było. Z kolei „grzesznicy” (חַטָּא *hatta’*) oznaczają tych, którzy mimo pozornego sukcesu w życiu chybiamą jego prawdziwego celu, rozmijają się z Bogiem. Wreszcie „szyderycy” (לֵע *lec*) to ci, którzy ufają tylko sobie i drwią z Boga, Jego zbawczego planu i pouczeń oraz z ludzi starających się postępować zgodnie z nimi. Sprawiedliwy nie idzie (הלך *hlk* w al) za radą występnych, nie przystaje (עמד *’md* w al) na drodze grzeszników²⁷¹, nie zasiada (ישב *jszb* w al) w kręgu szyderców. Mamy tu swoistą „teologię pokusy”: pójscie za radą, przystawanie na drodze, zasiadanie w kręgu

²⁶⁷ Por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. I, s. 74–75; S. ŁACH, J. ŁACH, *Księga Psalmów*, s. 103. Dwie części psalmu mają strukturę chiastyczną: A sprawiedliwi (w. 1–2), B obraz (w. 3), B’ obraz (w. 4), A’ występni (w. 5–6); por. J. S. KSELMANN, M. L. BARRÉ, *Księga Psalmów*, s. 487; H.-W. JÜNGLING, *Księga Psalmów*, s. 681.

²⁶⁸ Niektóre tłumaczenia tak właśnie oddają ten rzeczownik (por. *Biblia Poznańska*: „Błogosławiony człowiek”), inne zupełnie go pomijają (por. *Biblia Warszawsko-Praska*; *Przekład ekumeniczny*; *Najnowszy przekład*: „Szczęśliwy”). S. ŁACH, J. ŁACH, *Księga Psalmów*, s. 104; S. GRZYBEK, *Ludzkie drogi naszego życia*, s. 2, widzą tu męża i całą jego rodzinę (por. Ps 112/111; 128/127). Według zwolenników hipotezy królewskiej pierwotnie w Ps 1 chodziło o króla.

²⁶⁹ S. ŁACH, J. ŁACH, *Księga Psalmów*, s. 105.

²⁷⁰ Por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. I, s. 79–81; S. ŁACH, J. ŁACH, *Księga Psalmów*, s. 104; S. GRZYBEK, *Ludzkie drogi naszego życia*, s. 3.

²⁷¹ *Peszitta* przedstawia rzeczowniki: najpierw wymienia „drogę”, a potem „radę”.

są kolejnymi etapami zbliżania się do występnych aż do całkowitego przyłączenia się do nich. Złe towarzystwo łatwo wciąga, tym bardziej że na pozór to występnicy cieszą się powodzeniem (por. Ps 37/36; 49/48; 73/72), wydają się bardziej przekonujący i liczniejsi (w psalmie występują zawsze w liczbie mnogiej). Sprawiedliwy potrafi jednak stawić im czoło nawet w pojedynkę (w. 1–3 mówią o nim w liczbie pojedynczej) i nie ulec ich wpływowi²⁷².

Przeciwnie, całe swe upodobanie, miłość, radość, zainteresowanie²⁷³ sprawiedliwy znajduje w Prawie Pana (w. 2; por. Ps 19/18, 8–11; 119/118). Rzeczownik תורה *tora* oznacza w Ps 1 ogólnie objawienie Boże, dzięki któremu człowiek wchodzi w komunie z Bogiem przy mierza i odnajduje drogę życia. Sprawiedliwy nie odbiera Bożych wskazań jako ciężaru, lecz widzi w nich mądrość, którą chętnie czyni swoją przewodniczką. Prawo zapewnia go o Bożej miłości, niesie Jego łaskę, umacnia do kroczenia wskazaną drogą. Sprawiedliwy czerpie te bogactwa poprzez nieustanny kontakt, „dniami i nocą”, ze słowem Bożym. Czasownik הגה *hgh* w 1 qal oznacza „mrużyć, wzdychać, mówić, wspominać, myśleć”²⁷⁴. Chodzi więc o pilne, angażujące całego człowieka czytanie, powtarzanie, studiowanie, rozważanie Pięcioksięgu, aby w ten sposób poznawać wolę Bożą, przyswajając ją sobie i realizować w życiu (por. Joz 1, 8)²⁷⁵.

W przekonaniu psalmisty człowiek, który nie poszedł za grzesznikami, ale przyłączył się całkowicie i z pasją do Prawa Pana, jest szczęśliwy.

²⁷² Por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. I, s. 78, *Psalmi modlitwą ludu Bożego*, s. 186 i *Modlitwa życiem w Psalmach*, s. 114–115; H.-W. JÜNGLING, *Księga Psalmów*, s. 681.

²⁷³ Takie znaczenia ma użyty tu rzeczownik הֶפֶע *héfec*; por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 323; P. BRIKS, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 123. G. RAVASI, *Modlitwa życiem w Psalmach*, s. 115, mówi tu błędnie o czasowniku „doznawać przyjemności, przeżywać miłość”, którego w tekście hebrajskim nie ma.

²⁷⁴ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 226; P. BRIKS, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 91.

²⁷⁵ Por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. I, s. 81–82, *Psalmi modlitwą ludu Bożego*, s. 186–187 i *Modlitwa życiem w Psalmach*, s. 116; S. ŁACH, J. ŁACH, *Księga Psalmów*, s. 104.

Okrzyk אֲשֶׁרֵי הָאִישׁ *'aszre ha 'isz* (dosłownie „szczęście męża”, co można by sparafrazować: O, jakie szczęście ma ten człowiek!)²⁷⁶ oddaje dobrze pewność i intensywność takiego szczęścia. Formuła ta ma zawsze odniesienie do Boga, który jest źródłem szczęśliwości dla człowieka, gdy ten poddaje się z miłością Bożej woli. Można więc wyrażenie przetłumaczyć także „błogosławiony [przez Boga] człowiek”.

Ostatni stych w. 3 precyzuje, w czym to szczęście sprawiedliwego między innymi się wyraża: „cokolwiek uczyni, pomyślnie wypada”²⁷⁷. Czasownik צָלַח *clh* w hifil, podobnie jak w qal, znaczy „zwyciężyć, osiągnąć powodzenie, sukces, szczęście”²⁷⁸. Co sprawiedliwy zamierzy i podejmie, wszystko mu wychodzi, kończy się sukcesem. Jego szczęście dotyczy głównie wymiaru materialnego, ale obejmuje również wymiar moralny i duchowy²⁷⁹. Znajdzie się on bowiem w zgromadzeniu sprawiedliwych, które może być rozumiane także w znaczeniu liturgicznym, i ostoi się na sądzie (w. 5), nie tylko ludzkim, ale i Bożym, jak sugeruje to w. 6: „bo Pan uznaje drogę sprawiedliwych”. Imiesłów czynny czasownika יָדַע *jd'* w qal („znający”) wyraża prawdę, że Bóg ciągle zna, pochwała i czuwa troskliwie nad postępowaniem sprawiedliwych. Uznani przez Boga, będą razem z Nim sądzili występnych (por. Dn 7, 22; Mdr 3, 7–8; 1 Kor 6, 2–3). Chodzi o sąd dokonujący się w historii, ale niewykluczony jest także sąd eschatologiczny. Rodzajnik w słowie בַּמִּשְׁפָּט *bammiszpat* mógłby

²⁷⁶ Na ogół אֲשֶׁרֵי *'aszre* uważane jest za liczbę mnogą w status constructus od אֲשֶׁר *'észer*, אֲשֶׁר *'aszar* lub אֲשֶׁר *'ószet*; por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 80–81; D. J. A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. I, s. 437–438; M. SÆBØ, אֲשֶׁר *'šr* pi. proclamare beato, w: *DTAT*, t. I, k. 225–228; S. GRZYBEK, *Ludzkie drogi naszego życia*, s. 2. Natomiast G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. I, s. 79, widzi tu raczej liczbę pojedynczą rzeczownika zakończonego na י j.

²⁷⁷ Podmiotem tego zdania jest „mąż” z w. 1, a nie „drzewo”. Zdanie to jest uważane za późniejszy dodatek pod wpływem Joz 1, 8; por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. I, s. 82–83; S. ŁACH, J. ŁACH, *Księga Psalmów*, s. 105.

²⁷⁸ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. II, s. 102–103; P. BRIKS, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 298. Gdyby przyjąć właściwe dla hifil (יָצִיחַ *jacli^h*) znaczenie sprawcze czasownika, to jego podmiotem byłby też „mąż” (on doprowadzi do sukcesu wszystko, co czyni), raczej nie „Bóg”, jak chcą niektórzy.

²⁷⁹ S. ŁACH, J. ŁACH, *Księga Psalmów*, s. 104.

wskazywać właśnie na ten jedyny sąd. Co więcej, czasownik קָוַם *qwm* w qal (w. 5), który w kontekście jurydycznym oznacza „powstać, by zabrać głos w swojej obronie”, także na sądzie ostatecznym, LXX i *Vulgata* tłumaczą odpowiednio przez ἀνίστημι i „resurgo”, co niektórzy rozumieją w sensie zmartwychwstania. Również w przesadzeniu drzewa (w. 3) widziano obraz nieśmiertelności. Psalm wydaje się być otwarty na perspektywę eschatologiczną, zwłaszcza jeśli się przyjmie jego późne pochodzenie²⁸⁰.

Sprawiedliwy odcina się zdecydowanie od występnych, natomiast z Prawa Pana czerpie światło i moc do szlachetnego postępowania. Dlatego jest szczęśliwy, ma powodzenie we wszystkim, co robi, i góruje nad występny. Bóg z łaskawością patrzy na jego drogę, strzeże jej i prowadzi do szczęśliwego końca.

W 1, 3 taki człowiek przyrównany jest wyraźnie do (קָוַם *k^e* – „jak”) drzewa (קָוַם *ec*, LXX ξύλον, *Vulgata* „lignum”) zasadzonego czy przesadzonego²⁸¹ nad rozgałęziające się kanały lub strumienie wód (פַּלְגֵי מַיִם *palge mójim*). Chodzi o teren, przez który ciągle przepływa świeża woda, a więc dobrze nawodniony, dokąd młoda sadzonka została przeniesiona ze szkółki (prawdopodobnie taką sytuację ma na myśli autor) i gdzie ma doskonałe, niemal rajske warunki do życia i rozwoju (por. Rdz 2, 6–14; Ez 37, 12; Ap 22, 2). Rzeczywiście, drzewo w swoim czasie wydaje owoce (פְּרִי *p^eri*, LXX καρπός, *Vulgata* „fructum”), a liście (עֲלֵי *ale*, LXX φύλλον, *Vulgata* „folium”) jego nie więdną, nie schną i nie opadają²⁸². Jest to więc drzewo wiecznie zielone, dorodne, mocno zakorzenione, owocujące w odpowiedniej

²⁸⁰ Por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. I, s. 78. 83–84; S. ŁACH, J. ŁACH, *Księga Psalmów*, s. 105; S. GRZYBEK, *Ludzkie drogi naszego życia*, s. 5–6; A. TRONINA, *Zmartwychwstanie Pańskie w Psalterzu Biblii greckiej*, w: *Psalterz Biblii greckiej*, Przełożył według wersji Septuaginty, wprowadzeniem i komentarzem opatrzył A. Tronina, Lublin 1996, s. 261–272. W sensie eschatologicznym rozumie sąd w w. 5 także targum: „Bezbożni nie zostaną usprawiedliwieni w wielkim dniu”.

²⁸¹ Tak czasownik שָׁרַח *szil* w qal tłumaczy *Vulgata iuxta Hebraicum* („transplantatum”); W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 1060 („transplant”).

²⁸² Czasownik נָבַל *nbl* w qal ma takie znaczenia; por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 615; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 624.

dla niego porze. Takie drzewo utrzymuje się w czasie suszy, potrafi przetrwać największą burzę, daje schronienie ludziom i zwierzętom naziemnym i powietrznym przed żarem słońca i ulewą, jest ozdobą krajobrazu, chroni ziemię przed wyjałowieniem i erozją.

Obraz jest bardzo pozytywny i optymistyczny. Autor przejawia go, aby podkreślić niezwykle korzystną sytuację i walory sprawiedliwego. Do takiego pięknego drzewa podobny jest właśnie człowiek, gdy odcina się od zła, a opiera na Bogu i postępuje według Jego wskazań²⁸³. Ma dorodną, zdrową postać, cieszy się wigorem i żywotnością. Jest świadomy sensu swej egzystencji, prawy i stanowczy w swoich przekonaniach i postawach moralnych, potrafi przetrwać największe trudności i kryzysy, oprzeć się pokusie. Jego praca przynosi w przewidzianym czasie dojrzałe owoce, każde jego przedsięwzięcie kończy się powodzeniem. Zakorzeniony w słowie Bożym, z niego czerpie życiodajne soki, których nigdy mu nie braknie. Pomaga mu w tym wspólnota sprawiedliwych strzegąca Prawa Bożego, w której znajduje oparcie i schronienie i sam daje to oparcie innym, stając się ozdobą i umocnieniem zgromadzenia.

W biblijnym Izraelu mało było terenów dobrze nawodnionych, zwłaszcza w porze letniej, gdy deszcz nie pada mniej więcej przez pięć miesięcy²⁸⁴. Podobnie jest również w życiu, w którym człowiek doświadcza nieraz posuchy. Ostatecznie tylko w Bogu otwierają się dla niego odpowiednie warunki do życia i rozwoju, sam Bóg jest dla niego ziemią i wodą, których potrzebuje i dzięki którym może zapuścić mocne korzenie, wyrósć wysoko i przynieść obfite owoce. Zwodnicza jest nadzieja pokładana tylko w sobie czy w drugim człowieku (por. Jr 17, 5–8). Człowiek nie może stanowić ani dla siebie, ani dla innych ostatecznego fundamentu, tak jak drzewo nie może zapuścić korzeni w siebie samo czy w inne drzewo, lecz potrzebuje trwałego gruntu, bogatego w wodę i inne życiodajne składniki.

²⁸³ Pomyślna sytuacja sprawiedliwego jest następstwem jego kroczenia dobrą drogą, co wyraża waw consecutivum na początku w. 3: *וְהָיָה* *w^ehaja* („i będzie”); por. R. F. EDEL (hrsg.), *Hebräisch-Deutsche Präparation zu den Psalmen*, s. 1; G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. I, s. 72.

²⁸⁴ Por. M. BEDNARZ, *Ziemia umiłowana przez Boga. Geografia Ziemi Świętej*, Tarnów 2000, s. 14–15.

W ostrej opozycji do sprawiedliwego stoją występni²⁸⁵, przyrównani do (ק' *k'e* – „jak”) plewy (מֶרְעָה *merca*), którą wiatr (רוּחַ *ru'ah*) rozwiewa (w. 4; por. Ps 83/82, 14)²⁸⁶. Być może autor ma przed oczyma oczyszczanie ziarna z plew poprzez podrzucanie omłotu w górę. Lekkie plewy wiatr unosił daleko, podczas gdy ziarno spadało zaraz na ziemię (por. Rt 3, 2; Jr 4, 11; Mt 3, 12). Oderwana od łodygi plewa jest symbolem niestabilności, pustki, nieużyteczności, braku konsystencji, trwałości, zakorzenienia, wartości, życia. Wiatr porywa ją, dokąd chce, tak że znika bez śladu. Kontrast nieuchwytej, bezwartościowej plewy z pięknym, mocnym drzewem jest uderzający²⁸⁷.

Tacy właśnie są występni, mimo że na pozór wydają się wiele znaczyć: niestali, puści, niespokojni, poruszani różnymi pragnieniami, bez żadnej wartości, trwałości i życia, ponieważ opierają się nie na słowie Boga, lecz na własnych kalkulacjach. Dlatego nie znajdą miejsca i posłuchu w społecznym i liturgicznym zgromadzeniu sprawiedliwych, nie będą mogli powstać i obronić się na sądzie (w. 5). Również Bóg nie uzna ich drogi i nie będzie się o nią troszczył, jak to czyni w wypadku sprawiedliwych. Pozostawi występnych na pastwę sił, które nimi miotają. Ich droga zaginie, nie doprowadzi do żadnego celu, bo sami nią tak pokierowali. Wraz z nią przepadną również i oni (w. 6)²⁸⁸.

Autor Ps 1 wyraża mocne przekonanie, że człowiek opierający się w życiu na Prawie Pana osiągnie powodzenie. W wymiarze czysto materialnym nie przekłada się to tak automatycznie i nie zawsze do końca sprawdza. Bywa, że sprawiedliwy cierpi biedę, zмага się z chorobami, przedwcześnie umiera (por. doświadczenie Hioba i wątpliwości autora Ps 37/36; 49/48; 73/72). Ogólnie jednak

²⁸⁵ W. 4 rozpoczyna się mocną negacją: „Nie tak” (לֹא-כֵן *lo'-hen*), którą LXX powtarza dwukrotnie ze względów rytmicznych (οὐχ οὕτως [...] οὐχ οὕτως).

²⁸⁶ LXX wzmacnia jeszcze obraz dodając: „z powierzchni ziemi” (ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς) (por. Dn 2, 35).

²⁸⁷ Por. H. WITCZYK, *Psalmy – dialog z Bogiem* (Attende lectioni 19), Katowice 1995, s. 207–208; S. GRZYBEK, *Ludzkie drogi naszego życia*, s. 5; F. H. WIGHT, *Obyczaje krajów biblijnych*, s. 162–164; Z. WŁODARCZYK, *Odzwierciedlenie kultury rolniczej starożytnego Izraela w tekstach biblijnych*, w: T. Jelonek (red.), *Z badań nad Biblią*, t. XII, Kraków 2007, s. 194–195.

²⁸⁸ Por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. I, s. 77. 83–85 i *Psalmy modlitwą ludu Bożego*, s. 188–189; S. ŁACH, J. ŁACH, *Księga Psalmów*, s. 105; S. GRZYBEK, *Ludzkie drogi naszego życia*, s. 6.

można przyjąć, że wskazania zawarte w Prawie Bożym pozwalają człowiekowi żyć rozsądnie i pomyślnie. Psalmista wskazuje na tę podstawową zasadę, upraszcza ją nawet, nie wdając się w szczegóły. W pełni jego teza sprawdza się w wymiarze moralnym i religijnym. Człowiek kierujący się wartościami Prawa Bożego jest rzeczywiście jak wspaniałe drzewo, którego nie zniszczy żadne niepowodzenie, a nawet sama śmierć, zostaje bowiem uznany przez sprawiedliwych i przez samego Boga, który przesadzi go nad wody wieczności.

c. Przekonanie o sprawiedliwości Boga (Ps 92/91, 13–15)

Ps 92/91 jest hymnem (יהה *jdh* w hifil; w. 2) powstałym najprawdopodobniej niedługo po powrocie z niewoli babilońskiej w kontekście liturgicznym, a w późnym judaizmie zarezerwowanym na dzień szabatu (w. 1)²⁸⁹. Autor oddaje cześć Bogu (imię Jahwe wymienione jest siedmiokrotnie) i dziękuje Mu za miłość (חֶסֶד *hésed*) i wierność (אֱמוּנָה *'emuna*; w. 3). Cechy te uwidaczniają się w niezgłębionych zamysłach i wielkich dziełach Bożych, stwórczych i zbawczych (w. 5–6), poprzez które Bóg zwycięża wrogie siły kosmiczne i niesprawiedliwość występnych. Psalmista jest przekonany o transcendentnej wzniosłości²⁹⁰ Pana i Jego absolutnej prawości²⁹¹, opiera się na Nim z ufnością jak na skale (צוּר *cur*; w. 16). W podtekście kryje się teodycea, pragnienie obrony Boga przed oskarżeniami o niemoc i niesprawiedliwość (por. Hi; Ps 37/36; 49/48; 73/72). Istotnie, w w. 5–12, które stanowią trzon hymnu o charakterze mądrościowym, autor przeciwstawia nawzajem

²⁸⁹ Por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. II, s. 921–922, 924–926; S. ŁACH, J. ŁACH, *Księga Psalmów*, s. 404; T. BRZEGOWY, *Psalmy i inne Pisma*, s. 82–83.

²⁹⁰ Wyrażają ją terminy עֵלְיוֹן *'eljon* („Najwyższy”) w w. 2 i מְרוֹם *marom* w w. 9, tłumaczony jako rzeczownik „wysokość” lub jako przymiotnik „wzniosły”; por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 928–929; P. BRIKS, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 210; G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. II, s. 920, 930, 937.

²⁹¹ Prawość Boga jest oddana w w. 16 przy pomocy przymiotnika יָשָׁר *jaszar* („prawy”) i zaprzeczonego (לֹא *lo* – „nie”) rzeczownika (z poetycką końcówką תָּה-*ata*) עֹלָתָה *'olata*, wokalizowanego także עֹלָתָה *'awlata* i עֲלָתָה *'alata* („nieprawość”); por. R. F. EDEL (hrsg.), *Hebräisch-Deutsche Präparation zu den Psalmen*, s. 131; W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 928–929; G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. II, s. 928. W. 2. 9 i 16 stanowią konstrukcję nośną psalmu: jego ramy i centrum.

sprawiedliwego (צַדִּיק *caddiq*; w. 13), za którego się również uważa (por. 1. osobę liczby pojedynczej w w. 5. 11–12. 16), i bezbożnego (רָשָׁע *ra-sza*; w. 8), zapowiadając należytą odpłatę dla obu ze strony Boga²⁹².

Sprawiedliwy raduje się dziełami Pana i podziwia je (w. 5–6). Bóg czyni go mocnym jak bawół²⁹³, który sieje postrach wśród myśliwych, i namaszcza świeżym olejem (שֶׁמֶן רֵעָן *szémen ra ‘anan*), symbolizującym tutaj ochronę, siłę i radość (w. 11)²⁹⁴, tak że może spokojnie i z satysfakcją patrzeć na pokonanych przeciwników i słuchać o ich klęsce (w. 12). W w. 13–15 psalmista kontynuuje opis sprawiedliwego, uciekając się do metafory drzewa:

¹³ Sprawiedliwy jak palma zakwitnie,
jak cedr na Libanie się rozrośnie.

²⁹² Główna część psalmu ma budowę koncentryczną: a. sprawiedliwy (w. 5–6), b. bezbożny (w. 7–8), c. Bóg (w. 9), b'. bezbożny (w. 10–11), a'. sprawiedliwy (w. 12). W. 2–4 i 13–16 stanowią inkluzję, głoszą splendor Boga i człowieka sprawiedliwego; por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. II, s. 926–928. Podział zaproponowany przez egzegetę włoskiego bazuje nie na samej treści psalmu, jak często w komentarzach, ale także na jego stronie literackiej.

²⁹³ Rzeczownik רָאֵם *r' em* (רָאֵם *r' em*) tłumaczono też jako „nosorożec” (*LXX, Vulgata*), „antylopa”, „dziki wół”; por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 910; R. F. EDEL (hrsg.), *Hebräisch-Deutsche Präparation zu den Psalmen*, s. 131.

²⁹⁴ Czasownik בָּלַח *balloti* (infinitivus constructus w piel od בָּלַח *blh* z przyrostkiem zaimkowym), podobnie jak jego forma w qal בָּלַח *b'loti* (por. Rdz 18, 12), znaczy dokładnie „zużywanie się moje”, co *LXX, Symmach* i *Vulgata* przetłumaczyli jako „starość moja”. Sens ten nie bardzo jednak pasuje w kontekście, dlatego lepiej czytać בָּלַח *ballóti* (qal perfectum od בָּלַח *bll* – „namaszcilem”), chociaż i ten sens nie jest najlepszy. Dlatego targum i *Peszitta* czytają בָּלַח *ballotáni* („namaszcileś mnie”), co przejmuje większość tłumaczeń współczesnych. Chyba najlepiej byłoby czytać בָּלַח *bullóti* (qal strona bierna – „zostałem namaszczoney”); por. R. F. EDEL (hrsg.), *Hebräisch-Deutsche Präparation zu den Psalmen*, s. 131; W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 117; D. J. A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. II, s. 175–176, 179; G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. II, s. 920, 935. Niektórzy tłumaczą: „moja starość jest podobna do zielonego drzewa oliwnego”, co wiąże się jednak ze zmianą przyimka בָּ *b'* („w, na”) na כָּ *k'* („jak”). Wspomniane w w. 11 „róg” i „olej” nasuwały na myśl jakiegoś króla z dynastii Dawidowej (por. Ps 132/131, 17; Łk 1, 69), trzeba jednak zauważyć, że terminy te występują także poza kontekstem królewskim; por. T. BRZEGOWY, *Psalmi i inne Pisma*, s. 85.

¹⁴ Przesadzeni do domu Pana
na dziedzińcach naszego Boga **rozkwitną**.

¹⁵ Wydadzą **owoc** jeszcze w starości,
pełni **soków** i żywotni będą.

Sprawiedliwy porównany jest do (קָךְ *ke* – „jak”) palmy daktylowej (תְּמָרָה *tamar*, *LXX* φοίνιξ, *Vulgata* „palma”) i do cedru (אֲרֵז *'erez*, *LXX* κέδρος, *Vulgata* „cedrus”). Będzie wypuszczał wciąż nowe pędy, kwitnął (פָּרַח *prh* w qal) jak palma i rozrastał się (שָׁגַח *sgħ* w qal) tak wspaniale, jak cedr na Libanie, a więc ten najslawniejszy (w. 13). Obydwa drzewa odznaczają się wysokością, majestatycznością i długowiecznością, przy czym pierwsze wydaje się bardziej podkreślać splendor i płodność, a drugie stabilność i trwałość²⁹⁵. Podobnie mocny, stabilny, okazały, płodny i żywotny będzie człowiek sprawiedliwy. Autor precyzuje, że chodzi o drzewa „zasadzone” czy „przesadzone”²⁹⁶ w obręb świątyni jerozolimskiej („domu Pana”), na jej dziedzińce (w. 14)²⁹⁷, gdzie będą wypuszczać pędy, kwitnąć (פָּרַח *prh* w hifil) i nawet w starości²⁹⁸ nie przestaną wydawać owoców (נָבַח *nwb* w qal, *LXX* πλεθύνω w stronie biernej – „pomnażać się”, *Vulgata* „multiplico” w stronie biernej – „powiększać się, rosnać” i „fructifico” – „rozrastać się”), pozostaną dalej soczyste i bujne (dosłownie „tłuste” – דָּשֵׁן *daszen*, *Vulgata iuxta Hebraicum* „pinguis” – „tłusty, bogaty”), zielone i żywotne (רָעָנָן *ra'anan*, *LXX* εὐπαθέω – „zażywać uciechy”, *Vulgata* „bene patiens” – „dobrze wytrzymały” i „frondeo” – „mieć liście”;

²⁹⁵ Por. H. WITCZYK, *Psalmi – dialog z Bogiem*, s. 207. Chasydzi widzieli w drzewach dwa typy sprawiedliwych: „Są dwa rodzaje cadyków. Jedni zadają się z ludźmi, napominają ich i pouczają, inni zajmują się wyłącznie Nauką. Pierwsi rodzą pożywne owoce jak palma daktylowa, drudzy są jak cedr, dostojni i bezpłodni”; M. BUBER, *Opowieści chasydów*, tłum. z niem., Poznań 21989, s. 103.

²⁹⁶ Tak czasownik שָׁתַל *sztl* w qal tłumaczy *Vulgata iuxta Hebraicum* („transplantati”); W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 1060 („transplant”).

²⁹⁷ *Biblia Hebraica Stuttgartensia* ma „dziedzińce Boga naszego”, liczne manuskrypty hebrajskie i tłumaczenia starożytne powtarzają jeszcze raz בֵּית *bet* („dom”): „dziedzińce domu Boga naszego”.

²⁹⁸ Manuskrypt z Qumran 4QPs^b dodaje po „starości” przymiotnik „dobra” – טוֹבָה *towa* (por. Rdz 15, 15). *LXX* i *Vulgata* określają „starość” jako πῖλον („tłusta, bogata”) i „uber” („obfita, bogata, płodna”), oddając przymiotnik דָּשֵׁן *daszen* („tłusty, soczysty”) występujący w drugiej połowie w. 15 i odnoszący się nie do „starości”, lecz do „przesadzonych” z w. 14.

w. 15)²⁹⁹. Również sprawiedliwy będzie cieszył się do późnych lat świeżością i żywotnością, dobrym zdrowiem i krzepą, będzie wydawał owoce, co można rozumieć o efektach jego pracy, a także o licznym potomstwie. Świątynie na całym starożytnym Wschodzie były często obsadzone drzewami (podobnie jest do dzisiaj przy kościołach), które znajdowały tam dobre warunki do bujnego rozwoju i owocowania. Tym bardziej sanktuarium w Jerozolimie jawiło się jako oaza, ziemia niemal rajska, dobrze nawodniona i niezwykle urodzajna. Dla sprawiedliwych jest to miejsce obecności Boga, tu mogą się w Nim zanurzyć, z Nim zjednoczyć, z Niego jak ze źródła czerpać życie, bezpieczeństwo, powodzenie (por. Ps 1, 3; 52/51, 10; 84/83, 3. 5. 11). Człowiek przekonany o sprawiedliwości Boga szuka schronienia w Jego domu i doświadcza Jego łaskowości, a potem świadczy o Nim wobec innych (w. 16)³⁰⁰.

Przeciwnie wygląda postępowanie i los występnego, bezbożnego (רשע *rasza* ‘). Jest on nazwany w w. 7 „człowiekiem nierozumnym” (איש בֵּעַר *’isz bá’ar*), odartym z godności³⁰¹ i „głupcem” (כֶּסֶל *k’esil*), który nie pojmuje dzieł Bożych ani nawet tego nie pragnie, lecz chęłpi się swą głupotą i ma upodobanie w złych czynach (por. Prz 1, 22; 10, 23; 12, 23; 15, 2. 14). Chodzi więc o zawinioną ignorancję i opaczne widzenie Bożego działania. W w. 8 i 10 określa się go jako „czyniącego zło” (פֵּעַל אָוֶן *po ‘el ’áwen*). Taki człowiek jest nieprzyjacielem występującym przeciw Bogu (אֹיֵב *’ojew*; w. 10) i przeciw sprawiedliwemu (שׂוֹרֵר *szur*, מֵרָע *mera* ‘; w. 12)³⁰². Występni nie ostoją się jednak długo ani przed Bogiem, ani przed sprawiedliwym, czeka ich rozproszenie i zguba (w. 11–12). Nawet jeśli plenią się (פֹּרַח *prh*

²⁹⁹ W tekstach z Ebla te dwa przymiotniki „tłusty” i „bujny” oznaczały bóstwa płodności; por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. II, s. 937.

³⁰⁰ Por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. II, s. 936–937; S. ŁACH, J. ŁACH, *Księga Psalmów*, s. 405.

³⁰¹ Rzeczownik בֵּעַר *bá’ar* oznacza „ogłupienie, zezwierzęcenie”; por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 129; D. J. A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. II, s. 243–244.

³⁰² Pierwszy termin trzeba chyba rozumieć jako imiesłów w polel שׂוֹרֵר *szorer* od שׂוֹר *szwr* („podstępny obserwator, szpieg, wróg” (por. Ps 5, 9; 27/26, 11; 54/53, 7; 56/55, 3; 59/58, 11); por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 1004. Drugi wyraz jest również imiesłowem od רָעַע *r*“ w hifil („czyniący zło”).

w qal) jak (כִּמוֹ *kemo*) zielsko (עֵשֶׂב *'esew*) i pięknie rozkwitają (צוֹחַ *cwc* w qal), to tylko po to, aby zostać ostatecznie unicestwionymi (w. 8). W Palestynie chwasty i trawka bardzo szybko wyrastają, ale też bardzo szybko są ścinane lub usychają (por. Ps 37/36, 2. 20; 58/57, 8; 90/89, 5–6). Metafora roślinna użyta w odniesieniu do występnych jest przeciwstawiona symetrycznie (pewne terminy są nawet wspólne) metaforze drzewa odniesionej do sprawiedliwych.

Autor wyznaje optymistyczną teorię retrybucji, zgodnie z którą Bóg ujmuje się za sprawiedliwym, daje mu powodzenie i długie życie na tym świecie, natomiast grzesznika skazuje na biedę i rychłą śmierć. Niektórzy w obrazie drzew i w imiesłowie „przesadzeni” odniesionym do sprawiedliwych (w. 14) oraz w wyrażeniu „na zawsze” użytym w odniesieniu do występnych (w. 8) widzą konotacje eschatologiczne, znane tradycji zarówno żydowskiej, jak i chrześcijańskiej³⁰³.

Bujne, zielone drzewo, zasadzone nad wodą jest dobrym obrazem człowieka sprawiedliwego, który ufa Panu, Jego łasce, kieruje się Jego słowem, przebywa w Jego przybytku. Obserwacja uczy, że takiemu człowiekowi się szczęści, cieszy się Bożym błogosławieństwem, chociaż nie można zasady retrybucji traktować rygorystycznie i za każdy dobry czyn oczekiwać natychmiastowej odpłaty w postaci wymiernych dóbr.

2. Słabość, rychły kres i bezowocność występного

Zobaczmy teraz, jak przy użyciu metafory drzewa opisany jest człowiek występny, jego postawy, czyny i los.

a. Fałszywa ufność

1) Ufność w człowieku (Jr 17, 5–6)

Perykopa Jr 17, 5–8, jak już wspomnieliśmy, przeciwstawia dwa typy człowieka: sprawiedliwego i występного, używając symboliki drzewa. W. 5–6 zawierają sentencje skierowane przez proroka w imieniu Boga pod adresem człowieka występного:

³⁰³ Por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. II, s. 922, 936; H.-W. JÜNGLING, *Księga Psalmów*, s. 733.

⁵ Tak mówi Pan:

«Przeklęty mąż, który pokłada ufność w człowieku
i czyni ciało swoją siłą,
a od Pana odwraca się jego serce.

⁶ Jest on *jak jałowiec* na stepie,
nie dostrzega, gdy przychodzi szczęście;
osiada w miejscach spalonych na pustyni,
w ziemi słonej i nie zamieszkaney».

Człowiek (גֵּוֶר *géwer*) ten charakteryzuje się tym, że pokłada nadzieję (בְּתָה *bth* w qal) w drugim człowieku (אָדָם *'adam*) i polega na „ciele” (בָּשָׂר *basar*). Ostatni termin podkreśla to, co w człowieku fizyczne, zewnętrzne, w przeciwieństwie do tego, co w nim duchowe, wewnętrzne, i określa człowieka w opozycji do Boga jako istotę kruchą i błędzącą (por. w. 5d)³⁰⁴. Zgodnie z paralelizmem w w. 5bc trzeba odnieść „ciało” w pierwszym rzędzie do drugiego człowieka (por. w. 7, gdzie mamy też dwukrotne odniesienie, tym razem do Boga), ale niewykluczone jest także rozumienie w. 5c w sensie pokładania nadziei w sobie samym (por. 2 Krn 32, 8)³⁰⁵. Taki człowiek polega zatem na ludzkiej tylko sile, na tym, co wydaje się mocne i trwałe, ale z natury jest słabe i przemijające, odwracając się od Boga swoim sercem (לֵב *lew*), czyli swoją wolą, myśleniem, pragnieniami i uczuciami³⁰⁶. Jeremiasz mówi najpierw o takim typie człowieka (w w. 7–8 będzie mówił o człowieku pokładającym ufność w Panu), bo jego

³⁰⁴ Por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 142; D. J. A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. II, s. 277; G. GERLEMAN, בָּשָׂר *bāsār* carne, w: *DTAT*, t. I, k. 326–329; H. WITCZYK, „Pokorny wołał, i Pan go wysłuchał” (*Ps 34, 7a*). *Model komunikacji diafanicznej w psalmach*, Lublin 1997, s. 349–350.

³⁰⁵ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Jeremiasza* (PŚST), s. 234–235 i *Księga Jeremiasza* (BL), s. 95; J. HOMERSKI, *Księga Jeremiasza*, s. 107. LXX wyraźnie wskazuje na drugiego człowieka: „i będzie opierał ciało swego ramienia na nim [człowieku]”. Ogólny sens w. 5c oddaje dobrze *New Jerusalem Bible*: „który polega na ludzkiej sile”.

³⁰⁶ Por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 524–525; D. J. A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. IV, s. 497–499; H. WITCZYK, „Pokorny wołał, i Pan go wysłuchał”, s. 357–360. Termin גֵּוֶר *géwer* oznacza tu każdego człowieka, jak zwykle w tekstach mądrościowych, ale nie można wykluczyć pewnej gry słów: גֵּוֶר *géwer* – człowiek mocny i בָּשָׂר *basar* – człowiek słaby.

współcześni ufali bardziej ludziom niż Bogu, co jest zresztą tendencją stałą, występującą także dzisiaj. Prorok nazywa go z emfazą – bo od tego słowa zaczyna – „przeklętym” (אָרִיר *'arur*), czyli skazanym przez swoje postępowanie i przez Boga na nieszczęście, porażkę, wegetację³⁰⁷. Człowiek opisany w w. 5 sam sprowadza nieszczęście na siebie, Bóg nie potępia go wedle swego kaprysu, lecz reaguje tylko na jego postępowanie. W tym wypadku Jego reakcja ogranicza się do tego, że pozwala człowiekowi działać na własną rękę i doświadczyć negatywnych skutków swego postępowania.

W w. 6 człowiek taki jest porównany do (אָרִיר *'ar'ar* (LXX ἀγριομυρική – „dziki tamaryszek”³⁰⁸, *Vulgata* „myrica” – „tamaryszek”). Znaczenie terminu hebrajskiego jest niepewne. Występuje on jeszcze tylko w Ps 102/101, 18 jako przymiotnik w funkcji rzeczownika „pozbawiony, obnażony”, który oznacza wygnańca lub penitenta ubranego tylko w wór pokutny. Powszechnie się przyjmuje, że chodzi o jakiś krzak lub drzewo, które rośnie – jak mówi tekst – na stepie, pustyni, na ziemi spalonej, słonej i bezludnej. Zgodnie ze znaczeniem rdzenia עָרַר *'rr* („obnażyć się”) krzak ten bywa określany jako „nagi”³⁰⁹ lub ze względu na miejsce, gdzie rośnie, jako „dziki”³¹⁰.

Ta ogólna charakterystyka naprowadza od dawna na konkretne krzewy lub drzewa. Niektórzy, idąc za *LXX* i *Vulgata*, widzą tu tamaryszek³¹¹. Jest to okazały, wiecznie zielony krzew lub drzewo do 10 metrów wysokości, jedno z najszybciej rosnących, o głębokim systemie korzeniowym i z licznymi, wiotkimi, łuskowatymi gałęziami, intensywnie zielonymi lub szarozielonymi. Liście występują tylko na pędach jednorocznych (niektóre gatunki w ogóle ich nie mają) i są bardzo drobne, długie na 1–3 milimetry, łuskowate, niebieskawe,

³⁰⁷ Por. C. A. KELLER, אָרִיר *'rr* maledire, w: *DTAT*, t. I, k. 207–210.

³⁰⁸ J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, t. I, s. 5, oddali termin grecki przez „tamaryszek”, jakby chodziło o μυρική.

³⁰⁹ Por. P. BRIKS, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 272; *Jerusalem Bibel; Einheitsübersetzung*.

³¹⁰ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Jeremiasza* (PŚST), s. 234–235 i *Księga Jeremiasza* (BL), s. 95; *Biblia Tysiąclecia; Biblia Warszawsko-Praska*. Może wpływ miała tu *LXX*, która mówi o „dzikim tamaryszku”? Nieliczni zamiast „krzaka” czy „drzewa” widzą w 17, 6 „oset”, jak np. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 565; *Bible de Jérusalem*.

³¹¹ Por. *Bibbia di Gerusalemme; Nuovissima versione*.

pokryte woskowym nalotem. Małe, różowo-lawendowe lub białe, kolczaste kwiaty o delikatnym zapachu, poruszające się przy najmniejszym powiewie wiatru pojawiają się jesienią w szczytowych, cylindrycznych gronach przypominających kłosa i okrywają niczym chmura miękkie gałązki. Szybko jednak przekształcają się w owoce mające kształt torebek z wieloma drobnymi nasionami, pokrytymi pękiem włosków. Trudno wyobrazić sobie roślinę ozdobną wdzięczniejszą od tamaryszka z jego ażurową, owalną koroną, pod którą można znaleźć upragniony cień, a jednocześnie tak wytrzymałą na niekorzystne warunki. Tamaryszek należy bowiem do kserofitów, czyli suchorośli, które lubią światło i dobrze znoszą małą wilgotność gleby i powietrza. Dzięki swej budowie może rosnąć na pustyniach i wydmach oraz na bagnistych terenach śródlądowych i także nadmorskich, gdyż radzi sobie również dobrze z zasoleniem, wydzielając sól na zewnątrz przez specjalne gruczoły w liściach. Tamaryszek występuje w wielu odmianach od Europy zachodniej i południowej przez północną Afrykę, Bliski Wschód aż po Indie i Chiny. Na terenie Izraela spotykamy głównie tamaryszek bezlistny (*Tamarix aphylla* (L.) Karst., synonim *Tamarix articulata* Vahl), nilowy (*Tamarix nilotica* (Ehrenb.) Bunge) i mannowy (*Tamarix mannifera* (Ehrenb.) Bunge). Z gałązek tego ostatniego nakłutych przez tysiące tarczników, drobnych owadów długości 2–3 milimetrów, wycieka bardzo słodki sok, który na powietrzu krzepnie w białawe perły o średnicy około 3 milimetrów, spadające w nocy na ziemię niczym kasza. Uczeni widzą w tym zjawisku jedną z hipotez wyjaśniających problem biblijnej manny (por. Wj 16, 14–15). Jeszcze dzisiaj kobiety beduińskie zbierają rankiem dla potrzeb swojej rodziny i na sprzedaż zaschnięte krople tego soku, używane jako przysmak i słodzik. Świeże gałązki i liście tamaryszka służą owcom i kozom za pokarm, z jego drewna wyrabia się cybuchy do fajek, a jego kora obfituje w garbniki. W Chinach drzewo to jest symbolem nieśmiertelności³¹².

³¹² Por. B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 64–68; J. PICK, *W świecie Biblii – flora*, s. 148–149; M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 115 (autor ten nie wymienia tamaryszka mannowego, jego zdaniem manną była słodka wydzielina wytwarzana przez małe, łuskowate insekty żerujące na gałązkach tamaryszka nilowego; s. 142–143), *Flora*, s. 294 i *Flora*, k. 469.

Mimo że tamaryszek odpowiada w pewnych punktach opisowi w Jr 17, 6, trudno przyjąć, że chodzi o niego, bo ma on w Biblii własną nazwę hebrajską (אֶשְׁזֵל *'észel*) i występuje w niej, zwykle w górach, jako okazałe drzewo (por. Rdz 21, 33; 1 Sm 22, 6; 31, 13), i to okazałe do tego stopnia, że niekiedy bywa określany jako אֶרֶז *'érez* („cedr”) czy אֵילָה *'ela* („terebint”; 1 Krn 10, 12). Poza tym wygląda pięknie i jest pożyteczny, co stoi w sprzeczności z charakterystyką podaną w naszym tekście. Pokrewny termin אֶרֶז־עֵר *'aro 'er* w Jr 48, 6 też niekoniecznie musi oznaczać tamaryszka³¹³.

Bardziej prawdopodobna wydaje się propozycja jałowca fenickiego (*Juniperus phoenicia* lub *phoenicea* L.). Jest to krzew lub drzewo dochodzące do 5 metrów wysokości i żyjące kilkaset lat. Posiada gruby pień i i liczne gałęzie tworzące owalną, podłużną, nie zawsze regularną koronę. Drobne, łuskowate, skórzaste listki ściśle przylegają do gałązek w przeciwstawnych parach lub spiralnie. Jego kwiaty są rozdzielнопłciowe, męskie mają postać postawionych bazi, a żeńskie – kilku łusek. Szyszki są kuliste, brązowoczerwone, mięsiste, podobne do jagód, z 3–6 nasionami. Jak wszystkie jałowce także i ta odmiana jest odporna na suszę i silne nasłonecznienie i ma bardzo skromne wymagania glebowe. Drewno jałowców różnych gatunków wykorzystuje się do wyrobu drobnych przedmiotów, a jagody będące przysmakiem ptaków służą w medycynie oraz przy produkcji alkoholi (dżin, jałowcówka) i przyrządzaniu potraw, zwłaszcza mięsnych, którym nadają posmak dziczyzny. Wygląd omawianego jałowca na tle surowego otoczenia skalnego w północnej części Półwyspu Synajskiego czy w Edomie, gdzie dzisiaj można go spotkać pojedynczo lub w małych grupach (jest powszechny natomiast na obszarze śródziemnomorskim), robi rzeczywiście wrażenie dzikości i opuszczenia, o czym mówi nasz tekst. Trudnością tej identyfikacji jest to, że jałowiec nie jest typową rośliną pustynną, zagubioną pośród rozpalonych piasków czy skał, nie znajduje się na pustynnych terenach Izraela. Istnieją jednak poważne przesłanki, by sądzić, że w czasach biblijnych jałowiec, o którym

³¹³ Por. M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 115; B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 66–68. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 820; W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 792, rozumieją ten wyraz jako drzewo lub krzew jałowca.

mowa, występował pojedynczo w odosobnionych częściach pustyni Negew, która łączy dzisiejsze jego stanowiska: Edom i Półwysep Synajski. Najmocniej za tą interpretacją przemawia fakt, że identyczne słowo arabskie 'ar 'ar oznacza właśnie różne gatunki jałowca, w tym także *Juniperus phoenicia*. Przyjmujemy zatem, że jego miał autor na myśli w Jr 17, 6³¹⁴.

Wypada jeszcze wspomnieć o tłumaczeniu terminu עֲרֵר 'ar 'ar przez „wrzos” (*Calluna vulgaris* (L.) Hull – wrzos pospolity) albo raczej „wrzosiec” (*Erica* L.). Obie rośliny są bardzo podobne do siebie, z tym że pierwsza jest krzewinką, a druga krzewem lub niskim drzewkiem. Wrzosiec ma liście zimozielone, drobne, zwykle igiełkowate, ułożone w okółkach po 3–4. Jego kwiaty są dzbanuszkowate, białe, różowe lub purpurowe, pojedyncze lub zebrane w baldachogrona. Drewno wrzośca wykorzystuje się do wyrobu drobnych przedmiotów, np. fajek. Należy on do roślin ozdobnych, a występuje głównie w południowej Afryce, w rejonie Morza Śródziemnego i na pozostałych terenach Europy. Identyfikacja ta nie ma jednak najmniejszych podstaw, gdyż na pustyni nie rosną żadne drzewa czy krzewy wrzosowate, a ponadto są to rośliny ozdobne, co nie bardzo pasuje do opisu w Jr 17, 6³¹⁵.

Człowiek pokładający ufność jedynie w drugim człowieku i w swojej sile będzie więc w konsekwencji (możliwe waw consecutivum na początku w. 6: וְהָיָה *w^ehaja* – „i będzie”) podobny do jałowca skazanego na nędzną, długą wegetację na spieczonej, pozbawionej wody ziemi. To człowiek sam skazuje się na takie życie, bo odcina się od Boga, który jako jedyny jest „źródłem wody żywej” (Jr 17, 13; 2, 13). Same ludzkie siły nie wystarczą, by zapewnić człowiekowi to, co jest konieczne do życia, rozwoju i owocowania. Ten, kto na nich tylko

³¹⁴ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 824; W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 792; M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 117, Flora, s. 293 i Flora, k. 466; J. C. TREVER, Juniper, w: *IDB*, t. II, s. 1027; R. F. EDEL (hrsg.), *Hebräisch-Deutsche Präparation zu Jeremia*, s. 85; J. PICK, *W świecie Biblii – flora*, s. 61; J. HOMERSKI, *Księga Jeremiasza*, s. 107; *Biblia Poznańska*; *Biblia Polska*. Drugi gatunek jałowca, rodzimy w Izraelu, jest drzewem leśnym w Górnej Galilei.

³¹⁵ Por. *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. VI, s. 900; M. ZOHARY, Flora, s. 293 i Flora, k. 466; *Biblia Poznańska*.

polega, tkwi bezrozumnie i uparcie na pustyni, mimo że otwierają się przed nim lepsze perspektywy. Nie dostrzega tego i nie umie wykorzystać nadarzającej się okazji, gdy szczęście (טוב *tow*) przechodzi obok niego. Obraz ten pokazuje, na czym polega przekleństwo takiego człowieka³¹⁶. Przeciwnieństwem jest człowiek pokładający ufność w Panu. Obie indywidualne postawy mają wpływ, pozytywny lub negatywny, na społeczności, w których żyją. Na aspekt wspólnotowy omawianych wersetów wskazuje kontekst narodowy, w którym Jr 17, 5–8 się znajduje.

2) Ufność w bogactwie (Ps 52/51, 7)

Autor tego psalmu, jak wspomnieliśmy, występuje przeciw człowiekowi (גִּבּוֹר *géwer*), którego nazywa sarkastycznie „bohaterem” (גִּבּוֹר *gibbor*)³¹⁷. Odnacza się on bowiem męstwem, ale w szerzeniu zła, kłamstwa i niesprawiedliwości. Czyni to zwłaszcza swoim podstępny i zwodniczym językiem, ostrym jak brzytwa, knując intrygi i szykując innym zgubę³¹⁸. Chęłpi się (הָלַל *hll* w hitpael) przy tym swoją złością i czuje się dzięki niej silnym. Lubuje się (אָהַב *'hb* w qal) w takim postępowaniu, bo zdobywa tym sposobem wielkie bogactwo, w którym pokłada całą swoją ufność (בָּטָח *bth* w qal), pomijając zupełnie Boga (w. 3–6. 9). Zgodnie z teorią retribucji psalmista grozi mu surową karą Bożą (w. 7):

³¹⁶ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Jeremiasza (PŚST)*, s. 234–235. Samą już obecność soli w ziemi uważano za przekleństwo, gdyż taka gleba nie nadawała się do uprawy przez wiele lat; por. J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 745. Spójnik כִּי *ki* w w. 6b można by też oddać przez „że” i rozumieć to zdanie w ten sposób: nie zobaczy, żeby szczęście przychodziło do niego, czyli nie zazna go nigdy. Niektórzy widzą podmiot czasownika „widzieć” w „jałowcu” i tłumaczą: „nie zobaczy nigdy deszczu”, bo deszcz jest największym dobrem na pustyni. Podobnie człowiek ufający tylko człowiekowi nie doczeka się nigdy prawdziwego szczęścia; por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 565; *Einheitsübersetzung*.

³¹⁷ Można widzieć w w. 3 jeszcze jedną ironię pod adresem występnego, czytając אל חָסִיד *hasid 'el* („wierny Boga”) zamiast אל הַסֵּד *hésed 'el* („wierność Boga”); por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. II, s. 73.

³¹⁸ „Język” może tu być synonimem całej ludzkiej osoby; por. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 603–604.

Ale Bóg zniszczy cię [występny] na wieki,
pochwyci cię i usunie z namiotu,
wykorzeni cię z ziemi żyjących.

Można by ten werset rozumieć też jako złorzeczenie, nadając czterem czasownikom znaczenie iussivu: niech Bóg cię zniszczy, pochwyci, usunie, wykorzeni³¹⁹. Trzy stychy są synonimiczne i zapowiadają całkowitą, brutalną zagładę złooczyńcy. Pierwszy czyni to w sposób ogólny, drugi mówi o usunięciu go z namiotu, a więc z jego środowiska rodzinnego³²⁰, a trzeci o pozbawieniu życia. Ostatni stych zawiera metaforę roślinną, czasownik שרש *szrsz* w piel – „wykorzenieć” od שרש *szóresz* – „korzeń” (*Vulgata iuxta Hebraicum* „eradicare”)³²¹, który ze względu na „oliwkę” w w. 10 można odnieść do drzewa. Wykorzeniecie drzewa oznacza całkowite usunięcie go, razem z korzeniami, tak że nie pozostaje po nim najmniejszy ślad ani jakakolwiek możliwość odrośnięcia. Tak właśnie uczyni Bóg z występny. „Ziemia żyjących” jest opozycją do „świata umarłych”, czyli szeolu, do którego złooczyńca zejdzie. Zostanie więc całkowicie i nieodwracalnie, „na wieki”, wyeliminowany spośród żyjących.

Jak już mówiliśmy, wbrew tytułowi psalmu (w. 1–2) nie jest on dziełem Dawida i raczej nie odzwierciedla konfliktu pomiędzy nim a Saulem i jego poplecznikiem Doegiem. Utwór powstał najprawdopodobniej przed niewolą babilońską w kręgach świątynnych i być może odnosił się do sporu pomiędzy sługami przybytku: pobożnym

³¹⁹ Por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. II, s. 75; J. S. KSELMANN, M. L. BARRÉ, *Księga Psalmów*, s. 498.

³²⁰ Niektórzy interpretują „namiot” jako świątynię jerozolimską paralelnie do „domu Bożego” w w. 10; por. J. S. KSELMANN, M. L. BARRÉ, *Księga Psalmów*, s. 498; G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. II, s. 68, 75. Zamiast „pochwyci” (חתה *hth* w qal) można też czytać „połamię, potrzaska” lub „przerazi” – jak ma Akwila i targum (חתה *htt* w hifil, co sugeruje *Biblia Hebraica Stuttgartensia*), a także „pozbawi” (ojca i dzieci) (חתך *htk* w piel) na gruncie analogicznego terminu ugaryckiego; to ostatnie tłumaczenie dobrze współgra z „namiotem” jako mieszkaniem rodzinnym. Z kolei zamiast „usunie” (נשח *nsh* w qal) proponuje się „wymiecie” (שח *shh* w piel), tak jak się wymiata śmieci, proch (por. Ez 26, 4); por. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. II, s. 71–72, 75.

³²¹ *LXX* i *Vulgata* odczytały וְשָׂרַשְׁתָּה *w^eszereszha* – „i wykorzeni cię” jako וְשָׂרַשְׁתָּה *w^eszorsz^eha* – „i korzeń twój” (καὶ τὸ ῥιζωμα σου, „et radicem tuam”), traktując to wyrażenie jako dopełnienie bliższe czasownika „usunie”.

i przewrotnym albo pomiędzy jakimś prorokiem i osobą sprawującą funkcję w świątyni lub na dworze. Za mało jednak danych, by sprawę rozstrzygnąć jednoznacznie, a poza tym nie ma to większego znaczenia dla wymowy psalmu. Z tego powodu odnosimy go ogólnie do każdego występnego.

Optymistyczna wizja proporcjonalnej odpłaty Bożej już w tym życiu, powszechna w Starym Testamencie i reprezentowana również przez psalmistę, została zakwestionowana przez codzienne doświadczenie, co znalazło najwymowniejszy wyraz w Księdze Hioba. Pełnym rozwiązaniem problemu sprawiedliwości, które pojawiło się pod koniec epoki Starego Testamentu, jest przyjęcie odpłaty w przyszłym życiu. Jednak i w ramach doczesności teoria odpłaty Bożej jest poniekąd słuszna, jeśli tej odpłaty nie rozumie się mechanicznie i tylko w wymiarze materialnym, lecz także w wymiarze moralnym i religijnym. Człowiek ufający Bogu i nie uciekający się do przemocy i podstępów ma w dłuższej perspektywie czasowej niewątpliwą przewagę nad nikičemnikiem, nawet jeśli materialnie jest od niego uboższy.

b. Niszczony krąg życia (Jk 3, 5b–6)

W Jk 3, 1–12 autor poucza o potrzebie opanowania języka, rozwijając kwestię zasygnalizowaną już w 1, 19. 26; 2, 12. Najpierw przestrzega ogólnie, by nie pragnąć funkcji nauczyciela, bo wiąże się ona z większą odpowiedzialnością (w. 1–2a), a następnie przechodzi do konkretnych wskazań dotyczących mowy (λόγος). W 3, 2b–5a uświadamia, że opanowanie języka (γλῶσσα) pozwala trzymać w ryzach całe ciało (σῶμα), podobnie jak przy pomocy wędzidła i steru można kierować koniem i okrętem. W 3, 5b–6³²² korzysta z metafory ognia podpalającego las, by ukazać niszczycielską, wręcz piekielną moc języka, bo trudniej go ujarzmić niż zwierzęta (w. 7–8). Na koniec (w. 9–12) zwraca uwagę, że z tych samych ust (στόμα) nie może wychodzić i błogosławieństwo, i przekleństwo, podobnie jak z jednego

³²² W. 5a zamyka myśl zainicjowaną w w. 2b, dlatego nowy akapit trzeba rozpocząć z w. 5b (por. F. GRYGLEWICZ, List św. Jakuba. Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy, w: Tenże, *Listy katolickie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 11), Poznań 1959, s. 100; *Greek New Testament; Przekład ekumeniczny*), a nie z w. 6 (por. *Revised Standard Version*).

źródła nie wypływa jednocześnie woda słodka i gorzka, a drzewo jednego gatunku nie rodzi owoców innego gatunku ani źródło słone nie daje słodkiej wody³²³.

Metafora drzewa jest w perykopie użyta dwukrotnie, w obu przypadkach w odniesieniu do człowieka, najpierw w jednostce 3, 5b–6³²⁴:

^{5b} Oto jak mały ogień jak wielki las podpala.

⁶ I język jest ogniem;

sumą nieprawości okazuje się język pomiędzy naszymi członkami,

kalający całe ciało i rozpalający krąg życia,

[sam] rozpalany przez piekło.

Pierwsze zdanie tego tekstu zawiera obraz ognia (πῦρ), który podpala las (ύλη, *Vulgata* „silva”), przy czym podkreślony jest, podobnie jak w w. 4–5a, kontrast pomiędzy nimi: jak mały, jak wielki. Rzeczownik ύλη może oznaczać „las, ścięte drzewo, bierwiona”³²⁵. Wspomniany kontrast przemawia najbardziej za pierwszym znaczeniem, w którym nie można jednak zagubić aspektu łatwopalności – las jest tutaj wielkim składem drzewa do spalania. Obraz uzmysławia niszczycielską moc ognia: potrafi on zająć ogromny las, mimo że na początku jest małym płomykiem, który przykłada się do czegoś (ἀνάπτω; por. Łk 12, 49).

W w. 6 obraz ten jest odniesiony do języka i życia ludzkiego. Ogólna wymowa wersetu jest w miarę jasna, choć składnia³²⁶ i niektóre

³²³ Bezpodstawne jest przyłączanie w. 13 do perykopy 3, 1–12, jak czyni *Traduction oecuménique*. Nie wydaje się również wystarczająco uzasadnione łączenie tej perykopy z następną 3, 13–18 w jedną sekcję (por. *Revised Standard Version; Przekład ekumeniczny*, s. 536), mimo pewnych punktów wspólnych jak „nauczyciel” (w. 1) i „mędrzec” (w. 13) czy kwestie dotyczące języka obecne także w w. 13–14, 16–17 (por. T. W. LEAHY, List św. Jakuba, w: *KKB*, s. 1499).

³²⁴ Drugi raz obraz drzewa występuje w w. 12a, którym zajmujemy się później.

³²⁵ Por. R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych (Prymasowska Seria Biblijna 3), Warszawa 1995, s. 619.

³²⁶ Nasz podział gramatyczny w. 6 idzie za *Greek New Testament*, ale można też za *Vulgata Clementina* dzielić inaczej: „I język jest ogniem, sumą nieprawości. Język okazuje się [...] kalającym [...] i rozpalającym...”. W tym wypadku „suma nieprawości” jest orzecznikiem pierwszego zdania, a „kalający [...] i rozpalający...” drugiego. Można by też traktować „sumę nieprawości” jako apozycję do „języka”: „Suma nieprawości, język okazuje się...”. Nie ma podstaw w źródłach, a ponadto koliduje z biegiem myśli wersja *Peszitty*: „język jest ogniem, lasem świat nieprawości”; por. M. ZERWICK, M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek*

terminy nastroczają niemałe trudności. Język jest wyraźnie utożsamiony z ogniem (por. Ps 120/119, 3–4; Prz 16, 27; 26, 18; Syr 28, 22) i określony jako „suma nieprawości” (ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας). Spośród różnych znaczeń rzeczownika κόσμος: „ozdoba, świat, całość” to ostatnie wydaje się najlepiej odpowiadać tutaj (por. Prz 17, 6a w LXX)³²⁷. Rozumiane w ten sposób wyrażenie mówi nie tylko, że język jest światem, sferą zła pośród wszystkich członków naszego ciała, ale że jest złem totalnym, całą sumą nieprawości. Taka interpretacja współgra z powiązaniem języka z piekłem (w. 6) oraz określeniem go jako pełnego śmiertelnościowego jadu, jako zło niespokojne, siejące zamęt (w. 8). Takim jest język nie tyle ustanowiony, uczyniony, ile okazuje się w praktyce. Rozumienie czasownika καθίσταται w stronie zwrotnej („okazuje się”), a nie biernej („jest ustanowiony”) wydaje się bardziej adekwatne³²⁸. Mało przekonująca jest interpretacja F. Gryglewicza, który za Izydorem z Pelazjum rozumie wyrażenie ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας jako „przyozdobienie nieprawości” w tym sensie, że „język potrafi złe uczynki tak przedstawić, iż wyglądają jak dobre”³²⁹. Jego zdaniem bowiem język nie może być „światem”, skoro w kontekście podkreśla się jego znikomość (w. 4), ani „całością, sumą”, bo rzeczownik κόσμος nie ma nigdzie takiego znaczenia.

Będąc sumą nieprawości, język kala całe ciało (σῶμα). Czasownik „kalać” trzeba tu rozumieć przenośnie, a „ciało” odnieść do całej osoby. Nieopanowany język płami moralnie i duchowo człowieka, niszczy go. Mało tego, język rozpala, ogarnia płomieniami krąg życia. Używając

New Testament, Unabridged, revised edition in one volume, tłum. z łac., Rome 1981, s. 696; F. GRYGLEWICZ, List św. Jakuba, s. 100–101.

³²⁷ Por. R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 345–346; W. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, A translation and adaptation by W. F. Arndt, F. W. Gingrich, F. W. Danker, tłum. z niem., Chicago-London²1979, s. 445–447; T. W. LEAHY, List św. Jakuba, s. 1499. Tak rzeczownik grecki oddaje *Vulgata* („universitas”), a za nią *Biblia Wujka* („powszechność”).

³²⁸ Por. W. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, s. 447; M. ZERWICK, M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, s. 697. Inny odcień znaczeniowy wydobywa D. H. STERN, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu. Przekład i komentarz* (Prymasowska Seria Biblijna 23), tłum. z ang., Warszawa 2004, s. 989: „Język jest w naszym ciele tak umiejscowiony, że kala...”.

³²⁹ F. GRYGLEWICZ, List św. Jakuba, s. 100.

czasownika „rozpalać”, autor wraca do metafory ognia. Mamy więc w w. 6 układ chiastyczny: A ogień B nieprawość B' kalać A' rozpalać. Odpowiednikiem „lasu” nie jest zatem „ciało”, jak wynikałoby z w. 2–4, ale „krąg życia”. Przyrównanie lasu do kręgu życia nie jest bezpośrednie, ale wynika jednoznacznie z tekstu.

Wyrażenie ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως jest niejasne. W misteriach orfickich oznaczało „koło ludzkich powstawań” i odnosiło się do kolejnych wcieleń. Jaki sens ma w naszym tekście? Rzeczownik τροχός, hapax legomenon w Nowym Testamencie, oznacza „koło”, a z akcentem na pierwszej sylabie (τρόχος) „bieg, cykl”. Przenośnie termin ten może więc oznaczać fortunę, następstwo i zmianę, krąg zdarzeń (por. Koh 12, 6; Syr 33, 5). Rzeczownik γένεσις ma jeszcze więcej znaczeń: „narodzenie, początek” (por. Jk 1, 23; Mt 1, 18; Łk 1, 14), „stworzenie” (por. Rdz 2, 4), „to, co stworzone” (por. Mdr 1, 14), a także „życie, istnienie” (por. Mdr 7, 5; Jdt 12, 18). Wydaje się, że to ostatnie znaczenie jest w naszym tekście najbardziej odpowiednie. Przyjmujemy zatem, że wyrażenie utraciło tutaj swój pierwotny sens i oznacza „krąg życia”, czyli wszystko, co składa się na życie i na jego przebieg w czasie³³⁰. Nieopanowany język, a więc przekleństwa (w. 9–10), klótnie, przechwałki, kłamstwa, obłuda (w. 14. 16–17), spala życie człowieka i jego relacje z innymi, może je całkowicie zniszczyć.

Dzieje się tak dlatego, że sam język jest rozpalany przez piekło (γένεσις). Autor przechodzi z greckiego do żydowskiego stylu myślenia. Używa metonimii, wymieniając całość (piekło) zamiast jej elementu (ogień), bo chodzi mu o ogień piekielny. Sam ogień trzeba tu rozumieć przenośnie jako zgubny wpływ złych duchów przebywających w piekle (por. w. 15). Tekst nie mówi o karze piekła, jak tłumaczy *Nuovissima versione* („la lingua [...] è poi bruciata essa stessa nell'inferno” – „język [...] jest potem sam palony w piekle”), chociaż uleganie wpływom piekła prowadzi ostatecznie do tego, by w nim skończyć. Termin grecki jest transkrypcją wyrazu aramejskiego גֵּהִנָּם *gehinnam* (hebrajskie גֵּי הִנּוֹם *ge hinnom* lub גֵּי הִנּוֹם *ge' hinnom*), który oznacza „Dolinę

³³⁰ Por. W. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, s. 154–155, 828; R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 106, 612; F. GRYGLEWICZ, *List św. Jakuba*, s. 101; T. W. LEAHY, *List św. Jakuba*, s. 1499; M. ZERWICK, M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, s. 697.

Hinnom” rozciągającą się od południowej strony Jerozolimy. Stała się ona obrazem piekła, wiecznego potępienia, ponieważ w VII–VI wieku przed Chr. palono tam dzieci na ofiarę Molochowi (por. 2 Krl 21, 6; 23, 10; Jr 7, 31; 32, 35), a po powrocie z niewoli babilońskiej było miejscem spalania śmieci całego miasta (por. Mt 5, 22; 18, 9). Według literatury judaistycznej tam ma się odbyć sąd ostateczny i tam też znajduje się wejście do piekła³³¹.

Użyty w Jk 3, 5b–6 obraz jest więc jasny. Ogień potrafi podpalić cały las i zniszczyć go doszczętnie. Niełatwo jest opanować pożar lasu, a jeszcze trudniej ocalić krąg życia rozpalony przez nieopanowany język. Jest on małym członkiem, ale posiada niszczycielską, piekielną moc. Może zdewastować całe życie, a nawet je zupełnie zniszczyć i ostatecznie zatracić w piekle (por. Mt 5, 22).

c. Przeklinające usta (Jk 3, 12a)

Jk 3, 12 kończy perykopę 3, 1–12, którą już omawialiśmy. Dotyczy ona panowania nad językiem, który ma wielką moc i nie kontrolowany, może wyrządzić ogromne szkody. W. 12 należy do jednostki 3, 9–12, w której autor zwraca z przykrością uwagę, że jego adresaci za pomocą języka (γλῶσσα) błogosławią Boga i przeklinają ludzi stworzonych na Jego obraz (w. 9), że z ich ust (στόμα) wychodzi błogosławieństwo i przekleństwo. Stanowczo się temu sprzeciwia (w. 10), gdyż jest to sytuacja nienormalna. Aby to unaocznić, ucieka się do przykładu źródła i drzew, wykorzystując ten pierwszy dwukrotnie, tak że otrzymujemy schemat koncentryczny: A źródło B drzewa A' źródło (w. 11–12). Przykłady te odnoszą się nie do „języka”, lecz do „ust” (dla sensu wypowiedzi nie ma to znaczenia), ponieważ „usta” występują bezpośrednio przed „źródłem” i „drzewami” i wydają słowa, podobnie jak tamte wydają wodę i owoce. Rzeczywistości te nie są bezpośrednio porównane ze sobą, ale z tekstu taka analogia (źródło/drzewa – usta) jasno wynika. Dwa pierwsze zdania (w. 11–12a) mają formę pytań retorycznych rozpoczynających się od partykuł pytaj-

³³¹ Por. F. GRYGLEWICZ, *List św. Jakuba*, s. 101; T. W. LEAHY, *List św. Jakuba*, s. 1499; C. S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturalny do Nowego Testamentu*, Red. naukowa wydania pol. K. Bardski, W. Chrostowski (Prymasowska Seria Biblijna 16), tłum. z ang., Warszawa 2000, s. 540.

nych μήτι i μή („czy?”), które domagają się odpowiedzi przeczącej. Natomiast trzecie zdanie (w. 12b) jest wprost negacją (οὔτε – „i nie”). Wydzwięk wszystkich trzech zdań jest zatem zaprzeczający.

Autor stawia najpierw pytanie, czy źródło (πήγη) tryska ze swej szczeliny wodą słodką i gorzką³³². To się nie zdarza w naturze, choć w okolicach Morza Martwego istnieją gorzkie źródła lecznicze, znajdujące się tuż obok źródeł słodkich. W naszym tekście woda słodka jest wartościowa, natomiast woda gorzka szkodliwa, ponieważ pierwsza symbolizuje błogosławieństwo, a druga przekleństwo. Źródła słodkie są zwłaszcza w Palestynie niezwykle cenne, bo zapewniają życie (por. J 4, 14). Usta nie powinny niszczyć życia, ale być jego źródłem (por. Prz 10, 11), co ma miejsce wtedy, gdy wypowiadają błogosławieństwa. Chrześcijanie, do których autor się zwraca („bracia moi”), są wezwani do błogosławienia Pana i ludzi, nie mogą nikogo przeklinać (por. Mt 5, 44; Łk 6, 28; Rz 12, 14; 1 P 3, 9; 1 J 4, 20). Jeśli postępują inaczej i z jednej strony błogosławią, a z drugiej przeklinają, zachowują się wbrew swojej naturze otrzymanej od Boga przez Chrystusa (por. 2 P 1, 4)³³³. Sięgając po metaforę drzew, autor pyta w Jk 3, 12a:

Czy może, bracia moi, **figowiec** zrodzić **oliwki**
albo **winorośl figi**?

To podwójne pytanie ma nieco inny kierunek niż poprzednie. Nie chodzi o to, czy jakieś drzewo może zrodzić owoce słodkie i kwaśne, ale o to, czy jeden gatunek drzewa może zrodzić owoce innego gatunku: figowiec oliwki, a winorośl figi. Te trzy gatunki drzew są najbardziej rozpowszechnione w Palestynie, dlatego bywały często używane w porównaniach (por. Mt 24, 32; Rz 11, 17. 24; J 15, 1)³³⁴. Autor mógł sięgnąć po nie także dlatego, że nie sposób pomylić ze sobą ani tych drzew, ani ich owoców. Jedynie oliwki przypominają trochę z wyglądu winne grona, ale mają zupełnie inny smak. W przykładzie ważna jest

³³² W tekście greckim nie ma „wody”, są tylko przymiotniki rodzaju nijakiego, tak jak rzeczownik ὕδωρ. Uzupełnienie narzuca się więc samo.

³³³ Por. F. GRYGLEWICZ, *List św. Jakuba*, s. 103–105; T. W. LEAHY, *List św. Jakuba*, s. 1499.

³³⁴ Por. R. P. MARTIN, *James* (WBC 48), Waco 1988, s. 121; F. GRYGLEWICZ, *List św. Jakuba*, s. 105; C. S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturalny do Nowego Testamentu*, s. 541.

właśnie różnica między tymi drzewami, ich wzajemne wykluczanie się. Inne szczegóły czy wartość tych drzew nie odgrywają żadnej roli. Zobaczmy, jak wygląda figowiec (συκῆ) i jego owoc figa (σῦκον, *Biblia Hebraica Stuttgartensia* ma tylko jeden termin פִּיטָה *t'ena*, podobnie *Vulgata* „*ficus*”), aby móc je porównać z oliwkami (ἐλαία) i winoroślą (ἀμπέλως), które już poznaliśmy.

W tekście chodzi o figowca pospolitego (*Ficus carica* L.) z rodziny morwowatych, jeden z ponad tysiąca gatunków figowca rosnących głównie w tropikalnych dżunglach. Prawdopodobnie pochodzi on z południowo-zachodniej Azji i należy do najstarszych drzew czy krzewów owocowych na ziemi. Na terenie Palestyny znany był już 5 tys. lat przed Chr., jak wykazały to resztki suszonych fig odkryte w Gezer. Wcześniej dotarł też do Egiptu, o czym świadczą teksty i malowidła z trzeciego tysiąclecia przed Chr. Jest znamienne, że Adam i Ewa zrobili sobie przepaski właśnie z gałązek figowych (por. Rdz 3, 7). Figowiec pospolity występował i występuje do dzisiaj w pasie od basenu Morza Śródziemnego przez południowo-zachodnią Azję aż po Indie. Wymaga ciepłego klimatu, ale nie potrzebuje wiele wilgoci ani żyznej gleby. Należy do siedmiu podstawowych roślin Ziemi Świętej (por. Pwt 8, 8; Lb 13, 23; Ag 2, 19), których brakowało Izraelitom na pustyni (por. Lb 20, 5), i jest tam najczęstszy obok winorośli i oliwek. Drzewo lub krzew figowy osiąga zazwyczaj wysokość 3–5 metrów, ma mocny pień i szeroką, parasolowatą koronę, utworzoną z pokręconych konarów i zwisających pędów. Duże 12 na 18 centymetrów, ciemnozielone liście w kształcie dłoni, złożone z 3–5 klap, szorstkie w dotyku i dobrze unerwione, o charakterystycznym zapachu pojawiają się wczesną wiosną jako jedne z pierwszych (por. Mk 13, 28) i opadają na początku zimy. We wszystkich częściach drzewa występuje lateks, sok mleczny, drażniący skórę. Liczne, nieduże kwiaty są zamknięte w wydrążeniu umięśnionej osi kwiatostanu mającej kształt gruszki i zwanej „*syconium*”. Rozwija się ona w pozorny owoc, podczas gdy właściwymi owocami są zamknięte w jej środku niełupki, przypominające małe pestki czy orzeszki. Figowiec pospolity osiąga pełnię owocowania w wieku 6–7 lat i przynosi plon przez 50–80 lat. Występuje w kilku typach, które można sprowadzić do dwóch. Pierwszy posiada tylko kwiaty żeńskie (słupkowe z długą szyjką) i owocuje

przy zapyleniu krzyżowym, czyli pyłkiem z innego osobnika, lub partenokarpicznie, to znaczy bez zapylenia. Ten typ daje zbiory dwa razy w roku. Zbiór letni zawiera niewiele owoców, ale za to dużych i soczystych (*Biblia Hebraica Stuttgartensia* בִּיקּוּרָה *bikkura*), spożywanych na surowo, obfitszy zbiór jesienny jest natomiast suszony. Pojedyncze owoce dojrzewają dopiero na wiosnę (*Biblia Hebraica Stuttgartensia* פֶּאֶה *pag*, LXX i NT ὄλιυθος). Drugi typ figowca pospolitego, zwany „dzikim” lub „kozim” (*Caprificus insectifera* Gasp.), ma kwiaty żeńskie (w większości krótkoszyjkowe) i nieliczne męskie i owocuje trzykrotnie w roku: wiosną (*Biblia Hebraica Stuttgartensia* פֶּאֶה *pag*, LXX i NT ὄλιυθος), latem i późną jesienią. Owoce kapryfigowca są jednak niesmaczne, a trzeci zbiór pozostaje na zimę wraz z ukrytymi wewnątrz błonkówkami (*Blastophaga psenes*), owadami podobnymi do małych os. Rozwijają się tam z jaj złożonych w zalążniach tylko słupków krótkoszyjkowych. Błonkówki dostają się do kwiatostanu poprzez kanalik w szczycie umięśnionej osi, zapylając przy okazji słupki długoszyjkowe, z których powstaną owoce, a wychodząc z niego zabierają na sobie duże ilości pyłku, który przenoszą na kwiaty innych figowców. Proces krzyżowego zapylenia (kapryfikacja) znany był już w starożytności. Hodowcy ułatwiali go, zawieszając na wiosnę gałęzie kapryfigowców na innych drzewach figowych. Uprawa figowców nie jest bardzo pracochłonna. Rozmnaża się je głównie poprzez sadzonkowanie pędów, rzadziej z nasion. Drzewa wymagają nawożenia i odchwaszczenia (por. Łk 13, 8), ewentualnej kapryfikacji, jeśli nie mamy do czynienia z odmianami partenokarpicznymi, a na terenach bardzo suchych nawodnienia. Figowiec pospolity jest niezwykle cenny z powodu owoców, które zawierają dużo cukrów (w stanie surowym figi jasnozielone ponad 25 procent, ciemnofioletowe nieco mniej, a figi suszone do 50–70 procent), białka i witamin. Figi były dostępne przez cały rok, ponieważ spożywano je nie tylko na surowo, ale także suszone i w postaci sprasowanej w plackach (*Biblia Hebraica Stuttgartensia* דָּבֵלָה *d'wela*), które nadawały się na prowiant i prezent (por. 1 Sm 25, 18). Dzisiaj figi się także kandyzuje, czyli smaży w cukrze lub pokrywa warstwą cukru, a prażone używa jako surogatu kawy. Owoce te stanowiły obok winogron, oliwek i zbóż podstawowe pożywienie, zwłaszcza ludzi biedniejszych.

Nieurodzaj czy zniszczenie fig odczytywano jako karę Bożą i znak czasów ostatecznych (por. Ps 105/104, 33; Jl 1, 7; Ha 3, 10. 11. 17; Mt 24, 32–34). Przedwczesne ścinanie drzew figowych było zabronione; czynili to wrogowie, aby pozbawić ludność ważnego źródła pożywienia, zieleni i cienia. Figi mają też wartość leczniczą jako środek przeciwgorączkowy i przeczyszczający. Okłady z nich przyspieszały gojenie ran i usuwały wrzody (por. 2 Krl 20, 7; Iz 38, 21). Figowiec był drzewem przydomowym jak u nas lipa. Sadzony często razem z winoroślą (por. Łk 13, 6), dawał gęsty cień, w którym można było spokojnie odpocząć (por. 1 Krl 4, 25; 1 Mch 14, 12; Mi 4, 4; Za 3, 10; J 1, 48. 50). Z lateksu wytwarza się kauczuk, natomiast gąbczaste drewno nadaje się tylko na opał lub do produkcji węgla drzewnego. Figowiec i jego owoce są symbolem wolności, pokoju i pomyślności w obecnym i w przyszłym, mesjańskim świecie. Obrazują także płodność ze względu na liczne owoce zawarte w syconium oraz kształt liści i owoców pozornych, z których pierwsze kojarzono z męskimi, a drugie z żeńskimi organami płciowymi. W *Talmudzie* drzewo to jest utożsamiane z drzewem poznania dobra i zła (por. Rdz 2, 9. 17; 3, 5–6). W mitologii hinduskiej figowiec stanowi drzewo świata³³⁵.

Jak widać, różnice między figą, winoroślą i oliwką są ewidentne. Odpowiedź na pytanie postawione w Jk 3, 12a jest zatem oczywista: nie może figowiec zrodzić oliwek ani winorośl fig, bo każde drzewo rodzi owoce według swego gatunku (por. Rdz 1, 11–12). Podobnie usta chrześcijanina nie mogą rodić przekleństw, gdyż jest to wbrew jego naturze. Być może na podstawie bliskiego kontekstu Jk 3, 13–17 wolno rozszerzyć to napomnienie na wszelkie słowo niestosowne, puste, szkodliwe, złe (por. Ef 4, 29). Metafora drzew służy zatem autorowi do pouczenia, że usta człowieka nie powinny być zdolne do wypowiedzania złych słów, tak jak figowiec nie jest zdolny wydać oliwek, a winorośl

³³⁵ Por. M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 62, Flora, s. 286–287 i Flora, k. 457; J. C. TREVER, Fig tree, fig, w: *IDB*, t. II, s. 267; Z. WŁODARCZYK, Drzewa i krzewy na kartach Nowego Testamentu, w: T. Jelonek (red.), *Z badań nad Biblią*, t. III, Kraków 2001, s. 25–28, 30–38; D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. z niem., Warszawa 1990, s. 161–163; B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 45–49; J. PICK, *W świecie Biblii – flora*, s. 48–50.

fig. Z mądrości i harmonii obecnej w przyrodzie trzeba uczyć się rozsądnego i harmonijnego życia, zgodnego z wolą Bożą³³⁶.

Drugie użycie metafory źródła idzie po tej samej linii, choć w. 12b gramatycznie nie jest do końca jasny. Dosłownie brzmi on w tłumaczeniu tak: „I nie [może] słońce (przymiotnik rodzaju nijakiego) uczynić słodkiej wody”. Niektórzy uzupełniają przymiotnik „słone” rzeczownikiem „woda” (poprawnie, bo w języku greckim ὕδωρ jest także rodzaju nijakiego), w wyniku czego otrzymują trochę dziwne zdanie: „I nie [może] woda słońca uczynić wody słodkiej”³³⁷. Można jednak widzieć tutaj metonimię polegającą na zastąpieniu przyczyny (źródło) przez skutek (woda) i tłumaczyć: „I nie może źródło słońca...”, jak czyni to większość. Sens wypowiedzi jest identyczny z sensem poprzedniej w w. 12a: podobnie jak źródło słońca nie może dać słodkiej wody, tak usta człowieka nie mogą wypowiadać złych słów. Usta są tutaj przyrównane do słonego źródła, ale nie ma to znaczenia. Autor bowiem nie wprowadza nowej myśli, że np. zepsute usta nie są zdolne wypowiedzieć dobrych słów, ale chce jedynie pokazać, że między źródłem i wodą, która z niego wypływa, istnieje zgodność. Podobnie powinno być z ustami człowieka i wypowiedzianymi słowami, które mają być zawsze tylko dobre³³⁸.

d. Falszerze Ewangelii (Jud 12)

Autor krótkiego Listu Judy pragnie zachęcić chrześcijan, prawdopodobnie w większości pochodzenia żydowskiego, do „walki o wiarę” (w. 3), ponieważ wkradli się pomiędzy nich „jacyś ludzie” (w. 4), którzy wypaczają Ewangelię. Określenie „prorocy od snów” (w. 8) i „pasący siebie samych” (w. 12) oraz tekst paralelny w 2 P 2, 1 wskazują, że chodzi o fałszywych proroków, nauczycieli, pasterzy (por. Pwt 13, 1–5; Jr 27, 9; Ez 34, 1–10). Termin „nauczyciele” wydaje się chyba najbardziej adekwatny, bo nie chodzi tu o proroków

³³⁶ Por. Z. WŁODARCZYK, *Drzewa i krzewy na kartach Nowego Testamentu*, s. 37, 69.

³³⁷ Por. D. H. STERN, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, s. 990. *Vulgata* i *Biblia Wujka* zostawiają same przymiotniki, zmieniając tylko ich rodzaj: „salsa”, „słona”. Warianty w rękopisach dodają „źródło” i podobnie jak w w. 11 stwierdzają, że nie może ono dać wody słonej i słodkiej.

³³⁸ Por. R. P. MARTIN, *James*, s. 121–122.

w ścisłym znaczeniu ani o pasterzy stojących na czele wspólnoty³³⁹. Ci fałszywi nauczyciele są bezbożni, szyderczy, cielesni, powołują się na sny, nie mają Ducha, wypierają się Chrystusa, bluźnią aniołom, wprowadzają podziały, żyją rozpustnie i szukają własnej korzyści, pozostając przy tym ciągle niezadowolonymi. Autor przypomina, że apostołowie zapowiadali pojawienie się takich odstępców, i ostrzega, że skoro weszli oni na drogę nieposłusznych postaci, znanych ze Starego Testamentu i apokryfów żydowskich (*1 Księga Henocha, Wniebowzięcie Mojżesza*): upadłych aniołów, Kaina, mieszkańców Sodomy i Gomory, buntujących się Izraelitów po wyjściu z Egiptu, Korego i Balaama, to zostaną też podobnie jak one ukarani (w. 4–19).

Do opisania bliżej tych ludzi siejących zamęt pośród chrześcijan autor używa w w. 12–13 szeregu metafor, wśród nich także metafory drzewa, które mają podobny wydźwięk:

¹² Ci [fałszywi nauczyciele] są na waszych agapach zakalami, uctującymi wspólnie bez obawy, pasącymi samych siebie; obłokami bezwodnymi, unoszonymi przez wiatry; **drzewami** późnojesiennymi **bez owoców**, po dwakroć umarłymi, **wykorze-nionymi**;

¹³ rozhukanymi bałwanami morskimi, wypluwającymi swoją hańbę; gwiazdami zbląkanymi, dla których mrok ciemności jest zachowany na wieczność.

Fałszywi nauczyciele są najpierw przyrównani do pasterzy³⁴⁰, którzy „samiych siebie pasą”, zamiast troszczyć się o owce, czyli wierzących. Obraz podkreśla interesowność, egoizm i przebiegłość tych ludzi wykorzystujących wiarę innych. Ich zachowanie związane jest

³³⁹ Por. F. GRYGLEWICZ, List św. Judy. Wstęp – przekład – komentarz, w: Tenże, *Listy katolickie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 11), Poznań 1959, s. 474–475, 485, 488; P. REYMOND, List św. Judy Apostoła, w: *MKPŚ*, s. 1672–1674.

³⁴⁰ Znaczenie metaforyczne miałby również rzeczownik *σπιλάς*, gdyby go przetłumaczyć nie jako „zakala”, lecz jako „plama”, „rafa” lub „burza”. Termin „plama” jest bliski „zakale”, natomiast dwa pozostałe „rafa” i „burza” odbiegają od niego i wydają się mniej adekwatne w naszym tekście, chociaż całkiem wykluczyć ich nie można, bo kojarzą się z „rozhukanymi bałwanami morskimi” (w. 13) i są również w stanie wyrazić zgubne oddziaływanie fałszywych nauczycieli na wspólnotę; por. R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 561; W. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, s. 762; M. ZERWICK, M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, s. 740; F. GRYGLEWICZ, List św. Judy, s. 488; *Przekład na 2000*.

z agapami (por. 2 P 2, 13; 1 Kor 11, 20–22), ale rozciąga się zapewne także na inne sytuacje w życiu wspólnoty (por. 1 Kor 13, 5; Flp 2, 4)³⁴¹.

Dalej utożsamia ich autor z „obłokami bezwodnymi, unoszonymi przez wiatry” (por. 2 P 2, 17; Prz 25, 14). Zjawisko to jest charakterystyczne dla Palestyny zwłaszcza latem, kiedy od zachodu, od Morza Śródziemnego pojawiają się prawie codziennie chmury, zwykle o świcie (por. Oz 6, 4), które jednak szybko znikają, nie przynosząc upragnionego deszczu. Metafora uwydatnia brak zbawiennej jak woda treści w nauczaniu heretyków oraz ich niestałość, uleganie namiętnościom. Wariant podkreśla jeszcze bardziej tę ostatnią cechę, mówiąc, że obłoki są unoszone przez „każdy wiatr”³⁴².

Podobne znaczenie ma metafora drzewa (δένδρον, *Vulgata* „arbor”). Chodzi o drzewa owocowe, ponieważ autor mówi wprost, że są „bez owoców” (ἄκαρπος). Przymiotnik „późnojesienny” (φθινοπωρινός) może podkreślać, że o tej porze roku drzewa powinny mieć owoce lub że są ich całkowicie pozbawione, bo zostały już zebrane. Pierwszy sens wydaje się mocniejszy, ponieważ stwierdza, że drzewa te w ogóle nie rodzą³⁴³. Mało tego, nie tylko nie posiadają owoców, ale są „po dwakroć umarłe” (ἀποθνήσκω) i „wykorzenione” (ἐκρίζω). Liczebnik przysłówkowy „dwakroć” wyraża prawdopodobnie zupełne obumarcie, uschnięcie drzewa. Zostaje ono potem wykorzenione, czyli całkowicie unicestwione³⁴⁴. Nie wykluczona wydaje się aluzja do podwójnej śmierci człowieka na ciele i na duszy (por. Jk 1, 15; 5, 20; 1 J 3, 14; 5, 16–17). Śmierć druga polega na oderwaniu się człowieka od Boga, co ma miejsce w czasie ziemskiego życia, a ostatecznie zostanie usankcjonowane w wieczności (por. Ap 2, 11;

³⁴¹ Por. R. J. BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter* (WBC 50), Waco 1983, s. 84–86.

³⁴² Por. F. GRYGLEWICZ, *List św. Judy*, s. 488; R. J. BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter*, s. 87; M. BEDNARZ, *Ziemia umiłowana przez Boga*, s. 14–15.

³⁴³ Pierwsze rozumienie oddaje *Biblia Poznańska*: „drzewa [nawet] późną jesienią nie dające owocu” i D. H. STERN, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, s. 1048: „drzewa bez owoców nawet jesienią”, drugie *Biblia Warszawsko-Praska*: „drzewa czasu jesieni, już bez żadnych owoców” i *Przekład na 2000*: „drzewa o porze zimowej”; por. C. S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturalny do Nowego Testamentu*, s. 585.

³⁴⁴ P. REYMOND, *List św. Judy Apostoła*, s. 1674; D. H. STERN, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, s. 1048, widzą podwójne obumarcie drzew w ich bezpłodności i wykorzenieniu.

20, 6. 14; 21, 8). Wykorzeniecie może oznaczać odcięcie od Chrystusa (por. J 15, 1–6), gdyż w Kol 2, 7 mowa jest o zakorzeniu (ῥιζώω) w Nim. Uschnięcie i wykorzeniecie drzewa może też być obrazem kary, wspomnianej w w. 13, która dosięga już odstępców i przedłuży się na wieczność (por. Mt 21, 19–20; 15, 13; 3, 10; 7, 19). Wówczas imiesłowy w aoryście ἀποθανών i ἐκριζωθείς („umarły” i „wykorzeniony”) wskazywałyby na nieuchronność tej kary. Metafora drzewa mówi więc, że fałszywi nauczyciele nie przynoszą oczekiwanych owoców, są obumarli duchowo i wykorzenieni, odcięci od Chrystusa, a więc zupełnie bezużyteczni i skazani na ostateczną zagładę³⁴⁵.

Kolejna metafora idzie nieco dalej, bo mówi nie tylko o bezużyteczności fałszywych nauczycieli, ale także o ich szkodliwości. Obraz „rozhukanych (dosłownie dzikich) bałwanów morskich (może chodzić o fale na morzu lub jeziorze), wypływających swoją hańbę (w tekście greckim mamy liczbę mnogą), czyli pianę wraz z mułem i nieczystościami, jest znany w Izraelu (por. Iz 57, 20). Symbolizuje on rozwydrzenie i roszczenia heretyków, którzy uderzają w skałę, jaką jest Chrystus i Kościół (por. Mt 16, 18; 21, 42. 44; Dz 4, 11; Rz 9, 32–33; 1 Kor 3, 11; Ef 2, 20; 1 P 2, 4–8), i swoimi hańbiącymi słowami i czynami kalają wspólnotę (w. 12)³⁴⁶.

Wreszcie „gwiazdy zbłąkane”, które pojawiają się krótko na niebie, wykonując nieregularne ruchy, a potem znikają w ciemności, to symbol upadłych aniołów, dla których zachowane są na wieki nieprzeniknione ciemności w podziemiach (w. 6). Heretycy są przyrównani do nich, bo również błądzą w swoich naukach, chodzą krętymi drogami, a po krótkim czasie znikną i odbiorą zasłużoną karę³⁴⁷.

Także występni, zamknięci na Boga, pokładający ufność tylko w człowieku i w bogactwie, niepanujący nad językiem, fałszujący prawdę mogą być zobrazowani przy pomocy drzew. Są podobni do drzew na pustyni, karłowatych, zniszczonych, bez owoców, wykorzenionych. Nie cieszą oczu ani nie przynoszą pożytku, nadają się do wycięcia

³⁴⁵ Por. R. J. BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter*, s. 87–88; F. GRYGLEWICZ, *List św. Judy*, s. 488–489; J. H. NEYREY, *List św. Judy*, w: *KKB*, s. 1540.

³⁴⁶ Por. R. J. BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter*, s. 88–89; J. H. NEYREY, *List św. Judy*, s. 1540; P. REYMOND, *List św. Judy Apostoła*, s. 1674.

³⁴⁷ Por. R. J. BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter*, s. 89–90; F. GRYGLEWICZ, *List św. Judy*, s. 489; J. H. NEYREY, *List św. Judy*, s. 1540.

i spalenia. Błogosławiąc i przeklinając tymi samymi ustami, ludzie działają poniekąd wbrew naturze, do czego drzewa nie są zdolne.

Metafora drzewa ukazuje człowieka w aspekcie moralnym i religijnym, splendor sprawiedliwego i nędzę występnego. Różnica polega na tym, że o stanie drzewa decydują w znacznym stopniu czynniki zewnętrzne, natomiast stan moralny człowieka zależy przede wszystkim od niego samego.

Rozdział III. Jednostki szczególne

Obecnie zajmiemy się metaforami drzewa, które odnoszą się do jednostek pełniących ważne funkcje wśród ludzi, w narodzie. W tym wypadku podkreślane są nie tyle osobiste postawy i czyny tych osób, ile działania mające wpływ na szerszą społeczność. Osoby te pełnią ważną rolę w historii zbawienia, są narzędziami w rękach Bożych. Zanalizujemy teksty odnoszące się do królów i do Jezusa, który jest wyjątkowym człowiekiem i według Biblii także Bogiem.

1. Król

W pierwszej kolejności omówimy metafory drzewa odnoszące się do króla, jego cech, postaw, działań, które rzutują na cały naród i są poddane osądowi Boga.

a. Wybór władcy (Sdz 9, 8-15)

Rozdział 9 Księgi Sędziów opowiada o Abimeleku. Nie należy on do postaci znaczących, nie jest nawet jednym z sędziów, których dzieje zawarte są w zasadniczej części księgi (3, 7–16, 31), ale wyróżnia się tym, że zostaje obwołany królem (מֶלֶךְ *méleh*) (9, 6). Abimelek był synem Gedeona, zwanego też Jerubbaalem³⁴⁸, z jego drugorzędnej żony, niewolnicy pochodzącej z Sychem w pokoleniu Efraima

³⁴⁸ Imię „Jerubbaal” (יְרֻבְבָּאֵל *j’rubbá’al*) znaczy: „niech Baal walczy, broni, okaże się wielkim”. Autor Sdz łączy to drugie imię Gedeona ze zburzeniem przez niego ołtarza Baala: „Niech Baal z nim walczy, bo zburzył jego ołtarz” (Sdz 8, 32); por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 410.

(8, 31; 9, 18). Misja sędziego miała charakter charyzmatyczny i nie przechodziła na potomków. Jedynie Samuel wyznaczył dwóch synów na swoich następców, ale nie sprawdzili się oni w roli sędziów (por. 1 Sm 8, 1–3). Izraelici proponowali Gedeonowi, by panował (משל *mszl* w al) nad nimi, on oraz jego syn i wnuk, ponieważ wybawił ich od Madianitów. Jednak Gedeon odmówił, wskazując, że to Pan będzie panował (משל *mszl* w al) nad Izraelem (Sdz 8, 22–23). Jemu wystarcza urząd sędziego w pokoleniu Efraima i w pokoleniach sąsiednich³⁴⁹.

Być może propozycja wysunięta ojcu zachęciła Abimeleka do starań o pozycję króla w Sychem, rodzinnej miejscowości jego matki, gdyż gdzie indziej nie mógłby liczyć na poparcie, będąc tylko synem konkubiny ojca, a więc pozbawionym praw (9, 1–6). Abimelek przekonał braci (אח *'ah*) swojej matki i całą jej rodzinę (משפחה *miszpaha*), dom jej ojca (בית אבי אמו *bet 'awi 'immo*)³⁵⁰, aby namówili możnych (בא *bá 'al*) Sychem do ustanowienia go królem. Argumentował, że w przeciwnym razie będzie panować (משל *mszl* w al) nad nimi siedemdziesięciu synów Gedeona i że w przeciwieństwie do nich on jest ich bratem (אח *'ah*), ich kością i ciałem (por. 2 Sm 5, 1; Rdz 2, 23), czyli krewnym, rodakiem. Moźni Sychem dali się przekonać i podarowali Abimelekowi siedemdziesiąt syklów srebra ze świątyni Baal-Berita, za które zgromadził on wokół siebie nicponiów (ריק *req*) i awanturników (פוזז *pohez*)³⁵¹, czyli najemników gotowych mu oddać wszelką usługę. Udał się z nimi do Ofra, miejscowości rodzinnej swego ojca, i pozabijał tam wszystkich swoich braci (אח *'ah*) z wyjątkiem najmłodszego Jotama, który się ukrył³⁵². Następnie wrócił do Sychem,

³⁴⁹ Por. M. O'CONNOR, *Księga Sędziów*, w: *KKB*, s. 218–219, 223–225; M. GÖRG, *Richter* (NEBAT 31), Würzburg 1993, s. 5.

³⁵⁰ Może chodzić nie tylko o klan, ale i o stronników; por. M. O'CONNOR, *Księga Sędziów*, s. 225–226.

³⁵¹ Przymiotnik ריק *req* oznacza „pusty, bez zasad, bezwartościowy”, a czasownik פוזז *phz* w al, który jest tutaj użyty jako imiesłów czynny, „być zuchwałym, niezdyscyplinowanym”; por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. II, s. 16, 271–272.

³⁵² Wzmianka o wymordowaniu braci „na jednym kamieniu” (9, 5) może wskazywać na egzekucję rytualną dokonaną na ołtarzu, choć nie jest znany przykład tej praktyki na Bliskim Wschodzie, mimo że wycinanie rywali do tronu było dość powszechne, także w Izraelu; por. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 280.

gdzie możni ustanowili (מֶלֶךְ *mlk* w hifil) go królem (מֶלֶךְ *méleh*), jak to było w zwyczajach wśród ówczesnych ludów poza Izraelem.

Gdy Jotam dowiedział się o tym, zwrócił się ze szczytu góry Garizim do możnych Sychem, opowiadając bajkę, która zbudowana jest na wzór bajek Ezopa: obraz (9, 8–15) i wypływający z niego morał (9, 16–20). Bajka to gatunek literacki będący krótkim, pełnym wyobraźni utworem, który mówiąc o roślinach lub zwierzętach, wyraża jakąś życiową prawdę lub krytykuje osoby, zachowania czy instytucje. W Biblii poza omawianą bajką spotykamy jeszcze zwięzłą bajkę Joasza w 2 Krl 14, 9 (por. 2 Krn 25, 18). Pewne elementy bajki występują w opowieści o wężu w Rdz 3, 1–15 i o oślicy Balaama w Lb 22, 22–35. W bajce Jotama wykorzystano znany także w literaturze mezopotamskiej i greckiej obraz drzew rywalizujących ze sobą³⁵³.

⁸ «Zeszły się **drzewa**, aby namaścić króla nad sobą.

Rzekły do **oliwki**:

Króluj nad nami!

⁹ Odpowiedziała **oliwka**:

Czyż mam zaprzestać wydawać moją tłustość,
którą cenią we mnie bogowie i ludzie,
i pójść, aby kołysać się ponad **drzewami**?

¹⁰ Z kolei zwróciły się **drzewa** do **figowca**:

Chodź ty i króluj nad nami!

¹¹ Odpowiedział im **figowiec**:

Czyż mam zaprzestać wydawać moją słodycz
i mój wyborny **owoc**
i pójść, aby kołysać się ponad **drzewami**?

¹² Następnie rzekły **drzewa** do **krzewu winnego**:

Chodź ty i króluj nad nami!

¹³ **Krzew winny** im odpowiedział:

Czyż mam zaprzestać wydawać mój **sok**
rozweselający bogów i ludzi
i pójść, aby kołysać się ponad **drzewami**?

¹⁴ Wówczas rzekły wszystkie **drzewa** do **krzewu ciernistego**:

Chodź ty i króluj nad nami!

¹⁵ Odpowiedział **krzew ciernisty drzewom**:

Jeśli naprawdę chcecie mnie namaścić na króla,

³⁵³ Por. J. S. SYNOWIEC, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, s. 349–352; J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 280; M. O'CONNOR, *Księga Sędziów*, s. 226; J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, s. 429–430.

chodźcie i odpoczywajcie w moim cieniu!
A jeśli nie, niech ogień wyjdzie z **krzewu ciernistego**
i spali **cedry libańskie**».

Tekst ma bardzo regularną budowę, z powtarzającymi się sformułowaniami. Drzewa (עץ *‘ec*) się zeszyły, by namaścić (משח *mszh* w qal) nad sobą króla (מֶלֶךְ *méleh*). Zwracają się kolejno do różnych drzew: króluj nad nami! Użyty jest czterokrotnie tryb rozkazujący czasownika מִלֵּךְ *mlk* w qal. Za pierwszym razem ma formę męską emfaticzną מִלֵּךְהָ *molha* (w. 8), potem dwukrotnie formę żeńską מִלֵּכִי *molhi* (w. 10 i 12)³⁵⁴ i wreszcie zwykłą formę męską מִלֵּךְ *m^eloh-* (w. 14). Forma emfaticzna odnosi się do oliwki (זַיִת *zájit*), po której następuje figowiec (תְּאֵנָה *t^e’ena*) i krzew winny (גִּפְנִי *géfen*). Drzewa nalegają, by któraś z tych szlachetnych i charakterystycznych dla Palestyny roślin królowała nad nimi. One jednak odmawiają, bo nie chcą zaprzestać robić, zaniechać (הִדַּל *hdl*)³⁵⁵ tego, co potrafią najlepiej, aby kołysać się (נָוָה *nw* ‘ w qal) nad drzewami, czyli wynosić się ponad nie, panować³⁵⁶.

Drzewo oliwne wydaje tłustość (דֶּשֶׁן *dészen*) zawartą w oliwkach, z których wytlacza się oliwę, będącą także głównym składnikiem olejku, maści (שֶׁמֶן *szémen*) po zmieszaniu jej z wonnościami. Oba produkty są używane w codziennym życiu jako środek spożywczy, kosmetyczny, leczniczy i palny, a także w kulcie religijnym do namaszczeń, ofiar i lamp³⁵⁷. Właśnie źródło tych produktów cenią (כָּבַד

³⁵⁴ Formy מִלֵּךְהָ *molha* w w. 8 i מִלֵּכִי *molhi* w w. 12 są według qere. W ketiw mają one postać מִלֵּוֹהָ *m^eloha* i מִלֵּוֹהִי *m^elohi*.

³⁵⁵ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 278.

³⁵⁶ „Kołysanie się” jest być może ironiczną aluzją do ceremonialnego zachowywania się królów. Mało prawdopodobne, by do głosu dochodziły tu inne znaczenia czasownika hebrajskiego: „drzeć” (por. Iz 7, 2) czy „tulać się” (por. Rdz 4, 12, 14); por. J. S. SYNOWIEC, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, s. 350; M. O’CONNOR, *Księga Sędziów*, s. 226; M. GÖRG, *Richter*, s. 52. LXX według *Kodeksu Aleksandryjskiego* tłumaczy hebrajski czasownik przez ἄρχεῖν („rządzić”), a jej *Kodeks Watykański* i *Vulgata* używają strony biernej „być promowanym, wyniesionym” (κινεῖσθαι, „promovear”). Odpowiedzi oliwki, figowca i krzewu winnego mają formę pytania retorycznego (הֲ he – „czy?”), na które oczywista jest odpowiedź negatywna. LXX (*Kodeks Watykański*) oddaje hebrajski termin przez μή („czy?”), a *Vulgata* przez „numquid” („czy?”), które domagają się negatywnej odpowiedzi.

³⁵⁷ Por. Z. WŁODARCZYK, *Uprawa i symbolika oliwki*, s. 201–216; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*

kbd w piel) w oliwce bogowie i ludzie. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* proponuje czytać zamiast בִּי *bi* („we mnie”, to znaczy w oliwce) בו *bo*, które łączy się ściśle z zaimkiem relatywnym אֲשֶׁר *'aszer* i oznacza „przy pomocy której (tłustości)”, co również dobrze wkomponowuje się w dalszą część wersetu: „czczą bogów i ludzi”³⁵⁸. Z kolei figowiec jest wartościowy ze względu na swoją słodycz (מֹתֶק *móteq*), na swój wyborny owoc (תְּנוּבָה טוֹבָה *t'nuwa towa*). Rzeczywiście figi zawierają bardzo dużo cukru, surowe około 25 procent, a suszone nawet do 70 procent. Są zatem smaczne i bardzo pożywne³⁵⁹. Wreszcie krzew winny nie chce zaprzestać dostarczać soku. Rzeczownik תִּירוֹשׁ *tirosz* może oznaczać sok w winogronach, wyciśnięty w tłoczni moszcz lub świeże wino³⁶⁰. Napój ten był używany codziennie i wprowadzał w dobry nastrój bogów i ludzi.

Trzy drzewa nie chcą porzucić swojej naturalnej aktywności, która przynosi owoce pożyteczne dla bogów i ludzi i cenione przez nich, dlatego wszystkie drzewa (כָּל־הָעֵצִים *kol-ha 'ecim*) zwracają się teraz do krzewu ciernistego (אֲטָד *'atad*). Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, jaka roślina kryje się pod tą nazwą. Wysuwane są różne propozycje: kolcowój europejski (*Lucium europaeum* L.), głóżyńa cień Chrystusa (*Ziziphus spina-christi* (L.) Desf.), szakłak palestyński (*Rhamnus palestina* Boiss.). Zostawiamy kwestię otwartą i widzimy tu jakiś krzew ciernisty, który w przeciwieństwie do wcześniej wymienionych drzew nie wydaje żadnych wartościowych owoców, jest nieprzystępny ze względu na kłujące ciernie i nie daje nawet dobrego cienia. Nadaje się jedynie do ogrodzeń i łatwo się pali nawet z zielonymi liśćmi³⁶¹. Propozycja skierowana do krzewu nie jest chyba zdecydowana, bo

Starego Testamentu, t. II, s. 536-538.

³⁵⁸ LXX (*Kodeks Watykański*) tłumaczy: „przy pomocy której mężowie będą czcili boga” (ἐν ἡ δοξάσουσι τὸν θεὸν ἄνδρες).

³⁵⁹ Por. M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 62; Z. WŁODARCZYK, *Drzewa i krzewy na kartach Nowego Testamentu*, w: T. Jelonek (red.), *Z badań nad Biblią*, t. III, Kraków 2001, s. 25–28, 30–38; B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 45–49; J. PICK, *W świecie Biblii – flora*, s. 48–50.

³⁶⁰ Por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 440; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. II, s. 657–658.

³⁶¹ Por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 31; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski*

wymuszona tym, że inne drzewa odmówiły. Być może dlatego tryb rozkazujący „króluj” nie ma formy emfaticznej. Krzew ciernisty wydaje się nie dowierzać szczerości drzew i ostrzega je: jeśli go namaszczą na króla, mogą szukać schronienia (חֹסֶה *hsh* w al) w jego cieniu (צֶל *cel*)³⁶², ale jeśli nie, to ogień wyjdzie z niego³⁶³ i spali cedry libańskie (אַרְזֵי הַלְבָּנוֹן *'arze hall^ewanon*). Krzew nie pozwoli z siebie żartować i chce koniecznie zdobyć władzę królewską. Drzewa muszą go ustanowić królem i wtedy będą mogli skryć się w jego cieniu. Jeśli nie zostanie królem, wyda z siebie ogień, który pochłonie nawet największe cedry. Krzew obiecuje ochronę, której w rzeczywistości nie może dać, natomiast grozi zniszczeniem, do czego jest zdolny.

Po wygłoszeniu bajki Jotam odnosi ją do sytuacji w Sychem (9, 16–20). Pyta retorycznie jego mieszkańców, czy ustanawiając Abimeleka królem, postąpili zgodnie z prawdą i sprawiedliwością i czy dobrze obeszlę się z Gedeonem-Jerubbaalem i jego rodem, czy docenili dobrodziejstwa otrzymane z jego ręki (w. 16). Jotam nie odpowiada na te pytania, tylko przytacza fakty, które mówią same za siebie: Gedeon wybawił mieszkańców Sychem z rąk Madianitów, narażając swoje życie, a oni wystąpili przeciw niemu, wymordowali jego siedemdziesięciu synów i obrali Abimeleka na króla, bo jest ich krewnym (w. 17–18). A potem życzy mieszkańcom Sychem i Abimelekowi wzajemnej radości (שִׂמְחָה *smh* w al), jeśli postąpili słusznie, jeśli natomiast postąpili niesłusznie, wzywa ogień, by wyszedł z Abimeleka i z możliwych Sychem i pochłonął ich nawzajem (w. 19–20).

Wypowiedziawszy te słowa, Jotam uciekł i ukrył się przed swoim bratem Abimelekiem (w. 21). Dalsza historia (9, 22–57) wypełniła jego przekleństwo (קָלָלָה *q^elala*) (9, 57). Po trzech latach władzy (סָרָה *srr* w al) Abimeleka w Sychem za pośrednictwem Zebula („Księcia”) możni miasta zbuntowali się przeciw niemu, próbując doprowadzić go do ruiny przez sparaliżowanie handlu z innymi miejscowościami.

i aramejsko-polski Starego Testamentu, t. I, s. 37; Z. WŁODARCZYK, *Rośliny biblijne. Leksykon*, s. 133–134, 184, 228–230; M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 154, 167.

³⁶² Rzeczownik צֶל *cel* oznacza „cień” i „ochronę”; por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. II, s. 101.

³⁶³ LXX (*Kodeks Watykański*) zamiast „z krzewu ciernistego” ma „ode mnie” (ἀπ’ ἐμοῦ).

Wykorzystali też przybycie niejakiego Gaala („Ohydneho”) ze swoim klanem, który zasugerował zmianę rządów w Sychem na korzyść ludzi Chamora, ojca Sychem, czyli na korzyść rdzennych, kananejskich mieszkańców miasta przeciwstawiających się mieszkańcom izraelskim. Abimelek należał do obu grup, dzięki czemu został królem Sychem, ale teraz to podwójne pochodzenie przysparzało mu wrogów z obu stron. Abimelek pokonał Gaala i wspomagających go mieszkańców Sychem, a następnie zniszczył doszczętnie miasto. Moźnych twierdzy Sychem, którzy schronili się w podziemiach świątyni El-Berit, spalił żywcem, podkładając ogień. Wyprawił się potem przeciw pobliskiemu Tebes, ale zginął, gdy chciał podłożyć ogień pod bramy wewnętrznej twierdzy w mieście, ugodzony w głowę kamieniem od żaren³⁶⁴, który rzuciła z góry jakaś kobieta. Autor Sdz widzi w tym wszystkim rękę Boga, który sprawił, że zbrodnia dokonana na Gedeonie i jego synach została pomszczona, a zło, którego się dopuścili Abimelek i moźni Sychem, spadło na nich samych (9, 23–24, 56–57)³⁶⁵.

Znając historię Abimeleka, można lepiej zrozumieć bajkę Jotama. Nie odpowiada ona w każdym szczególe wydarzeniom, które się rozegrały, co niektórzy uznają za dowód, że bajka nie pochodzi od Jotama, ale została włączona później w narrację³⁶⁶. W zasadniczych jednak punktach zgadza się z historią Abimeleka. Trzeba pamiętać, że bajki, przypowieści, obrazy nigdy nie oddają w pełni rzeczywistości, o której mówią. Drzewami z bajki są mieszkańcy Sychem, którzy chcą wybrać sobie króla. Proponują tę godność Gedeonowi i może jeszcze innym, ale oni odmawiają. Gedeon czyni to ze względu na Boga, który jest jedynym królem nad Izraelem. Swą rolę widzi w sprawowaniu urzędu sędziego w obrębie kilku pokoleń i nie chce go porzucać, by objąć rządy nad całym Izraelem. Jego i ewentualnych innych kan-

³⁶⁴ Żarna składały się z dwóch kamieni, zwykle bazaltowych. Kamień dolny był ciężki, mógł ważyć nawet do 45 kilogramów, natomiast kamień górny ważył około 2,5 kilograma i był dopasowany do ręki. Abimelek został uderzony górnym kamieniem; por. J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 282.

³⁶⁵ Por. J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 280–282; M. O’CONNOR, *Księga Sędziów*, s. 226.

³⁶⁶ Por. J. S. SYNOWIEC, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, s. 351–352; M. GÖRG, *Richter*, s. 52.

dydatów na króla symbolizują szlachetne drzewa: oliwka, figowiec i krzew winny. Bez wątpienia krzewem ciernistym jest Abimelek, który nie tyle akceptuje wybór na króla, ile sam zabiega o tę godność i nie dopuszcza żadnego sprzeciwu. Swoich braci wytracił, a możliwym grozi ogniem. Korzysta z najemników zdolnych do wszystkiego, ludzi awanturnicznych i bez zasad, co wskazuje, że sam jest człowiekiem bezwartościowym. Z obiecanej ochrony zapewne niewiele zrealizował, skoro mieszkańcy Sychem zbuntowali się przeciw niemu. Odpowiedzią Abimeleka jest walka z przeciwnikami i ich unicestwienie, także przy pomocy ognia, jak to zapowiadał Jotam. Cedry libańskie przedstawiałyby najmocniejszych oponentów, w pierwszym rzędzie spośród możliwych Sychem. Nie ogranicza się przy tym Abimelek do samych mieszkańców Sychem, ale występuje także przeciw okolicznej ludności. I ginie w walce z nimi, a nie z możliwymi Sychem. Spotyka go haniebna śmierć z ręki kobiety, mieszkanki Tebes. Przekleństwo Jotama wypełniło się i zatoczyło nawet szersze kręgi, niż on to przewidywał. Ogień Abimeleka rozprzestrzenił się poza granice Sychem i dopadł go też ogień spoza Sychem³⁶⁷.

Bajka Jotama o drzewach wybierających króla nad sobą jest ostrzeżeniem przed wyborem na to stanowisko człowieka bezwartościowego, który niewiele potrafi i nie przynosi owoców ubogających i rozweselających innych. Zwykle taki człowiek sam dąży do zdobycia godności królewskiej, nie cofając się nawet przed zbrodnią. Jako król niewiele może dać podwładnym, natomiast będzie wiele od nich wymagał dla siebie, a w razie sprzeciwu będzie ich surowo karał i likwidował. Wywoła to opór uciskanych ludzi i rewoltę, która może doprowadzić do usunięcia czy śmierci króla. Wybór takiego człowieka okaże się dla wszystkich nieszczęściem. Ludzie szlachetni, produktywni niechętnie podejmują funkcję króla, bo czują się dobrze w swym rzemiośle, są cenieni przez Boga i ludzi. Nie chcą wynosić się nad innych, rozporządzać nimi, mając świadomość, że Bóg jest jedynym królem Izraela. Bajka dotyczy nie tylko przypadku Abimeleka, ale wpisuje się w dyskusję o potrzebie króla w Izraelu na wzór państw ościennych. Trwała ona dłuży czas i zakończyła się namaszczeniem Saula na pierwszego króla przez Samuela. Jego

³⁶⁷ Por. J. S. SYNOWIEC, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, s. 350–351.

argumenty, że król będzie rywalem Boga i obłoży ludzi ciężarami, przegrały z wolą Izraelitów, którzy widzieli w królu gwaranta pokoju i porządku. Również Bóg ustąpił przed natarczywością swego ludu (por. 1 Sm 8–12). Burzliwa historia monarchii izraelskiej, zakończona niewolą babilońską w VI wieku przed Chr. pokazuje, że instytucja króla ma charakter ambiwalentny, a gdy do władzy dochodzą ludzie pokroju Abimeleka, staje się destruktywna. Bajka ma wydźwięk uniwersalny, „ukazuje polityków jako ludzi śmiesznych i jednocześnie niebezpiecznych”³⁶⁸, wyśmiewa władzę królewską jako zupełnie zbyteczną. Uznano ją za „najmocniejszy poemat antymonarchistyczny w literaturze światowej” (Martin Buber)³⁶⁹.

b. Rozgrywka królów (Ez 17, 1–24)

Rozdział 17 należy do pierwszej części Księgi Ezechiela (1, 1–24, 27), której treścią są wyrocznie o sędzie dotyczącym Judy. Wraz z rozdziałami sąsiednimi zawiera alegorie i metafory sądu (15–19). Stanowi tematyczną całość odcinającą się od Ez 16, który przedstawia Jerozolimę jako niewierną żonę, i od Ez 18, który wyjaśnia zasadę odpowiedzialności indywidualnej. Ez 17 składa się z wprowadzenia (w. 1–2) i trzech części: alegorii o orłach (w. 1–10), wyjaśnienia historycznego (w. 11–21) i alegorii o cedrze (w. 22–24). Posiada więc budowę koncentryczną: A B A'. Wyjaśnienie w przeciwieństwie do poetyckich alegorii jest pisane prozą i dzieli się na dwie części: spojrzenie od strony ludzi (w. 11–21) i spojrzenie od strony Boga (w. 22–24). Prorok określa wygłoszaną wyrocznie jako zagadkę (הִדָּה *hida*) i przypowieść (מָשָׁל *maszal*), ponieważ pragnie pobudzić rodaków do przemyślenia sytuacji Izraela i działań króla Sedecjasza w obliczu tragicznych wydarzeń. Sam znajduje się na wygnaniu w Babilonii od 597 roku przed Chr., a wypowiada to słowo Boże w 588 roku przed Chr., na krótko przed ostatecznym upadkiem Jerozolimy. Części 17, 3–10 i 22–24 określamy jako alegorię, niektórzy widzą tutaj przypowieści alegoryzujące lub bajki. Obie części wydają się być fragmentami jednego poematu, choć nie brak egzegetów, którzy traktują 17, 22–24 jako późniejszy dodatek. Cały rozdział jest styli-

³⁶⁸ M. O'CONNOR, *Księga Sędziów*, s. 226.

³⁶⁹ J. S. SYNOWIEC, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, s. 349.

zowany na mowę sędziowską³⁷⁰. W obu alegoriach wykorzystane są metafory drzew odnoszące się do królów. Zacytujmy pierwszą z nich.

³ «Powiesz: Tak mówi Pan Bóg:

Orzeł wielki, o skrzydłach rozłożystych i długich piórach,
pokryty pstrym pierzem,
przyleciał nad Liban i zabrał **wierzchołek cedru**.

⁴ Ułamał koniec jego **pędów**,
zaniósł do kraju kupieckiego
i złożył go w mieście handlowym.

⁵ Następnie wziął **szczep** tego kraju
i zasadził go na roli urodzajnej,
nad obfitymi wodami,
i zasadził [jak] **wierzbę**.

⁶ Ten puścił pędy i stał się bujną **winoroślą**, niskopienną,
która swe **pędy** zwracała ku niemu [orłowi],
podczas gdy jej **korzenie** miały być pod nim [orłem].
I stał się **krzewem winnym**,
wypuścił **pędy** i rozwinął **gałęzie**.

⁷ Ale był inny wielki orzeł,
o wielkich skrzydłach i bogatym upierzeniu.
A oto ów **krzew winny** z ziemi, gdzie był zasadzony,
ku niemu łapczywie zwrócił swe **korzenie**,
ku niemu skierował swe **gałązki**,
aby on go nawadniał.

⁸ A przecież na roli urodzajnej,
nad wodami obfitymi był zasadzony,
aby mógł wypuszczać **gałązki** i przynosić **owoc**,
i stać się wspaniałym **krzewem winnym**.

⁹ Powiedz: Tak mówi Pan Bóg:

Czy mu się uda?

Czy [orzeł] nie wyrwie jego **korzeni**?

Czy nie oberwie jego **owoców**?

I czy nie uschną wszystkie jego świeże **pędy**?

A nie potrzeba ani mocnego ramienia, ani licznego ludu,
aby go wyrwać z **korzeniami**.

¹⁰ Oto go zasadzono. –

Czy mu się poszczęści?

³⁷⁰ Por. L. BOADT, *Księga Ezechiela*, w: *KKB*, s. 745–746, 759; R. RUMIANEK, *Księga Ezechiela. Tłumaczenie i komentarz*, Warszawa 2009, s. 130, 148–149; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 757, 834–836; H. F. FUHS, *Ezechiel*, t. I (NEBAT 7), Würzburg 1984, s. 88–89; J. LEMAŃSKI, *Izrael jako krzew winny i winnica Jahwe*, s. 149–150.

Czy nie uschnie zupełnie, gdy wschodni wiatr uderzy w niego?
Uschnie na roli, na której wypuszczał swe **pędy**».

Obydwa orły (נֶשֶׁר *nészer*)³⁷¹ są wielkie, choć drugi jest opisany nieco skromniej (w. 3 i 7). Pierwszy orzeł bierze wierzchołek (צַמְרֵת *camméret*) cedru (אֵזֶר *'ézer*) na Libanie i końce jego pędów (יִנְיָקָה *jéniqa*) i zanosi do kraju kupieckiego. Potem bierze szczep, dokładnie nasienie (זֵרָא *zéra*), z tego samego kraju, gdzie rośnie cedr, i sadi go tam na urodzajnej ziemi, nad wodą jak wierzbę (צַפְצָפָה *cafcafa*). Dalej już wierzba nie pojawi się, nie jest więc tutaj metaforą króla, tylko służy za pogląd, jak posadzono nasienie: przez zdrewniałą sadzonkę, czyli wbijając pęd do ziemi. Dlatego mówimy o szczepie, bo winorośl, która występuje dalej w tekście, można również sadzić w ten sposób. Z zasadzonego przez orła szczepu wyrasta bujny krzew winny (גִּפְנֵי *géfen*), choć niskopienny, z licznymi gałązkami (דַּלִּית *dalit*, בַּד *bad*, פֹּאֲרָה *po'ra*). Swe pędy zwraca on ku orłowi, a jego korzenie (שֹׁרֶשׁ *szóresz*) znajdują się pod orłem (w. 3–6). Gdy zjawia się drugi orzeł, krzew winny ku niemu jak spragniony zwraca swe korzenie i gałązki, aby je nawadniał, mimo że został zasadzony na urodzajnej i dobrze nawodnionej ziemi, gdzie może rozwijać się i wydawać owoce (פְּרִי *péri*) (w. 7–8). Rodzi się pytanie, czy ten manewr krzewu winnego powiedzie się, czy pierwszy orzeł (w tekście nie ma tutaj „orła” jako podmiotu, ale takie uzupełnienie nasuwa kontekst) nie wyrwie jego korzeni, nie oberwie owoców, tak że uschnie. A jest w stanie wyrwać krzew z korzeniami, bo nie potrzeba do tego mocnego ramienia ani liczego ludu. Czy krzew nie uschnie od wiatru wschodniego, a więc palącego, niebezpiecznego? Odpowiedź jest oczywista: uschnie na roli, gdzie został posadzony i wypuszczał pędy (w. 9–10).

W 31, 11–21 prorok wyjaśnia naszkicowany obraz. Pierwszym orłem, symbolizującym ogólnoświatową potęgę, i poniekąd wiatrem wschodnim jest król (מֶלֶךְ *méleh*) neobabiloński Nabuchodonozor II (605–562 przed Chr.). Liban reprezentuje Jerozolimę, a kraj kupiecki

³⁷¹ Termin hebrajski może oznaczać także „sępa”; por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 686–687.

i miasto handlowe to Babilonia i jej stolica Babilon³⁷². Cedrem, który jest obrazem wielkości i chwały, może być Juda i Jerozolima (por. Iz 2, 13; 10, 33–34; Jr 22, 6–7) lub ród królewski. Wierzchołkiem cedru jest król (מֶלֶךְ *méleh*) Jojakin (Jechoniasz) (598–597 przed Chr.), a jego pędami książęta (סַר *sar*) judzcy. Z kolei szczep (nasienie) i wyrosły z niego krzew winny, o wiele mniejszy niż cedr, reprezentują króla Sedecjasza (Mattaniasz) (597–568 przed Chr.)³⁷³. Drugi orzeł to faraon Psematych II (595–589 przed Chr.) lub bardziej prawdopodobnie Apries (Chofra) (589–568 przed Chr.) (w. 12–15)³⁷⁴.

Ezechiel ma na myśli wyprawę Nabuchodonozora na Jerozolimę przeciw królowi Jojakimowi. Został on ustanowiony królem w Jerozolimie przez faraona Neko II (610–595 przed Chr.) po jego zwycięstwie nad Jozjaszem, ojcem Jojakima, pod Megiddo w 609 roku przed Chr. Jozjasz zginął w tej bitwie i wówczas faraon dał tron w Jerozolimie jego synowi Eliakimowi, zmieniając mu imię na Jojakim. W roku 605 przed Chr. Neko został pokonany przez Nabuchodonozora pod Karkemisz i Jojakim znalazł się pod kontrolą króla babilońskiego. Gdy Babilon wydawał się osłabiony porażką z Egiptem w 601 roku przed Chr., Jojakim przyłączył się do spisku przeciw Nabuchodonozorowi. Wówczas król babiloński wysłał do Jerozolimy ekspedycję karną (por. 2 Krl 24, 2) w 598 roku przed Chr., a potem sam przybył, zdobył miasto w 597 roku przed Chr. i zabrał do niewoli jako zakładników króla Jojakina, który panował zaledwie trzy miesiące po śmierci ojca Jojakima, oraz cały dwór i urzędników. Liczba deportowanych, wśród nich był też Ezechiel, według 2 Krl 24, 14. 16 wynosiła 10 lub 8 tysięcy. Prawdopodobnie liczba ta była w rzeczywistości mniejsza, około 4,6 tys. (por. Jr 52, 28–30). Jojakim jako więzień był dobrze

³⁷² Z handlem najczęściej kojarzyli się Fenicjanie, ale oni byli bardziej pośrednikami, natomiast bankierzy i kupcy dostarczający towarów pochodzili głównie z miast Mezopotamii (por. Iz 23, 8); J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHALVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 803.

³⁷³ Nie widać podstaw w tekście, aby krzew winny w Ez 17, 5–8 (także w Na 2, 3) utożsamiać z Babilonią, jak czynią to: H. WITCZYK, *Winnny krzew i latorośle*, s. 195; L. BOADT, *Księga Ezechiela*, s. 759; R. RUMIANEK, *Księga Ezechiela*, s. 149.

³⁷⁴ Por. L. BOADT, *Księga Ezechiela*, 759; R. RUMIANEK, *Księga Ezechiela*, s. 149–150; H. F. FUHS, *Ezechiel*, t. I, s. 89–90; J. LEMAŃSKI, *Izrael jako krzew winny i winnica Jahwe*, s. 150.

traktowany w Babilonie, a po 37 latach został ułaskawiony przez nowego króla Ewila-Merodaka (562–560 przed Chr.). Odtąd król judzki pozostawał w Babilonie na utrzymaniu dworu (por. 2 Krl 25, 27–30; Jr 52, 31–34). Być może chciano jego i członków dworu poddać wpływom kultury babilońskiej, by mogli wrócić do Jerozolimy jako wierni zarządcy Nabuchodonozora (por. Dn 1, 3–5).

Na miejsce Jojakina Nabuchodonozor ustanowił w Jerozolimie marionetkowego króla Mattaniasza (597–586 przed Chr.), stryja Jojakina, któremu zmienił imię na Sedecjasz, by podkreślić jego podrzędną rolę (por. 2 Krl 24, 17). Uległ on wpływom partii filoegipskiej i antybabilońskiej, prawdopodobnie zawarł traktat z faraonem Psametychem II, a gdy Nabuchodonozor na przełomie 589 i 588 roku zaatakował Jerozolimę, faraon Apries (Chofra) przyszedł na pomoc (por. Jr 37, 5–11), ale został odparty przez wojska babilońskie. Nabuchodonozor zdobył Jerozolimę w lipcu 586 roku przed Chr. Sedecjasz został razem z synami schwytany koło Jerycha i zaprowadzony do Ribla w Syrii, gdzie na jego oczach zabito synów. Jego oślepieno i poprowadzono do Babilonu, gdzie umarł (por. 2 Krl 25, 4–7; Jr 52, 6–11). Świątynia i Jerozolima zostały spalone. Nastąpiła druga deportacja do Babilonii, która objęła elitę religijną, polityczną i intelektualną: kapłanów, dostojników dworskich i ludzi zamożnych. W kraju pozostała uboga ludność zajmująca się uprawą ziemi i winnic (por. 2 Krl 25, 12; Jr 52, 16)³⁷⁵.

W roku 586 przed Chr. spełniło się zatem to, co przewidywał Ezechiel w 17, 16–18. 21, bo było słowem Bożym (17, 21). Sedecjasz nie ocalał się, zmarł w Babilonie. Wielu jego wojowników poległo, broniąc Jerozolimy, ocaleni z wojny zostali rozproszeni (por. 2 Krn 24, 20–25 7). Faraon ze swoim wojskiem nie zdołał pomóc Izraelitom. Stało się tak dlatego, że Sedecjasz zbuntował się (מרד *mrd* w al) przeciw Nabuchodonozorowi i nie dotrzymał przymierza (בְּרִית *b^erit*) zawartego z nim pod przysięgą (אָלָה *'ala*) (w. 13–16. 18). Zdyskredytował w ten sposób Boga, na którego przysięgał, w oczach narodów. Odrzucił także Bożą wizję historii ukazywaną przez proroków Jere-

³⁷⁵ Por. R. RUMIANEK, *Księga Ezechiela*, s. 11–14, 149–150; L. BOADT, *Księga Ezechiela*, s. 741–742; J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 803–804; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 751.

miasza i Ezechiela, którzy odradzali sprzymierzenie się z faraonem, a zachęcali do przyjęcia warunków Nabuchodonozora. Trzymał on pod kontrolą króla Sedecjasza, co wydaje się oddawać fakt, że krzew winny, metafora króla, jest niskopienny, a jego korzenie znajdują się pod orłem (w. 6), i robił wszystko, żeby królestwo (מַמְלָכָה *mamlaha*) Judy nie miało znaczenia (w. 13–14). Jednak politycznie było to i tak korzystniejsze dla Izraela, bo chroniło go przed totalnym zniszczeniem przez Babilończyków. Podporządkowanie Judy Nabuchodonozorowi od 597 roku przed Chr. było karą za niewierność króla i ludu względem Boga. Zamiast wykorzystać tę sytuację, by powrócić do Boga, król i mieszkańcy Judy myśleli o politycznej wielkości. Dlatego Bóg traktuje zachowanie Sedecjasza jako złamanie przysięgi i przymierza z Nim samym, jako wiarołomstwo (מָעַל *má'al* i מְעַל *m'el* w al) (w. 19–20). I za to Sedecjasza spotka sąd i kara, wypełnią się na nim przekleństwa dołączane zwykle do traktatów. Sam Bóg dopilnuje tego i obróci skutki jego działań na jego głowę, zarzuci sieć na niego i zaprowadzi go do Babilonu, gdzie umrze. Kara ta dotknie także mieszkańców Judy, bo oni również podnoszą bunt (מְרִי *m^eri*) przeciw Bożym decyzjom, popierając poczynania Sedecjasza (w. 12). Nabuchodonozor będzie nieświadomym wykonawcą Jego kary, wypali kraj Judy z jego królem i mieszkańcami jak wschodni wiatr, piekący żar pustyni (por. Ez 19, 12; Wj 10, 13). Kara nauczy Izraelitów nie ufać ludzkim władcom, bo kiedy włączają się w rozgrywki mocarstw, stają się ich ofiarami³⁷⁶.

Po wyjaśnieniach następuje druga alegoria (Ez 17, 22–24), która w przeciwieństwie do pierwszej otwiera perspektywę nadziei. Nigdy bowiem orędzie proroków nie zamyka się w kręgu katastrofy i kary. Alegoria odpowiada na pytanie o przyszłość narodu, której trudno było sobie wyobrazić bez króla. Także w tej alegorii spotykamy metafory drzewa.

²² «Tak mówi Pan Bóg:

Ja także wezmę **wierzchołek** z wysokiego **cedru** i zasadzę,
tylko ze szczytu ułamię jego **pęd**
i zasadzę go na górze wyniosłej i wysokiej.

³⁷⁶ Por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 835–836; H. F. FUHS, *Ezechiel*, t. I, s. 89–92; L. BOADT, *Księga Ezechiela*, s. 759; R. RUMIANEK, *Księga Ezechiela*, s. 150–151; J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 804.

²³ Na wysokiej górze izraelskiej go zasadzę.

On wypuści **gałązki** i wyda **owoc**,

i stanie się **cedrem** wspaniałym.

Wszystko ptactwo pod nim zamieszka,

wszystkie istoty skrzydlate zamieszkają w cieniu jego **gałęzi**.

²⁴ I wszystkie **drzewa** polne poznają, że Ja, Pan,

poniżam **drzewo** wysokie,

a **drzewo** niskie wywyższam,

sprawiam, że **drzewo** zielone usycha,

a zakwita **drzewo** suche.

Ja, Pan, rzekłem i [to] uczynię».

Tym razem działa sam Bóg, wypowiadający się w 1 osobie liczby pojedynczej. Weźmie wierzchołek (צִמְרֵת *camméret*) wysokiego cedru (אֶרֶז *'érez*) i najwyższy pęd (יֹנֶקֶת *jonéqet*). Cedr symbolizuje Izraela lub królewski ród Dawida, wierzchołek i najwyższy pęd, synonimy umieszczone w paralelizmie progresywnym, oznaczają kogoś najszlachetniejszego z tego rodu i pewną nowość, bo końcówki drzew są świeże, nowe. Bóg zasadzi ten pęd na wysokiej górze izraelskiej, którą jest Syjon w Jerozolimie. Pęd rozwinie się, wyda owoc (פֵּרִי *p^eri*) i stanie się wspaniałym cedrem. Wszystkie ptaki zamieszkają pod nim, w cieniu jego gałęzi (דָּלִית *dalit*, עֵנָף *'anaf*). Ptaki mogą być metaforą wasalów nowego króla jak za czasów Dawida. Znajdą oni opiekę króla, który daje schronienie i pożywienie, zapewnia ład, stabilność i ciągłość istnienia (w. 22–23). Cedr ma cechy drzewa kosmicznego, symbolu piękna, płodności i życia, porządku i trwania świata (por. Ez 31, 6)³⁷⁷. Król izraelski będzie takim drzewem, bo będzie czerpał życie i siłę z Boga.

Kiedy ten król się pojawi, wówczas Bóg Izraela objawi się jako Pan wszystkich. Drzewa polne (עֵצֵי הַשָּׂדֶה *'ace hassade*) symbolizują władców sąsiednich państw. Drzewa (עֵץ *'ec*) wysokie i zielone to wielcy władcy, wywyższający się, jak faraon czy Nabuchodonozor. Natomiast drzewa niskie i suche przedstawiają władców słabych, bez znaczenia. Bóg sprawi, że drzewo zielone uschnie, a suche się zazieleni. On poniży dumnych władców, a upokorzonych wywyższy. Będzie to widać dobrze na przykładzie króla Izraela. Pobity i uwięziony, odzy-

³⁷⁷ Por. J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 804.

ska w swoim następcy potęgę i chwałę, zostanie wywyższony pośród innych królów. Dynastia Dawida będzie dalej panować w Izraelu poprzez linię Jojakina, gwarantując trwanie narodu (por. Ez 34, 23–24; 37, 22. 24–25). Wyrocznia ta była rozumiana jako powrót z wygnania i restauracja królestwa izraelskiego. Później zaczęto ją interpretować jako prorocstwo mesjańskie (por. Iz 11, 11; Jr 23, 5; 33, 15; Za 3, 8). W. 24 wyraża typowy sposób działania Boga, przedstawiony szerzej w kantyku Anny (1 Sm 2, 1–10) i Maryi (Łk 1, 46–55) i ujęty w formule Chrystusa: „Kto się wywyższa, będzie poniżony, a kto się unią, będzie wywyższony” (Łk 14, 11). Upadek Jerozolimy i niewola babilońska nie przekreśliły zatem planów Bożych. Bóg okazuje się Panem ponad wszystkimi, który kieruje losami królów i narodów. Oni są narzędziami historii w Jego ręku. Dlatego nie jest dla Niego czymś niemożliwym wynieść nowego króla Izraela, pomimo że obecnie jego władca znajduje się w nędznym stanie i odbywa słuszną karę³⁷⁸.

Metafora drzewa została w Ez 17, 1–24 wykorzystana do obrazowego przedstawienia syntezy historii Izraela w pierwszej połowie VI wieku przed Chr. Król Jojakin uprowadzony przez Nabuchodonozora do niewoli w Babilonie jest jak zerwany wierzchołek cedru libańskiego, a książęta Judy, którzy podzielili los króla, to końcówki pędów tego cedru. Cedr symbolizuje Izrael, zwłaszcza ród królewski. Z kolei nasienie, szczerp, z którego wyrósł dorodny krzew winny, choć niskopienny, to Sedecjasz ustanowiony przez Nabuchodonozora królem na miejsce Jojakina. Mógł egzystować i rozwijać się, wydawać owoce w ramach warunków dyktowanych przez króla babilońskiego, ale on zwrócił swe korzenie i gałęzie w stronę faraona. Okazało się to błędem, bo Nabuchodonozor wyrwał korzenie krzewu, oberwał jego owoce, tak że uschły jego pędy. Jerozolima została zniszczona, a król znalazł się w niewoli, gdzie zakończył życie.

Ród królewski nie został jednak całkowicie wygubiony. Cedr nadal trwa i Bóg weźmie z niego świeży wierzchołek i zasadzi na Syjonie w Jerozolimie. Pęd rozrośnie się w wielki cedr, która da wszystkim ptakom schronienie i pożywienie. Jest to obraz nowego króla izrael-

³⁷⁸ Por. H. F. FUHS, *Ezechiel*, t. I, s. 92–93; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 836; L. BOADT, *Księga Ezechiela*, s. 759–760; R. RUMIANEK, *Księga Ezechiela*, s. 151.

skiego, który będzie dominował w całym regionie. Z czasem metafora ta została zinterpretowana jako król mesjański obejmujący wszystkie stworzenia. Gdy to się stanie, wszyscy królowie symbolizowani przez drzewa polne poznają, że Bóg jest Panem wszystkich, który wyniosłych królów (drzewa wysokie i zielone) poniża, a słabych (drzewa niskie i suche) wywyższa.

c. Ukarana pycha mocarzy

W tym punkcie zajmujemy się tekstami, które za pomocą metafory drzewa przedstawiają wyniosłą postawę dwóch i karę za nią dla najpotężniejszych królów na terenie Żyźnego Półksiężyca w VI wieku przed Chr. – egipskiego faraona i neobabilońskiego króla Nabuchodonozora.

1) Faraon (Ez 31, 1–18)

Perykopa Ez 31, 1–18 należy do drugiej części księgi (Ez 25–32), która zawiera wyrocznie przeciwko obcym narodom. Poprzedzają tę część wyrocznie o sędzie nad Judą (Ez 4–24), a następują po niej wyrocznie o odnowie Izraela (Ez 33–48). Gdy naród wybrany zostanie osadzony, Bóg rozpocznie jego odnowę, karząc najpierw pogan, którzy zbezczęścili dziedzictwo Pana. Prorok wymienia siedmiu wrogich sąsiadów Judy, zaczynając od małych: Ammonici (25, 1–7), Moabici (25, 8–11), Edomici (25, 12–14), Filistyni (25, 15–17) poprzez średnich: Tyr (26, 1–28, 19) i Sydon (28, 20–26) i kończąc na wielkim Egipcie (29, 1–32, 32). Liczba siedem może być symboliczna i oznaczać wszystkie narody (por. Pwt 7, 1). Swoje wyrocznie Ezechiel wygłaszał nie bezpośrednio do tych narodów, ale do swoich rodaków na wygnaniu w Babilonii w latach 593–571 przed Chr. Chciał ich upewnić w czasie katastrofy narodowej, że Bóg Izraela jest ponad wszystkimi bogami i ziemskimi królami i że osądzi i ukarze nieprzyjaciół swojego ludu.

Przeciw Egipcjowi i faraonowi mamy siedem wyroczeni. Egipt jawi się jako główny wróg, ponieważ często wyzyskiwał Izraela jako tyran lub łudził pomocą jako oportunistyczny przyjaciel. Wyrocznie przeciw niemu są datowane na lata 587–585 przed Chr., jedna (29, 17–21) na rok 571 przed Chr. Powodem ich wygłoszenia była prawdopodobnie próba ingerencji nowego faraona Apriesa (Chofry) (589–568 przed Chr.) w sprawę Judy. Faraon nakłaniał króla Sedecjasza do buntu przeciwko Babilonowi, jak uczyniły to wymienione wcześniej pań-

stwa sąsiednie. Sam zaatakował w roku 588 lub 587 przed Chr. armię Nabuchodonozora II (605–562 przed Chr.) oblegającego Jerozolimę, ale jego wojsko zostało odparte. W roku 568 przed Chr. Nabuchodonozor podbija prawie cały Egipt. Ezechiel sprzeciwiał się występowaniu przeciwko Babilończykom, podobnie jak Jeremiasz. Piąta wyrocznia przeciw faraonowi (Ez 1, 1–18) wykorzystuje alegorię wielkiego cedru³⁷⁹.

¹ W roku jedenastym, [miesiącu] trzecim,
pierwszego [dnia] miesiąca,
Pan skierował do mnie te słowa:

² «Synu człowieczy, powiedz faraonowi, królowi egipskiemu,
i całej jego rzeszy:

Do kogo jesteś podobny w twojej wielkości?

³ Oto **drzewo, cedr** na Libanie

o pięknych **konarach** i cień rzucających **gałęziach**,
o wysokim wroście, między chmurami był jego **wierzchołek**.

⁴ Wody dodały mu wzrostu,
otchłań uczyniła go wysokim,
rozlała swe strumienie wokół miejsca, gdzie wzrastał,
i swoje kanały skierowała ku wszystkim **drzewom** polnym.

⁵ Dlatego wysokością swoją prześcignął wszystkie **drzewa** polne,
pomnożyły się jego **gałęzie**,
jego **konary** się wydłużyły dzięki obfitości wody
podczas jego wzrastania.

⁶ Na jego **gałęziach** zagnieździły się wszystkie ptaki podniebne,
a pod jego konarami rodziły się wszelkie zwierzęta polne,
w jego zaś cieniu mieszkały liczne narody.

⁷ Piękny był w swojej wielkości, ze swymi długimi **gałęziami**,
gdyż **korzenie** jego wyciągnięte były w stronę obfitych wód.

⁸ Nie zdołały go przyćmić **cedry** w raju Boga,

jodły nie dorównywały jego **gałęziom**,

platan nie były jak jego **konary**.

Żadne **drzewo** w ogrodzie Boga nie dorównywało jego piękności.

⁹ Pięknym go uczyniłem obfitością jego **gałęzi**

i zazdrościły mu wszystkie **drzewa** Edenu,

które były w ogrodzie Boga.

¹⁰ Dlatego tak mówi Pan Bóg:

³⁷⁹ Por. R. RUMIANEK, *Księga Ezechiela*, s. 25–29, 226, 240; L. BOADT, *Księga Ezechiela*, s. 741–742, 745–747, 765, 767; J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 818–819; A. J. TKACIK, *Ezekiel*, w: *JBC*, t. I, s. 359.

Ponieważ tak wysoko wyrósł,
 a **wiercholek** swój wznioł aż pomiędzy chmury
 i serce jego wbiło się w pychę z powodu własnej wielkości,
¹¹ dlatego wydałem go w ręce mocarza [wśród] narodów,
 na pewno uczyni mu stosownie do jego niegodziwości.
 Wypędziłem go.
¹² Ścięli go obcy, najgroźniejsi [spośród] narodów, i porzucili.
 Na góry i na wszystkie doliny spadły jego **gałęzie**,
 jego **konary** zostały połamane we wszystkich potokach ziemi,
 a spod jego cienia usunęły się wszystkie narody ziemi i opuściły go.
¹³ Na jego szczytkach mieszkają ptaki podniebne,
 pomiędzy jego **konarami** są polne zwierzęta.
¹⁴ [Stało się tak,] aby żadne **drzewa** [nad] wodami,
 nie chełpiły się swoją wysokością,
 nie wznosiły swego **wierchołka** aż pomiędzy chmury
 i aby wszystkie [drzewa] pijące wodę nie ufały własnej wielkości.
 Ponieważ wszyscy zostali wydani na śmierć,
 do krainy podziemnej między synów ludzkich,
 do schodzących do dołu.
¹⁵ Tak mówi Pan Bóg:
 W dniu, w którym on zszedł do szeolu,
 zarządziłem żalobę, zamknąłem nad nim otchłań,
 zatrzymałem jej strumienie, zostały zatrzymane mnogie wody;
 z jego powodu zaciemniłem Liban
 i z jego powodu uschły wszystkie **drzewa** polne.
¹⁶ Sprawilem, że od huku jego upadku zadrżały narody,
 gdy go strącałem do szeolu razem ze schodzącymi do dołu.
 W krainie podziemnej pocieszały się wszystkie **drzewa** Edenu,
 wybrane i najlepsze [**drzewa**] Libanu,
 wszystkie, które piją wodę.
¹⁷ Także one zeszły wraz z nim do szeolu,
 pomiędzy zabitych mieczem
 oraz jego sprzymierzeńcy mieszkający w jego cieniu wśród narodów.
¹⁸ Do którego z **drzew** Edenu byłeś podobny chwałą i wielkością?
 A przecież zostaniesz sprowadzony wspólnie z **drzewami** Edenu
 do krainy podziemnej;
 wśród nieobrzezanych będziesz leżał
 razem z zabitymi mieczem.
 To jest faraon i cała jego rzesza»
 – wyrocznia Pana Boga.

Tekst składa się z wprowadzenia (w. 1–2a), poetyckiej alegorii cedru (w. 2b–9) i dwóch wyroczni o sędzie (w. 10–14 i 15–18). Obok alegorii zawiera elementy bajki, mowy sędziowskiej i lamentacji,

ale stanowi spójną całość zdominowaną przez motyw pychy, spiętą inkluzją: faraon i jego rzesza (w. 2 i 18), powtarzająca się kwestia podobieństwa (w. 2. 8. 18). Cały rozdział jest satyrą na boskie roszczenia faraona (por. Iz 14, 14–23). Otwierający werset podaje datę wystąpienia proroka, którą egzegeci identyfikują z 2 czerwca 588 roku przed Chr., a więc na dwa lata przed upadkiem Jerozolimy. Niektórzy Izraelici mieli nadzieję, że faraon uwolni miasto i kraj od Nabuchodonozora, ale tę fałszywą nadzieję rozwiewali w Jerozolimie Jeremiasz, a w Babilonii Ezechiel³⁸⁰.

Pytanie retoryczne w w. 2b dotyczy samego faraona: do kogo jest podobny, do kogo go porównać (גדל *dmh* w qal + אֵל *'el*) w jego wielkości? Rzeczownik גדל *gódel* oznacza „wielkość, wspaniałość, moc”, ale również „pychę, arogancję”. Jest on odnoszony głównie do Boga (por. Lb 14, 19; Pwt 3, 24; 5, 24; 9, 26; 11, 2; Ps 79/78, 11; 150, 2). Gdy odnosi się do człowieka, oznacza zawsze jego roszczenie przeciwne Bogu (por. Iz 9, 8; 10, 12). Obraz cedru (w. 3–9) nie będzie miał na celu ukazać rzeczywistą wielkość faraona, lecz odkryć jej charakter przeciwny Bogu³⁸¹.

Na początku w. 3 czytamy jednak: „Oto Asyria (אַשּׁוּר *'aszszur*), cedr na Libanie (אַרְז בַּלְבָּנוֹן *'érez ball'wanon*)”. Można to rozumieć w ten sposób, że faraon jest podobny do Asyrii, której metaforą jest cedr. Asyria była wielkim mocarstwem w latach 900–612 przed Chr., sięgającym od Medii na wschodzie po Anatolię i Cypr na zachodzie oraz Egipt i Arabię na południu, ale upadła, zniknęła ze sceny historii, zesłała do szeolu (Ez 32, 22). Warto zauważyć, że perykopa 32, 17–32 rozwija wątki 31, 15–18. Była jak potężny cedr, który został wycięty. Faraon przypomina Asyrię, a tym samym i cedr, bo jest władcą wielkiego mocarstwa, ale również upadnie. Przy takiej lekturze cedr byłby metaforą Asyrii. Użyty w tekście czas przeszły wyrażałby przeszłą historię Asyrii, która w czasie działalności Ezechiela już nie istniała. Poprzez Asyrię cedr byłby pośrednio także metaforą faraona³⁸².

³⁸⁰ Por. W. CHROSTOWSKI, *Ogród Eden*, s. 147–148, 237–240; L. BOADT, *Księga Ezechiela*, 768; H. F. FUHS, *Ezechiel*, t. II, 1984, s. 168; R. RUMIANEK, *Księga Ezechiela*, s. 245. Podawana jest też data 21 czerwca 587 roku przed Chr.

³⁸¹ Por. H. F. FUHS, *Ezechiel*, t. II, s. 169.

³⁸² A. J. TKACIK, *Ezekiel*, s. 359; J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHALVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. ; L. ALONSO

Jednak Asyria nie za dobrze współgra z najbliższym kontekstem, dlatego *Biblia Hebraica Stuttgartensia* proponuje zamiast אַשּׁוּר 'aszsur czytać תְּאֲשׁוּר *t^e'aszsur*. Rzeczownik ten występuje trzykrotnie w Biblii (Iz 41, 19; 60, 13; Ez 27, 6) i oznacza jakieś drzewo. Nie ma zgody co do jego identyfikacji. Najczęściej podawany jest cyprys, ale widzi się pod tą nazwą także rodzaj cedru, bukszpan czy jesion. Idziemy za tą lekcją i przy braku rozstrzygnięcia kwestii gatunku drzewa widzimy tu ogólnie drzewo³⁸³. Zatem faraon jest podobny do drzewa, do cedru na Libanie. Czas przeszły czasowników będzie przy tej lekturze perfectum propheticum wyrażającym pewność urzeczywistnienia się Bożych słów dotyczących faraona.

Cedr Libanu jest potężnym, majestatycznym drzewem iglastym, wiecznie zielonym i długowiecznym, dochodzącym do 30 metrów wysokości, z mocnymi korzeniami penetrującymi głęboko w ziemię i masywnym pniem osiągającym 3–4 metry średnicy. Ma wielkie, rozłożyste konary i gałęzie tworzące parasolowatą koronę. W opisie Ez 3, 3–9 przybiera on postać drzewa kosmicznego i drzewa życia, znanych w różnych mitologiach. Korzeniami (שָׁרֵשׁ *szóresz*) sięga otchłani, praoceanu (תְּהוֹם *t^ehom*)³⁸⁴, wypełnia przestrzeń zamieszkaną przez ludzi i zwierzęta, a jego wierzchołek (צִמְרֵת *camméret*) znajduje się pomiędzy chmurami. Termin עֲבוֹת *'awot* oznacza „gałąź, mnóstwo gałęzi” i tak tłumaczy go *Vulgata*, ale za *LXX* czytamy go jako עַב *'aw* („chmura”)³⁸⁵. Wysokość (קוֹמָה *qoma*) drzewa jest więc ogromna, przemierza ono trzy strefy: podziemną, ziemską i niebiańską. Cedr rozrasta się też szeroko i ogarnia wszystko, co żyje. Ma liczne, długie i bujne konary i gałęzie, na określenie których autor używa kilku rzeczowników: פֹּאֲרָה *póra*, עֲנָף *'anaf*, סַרְעָפָה *sar'appa*, סַעְפָּה *s^e'appa*

SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 899, 901. *LXX* tłumaczy: „Asyria cedr” (Ἀσσοῦρ κυπρίσσοϋς), a *Vulgata*: „Asyria jak cedr” („Assur quasi cedrus”).

³⁸³ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. II, s. 620; W. CHROSTOWSKI, *Ogród Eden*, s. 150; H. F. FUHS, *Ezechiel*, t. II, s. 169; *Najnowszy przekład*. Niektórzy pomijają zupełnie pierwszy termin (Asyrię lub jakieś drzewo) i wymieniają tylko „cedr”; por. R. RUMIANEK, *Księga Ezechiela*, s. 222, 246; *Biblia Poznańska*.

³⁸⁴ Otchłań jest tu widziana od strony dobroczynnej, a nie jako potęga niszczyielska (por. Rdz 49, 25; Pwt 33, 13); por. H. F. FUHS, *Ezechiel*, t. II, s. 170.

³⁸⁵ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 724, 729, 733.

i דלית *dalit*. Tworzą one ogromną, gęstą koronę dającą cień niczym las (חֹרֶשׁ *hóresz*) (w. 3)³⁸⁶. W jego gałęziach gnieździły się wszelkie ptaki, a pod jego konarami rodziły się wszelkie zwierzęta polne, w jego cieniu mieszkaly liczne narody. Cedr daje więc przestrzeń życiową i schronienie wszystkim istotom żywym. Pięciokrotnie podkreślone jest jego piękno (יָפֵה *jafe* i יָפָה *jph* w qal). Prześcignął w wysokości wszystkie drzewa polne (עֵצֵי הַשָּׂדֶה *'ace hassade*). Jodły (בְּרוֹשׁ *b^erosz*)³⁸⁷ nie dorównywały (דָּמָה *dmh* w qal + אֶל *'el*) nawet jego gałęziom, a platan (עֵרְמוֹן *'ermon*) nie były jak jego konary. Żadne drzewo (עֵץ *'ec*) w ogrodzie Boga (גַּן-אֱלֹהִים *gan-'elohim*) nie dorównywało mu w pięknie, a nawet cedry nie były w stanie go przyćmić (עָמָה *'mm* w qal). Dlatego zazdrościły mu wszystkie drzewa Edenu (עֵצֵי עֵדֶן *'ace 'éden*), które są w ogrodzie Boga (por. 28, 13). Było to miejsce dobrze nawodnione i cieszące się Bożym błogosławieństwem, stąd drzewa tam rosnące były nadzwyczaj rosłe. Być może wzorem dla tego obrazu były ogrody królewskie w Mezopotamii, które przypominały parki pełne pięknych i egzotycznych drzew. Miejscem cedru jest zatem ogród Boży, co symbolizuje udział władcy w Bożej mocy życia (por. Ez 28, 13).

Cedr był więc najwspanialszym drzewem, przewyższającym każde inne drzewo. Zawdzięczał to obfitości wody, której miał pod dostatkiem. Cztery określenia wody: מַיִם *májim*, תְּהוֹם *t^ehom*, נָהָר *nahar* i תְּעָלָה *t^e'ala* wskazują na pełnię i odsyłają do czterech rzek w raju (por. Rdz 2, 10–11; Syr 24, 25–27; Iz 35, 6–7; 41, 18). Cedr czerpał ją z głębin ziemi swymi długimi korzeniami. Opływała go strumieniami, docierając kanałami także do innych drzew. Cedr był podlewany w pierwszym rzędzie, potem inne drzewa otrzymywały wodę jakby dzięki niemu i przez niego. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* proponuje nawet korektę w w. 4b, tak by mówił tylko o tym, że wody nawadniają miejsce i pole, gdzie rośnie cedr, nie wspominając, że docierają one

³⁸⁶ Por. tamże, s. 340.

³⁸⁷ Termin hebrajski jest zwykle tłumaczony przez „cyprys” (*Cupressus sempervirens* L.), ale może oznaczać także „jodłę syryjską” (*Abies cilicica* Ant. et Ky.) i „jałowiec grecki” (*Juniperus excelsa* M. Bieb). Wydaje się, że gdy termin ten występuje obok „cedru” lub „Libanu”, oznacza jodłę; por. M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 106–107; Z. WŁODARCZYK, *Rośliny biblijne. Leksykon*, s. 33–34, 89–90, 121; W. CHROSTOWSKI, *Ogród Eden*, s. 149, 152.

także do innych drzew. Cedr jest więc potężnym i wspaniałym drzewem, a uczynił go takim Bóg, Jemu ostatecznie zawdzięcza swoją wielkość (w. 9). Symbolizuje faraona, jego potęgę, chwałę, dominację nad innymi władcami i narodami. Jest on podobny do (דְּמָה *dmh* w qal + אֵל *'el*) takiego cedru, który nie ma sobie równych, daje przestrzeń życiową i gwarantuje porządek zwierzętom i ludziom³⁸⁸.

Ez 31, 10–14 zawiera pierwszą wyrocznię sądu nad wyniosłym cedrem symbolizującym faraona. W w. 10 przedstawiona jest jego wina. Polega ona na tym, że cedr wyrósł tak wysoko, umieścił swój wierzchołek w chmurach, co obrazuje wyniosłość, pychę (רָוַם *rwm* w qal) serca (לְבָב *lewaw*) z powodu własnej wielkości (גֹּוֹהַּ *gówah*) (por. Oz 13, 6; Jr 48, 29; Dn 11, 12). Wewnętrzny akt pychy odpowiada zewnętrznemu wzrostowi drzewa i zmienia sens poprzednich stwierdzeń: „wielkość staje się arogancją, gościnność protekcjonizmem; wybór przywilejem; także zazdrość wobec drugich przemienia się w agresywność”³⁸⁹.

Wyrokiem i karą za tę winę jest odrzucenie, wypędzenie faraona przez Boga i wydanie go w ręce mocarza, władcy (אֲיִל *'ajil*) narodów (גֹּוֹי *goj*), który ma się obejść z faraonem stosownie do jego niegodziwości (רֶשָׁע *résza'*) (w. 11). Chodzi najprawdopodobniej o Nabuchodonozora (por. Ez 29, 18–20; 30, 10–11. 24–25; 32, 11), który odparł atak faraona Apriesa (Chofrę) pod Jerozolimą w 588 roku przed Chr., a w roku 568 przed Chr. pokonał Egipcjan i złupił kraj, dochodząc aż po Synaj, potem się jednak wycofał. Był rzeczywiście władcą narodów, od Mezopotamii po Cylicję i Egipt. Wykonanie wyroku ukazuje autor jako ścięcie cedru i porzucenie go przez obcych (זָר *zar*), budzących przerażenie wśród narodów. Obcięte gałęzie pokryły góry i doliny, połamane konary leżą w korytach strumieni. Odeszły od niego i zostawiły go wszystkie narody, uniezależniając się od niego. Na jego resztkach mieszkają tylko ptaki i chronią się zwierzęta (w. 12–13). Cała ta historia stanowi także lekcję dla innych drzew rosnących bujnie nad wodą, aby nie chełpiły się swoją wielko-

³⁸⁸ Por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 899, 901–902; W. CHROSTOWSKI, *Ogród Eden*, s. 150–152; H. F. FUHS, *Ezechiel*, t. II, s. 169–170; L. BOADT, *Księga Ezechiela*, s. 768–769; J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 821; R. RUMIANEK, *Księga Ezechiela*, s. 221–222, 245–246.

³⁸⁹ Por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 902.

ścią i nie budowały na niej swojej pewności. Obraz przechodzi teraz w rzeczywistość, którą oznacza, język metaforyczny ustępuje miejsca refleksji parenetycznej dotyczącej przeznaczenia wszystkich ludzi do śmierci, do zejścia w świat podziemny, do grobu (w. 14). Człowiek mający władzę nabiera przekonania, że jest ponadludzki, mityczny, otoczony boskością, ale śmierć zrównuje go z innymi. Świat mityczny umiera razem z człowiekiem (por. Ps 82/81, 6–7)³⁹⁰.

Druga wyrocznia sądu (Ez 31, 15–18) przedstawia cedr w szeolu, gdzie się znalazł na skutek wykonanego na nim wyroku. Po upadku drzewa kosmicznego podejmowana jest kosmiczna żałoba: otchłań zostaje przykryta, Liban przybrany w strój żałobny, drzewa polne schną (w. 15; por. Iz 14, 7–9). Są to elementy obrzędów żałobnych w intencji zmarłego władcy pozbawionego tronu (por. Ez 27, 28–32). Bóg przeraził wszystkie narody hukami upadku cedru, bo zobaczyły Jego potęgę (por. Ez 27, 35). Równocześnie z cedrem zeszyły do szeolu wszystkie wspaniałe drzewa Edenu i Libanu mające wody w obfitości. Pocieszają się, że i cedr tam się znalazł (w. 16). Obraz przechodzi znów w rzeczywistość, tekst mówi o zabitych mieczem i o sprzymierzeńcach faraona, którzy mieszkali w jego cieniu.

Pytanie retoryczne w w. 18 trzeba rozumieć w takim sensie, że cedr nie był podobny do żadnego z drzew Edenu, on je wszystkie przewyższał. A jednak musi także iść do szeolu i będzie tam leżał obok zabitych mieczem i swoich dawnych sprzymierzeńców. Co więcej, znajdzie się tam razem z nieobrzezanymi (עֲרֵל *'arel*). Egipcjanie znali obrzezanie, zwłaszcza wśród królów i kapłanów, i jak Izraelici pogardzali nieobrzezanymi. Przebywanie z nieobrzezanymi będzie dla faraona dodatkowym upokorzeniem. Glosa końcowa wyjaśnia, że cała alegoria cedru odnosi się do faraona i jego rzeszy (הַמֶּלֶךְ *hamon*). Prawdopodobnie chodzi o cały lud faraona, o wszystkich Egipcjan, a nie tylko o jego wojsko (por. 29, 12; 30, 7. 23; 32, 12. 15. 31–32)³⁹¹.

³⁹⁰ Por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 900, 902; L. BOADT, *Księga Ezechiela*, s. 769; J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 818–821; R. RUMIANEK, *Księga Ezechiela*, s. 222–223, 246. Nie faraona, a władcę babilońskiego widzi w Ez 31 W. CHROSTOWSKI, *Ogród Eden*, s. 237–240.

³⁹¹ Por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 242; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski*

Faraon wszystkich reprezentuje, ucieleśnia w sobie. Jak widzimy, motyw mityczny drzewa został przekształcony przez Ezechiela w motyw polityczny. Symbol wypełnił się w konkretnym odniesieniu historycznym, ale się w nim nie wyczerpał³⁹².

Potężny i piękny, górujący nad wszystkimi drzewami cedr, który daje przestrzeń życiową i osłonę ptakom, zwierzętom i ludziom, aby mogli spokojnie egzystować, zostaje ścięty przez mocarza i porzucony przez wszystkich. Został w ten sposób ukarany za to, że wynosił się ponad wszystkie drzewa aż do niebios, zapominając, że swą wielkość zawdzięcza Bogu. Alegoria ta oznacza faraona uosabiającego cały naród egipski. Również on jest potężnym, wspaniałym władcą, przewyższającym wszystkich innych królów z ich narodami. Jego serce wpada jednak w pychę, czuje się panem świata, uciska narody, zwłaszcza naród wybrany i rzuca wyzwanie samemu Bogu (por. Ez 29, 9), zapominając, że od Niego ma taką pozycję i wszystkie bogactwa. Dlatego będzie ukarany przez Nabuchodonozora, który go pokona, wybijie Egipcjan i rozproszy, spustoszy kraj (por. Ez 28–32). Faraon tak jak inni skończy w szeolu. Wybujale dążenie do wielkości sięgającej nieba kończy się wielkim upadkiem do podziemia; wywyższanie się ponad wszystkich, ponad samego Boga prowadzi do głębokiego poniżenia.

Skoro cedr symbolizuje faraona, to inne drzewa pojawiające się w Ez 1, 1–18: drzewa polne, jodły i platany, drzewa Libanu i ogrodu Bożego, Edenu mogą być obrazem pomniejszych królów. Odnosi się to przede wszystkim do drzew Libanu i ogrodu Bożego, ponieważ one znajdują się razem z cedrem w szeolu (por. 31, 16–17). Tam muszą być metaforą ludzi, również ukaranych, bo drzewa jako takie nie zstępują do szeolu. Tekst jednak tego wprost nie mówi, dlatego nie analizujemy szczegółowo tych drugorzędnych metafor drzewa³⁹³.

i aramejsko-polski Starego Testamentu, t. I, s. 238; H. F. FUHS, *Ezechiel*, t. II, s. 168.

³⁹² Por. W. CHROSTOWSKI, *Ogród Eden*, s. 154–156; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 900, 902–903; L. BOADT, *Księga Ezechiela*, s. 769; R. RUMIANEK, *Księga Ezechiela*, s. 222–223, 246; J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 821.

³⁹³ Por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 902–903; H. F. FUHS, *Ezechiel*, t. II, s. 171–172.

2) Nabuchodonozor (Dn 4, 7b–14. 17–24)

Sekcja Dn 3, 31–4, 34 (w tłumaczeniu Teodocjona 4, 1–37, w *Vulgata* 3, 98–4, 34) zawiera jedno z opowiadań, które stanowią treść pierwszej części księgi (1, 1–6, 29), i należy do aramejskiego bloku (2, 4b–7, 28)³⁹⁴. Przedmiotem opowiadania jest drugi sen Nabuchodonozora, króla Babilonii, o drzewie, jego pierwszy sen opisany w Dn 2 dotyczył symbolicznego posągu. Najbliższą paralełą i prawdopodobnie inspiracją dla tej sekcji jest Ez 31, gdzie również pojawia się motyw wielkiego drzewa, które zostaje wycięte.

Narracja rozpoczyna się w formie listu okólnego, który król (מֶלֶךְ *méleh*, Teodocjon βασιλεύς, *Vulgata* „rex”) Nabuchodonozor kieruje do wszystkich narodów ziemi, to znaczy wchodzących w skład jego imperium, aby im oznajmić znaki i cuda, jakie Bóg uczynił dla niego (3, 31–32). Wprowadzenie kończy się doksologią, w której król wychwala wielkie cuda oraz wieczne królestwo (מַלְחָה *malhu*, Teodocjon βασιλεία, *Vulgata* „regnum”) Najwyższego Boga i Jego panowanie (שׁוֹלְטָן *szoltan*, Teodocjon ἐξουσία, *Vulgata* „potestas”) z pokolenia na pokolenie (3, 33). Podobną doksologią kończy się całe opowiadanie. Nabuchodonozor ponownie sławi Najwyższego i Żyjącego Boga, Króla (מֶלֶךְ *méleh*), który ma wieczne panowanie (שׁוֹלְטָן *szoltan*, Teodocjon ἐξουσία, *Vulgata* „potestas”) i królestwo (מַלְחָה *malhu*, Teodocjon βασιλεία, *Vulgata* „regnum”) nad wszystkimi mieszkańcami ziemi i zastępem niebios, który działa w prawdzie i sprawiedliwości i potrafi poniżyć postępujących pysznie (4, 31b–32. 34). Doksologie początkowa i końcowa tworzą inkluzję stanowiącą ramy dla zwartego opisu wyróżniającego się tematycznie w kontekście. W Dn 3, 1–30 (tekst aramejski) i 3, 24–90 (tekst grecki) mamy bowiem opowiadanie o trzech młodzieńcach w piecu ognistym, natomiast Dn 5, 1–6, 1 zawiera opowiadanie o uczcie Baltazara³⁹⁵.

³⁹⁴ Księga Daniela ma także fragmenty po hebrajsku (1, 1–2, 4a; 8, 1–12, 13) i dodatki po grecku (3, 24–90; 13, 1–14, 42). Tłumaczenie LXX jest dość dowolne i zawiera dłuższą wersję, bliższe tekstowi hebrajskiemu i aramejskiemu jest tłumaczenie Teodocjona; por. J. HOMERSKI, *Księga Daniela. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚNT 11, 2), Poznań 2008, s. 42–43, 46–50; M. PARCHEM, *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKBST 26), Częstochowa 2008, s. 33–48.

³⁹⁵ Por. M. PARCHEM, *Księga Daniela*, s. 81–86, 317–318; J. HOMERSKI, *Księga Daniela*, s. 89–90; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 1441.

W Dn 4, 1–5 król informuje w 1 osobie liczby pojedynczej najpierw o swoim spokojnym i kwitnącym życiu w pałacu. Przymiotnik שָׁלֵה *sz^ele* oznacza „cichy, spokojny, wygodny”, ale może to być także spokój złoczyńcy (por. Jr 12, 1; Lm 1, 5; Hi 12, 6). Natomiast przymiotnik רַעְנָן *ra‘anan* („obfity, bujny, kwitnący, świeży”) często w wersji hebrajskiej odnosi się do bujnego wzrostu drzew (por. Ps 92/91, 15; Jr 17, 8; Oz 14, 9). Następnie król przechodzi do snu (חֶלֶם *hélem*), wyobrażeń (הַרְהַר *harhor*) i wizji (חִזֵּוֹ *hezu*), które widział (חִזָּה *hzh* w *peal*) na swoim łożu. Trzy terminy: „sen”, „wyobrażenie” i „wizja” są tutaj użyte synonimicznie. Sen na Bliskim Wschodzie, zarówno symboliczny, jak i niesymboliczny, był nie tylko zwykłym doświadczeniem ludzkim, ale mógł także stanowić środek komunikowania się człowieka z bóstwem. Podobnie jest w tradycji biblijnej, z tym że hagiografowie są wobec snów bardziej ostrożni. Obrazy te bardzo przeraziły króla, bo ich nie rozumiał. Dlatego wezwał dekretem wszystkich mędrców Babilonii: interpretatorów snów, egzorcystów, astrologów, przepowiadających przyszłość, żeby mu dali poznać (יָדַע *jd‘* w *hafel*) wyjaśnienie (פָּשַׁר *p^eszar*) snu, ale nie potrafili. Na koniec przybył Daniel, który nosi też imię Belteszaccar zawierające imię boga Nabuchodonozora „Bel”, i posiada ducha świętych bogów. Wyrażenie „święci bogowie” w ustach Nabuchodonozora ma charakter politeistyczny, chociaż w języku akadyjskim słowa te mogły oznaczać także jedno bóstwo. Dla autora Dn odnoszą się one z pewnością do jedyne Boga (por. Joz 24, 19). Tak też rozumiał to Teodocjon, który przetłumaczył hebrajski zwrot w 4, 5 i 6 przez πνεῦμα θεοῦ ἁγίου („święty duch Boga”). Daniel ma Bożego ducha prorockiego³⁹⁶.

W Dn 4, 6–15 Nabuchodonozor przedstawia Danielowi swój sen (חֶלֶם *hélem*), który widział (חִזָּה *hzh* w *peal*). W w. 6–7a prosi go, aby dał mu wyjaśnienie (פָּשַׁר *p^eszar*) wizji jego snu (חִזֵּוֹי הַלְמִי *hazwe helmi*), przekonany, że Daniel potrafi to zrobić, ponieważ jest przełożonym tłumaczy snów i w ogóle wszystkich mędrców Babilonu (por. 2, 48), ma ducha Boga i żadna tajemnica nie jest dla niego za trudna. To przekonanie, że Daniel potrafi dać wyjaśnienie snu, czego nie byli w stanie

³⁹⁶ Por. M. PARCHEM, *Księga Daniela*, s. 174, 183, 199, 208–209, 212–214, 330–332; J. HOMERSKI, *Księga Daniela*, s. 90–91; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 1442.

zrobić wszyscy mędrcy królestwa Nabuchodonozora, i prośbę o takie wyjaśnienie król powtórzy jeszcze raz (w. 15) po przedstawieniu snu, który jest zawarty w Dn 4, 7b–14.

^{7b} Patrzyłem, a oto – **drzewo** w środku ziemi,
a jego wysokość ogromna.

⁸ **Drzewo** wyrosło wielkie i mocne,
wysokością swą sięgało niebios
i widać je było aż po kraniec całej ziemi.

⁹ **Liście** jego były piękne, a owoce obfite
i pożywienie dla wszystkich było w nim.
Pod nim znajdowały cień zwierzęta polne,
a na jego **gałęziach** mieszkaly ptaki podniebne,
z niego żywiło się wszelkie ciało.

¹⁰ Patrzyłem w wizjach mojej głowy na moim łożu,
a oto Czuwający i Święty zstępował z nieba.

¹¹ Wołał On głośno i tak mówił:
Zetnijcie **drzewo** i obetnijcie jego **gałęzie**,
otrząśnijcie jego **liście** i rozrzućcie jego **owoce!**
Zwierzęta niech uciekają spod niego,
a ptaki z jego **gałęzi!**

¹² Lecz **pień** [wychodzący z] jego **korzeni** pozostawcie w ziemi,
i to w okowach z żelaza i brązu,
wśród polnej zieleni.

Niech roś z niebios będzie zwilżany
i ze zwierzętami niech dzieli trawę ziemi!

¹³ Niech jego serce zmieni się z ludzkiego,
a niech otrzyma serce zwierzęce;
siedem okresów niech nad nim przeminie!

¹⁴ Z powodu wyroku Czuwających [powzięte] to postanowienie
i z powodu słowa Świętych ta decyzja [podjęta],
aby poznali żyjący,
że Najwyższy jest władcą w królestwie ludzkim.
Może je dać, komu zechce,
i najniższego z ludzi ustanowić nad nim.

W centrum opisu stoi drzewo (ילן *'ilan*, LXX δένδρον, *Vulgata* „arbor”). Pierwsza część tekstu przedstawia wizję drzewa (w. 7b–9), natomiast druga część wizję Czuwającego i Świętego, która odnosi się również do tego drzewa (w. 10–14). Drzewo stoi w środku ziemi, sięga do nieba i widać je aż po krańce świata. Teodocjon zamiast „widoczność” (חזות *hazot*, LXX ὄρασις, *Vulgata* „aspectus”) ma „koronę”

(κῦτος)³⁹⁷: korona drzewa rozciąga się aż po krańce ziemi (4, 11). *LXX* dodaje, że nie ma innego drzewa podobnego do niego (4, 10) i że jego wierzchołek zbliża się do nieba, a jego korona (κῦτος) do chmur, wypełniając przestrzeń pod niebem, słońce i księżyc mieszkają w nim i oświetlają całą ziemię (4, 11). Drzewo ma piękne liście (ִפִּי *ofi*, *LXX* φύλλον, *Vulgata* „folium”) i obfite owoce (פִּי *ew*, *LXX* καρπός, *Vulgata* „fructus”), dostarcza pożywienia wszystkim, wszelkiej istocie żywej, w jego cieniu chronią się polne zwierzęta, a w jego gałęziach (פִּי *anaf*, *LXX* κλάδος, *Vulgata* „ramus”) gnieźdzą się ptaki. *LXX* dodaje, że gałęzie mają około trzydziestu stadiów długości (4, 12), przy czym stadion olimpijski mierzył około 192 metry³⁹⁸. Drzewo jawi się więc niemal jako drzewo kosmiczne i drzewo życia, które ogarnia cały świat i żywi wszystkie istoty. Otrzymuje wręcz boskie atrybuty i zdaje się konkurować z Bogiem (por. Rdz 11, 4; Iz 14, 13)³⁹⁹.

W wizji króla pojawia się teraz postać Czuwającego i Świętego, która wydaje polecenia (w. 10–14). Dwa terminy określają jedną istotę niebiańską, która należy do dworu Boga. Członkami tego dworu Bóg posługuje się przy kierowaniu sprawami niebios i ziemi. Można więc w tej postaci widzieć anioła, który zostaje posłany z misją do Nabuchodonozora. Tak rozumie to *LXX*, która tłumaczy: „anioł został posłany w mocy” (ἄγγελος ἀπεστάλη ἐν ἰσχύϊ) (4, 13). Postać niebiańska wydaje mocnym głosem polecenia dotyczące drzewa. Każe je ściąć, jego gałęzie obciąć, liście otrząsnąć, a owoce rozrzucić. *LXX* ujmuje to krótko: „Zetnijcie i zniszczcie je” (por. 4, 20). Jednak drzewo nie będzie zniszczone do końca, ponieważ ma być pozostawiony „pień jego korzeni”. Dwa terminy hebrajskie פִּי *iqqar* i שֵׁרֶשׁ *szerosz* są synonimami i oznaczają „korzeń, pień, trzon”. Można zatem wyrażenie „pień jego korzeni” rozumieć jako

³⁹⁷ Por. J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, t. II, s. 273. Jako „pień” tłumaczy ten termin M. PARCHEM, *Księga Daniela*, s. 316.

³⁹⁸ Por. J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, t. II, s. 435.

³⁹⁹ Por. M. PARCHEM, *Księga Daniela*, s. 316, 332–335; J. HOMERSKI, *Księga Daniela*, s. 91; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 1438, 1442; J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 842.

„główny korzeń, korzeń palowy”⁴⁰⁰ lub jako pień, który wychodzi z korzeni. *LXX* ma sam „korzeń” (ρίζα), natomiast Teodocjon „pień korzeni” (φύη τῶν ριζῶν)⁴⁰¹, a *Vulgata* „zarodek korzeni („germen radicum”). W obu wypadkach ważne jest, że coś z drzewa pozostaje i że z tej pozostałości drzewo może się odrodzić. Czasownik פָּרַשׁ *szbq* znaczy „zostawić, pozwolić”, ale także „ocalić, uratować”. Zatem mimo wycięcia drzewo będzie uratowane. Z korzeni i resztki pnia może odrodzić się na nowo, wypuszczając świeże pędy (por. Iz 6, 13; 11, 4; Hi 14, 7–9). Nie bardzo wiadomo, co oznaczają okowy czy obręcze z żelaza i brązu. Mogą się odnosić do drzewa i wtedy obraz mógłby nawiązywać do zwyczaju nakładania metalowych obręczy na pień drzewa dla ozdoby albo dla ochrony przed zniszczeniem. Metalowe okowy gwarantowałyby jeszcze bardziej przetrwanie drzewa, aby mogło się odrodzić. Jednak w naszym przypadku resztki drzewa są w ziemi lub tuż przy niej i trudno nałożyć na nie obręcze. Mogą one odnosić się do człowieka, króla, którego drzewo symbolizuje. Wówczas oznaczałyby łańcuchy, którymi szalony król zostanie skuty, by poskromić jego zwierzęce instynkty. *LXX* mówi o więzieniu i kajdanach w 4, 17.

Wydaje się jednak, że w 4, 12 obraz przechodzi już stopniowo w rzeczywistość, bo pozostawianie drzewa wśród polnej zieleni, czerpanie wilgoci z rosy i dzielenie trawy ze zwierzętami niewiele by zmieniło w sytuacji drzewa, które zwykle rośnie wśród zieleni, pośród trawy i jest zwilżane deszczem i rosą. Tłumaczenie Teodocjona: „w rosie nieba niech leży” sugeruje ścięte drzewo. Także dzielenie trawy ze zwierzętami łatwiej zrozumieć w odniesieniu do człowieka w tym sensie, że człowiek będzie się odżywiać trawą jak zwierzęta. Tak to rozumie *LXX*, która mówi, że będzie żywił się trawą jak wół (por. 4, 22). Jego serce (לֵבָב *l^ewaw*) z ludzkiego ma być zmienione na zwierzęce. Człowiek ma więc stać się jak zwierzę i ta zmiana ma sięgać głęboko, bo serce symbolizuje w Biblii istotę człowieka, jego naturę i odnosi

⁴⁰⁰ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. II, s. 850; J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 842.

⁴⁰¹ J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, t. II, s. 509.

się do sfery biologicznej, emocjonalnej, wolitywnej i rozumowej⁴⁰². Oczywiście nie chodzi o całkowitą przemianę człowieka w zwierzę ani o zmianę stałą, lecz ograniczoną w czasie. „Siedem okresów” może oznaczać siedem lat albo raczej pewien ustalony czas. Zatem podobnie jak drzewo również król nie będzie do końca zniszczony. Takie jest postanowienie na podstawie słów Czuwających i Świętych, czyli aniołów, którzy jednak nie działają autonomicznie, lecz wykonują polecenia Boga, są Jego wysłannikami. *LXX* mówi wprost, że zniszczenie drzewa zostało „postanowione przez Najwyższego, aby [je] wykorzenić i uczynić bezużytecznym” (4, 14). W 4, 21 Daniel potwierdzi, że jest to postanowienie Najwyższego. Decyzja dotycząca drzewa i symbolizowanego przez nie człowieka ma na celu, aby wszyscy ludzie poznali i uznali (עַד־בְּעַל־הַר־שֵׁנַי *jd' w peal*), że Bóg Najwyższy jest władcą (שָׁלִיט *szallit*) w królestwie (מַלְכוּתוֹ *malhu*) ludzkim i On je daje, komu zechce. Może to być nawet najniższy z ludzi⁴⁰³.

Począwszy od 4, 12 obraz przechodzi w rzeczywistość, którą jest człowiek, król władający królestwem. Opowiadanie jest więc alegorią, w której główną metaforą jest drzewo i jego los. Człowiek jest porównany także do zwierzęcia, będzie się żywił i reagował jak ono (4, 12–13). Polecenia Boże przekazywane przez aniołów, by zniszczyć drzewo, są sformułowane w trybie rozkazującym liczby mnogiej („zetnijcie, obetnijcie...”). Nie wiadomo, do kogo są kierowane, kto ma je wykonać. W innych poleceniach użyto iussivu w stronie biernej i tylko raz podana jest „rosa” jako agens („niech będzie zwilżane przez rosę”; 4, 12). W pozostałych wypadkach znów nie wiadomo, kto ma sprawić, że udział drzewa będzie ze zwierzętami i że jego serce zostanie zmienione. Mogą to być ludzie, wydarzenia, procesy, które wypełnią to, co Bóg zdecydował. Zawsze znajdzie się ktoś lub coś jako wykonawcy Bożych wyroków, które są nieodwołalne.

⁴⁰² Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 483–485; t. II, s. 807–808.

⁴⁰³ Por. M. PARCHEM, *Księga Daniela*, s. 335–346; L. F. HARTMAN, A. A. DI LELLA, *Księga Daniela*, w: *KKB*, s. 788; J. HOMERSKI, *Księga Daniela*, s. 92; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 1438, 1442–1443; E. HAAG, *Daniel* (NEBAT 30), Würzburg 1993, s. 43–44; J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 842.

W Dn 4, 16–24 znajduje się interpretacja snu, jaką Daniel dał Nabuchodonozorowi. Usłyszawszy opowieść króla, Daniel był oszłomiony i przerażony jeszcze bardziej niż on, bo rozumiał, że sen nie zwiastował niczego dobrego dla króla. Zachęcony jednak przez niego, uprzedza go, że takiego snu można by życzyć wrogom, i przedstawia swą interpretację (4, 17–24).

¹⁷ **Drzewem**, które ujrzałeś,
jak wyrosło i stało się potężne,
tak że swą wysokością sięgało nieba
i było widoczne na całej ziemi,

¹⁸ którego **liście** były piękne, a **owoce** obfite,
na którym było pożywienie dla wszystkich,
pod którym przebywały dzikie zwierzęta
i na którego **gałęziach** gnieździły się ptaki podniebne –

¹⁹ jesteś ty, o **królu**.

Wyrosłeś wielki i stałeś się potężny,
a wielkość twoja wyrosła i sięgała aż do nieba,
panowanie zaś twoje aż po krańce świata.

²⁰ To natomiast, że król widział Czuwającego i Świętego
zstępującego z nieba i mówiącego:

Zetnijcie **drzewo** i zniszczcie je,
tylko **pień** [wychodzący z] jego **korzeni** pozostawcie w ziemi,
i to w żelaznych i brązowych okowach,
wśród polnej zieleni;

niech go zwilża rosa z nieba,
niech dzieli los ze zwierzętami polnymi,
aż upłynie nad nim siedem okresów –

²¹ to jest wyjaśnienie, królu, i postanowienie Najwyższego,
które dopełni się na **królu**, moim panu.

²² Wypędzą cię spośród ludzi

i będziesz przebywał wśród zwierząt polnych.

Tak jak wołom będą ci dawać trawę do jedzenia,
a rosa z nieba będzie cię zwilżać.

Siedem okresów upłynie nad tobą,

aż uznasz, że Najwyższy jest władcą nad królestwem ludzkim
i powierza je, komu zechce.

²³ To zaś, że wydano polecenie,

by zostawić **pień** [wychodzący z] jego **korzeni**,
[oznacza, iż] pozostawią ci królestwo,
gdy uznasz, że Niebo sprawuje władzę.

²⁴ Dlatego, królu, przyjmij moją radę

i usuń swe grzechy czynieniem sprawiedliwości,

a swoje nieprawości miłosierdziem nad ubogimi;
może wtedy twa pomyślność zostanie przedłużona.

Interpretacja snu jest nazwana peszerem (פֶּשֶׁר *p^eszar*) (4, 16) i przedstawiona w 3 osobie liczby pojedynczej. Daniel czyni wyraźnym to, co dochodziło już do głosu pod koniec analizowanej wcześniej perykopy. *LXX* kilkakrotnie przeniosła jego wyjaśnienia do swojego tłumaczenia 4, 7b–14. Drzewem, które rozrosło się potężnie, jest Nabuchodonozor, który również stał się potężnym władcą (4, 17–19). Jego wielkość sięga nieba, a panowanie po krańce świata. Określenia te są przesadzone, chociaż królestwo neobabilońskie istniejące w latach 625–539 przed Chr. rozciągało się w szczytowym punkcie rozwoju za Nabuchodonozora II (605–562) od Mezopotamii po Cylicję i Egipt. Nabuchodonozor nie miał w ówczesnym świecie równego sobie. *LXX* podaje interpretację bardziej szczegółową: drzewem jest król wywyższony ponad wszystkich ludzi, a ptakami gnieźdzącymi się w gałęziach wszystkie narody i kraje, które należą do imperium Nabuchodonozora i służą mu. Podkreśla także, iż upokorzenie króla było spowodowane jego arogancją wobec Boga i Jego aniołów oraz zburzeniem świątyni jerozolimskiej (4, 22). Autor *Dn* nie wspomina tutaj nic o pysze i arogancji króla. Nie potępia go też za obrabowanie i zniszczenie świątyni (por. 1, 21), być może dlatego, że opowiadanie opiera się na tradycji związanej z Nabonidem, ostatnim królem babilońskim (556–539) razem z Baltazarem (553–539).

Natomiast ścięcie drzewa z pozostawieniem jego pnia z korzeniami w okowach pośród zieleni, pod gołym niebem, żeby dzielił los zwierząt, oznacza postanowienie Najwyższego, że król zostanie wypędzony spośród ludzi, będzie przebywał wśród zwierząt polnych, karmiony jak (כ) woły trawą i zwilżany rosą (4, 20–22). Będzie zatem nie tylko pozbawiony królestwa, ale też upokorzony, ogarnięty jakimś szaleństwem. W przeciwieństwie do byka, do którego zwykle królowie się przyrównywali, bo był symbolem siły, wół wskazuje na podporządkowanie, uległość, tępotę. *LXX* dodaje, że król zostanie wtrącony do więzienia i wysłany na miejsce pustynne (4, 25). Taki stan będzie trwał określony czas, aż Nabuchodonozor uzna, że Bóg panuje w królestwie ludzkim i powierza je, komu chce. Czasownik יָדַע *jd'* w *peal* oznacza

nie tylko poznanie, ale także uznanie władzy Boga nad sobą⁴⁰⁴. Brak takiego uznania wskazuje na pychę Nabuchodonozora, do której anioł czyni aluzję, mówiąc we śnie o najniższym człowieku postawionym nad królestwem (4, 14). Pewien przejaw pychy można by widzieć w słowach Nabuchodonozora w 4, 27, on sam zresztą wyzna na koniec, że Bóg poniża postępujących pysznie (4, 34). Wyraźnie o jego pysze powie Daniel przed Baltazarem: „Królu, Najwyższy Bóg dał twemu ojcu, Nabuchodonozorowi, królestwo, wielkość, chwałę i majestat. Z powodu udzielonej mu wielkości wszystkie, ludy, narody i języki odczuwały lęk i drżały przed nim. Zabijał, kogo chciał, i pozostawiał przy życiu, kogo chciał; kogo chciał, wywyższał, a kogo chciał, poniżał. Gdy jednak jego serce uniosło się [pychą], a jego duch stał się zatwardziały w hardości, złożono go z królewskiego tronu i odebrano mu chwałę. Wypędzono go spośród ludzi, jego serce upodobniło się do serca zwierząt, i przebywał z onagrami. Żywiono go jak woły trawą, jego ciało zaś obmywała rosa z nieba, aż uznał, że Najwyższy Bóg panuje nad królestwem ludzi i że kogo chce, ustanawia nad nimi” (5, 18–21).

Z kolei polecenie w 4, 23, aby zostawić pień i korzenie, oznacza, że królestwo będzie pozostawione Nabuchodonozorowi, gdy uzna, że Niebo sprawuje władzę. *LXX* wyjaśniała wcześniej (4, 17), że okowami z żelaza i brązu są kajdany założone na nogi i na ręce króla. Kara wymierzona Nabuchodonozorowi przypomina tę dla pierwszych rodziców i Kaina (Rdz 3–4), bo jest on również wypędzony ze swe go miasta za arogancję wobec Boga i brak wrażliwości wobec ludzi (4, 24. 27), ale niepozbawiony Bożej ochrony i szansy powrotu.

Na koniec w 4, 24 Daniel udziela Nabuchodonozorowi rady mającej charakter upomnienia, aby usunął (*LXX* i *Vulgata* tłumaczą „odkupił” – λυτρόω, „redimo”) swoje grzechy sprawiedliwością, czyli uczynkami sprawiedliwymi, do których w pierwszym rządzie należy jałmużna, jak precyzują *LXX* i *Vulgata* (ἐλεημοσύνη, „elemosyna”), a swoje nieprawości miłosierdziem nad biednymi (por. Iz 1, 16–17). Wówczas można mieć nadzieję, że jego pomyślność, spokój przedłuży się, będzie trwał. Pokuta zalecona królowi zdaje się wskazywać, że

⁴⁰⁴ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 370–372; t. II, s. 791–792.

zgrzeszył on nie tylko arogancją wobec Boga, ale także zaniedbaniami czy nadużyciami wobec poddanych⁴⁰⁵.

Kolejna perykopa (4, 25–30) jest opisem wypełnienia się snu na Nabuchodonozorze. Po upływie dwunastu miesięcy, który mógł być czasem na zmianę postępowania i naprawę zła, gdy król przechadzał się po tarasie swego wspaniałego pałacu z wiszącymi ogrodami w Babilonie i rozpierała go duma z siebie, ze swoich dokonań jako wielkiego budowniczego i odnowiciela miasta⁴⁰⁶, spadł głos z nieba, a więc głos Boga, który zapowiedział, że królestwo odstąpiło od niego. *LXX* mówi, że zostanie ono oddane człowiekowi pogardzanemu w domu króla (4, 32), co może być nawiązaniem do 4, 14, gdzie najniższy otrzymuje królestwo. Chodzi prawdopodobnie o kogoś z następców Nabuchodonozora, bo królestwo ma pozostać przy dynastii neobabilońskiej. Król zostanie usunięty spośród ludzi, będzie mieszkał ze zwierzętami polnymi i będzie karmiony trawą jak (⊃ *k*) woły, aż ustalony czas minie i uzna panowanie Najwyższego w królestwie ludzkim. Słowo to natychmiast, w tej samej chwili zostało wypełnione. Nabuchodonozor został usunięty spośród ludzi, jadł trawę jak woły, jego ciało było obmywane przez rosę, włosy urosły mu jak pióra orłów (Teodocjon ma „lwów”), a paznokcie jak pazury ptaków. *LXX* tłumaczy: „włosy moje stały się jak skrzydła orła, a paznokcie moje jak u lwa” i „król chodził nagi ze zwierzętami ziemi” (4, 33; por. Rdz 2, 25).

Transformację króla w zwierzę, przedstawianą stopniowo: najpierw ogólnie (4, 12), potem od strony psychicznej (4, 13) i wreszcie pod względem zmian fizycznych (4, 30), próbowano interpretować jako chorobę psychiczną zwaną likantropią lub ogólnie zooantropią, która polega na tym, że człowiek popada w obłąd i zachowuje się jak zwierzę. Inni widzieli tutaj ogólnie utratę rozumu przez króla. Jednak panowanie Nabuchodonozora jest dobrze udokumentowane i jakiś okres obłądu w jego życiu jest wykluczony.

Najprawdopodobniej chodzi o oszczerce insynuacje pod adresem późniejszego króla babilońskiego Nabonida, o którym wiemy z różnych

⁴⁰⁵ Por. M. PARCHEM, *Księga Daniela*, s. 346–350; J. HOMERSKI, *Księga Daniela*, s. 93; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 1443; E. HAAG, *Daniel*, s. 44.

⁴⁰⁶ Por. J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 842.

źródeł. Inskrypcje z Charanu informują, że Nabonid często miał sny i że jakiś czas przebywał samotnie w oazie Teima. Po dziesięciu latach powrócił do Babilonu, który musiał wcześniej opuścić. Odzyskanie królestwa przypisywał łaskawości boga Sin, którego uznał za jedyne boga⁴⁰⁷. Z kolei według *Modlitwy Nabonida* z Qumran (4QprNab) Nabonid zachorował i utracił władzę z woli Boga Najwyższego. Dzięki wróżbicie żydowskiemu odzyskał po siedmiu latach zdrowie i władzę, za co uznał nad sobą Najwyższego Boga. Jest możliwe, że tradycję o Nabonidzie przypisano bardziej znanemu Nabuchodonozorowi. Hipoteza ma jednak tę słabą stronę, że w historii Nabonida nie ma mowy o jego upodobnieniu się do zwierząt.

Inni dopatrują się inspiracji dla epizodu przemiany Nabuchodonozora w zwierzę w tekście pisarza greckiego Megasthenesa, znanego z dzieła *O Asyryjczykach* Abydenusa, greckiego historyka z IV–III wieku przed Chr. W tekście czytamy, że Nabuchodonozor z dachu swojego pałacu zapowiadał niewolę ze strony Persów. W zniewoleniu Babilończyków miał wrogom pomóc jakiś następca króla. Aby nie dopuścić do tego, Nabuchodonozor widział rozwiązanie w wydaleniu zdrajcy na pustynię pośród dzikie zwierzęta. Podobne wątki można znaleźć w syryjskiej wersji apokryfu starotestamentowego *Historia Achiqara* (5, 11), mędrca asyryjskiego, którego wygląd po latach ukrywania się, żeby uniknąć wykonania wyroku śmierci, przypominał wygląd Nabuchodonozora.

Są i tacy uczeni, którzy widzą inspirację dla doświadczenia króla babilońskiego w literaturze mitycznej starożytnego Bliskiego Wschodu. Spotykamy tam postać „człowieka dzikiego” lub „człowieka pierwotnego”, który przechodzi metamorfozę ze stanu zwierzęcego do pełnej kondycji człowieka. Ludzie pierwotni nie nosili ubrań i żywili się jak zwierzęta. Podobnie wyglądał Engidu, jeden z bohaterów eposu *Gilgamesz*. Zanim nie został uczłowieczony, był cały porośnięty sierścią i żywił się razem ze zwierzętami trawą i wodą. Nabuchodonozor przeszedłby odwrotny proces: od człowieka do zwierzęcia. Ukazując z ironią jego degradację z najwyższego na najniższy stopień cywilizacji, autor żydowski chciał uświadomić, jaka jest konsekwencja i kara,

⁴⁰⁷ Por. J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, s. 562–563.

gdy ktoś nie uznaje prawdziwego Boga. Nie tylko traci on władzę, ale i człowieczeństwo⁴⁰⁸. W Dn 3, 31–4, 34 autor swobodnie traktuje fakty, ponieważ nie jest to tekst ściśle historyczny, ale opowiadanie czy legenda budująca, dydaktyczna o dworskim współzawodnictwie mędrców, w którym Daniel odnosi sukces⁴⁰⁹.

Całe opowiadanie kończą słowa Nabuchodonozora w 1 osobie liczby pojedynczej (4, 31–34). Po upływie ustalonego czasu („przy końcu dni”; *LXX* mówi o „siedmiu latach” zgodnie z 4, 13. 20–21. 29) król podniósł oczy ku niebiosom, czyli uznał królewską władzę Boga, która jest wieczna i rozciąga się na wszystkich mieszkańców ziemi (ludzi i zwierzęta) i niebios. Nie oznacza to pełnego nawrócenia króla, jak chce *LXX* (4, 37–37a), ale tylko uznanie nad sobą wiecznie żyjącego Boga. W konsekwencji tej postawy Nabuchodonozorowi wraca rozum, czyli staje się znów w pełni człowiekiem, i odzyskuje też utracony majestat i wspaniałość. Jego doradcy i dostojnicy odszukują go i zostaje przywrócony na swoje królestwo, a jego wielkość zostaje pomnożona. Król wysławia za to wszystko Boga i przyznaje, że potrafi On osądzić w prawdzie i sprawiedliwości i ukarać, poniżyć postępujących pysznie, jak sam tego doświadczył. Uznanie Boga za najwyższego władcę, któremu podlegają wszyscy królowie ziemi i który według swej woli daje królestwa i je odbiera, otwiera drogę do władzy i gwarantuje jej utrzymanie⁴¹⁰.

Metafora ogromnego drzewa, potem ściętego, tak że zostały po nim tylko korzenie z kawałkiem pnia, oznacza króla Nabuchodonozora, potężnego władcę imperium neobabilońskiego w VI wieku przed Chr., wywyższonego przez Boga ponad wszystkich, obdarzonego wielkością i chwałą. Był panem życia i śmierci, wszystkie ludy odczuwały

⁴⁰⁸ Por. M. PARCHEM, *Księga Daniela*, s. 342, 350–353; L. F. HARTMAN, A. A. Di LELLA, *Księga Daniela*, s. 787–788; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 1443; E. HAAG, *Daniel*, s. 45–46; J. HOMERSKI, *Księga Daniela*, s. 94–95; J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 842–843.

⁴⁰⁹ Egzegeci dopatrują się w Dn 1–6 różnych gatunków literackich: midrasz, nowelę, baśń, opowiadanie ludowe, hagadę; por. M. PARCHEM, *Księga Daniela*, s. 66–72, 319–321; J. S. SYNOWIEC, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, s. 325–329.

⁴¹⁰ Por. M. PARCHEM, *Księga Daniela*, s. 354–358; J. HOMERSKI, *Księga Daniela*, s. 95–96; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 1443.

przed nim lęk. Gdy jednak jego serce uniosło się pychą, a jego duch stał się zatwardziały w hardości, złożono go z królewskiego tronu, odebrano chwałę i wypędzono spośród ludzi. Jego serce upodobniło się do serca zwierząt, przebywał z onagrami, karmiono go trawą jak woły, a jego ciało obmywała rosa. Był podobny do ściętego drzewa i bezrozumnego zwierzęcia. Pozostawiony pień z korzeniami symbolizuje możliwość odzyskania przez niego królestwa i dawnej świetności, co ma miejsce wtedy, gdy król uznaje, że to Bóg jest władcą każdego królestwa, nawet największego, i to On decyduje o tym, kto zostaje władcą i jak długo zasiada na tronie. Bóg nie czyni tego bezpośrednio, ale wpływa na bieg wydarzeń poprzez ludzi, wydarzenia i losowe przypadki. Brak uznania Boga, co idzie często w parze z brakiem troski o ludzi, pozbawia króla władzy i człowieczeństwa. Zwrócenie się do Boga przywraca mu rozum, godność i władzę. Pierwszym aktem odnowionego człowieka jest uwielbienie Boga.

Autor Dn potraktował swobodnie historię i przypisał Nabuchodonozorowi sytuacje, które nie miały miejsca w życiu króla, ale nie umniejsza to przesłania tego opowiadania wykorzystującego alegorię drzewa i mającego charakter budujący. Obraz drzewa pokazuje króla, który traci swe królestwo i wielkość, gdy nie uznaje nad sobą Boga, jedynego i absolutnego władcy niebios i ziemi kierującego historią. Jest to jednak obraz optymistyczny, bo na końcu pogański król zdolny jest uznać i uwielbić Boga, nawet jeśli nie nawraca się w pełni i nie staje się Jego wyznawcą. Przesłanie Dn 3, 31–4, 34 przestrzegało władców przed arogancją i pychą wobec Boga. Autor nie potępiał ich z góry i nie odrzucał, ale pokazywał, że Bóg jest w stanie ukrócić każdą władzę, która chce być jedyną i ostateczną. Niósł w ten sposób nadzieję Izraelitom, zwłaszcza w okresie machabejskim, i zachęcał ich do wierności wobec Boga, ukazując, że możliwe jest życie wiarą także w środowisku pogańskim. Jego przesłanie nie straciło nic ze swej aktualności i apeluje także dzisiaj do każdego rządzącego i do każdego człowieka, wierzącego i niewierzącego⁴¹¹.

Zgodnie z zajmowaną pozycją w społeczeństwie metaforą królów jest zwykle potężne drzewo, dające schronienie i zapewniające żyw-

⁴¹¹ Por. M. PARCHEM, *Księga Daniela*, s. 358–360; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 1438, 1443.

ność zwierzętom, bo podobne są zadania władców. Bóg wspiera ich w roztaczaniu dobroczynnego wpływu na rządzonych. Człowiek małego formatu, jak krzew ciernisty, nie nadaje się na tę funkcję. Niebezpieczeństwem zagrażającym władcom jest pycha i arogancja wobec innych królów i ludzi, zwłaszcza Izraela, których dowolnie przedstawiają, co wyraża obraz drzew obcinanych, przesadzanych i wyrwanych. Królowie konkurują też z Bogiem, co kończy się wielkim upadkiem. Obrazem takich postaw są drzewa wyrastające aż do nieba, a potem ich wycięcie lub wyrwanie z korzeniami. Zostawione korzenie z pniem, z których mogą wyrosnąć nowe pędy, dają nadzieję na odzyskanie wielkości.

2. Jezus

Metafora drzewa jest w Nowym Testamencie odniesiona także do Jezusa. Pośrednio mówią o Nim teksty mesjańskie ze Starego Testamentu. Zobaczmy, jakie aspekty osoby i dzieła Jezusa wyrażone są przy pomocy obrazu drzewa.

a. Zgładzony z ziemi żyjących (Łk 23, 31)

W Łukaszkowym opisie drogi krzyżowej (Łk 23, 26–32) pomiędzy informacją o Szymonie Cyrenejczyku (w. 26) i o dwóch złoczyńcach (w. 32) znajduje się krótka scena, w której Jezus kieruje pouczenie do płaczących kobiet (23, 27–31). Jest to materiał wyłącznie Łukaszkowy, określany jako apoftegmat biograficzny⁴¹², do którego włączono lamentację prorocką (w. 30) i dwa przysłowia (w. 28 i 31). W drugim przysłowiu wykorzystana jest metafora drzewa odniesiona do ludzi (23, 31)⁴¹³.

«Bo jeśli z zielonym **drzewem** to czynią,
cóż się stanie z suchym?».

Przysłowie jest bardzo ogólne i aby odkryć, do kogo metafora drzewa się odnosi i co oznacza, trzeba zanalizować pokrótce całą

⁴¹² Apoftegmat jest maksymą, zwiezłym i jednym powiedzeniem, które wyraża ważną prawdę, umieszczonym w krótkim kontekście narracyjnym; por. F. B. HUEY Jr., B. CORLEY, *A Student's Dictionary for Biblical and Theological Studies*, s. 28.

⁴¹³ Por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, t. II (NKBNT 3, 2), Częstochowa 2011, s. 529–531; S. GRASSO, *Luca. Traduzione e commento* (Commenti biblici), Roma 1999, s. 601.

scenę. Za Jezusem podążającym na miejsce ukrzyżowania i Szymonem z Cyreny niosącym Jego krzyż, dokładnie jego poprzeczną belkę (patibulum), szła liczna rzesza ludu (πολὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ). Jest to ten sam lud, który brał udział w procesie Jezusa przed Piłatem i domagał się śmierci Jezusa (23, 13. 18), a teraz podąża za Nim, aby być świadkiem wykonania wyroku. Łukasz nie pisze, jak zachowuje się lud. Zwykle szydzono ze skazańca i obrzucano go obelgami. Wielu mogło asystować przy tym, bo skazańca prowadzono głównymi ulicami, aby odstraszyć innych od podobnych przestępstw. Wśród tego mnóstwa ludzi były też kobiety, które biły się w piersi (κόπτω) i płakały (θρήνεω) nad Jezusem, jak w czasie lamentacji pogrzebowych (w. 27). Kobiety solidaryzowały się z Jezusem i ubolewały nad Jego hańbiącym losem (por. Za 12, 10–14). Zdarzało się w środowisku zarówno rzymskim, jak i żydowskim, że kobiety opłakiwały skazanych na śmierć i podawały im napój mający złagodzić ich cierpienia, chociaż Pwt 21, 22–23 zakazywało czynić to publicznie. Być może swoją odważną i współczującą postawą kobiety pokazywały, że Jezus nie jest przestępcą, lecz prorokiem i królem⁴¹⁴.

Jezus zwraca się do kobiet ze swoim ostatnim pouczeniem (w. 28), nazywając je „córkami jerozolimskimi” (θυγατέρες Ἰηρουσαλήμ). Wyrażenie to określa mieszkanki Jerozolimy (por. Pnp 2, 7; 3, 5. 10; 5, 8. 16; 8, 4), natomiast „córa Jerozolimy” w liczbie pojedynczej oznacza miasto i jego lud (por. Iz 37, 22; Mi 4, 8; So 3, 14; Za 9, 9). Jezus zwraca się do kobiet jako reprezentantek wszystkich mieszkańców Jerozolimy. Każe im przestać płakać (κλαίω)⁴¹⁵ nad Nim, a zacząć płakać nad sobą i nad swymi dziećmi (τέκνον). Uważa więc, że ich sytuacja jest gorsza niż Jego⁴¹⁶.

Werset 23, 29 podaje przyczynę (ὅτι – „ponieważ”), dlaczego kobiety mają się tak zachować. Jezus zapowiada, że nadchodzą dni, kiedy szczęśliwe (μακάριος) będą kobiety niepłodne, bezdzietne, które nie rodziły i nie karmiły. To stwierdzenie sugeruje odwrócenie

⁴¹⁴ Por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza*, t. II, s. 531–532; S. GRASSO, *Luca*, s. 602; J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Luca. Tradotto e commentato* (II Nuovo Testamento Commentato 3), tłum. z niem., Brescia 1961, s. 443–444.

⁴¹⁵ Zaprzeczony tryb rozkazujący w czasie teraźniejszym wyraża zakaz kontynuowania czynności; por. M. ZERWICK, *Biblical Greek Illustrated by Examples*, § 246.

⁴¹⁶ Por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza*, t. II, s. 533.

normalnej sytuacji, bo posiadanie dzieci było błogosławieństwem. Zapowiedź nawiązuje do Iz 54, 1: „Śpiewaj z radości, niepłodna, która nie rodziłaś, wybuchnij weselem i wykrzykuj, która nie doznałaś bólów porodu! Bo liczniejsi są synowie porzuconej niż synowie męża, mówi Pan”. Kobieta niepłodna jest tu metaforą Izraela, który znajduje się w niewoli babilońskiej. Prorok zapowiada, że Bóg pomny na swą miłość i przymierze z narodem wybranym przywróci mu wolność, pozwoli wrócić do ojczyzny, obdarzy licznym potomstwem i zapewni spokój i dobrobyt (por. Iz 54, 1–10). Kobieta niepłodna stanie się więc matką i dlatego może się radować. Nic nie wskazuje na to, że w naszym tekście kobiety bezdzietne czeka lepsza przyszłość. Przeciwnie, słowa Izajaszowe odsyłają do Łk 21, 20–24, gdzie Jezus zapowiada zburzenie Jerozolimy przez obce wojska. Kobiety bezdzietne będą szczęśliwe, bo nie będą patrzeć na mękę i śmierć swoich dzieci⁴¹⁷.

Wskazuje na to kolejny werset Łk 23, 30, który cytuje Oz 10, 8: „Wtedy powiedzą górą: Przykryjcie nas!, a wzgórzom: Padnijcie na nas!”. Są to słowa lamentu i grozy w obliczu zniszczenia Samarii, stolicy Północnego Królestwa Izraela (Oz 10, 7). Będzie to kara za odejście od Boga i bałwochwalczy kult bóstw pogańskich, którym stawiano posagi i sanktuaria. Spustoszenie Samarii będzie tak wielkie, że jej mieszkańcy pragną nagłej śmierci, wolą zginąć pogrzebani pod górami i pagórkami otaczającymi miasto, niż doświadczyć tych okropności. Jezus dostrzega analogię pomiędzy sytuacją Samarii w czasach Ozeasza i przyszłym losem Jerozolimy. Za odrzucenie swojego Boga Samaria została ukarana zniszczeniem, śmiercią i niewolą mieszkańców. Podobna kara spotka Jerozolimę za odrzucenie Jezusa, wysłannika Boga. Jezus wielokrotnie ostrzegał przed tym Miasto Święte, płakał nad jego losem i zapowiadał jego zburzenie (por. Łk 13, 34–35; 19, 41–44; 21, 5–7. 20–24), ale bezskutecznie. To jest ostatnie wezwanie do nawrócenia, nieco zawoalowane, ale chyba czytelne w świetle wcześniejszych wypowiedzi Jezusa,

⁴¹⁷ Por. S. GRASSO, *Luca*, s. 602–603; F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza*, t. II, s. 531–532. Obok negatywnego sensu słów Izajasza: sąd nad Jerozolimą polski egzegeta dostrzega też w nich wydźwięk pozytywny: zapowiedź narodzin nowego ludu Bożego, który ma już swój początek w grupie uczniów Jezusa, a rozwinie się po Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Wydaje się jednak, że ta perspektywa, obecna w Ewangelii Łukasza, tutaj nie dochodzi wprost do głosu.

skierowane do kobiet jerozolimskich, a przez nie do wszystkich mieszkańców Jerozolimy⁴¹⁸.

Jako uzasadnienie (ὅτι – „ponieważ”), że tak się na pewno stanie, Jezus cytuje przysłowie, w którym występuje drzewo zielone (τὸ ὑγρὸν ξύλον) i suche (ξηρὸν)⁴¹⁹. W zdaniu warunkowym (εἰ – „jeśli”) i pytajnym (τί – „co?”) jest ukryte rozumowanie a minore ad maius (qal qachomer – jeśli A, to tym bardziej B): jeśli z zielonym drzewem to czynią, to tym bardziej uczynią to z suchym. W naszym kontekście drzewo zielone symbolizuje Jezusa. Jest jeszcze stosunkowo młody, a poza tym niewinny, wielki prorok, nauczyciel, cudotwórca, wysłannik Boga, a oto idzie na śmierć. To tak jakby zielone drzewo wyciąć i spalić, mimo że powinno rosnąć i owocować. Natomiast drzewem suchym są kobiety i ich dzieci, wszyscy mieszkańcy Jerozolimy, a można by rozszerzyć ten symbol na cały naród izraelski. Drzewo suche nie nadaje się do niczego, tylko do wycięcia i spalania. Jeśli więc Jezusa nie oszczędzono, to tym bardziej nie oszczędzą Jego rodaków. Zostaną niechybnie zgładzeni, bo są starym ludem, grzesznym, który nie rozpoznał czasu swojego nawiedzenia i odrzucił Jezusa, wysłannika Bożego (Łk 19, 44)⁴²⁰.

Tymi, którzy „to czynią” (ταῦτα ποιοῦσιν) z drzewem zielonym, a więc z Jezusem, są Żydzi, zwłaszcza przywódcy, którzy zaskarżyli Go na śmierć i wydali Piłatowi, a także Rzymianie, którzy potwierdzili ten wyrok i go wykonali. Można za nimi widzieć działanie szatana (por. Łk 4, 13; 22, 3; J 8, 40–41. 48; 13, 27). Z kontekstu nie wiadomo, kto będzie odpowiedzialny za to, co się stanie z drzewem

⁴¹⁸ Por. A. POPPI, *I quattro vangeli*, t. II Commento sinottico, Padova ⁵1997, s. 510; F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza*, t. II, s. 534; F. GRYGLEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 3, 3), Poznań-Warszawa 1974, s. 346; J. SCHMID, *L’Evangelo secondo Luca*, s. 444.

⁴¹⁹ Przymiotnik ὑγρός występuje tylko raz w Nowym Testamencie i oznacza „mokry, wilgotny”. Natomiast przymiotnik ξηρός ma znaczenie „suchy, uschnięty, wyschnięty” i jest odniesiony do drzewa, ziemi i ręki; R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 416, 616.

⁴²⁰ Por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza*, t. II, s. 534–535; S. GRASSO, *Luca*, s. 601–603. Podobne przysłowia spotykamy w późniejszej literaturze rabinicznej: „Jeśli ogień ogarnie świeżych, to co mają robić zeschnięci?” (*Seder Elijahu Rabbah* 14, [65]); „Jeśli ogień zajmuje drzewo zielone, co zrobią te suche?” (tekst z X wieku po Chr.).

suchym, czyli z mieszkańcami Jerozolimy, z narodem izraelskim. J 11, 48 wskazuje na Rzymian i z historii wiemy, że to oni dokonali zniszczenia zapowiadanego przez Jezusa⁴²¹.

Zgodnie z wizją biblijną ludzie są wykonawcami planów Boga, nie zawsze świadomymi. W Starym Testamencie zniszczone czy poniżone drzewa są metaforą Bożej kary (por. Jr 11, 16; Ez 15, 4–8; 17, 24; 24, 9–10). Można więc także w tym, co się stanie z drzewem suchym, widzieć karę Bożą dla mieszkańców Jerozolimy i dla całego Izraela. Natomiast Jezus nie ponosi kary za własne grzechy, bo jest bez winy, lecz Jego śmierć ma wartość ekspiacyjną, została przewidziana i dopuszczona przez Boga dla zbawienia Izraela i całego świata. Dlatego nie ma potrzeby płakać nad Nim, z Jego śmierci bowiem wypłylnie błogosławieństwo dla wszystkich ludzi⁴²².

Jezus został zaliczony w poczet złoczyńców (Mk 15, 27; Łk 22, 37). Łukasz zdaje się to już sugerować w 23, 32 gdy pisze, że „prowadzano też innych dwóch złoczyńców, aby ich z Nim stracić”⁴²³. Ewangelieści nawiązują do postaci Sługi Pańskiego z czwartej pieśni Deutero-Izajasza (Iz 52, 13–53, 12), ponieważ Jezusa spotyka podobny los do losu owego Sługi. W Iz 53, 2a jest on przyrównany (dwukrotne קָטַף *kē*) do drzewa: „On wyrósł przed nami jak młode drzewo (יֹנֵק *joneq*) i jakby korzeń (שָׂרֵשׁ *szóresz*) z wyschniętej (הַיָּבֵשׁ *cijja*) ziemi”. Sługa był jak młody pęd, wyrosły z zeschłej ziemi, ale również został zgładzony z ziemi żyjących, mimo że nikomu krzywdy nie wyrządził. Spodobało się Bogu zmiażdżyć go cierpieniem, aby usprawiedliwić wielu i na koniec ujrzał światło.

W Łk 23, 31 drzewo zielone jest metaforą Jezusa, który zostaje skazany na śmierć przez Żydów, Rzymian, szatana, mimo że nie popełnił żadnej winy. A przecież drzewa zielonego się nie ścina. Do ścięcia i spalenia nadaje się drzewo suche. Symbolizuje ono mieszkańców Jerozolimy i cały naród Izraela, który zostanie zniszczony przez Rzymian. Skoro nie oszczędzono drzewa zielonego, to tym bardziej nie oszczędzą drzewa suchego. Będzie to kara Boża dla ludu, który

⁴²¹ Por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza*, t. II, s. 534–535.

⁴²² Por. A. POPPI, *I quattro vangeli*, t. II, s. 510; F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza*, t. II, s. 533–535; S. GRASSO, *Luca*, s. 604.

⁴²³ Por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza*, t. II, s. 535–536; S. GRASSO, *Luca*, s. 603–604.

nie przyjął Jezusa, Mesjasza, Natomiast śmierć Jezusa, podobnie jak Sługi Pańskiego, przyniesie wszystkim życie.

b. Ośrodek wspólnoty (J 15, 1–8)

Sekcja 14, 1–16, 33 zawiera trzy mowy pożegnalne Jezusa w wieczerniku o zadaniach uczniów w świecie. Rozdział 15 stanowi drugą mowę przedstawiającą wspólnotę Jezusa jako nową rzeczywistość w świecie. Dzieli się on na dwie części: w. 1–17 zajmują się tożsamością uczniów opartą na jedności z Jezusem, natomiast w. 18–27 ukazują świadectwo uczniów o Jezusie we wrogim otoczeniu. W pierwszej części można wyróżnić alegorię o krzewie winnym (w. 1–8) oraz jej zastosowanie i wyjaśnienie w przykazaniu miłości (w. 9–17). Dla nas najbardziej interesująca ze względu na obraz drzewa jest alegoria, określana także jako alegoria emblematyczna, metafora, przypowieść alegoryzująca, maszał czy mowa obrazowa, w J 15, 1–8⁴²⁴.

¹ «Ja jestem prawdziwym **krzewem winnym**,

a Ojciec mój jest tym, który [go] uprawia.

² Każdą **latorośl** we Mnie, która nie przynosi **owocu**, odcina,

a każdą, która przynosi **owoc**, oczyszcza,
aby przynosiła **owoc** obfitszy.

³ **Wy** już jesteście czyści dzięki słowu,
które wypowiedziałem do was.

⁴ Trwajcie we Mnie, a Ja w was [będę trwać].

Podobnie jak latorośl nie może przynieść owocu sama z siebie,

*jeśli nie trwa w **winnym krzewie**,*

tak samo i wy,

jeżeli we Mnie trwać nie będziecie.

⁴²⁴ Por. S. MĘDAŁA, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, t. II (NKBNT 4, 2), Częstochowa 2010, s. 85, 110–113; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium. Einleitung, Kommentar, Ergänzende Auslegungen und Exkurse*, Sonderausgabe, t. III (HTKNT 4, 3), Freiburg-Basel-Wien 2000, s. 106–109, ; L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 4), Poznań-Warszawa 1975, s. 323; H. WITCZYK, *Winnny krzew i latorośle*, s. 191–194, 199–204; F. GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, Kraków 1986, s. 149–156 i *Winnny krzew*, w: tenże (red.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, Lublin 1992, s. 93–101. Sekcja J 13–17 jest dzielona w różny sposób przez egzegetów. Niektórzy widzą jednostkę w 15, 1–16, 3 lub 16, 4a. Sama perykopa o krzewie winnym rozpoczynająca się w 15, 1 bywa kończona w w. 6. 8. 10. 11 lub 17.

⁵ Ja jestem **krzewem winnym**, wy – **latoroślami**.

Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi **owoc** obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić.

⁶ Ten, kto nie trwa we Mnie, zostanie wyrzucony *jak latorośl* i uschnie.

Potem je zbierają i wrzucają w ogień, i płoną.

⁷ Jeżeli we Mnie trwać będziecie, a słowa moje w was, to proście, o cokolwiek chcecie, a to wam się spełni.

⁸ Ojciec mój przez to dozna chwały, że **owoc** obfity przyniesiecie i staniecie się moimi uczniami».

Jezus objawia siebie (ἐγώ εἰμι – „Ja jestem”) w w. 1 i 5 w swej zbawczej misji jako krzew winny (ἄμπελος). Rzeczownik grecki oznacza „winorośl, krzew winny”, ale może oznaczać także „winnicę”⁴²⁵, chociaż na określenie winnicy istnieje odrębny termin ἀμπελών. Oba pojęcia są sobie bliskie, ponieważ winnica to pole obsadzone krzewami winnymi. Wydaje się jednak, że w Nowym Testamencie ἄμπελος nie ma nigdzie znaczenia winnicy, także w Ap 14, 18–19⁴²⁶. W naszym tekście chodzi z pewnością o krzew winny dla oddania jedyności Jezusa. Użyty rodzajnik ἡ i przymiotnik „prawdziwy” (ἀληθινός) podkreślają, że krzew winny, którym jest Jezus, to krzew właściwy, doskonały w odróżnieniu od innych krzewów, które przy nim nie zasługują w pełni na to miano⁴²⁷.

Niewątpliwie Jezus odnosi się do pojęcia krzewu winnego i winnicy, który w Starym Testamencie był obrazem Izraela (por. Oz 10, 1; Iz 5, 1–7; 27, 2–6; Ez 17, 5–10; 19, 10–14; Jl 1, 7; Ps 80/79, 9–17). Winny krzew oznaczał także króla izraelskiego (por. Ez 17, 5–8) i Mądrość (por. Syr 24, 17). Podobne są motywy występujące w tekstach starotestamentowych i w J 15, 1–8: troska Boga o swoją winnicę, winnica prawdziwa, przynoszenie owoców, obcięcie i spalenie latorośli. W apokryficzej *Księdze Barucha* w wersji syryjskiej winny krzew jest metaforą Mesjasza (36, 2–11; 39, 2–8). Jezus nawiązuje

⁴²⁵ Por. Z. ABRAMOWICZÓWNA (red.), *Słownik grecko-polski*, t. I, s. 114; J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, t. I, s. 24.

⁴²⁶ Por. R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 29; A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 12), Poznań 1959, s. 229; S. PISAREK, *Więź z winnym krzewem*, s. 39.

⁴²⁷ Por. A. POPPI, *I quattro vangeli*, t. II, s. 645; F. GRYGLEWICZ, *Winy krzew*, s. 106.

do tego obrazu i pokazuje, że oto On sam jest krzewem winnym nowego, prawdziwego Izraela. Przejmuje tradycję narodu wybranego i ją dopełnia (por. Mt 5, 17), tak jak to czyni w odniesieniu do innych rzeczywistości. Prawdziwi (ἀληθινός) czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a nie na górze Garizim czy w Jerozolimie (por. J 4, 21–24). Podobnie prawdziwym (ἀληθινός) chlebem z nieba nie była manna, lecz będzie nim Jego Ciało i Krew pod postacią chleba i wina, do spożywania których zachęcał (por. J 6, 32–33. 48–50. 53–57) i które pozostawił w Eucharystii (por. Mt 26, 26–28; 1 Kor 11, 25–27). Jego Krew jest przemienionym winem, owocem winnego krzewu. Niektórzy uważają, że alegoria o krzewie winnym jest odpowiednikiem opisu ustanowienia Eucharystii w Ewangeliach synoptycznych. Wcześniej Jezus obdarował winem uczestników przyjęcia weselnego w Kanie Galilejskiej (por. J 2, 3–10). Jest więc prawdziwym krzewem winnym dającym dobre owoce i karmiącym nimi ludzi. Ewangelia Jana zawiera elementy polemiki z judaizmem. O prześladowaniach uczniów Jezusa ze strony synagogi mówi najbliższy kontekst (J 15, 18–16, 3), gdzie także wrogi „świat” to przede wszystkim Żydzi odrzucający Jezusa i Jego uczniów. Można więc przyjąć opozycję do winnicy Izraela w deklaracji Jezusa: To ja jestem prawdziwym krzewem. W Ewangeliach synoptycznych królestwo Boże jest przyrównane do winnicy (ἀμπελών), której Jezus jest dziedzicem, ale stanie się też, przechodząc do innej metaforyki, głowicą węgla w budowlu królestwa (por. Mt 21, 33–44). Ewangelia Jana idzie głębiej i utożsamia Jezusa z winnym krzewem⁴²⁸.

Jezus jest więc krzewem winnym nowego Izraela, ale Jego misją jest wszczepić w ten krzew ludzi – Izraelitów i z wszystkich narodów. Latoroślami (κλήμα) tego krzewu są uczniowie (μαθητής; w. 8): bezpośredni adresaci Jego słów w wieczerniku, jak i należący do wspólnoty Janowej w czasie powstawania Ewangelii, a także wszyscy, którzy kie-

⁴²⁸ Por. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, t. III, s. 109, 118–123; H. WITCZYK, Winny krzew i latorośle, s. 195–199, 222–224; F. GRYGLEWICZ, Winny krzew, s. 104–105; R. E. BROWN, *I Bogiem było Słowo. Komentarz do Ewangelii wg św. Jana*, tłum. z ang., Kraków 2010, s. 215–216; L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, s. 323; S. PISAREK, Więź z winnym krzewem, s. 37–41. Wydaje się mało prawdopodobne, aby źródłem metafory krzewu winnego w J 15, 1–8 były teksty spoza kręgu Starego Testamentu i judaizmu: dionizyjskie, mandejskie czy gnostyckie.

dykolwiek będą wierzyć w Niego (por. J 17, 20). Kto nie jest uczniem Jezusa, nie jest też latoroślą tego krzewu. Rzeczownik κλημα oznacza ogólnie „pęd, latorośl, gałązkę”, w naszym tekście chodzi o pęd winorośli. Latorośle są wszczepione w krzew winny, tak że ściśle się z nim łączą i stanowią z nim jedną całość. Mają w nim swoją bazę, czerpią z niego poprzez korzenie i pień wodę z solami mineralnymi. W świecie roślin liście produkują glukozę, którą przesyłają do gałęzi, pnia i korzeni. Stanowi ona podstawowe źródło energii dla całego krzewu i może zostać przekształcona w skrobię celem zmagazynowania lub w celulozę służącą jako budulec ścian komórkowych⁴²⁹.

Podobnie jak latorośle uczniowie są wszczepieni w Chrystusa (por. ἐγκεντρίζω odniesione do oliwki w Rz 11, 17. 19. 23 [2×]. 24 [2×]) i stanowią z Nim jedno, jeden organizm, jedno ciało (por. 1 Kor 6, 15. 17; 10, 17–18; 12, 12–30; Ga 3, 28; Ef 1, 22–23; Kol 1, 24)⁴³⁰. Czerpią z Niego potrzebne energie i upodabniają się do Niego, wydają jak On owoce. Czy dają coś samemu Jezusowi? Wydaje się, że nie, bo Chrystus nie potrzebuje niczego, to On utrzymuje i odżywia uczniów. Oczekuje od nich trwania w Nim i przynoszenia owoców, wiary i miłości.

Właścicielem i uprawiającym krzew winny jest Ojciec (w. 1). Rzeczownik γεωργός oznacza tego, który uprawia rolę, ale także ogrodnika. W naszym tekście chodzi o uprawiającego winorośl, o winogrodnika. W Łk 13, 7 mamy raz użyty w Nowym Testamencie precyzyjny termin ἀμπελοουργός („uprawiający winorośl”), ale odniesiony z kolei do ogrodnika zajmującego się figowcem. Bóg był właścicielem i uprawiającym winnicę Izraela i teraz kontynuuje tę rolę. Istnieje ciągłość obrazu i rzeczywistości. Jezus jest Jego Synem, którego posłał, aby wypełnił Jego plan, odnowił Jego lud, zjednoczył w nim wszystkich ludzi. Jego działanie jest określone dwoma podobnie brzmiącymi czasownikami (paronomazja): odcinać (ἀίρω – „podnosić,

⁴²⁹ Por. H. WITCZYK, Winny krzew i latorośle, s. 204–207; F. GRYGLEWICZ, Winny krzew, s. 105, 110; D. H. STERN, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, s. 331; T. RUSSELL, C. CUTLER, M. WALTERS, *Ilustrowana encyklopedia. Drzewa świata*, tłum. z ang., Kraków 2008, s. 16–22.

⁴³⁰ F. GRYGLEWICZ, Winny krzew, s. 105. *Didache* (9, 2) w opisie Eucharystii nazywa „winoroślą Dawida” Kościół objawiony przez Chrystusa; por. M. STAROWIEYSKI (wstęp, komentarz i oprac.), *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich* (Biblioteka Ojców Kościoła 10), Kraków 2019, s. 37, 43.

zabierać, usuwać, niszczyć”) i oczyszczać (καθαίρω). Ojciec odcina latorośle, które nie przynoszą (φέρω) owocu (καρπός) i oczyszcza te, które owocują, aby przynosiły owoc obfitszy (w. 2). Wykorzystany jest tu obraz przycinania krzewu winnego, które ma miejsce dwukrotnie w roku. W porze zimowej wycina się grube, niepotrzebne pędy (łozy) i odrośla. Cięcie pobudza pąki na pozostawionych latoroślach do rozwoju, formuje szkielet krzewu i nie dopuszcza do nadmiernego zagęszczenia pędów, które w ciągu roku mogą przyrosnąć nawet do 15 metrów. Dodatkowego przycinania dokonuje się w porze dojrzewania winogron, aby usunąć pędy płonne, czyli pokryte samymi liśćmi, bez owoców (por. Iz 18, 5). Na skutek przycinania latorośle krzewu winnego wydają liczniejsze i lepsze owoce⁴³¹.

Ojciec usuwa każdą latorośl tkwiącą w Chrystusie (πᾶν κλήμα ἐν ἐμοί), która nie przynosi owocu. Nie wystarczy być w Chrystusie, ale trzeba przynosić owoc, który jest sprawdzianem, czy ktoś rzeczywiście i na ile jest w Chrystusie. Natomiast każdą latorośl, która przynosi owoc, oczyszcza, aby przynosiła owoc obfitszy. Jezus wyrasta z krzewu winnego Izraela, jest jego kontynuacją. Na Jego krzewie są zatem latorośle, które Go nie uznały, a więc nie przynoszą owoców. Te właśnie latorośle, symbolizujące Izraelitów, są odcinane przez Ojca. Obok nich są latorośle, które uznały Jezusa (Izraelici i poganie), i te są oczyszczane, aby przynosiły owoc obfitszy (por. Rz 11, 16–24). Istotą tego oczyszczenia jest zbliżenie ucznia do Chrystusa, żeby jak najgłębiej trwał w Nim. Polegałoby więc ono na usuwaniu wszystkiego, co ucznia oddala od Chrystusa, wszelkiego grzechu i pociąganiu go do Jezusa (por. J 6, 37. 44)⁴³².

W J 15, 3 Jezus dopowiada, że uczniowie są już czyści (καθαρός) dzięki słowu (διὰ τὸν λόγον), które wypowiedział (λαλέω) do nich. Wyrażenie „dzięki słowu” można by też rozumieć „przez słowo” (διὰ τοῦ λόγου). Nie chodzi tu o słowo wypowiedziane do uczniów

⁴³¹ Por. S. PISAREK, *Więź z winnym krzewem*, s. 42; L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, s. 324; Z. WŁODARCZYK, *Symbolika i uprawa winorośli*, s. 150–151, 159; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, t. III, s. 110; A. POPPI, *I quattro vangeli*, t. II, s. 645.

⁴³² Por. H. WITCZYK, *Winny krzew i latorośle*, s. 204–207; A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 358–359; S. MĘDAŁA, *Ewangelia według św. Jana*, t. II, s. 115, 120–121.

w wieczniku, że są czyści z wyjątkiem Judasza, który zamierzał Go zdradzić (13, 10–11), ale o całe nauczanie Jezusa, które uczniowie przyjęli i według którego postępują. Jego słowa (ῥήμα) mają w nich trwać (15, 7). To słowo ich oczyściło, tak że Ojciec nie będzie musiał ich już wiele oczyszczać. Niektórzy łączą tutaj słowo z chrztem oczyszczającym z grzechów, ale bezpośrednio nie ma tutaj odniesienia do tego sakramentu⁴³³.

Podstawowym problemem jest trwanie w (μένω ἐν) Jezusie (15, 4–7). Dlatego nalega On na uczniów: „Trwajcie we Mnie, a Ja w was” (w. 4)⁴³⁴. Nie wyjaśnia jednak bliżej, na czym to trwanie ma polegać. Czasownik μένω oznacza „pozostawać, przebywać, mieszkać, trwać”⁴³⁵. Gdy uczniowie Andrzej i jego towarzysz pierwszy raz spotkali Jezusa, poszli za Nim, aby zobaczyć, gdzie mieszka (μένω), i tego dnia zostali (μένω) u Niego (παρ’ αὐτοῦ) (J 1, 38–39). Potem przebywali z Nim cały czas aż do wzięcia Go do nieba (por. Dz 1, 21–22). Tutaj chodzi o trwanie „w” Jezusie, a więc o głębokie zjednoczenie z Nim. Jest to zjednoczenie obustronne, bo również Jezus trwa w uczniach. Mamy do czynienia z formułą wzajemnej immanencji. Można by w spójniku καί widzieć odcień przyczynowy „ponieważ” i modalny „jak”. Trwajcie we Mnie, ponieważ Ja trwam w was i jak Ja trwam w was. Jezus przebywa z człowiekiem, w jego sercu, o ile człowiek otworzy Mu drzwi (por. Ap 3, 20). Podobne trwanie wzajemne umożliwia spożywanie Ciała i Krwi Jezusa (por. J 6, 56). To zjednoczenie otwiera się też na Ojca: Jezus jest w Ojcu, uczniowie w Nim, a On w nich (J 14, 20)⁴³⁶.

Trwanie w Chrystusie nie ma na celu mistycznego zatopienia, ale ma prowadzić do przynoszenia owoców, o które bardzo chodzi Jezusowi (15, 2. 4–5. 8). Trwanie jest warunkiem owocowania. Porównanie

⁴³³ R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, t. III, s. 111; A. POPPI, *I quattro vangeli*, t. II, s. 645; H. WITCZYK, *Winny krzew i latorośle*, s. 210–213; S. MĘDALA, *Ewangelia według św. Jana*, t. II, s. 115, 121.

⁴³⁴ Użyty tryb rozkazujący w aoryście nie oznacza jednorazowej czynności, ale ma charakter globalny (obejmuje całość działania) i efektywny (akcentuje skutki działania), jest bardziej żywy i absolutny; por. F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Bearbeitet von F. Rehkopf, Göttingen 151979, § 335–337; M. ZERWICK, *Biblical Greek Illustrated by Examples*, § 242–249.

⁴³⁵ R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 385.

⁴³⁶ R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, t. III, s. 112.

„jak ... tak” (καθώς ... οὕτως) z krzewem winnym usuwa wszelkie wątpliwości co do tego. Latorośl nie może przynosić owoców sama z siebie (ἀπ’ ἑαυτοῦ), jeśli jest odcięta od krzewu, nie tkwi w nim. Jest to po prostu niemożliwe. Tak samo uczeń pozostaje bezowocny, jeśli nie trwa w Jezusie (w. 4). Przeciwnie, jeśli trwa w Jezusie, to przynosi owoc obfity (καρπὸς πολὺς). Bez Niego, poza (χωρίς) Nim uczeń nie może niczego (οὐδέν) uczynić (w. 5). Stwierdzenie jest absolutne, ale nie oznacza, że uczeń bez bezpośredniego wpływu Jezusa nie może ruszyć ręką. Dotyczy ono tego, co odnosi się do życia chrześcijańskiego. Na tym poziomie przynoszenie owoców jest niemożliwe bez Chrystusa. Owoce przynoszone przez uczniów trzeba rozmieść w szeroko jako całość życia ewangelicznego, zarówno wewnątrz wspólnoty, jak i na zewnątrz w dawaniu świadectwa, w działalności misyjnej. W obu obszarach chrześcijanin ma się kierować przykazaniem miłości (por. J 17, 9–17). Zdanie o niemożności uczynienia czegokolwiek bez Chrystusa stanowi podstawę dla późniejszej refleksji o łasce i współpracy człowieka z nią⁴³⁷.

Ten, kto nie trwa w Chrystusie, nie tylko nie przynosi owocu (15, 4–5), ale zostanie odcięty (15, 1) i wyrzucony na zewnątrz (βάλλω ἔξω; por. 12, 31 o władcy tego świata), gdzie uschnie (ξηραίνω). Strona bierna (ἐβλήθη – „został wyrzucony”) jest passivum theologicum i wskazuje na Boga jako sprawcę wyrzucenia. Z kolei aoryst („został wyrzucony”, „uschnął”) wyraża pewność takich konsekwencji. Latorośl odcięta z konieczności usycha i nadaje się tylko do spalenia (por. Ez 15, 4–6). Niektórzy egzegeci traktują ten aoryst jako gnomiczny, czyli wyrażający bezczasowe prawdy, lub jako proleptyczny, czyli antycypujący to, co dopiero nastąpi w przyszłości⁴³⁸. Dalej zbierają takie suche latorośle i rzucają w ogień. Mamy tu liczbę mnogą, bo zwykle obcina się nie jeden pęd, ale więcej. Obrazy wzięte z pracy ogrodnika przypominają eschatologiczną karę dla ludzi siejących zgorszenia i nieprawości w Mt 13, 40–42. W Ewangelii Jana nie występują jednak takie wyobrażenia sądu i kary. Tutaj karą jest już samo oddzielenie od Boga i Chrystusa i skazanie na uschnięcie i śmierć. Uczeń sam ściąga na siebie taką karę,

⁴³⁷ R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, t. III, s. 112–114.

⁴³⁸ Por. F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 333, 1; M. ZERWICK, *Biblical Greek Illustrated by Examples*, § 236, 257.

gdy się oddziela od Chrystusa (por. J 3, 18). Tekst nie wyjaśnia, na czym polega to nietrwanie w Chrystusie. Można ogólnie powiedzieć, że na odrzuceniu Jego słowa, na postępowaniu wbrew temu słowu. Taką karę poniesie uczeń każdego czasu, w tym także Izraelici, którzy nie przyjęli Chrystusa, i wszyscy, którzy nie chcą Go uznać⁴³⁹.

Po ostrzeżeniu przychodzi obietnica wysłuchania uczniów, gdy będą prosić (αἰτέω), o co tylko zechcą (θέλω) (15, 7; por. 14, 10–13). Zakres próśb jest nieograniczony, ale jeśli ta śmiała modlitwa płynie od człowieka całkowicie zespolonego z Jezusem i Jego słowem, to będzie ona na pewno zgodna z Jego optyką i z optyką Boga. Wydaje się, że to Ojciec spełni prośbę uczniów, bo o Nim mówi w. 8 i wyraźnie powie o tym w. 17. Warunkiem (εἰ – „jeśli”) wysłuchania próśb uczniów jest ich trwanie w Jezusie i trwanie Jego słów (ῥήμα) w nich. Żeby słowo Jezusa trwało w uczniach, musi być przyjęte, zachowane i realizowane, musi wyznaczać ich myślenie i działanie. Z kolei przyjmując w taki sposób słowa Jezusa, uczniowie przyjmują też Jego samego jako posłanego przez Ojca (por. J 12, 47–48; 17, 8)⁴⁴⁰.

J 15, 8 powraca do Ojca i przynoszonych przez uczniów owoców (w. 2). Ogrodnik i latorośle spotykają się w działaniu, a Jezus, krzew winny, jest „miejscem”, które to współdziałanie umożliwia i w nim pośredniczy. Ojciec czyni wszystko, aby uczniowie przynosili obfity owoc (w. 2), uczniowie to robią dzięki zjednoczeniu z Jezusem (w. 5), a Ojciec wysłuchuje próśb uczniów, aby zabezpieczyć i zwiększyć ich owoc (w. 7). Poprzez obfity owoc uczniów Ojciec będzie uwielbiony (δοξάζω), czyli ukazany w Jego wspaniałości i uczczony. Aoryst (ἐδοξάσθη – „został uwielbiony”) znów wyraża pewność, tym razem pewność, że chwała Ojca wyniknie z owoców przynoszonych przez uczniów Jezusa. Jezus jest cały ukierunkowany na chwałę Ojca (por. J 13, 31–32; 14, 13; 17, 1) i chce, żeby Jego uczniowie również ukazywali tę chwałę. Czynią to, przynosząc obfite owoce, i stają się wtedy prawdziwymi uczniami Jezusa. Czasownik γίνομαι może

⁴³⁹ Por. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, t. III, s. 114; H. WITCZYK, *Winny krzew i latorośle*, s. 209–210; L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, s. 325.

⁴⁴⁰ Por. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, t. III, s. 115; H. WITCZYK, *Winny krzew i latorośle*, s. 215–216.

oznaczać „być, stawać się, okazać się, być uczynionym”⁴⁴¹. Wszyscy wierzący są uczniami Jezusa (por. J 6, 60) i powinni trwać w Nim, a On w nich (por. 15, 4), trwać w Jego słowie (por. 8, 31), a słowa Jezusa w nich (por. 15, 7) i kierować się nowym przykazaniem wzajemnej miłości (por. 13, 35; 15, 12. 17). Spełniając te warunki, przynosząc takie owoce, człowiek staje się coraz bardziej uczniem Jezusa⁴⁴².

J 17, 9–17 stanowi zastosowanie i wyjaśnienie alegorii o krzewie winnym (J 15, 1–8). Perykopa ta jest skoncentrowana na miłości i przyjaźni. Miłość bierze swój początek w Bogu, który umiłował (ἀγαπάω) swojego Syna. Tą samą miłością Jezus umiłował (ἀγαπάω) swoich uczniów (w. 9). Użyty aoryst „umiłował”, „umiłowałem” (w. 9. 12. 17) wyraża uprzedniość miłości Ojca wobec wszelkiej miłości, natomiast w wypadku Jezusa antycypuje jej moment kulminacyjny w śmierci na krzyżu za zbawienie ludzi. Jest to bowiem największa miłość – oddać życie za przyjaciół (φίλος) (w. 13). Dlatego Jezus wzywa uczniów, aby trwali (μένω) w Jego miłości (ἀγάπη). Słowa ἀγαπάω i ἀγάπη, rzadko używane w grece klasycznej, stały się terminem technicznym dla wyrażenia miłości Bożej: darmowej, bezinteresownej, ofiarnej. Jezus chce, aby uczniowie przyjęli tę miłość i by ją okazywali sobie nawzajem, przypominając im nowe przykazanie (ἐντολή) z 13, 34. Mają się tak miłować wzajemnie, jak On ich umiłował (w. 12 i 17). Wyrazem miłości i jej sprawdzianem jest zachowywanie przykazań. Kto miłuje, chętnie słucha i wypełnia wolę osoby miłowanej, i w ten sposób trwa w miłości. Jezus okazał posłuszeństwo wobec przykazań Ojca i wzywa, by uczniowie zachowywali Jego przykazania (w. 10). Będą wtedy Jego przyjaciółmi, a nie sługami (δοῦλος; por. 15, 20; w 12, 26 użyte są słowa διακονέω i διάκονος). Sługa nie zna (οἶδα) zamiarów swego pana, natomiast On dał poznać (γνωρίζω) uczniom tajemnice Boga i Jego zbawczy plan (w. 14–15). Relacja przyjaźni i miłości jest dla uczniów darem Jezusa, który ich sobie wybrał (ἐκλέγω) i oficjalnie ustanowił, dał mandat (τίθημι był terminem technicznym dla konsekracji lewitów, a potem dla ustanawiania rabinów), aby szli i przynosili owoc (καρπός), który będzie trwał (μένω) (w. 16). Ściśła

⁴⁴¹ Por. W. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, s. 158–160; R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 108–110.

⁴⁴² Por. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, t. III, s. 115–116.

więz z Jezusem i przez Niego z Ojcem daje radość, która jest siłą do znoszenia prześladowań świata, zwłaszcza Izraelitów, i składania świadectwa o Jezusie (por. J 15, 18–27 i 16, 1–3)⁴⁴³.

Metafora krzewu winnego w J 15, 1–8 odnosi się do Jezusa i Jego uczniów. On wyrósł z krzewu winnego Izraela, przejął go i reprezentuje nowy Izrael. Jego uczniowie wszystkich czasów są latoroślami, obecnymi na dawnym krzewie (Izraelici) lub wszczepionymi w niego (poganie). O ich przynależności do krzewu decyduje trwanie w Chrystusie, czyli przyjęcie Go, Jego słowa i miłości i pozwolenie, aby On, Jego słowo i miłość trwały w człowieku. Obraz pokazuje wzajemną immanencję, ściśle zjednoczenie w miłości i przyjaźni Jezusa i uczniów, tak że stanowią jeden organizm. Trwanie w Jezusie nie może jednak oznaczać błęgiego spokoju, ale uczeń ma przynosić owoce chrześcijańskiego życia. Są one niemożliwe bez Chrystusa, tak jak latorośl nie może owocować, gdy nie trwa w winnym krzewie, ale usycha. Podstawowym owocem oczekiwanym przez Jezusa i Ojca jest miłość okazywana we wspólnocie i niesiona do nawet wrogiego świata. Jeśli ktoś trwa w winnym krzewie, a nie przynosi owoców, zostaje odcięty i razem z tymi, którzy w ogóle nie trwają w krzewie, wyrzucony i spalony. Jest to obraz sądu i kary, którą człowiek sam ściąga na siebie, gdy nie trwa w Chrystusie i nie przynosi owoców. Właścicielem i uprawiającym winorośl jest Bóg, który działa w Jezusie i przez Niego, aby latorośle przynosiły obfity owoc. Odcina latorośle, które nie owocują, oczyszcza te, które przynoszą owoc, aby był on jeszcze obfitszy, wysłuchuje próśb o większe owocowanie. Sam doznaje chwały przez tych, którzy przynoszą owoce i stają się coraz bardziej uczniami Jego Syna. Zależy Mu na tym i jest Jego wolą, aby wszyscy ludzie stali się latoroślami tego jedyne go krzewu winnego, tak jak jedna jest owczarnia i jeden pasterz (por. J 10, 16).

⁴⁴³ Por. A. POPPI, *I quattro vangeli*, t. II, s. 646; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, t. III, s. 116–118, 123–128; H. WITCZYK, *Winy krzew i latorośle*, s. 220–226. Niektórzy próbują doszukać się wymiaru trynitarnego w J 15, 1–17, suponując działanie *Ducha Świętego w przynoszeniu owoców przez uczniów*; S. PISAREK, *Więz z winnym krzewem*, s. 43.

c. Pan historii (Ap 5, 5; 22, 16)

Metafora drzewa jest odniesiona do Jezusa dwukrotnie w Apokalipsie św. Jana (5, 5 i 22, 16). W obu wypadkach chodzi o termin ῥίζα, którego podstawowym znaczeniem jest „korzeń”, a na zasadzie dedukcji to, co wyrasta z korzenia, czyli „odrośl”⁴⁴⁴. Zwykle więc wyrażenie ῥίζα Δαυίδ tłumaczone jest jako „Odrośl Dawida”⁴⁴⁵.

Jest to tytuł mesjański ze Starego Testamentu. W Iz 11, 1 czytamy: „I wyrosnie różdżka (חֹטֶר *hóter*, LXX ῥάβδος) z pnia Jessego (גֵּזָא *géza*, LXX ῥίζα), wypuści (פָּרַח *prh* w qal, LXX ἀναβάλω) odrośl (נֶצֶר *nécer*, LXX ἄνθος) z jego korzeni (שָׁרֵשׁ *szóresz*, LXX ῥίζα)”. Z kolei w Iz 11, 10a mamy zapowiedź: „Owego dnia to się stanie: Korzeń (שָׁרֵשׁ *szóresz*, LXX ῥίζα) Jessego stać będzie jako znak dla narodów”. Podobnie Jr 23, 5a: „Oto nadchodzą dni – wyrocznia Pana – kiedy wzbudzę Dawidowi Odrośl (צֶמַח *cémah*) sprawiedliwą”. W innych tekstach nie wymienia się Dawida czy Jessego. Iz 4, 2 zapowiada: „W owym dniu Odrośl (צֶמַח *cémah*) Pana stanie się ozdobą i chwałą, a owoc (פֵּרִי *péri*) ziemi przepychem i krasą dla ocalałych z Izraela”. W Za 6, 12b mamy: „Przyjdzie mąż, a imię jego Odrośl (צֶמַח *cémah*). Na miejscu swoim wyrosnie (צָמַח *cmh* w qal) i zbuduje świątynię Pańską”. W ostatnich trzech tekstach LXX nie używa terminów roślinnych w tłumaczeniu. Wreszcie Dn 11, 6b–7a głosi: „W owych czasach powstanie na jego miejsce odrośl (נֶצֶר *nécer*, LXX φύτον) z jej korzenia (שָׁרֵשׁ *szóresz*, LXX ῥίζα)”. Z tych cytatów widać, że wyrażenia w Ap są pewnym skrótem językowym, chyba że autor chciał wyrazić, iż Jezus jest równocześnie protoplastą (korzeniem) Dawida i jego potomkiem (odroślą).

Pierwszy raz wyrażenie „Odrośl Dawida” występuje w Ap 5, 5. Rozdziały 4–5 zawierają wizję wstępną, w której przedstawiona jest

⁴⁴⁴ Por. Z. ABRAMOWICZÓWNA (red.), *Słownik grecko-polski*, t. IV, s. 16; J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, t. II, s. 417; R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 545.

⁴⁴⁵ Por. A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 170, 288. Najnowszy przekład oddaje ῥίζα przez „potomek” (5, 5) i „korzeń” (22, 16). Natomiast P. OSTAŃSKI, *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Ząbki 2005, s. 145, 147, 363–364, tłumaczy: „lew z pokolenia Judy, z korzenia Dawida” (5, 5) oraz „Korzeń i Potomek Dawida” (22, 16).

najpierw scena, dwór niebieski (4, 1–11), a potem opisana akcja przekazania zwoju Barankowi (5, 1–11)⁴⁴⁶.

Zasiadający na tronie Bóg trzyma w ręce zwoj (βιβλίον) zapisany po obu stronach i zapieczętowany siedmioma pieczęciami (w. 1). Jest to symbol planów Bożych wobec świata stanowiących ścisłą tajemnicę czy testament Boga (por. Ap 3, 5; 10, 2; Iz 29, 11; Ez 2, 9; Dn 12, 4. 9). Anioł-tłumacz pyta, kto jest godzien otworzyć tę księgę losów ludzkości, ale żaden z mieszkańców nieba, ziemi i podziemia nie był w stanie odszyfrować znaczenia księgi (w. 2–3). Oznacza to, że sens i zbawienie nie są w rękach ludzi, ale jakiejś istoty transcendentnej. Ta sytuacja wywołuje u Jana płacz, bo nie znając Bożych dróg, nie rozumie on sensu wydarzeń i niepokoi się o przyszłość siebie, Kościoła i świata (w. 4). Wówczas jeden ze Starców, czyli zbawionych, może Juda, go uspokaja i przedstawia Chrystusa (5, 5)⁴⁴⁷.

I mówi do mnie jeden ze Starców:

«Przestań płakać!

Oto zwyciężył Lew z pokolenia Judy,

Odrośl Dawida,

tak że otworzy księgę i siedem jej pieczęci».

Chrystus jest ukazany jako zwycięzca (νικῶ) i nazwany tytułami mesjańskimi. Wyrażenie „Lew (λέων) z pokolenia Judy” odsyła do błogosławieństwa i proroctwa patriarchy Jakuba dla swoich synów. Judę przyrównał do lwa, który dominuje nad innymi zwierzętami, i obiecał mu, że jego potomkowie będą panować, aż przekażą berło królowi mesjańskiemu, który zdobędzie posłuch u narodów (Rdz 49, 9–10). Z kolei „Odrośl Dawida” to Mesjasz zapowiadany przez wspomnianych proroków, potomek obiecany Dawidowi (por. 2 Sm 7), obdarowany Duchem i niezwykłymi cechami, który będzie postępował sprawiedliwie, przywróci świetność Izraela i podporządkuje sobie inne narody. Chrystus zrealizował te proroctwa i dlatego

⁴⁴⁶ Por. A. YARBRO COLLINS, *Apokalipsa św. Jana*, w: *KKB*, s. 1547–1548; A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 128–132; P. OSTAŃSKI, *Objawienie Jezusa Chrystusa*, s. 35–37.

⁴⁴⁷ Por. A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 169–170; P. OSTAŃSKI, *Objawienie Jezusa Chrystusa*, s. 145–147; G. RAVASI, *Apokalipsa (Z Biblią w Trzecim Tysiącleciu)*, tłum. z wł., Kielce 2002, s. 51–52.

może rozwinąć zwój, czyli poznać i objawić wszystkie tajemnice Boże i kontrolować dzieje ludzkości.

W 5, 6 ukazują się jako „Baranek” (ἀρνίον – „baranek, jagnię”) stojący, a więc zmartwychwstały, zwycięski, choć ze śladami męki⁴⁴⁸. Postawa stojąca może oznaczać także Jego funkcję kapłana i pośrednika. Użyty tylko w Ap rzeczownik ἀρνίον (z wyjątkiem J 21, 15 o wyznawcach Chrystusa) odnosi się do Jezusa zwycięskiego. Gdy mowa jest wyłącznie o Jego ofercie, autorzy Nowego Testamentu używają synonimu ἄμνός („baranek, jagnię”) (Łk 8, 32; J 1, 29. 36; 1 Kor 5, 7; 1 P 1, 19). Nawiązują przy tym do baranka paschalnego (por. Wj 12, 1–13), Sługi Pańskiego (por. Iz 53, 7) i zwierzęcia, na które wkładano grzechy i które wypędzano w Dzień Przebłagania (por. Kpł 16, 7–22). Baranek ma pełnię mocy (siedem rogów) i pełnię wiedzy (siedmioro oczu), a więc pełnię Ducha Świętego, przez którego działa w świecie (w. 6).

Kiedy Baranek wziął księgę z ręki Boga, następuje Jego adoracja ze strony świata stworzonego (cztery Istoty żyjące), zbawionych (dwudziestu czterech Starców) oraz chrześcijan żyjących na ziemi (święci). Śpiewają oni pieśń nową, bo skierowaną także do Baranka na równi z Bogiem, w której wielbią i dziękują Barankowi za odkupienie wszystkich ludzi i uczynienie ich królami i kapłanami, aby rządili światem i uświęcali go wbrew władcom ziemskim. Być może fakt kultu oddawanego Bogu i Barankowi zawiera element sprzeciwu wobec narzucanego kultu cesarza. Do tego śpiewu dołączają aniołowie i wszelkie stworzenie w niebie, na ziemi, pod ziemią i w morzu. Ta liturgia ma wymiary kosmiczne i niektóre elementy liturgii świątynnej. Chrystus otrzymuje uwielbienie tak jak Bóg od całego kosmosu, bo jest jego Panem i On odsłoni jego losy i pokieruje nimi⁴⁴⁹.

Drugi raz termin ῥίζα („korzeń, odrośl”) pojawia się w Ap 22, 16, który rozpoczyna epilog księgi (22, 16–21).

⁴⁴⁸ P. OSTAŃSKI, *Objawienie Jezusa Chrystusa*, s. 150, sugeruje, że pojawiający się Baranek wraca właśnie po zmartwychwstaniu do nieba.

⁴⁴⁹ Por. A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 170–173; P. OSTAŃSKI, *Objawienie Jezusa Chrystusa*, s. 149–158; G. RAVASI, *Apokalipsa*, s. 53–57; A. YARBRO COLLINS, *Apokalipsa św. Jana*, s. 1554.

«Ja, Jezus, posłałem mojego anioła,
by wam zaświadczyć o tym, co dotyczy Kościołów.
Ja jestem **Odrośl** i Potomstwo Dawida,
Gwiazda świecąca, poranna».

Jezus poręcza Bożą autentyczność objawień dotyczących Kościołów (ἐκκλησία), bo to On posłał swojego anioła-tłumacza, aby je przekazał (w. 16a). Księga zaczynała się od słów Chrystusa, który zapowiadał odsłonięcie tajemniczych spraw dotyczących Kościoła, które mają stać się niebawem (1, 1), a teraz Chrystus potwierdza te prorocze słowa. Konsekwencją tego poręczenia jest groźba pod adresem tych, którzy chcieliby coś zmienić w objawionej księdze. Kto by coś do niej dołożył, to Bóg dołoży mu plag, a kto by coś od niej odjął, to Bóg odejmie mu udział w drzewie życia i Mieście Świętym. Słowo zbawienia może przekształcić się w słowo sądu (w. 18–19).

Następnie Jezus dokonuje autoprezentacji, odnosząc do siebie tytuły mesjańskie (w. 16b). Pierwszy jest ubogaconym wariantem tytułu analizowanego wcześniej: „Odrośl i Potomek Dawida” (ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυίδ). Rzeczownik γένος jest abstraktem oznaczającym „ród, rodzinę, pochodzenie, potomstwo”⁴⁵⁰. Odnosi się do Chrystusa jako jednostki, ale może wskazuje, że On zapoczątkował nowy ród wywodzący się od Dawida (por. Dz 17, 28–29). Zestawienie „korzenia” i „odrośli” może również sugerować, że Jezus jako Bóg jest protoplastą Dawida, a jako człowiek jego potomkiem. On wypełnia doskonale i przewyższa wszystkie proroctwa związane z rodem Dawida.

Drugi tytuł „Gwiazda świecąca, poranna” (ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωΐνός)⁴⁵¹ odnosi się zapewne do proroctwa Balaama, wróżbity mezopotamskiego, z czasów powrotu Izraela z Egiptu: „Wschodzi Gwiazda z Jakuba, a z Izraela podnosi się berło”, które zniszczy wrogów na drodze do Ziemi Obiecanej (Lb 24, 17–19). Jezus jest Gwiazdą, która przepędza wrogów, rozprasza noc grzechu i śmierci i zapowiada nową erę pełną blasku. Być może mamy tu akcent polemiczny skierowany przeciwko kultowi gwiazd. Gwiazdą poranną była nazywana planeta

⁴⁵⁰ Por. R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 106–107.

⁴⁵¹ W Ap 2, 28 „gwiazdę poranną” obiecuje Syn Boży chrześcijanom w Tiatyrze, którzy przestrzegają Jego przykazań i postępują jak On; por. P. OSTAŃSKI, *Objawienie Jezusa Chrystusa*, s. 108–109; A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 155–156.

Wenus, zwiastunka nowego dnia. To Jezus jest prawdziwą Gwiazdą symbolizującą początek nowego czasu.

Odpowiedzią na tę deklarację Jezusa jest wołanie: „Przyjdź!” (ἔρχου) Ducha i Kościoła. Wierni są wezwani, by dołączyli do tego głosu (w. 17). Jezus po raz siódmy w Ap zapewnia: „Zaiste, przyjdę niebawem” (ναί, ἔρχομαι ταχύ) (por. 2, 16; 3, 11; 16, 15; 22, 7. 12. 17), na co Kościół odpowiada: „Amen. Przyjdź, Panie Jezu!” (Ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ) (w. 20)⁴⁵². Jest to wołanie do „Króla królów i Pana panów” (19, 16), aby nie zwlekał, ale przyszedł i zrealizował to, co objawił: zagładę „Wielkiego Babilonu” symbolizującego Rzym i wrogi Bogu świat, który prześladowuje okrutnie chrześcijan (Ap 17–20)⁴⁵³, i początek nowego nieba i nowej ziemi, Nowego Jeruzalem, w którym historia znajdzie swoje całkowite wypełnienie (21, 1–22, 5). Jezus jest absolutnym Panem historii, prawdziwą Odroślą Dawida, przez Niego Boże plany objawiają się i stają się rzeczywistością⁴⁵⁴.

Metafora drzewa potrafi też oddać pewne aspekty szczególnych jednostek, jak króla czy Jezusa. W wypadku królów jest to przede wszystkim pycha i arogancja wobec ludzi i Boga, które zostają ukarane. W postaci Jezusa wyakcentowana jest Jego śmierć, głębokie zjednoczenie z uczniami i kierowanie losami świata.

W ten sposób zakończyliśmy część A poświęconą analizie metafor odniesionych do pojedynczych osób. Jednostki szczególne, reprezentujące całe społeczności stanowią poniekąd przejście do części B, w której zajmiemy się tekstami dotyczącymi narodów.

⁴⁵² W 1 Kor 16, 22 mamy transliterację tego wyrażenia aramejskiego: μαράνα θά (ܡܪܢܐ ܬܐ marana 'ta') (por. *Didache* 10, 6). Wiecej manuskryptów zawiera lekcję: μαράνα ἄθῶ (ܡܪܢܐ ܐܬܐ maran 'ata' – „Pan przyszedł”). Byłoby to wyznanie wiary, że Bóg przyszedł już we wcieleniu Jezusa. Wezwanie, by Pan przyszedł, lepiej odpowiada kontekstowi Ap i oczekiwaniu pierwszych chrześcijan na paruzję Chrystusa.

⁴⁵³ Por. S. WITKOWSKI, „*Wielki Babilon*” w *Janowej Apokalipsie jako kryptonim imperialnego Rymu oraz wrogiego Bogu świata*, Kraków 2012.

⁴⁵⁴ Por. A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 288–290; P. OSTAŃSKI, *Objawienie Jezusa Chrystusa*, s. 363–366; G. RAVASI, *Apokalipsa*, s. 194–200.

Część B. Metafory drzewa odnoszące się do narodów

Przedmiotem naszych analiz będą teraz teksty zawierające metafory drzewa odniesione do zbiorowości, do ludów i narodów. Będą to dwie grupy tekstów. Jedne dotyczą narodu izraelskiego, natomiast inne narodów pogańskich.

Rozdział IV. Izrael – od wybrania do odrodzenia

Teksty dotyczące Izraela jako całego narodu lub jego części mówią przy pomocy metafory drzewa o jego wybraniu przez Boga, o jego niewiernościach, których konsekwencją jest kara, i wreszcie o jego odrodzeniu.

1. Wybranie i niewierność Izraela

Pierwsza grupa tekstów odnoszących się do Izraela przedstawia jego umiłowanie i wybranie przez Boga oraz niewierność narodu wybranego względem swego Pana i Oblubieńca.

a. Przyjemność Pana (Oz 9, 10a)

Perykopa Oz 9, 10–14 stanowi jednostkę tworzącą z 9, 15–17 pewną całość. Prorok wspomina w tych tekstach dwa występkę z dziejów Izraela: bałwochwalstwo w Baal-Peor w Moabie przy wchodzeniu do Ziemi Obiecanej po długoletniej wędrówce przez pustynię (por. Lb 25, 1–18) oraz polityczne przewinienia w Gilgal w pobliżu Jerycha, które było prawdopodobnie sanktuarium (por. Joz 4, 19–20), a potem za czasów Samuela zostało ustanowione stolicą królestwa izraelskiego

(por. 1 Sm 11, 14–15). W Baal-Peor zginęło 24 tysiące Izraelitów, którzy przystali do bożków płodności, nazwanych przez proroka „hańbą” (Oz 9, 10), ale to nie powstrzymało dalszych występków aż do czasów Ozeasza. Karą za nie będzie bezpłodność i śmiertelność dzieci oraz napady wrogów, które doprowadzą do rozproszenia narodowego, które stało się faktem w 721 roku, gdy Asyria podbiła Królestwo Północne. Prorok wyraża tę katastrofę Izraela przy pomocy metafory roślinnej, przywołując najprawdopodobniej obraz drzewa: Efraim jest powalony (נהך *nkh* w hofal), jego korzeń (שֹׁרֶשׁ *szóresz*) uschnął, nie przynosi (עֲשֵׂה *‘sh* – dosłownie „robić”) owocu (פֵּרִי *p^eri*) (Oz 9, 16)⁴⁵⁵.

Zachowanie Izraela i jego sytuacja kontrastuje mocno z początkiem przymierza z Bogiem, z jego wybraniem, gdy przebywał na pustyni. Dla proroka był to czas największego zbliżenia Boga i Izraela, czas niemal mistyczny (por. Oz 2, 16–18). Ozeasz wyraża tę bliskość z Bogiem, uciekając się do symboliki drzewa (Oz 9, 10a):

Jak winne grona na pustyni
znalazłem Izraela;
jak na pierwszy **owoc** na **figowcu**
patrzyłem na waszych przodków.

W paralelizmie synonimicznym występuje dwukrotnie porównanie (כִּי *k^e* – „jak”) Izraela do owoców, najpierw do winogron, a potem do fig. Termin עֵנָב *‘enaw* oznacza „winogrono”, zwykle dojrzałe, w odróżnieniu od בֹּסֵר *bóser* oznaczającego „niedojrzały owoc”, a więc wczesne, bardzo kwaśne winogrona⁴⁵⁶. Takie dorodne winogrona smakują jeszcze bardziej, gdy są znalezione na pustyni. Trudno je przecenić, bo gaszą pragnienie i dodają sił. Obraz jest realistyczny, bo w Negewie uprawiano winorośl, a małe krzewy były znane ze szczególnie słodkich winogron⁴⁵⁷. Porównanie pokazuje, jak bardzo miłym i cennym jest Izrael dla Boga, gasi Jego pragnienie miłości,

⁴⁵⁵ Por. J. DROZD, *Księga Ozeasza. Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy*, w: *Księgi proroków mniejszych. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, t. I (PŚST 12, 1), Poznań 1968, s. 93–95; D. J. MCCARTHY, R. E. MURPHY, *Księga Ozeasza*, w: *KKB*, s. 811–812; J. LEMAŃSKI, *Izrael jako krzew winny i winnica Jahwe*, s. 135–136.

⁴⁵⁶ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 134, 792.

⁴⁵⁷ Por. J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 868.

gdy jest blisko Niego. Bóg cieszył się, że go znalazł, jak wędrujący przez pustynię cieszy się znalezionymi winogronami.

Podobną wymowę ma drugie porównanie, sięgające do obrazu fig, które są smaczne, słodkie i bardzo pożywne i należały do podstawowych składników pożywienia obok winogron, oliwek i zbóż. Rzeczownik בִּיקּוּרָה *bikkura* (LXX σκοπὸς πρόϊμος – „strażnik wczesny”⁴⁵⁸, *Vulgata* „prima poma” – „pierwsze owoce”), dosłownie „wczesny owoc”, w Starym Testamencie oznacza zawsze „wczesną figę” (od początku czerwca), podczas gdy תְּאֵנָה *t’ena* obok „drzewa figowego” oznacza „późną figę” (od końca sierpnia). Najwcześniejsze figi, jeszcze przed pełnym latem, nie są duże, ale najlepsze, określane jako wyborne, uważane za delikates i zjadane zaraz po zerwaniu (por. Iz 28, 4; Jr 24, 2; Mi 7, 1; Na 3, 14). Odróżniają się one od niedojrzałych owoców określonych tylko jeden raz w Pnp 2, 13 terminem פַּג *pag*⁴⁵⁹. Tekst precyzuje, że ten „wczesny owoc” znajduje się na „figowcu” (בְּהֵאֲנָה *wit’ena*, LXX ἐν συκῆ, *Vulgata* stawia rzeczownik w dopełniaczu bez przyimka „ficulneae” – „drzewa figowego”), dodając בְּרֵאשִׁיתָה *b’re’szith* – „na jego początku”, co trzeba chyba za LXX skreślić, a co *Vulgata* tłumaczy „in cacumine eius” („na jego szczycie”)⁴⁶⁰. Bóg patrzył na ojców Izraelitów jak na wczesną figę, którą się spostrzega, odkrywa⁴⁶¹ na drzewie pośród liści (por. Mk 11, 13). Izrael okazał się pierwszym, który zaspokoił głód Boga, odpowiedział na Jego słowo, miłość.

Obraz uwypukla nieoczekiwaną przyjemność wywołaną znalezieniem winogron na pustyni i dojrzałych fig wczesnym latem. Mówi on o tym, że Bóg znalazł upodobanie w Izraelu, z którym związał się przymierzem miłości⁴⁶². Niestety Izrael bardzo szybko, przy pierwszym

⁴⁵⁸ Por. J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, t. II, s. 396, 430. Oddając hebrajski zwrot „wczesna figa” przez „wczesny strażnik”, do którego podobny jest Izrael, LXX zdaje się podkreślać jego zdolność czuwania, otwartość na historię i objawienie.

⁴⁵⁹ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 124; t. II, s. 4, 618.

⁴⁶⁰ Por. J. DROZD, *Księga Ozeasza*, s. 94.

⁴⁶¹ Tak tłumaczy czasownik רָאָה *r’ah* („widzieć”) L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 1023: „scoprii”.

⁴⁶² Por. J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 867; F. I. ANDERSEN, D. N. FREEDMAN, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24), New York 1980,

kontakcie z kultura osiadłą okazał się niewierny, tak że Bóg zaczął go nienawidzić i zarzeka się, iż nie będzie go więcej miłował (Oz 9, 15). Te wyrażenia antropomorficzne dowodzą, jak bardzo Bogu zależy na Izraelu, jak jest dla Niego cenny. Dalsza historia potwierdza Jego zaangażowanie wobec swojego ludu.

Niektórzy widzą oznaki małości Izraela w samym obrazie drzew. Winogrona miałyby być owocami dzikiego krzewu winnego rosnącego gdzieś w oazie, a więc niewielkimi i gorzkimi, mało wartościowymi, natomiast wczesne figi, wprawdzie wyborne, ale przedwcześnie dojrzałe, miałyby szybko spadać. Znajdując te owoce, zwłaszcza na pustyni, człowiek cieszy się nimi w pierwszej chwili, ale jego radość nie trwa długo, bo szybko przekonuje się, że ich wartość nie jest wielka, że nie zaspokoją jego głodu i pragnienia. Podobnie jest z Izraelem. Jego wartość nie jest wielka w oczach Bożych, ale Bóg liczył przynajmniej na jego wierność. Tymczasem wybrany naród złamał ją przy pierwszej nadarzającej się okazji⁴⁶³. Wydaje się jednak, że porównanie Izraela do owoców zawiera mocny ładunek pozytywny, że wyraża przyjemność i upodobanie Boga w Izraelu. Obraz ten stoi w kontraście do sytuacji przeżywanej w czasach proroka, ale prorok przywołuje idylliczny początek przymierza z Bogiem, aby poruszyć swych rodaków do powrotu do Pana.

b. Nieodwzajemniona miłość (Iz 5, 1–7)

Pieśń o winnicy (Iz 5, 1–7) stanowi jednostkę łatwo rozpoznawalną w kontekście od strony formalnej i treściowej. Wcześniej prorok przedstawia mesjańską wizję odnowionej Jerozolimy, którą Pan okryje swoją chwałą chroniącą przed skwarem i nawałnicą (4, 2–6). Nawiązuje ona do widzenia z 2, 1–5, które ukazuje wywyższenie świątyni jerozolimskiej, tak że stanie się czystym centrum religijnym i ośrodkiem objawienia nie tylko dla mieszkańców Jerozolimy i Judy, dla całego Izraela, ale dla wszystkich narodów. Popłyną one do Jerozolimy, by tam uczyć się Prawa, poddać się sądom Bożym i zaprzestać wojen. Te dwa teksty stanowią inkluzję dla sekcji 2, 1–4, 6 zawierającej groźby

s. 539–540; J. DROZD, *Księga Ozeasza*, s. 93–94; D. J. MCCARTHY, R. E. MURPHY, *Księga Ozeasza*, s. 750, 812.

⁴⁶³ Por. J. LEMAŃSKI, *Izrael jako krzew winny i winnica Jahwe*, s. 136.

pod adresem mieszkańców Judy, zwłaszcza Jerozolimy, które można by rozciągnąć na cały naród wybrany. Dotyczą one wprost pysznych (2, 6–22), uciskających ubogich (3, 1–15), wyniosłych kobiet (3, 16–24), z których wiele zostanie wdowami na skutek wojny (3, 25–4, 1).

Perykopa 5, 1–7 kontynuuje ten oskarżycielski wątek przeciw Izraelowi i zapowiada karę za jego niewierność, by pobudzić Izraelitów do refleksji i zmiany swego postępowania. Po pieśni następuje seria sześciu „biada” (5, 8–24), w których prorok obwieszcza unicestwienie pychy i wywyższenie Boga oraz gromi rodaków za niesprawiedliwość, pijaństwo i brak poznania. Konsekwencją takiego postępowania będzie objawienie gniewu Bożego w postaci prawdopodobnie trzęsienia ziemi i najazdu Asyryjczyków (5, 25–30), który miał kilkakrotnie miejsce pod koniec VIII wieku przed Chr. (rok 734, 722 i 701)⁴⁶⁴.

¹ Chcę zaśpiewać o moim przyjacielu,
pieśń mojego umiłowanego o swojej **winnicy!**
Przyjaciel mój miał **winnicę** na żyznym pagórku.

² Otóż okopał ją i oczyścił z kamieni,
i zasadził w niej szlachetną **winorośl**;
pośrodku niej zbudował wieżę,
także i tłocznię w niej wykuł.

I spodziewał się, że wyda **winogrona**,
lecz ona wydała **cierpkie jagody**.

³ «Teraz więc, o mieszkańcy Jeruzalem i mężowie Judy,
rozsądźcie, proszę, między Mną a **winnicą** moją.

⁴ Co jeszcze miałem uczynić **winnicy** mojej,
a nie uczyniłem w niej?

Czemu, gdy czekałem, by **winogrona** wydała,
ona dała **cierpkie jagody**?

⁵ Więc dobrze! Pokażę wam, co uczynię **winnicy** mojej:
rozbiorę jej żywopłot, by ją rozgrabiono;
rozwalę jej ogrodzenie, by ją stratowano.

⁶ Zamienię ją w pustynię,
nie będzie przycinana ni plewiona,
tak iż wszędzie **osty** i **ciernie**.

Chmurom zakażę spuszczać na nią deszcz».

⁷ Otóż **winnicą** Pana Zastępów jest dom Izraela,⁷
a ludzie z Judy **szczepem** Jego wybranym.

⁴⁶⁴ Por. T. BRZEGOWY, *Księga Izajasza*, s. 288–290; L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, t. I, s. 151–159.

Oczekiwał On tam sprawiedliwości, a oto rozlew krwi,
i prawowierności, a oto krzyk grozy.

Perykopa Iz 5, 1–7 jest utworem poetyckim (pieśnią – שירה *szira*; w. 1) z dominującą metaforą winnicy, zdradzającym cechy różnych gatunków literackich. Rozpoczyna się (w. 1–2) jak pieśń miłosna na cześć oblubienicy symbolizowanej przez winnicę (por. Pnp 1, 6; 8, 12) ze strony oblubieńca ukrytego w terminach דָּוִד *jadid* i דּוֹד *dod*. Pierwszy termin jest tłumaczony jako „umiłowany, przyjaciel, piękny”, natomiast drugi jako „umiłowany, kochanek, wujek, kuzyn”, a w liczbie mnogiej דּוֹדִים *dodim* jako „miłość”⁴⁶⁵. Ten drugi termin występuje często w Pnp począwszy od 1, 13, gdzie oznacza oblubieńca. Tutaj pieśń śpiewa nie oblubieniec, lecz jego przyjaciel (por. J 3, 29)⁴⁶⁶, który był pośrednikiem negocjującym kontrakt ślubny i wnoszącym ewentualne skargi przeciw narzeczonej w imieniu narzeczonego, ponieważ kandydaci do małżeństwa nie mogli się spotykać ze sobą przed jego zawarciem. Pieśń byłaby rodzajem interwencji przyjaciela oblubieńca, który poczuł się oszukany przez oblubienicę. Istotnie od w. 2b pochwała przechodzi w skargę pod jej adresem. Równocześnie elementy oskarżenia zbliżają pieśń o winnicy do mowy oskarżycielskiej w sądzie. W 5, 1–4 przemawiałby adwokat skarżącego ustępujący w 5, 5 miejsca sędziemu, którym jest sam Bóg. Perykopa byłaby więc zapowiedzią sądu nad Izraelem.

⁴⁶⁵ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 204–205, 369–370. Niektórzy zmieniają w Iz 5, 1 דָּוִד *dodi* („umiłowany mój”) na דּוֹדִים *dodim* („miłość”) i tłumaczą nie „pieśń umiłowanego”, lecz „pieśń miłości”.

⁴⁶⁶ Tłumaczenia Biblii mówią zwykle, że prorok śpiewa przyjacielowi; por. *Biblia Tysiąclecia*: „Chcę zaśpiewać memu Przyjacielowi / pieśń o Jego miłości ku swojej winnicy”; *Biblia Poznańska*: „Umiłowanemu mojemu chcę śpiewać / swą pieśń miłości o jego winnicy”; *Biblia Warszawsko-Praska*: „Śpiewać pragnę przyjacielowi mojemu, / pieśń o tym, jak kocha on swoją winnicę”. Jednak użyty przyimek ל *le* może oznaczać nie tylko „dla, ku” lub celownik, ale także „o, odnośnie do” lub dopełniacz. To drugie znaczenie wydaje się tu bardziej adekwatne: „Chcę śpiewać o moim przyjacielu”; por. D. J. A. CLINES D. J. A. (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. IV, s. 482; T. BRZEGOWY, *Księga Izajasza*, t. I, s. 280–281. Ciekawe jest tłumaczenie L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 143: „Canterò a nome del mio amico un canto d’amore alla sua vigna”. Autorzy uważają, że przyjaciel oblubieńca zabiera głos w jego imieniu, także w w. 3–6, ponieważ oblubieniec nie chciał sam publicznie oskarżać swą oblubienicę; por. s. 144–145.

Wspomniane cechy nie wyczerpują jednak bogactwa perykopy Iz 5, 1–7. Jest ona przede wszystkim przypowieścią określaną ze względu na obecność elementów prawniczych „parabolą prawną”. Mówca opowiada pewną historię, podprowadzając słuchaczy do wydania sądu na temat postępowania osób czy społeczności występujących w opowiadaniu, ułożonym tak, aby słuchacze nie domyślili się, że chodzi o nich, by potem ten osąd odnieść właśnie do nich. Przykładami takiego zabiegu oratorskiego w Starym Testamencie są parable Natana (2 Sm 12, 1–7a), mądrej kobiety z Tekoa (2 Sm 14, 1–20), przebranego proroka (1 Krl 20, 35–42)⁴⁶⁷. Najbliższą paralelą do Iz 5, 1–7 byłby tekst Pwt 32, 1–43, gdzie rozprawa sądowa wokół złamania przymierza przez Izraela jest nazwana również „pieśnią” (Pwt 32, 44). Zamiar dydaktyczny spowodował, że Izajasz połączył pieśń miłosną z parabolą prawną. Dominuje w niej metafora winnicy, która funkcjonuje na dwóch poziomach: jest obrazem oblubienicy i jednocześnie Izraela, przy czym Izrael jest też oblubienicą Boga. Perykopa jest więc w planie dosłownym pieśnią o pracy, a w planie symbolicznym pieśnią o zawiedzionej miłości między oblubieńcem i oblubienicą oraz między Bogiem i Izraelem. Pewne szczegóły winnicy można odnieść do Izraela, przypowieść ma więc rysy alegoryczne⁴⁶⁸.

Winnica (כֶּרֶם *kérem*) była dla Izraelity czymś cennym, stanowiła pewne bogactwo, źródło utrzymania. Wymagała sporo pracy, ale przynosiła jeden z podstawowych produktów rolniczych. Dla właściciela z pieśni winnica ma nadzwyczajne znaczenie, jest z nią wyjątkowo związany, skoro o niej śpiewa. On ją zasadził i dokłada wszelkich starań, żeby była w dobrym stanie i przynosiła owoce. Winnica jest

⁴⁶⁷ W przypowieściach Jezusa można również zauważyć podobny mechanizm wykorzystywany w celach dialogiczno-argumentacyjnych, co najlepiej widać w przypowieści o dwóch dłużnikach w Łk 7, 36–50; por. V. FUSCO, *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù* (Kyrios), Roma 2002 i *Parabola/Parabole*, w: P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Cinisello Balsamo 1988, s. 1081–1097; S. WRONKA, *Dlaczego w przypowieściach?*, w: T. M. Dąbek (red.), „*Utwierdzaj twoich braci*” (Łk 22, 32), Kraków 2003, s. 245–260.

⁴⁶⁸ Por. T. BRZEGOWY, *Księga Izajasza*, t. I, s. 285–288, 300; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 143; B. MARCONCINI, *Księga Izajasza* (Rozumieć Stary Testament), tłum. z wł., Kraków 2000, s. 80–82; J. LEMAŃSKI, *Izrael jako krzew winy i winnica Jahwe*, s. 138–140; L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, t. I, s. 154, 157.

położona na żyznym pagórku, na jego zboczu. Użyte terminy: „róg” (קָרְן *qéren*) i „syn oliwy” (בֶּן-שֵׁמֶן *ben-szémen*) są nietypowe, kojarzą się z błogosławieństwem, żyznością i świętością. Właściciel przygotował dobrze to urodzajne pole. Okopał je, przekopał, wyplewił, wykarczował dzikie krzaki i osty. Wszystkie te znaczenia mogą się zawierać w czasowniku עִזַּק *'zq* w piel, który jest hapax legomenon i dlatego trudno precyzyjnie oddać jego treść. LXX mówi tu o otoczeniu winnicy murem (φραγμός) i palisadą (χαρακάω), o czym wspomina w. 5. Okopywać i plewić trzeba było ciągle, by usuwać chwasty, które zabierały wilgoć z gleby. W. 6 przypomina o czynności plewienia (עִרַר *'dr* w nifal), dodając jeszcze czynność przycinania (זָמַר *zmr* w nifal). Właściciel oczyścił też teren z większych kamieni (סָקַל *sql* w piel), mniejsze zostawiano, bo były potrzebne do zatrzymania wilgoci w glebie. Na tak przygotowanym polu posadził krzewy szlachetnej winorośli, najwyższej jakości, zwanej שֵׁרֶק *soreq* prawdopodobnie od czerwonego koloru winogron. Z zebranych kamieni zbudował wieżę strażniczą, która mogła mieć od 3 do 12 metrów wysokości i służyła ochronie winnicy, były one bowiem zwykle oddalone od domów. W wieży strażnik mieszkał latem, czasem z rodziną. Mniej zamożni gospodarze chronili się w szałasach. Zebrane kamienie posłużyły zapewne właścicielowi do budowy tarasów, które zapobiegały erozji i odwodnieniu ziemi, a także muru, który chronił winnicę przed szkodnikami. Mówi o nim wyraźnie w. 5 (גָּדַר *gader*), wymieniając przy nim także żywopłot z cierni (מְשֻׁקָה *m^eszukka*)⁴⁶⁹. Wykuł też tłocznię w skale, żeby wytłaczać winogrona na miejscu, nie narażając ich na zniszczenie w czasie transportu⁴⁷⁰.

Właściciel uczynił (עָשָׂה *'sh*; 2 razy w w. 4) wszystko, co powinien i co można było uczynić. W tym wyraża się jego miłość, która nie poprzestaje na uczuciu, na pieśni, ale jest ciągłą troską i staraniem. Ufał i cierpliwie oczekiwał (קָוָה *qwh* w piel; w. 2. 4. 7), że winnica odpowie na jego działania i również będzie działać (עָשָׂה *'sh*; po 2 razy w w. 2. 4). Niestety rozczarował się, bo zamiast pięknych winogron

⁴⁶⁹ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 171, 602.

⁴⁷⁰ Por. Z. WŁODARCZYK, *Rośliny biblijne. Leksykon*, s. 222–224; F. H. WIGHT, *Obyczaje krajów biblijnych*, s. 165–172; T. BRZEGOWY, *Księga Izajasza*, t. I, s. 292–294; L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, t. I, s. 155–156.

(עֵנַב *'enaw*) winnica wydaje cierpkie jagody (w. 2. 4). Rzeczownik באַשׁ *ba 'usz* oznacza „kwaśne, niedojrzałe winogrona”, ale podstawowe znaczenie rdzenia באַשׁ *b 'sz* to „cuchnąć”. Może więc chodzić o winogrona zepsute, zgniłe, nienadające się w ogóle do jedzenia⁴⁷¹.

Co więc robi (עִשָּׂה *'sh*; w. 5) właściciel wobec takiego stanu rzeczy? Coś przeciwnego niż dotąd. Nie będzie się więcej troszczył o winnicę, nie będzie jej przycinał i plewił, bez czego nie może wydawać dobrych owoców. Mało tego, rozbierze jej żywopłot z cierni, który zrobił, i spali, by ją zniszczono (עֵבֶר *'br* w piel ma dwa znaczenia: spalić i zdewastować)⁴⁷². Rozwali kamienny mur, by ją stratoowało bydło i dzikie zwierzęta (w. 5). Uczyni ją pustynią, zniszczy, tak że wzejdą tam osty (שָׁמִיר *szamir*) i ciernie (שִׁיחַ *szájit*). Trudno sklasyfikować jednoznacznie ostowate lub cierniste rośliny spośród wielu pospolitych roślin tego typu w Palestynie. Nie będzie jej nawadniał i zabroni nawet chmurom, by spuszczały na nią deszcz (w. 6). Ta ostatnia groźba przekracza ludzkie możliwości. Może być hiperbolą albo wskazuje na Boga, który zostanie utożsamiony z właścicielem winnicy w następnym wersecie. Właściciel jest całkowicie zawiedziony swoją winnicą, w którą wkłada tyle miłości i starania.

W Iz 5, 7 prorok wyjawia, do kogo odnosi się całe opowiadanie, kto kryje się za metaforą winnicy. W 5, 3 właściciel czy jego przyjaciel zwracał się do mieszkańców Jerozolimy (יְרוּשָׁלַיִם *joszew j^eruszalájim*) i do mężów Judy (אִישׁ יְהוּדָה *'isz j^ehuda*), a więc do całego narodu judzkiego, żeby rozsądzili (שָׁפֵט *szpt* w qal) pomiędzy nim a jego winnicą, czy czegoś zaniedbał, że winnica nie wydała oczekiwanych owoców. Odpowiedź nie została podana w tekście, ale jest oczywista: właściciel uczynił wszystko, natomiast winnica okazała się oporna. Dlatego właściciel zapowiada zmianę swego postępowania wobec winnicy (5, 6). W 5, 7 cały obraz jest przeniesiony na „dom Izraela” (בֵּית יִשְׂרָאֵל *bet jisra'el*), który trzeba rozumieć jako cały naród wybrany, mieszkańcy południowej Judy i północnego Izraela. „Dom” wskazuje, że nie mamy

⁴⁷¹ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 103; T. BRZEGOWY, *Księga Izajasza*, t. I, s. 294, 297–298; J. LEMAŃSKI, Izrael jako krzew winny i winnica Jahwe, s. 139.

⁴⁷² Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 138–139.

do czynienia tylko z rzeczywistością polityczną, ale z rodziną, rodem, narodem. Izraelici są winnicą Pana Zastępów. Pan stworzył ich jako naród, ukształtował, troszczy się o nich, chroni ich, oni są Jego rodziną (por. Iz 1, 2–3). Ludzie z Judy (אִישׁ יְהוּדָה *'isz j^ehuda*) są nazwani Jego szczepem wybranym (נֵטֶע שְׁעֵשׂוּעִי *neta 'sza 'aszu 'aw*). Rzeczownik נֵטֶע *néta* ' oznacza „uprawę, sadzonkę, rosnącą młodą roślinę”. Drugi rzeczownik występuje tylko w liczbie mnogiej שְׁעֵשׂוּעִים *sza 'aszu 'im* wyrażającej intensywność, wzmocnienie i oznacza „pragnienie, przyjemność”⁴⁷³. Mieszkańcy Judy są dla Pana szczepem upragnionym, On znajduje w nim radość i rozkosz. To określenie wskazuje na szczególnie związek pomiędzy Bogiem i mieszkańcami Judy. Bóg nie jest tylko gospodarzem winnicy, od której spodziewa się dobrych owoców, ale jej oblubieńcem. Nieurodzajność winnicy niszczy tę więź między nimi, rani Jego serce. Wyrażenie „mężowie Judy” oznacza dokładnie mieszkańców południowego królestwa, zwłaszcza Jeruzolimy. Przeciwwstawieni „domowi Izraela” jako całemu narodowi lub mieszkańcom królestwa północnego, byłoby szczególnie upodobaniem Boga. Wydaje się jednak, że są to wyrażenia paralelne, że prorok myśli o całym narodzie, nie tylko o mieszkańcach Judy czy Jeruzolimy⁴⁷⁴.

Dobrymi owocami, których Bóg oczekuje (קֶה *qwh* w piel) od Izraela to praworządność (מִשְׁפָּט *miszpat*) i sprawiedliwość (צְדָקָה *c^edaqa*), dwa filary życia religijnego i etycznego. Pierwszy termin oznacza znajomość Prawa i stosowanie się do niego w codziennym życiu, zwłaszcza w sądach. Natomiast drugi wyznacza całość postępowania Izraelitów wobec Boga, bliźnich i siebie samego (por. Am 5, 7. 15. 24; Mi 6, 8). Zamiast tych postaw Bóg znajduje wśród Izraelitów zachowania przeciwne, wyrażone rzeczownikami, które z wymienionymi wcześniej tworzą grę słowną opartą na aliteracji i rymie: מִשְׁפָּח *mispah* i צְדָקָה *c^e'aqa*. Pierwszy termin jest hapax legomenon. *LXX* przetłumaczyła go jako ἀνομία („bezprawie”), a *Vulgata* jako „iniquitas” („nierówność, niesprawiedliwość, wrogość, występki”). Wydaje się, że rozumienie tego terminu jako „naruszenie prawa” odpowiada dobrze מִשְׁפָּט *miszpat* („sprawiedliwy wyrok”), bo jest też ogólne i przeciwstawne do

⁴⁷³ Por. tamże, t. I, s. 653; t. II, s. 575.

⁴⁷⁴ Por. T. BRZEGOWY, *Księga Izajasza*, t. I, s. 296. Według autora to Izajasz jest twórcą ujęcia narodu Izraela jako winnicy; por. s. 290.

niego. Jednak większość egzegetów odwołuje się dzisiaj do rdzenia ספח *sph*, który ma swój odpowiednik w języku arabskim, i tłumaczy rzeczownik מִסְפַּח *mispah* jako „rozlew krwi”. Drugi termin מִקְרָא *c^e‘aqa* znaczy „wrzeszczenie, wołanie” z rozpacz, ucisku, nieszczęścia, niesprawiedliwości, wołanie o pomoc, kierowane do Boga i do ludzi⁴⁷⁵. Chodzi o krzyk ludzi dotkniętych polityczną i społeczną przemocą (por. Rdz 27, 34; Wj 3, 7. 9; 11, 6). Bóg nie może tolerować takich poważnych wykroczeń, łamania podstawowych praw, nie zapomina krzyku ubogich, których krew niewinnie przelano (por. Ps 9, 13; Rdz 4, 10). Na czym to naruszanie prawa dokładniej polega, Izajasz przedstawia w rozdziałach wcześniejszych 1–4 i zwłaszcza w dalszej części rozdziału 5. Jest znamienne, nawet paradoksalne w tym tekście, że za swą miłość do Izraela Bóg oczekuje przede wszystkim sprawiedliwości wobec ludzi, dobrego traktowania ich, budowania wspólnoty. Oczywiście odniesienie do Niego samego nie jest tym samym przekreślone, ale tutaj akcent jest położony na aspekt społeczny⁴⁷⁶.

W Iz 5, 1–7 Bóg jest przedstawiony jako właściciel winnicy, którą jest Izrael, zwłaszcza Juda z Jerozolimą. Bóg dokłada wszelkich starań, aby naród wybrany przez Niego funkcjonował w praworządności i sprawiedliwości, troszczy się o niego, zależy Mu na nim jak oblubieńcowi i ojcu rodziny. Znajduje w nim upodobanie, otacza go czułą i czynną miłością. Pragnie odpowiedzi na swą miłość, czeka cierpliwie na owoce dobrych czynów, zwłaszcza w odniesieniu do drugiego człowieka. Niestety nie widzi sprawiedliwości, lecz nieprawość i gwałt. Dlatego zapowiada zmianę swojej postawy, wycofa to, co zrobił dotąd, i wystawi naród na zniszczenie. Nie oznacza to jednak całkowitego porzucenia Izraela, ale jest to usilny apel do nawrócenia. W tej pasji Boga przemawiającego przez swego proroka przejawia się także Jego miłość. On nie opuści swojego ludu, ale będzie z nim także w czasie klęsk i niewoli. Zostaną one dopuszczone dla dobra

⁴⁷⁵ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 603; t. II, s. 116–117.

⁴⁷⁶ Por. T. BRZEGOWY, *Księga Izajasza*, t. I, s. 297–299; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 144; B. MARCONCINI, *Księga Izajasza*, s. 84–85; J. LEMAŃSKI, Izrael jako krzew winny i winnica Jahwe, s. 139–140; J. STRUS, Funkcja obrazu w przekazie biblijnym: obraz winnicy u Iz 5, 1–7, *STV* 15/2 (1977), s. 25–54.

Izraelitów i będą w dużej mierze konsekwencją ich złych czynów, ich odejścia od swego Pana i Oblubieńca⁴⁷⁷.

c. Nierządnicą (Jr 2, 21)

Jr 2, 1–37 stanowi pierwszą wyrocznię z całego szeregu gróźb wypowiedzianych przez Jeremiasza pod adresem Izraela i Judy w latach 626–586 za panowania Jozjasza, Jojakima i Sedecjasza (Jr 2, 1–25, 13b). Mowy zawarte w rozdziale 2 pochodzą z początku działalności proroka, jeszcze sprzed reformy religijnej Jozjasza, który zginął pod Megiddo w 609 roku w walce z faraonem egipskim. Mają one charakter procesu sądowego dotyczącego złamania przymierza przez Izraela. Trzykrotnie użyty czasownik ריב *rjb* w ąal, oznaczający „kłócić się”, ale także „prowadzić sprawę w sądzie, wnosić skargę”⁴⁷⁸, dwa razy ma za podmiot Boga (2, 9), a raz Izraelitów (2, 29). Bóg poprzez proroka wzywa ich do wysłuchania Go, wymienia względy uczynione im w historii, kieruje listę zarzutów i odpiera oskarżenia pod swoim adresem, grozi sankcjami. Prorok zwraca się do rodaków w 2 osobie żeńskiej liczby pojedynczej (2, 2b. 16–25. 28. 33–37) lub w 2 osobie męskiej liczby mnogiej (2, 4–10. 26–27. 29–31a), wplatając 3 osobę męską liczby pojedynczej i mnogiej (2, 3, 5–6. 8. 11–15. 26–27. 31b–32)⁴⁷⁹.

Uwzględniając gramatyczne użycie osoby i wątki treściowe, można wyróżnić w procesie sądowym (2, 4–37) pięć wypowiedzi poprzedzonych wprowadzeniem (2, 1–3). W tych pierwszych wersach Bóg przypomina okres wędrówki przez pustynię po wyjściu z Egiptu, gdy Izrael był jak wierna (חֶסֶד *hésed*) i miłująca (אָהָוָה *'ahawa*) narzeczona, chodząca za Nim. W 2, 4–13 Bóg pyta, jaką nieprawość znaleźli w Nim Izraelici, że odeszli od Niego i poszli za bóstwami, nie tylko lud, ale i kapłani, uczeni w Piśmie, pasterze i prorocy. On wyprowadził ich z ziemi egipskiej, przeprowadził przez niebezpieczną pustynię, wprowadził do urodzajnej ziemi, jest jak źródło żywej wody, podczas gdy

⁴⁷⁷ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, t. I, s. 158; B. MARCONCINI, *Księga Izajasza*, s. 84–85.

⁴⁷⁸ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. II, s. 268–269.

⁴⁷⁹ Por. G. P. COUTURIER, *Księga Jeremiasza*, s. 684–686; L. STACHOWIAK, *Księga Jeremiasza* (PŚST), s. 95–97; J. HOMERSKI, *Księga Jeremiasza*, s. 24–25.

bóstwa obce są nicością, popękkanymi cysternami niezatrzymującymi wody, nie mogą w niczym pomóc. Kto idzie za nimi, sam staje się nicością. Najdalsze kraje zachodu i wschodu, a nawet niebo nie widziało podobnego przypadku, żeby naród porzucił własnego boga na rzecz bezsilnych bałwanów. W 2, 14–19 Bóg pokazuje, że za odstępstwo od Niego spotkała Izrael kara w postaci najazdów Asyrii i Egiptu, które zniewoliły ludność i zdewastowały kraj, a mimo to Jego lud dalej szuka przymierzy z tymi potęgami i otwiera się na ich bałwochwalcze kultury, co podobne jest do picia mętnej wody z Eufratu i Nilu⁴⁸⁰.

Kolejna część 2, 20–28 wymienia niektóre z tych rytów bałwochwalczych, które Izrael przejął, odrzuciwszy jarzmo Prawa. Przede wszystkim brał udział w wyuzdanych kultach płodności na cześć Baala w sanktuariach kananejskich. Związana była z tym prostytucja sakralna, stąd naród wybrany został nazwany nierządnicą (זִנָּה *zonia*) i przyrównany do brykającej wielbłądzicy w okresie rui⁴⁸¹. Spalał też żywe dzieci na cześć bożka Molocha w dolinie Ge-Hinnom w południowej części Jerozolimy, co było najgorszym przewinieniem, i oddawał kult aszerom (drewnianym słupom) i macewom (pionowym kamieniom), aby zapewnić sobie urodzaj⁴⁸². Każde miasto miało swego boga. W ten sposób Izrael negował ojcostwo Boga, odwracał się do Niego plecami i stawiał Go na boku. W chwili nieszczęścia zwracał się do swego Pana o wybawienie, gdy widział, że bóstwa nie pomagają, ale trwało to

⁴⁸⁰ Por. G. P. COUTURIER, *Księga Jeremiasza*, s. 686–687; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 484–491; L. STACHOWIAK, *Księga Jeremiasza* (PŚST), s. 97–107; J. HOMERSKI, *Księga Jeremiasza*, s. 25–29.

⁴⁸¹ Rzeczownik בִּהְרָה *bihra* w 2, 23 jest hapax legomenon i oznacza młodą wielbłądzicę, która urodziła już pierwsze młode. W 2, 24 występuje rzeczownik פֶּרֶה *pére*, który wiele manuskryptów czyta jako פֶּרֶה *pére*, co oznacza „dziki osioł”. Niektórzy tłumaczą ten rzeczownik jako „dzika oślica” (np. *Einheitsübersetzung, Bible de Jérusalem, Nuovissima versione*) lub „koza”. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* sugeruje czytać פֶּרֶה *pére* jako imiesłów czynny żeński פֹּרְצָה *por'ca* („uciekająca, wyrywająca się”); por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 125; t. II, s. 47–48, 50, 56–57; L. STACHOWIAK, *Księga Jeremiasza* (PŚST), s. 110; J. HOMERSKI, *Księga Jeremiasza*, s. 29–30.

⁴⁸² Aszera symbolizowała cechę żeńską, a macewa cechę męską. Prorok ironicznie przedstawia te symbole i z drzewem łączy ojcostwo, a z kamieniem rodzicielstwo, ośmieszając te ryty i wskazując na ich bezskuteczność; por. G. P. COUTURIER, *Księga Jeremiasza*, s. 688.

krótko. Żadne wezwania do nawrócenia nie przynosiły skutku, Izrael – zarówno lud, jak i królowie, przywódcy, kapłani i prorocy – kochał (בְּהַב *'hb* w qal; 2, 25) obcych bogów i nie wstydził się tego, choć był podobny do złodzieja złapanego na gorącym uczynku. Co więcej, uważał się za nieskażonego, ale Bóg przypominał, że żaden ług nie może zmyć z niego skazy symbolizującej jego winę wobec Niego⁴⁸³.

W 2, 29–32 Bóg jeszcze raz przypomina, że wszyscy Izraelici zgrzeszyli przeciw Niemu i nie mogą się spierać. Odeszli od Niego, poczuli się wolni, jakby Bóg był dla nich pustynią i ciemnością, a więc złem, ciężarem, przeszkodą w ich życiu. Wszelkich kar i napomnień dawanych przez proroków (מִיִּצָר *mucar*; Jr 5, 3; 7, 28; 17, 23; 32, 33; 35, 13) nie przyjęli jako nauki, postanowili nie wracać, a proroków pozabijali mieczem, byli dla nich okrutni jak lwy. Panna pamięta o swoich klejnotach i narzeczona o swoich przepaskach otrzymanych w prezencie od narzeczonego, a naród wybrany zapomniał od niepamiętnego czasu o swym Oblubieńcu. Końcowa część procesu 2, 33–37 zawiera wyrzut dotyczący miłostek (אֲהָבָה *'ahawa* jak w 2, 2), których Izrael umie szukać, czyli kultów bałwochwalczych. Ich konsekwencją jest przywyknienie do nieprawości⁴⁸⁴. Izrael ma na swych szatach niewinną krew ubogich, prawdopodobnie dzieci składanych w ofierze Molochowi i zabitych proroków. A przecież tych ludzi nie przyłapano na włamaniu, za co jak złodziei można byłoby ich ukarać śmiercią (por. Wj 22, 1). I przy tych wszystkich występkach Izrael czuje się niewinny i uważa, że gniew Boży odwrócił się od Niego, bo cieszy się względnym spokojem. Ale Bóg jest obecny, by osądzić jego nikczemność. I zapowiada, że jak kiedyś Assyria tak teraz Egipt, u którego szuka pomocy, zawstydzi go (ręce na głowie były znakiem wstydu i żalu; por. 2 Sm 13, 19), bo Pan odrzucił tych, w których Izrael pokłada nadzieję⁴⁸⁵.

⁴⁸³ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Jeremiasza* (PŚST), s. 107–112; G. P. COUTURIER, *Księga Jeremiasza*, s. 687–688; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 491–492.

⁴⁸⁴ Tłumaczenia włoskie rozumieją liczbę mnogą מְרִיבָה *ra'ot* w 2, 33 nie jako rzeczownik abstrakcyjny „nieprawość”, lecz jako przymiotnik „złe” (kobiety); por. *Nuovissima versione*: „Perciò anche alle malvagie hai insegnato le tue vie”.

⁴⁸⁵ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Jeremiasza* (PŚST), s. 113–114; G. P. COUTURIER, *Księga Jeremiasza*, s. 688.

Postępowanie Izraela zdumiewa Boga: w jaki sposób można się tak zmienić – z miłującej narzeczonej w nierządnicę? Wyraża to również przy pomocy metafory drzewa w 2, 21:

«A Ja zasadziłem ciebie [Izrael] [jako] **szlachetną latorośl winną**,
w całości **szczep** prawdziwy.
Jakże więc Mi się zmieniłaś
w zwyrodniałe [pędy] dzikiej **latorośli**?».

Izrael jest tu postacią kobiecą, jak w najbliższym kontekście 2, 20–25. 28, bo przyrostek zaimkowy czasownika „sadzić” (נטע *nt* ‘ w qal) jest w 2 osobie żeńskiej liczby pojedynczej „ciebie” (נָטַעְתִּיךְ *n^{et}a ‘tih*), jak również czasownik הפך *hpk* w nifal (נִהְפַּכְתָּ *nehpáht^e* – „zmieniłaś się”). Jego obrazem jest szlachetna winorośl (שֹׁרֵק *soreq*), dająca piękne, czerwone winogrona. Prorok podkreśla, że cała winorośl (כֻּלּוֹ *kullo*) była szczepem prawdziwym (זֵרַע אֱמֶת *zéra ‘emet*). I to Bóg zasadził tę winorośl. Izrael był więc dziełem Boga i to doskonałym, by mógł być partnerem przymierza miłości. Niestety ta dorodna winorośl zmieniła się (הפך *hpk* w nifal). Słowa po tym czasowniku nie są do końca jasne. Przyimek z przyrostkiem zaimkowym לִי *li* („dla, względem mnie”) precyzuje, że zmiana winorośli dotyczy Boga, stosunku do Niego. Następne słowo סוּרֵי *sure* byłoby imiesłowem biernym męskim w liczbie mnogiej w status constructus od סוּר *swr* w qal („zmienić kierunek, zboczyć, wycofać się, zaprzestać”)⁴⁸⁶. Po tym słowie następuje wyrażenie הַגִּפְן הַנִּכְרִיָּה *nohrija haggéfen*, („winorośl obca”), można więc całą konstrukcję przetłumaczyć: „zwyrodniałe [pędy] dzikiej latorośli”⁴⁸⁷. W terminach hebrajskich mamy więc zawartą ideę zmiany kierunku i obcość, co dobrze oddaje postawę Izraela względem Boga. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* proponuje czytać wyrażenie לִי סוּרֵי נִכְרִיָּה הַגִּפְן *li sure nohrija haggéfen* inaczej גִּפְן (לְסוּרֵיהָ)⁴⁸⁸ *l^esorijja (l^esore^ah) géfen*, co znaczy: „[zmieniłaś się] w cuchnącą (zwisającą) winorośl”.

⁴⁸⁶ Por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 693.

⁴⁸⁷ Por. *Bibbia di Gerusalemme*: „ora, come mai ti sei mutata in tralci degeneri di vigna bastarda?”; *Nuovissima versione*: “Come, dunque, ti sei cambiata, nei miei riguardi, in tralci degeneri, in vigna bastarda?”.

⁴⁸⁸ Czasownik סוּר *srh* ma dwa znaczenia: „obwisać, rosnać obficie” (tylko w qal) i „być cuchnącym, rozkładać się” (tylko w nifal); por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 720–721.

Ta wersja jest prostsza i dobrze oddaje opozycję: „winorośl szlachetna” – „winorośl zgniła”. Przymiotnik „cuchnący, zgniły” (סורי *sori*) byłby odpowiednikiem rzeczownika שׂבֵּב *ba'usz* („kwaśne, zepsute, cuchnące winogrono”) w Iz 5, 2. 4⁴⁸⁹. Partykuła pytajna אֵיךְ *'eh* („jak, jakże, dlaczego?”) wyraża zdumienie, wyrzut, żal, że winorośl tak radykalnie się zmieniła, że zwróciła się w inną stronę wbrew prawom natury.

Metafora winorośli dobrze oddaje sytuację Izraela. Stworzony jako naród przez Boga, był w pierwszym okresie, na pustyni szlachetną, świętą społecznością miłującą swego Pana i chodzącą za Nim jak narzeczona (2, 2–3), należąca tylko do Niego. Potem jednak nie z winy Boga odwrócił się od Niego w stronę bóstw pogańskich i obcych mocarstw, Asyrii i Egiptu, szukając w nich życia, urodzaju i bezpieczeństwa. Zamiast oczekiwanych korzyści doświadcza zniewolenia i upokorzenia, staje się rozpasany i pełen nieprawości. Ale Izrael nie chce tego unąć, uważa się za niewinnego i w chwili nieszczęścia wzywa swego Boga, nie zamierzając jednak do Niego powrócić na stałe. Obraz dzikiej, zwyrodniałej winorośli wyraża jego skazę, którą nosi i z której sam nie potrafi się oczyścić. Polega ona przede wszystkim na bałwochwalstwie i przymierzach z obcymi narodami. Za niewiernością wobec Boga idą wykroczenia społeczne: niesprawiedliwość wobec ubogich i rozlew krwi⁴⁹⁰.

Zanalizowane metafory pokazują wielką miłość i upodobanie Boga do Izraela, który otoczył swoją opieką i troską. Niestety naród wybrany nie odpowiedział na to wybranie, i zamiast słodkich przynosił kwaśne, zepsute owoce niewierności wobec Boga i międzyludzkiej niesprawiedliwości.

⁴⁸⁹ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 658, 702; J. BRIGHT, *Jeremiah. Introduction, Translation, and Notes* (AB 21), Garden City 1965, s. 11. LXX ma w 2, 21b: πὼς ἐστράφης εἰς πικρίαν ἢ ἄμπελος ἢ ἄλλοτρία; („jak obróciłaś się w gorzkość, winoroślo obca?”), natomiast *Vulgata*: „quomodo ergo conversa es in pravum vinea aliena”, co *Biblia Wujka* oddaje: „Jakożeś mi się tedy odmieniła w nieprawe, winnico obca?”; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 487: „e tu ti sei fatta pruno, vite bastarda” („a ty uczyniłaś się cierniem, winoroślą zepsutą”).

⁴⁹⁰ J. LEMAŃSKI, Izrael jako krzew winny i winnica Jahwe, s. 142–143.

2. Kara

Nic dziwnego, że istnieją również teksty, które wykorzystując metaforę drzewa, przedstawiają kary, jakie spadają na Izraela za popełnione zło. Często kary te są bezpośrednimi konsekwencjami decyzji i czynów narodu wybranego.

a. Bezwartościowy naród (Ez 15, 2–8)

Ez 15 należy do pierwszej części księgi (rozdziały 4–24), która zawiera prawie wyłącznie napomnienia i groźby skierowane przeciw Izraelitom przed definitywnym podbiciem Jerozolimy w roku 586 przed Chr. Perykopa 15, 1–8 stanowi odrębną jednostkę, odcinającą się wyraźnie od rozdziału 14, gdzie prorok najpierw wypomina rodakom bałwochwalstwo (w. 1–11), a następnie stwierdza, że paru sprawiedliwych nie uratuje mieszkańców kraju, lecz każdy z nich poniesie odpowiedzialność za swoje czyny (w. 12–23), oraz od rozdziału 16, który ukazuje symbolicznie historię Jerozolimy jako niewiernej żony⁴⁹¹. Wyrocznia Pana Boga w 15, 1–8 wyrażona jest przy pomocy przypowieści czy alegorii o bezużytecznej winorośli:

² «Synu człowieczy,
czym przewyższa **drewno winorośli**
jakkolwiek **drewno gałęzi**,
która jest pośród **drzew lasu**?

³ Czy weźmie się z niego **drewno**,
by uczynić jakiś przedmiot?

Czy wezmą z niego kółek,
aby zawiesić na nim jakiegokolwiek naczynie?

⁴ Oto ogniovi zostało wydane na strawienie:
obydwa jego **końce** strawił ogień,
a jego **środek** został przypalony.
Czy przyda się do obróbki?

⁴⁹¹ Księgę dzieli się ogólnie na 3 części: wyrocznie przeciw Judzie i Jerozolimie (1–24), wyrocznie przeciw narodom pogańskim (25–32), wyrocznie o zbawieniu (33–48). Niektórzy wyodrębniają Ez 1–3 jako wprowadzenie do całego dzieła i dzielą trzecią część na obietnice lepszej przyszłości dla Izraela (33–39) i opis jego statusu politycznego i religijnego w Palestynie (40–48). Co do dalszych podziałów w obrębie poszczególnych części istnieją spore rozbieżności pomiędzy egzegetami; por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 749–762; H. F. FUHS, *Ezechiel*, t. I, s. 78–79; L. BOADT, *Księga Ezechiela*, s. 740–747.

⁵ Oto gdy było nietknięte,
nie nadawało się do obróbki;
gdy ogień je strawił i zostało przypalone,
tym mniej nada się jeszcze do obróbki.

⁶ Dlatego tak mówi Pan Bóg:

Podobnie jak drewno winorośli pośród drzew lasu,
które wydałem ogniowi na strawienie,
tak wydam mieszkańców Jerozolimy.

⁷ Oblicze moje zwróce przeciw nim;
ognia uszli, lecz ogień ich strawi,
i poznacie, że Ja jestem Pan,
kiedy oblicze moje zwróce przeciwko nim.

⁸ Uczynię ten kraj pustkowiem,
bo dopuścili się wiarołomstwa»
– wyrocznia Pana Boga.

Tekst ten dzieli się na dwie części: w. 1–5 przedstawiają pewien obraz, odniesiony wyraźnie („podobnie jak... tak” – כַּאֲשֶׁר... כֵּן *ka’aszer... ken*) w w. 6–8 do innej rzeczywistości. W obrazie dominuje winorośl (גִּפְתֵּן *géfén*, LXX ἄμπελος, *Vulgata* „vitis”). Autor nie wspomina jej ze względu na cenne owoce, dla których jest uprawiana (winogrona, wino), lecz zatrzymuje się na drewnie jej pędów (עֵץ הַגִּפְתֵּן *‘ec haggéfén*, LXX ξύλον τῆς ἀμπέλου, *Vulgata* „lignum vitis”; w. 2 i 6)⁴⁹². Chodzi mu o dziką winorośl rosnącą pośród drzew w lesie (בְּעֵץ הַיַּעַר *b^e ‘ec-haj-já ‘ar*, LXX ἐν τοῖς ξύλοις τοῦ δρυμοῦ, *Vulgata* „inter ligna silvarum”), pozbawioną zupełnie owoców (w. 6)⁴⁹³.

W pytaniu retorycznym drewno winorośli jest porównane (מִן... מִהַיֵּהָבָה *ma-jihje ... min* – „czym jest ... od [lepsze]?”) do „wszelkiego drewna gałęzi” (עֵץ הַיֵּהָבָה *kol- ‘ec hazz^emora*), które jest pośród lasu. Łączymy wyrazy עֵץ *‘ec* i הַיֵּהָבָה *hazz^emora* za LXX (ξύλα τῶν κλημάτων) i *Vulgata* („ligna nemorum”), które w przeciwieństwie do tekstu hebrajskiego mają obydwa rzeczowniki w liczbie mnogiej („drewna gałęzi”), i rozumiemy jako leśne krzaki, zarośla⁴⁹⁴. *Łodygi winorośli*

⁴⁹² W przeciwieństwie do greki i łaciny język hebrajski jednym wyrazem עֵץ *‘ec* określa „drzewo” i „drewno”.

⁴⁹³ Tak rozumieją L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 820.

⁴⁹⁴ Por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 819: „arbusti silvestri”. *Biblia Tysiąclecia* ma „drzewo liściaste”. Połączenie wspomnianych wyrazów hebrajskich zalecają L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 260.

nie są porównywane z drzewami rosnącymi w lesie, bo różnica między nimi jest oczywista. Porównanie z krzakami natomiast ma sens, gdyż ich drewno jest równie nieużyteczne jak drewno winorośli.

Można by również te słowa כּוֹל-עֵץ הַזַּמּוֹרָה kol- 'ec hazz' mora czytać oddzielnie: „wszelkie drewno, gałąź” i rozumieć całe pytanie w ten sposób: czy drewno winorośli przewyższa wszelkie drewno, gałąź, która jest pośród drzew lasu lub na drzewach lasu? Wtedy drewno winorośli byłoby porównane z drewnem każdego drzewa, zwłaszcza z gałęziami krzaków rosnących między drzewami lub z gałęziami samych drzew. Można też „gałąź” utożsamić z „winoroślą” i słowa „wszelkie drewno, gałąź” rozumieć inaczej: czy drewno winorośli przewyższa wszelkie drewno, gałąź [winorośli], która jest pośród drzew lasu? W tym wypadku drewno winorośli byłoby porównane do każdego drewna, także do drewna dużych drzew⁴⁹⁵.

Odpowiedź na pytanie retoryczne jest oczywista: drewno winorośli nie przewyższa niczym drewna krzaków, bo ani z jednego, ani z drugiego nie da się niczego zrobić. Prorok podkreśla, że z drewna winorośli nie da się zrobić nawet kołka, żeby powiesić na nim jakieś naczynie. Może jedynie służyć za opał, i to nie najlepszy. Spalone w części i przypalone drewno winorośli tym bardziej nie nadaje się do wyrobu czegokolwiek, jest przeznaczone do całkowitego spalenia. Obraz palenia nasuwa na myśl nie żywe pędy pokryte liśćmi, lecz uschnięte łodygi winorośli, które się obcina i spala (por. J 15, 6)⁴⁹⁶.

Winorośl i winnica była znanym symbolem Izraela, jego szlachetności i zamożności, znakiem Bożego błogosławieństwa (por. Oz 10, 1; Iz 5, 1–7; 27, 2–5; Jr 2, 21; Ps 80/79). Być może w retorycznym pytaniu o wyższość drewna winorośli przebija świadomość Izraela, że został wybrany przez Boga spośród wszystkich narodów świata, i preko-

⁴⁹⁵ Rzeczownik זַמּוֹרָה z' mora może oznaczać gałąź winnego krzewu (por. Lb 13, 23); por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 274; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 259. Parafrazując nieco tekst Ez 15, 2, *Bible de Jérusalem* porównuje drewno winorośli do drewna gałęzi drzew leśnych, natomiast *Traduction oecuménique* zestawia drewno winorośli z drewnem innych drzew, a drewno pędów winorośli z drewnem gałęzi drzew leśnych.

⁴⁹⁶ Por. L. BOADT, *Księga Ezechiela*, s. 757–758; R. RUMIANEK, *Księga Ezechiela*, s. 131.

nanie, że cieszy się specjalnymi przywilejami i przewyższa inne ludy. Ezechiel rozprawiałby się z tym fałszywym przekonaniem, ironicznie porównując winorośl, symbol Izraela, nie do wielkich drzew, ale do leśnych krzaków. Wcześniejsi prorocy akcentowali brak owoców, ich złą jakość albo zwyrodnienie krzewu, aby wyrazić brak wierności ze strony narodu wybranego. Nasz tekst jest jedynym, który idzie dalej i mówi o bezużyteczności nawet drewna winorośli. Dla Ezechiela jest to obraz narodu wybranego, który stał się w oczach Bożych bez wartości, ponieważ dopuścił się wiarołomstwa, złamał przymierze (w. 8; por. 14, 13; 16, 59), co wyrażone jest mocno przez użycie czasownika i rzeczownika tego samego rdzenia *m t'ל: מַעַל ma 'alu má 'al* („popełnili nieuczciwość, dopuścili się niewierności”). Dlatego zostanie ukarany przez Boga ogniem, który jest symbolem gniewu Bożego. Kara już częściowo miała miejsce, gdy w roku 597 przed Chr. królestwo Judy zostało podbite przez Nabuchodonozora II (605–562 przed Chr.) i część ludności deportowana do Babilonii. Ostatecznie kara ta będzie dopełniona, gdy Jerozolima zostanie definitywnie podbita w roku 586 przed Chr. Tekst powstał między tymi dwoma wydarzeniami, do których zdaje się odnosić wzmianka o spalonych końcach i przypalonym środku winorośli⁴⁹⁷.

Można by ten obraz interpretować alegorycznie i uważać końce za tereny na północ i na południe od Jerozolimy podbite przez wojska babilońskie w 597 roku, natomiast przypalony środek za Jerozolimę, która również ucierpiała przy pierwszym najeździe wroga. W. 8 pozwala ten obraz rozszerzyć na cały kraj (*אֶרֶץ 'érec*) i widzieć w spalonych „końcach” winorośli północne królestwo Izraela podbite przez Asyryjczyków w 721 roku przed Chr. i południowe królestwo Judy opanowane już w większości przez Babilończyków, natomiast w „środku” winorośli – Jerozolimę. „Drewnem winorośli” są w w. 6 nazwani wprost „mieszkańcy Jerozolimy” (*יֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַיִם josz^ewe j^eruszalájim*). Jeśli jednak przyjmiemy znaczenie poszczególnych części winorośli (końce, środek), to oznacza ona wszystkich Izraelitów, za czym się opowiadamy, chociaż w. 8 wydaje się dodatkiem⁴⁹⁸. W Ez 16 „Jerozolima” jest również przedstawicielem całego narodu wybranego.

⁴⁹⁷ Por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 820.

⁴⁹⁸ Por. H. F. FUHS, *Ezechiel*, t. I, s. 85.

Ezechiel zapowiada, że „ten kraj” (w. 8) zostanie podbity. Całe drewno winorośli ulegnie spaleniu. Nie oznacza to jednak całkowitego unicestwienia Izraela, ale tylko dopełnienie kary, po którym Ezechiel będzie zapowiadał odnowę Izraela i jego instytucji (rozdziały 33–48), podobnie jak Trito-Izajasz (rozdziały 56–66)⁴⁹⁹.

b. Naród pognębiony (Ps 80/79, 9–17)

Ps 80/79 jest lamentacją narodową Izraela w obliczu nieszczęścia, jakie przeżywa na skutek najazdu nieprzyjaciół (w. 17). W tekście niewiele jest wskazówek, które pozwalałyby ustalić, o jaki czas i obszar dokładnie chodzi. Imiona „Izrael”, „Józef”, „Efraim” i Manasses” zdają się wskazywać na królestwo północne Izraela, ale jest też wspomniany „Benjamin” reprezentujący królestwo południowe Judy (w. 2–3). Wzmianka o cherubach na arce przymierza (w. 2) nasuwa na myśl świątynię jerozolimską, ale może też odnosić się do sanktuarium w Szilo na terenie Efraima, gdzie arka również przebywała. Z tym sanktuarium wiązany jest także tytuł „Jahwe Zastępów” (יְהוָה צְבָאוֹת *jahwe c^ewa'ot*) pojawiający się w w. 5 psalmu. Wydaje się, że autor ma na myśli głównie królestwo północne, ale nie można wykluczyć całego Izraela⁵⁰⁰.

Trudno także określić czas, w którym opisana sytuacja miała miejsce. Hipotezy egzegetów obejmują okres dziewięciu wieków od XI do II przed Chr. Niektórzy odnoszą psalm do czasów króla Saula z pokolenia Beniamina, który był nazwany „mężem mojej prawicy” (אִישׁ יְמִינִי *'isz j^emini*; 1 Sm 9, 1; 21, 70), zwrotem występującym w w. 18 naszego psalmu. Podczas walk z Filistynami znaczącą rolę odgrywała arka przymierza. Wzmianka o Asyrii w LXX (ψαλμὸς ὑπὲρ τοῦ Ἀσσυρίου – „psalm o Asyrii”; w. 1) i nazwy odnoszące się do królestwa północnego (Izrael, Józef, Efraim, Manasses) dały podstawę do przekonania, że chodzi o ostatnie lata królestwa Izraela, między 732 a 721, kiedy Asyryjczycy wielokrotnie najeżdżali kraj i ostatecznie zdobyli jego

⁴⁹⁹ Tego samego okresu dotyczy metafora krzewu winnego w Ez 19, 10–14, który rozwijał się bujnie, ale został zniszczony przez wschodni wiatr i przesadzony na pustynię. Symbolizuje on królestwo Judy, które Babilończycy zniszczyli, a jego znaczniejszych mieszkańców uprowadzili do niewoli.

⁵⁰⁰ Por. G. RAVASI, *Psalmy*, t. III (Zgłębiać Biblię), tłum. z wł., Kraków 2008, s. 142, 152–154; J. S. KSELMANN, M. L. BARRÉ, *Księga Psalmów*, s. 505.

stolicę Samarię w 721 roku przed Chr. Inna hipoteza widzi w Ps 80/79 odzwierciedlenie bezskutecznego ataku wojsk asyryjskich pod wodzą Sennacheryba na Jerozolimę w 701 roku przed Chr. Jest też możliwe, że psalm powstał w Jerozolimie jako lament nad upadkiem królestwa północnego najprawdopodobniej za czasów króla Jozjasza (641–609), który chciał odzyskać tereny zajęte przez Asyrię. Nie brak egzegetów, którzy sytuują psalm w epoce po wygnaniu babilońskim. „Człowiekiem po Twojej prawicy” (w. 18) byłby jeden z ówczesnych przywódców Izraela: Zorobabel (por. Ezd 3, 2; Ag 1, 1) lub Ezdrasz (por. Ezd 7, 6. 28). Wreszcie niektórzy odnoszą psalm do okresu machabejskiego (por. 1 Mch 4, 40). Niemożliwe jest podanie dokładnego czasu wydarzeń opisanych w psalmie, dlatego można spotkać opinię, że tekst nie ma konkretnego odniesienia historycznego, ale jest dokumentem czysto liturgicznym o charakterze pokutnym. Najprawdopodobniejszy wydaje się okres przed upadkiem Samarii w roku 721 przed Chr. W grę raczej nie wchodzi sam upadek Samarii czy Jerozolimy w 586 roku przed Chr., bo kraj jest wprawdzie spustoszony i okupowany (w. 17), ale nie unicestwiony, winnica wciąż się trzyma (w. 15–16). Możliwe, że w psalmie mamy późniejsze relikty podyktowane kolejnymi najazdami wrogów na Izraela⁵⁰¹. „Właśnie dlatego Ps 80 może być stałym błaganiem całego Izraela, przez wszystkie etapy swojej historii, niezależnie od określonych współrzędnych swojej faktycznej genezy”⁵⁰².

Psalm jest wielką modlitwą błagalną ludu Bożego (תפלה אֲמֵהָ *ʾamm^eha*; w. 5), skandowaną przez powtarzający się refren: „Boże Zastępów, odnów nas i rozjaśnij swe oblicze, abyśmy doznali zbawienia” (w. 4 bez „Zastępów”. 8. 20), z pewnym wariantem w w. 15: „Powróć, o Boże Zastępów! Wejrzyj z nieba, zobacz i nawiedz tę winorośl”. Refren ten wyznacza strukturę psalmu, którą można ująć w następujący schemat: A. Wprowadzenie (w. 2–8): modlitwa do obojętnego pasterza, B. Pieśń o winnicy, A'. Zakończenie (w. 18–20): modlitwa do Boga i obietnica wierności⁵⁰³.

⁵⁰¹ Por. G. RAVASI, *Psalmi*, t. III, s. 141–145; J. LEMAŃSKI, Izrael jako krzew winny i winnica Jahwe, s. 152; S. ŁACH, J. ŁACH, *Księga Psalmów*, s. 364.

⁵⁰² G. RAVASI, *Psalmi*, t. III, s. 152.

⁵⁰³ Por. tamże, s. 146–148.

Część A składa się z dwóch strof. W pierwszej (w. 2–4) zawarty jest gorący apel do Boga arki. Modlący się wzywają Pasterza Izraela, który go prowadzi od Egiptu i który jest obecny w znaku arki, żeby nadstawił ucha (אָיִן 'zn w hifil) i żeby zabłysnął, objawił się (w. 2), żeby obudził (עִיר 'wr w polel) swoją potęgę (גְּבוּרָה *g^ewura*), bo jest uśpiona, i przyszedł na pomoc (יְשׁוּעָה *j^eszu 'a*) (w. 3). W refrenie (w. 4) autor prosi, aby Bóg odnowił Izraela. Użyty czasownik שׁוּב *szwb* (w qal „wrócić”) w hifil znaczy „sprawić, żeby wrócił”. Odnowa ma polegać na tym, by Izraelici wrócili do dawnego stanu pokoju i dobrobytu. Można by też termin הַשִּׁיבֵנוּ *hasziwenu* rozumieć nie „odnow nas”, ale „powróć do nas”, co wyrazi wprost w. 15. Gdy Bóg wróci do Izraela, wówczas ten wróci do dawnego stanu, będzie zbawiony (יִשַׁע *jsz ' w nifal*). Trzeba jednak, aby Bóg wrócił z rozjaśnioną twarzą, znakiem łaski, i wybawił swój lud dla zachowania swojej twarzy⁵⁰⁴.

Strofa druga (w. 5–8) wyraża niecierpliwość z powodu długiego milczenia Boga, Jego zagniewania, którego obrazem jest dym (עָשָׁן 'szn w qal)⁵⁰⁵, pomimo modlitwy ludu (w. 5). Autor wyrzuca Bogu, że karmi swój naród łzami, które są jego chlebem i napojem, i to w obfitości⁵⁰⁶ (w. 6), że czyni go przedmiotem szyderstwa⁵⁰⁷ ze strony narodów i pośmiewiskiem dla jego wrogów (w. 7). Opuszczony przez Boga lud, przy stole zastawionym łzami, otoczony szyderstwem sąsiadów tym bardziej błaga Boga o wybawienie słowami refrenu (w. 8)⁵⁰⁸.

⁵⁰⁴ Rozjaśniona twarz jest w prawodawstwie arabskim znakiem ocalenia swego honoru.

⁵⁰⁵ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 832.

⁵⁰⁶ Termin שְׁלִישׁ *szalisz* oznacza „jedna trzecia”, ale tutaj może być symbolem obfitości; por. G. RAVASI, *Psalmy*, t. III, s. 156–157; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. II, s. 504.

⁵⁰⁷ Rzeczownik מַדוֹן *madon* oznacza „walkę, kłótnię”, ale w językach ugaryckim i arabskim rdzeń ten ma znaczenie „szyderstwa”, które byłoby synonimem do „szydzenia, wyśmiewania” w drugim stychu w. 7; por. G. RAVASI, *Psalmy*, t. III, s. 157. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 516, 564, proponują zmianę מַדוֹן na מַנּוֹד *manod* („potrzęsanie głową” w geście szyderczym).

⁵⁰⁸ Por. G. RAVASI, *Psalmy*, t. III, s. 152–157; S. ŁACH, J. ŁACH, *Księga Psalmów*, s. 364.

Część B stanowi pieśń o winnicy. Termin גִּפְתָּן *géfén* może oznaczać „winorośl, winnicę”, oba te znaczenia dochodzą do głosu w pieśni.

- ⁹ Wyrwałeś **winorośl** z Egiptu,
wyгнаłeś pogan, a ją zasadziłeś.
¹⁰ Grunt dla niej przygotowałeś,
a ona zapuściła **korzenie** i napełniła ziemię.
¹¹ Góry okryły się jej cieniem,
a cedry Boże jej **gałęźmi**.
¹² Swe **latorośle** rozpostarła aż do Morza,
a swoje **pędy** aż do Rzeki.
¹³ Dlaczego jej mury zburzyłeś,
tak że zrywa z niej każdy, kto przechodzi drogą,
¹⁴ że ją niszczy dzik leśny,
a polne szkodniki obgryzają?
¹⁵ Powróć, o Boże Zastępów!
Wejrzyj z nieba, zobacz i nawiedź tę **winorośl**;
¹⁶ i chroń tę, którą zasadziła Twa prawica,
latorośl, którą umocniłeś dla siebie.
¹⁷ Ci, którzy ją spalili ogniem i wycięli,
niech zginą od grozy Twojego oblicza!

W pierwszej strofie (w. 9–12) przedstawiona jest w sposób idylliczny dawna wspaniałość winorośli/winnicy. Bóg jak rolnik wyrwał ją z Egiptu i zasadził (נטע *nt' w qal*) na gruncie, który wcześniej dobrze oczyścił. Jest to obraz wyjścia z Egiptu i zajęcia Kanaanu po wcześniejszym wygnaniu pogan, co zgodnie z obrazem winnicy było dziełem Boga, do Niego należała inicjatywa (por. Ps 44/43, 3). Dzięki temu winorośl mogła zapuścić (שרש *szrsz w hifil*) korzenie (שָׂרָשׁ *szóresz*) i napełnić ziemię (w. 9–10). Jej cieniem okryły się góry, a cedry Boże, czyli najwyższe, jej gałęziami (עֲנָף *'anaf*). Chodzi o grzbiet górski ciągnący się od Syjonu na południu do Libanu na północy (w. 11). Swe latorośle (קָצִיר *qacir*) i pędy (יִנְיָקָת *jonéqet*) rozpostarła⁵⁰⁹ od Morza Śródziemnego na zachodzie do Eufratu na wschodzie (w. 12). W ob-

⁵⁰⁹ Czasowniki w w. 10b i 12: „zapuściła”, „napełniła” i „rozpostarła” można by też odnieść do Boga: „zapuściłeś”, „napełniłeś” i „rozpostarłeś”, akcentując dalej priorytet Jego łaski w rozprzestrzenianiu się winorośli/winnicy, bo 3 osoba żeńska i 2 osoba męska w liczbie pojedynczej w imperfectum są identyczne. LXX w ten sposób tłumaczy pierwszy czasownik: κατεφύτευσας τὰς ῥίζας αὐτῆς („zasadziłeś jej korzenie”), a za nią *Vulgata*: „plantasti/stabilisti radices eius” („zasadziłeś/utwierdziłeś jej korzenie”).

razie podkreślone są nie owoce winorośli, ale jej rozrost, kierujący uwagę na dar ziemi. Wymienione punkty geograficzne wyznaczają idealne granice królestwa Dawida i Salomona przywołane w nadziei przywrócenia Izraelowi dawnej świetności na mocy obietnicy danej Dawidowi (por. 2 Sm 7)⁵¹⁰.

Druga strofa (w. 13–17) przedstawia gorzką terażniejszość winnicy. Autor robi wyrzut Bogu, dlaczego zburzył jej mur (גָּדֵר *gader*) zrobiony z kamieni lub z rzędu kaktusów, tak że każdy przechodzień zrywa jej winogrona, dzik leśny ją niszczy i obgryzają polne zwierzęta (w. 13–14). Dzik (חַזִּיר *hazir*) jest symbolem okrutnych wrogów, a także nieczystości. Drugim zwierzęciem (זִיז *ziz*) mogą być stworzonka, robaki, szarańcza, które niszczą pola⁵¹¹. Po odjęciu opieki Bożej (mur) Izrael jest narażony na ataki nieprzyjaciół i znajduje się w opłakanym stanie. Stąd w rozbudowanym refrenie (w. 15–17) autor wzywa usilnie (partykuła נָּ na' zdradza emfazę) Boga, by wrócił (שׁוּב *szwb* w qal), by skierował swój wzrok na winnicę i zobaczył (dwa czasowniki zaznaczają również emfazę), co się z nią dzieje, i nawiedził tę winnicę (גִּפְתָּן *géfen zo ʾ*), aby ją wyzwolić i chronić to, co zasadził swoją prawicą, aby chronić latorośl (dosłownie „syna” – בֵּן *ben*), której dał żywotność. Wobec winnicy spalonej i wyciętej⁵¹², autorowi wyrzywa się złorzeczenie, by zginęli od grozy oblicza Bożego sprawcy tego zniszczenia⁵¹³.

Krótkie zakończenie (w. 18–20) zawiera najpierw prośbę w intencji króla (w. 18). Dwa wyrażenia synonimiczne: „mąż Twej prawicy” (אִישׁ יְמִינִי *ʾiš j^eminéha*) i „syn człowieczy” (בֶּן-אָדָם *ben-ʾadam*) oznaczają króla Izraela, który w dniu swej koronacji był sadzany po „prawicy” Boga (por. Ps 110/109, 1) i utwierdzany przez Niego jako

⁵¹⁰ Por. G. RAVASI, *Psalmy*, t. III, s. 158–160; J. LEMAŃSKI, Izrael jako krzew winny i winnica Jahwe, s. 152–153; S. ŁACH, J. ŁACH, *Księga Psalmów*, s. 364–365.

⁵¹¹ L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 255.

⁵¹² Imiesłów bierny w qal כְּסֻחָה *k^esuha* („wycięta”) można też rozumieć jako rzeczownik סֻחָה *suha* z przedrostkiem כִּ *k^e* („jak”) – „jak śmieć”; por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 461, 699. Formy bierne: „została spalona” (pual) i „wycięta” zmienia się powszechnie na formy czynne: „ci, co ją spalili” i „ci, co ją wycięli”, aby je dopasować do w. 17b: „niech zginą”

⁵¹³ Por. G. RAVASI, *Psalmy*, t. III, s. 160–165; J. LEMAŃSKI, Izrael jako krzew winny i winnica Jahwe, s. 153; S. ŁACH, J. ŁACH, *Księga Psalmów*, s. 365.

Jego syn i reprezentant. Miejsce wspólnoty zajmuje teraz jej oficjalny przedstawiciel. Autor prosi, aby ręka Boga była nad królem, aby Bóg go chronił, tak jak chroni cały naród, który jest również Jego synem, Jego latoroślą (w. 16; por. Wj 4, 22; Pwt 8, 5; Oz 11, 1; Iz 1, 2; Jr 31, 20). W w. 19 lud przyrzeka, że już więcej nie oddali się (נִסַּח swg w qal) od Boga. Przyznaje się tym samym do nieojalności, która jest powodem cierpień opisanych w psalmie. Dotąd autor nie wspominał o odpowiedzialności ludu, raczej obarczał nią Boga. Powrót do Boga pociąga za sobą powrót Boga do ludu i jego wybawienie, stworzenie na nowo (por. Ez 37). Z obietnicą wierności wiąże się prośba, by Bóg znów ich ożywił i zachował przy życiu (חיה *hjh* w piel), i wyznanie wiary, że będą wzywać tylko imienia Pana, to znaczy tylko w Nim, w Jego słowie i czynie będą pokładać ufność. Ta usilna i ufna modlitwa (wszystkie wezwania w psalmie są w trybie rozkazującym, a w w. 15 mamy partykułę נָ na' wyrażająca emfazę i pewność)⁵¹⁴ kończy się refrenem (w. 20), w którym jeszcze raz autor prosi Boga o rozjaśnienie swego oblicza, wybawienie i odnowę ludu, bo tylko w Jego łasce ma nadzieję wobec narodowego nieszczęścia⁵¹⁵.

Winorośl i winnica (נֶפֶץ *géfen*) są w Ps 80/79 metaforą całego Izraela. Ich losy symbolizują historię narodu wybranego. Winorośl wyrwana przez Boga z Egiptu i zasadzona przez Niego na terenie wyplewionym, gdzie rozrosła się szeroko we wszystkich kierunkach, oznacza wyzwolenie Izraela z niewoli egipskiej i jego osiedlenie w ziemi podarowanej mu przez Pana, który troszczy się o niego i chroni go. Natomiast winnica pozbawiona ogrodzenia, przez co mogą ją ograbić przechodnie i niszczyć dzikie zwierzęta i polne szkodniki, w końcu spalona i wycięta, jest obrazem Izraela zniszczonego przez wroga. Autor psalmu przypisuje Bogu zburzenie muru i umożliwienie wrogom wejście w głąb kraju. W rzeczywistości przyczyną najazdu nieprzyjaciela i zdewastowania kraju byli sami Izraelici, którzy oddalili się od Boga. Nieszczęście, którego doświadczają, spadło na nich jako konsekwencja ich zachowań. Szanujący wolność człowieka Bóg był

⁵¹⁴ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 618.

⁵¹⁵ Por. G. RAVASI, *Psalmy*, t. III, s. 160–165; J. LEMAŃSKI, *Izrael jako krzew winny i winnica Jahwe*, s. 153–154; S. ŁACH, J. ŁACH, *Księga Psalmów*, s. 365; J. S. KSELMANN, M. L. BARRÉ, *Księga Psalmów*, s. 505.

zmuszony do pozostawienia ich sobie. Wydaje się daleki, obojętny i uśpiony. Ale Izraelici wracają do Niego i błagają, aby On powrócił do nich i przywrócił swoją winnicę do dawnej świetności. Metafora winorośli/winnicy streszcza dobrze historię Izraela, pełnej troski Boga o swój lud i niewierności ze strony Izraela, które prowadziły do tragedii, a te z kolei mobilizowały naród do refleksji i nawrócenia, co owocowało jego odrodzeniem.

Spalenie suchych latorośli winnego krzewu i zniszczenie winnicy są obrazem kary Bożej dla niewiernego Izraela. Niekiedy ten obraz był bardzo rzeczywisty. Porzucenie Boga i chodzenie za obcymi bóstwami, niesprawiedliwość wobec bliźnich prowadziły do upadku narodu i jego zniszczenia. Karą Bożą były często konsekwencje postępowania Izraelitów, które obracały się przeciw nim.

3. Odrodzenie

Ostatnia grupa tekstów dotycząca Izraela zapowiada jego przyszłe odrodzenie, które będzie dziełem Boga, umożliwiającym przez nawrócenie Izraela.

a. Odnowione przymierze (Iz 27, 2–6)

Druga pieśń o winnicy (Iz 27, 2–6) znajduje się w tak zwanej apokalipsie Izajasza (rozdziały 24–27) zredagowanej po niewoli babilońskiej. Zapowiada ona ostateczną zagładę ziemi (Iz 24, 1–20), a następnie zawiera prorocstwo i pieśń o triumfie Boga (24, 21–27, 1). Bóg będzie królował nad potęgami kosmicznymi na niebie (24–21. 23) i w morzu (27, 1), nad śmiercią (25, 6–10a; 26, 19), a także nad królami, pysznymi i wrogami reprezentowanymi przez Moab (25, 10b–12). Za to płynie na Jego cześć pieśń dziękczynienia i uwielbienia ze strony wybawionych (25, 1–5; 26, 1–6), ale też i prośba o wybawienie (26, 7–27, 1). W końcowej części apokalipsy (27, 2–13) uniwersalna perspektywa zawęży się do Izraela. Składają się na tę część: pieśń o winnicy (27, 2–6)⁵¹⁶ i prorocstwo o zgromadzeniu w Jerozolimie roz-

⁵¹⁶ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, t. I, s. 388–389; J. JENSEN, W. H. IRWIN, *Proto-Izajasz*, w: *KKB*, s. 638. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 238, kończą pieśń na w. 5 (27, 2–5). W. 6 stanowi według nich przejście do

proszonego wśród narodów (Asyria, Egipt) Izraela po oczyszczającej karze wygnania (27, 7–13)⁵¹⁷. W pieśni pojawia się metafora winnicy odniesiona do całego Izraela.

² W ów dzień [powiedzą]:

Winnica [to] uroczą! Śpiewajcie o niej!

³ Ja, Pan, jestem jej stróżem;

podlewam ją co chwila, by jej co złego nie spotkało,
strzegę jej w dzień i w nocy.

⁴ Nie czuję gniewu.

Niech Mi kto sprawi **ciernie i głogi**,

[wypowiem mu] wojnę,
spalę je wszystkie razem!

⁵ Albo raczej niech się uchwyci mojej opieki
i zawrze pokój ze Mną,
pokój ze Mną niech zawrze!

⁶ W przyszłości Jakub się **zakorzeni**,

Izrael **zakwitnie i rozrośnie się**,
i napelni powierzchnię ziemi **owocami**.

Pieśń nie jest łatwa od strony tekstu i zagadkowa co do jej umiejscowienia tutaj. Ma charakter archaicznej pieśni ludowej. Rozpoczyna ją być może chór (w. 2), któremu odpowiada solista, pokazując, co uczyni dla winnicy (w. 3–5). Jest to podobnie jak w Iz 5, 1–7 poemat miłosny, jednak wymowa tych dwóch poematów jest przeciwstawna. W Iz 5, 1–7 właściciel karcz winorośl/winnicę i grozi jej, natomiast w Iz 27, 2–6 winnica jest podziwiana i otoczona opieką Boga. Być może dlatego termin **הַיְכָר** *kérem* („winnica”) występuje tu w rodzaju żeńskim (por. Kpł 25, 3), co zdarza się rzadko, natomiast w Iz 5, 1–7 jest jak zwykle rodzaju męskiego (por. Pwt 28, 30; Pnp 8, 12)⁵¹⁸.

Winnica jest określona jako „uroczą”. Użyty rzeczownik **הֶמֶד** *hémed* oznacza „powab, piękno, pożądanie”, co *LXX* oddała przymiotnikiem *καλός* („piękny”). Liczne manuskrypty mają inny rzeczownik **הֶמֶר** *hémer*

następnej perykopy, której początkowe wersety (7, 6–8) mogą być komentarzem do pieśni o winnicy.

⁵¹⁷ Por. J. JENSEN, W. H. IRWIN, *Proto-Izajasz*, s. 636–638. Inni widzą temat „Izraela” już od 26, 7 lub 26, 20. Tekst apokalipsy Izajasza jest bardzo różnie dzielony przez egzegetów; por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 225–227, 237–240; L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, t. I, s. 350–393.

⁵¹⁸ Por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 239; J. LEMAŃSKI, *Izrael jako krzew winny i winnica Jahwe*, s. 140–141.

oznaczający „wino” nadal fermentujące, a więc mocne, palące. Rdzeń חמר *hmr* może mieć dwa znaczenia: „pnieć się, fermentować” oraz „palić (się)”⁵¹⁹. Winnica jest więc ukazana jako atrakcyjna, godna pożądania, rodząca dobre owoce, z których można zrobić mocne wino. Stąd zachęta, aby o niej śpiewać (ענה *‘nh* w piel), aby ją podziwiać (w. 2). Pieśń jest skierowana właśnie do niej, a nie jak w Iz 5, 1–7 do jej właściciela.

Stróżem winnicy jest sam Pan. Czasownik נצר *ncr* w ąal znaczy „trzymać straż, pilnować, strzec, chronić, zachowywać”⁵²⁰. Pan chroni winnicę dniem i nocą, żeby nie nawiedziło (פקד *pqd* w ąal) ją jakieś nieszczęście lub żeby ktoś nie nawiedził jej w złym zamiarze, by wyrządzić jej szkodę. Czasownik nie ma podmiotu, stąd różne możliwości jego uzupełnienia. *Vulgata* tłumaczy hebrajski czasownik wykorzystany dwukrotnie w w. 3 dwukrotnym „servo” („służyć”). Pan służy swej winnicy w przeciwieństwie do Iz 5, 5–6, gdzie zostawia ją na pastwę losu. Ta opieka wyraża się i w tym, że stróż nawadnia (שקה *szqh* w hifil) winnicę, podczas gdy w 5, 6 zakazywał chmurom spuszczać na nią deszcz. Czyni to co chwila, wciąż na nowo, tak że winnica może być spokojna nawet w porze suszy. Użyty w słowie לרגעים *lirga‘im* rzeczownik רגע *réga‘* oznacza „okres spokoju, czas trwania, moment”⁵²¹.

Stwierdzenie, że nie ma w Panu gniewu, furii (חמה *hema*), suponuje, że mógłby On być zagniewany lub że wcześniej rzeczywiście takim był. Teraz już tego gniewu nie ma, bo zwykle gniew Boga trwa tylko przez jakiś czas i nigdy nie usuwa Jego łaskowości, która trwa zawsze. Ten gniew obróci się jednak przeciw temu, kto Mu posieje w winnicy ciernie (שמיר *szamir*) i głogi (שׂית *szájit*), które były plagą pól uprawnych i winnic w Palestynie. Trudno precyzyjnie określić, jakie rośliny kolczaste kryją się pod tymi nazwami. Rozsiewanie cierni Pan odbiera jako akt wymierzony wprost przeciw Niemu, bo czasownik נתן *ntn* w ąal („dawać”) ma przyrostek zaimkowy w 1 oso-

⁵¹⁹ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 309, 313; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 238–239; J. LEMAŃSKI, *Izrael jako krzew winny i winnica Jahwe*, s. 141.

⁵²⁰ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 674–675.

⁵²¹ Por. tamże, t. II, s. 240; J. LEMAŃSKI, *Izrael jako krzew winny i winnica Jahwe*, s. 141; L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, t. I, s. 388–389.

bie liczby pojedynczej (יִתְנֶנִי *jitt^enéni* – „da mi”). Pan wypowie takim szkodnikom wojnę, walkę (מִלְחָמָה *milhama*), zerwie z nim przyjaźń, będzie działał jak przestępca (פֶּשַׁע *ps* ‘w qal), spali ich wszystkich jak ciernie i głogi, które służyły za opał (por. Iz 9, 17; 10, 17). „Ciernie” i „głogi” symbolizują zatem nieprzyjaciół, którzy mogą przychodzić z zewnątrz Izraela, ale mogą też należeć do narodu wybranego, być nawet jego przywódcami (w. 4)⁵²².

W w. 5 język metaforyczny przechodzi w mowę bezpośrednią. Jawi się tu dla nieprzyjaciół szansa ocalenia, jeśli uchwycą się mocno (חָזַק *hazq* w hifil) Pana jako schronienia, twierdzy (מָצוּד *ma‘oz*). Być może autor ma na myśli miejsca azylu, w których zagrożony karą człowiek miał zagwarantowaną nietykalność (por. 1 Krl 1, 51; 2, 28). Nieprzyjaciel jest wezwany dwukrotnie, by uczynił (עָשָׂה *‘sh* w qal iussivus) pokój (שָׁלוֹם *szalom*) z Panem, by nie prowadził z Nim walki. Wówczas Pan odpowie mu pokojem oznaczającym stan szczęścia, błogosławieństwa, w którym człowiek jest całkowicie zaspokojony i bezpieczny. Nawrócenie do Pana otwiera także nieprzyjaciółom drogę zbawienia⁵²³.

W. 6, w którym wykorzystana jest znowu metaforyka roślinna, zawiera proroctwo dotyczące przyszłości Izraela, Jakuba rozumianego jako cały naród. W nadchodzących dniach zakorzeni się (שָׁרַשׁ *szrsz* w hifil) on, rozkwitnie (צָרַח *cwc* w hifil) i wypuści pędy (פָּרַח *prh* w qal), tak że Izraelici napelnią (מָלֵא *ml’* w qal) powierzchnię ziemi (תְּבֵלָה *tewel*) swoimi owocami, produktami (תְּנוּבָה *t^enuwa*). Może to być dalej obraz winnicy albo mamy do czynienia z nowym obrazem potężnego drzewa, które rozrasta się na cały świat, kwitnie i wydaje owoce (por. Iz 1, 11; Dn 4, 7–12). Metafora wyraża wspaniałą przyszłość Izraela, ugruntowanie jego pozycji wśród narodów i jego misję wobec nich (por. Iz 2, 2–4)⁵²⁴.

Metafora pełnej wdzięku winnicy w Iz 27, 2–6 symbolizuje odrodzonego Izraela po niewoli babilońskiej. Pan nie żywi już do niego gniewu, uleczył jego niewierność poprzez karę wygnania, pojednał

⁵²² Por. J. LEMAŃSKI, Izrael jako krzew winny i winnica Jahwe, s. 141–142; L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, t. I, s. 389.

⁵²³ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, t. I, s. 389; J. LEMAŃSKI, Izrael jako krzew winny i winnica Jahwe, s. 142.

⁵²⁴ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, t. I, s. 389; J. LEMAŃSKI, Izrael jako krzew winny i winnica Jahwe, s. 142.

ze sobą i chroni go teraz jako stróż, obdarza łaską jeszcze bardziej niż przedtem. Wrogom Izraela wypowiada wojnę i grozi jak cierniom i głógom spalenie, ale daje im też szansę życia w pokoju. Izraelici złamali przymierze zawarte na Synaju, Bóg jednak pozostaje wierny i dotrzymuje obietnicy danej Noemu (por. Rdz 9), Abrahamowi (por. Rdz 15; 17) i Dawidowi (por. 2 Sm 7). Upadki Izraela nie mogą zniszczyć więzi między nim a Bogiem, kara nie przekreśla przymierza, bo jest ono wiecznym przymierzem. Izrael ma otwartą drogę do zbawienia i poprzez swoją misję może zanieść nadzieję zbawienia całemu światu. Wyraża tę misję metafora winnicy lub drzewa, które rozrasta się na całą ziemię i przynosi owoce. Mamy zatem w analizowanym tekście metaforę winnicy (i drzewa) odniesioną do Izraela oraz metaforę cierni i głógów symbolizujących nieprzyjaciół Izraela i wroga⁵²⁵.

b. Nowe stworzenie (Iz 44, 4)

Tekst Iz 44, 1–5 stanowi zbawczą zapowiedź dotyczącą Izraela, w w. 5 otwartą być może również na pogan. Perykopa należy do pierwszej części (Iz 40–44) Deutero-Izajasza (Iz 40–55), zwanego „Księgą Poczieszenia”. Pierwsza część jest skoncentrowana na wyzwoleniu Izraela z niewoli babilońskiej i powrocie do ziemi obiecanej, ujmowanych jako odkupienie i nowe wyjście. Ważna rola w tym procesie przypada Cyrusowi, królowi perskiemu w latach 559–529 przed Chr. Sekcja zawiera liczne polemiki Boga z bóstwami pogan dla wykazania, że tylko On jest Panem historii. Nie brak też mów sądowych rozliczających się z przeszłością narodu wybranego. Perykopę Iz 44, 1–5 poprzedza jedna z takich mów (43, 22–28), a następuje po niej spór z idolami i satyra na idolatrię (44, 6–20)⁵²⁶.

Iz 44, 1–5 stanowi zwartą jednostkę tematyczną, wyznaczoną dodatkowo przez inkluzję z imion Jakuba i Izraela w w. 1 i 5. Bóg pociesza w niej przez proroka swój lud znajdujący się na wygnaniu,

⁵²⁵ Por. J. LEMAŃSKI, Izrael jako krzew winny i winnica Jahwe, s. 142; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 239.

⁵²⁶ Księga Deutero-Izajasza nie jest łatwa w swej budowie, dlatego niektórzy egzegeci rezygnują z ustalania całościowej struktury i zajmują się poszczególnymi perykopami; por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, t. II, s. 33–35, 57–58; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 331–335; C. STUHLMUELLER, Deutero-Izajasz (Iz 40–55) i Trito-Izajasz (Iz 56–66), w: *KKB*, s. 648, 653–656.

zapowiadając jego wybawienie i odrodzenie. Wzywa Jakuba, Izraela, oznaczającego tutaj cały naród, do słuchania (שָׁמַע *szema* – „słuchaj”). Nazywa go swoim sługą (עֲבָדִי *'awdi*), którego wybrał (בָּחַר *bhr* w qal + בָּ *b^e*) (w. 1). Prorok przypomina, że to Bóg stworzył (uczynił) Izraela, ukształtował od łona matki i wspomaga go. Nazwa „Jeszurun” nadana Izraelowi (por. Pwt 32. 15; 33, 5. 26) pochodzi prawdopodobnie od rdzenia יֵשֶׁר *jszr* („być prawym, uczciwym”). Być może to czułe zdrobnienie powstało jako przeciwieństwo do imienia „Jakub” (יַעֲקֹב *ja'aqow*), które wywodzi się od rdzenia עֲקַב *'qb* mającego między innymi znaczenie „oszukiwać, zwodzić” (por. Oz 12, 3–5. 13). Ten zaszczytny tytuł Izraela LXX przetłumaczyła ὁ ἠγαπημένος Ἰσραηλ („umiłowany Izrael”), a *Vulgata* „Rectissimus” („Najbardziej prawy”). Otoczony miłością Boga, naród nie ma się czego lękać (יָרָא *jr* w qal). Nagromadzone i czułe tytuły dołączone do imienia Jakuba/Izraela pokazują, że jego wybranie nie zostało odwołane, przerwane, jak mogłoby to sugerować wygnanie babilońskie⁵²⁷.

W. 3 ukazuje powody (כִּי *ki* – „ponieważ”), dla których Izrael może się nie lękać, w Bożym działaniu wyrażonym najpierw przy pomocy obrazu wylewania wody na suchą ziemię. W paralelizmie synonimicznym Bóg zapowiada, że wyleje (יִצַק *jcq* w qal) wody (מַיִם *májim*) na spragnioną ziemię (צָמָא *came* ') i potoki (נוֹזֵל *nozel*) na ziemię suchą (יַבְבָּשָׁה *jabbasza*). Liczba mnoga „potoki” dopasowana do „wód” podkreśla obfitość wody, która umożliwi życie na spieczonej ziemi lub napoi lud w czasie nowego wyjścia, jak to miało miejsce podczas wędrówki przez pustynię po wyzwoleniu z niewoli egipskiej (por. Wj 17, 1–6). Druga część w. 3 wyjaśnia, że wody są metaforą Ducha (רוּחַ *ruh*) i błogosławieństwa (בְּרָכָה *b'raha*) Bożego. Bóg wyleje (יִצַק *jcq* w qal) ich na potomstwo Izraela (זֵרַע *zéra* ') i na jego latorośle (צִמְצָאִים *ce'eca'im*). Ostatni rzeczownik hebrajski występuje tylko w liczbie mnogiej i etymologicznie oznacza „to, co się wydostaje”, od rdzenia יָצַע *jc* '. Jest używany w odniesieniu do roślin (por. Iz 34, 1; 42, 5; Hi 31, 8) i ludzi (por. Iz 22, 24; 48, 19; 65, 23; Hi 5, 25), może obej-

⁵²⁷ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 425, 811–812; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 332; L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, t. II, s. 129; C. STUHLMUELLER, *Deutero-Izajasz (Iz 40–55) i Trito-Izajasz (Iz 56–66)*, s. 655.

mował także zwierzęta⁵²⁸. Zatem Izrael jest tą spieczoną ziemią, która potrzebuje wody. Otrzyma od Boga Jego Ducha i błogosławieństwo, dzięki czemu będzie mógł ożyć i rozwijać się. Naród skazany na wegetację w niewoli będzie mógł w pełni żyć. Tak jak zasadnicze błogosławieństwo deszczu zdolne jest użyźnić nawet pustynię, tak błogosławieństwo Ducha zdolne jest ożywić deportowany lud, czyniąc go płodnym i mocnym⁵²⁹.

Interesujący nas w. 4 ukazuje skutki wylania Ducha i błogosławieństwa Bożego na potomków Izraela przy pomocy metaforyki roślinnej (Iz 44, 4).

I będą wyrastać [potomkowie Izraela] jak kępy trzcin,
jak **wierzby** nad strumieniami wód.

Izraelici będą w konsekwencji (waw consecutivum) działania Bożego kielkować i rosnać (וַיִּצְמַח וְיִצְמַח *w^ecam^ehu*) jak kępy trzcin. Tekst hebrajski ma dokładnie הַצִּיר בֵּין הַצִּיר *b^ewen hacir* („pośród traw/trzcin”), co wiernie oddaje *Vulgata* „inter herbas” („pośród traw”). Za wersją Izajasza z pierwszej grotty w Qumran (1QIZ^a) i innymi manuskryptami czytamy הַצִּיר כְּבֵין *k^ewin hacir*, a więc כ^e („jak”) zamiast ב^e („w”) i בֵּין *bin* („pole, obszar, połąć”) zamiast בֵּין *ben* („pomiędzy”). Dla rzeczownika הַצִּיר *hacir* przyjmujemy znaczenie „trzcina”, choć zwykle tłumaczony jest on przez „trawa”⁵³⁰. Wydaje się, że trzcina lepiej kojarzy się z wodą, o której mówił w. 3 i która pojawi się na końcu w. 4 (מַיִם *májim*). *LXX* widzi wodę już w w. 4a: ὡσεὶ χόρτος ἀνὰ μέσσοις ὕδατος („jak trawa pośród wody”), co przyjmują niektórzy egzegeci i tłumaczenia⁵³¹. Trawa pośród wody musi być dość wysoka, by ją było widać. Trzcina

⁵²⁸ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. II, s. 74–75.

⁵²⁹ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, t. II, s. 129–130; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 332.

⁵³⁰ Por. D. J. A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. II, s. 149; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 326; R. F. EDEL (hrsg.), *Hebräisch-Deutsche Präparation zu Jesaja*, Marburg ³1964, s. 108; *Einheitsübersetzung*.

⁵³¹ Por. J. BLENKINSOPP, *Isaiah. A New Translation with Introduction and Commentary*, t. II (AB 19A), New York 2002, s. 229–230; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 332; W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 107; *Biblia Tysiąclecia; Biblia Poznańska*.

wkomponowuje się lepiej w ten obraz i zresztą należy do rodziny traw. Chodziłoby o trzcinę pospolitą (*Phragmites australis* (Cav.) Trin. ex Steud.), która rośnie w płytkich wodach, na mokradłach, w korytach rzek, także na glebach suchych, piaszczystych, zalewanych od czasu do czasu i osiąga do 3–6 metrów wysokości⁵³². *Biblia Hebraica Stuttgartensia* proponuje czytać קִינֵי הַצֹּרֵר *k^ewin hacor* („jak drzewo zielone” lub „jak drzewo Chasor”), co niektórzy rozumieją jako „zielony tamaryszek”, a inni jako „zieloną topolę” lub jakiś gatunek topoli z okolic miejscowości Chasor, których było kilka w Palestynie. Takie rozumienie wymaga jednak sporych zmian w tekście, poza tym tamaryszek rośnie raczej na suchych terenach, a gatunek topoli Chasor jest nieznan⁵³³. Trzcina jest w Biblii symbolem kruchości, chwiejności (por. 1 Krl 14, 15; Mt 11, 7), ale tutaj nie chodzi o ten aspekt, lecz o jej szybki, bujny wzrost w dobrze nawodnionym środowisku. Podobnie Izrael będzie rozrastał się po latach niewoli dzięki wylaniu przez Boga Ducha Świętego i błogosławieństwa na potomków Jakuba.

W w. 4b Izrael jest z kolei przyrównany (קִינֵי *k^e* – „jak”) do wierzby. Hebrajski termin עֵרְבָה *‘arawa* zwykle oznacza „wierzbę”, ale może też oznaczać „topolę eufracką” (*Populus euphratica* Oliv.)⁵³⁴. Te dwa drzewa są spokrewnione ze sobą i występują w podobnych siedliskach, chociaż topola preferuje tereny bardziej suche i gorące i toleruje bardziej zawartość soli w glebie. Młode liście topoli występujące na szczytach pędów są podłużne i podobne do liści wierzby, natomiast liście starsze występują w dolnych partiach pędów i mają kształt od romboidalnego do okrągłego. Stąd zamieniano te drzewa, a nawet łączono w jedno: wierzbo-topolę. Inny termin hebrajski עַפְצָפָה *cafcafa*, hapax legomenon w Ez 17, 5, jest również nieprecyzyjny – oznacza rośliny, które rosną nad brzegami rzek, głównie wierzbę⁵³⁵. Przyjmujemy więc znaczenie „wierzba”, które koresponduje lepiej z obfitością

⁵³² Por. Z. WŁODARCZYK, *Rośliny biblijne. Leksykon*, s. 162.

⁵³³ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, t. II, s. 130; J. BLENKINSOPP, *Isaiah*, t. II, s. 230; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 325–326.

⁵³⁴ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 817.

⁵³⁵ Por. tamże, t. II, s. 123; M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 131; Z. WŁODARCZYK, *Rośliny biblijne. Leksykon*, s. 170–171, 192–193.

wody w kontekście i niekoniecznie musi kojarzyć się z Babilonią, bo w dalszej części w. 4 nie ma mowy o kanałach wód (פַּלְגֵי מַיִם *palge májim*), charakterystycznych dla tamtego regionu, chociaż nawadnianie znane było też w Palestynie, lecz o strumieniach wód (יַבְלֵי מַיִם *jivle májim*). Jako „wierzba” tłumaczy także termin hebrajski *LXX* (ἰτέα) i *Vulgata* („salix”)⁵³⁶.

W Ziemi Świętej występują dwa gatunki wierzb: ostrolistna i biała (*Salix acmophylla* Boiss. i *Salix alba* L.). Różnice między nimi są zatarte na skutek hybrydyzacji. Obydwa gatunki rosną na brzegach stałych strumieni i blisko źródeł, na równinie nadmorskiej, w górach i w dolinie górnego Jordanu. Wierzba biała występuje w północnej części Palestyny, ponieważ wymaga chłodniejszego klimatu, natomiast wierzba ostrolistna znosi lepiej upał i rośnie w dolinie Jordanu. W miarę wzrastania zasolenia rzeki zastępuje ją topola. Wierzba jest wielopniowym, małym drzewem, choć może dochodzić nawet do 25 metrów wysokości, o kruchych, czerwonych, błyszczących gałązkach. Jej podługne, ostre liście do 10 centymetrów długości opadają przy końcu lata. Małe, zielonkawe, zebrane w kotki kwiaty, męskie i żeńskie na osobnych drzewach (roślina dwupienna), pojawiają się wczesną zimą, natomiast owoce w postaci dwuklapowej torebki z owłosionymi nasionami dojrzewają wczesnym latem. Wierzba bardzo szybko rośnie, stąd jej nazwa „salix” pochodząca od czasownika „salire” („skakać”). Jej miękkie drewno używano do wyrobu przedmiotów codziennego użytku, a gałązki do wyplatania koszyków. Znano też od dawna jej właściwości lecznicze dzięki zawartości kwasu salicylowego. Wierzby są także cenne ze względu na dużą ilość nektaru, z którego korzystają pszczoły. Gałązki wierzbowe należały do czterech gatunków, które Izraelici mieli brać na Święto Szałasów (por. Kpł 23, 40). Związana zwykle z wodą, wierzba była uważana za roślinę miłującą życie i symbolizowała wzrost i pomnażanie narodu⁵³⁷.

⁵³⁶ Za „wierzba” opowiadają się M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 131; J. BLENKINSOPP, *Isaiah*, t. II, s. 229; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 332, i większość tłumaczeń współczesnych, np. *Biblia Tysiąclecia* i *Biblia Poznańska*. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, t. II, s. 130, ma „topole” i „kanały”.

⁵³⁷ Por. M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 131; Z. WŁODARCZYK, *Rośliny biblijne. Leksykon*, s. 192–193; B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 207–209.

Obraz trzciny wyrastających na nawodnionym terenie i wierzb szybko rosnących nad strumieniami (יָבֹל *jawal*) wód, do których są porównani potomkowie Izraela, wyraża odrodzenie i rozwój narodu, jego pełne życie po latach posuchy wygnania. Będzie to poniekąd stworzenie Izraela na nowo dzięki Duchowi Bożemu i błogosławieństwu, które darzy życiem i je podtrzymuje.

W. 5 mówi o deklarowaniu przez ludzi przynależności do Pana: ja jestem Pana i do narodu wybranego: jest nazwany imieniem Jakuba⁵³⁸. Druga część wersetu wyraża to samo innymi słowami i obrazami. Ktoś pisze na ręce: [jestem] Pana, ktoś inny jest tytułowany imieniem Izraela⁵³⁹. Wypisywanie na ręce imienia Pana nawiązuje do starożytnego zwyczaju wypisywania lub wypalania na ręce niewolnika imienia jego właściciela na znak całkowitej przynależności i własności. Deklaracje te pochodzą od Izraelitów, o których jest mowa w Iz 44, 1–4. Na odnowiony wybór i powołanie ze strony Boga odpowiadają całkowitym oddaniem Panu na wzór niewolnika i poczuciem dumy z udziału w życiu wspólnoty narodowej, co było nadwerżone przed i w czasie niewoli babilońskiej (por. Iz 43, 22–28). Możliwe, że chodzi tu także o prozelitów, pogan, którzy uznają Boga Izraela za swego Pana i pragną należeć do wybranej przez Niego społeczności. Przynależność do Izraela nie będzie uwarunkowana pochodzeniem, ale będzie o niej decydować wiara udzielana przez Ducha Bożego. W czasie niewoli babilońskiej idee uniwersalistyczne dochodziły do głosu wśród Izraelitów równocześnie z troską o zachowanie czystości religijnej i etnicznej. Potencjalnie zatem poganie w ramach narodu wybranego mogą być również jak kępy trzciny i wierzby rosnące nad wodą⁵⁴⁰.

⁵³⁸ Idąc za sugestią *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, czytamy קָרָא *qara* 'w qal („nazywa”) jako nifal יִקָּרָא *jiqqare* ' („jest nazwany”).

⁵³⁹ Piel יִהַנֶּה *j'hanne* („nadaje zaszczytne imię”) jest czytany jako pual יִהַנֶּה *j'hanne* („jest wołany po imieniu”); por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 456.

⁵⁴⁰ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, t. II, s. 130–131; J. BLENKINSOPP, *Isaiah*, t. II, s. 233–234; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 332; C. STUHLMUELLER, *Deutero-Izajasz (Iz 40–55) i Trito-Izajasz (Iz 56–66)*, s. 655; J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 715.

Odnowiona winnica i wierzby rosnące nad wodą są obrazem odrodzenia, nowego początku dla Izraela po przebytej karze. Bóg bowiem nie gniewa się na zawsze i nie opuszcza swojego ludu. Nawet w czasie kary jest przy nim, wyprowadza go na wolność i daje pomyślność.

Przy pomocy metafory drzewa autorzy biblijni oddali postawy Boga względem Izraela i odpowiedź na nie ze strony narodu wybranego. Te dwa czynniki wyznaczały jego historię – od wybrania przez Boga poprzez niewierność ludu do jego odrodzenia. Zaznaczona sekwencja powtarzała się wiele razy w dziejach Izraela.

Rozdział V. Narody pogańskie w planach Bożych

Metafora drzewa jest także używana przez autorów biblijnych do opisanie sytuacji narodów pogańskich w perspektywie historii zbawienia. Obraz drzewa wyraża kary, jakie Bóg wymierza im za arogancję wobec siebie, sprzeciwianie się Jego planom oraz najazdy na Izraela, ale zapowiada również i oddaje ich udział w zbawieniu.

1. Kara

Za występowanie przeciw Izraelowi narody pogańskie poddawane są w Biblii karom wyrażanym przy pomocy metafory drzewa. Chodzi o różne narody z różnych okresów historii narodu wybranego.

a. Grzeszne narody (Am 2, 9)

Wypowiedź o zgładzeniu Amorytów w Am 2, 9 pojawia się w środku wyroczni przeciw Izraelowi (2, 6–16). Wyrocznia ta jest punktem kulminacyjnym szeregu wyroczni skierowanych kolejno przeciw Damazkowi (1, 3–5), Gazie (1, 6–8), Tyrowi (1, 9–10), Edomowi (1, 11–12), Ammonowi (1, 13–15), Moabowi (2, 1–3) i Judzie (2, 4–5), które stanowią pierwszą część księgi (1, 3–2, 16). Prorok Amos pochodził z Tekoa w Judzie, ale działał w Izraelu, zwłaszcza w schizmatyckim sanktuarium w Betel, za czasów Jeroboama II, najprawdopodobniej w latach 765–763 przed Chr. Był to dla Izraela okres pozornego rozkwitu, bo niewierność wobec Boga, formalizm

religijny i niesprawiedliwość społeczna zwiastowały już niechybny upadek, przed czym Amos ostrzegwał. Jego słuchacze przyjmowali zapewne z radością zapowiedzi zguby ościennych państw, które kiedyś należały do imperium Dawida i Salomona i złamały traktaty. Również o karze dla Judy słuchali chyba z zadowoleniem, ale musieli być zaskoczeni, gdy prorok skierował swą mowę przeciw Izraelowi. Piętnował w niej ucisk ubogich, wykroczenia seksualne związane być może z prostytucją sakralną, udział w kulcie obcych bóstw, a ponadto rozpijanie nazirejczyków, przez których Bóg przeprowadzał swoje plany, i uniemożliwianie prorokom spełniania ich misji (por. Am 7, 12). Karą za te występki będzie przegrana wojna⁵⁴¹.

Te występki dotyczą Boga, świadczą o niewdzięczności Izraela, który doświadczył tylu zbawczych czynów ze strony Boga. Prorok wylicza je w 2, 9–11. Bóg zgładził Amorytów, dawnych mieszkańców Kanaanu, by podarować ich ziemię Izraelitom. A wcześniej wyprowadził ich z Egiptu i prowadził przez pustynię czterdzieści lat. Wzbudzał im też proroków i nazirejczyków, poprzez których przemawiał do nich i wypełniał swój plan. Mówiąc o zgładzeniu Amorytów, Amos wykorzystał obraz drzewa w 2, 9⁵⁴².

Ja to przed nimi zgładziłem Amorytów,
których wysokość była *jak* wysokość **cedrów**,
a silni byli *jak* **dęby**.
I zniszczyłem **owoc** ich z góry,
a ich **korzenie** z dołu.

Amoryci (אֱמֹרִי 'emori) oznaczają tu wszystkie ludy zamieszkujące Kanaan, które Izraelici pokonali dzięki Bożej pomocy (por. Joz 5, 13–15). Sa oni porównani dwukrotnie (קָכָה *kē* – „jak”) do drzew, przy czym podane jest tertium comparationis. Najpierw ich wysokość (גְבוּהָה *gówah*) jest porównana do wysokości (קָכָה *kēgówah*) cedrów (אֲרֵז *'érez*). Spotkaliśmy już to potężne, majestatyczne drzewo iglaste, charakterystyczne dla Libanu, głęboko zakorzenione, którego wy-

⁵⁴¹ Por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 1079–1087, 1090–1097; M. L. BARRÉ, Księga Amosa, w: *KKB*, s. 821–827; E. ZAWISZEWSKI, Księga Amosa. Wstęp – przekład – komentarz, w: *Księgi proroków mniejszych. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, t. I (PŚST 12, 1), Poznań 1968, s. 188, 196–202.

⁵⁴² Por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 1095–1097; E. ZAWISZEWSKI, Księga Amosa, s. 198–200.

sokość dochodzi do 30 metrów. Rzeczywiście, zwiadowcy wysłani przez Jozuego do Kanaanu opisują jego mieszkańców jako wyższych od nich, wręcz olbrzymów, do których zaliczali się Anakici (por. Lb 13, 28–33; Pwt 1, 28; 9, 2)⁵⁴³.

Amorycy są także silni (חֲסוֹן *hason*) jak dęby (אֵלון *'allon*). Termin hebrajski oznacza każde duże drzewo, powszechnie odnosi się go do dębu, idąc za *LXX* (δρῦς) i *Vulgata* („quercus”)⁵⁴⁴. Inną nazwą hebrajską dla dębu są אֵלָּה *'alla* i אֵלֹן *'elon*, natomiast rzeczownik אֵלָּה *'ela* odnosi się do terebintu (por. Iz 6, 13; Oz 4, 13)⁵⁴⁵. W Palestynie znane są trzy gatunki dębu, z których dwa pojawiają się w Biblii. Dęby te występują obficie w zespołach lub jako okazy samotne, a także w lasach mieszanych. Dąb tabor (*Quercus ithaburensis* Decne) jest podgatunkiem *Quercus aegilops* L., rośnie na terenach równinnych i pagórkowatych, nie przekraczających 500 metrów n.p.m., praktycznie na każdym rodzaju gleby. Jest długowieczny, żyje do 500 lat. Osiąga wysokość do 25 metrów, a obwód jego korony dochodzi do 20 metrów. Ma owalno-podługne liście, długie do 6–10 centymetrów, pokryte gęstą warstwą włosków, o ostro ząbkowanych brzegach. Utrzymują się one podczas łagodnych zim aż do wiosny. Kwiaty są niepozorne, odrębne męskie i żeńskie (roślina jednopienna rozdzielнопłciowa), dostosowane do zapylania przez wiatr. Męskie mają postać kotek, które zwisają pod żeńskimi zebranymi w kłos. Owocem są orzechy w zdrewniałej miseczce, tak zwane żołędzie, które przyjmują różnorodną formę.

Natomiast dąb kermesowy (*Quercus calliprinos* Webb) jest wiecznie zielonym drzewem lub krzewem dochodzącym do 4 metrów wysokości, ale spotyka się niekiedy w uwarunkowaniach nie do końca jasnych wyższe okazy o obwodzie pnia do 3 metrów. Liście tego dębu są mniejsze niż dębu tabor, do 5 centymetrów, mają kolczaste ząbkowanie

⁵⁴³ Por. E. ZAWISZEWSKI, Księga Amosa, s. 198–199.

⁵⁴⁴ Por. D. J. A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. I, s. 288; W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s. 47; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 52; J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, t. I, s. 121.

⁵⁴⁵ Terminologia hebrajska nie jest do końca jednoznaczna, bo drzewo w Sychem jest nazwane w Rdz 35, 4 אֵלָּה *'ela*, w Joz 24, 26 אֵלָּה *'alla*, a w Sdz 9, 6 אֵלֹן *'elon*.

na brzegach i wymieniają się na wiosnę. Dąb kermes kwitnie nieco później niż dąb tabor, ale ma podobne do niego kwiaty, sposób zapyłania i owoce. Występuje częściej niż dąb tabor, rośnie na terenach do 1 200 m n.p.m. Jest wyodrębniony ze śródziemnomorskiego gatunku *Quercus coccifera* L. i do niego bardzo podobny. Wyciągiem z kory dębu farbowano i garbowano skóry. Miseczki żołądki służyły do wyrobu atramentu. Twarde drewno dębu wykorzystywano w budownictwie oraz do wyrobu wiosel i innych narzędzi. Na zimozielonym dębie kermesowym pasożytują owady *Kermes ilicis* podobne do czerców. Z suszonych i kruszonych samic tych owadów pozyskiwano szkarłat oraz jego warianty: fioletową i czerwoną purpurę, a także karmazyn. Właśnie tych barwników użyto prawdopodobnie do farbowania płócien, z których wykonany był namiot przybytku (por. Wj 26, 1). Dęby były związane z kultem i religijnymi zwyczajami (por. Rdz 13, 18; Joz 24, 26; Sdz 9, 6. 37; Oz 4, 13;), wyznaczały miejsca pochówku ważnych osób (por. Rdz 23, 19–20; 35, 8). Są symbolem wielkości, siły, długowieczności, dumy i splendoru⁵⁴⁶.

Amoryci byli więc bardzo wysocy i silni, ale Bóg ich wyniszczył, wytępił, eksterminował (שמד *szmd* w hifil)⁵⁴⁷. Przysłowiowe wyrażenia: zniszczyć owoc (פרי *p^eri*) z góry i korzeń (שורש *szóresz*) z dołu wzmacniają czasownik, bo oznaczają całość: Amoryci zostali całkowicie zgładzeni (por. Hi 18, 16; Iz 37, 31; Ez 17, 9; Oz 9, 16)⁵⁴⁸. Rzeczywiście, ludy kananejskie przestały istnieć, Izrael z biegiem czasu opanował cały kraj. Nie można jednak rozumieć tego czasownika dosłownie, bo Pwt 9, 4 mówi, że Bóg wypędził (ירש *jrsz* w hifil) mieszkańców Kanaanu. Forma sprawcza wyraża dobrze rolę Boga w zagładzie Amorytów. Nie był On bezpośrednim wykonawcą zniszczenia, ale pomógł w tym Izraelitom, którzy sami nie mogliby pokonać Amorytów. Pismo Święte mówi, że także oni ich wytępiłi (אבר *'bd* w hifil) i wypędzili (ישר *jszr* w hifil) (por. Pwt 9, 3). Zagłada

⁵⁴⁶ Por. M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 108–109, Flora, s. 294 i Flora, k. 468–469; Z. WŁODARCZYK, *Rośliny biblijne. Leksykon*, s. 177–179; B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 101–103; J. C. TREVER, Oak, w: *IDB*, t. III, s. 575.

⁵⁴⁷ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. II, s. 525.

⁵⁴⁸ Por. E. ZAWISZEWSKI, *Księga Amosa*, s. 199.

Amorytów była karą za ich wykroczenia i niegodziwości (רִשָּׁעָה *risz 'a*) (por. Pwt 9, 4–5), aby Izrael mógł posiadać ich ziemię⁵⁴⁹.

Porównanie w Am 2, 9 dotyczy wysokości i siły Amorytów. Ich wysokość jest jak wysokość cedrów, a mocni są jak dęby. Są to porównania precyzyjne, z podanym tertium comparationis, choć przesadzone. Wyrażają wyzwanie, jakie Amoryci stanowili dla Izraelitów mających zająć ich kraj. Bóg ich jednak doszczętnie zniszczył, sprawił, że Jego lud ich pokonał. W tym wyraża się Jego łaskawość dla Izraela i kara dla narodów za ich występki.

b. Wrogowie Izraela (Iz 63, 19b–64, 2a)

Tekst Iz 63, 7–64, 11 stanowi jednostkę kompletną w ramach Trito-Izajasza (Iz 56–66). Można go nazwać psalmem dziękczynnym i błagalnym w obliczu tragedii narodowej, spowodowanej po części grzechami ludu. Trudno wskazać budowę tego tekstu, ponieważ tematy się przeplatają. W Iz 63, 7–14 autor sławi Boga za Jego chwalebne czyny i dobroć dla Izraela, za to, że był jego Wybawicielem w każdym ucisku. Lecz Izraelici zbuntowali się przeciw Niemu i wtedy On zamienił się w nieprzyjaciela, żeby wspomnieli o przeszłości, o wielkich dziełach dokonanych w Egipcie przez Mojżesza. Iz 63, 15–16 zawiera prośbę, aby Bóg spojrział z nieba, poruszony miłością i miłosierdziem, bo jest Ojcem i Odkupicielem. Przodkowie Abraham i Jakub nie mogą bowiem w tej sytuacji pomóc. Następnie autor opisuje w 63, 17–19a smutną rzeczywistość Izraela, który błądzi, nie boi się Pana, nad którym On już nie panuje. Stąd prośba, aby Bóg wrócił do nich, skoro oni się oddalili, bo bezbożni wrogowie wtargnęli do świątyni jerozolimskiej, co odnosi się zapewne do zdobycia Jerozolimy w 586 roku przed Chr. przez Nabuchodonozora, króla babilońskiego. Iz 63, 19b–64, 4a wyraża usilne błaganie, aby Bóg objawił się w ogniu i zniszczył wrogów, odpowiadając na ufność i szukanie sprawiedliwości i dróg Pana przez Izraela. W 64, 4b–6 mamy wyznanie grzechów, buntu, na który Bóg odpowiedział gniewem i wydał Izraelitów w moc ich grzechów. Psalm kończy się błaganie (64, 7–11), aby Bóg nie gniewał się, nie pamiętał win, ale wejrzał na swój lud, na opustoszałe miasta, na zniszczoną

⁵⁴⁹ Por. F. I. ANDERSEN, D. N. FREEDMAN, *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24A), New York 1989, s. 329–330.

Jerozolimę, na spaloną świątynię, na zgłiszcza, bo są przecież Jego ludem, On jest ich Ojcem i Stwórcą i nie może być nieczuły wobec tej tragedii, nie może milczeniem jeszcze bardziej ich pogłębiać⁵⁵⁰.

W prośbie o teofanię, która przyniosłaby wyzwolenie i restaurację narodową, autor odwołuje się do metafory drzewa (Iz 63, 19b–64, 2a).

^{19b} Obyś rozdarł niebiosa i zstąpił –

przed Tobą zatrzęsłyby się góry,

¹ podobnie *jak* ogień pali **chrust**

i sprawia wrzenie wody –

obyś dał poznać Twe imię wrogom.

^{2a} Przed Tobą drzeńc będą narody.

Objawienie się Boga ma mieć wymiary kosmiczne, mają zatrząść się góry, gdy Bóg zstąpi w ogniu (por. Wj 19; Pwt 4, 32–36). Ogień był symbolem Bożej zbawczej obecności w Wj 19, 18, tutaj natomiast ma oznaczać Boży gniew i przynosić karę. Jak (קָ) *k^e* ogień (אֵשׁ *'esz*) pali (קָדַח *qdh* w qal) chrust (חֲמָסִים *hamasim*) i doprowadza wodę do wrzenia (בָּעָה *b'h* w qal), tak ma się objawić imię (שֵׁם *szem*) Boże wrogom (צָרָה *car*), którzy zniszczyli świątynię (63, 18). Rzeczownik חֲמָסִים *hamasim* jest hapax legomenon i oznacza „chrust”⁵⁵¹, co LXX przetłumaczyła przez κηρός („wosk”). Chrust to zebrane gałęzie drzew i krzewów do palenia. Ogień łatwo je pochłania, podobnie ogień gniewu Bożego powinien strawić wrogów Izraela. Ma ich doprowadzić do roztrzęsienia, jak wrzącą wodę. Narody mają drzeńc (רָגַז *rgz* w qal), podobnie jak trzęsą się, drżą (זָלַל *zll* w nifal) góry przed obliczem Pana⁵⁵².

W Iz 64, 1 wrogowie Izraela, którzy zniszczyli kraj, Jerozolimę i świątynię, są porównani do chrustu. Jak (קָ) *k^e* ogień spala chrust, tak ogień gniewu Bożego powinien ich zniszczyć. Chrust pali się łatwo i do końca, wyraża zatem niechybne i całkowite zniszczenie wrogich Izraelowi narodów.

⁵⁵⁰ Por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 426–432; L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, t. II, s. 295–304; C. STUHLMUELLER, Deutero-Izajasz (Iz 40–55) i Trito-Izajasz (Iz 56–66), s. 673–674.

⁵⁵¹ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 239.

⁵⁵² Por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 431; L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, t. II, s. 300–301; C. STUHLMUELLER, Deutero-Izajasz (Iz 40–55) i Trito-Izajasz (Iz 56–66), s. 674.

Wyrwanie nawet najmocniejszych drzew z korzeniami i spalanie chrustu oddaje kary spadające na narody pogańskie za sprzeciwianie się Bożym planom i przeszkadzaniu Izraelowi w ich realizacji czy prześladowaniu go. Bóg okazuje w ten sposób swoją troskę o naród, który wybrał dla siebie.

2. Zbawienie

Narody pogańskie objęte są również zbawczym planem Boga, który jest Bogiem nie tylko Izraela, ale wszystkich narodów i ludzi. Dlatego i dla nich jest miejsce w przyszłym zbawieniu w ramach jednego ludu Bożego.

a. Powszechne miłosierdzie Boże (Jon 4, 6–11)

Tekst Jon 4, 6–11, w którym pojawia się nazwa drzewa/krzewu w znaczeniu metaforycznym odniesionym do ludzi, kończy Księgę Jonasza, uważaną dziś powszechnie za parabolę (למשל *maszal*) z pewnymi elementami alegorycznymi. Niektórzy widzą w niej midrasz, ponieważ autor, odwołując się do postaci proroka Jonasza żyjącego w królestwie północnym za czasów Jeroboama II (783–743) (por. 2 Krl 14, 25), chce przekazać naukę dotyczącą Bożego miłosierdzia nie tylko względem Izraela, ale również względem pokutujących pogan. Byłaby to reakcja na przesadny rygoryzm w oczyszczaniu życia religijnego i narodowego Izraela z obcych naleciałości po niewoli babilońskiej za czasów Ezdrasza i Nehemiasza (VI–IV wiek) lub w czasach hellenistycznych (IV–III wiek). W tym okresie księga miałaby powstać i przed rokiem 200 przed Chr. została włączona do zbioru proroków późniejszych (mniejszych)⁵⁵³.

Treść księgi jest przejrzysta, akcja opowiadania, noweli rozwija się płynnie i wyznacza podział. Jonasz otrzymuje pierwszą misję (Jon 1, 1–2, 11), aby poszedł do Niniwy i wzywał jej mieszkańców do nawrócenia od złego postępowania, bo inaczej spotka ich kara. Ale

⁵⁵³ Por. S. POTOCKI, *Księga Jonasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Księgi proroków mniejszych*, t. I (PŚST 12, 1), Poznań 1968, s. 292–296, 298–305; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 1145–1147, 1150; A. R. CERESKO, *Księga Jonasza*, w: *KKB*, s. 837–838.

prorok nie podejmuje tej misji, lecz chce uciec przed Panem do Tarszis, miejsca najbardziej odległego dla Izraelitów, na drugim końcu świata, niemal poza zasięgiem Boga, lokalizowanego w południowej Hiszpanii. Jednak burza na morzu uniemożliwia mu zrealizowanie tego zamiaru i jego wyprawa kończy się we wnętrzu ryby (1, 1–16). Tam prorok modli się do Pana o wybawienie i zostaje uwolniony (2, 1–11). Otrzymuje ponownie tę samą misję (3, 1–4–11) i teraz ją wypełnia. Wzywa mieszkańców Niniwy do pokuty i ci ją podejmują, począwszy od króla aż do zwierząt. Widząc ich nawrócenie, Bóg lituje się nad nimi i nie zsyła kary, którą zapowiedział (3, 1–10)⁵⁵⁴.

Jonasz negatywnie ocenia postawę Boga wobec Niniwy, dlatego Bóg stara się teraz jego nawrócić (4, 1–11). Prorok oburzył się na akt miłosierdzia ze strony Boga, bo spodziewał się, że stolica Asyrii, okrutnego wroga, który podbił królestwo północne Izraela w 721 roku przed Chr. i ludność deportował, a nawet atakował Jerozolimę w 701 roku przed Chr., zostanie zniszczona, bo inaczej wróg może znowu zagrozić (por. Jr 15, 15), a słowa proroków o końcu imperium asyryjskiego okażą się fałszywe (por. Jr 28, 9)⁵⁵⁵. To dlatego Jonasz nie chciał podjąć się misji, bo wiedział, że Bóg jest łagodny i miłosierny, nieskory do gniewu i bogaty w łaskę, litujący się nad niedolą (Jon 4, 2). Bóg sprawiedliwy jest przewidywalny, natomiast Bóg miłosierny może człowieka zaskoczyć. Prorok nie rozumie postępowania Boga, wpada w depresję i życzy sobie śmierci (4, 3). Na pytanie Boga, czy słusznie jest oburzony, nie odpowiada, ale wychodzi poza miasto, robi sobie szałas i czeka, co będzie się dalej działo (4, 4–5)⁵⁵⁶.

⁶ A Pan Bóg sprawił, że **krzew rycynusowy** wyrósł nad Jonaszem, by cień był nad jego głową i żeby mu ująć jego goryczy. Jonasz bardzo się ucieszył tym **krzewem**.

⁷ Ale z nastaniem brzasku dnia następnego Bóg zesłał robaczka,

⁵⁵⁴ A. R. CERESKO, *Księga Jonasza*, s. 839–842; S. POTOCKI, *Księga Jonasza*, s. 313, 323, 330–331.

⁵⁵⁵ Niniwa została zdobyta i zniszczona przez Babilończyków i Medów w 612 roku przed Chr. i już nigdy potem nieodbudowana.

⁵⁵⁶ Por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 1171–1172; S. POTOCKI, *Księga Jonasza*, s. 335–338; A. R. CERESKO, *Księga Jonasza*, s. 842. Niektórzy uważają, że 4, 5 powinien znajdować się po 3, 4, gdy Jonasz ogłosił orędzie Boże mieszkańcom Niniwy i mógł czekać na ich reakcję.

aby uszkodził **krzew**, tak iż usechł.

⁸ A potem, gdy wzeszło słońce, zesłał Bóg gorący wschodni wiatr.

Słońce tak prażyło Jonasza w głowę, że zasłabł.

Życzył więc sobie śmierci i mówił: «Lepiej dla mnie umrzeć, aniżeli żyć».

⁹ Na to rzekł Bóg do Jonasza: «Czy słusznie się oburzasz z powodu tego **krzewu**?».

Odpowiedział: «Słusznie jestem śmiertelnie zagniewany».

¹⁰ Rzekł Pan: «Tobie żal **krzewu**, którego nie uprawiałeś i nie wyhodowałeś, który w nocy wyrósł i w nocy zginął.

¹¹ A czyż Ja nie powinienem okazać litości Niniwie, wielkiemu miastu,

gdzie znajduje się więcej niż sto dwadzieścia tysięcy ludzi,

którzy nie odróżniają swej prawej ręki od lewej,

a nadto mnóstwo zwierząt?».

W przytoczonej perykopie Bóg daje Jonaszowi lekcję pokazową, by go przekonać, że niesłusznie jest oburzony Jego postępowaniem. Czyni to za pomocą krzewu rycynusowego, który staje się bohaterem małej paraboli w ramach wielkiej paraboli, jaką jest cała księga. Termin **קִיקָיוֹן** *qiqajon* oznacza, jak się dziś powszechnie przyjmuje, krzew rycynusowy⁵⁵⁷, chociaż *LXX* oddaje go przez *κολοκύνθη* („dynia”), *Symmach* przez *κισσός* i *Vulgata* przez „hedera” („bluszcz”). *Akwila* i *Teodocjon* transliterują wyraz hebrajski *κικεώνα*, natomiast niektóre tłumaczenia współczesne mają „tykwę”. W Egipcie krzew ten nazywa się „kika”, a olej otrzymany z jego nasion „kiki”⁵⁵⁸.

Rycynus pospolity, zwany też rącznikiem pospolitym (*Ricinus communis* L.) pochodzi najprawdopodobniej z Etiopii. W grobowcach egipskich sprzed 4 tysięcy lat przed Chr. znaleziono jego nasiona. Uprawiany był w całym starożytnym świecie, zadomowił się także w Izraelu. Rycynus jest krzewem lub drzewem osiagającym w gorącym klimacie do 12 metrów wysokości, a w chłodniejszym do 3 metrów. Rośnie bardzo szybko, nawet ponad 4 metry rocznie, i daje duży cień dzięki liczным, osadzonym na długich ogonkach, wielkim i klapowanym liściom o średnicy do 60 centymetrów. Jest rośliną jednopienną rozdzielнопłciową z kwiatostanem szczytowym na bocznych pędach. Kwiaty męskie mające pięciokrotny okwiat i żółte, rozgałęzione pręciki występują w dolnej części kwiatostanu, nato-

⁵⁵⁷ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. II, s. 164–165.

⁵⁵⁸ Por. S. POTOCKI, *Księga Jonasza*, s. 338; J. H. WALTON, V. H. MATTHEWS, M. W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 896.

miast osadzone w górnej części kwiatostanu kwiaty żeńskie posiadają trzykrotny słupek o czerwonych znamionach. Owocem rącznika jest kolczasta torebka zawierająca trzy owalne, plamiste nasiona. Z nich pozyskiwano olej służący jako lek, kosmetyk do pielęgnacji włosów i paliwo do oświetlenia⁵⁵⁹.

Bóg sprawia, że rycynus wyrasta nad Jonaszem i osłania jego głowę, żeby mu ująć goryczy, z czego prorok bardzo się ucieszył (4, 6)⁵⁶⁰. Jednak następnego dnia robak, który niszczył też winnice (por. Pwt 28, 39), uszkodził krzew, tak że usechł. Jonasz osłabł od żaru słońca i gorącego wiatru wschodniego i życzył sobie znów śmierci (4, 7–8). Bóg stawia mu pytanie, czy słusznie oburza się z powodu zniszczenia krzewu. Tym razem Jonasz odpowiada, że słusznie jest śmiertelnie zagniewany (4, 9). Bóg zgadza się z jego odpowiedzią i wykorzystuje ją do obrony swojej postawy. Skoro Jonasz słusznie jest zmartwiony, patrzy ze współczuciem, chciałby oszczędzić (חַוֵּס *hws* w qal)⁵⁶¹ krzew rycynusowy, nad którym się nie napracował (עָבַל *'ml* w qal), którego nie wyhodował (גָּדַל *gdl* w piel) i który bardzo krótko istniał (4, 10), to czy On nie powinien patrzeć ze współczuciem (חַוֵּס *hws* w qal) na potężne miasto, które ma ponad 120 tysięcy mieszkańców? Liczba jest prawdopodobnie przesadzona. Niniwa w punkcie szczytowym swego rozwoju rozciągała się na przestrzeni 5 kilometrów. Jonasz obchodził ją przez trzy dni (3, 3–4), bo prawdopodobnie chciał dotrzeć do różnych miejsc w mieście. To miasto, jego mieszkańcy, a nawet zwierzęta są stworzeniami Boga, nad którymi trzusi się, które istnieją od dawna. Jak może się nad nimi nie ulitować? W odniesieniu do ludzi jest to tym bardziej wskazane, że nie odróżniają swej prawej ręki od lewej (לֹא יָדַע בֵּין יְמִינוֹ לְשִׂמְאֹלוֹ) *'adam lo'-jada ben-jemino lismo'lo*). Zwrot oznacza nieumiejętność rozróżniania dobra od zła. Tekst nie mówi, że dotyczy to tylko dzieci, a więc trzeba przyjąć, że

⁵⁵⁹ Por. M. ZOHARY, *Plants of the Bible*, s. 193; Z. WŁODARCZYK, *Rośliny biblijne. Leksykon*, s. 184–185; B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, s. 110–112.

⁵⁶⁰ Egzegeci zauważają tu pewną niekonsekwencję w narracji, ponieważ Jonasz mógł znaleźć cień w szałasie, który sobie zbudował. Być może cień podarowany przez Boga ma też wymiar symboliczny, studzi żar gniewu, który pożera proroka od wewnątrz; por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 1147–1148, 1173.

⁵⁶¹ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 283–284.

jest to charakterystyka wszystkich mieszkańców Niniwy. Bóg wydaje się łagodzić ich odpowiedzialność za popełniane zło, ponieważ nie wiedzą do końca, co czynią (por. Łk 23, 34). Nie mają prawa Bożego jak Izraelici i dlatego trudniej im postępować sprawiedliwie, gdy zdani są tylko na własne sumienie i ustanowione przez siebie prawa. Bóg, który ma litość nad krnąbrnym prorokiem, gdy znajduje się we wnętrzu ryby (Jon 2, 11) i gdy jest niezadowolony z Jego postawy (4, 6), okazuje ją również mieszkańcom Niniwy, wrogom Izraela, i całemu stworzeniu⁵⁶².

Obraz rycynusu jest w Jon 4, 6–11 wykorzystany jako parabola w akcji. Bóg sprawia, że krzew wyrasta, i dopuszcza, że usycha. Podobnie mieszkańcy Niniwy są Jego dziełem, ale w przeciwieństwie do krzewu nie chce dopuścić do ich zguby i lituje się nad nimi, gdy podejmują pokutę. Wątek pożytku nie jest wykorzystany w tym obrazie. Z cienia rycynusu korzystał Jonasz, tekst nie mówi, kto korzysta z istnienia Niniwy. Istnienie ludzi jest dobrem samym w sobie. Lekcja rycynusu uczy proroka i wszystkich uniwersalizmu zbawczego opartego na miłosierdziu Bożym ogarniającym nie tylko naród wybrany, ale wszystkie narody, całe stworzenie.

b. Wszczepienie w lud Boży (Rz 11, 16–24)

W Rz 9–11 Paweł zajmuje się sytuacją Izraelitów wobec usprawiedliwienia, które dokonuje się przez wiarę w Chrystusa. Apostoł odczuwa wielki smutek i ból, że większość jego rodaków odrzuciła Chrystusa, mimo że On według ciała wywodzi się z nich, ale to nie przekreśla jego zdaniem ich wybrania, chwały i obietnic, które otrzymali (9, 1–5). Następnie wykazuje, że słowo Boże nie zawiodło, bo to Bóg decyduje, komu przyznać łaskę, a komu nie, prawdziwym zaś Izraelem jest tylko reszta (9, 6–29). Usprawiedliwienie jest możliwe tylko dzięki wierze w Chrystusa, a nie dzięki uczynom nakazanym przez Prawo (9, 30–10, 13), dlatego Izraelici go nie uzyskali, w przeciwieństwie do pogan, ponieważ nie dali posłuchu Ewangelii (10, 14–21). Bóg jednak nie odrzucił swojego ludu, ale pozostawił sobie resztę wybraną przez łaskę (11, 1–10). Zatwardziałość części

⁵⁶² Por. S. POTOCKI, *Księga Jonasza*, s. 335–341; L. ALONSO SCHÖKEL, J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, s. 1171–1174; A. R. CERESKO, *Księga Jonasza*, s. 842–843.

Izraelitów sprawiła, że zbawienie dotarło do pogan, ale oni nie powinni się wynosić z tego powodu, bo mogą być odrzuceni, a Izraelici na nowo przyjęci (11, 11–24). Izrael rzeczywiście będzie cały zbawiony, gdy wszyscy poganie wejdą do Kościoła, bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne. Na koniec Bóg okaże wszystkim swoje miłosierdzie, Jego wyroki są bowiem niezgłębione (11, 25–36)⁵⁶³.

W perykopie Rz 11, 11–24 Paweł wyjaśnia sytuację Izraelitów i pogan. Upadek Izraela nie jest całkowity. Dzięki niemu poganie uzyskali pojednanie z Bogiem i udział w zbawieniu, a to z kolei pobudza Izraelitów do współzawodnictwa. Ich przyjęcie na nowo przyniesie wielkie owoce, będzie powrotem do życia (11, 11–15). Apostoł nie wątpi, że tak się stanie, ponieważ zaczyn święty przekształca całe ciasto, a korzeń (ρίζα) święty decyduje o gałęziach (κλάδος). Tym zaczynem i korzeniem świętym są wybrani przez Boga patriarchowie, których prawdziwymi potomkami okazuje się reszta, judeochrześcijańscy idący za Chrystusem, najwspanialszym synem Izraela (11, 16)⁵⁶⁴. Paweł przeszedł tutaj do metafory oliwki (ἐλαία), którą będzie dalej rozwijał (11, 16–24).

¹⁶ Jeżeli bowiem zaczyn jest święty, to i ciasto;
jeżeli **korzeń** jest święty, to i **gałęzie**.

¹⁷ Jeżeli zaś niektóre **gałęzie** zostały odcięte,
a na ich miejsce zostałeś wszczepiony ty,
który byłeś **dziczką oliwną**,
i razem [z innymi gałęziami] z tym samym złączony **korzeniem**,
na równi z nimi czerpałeś **soki oliwne**,

¹⁸ to nie wynoś się ponad te **gałęzie**.

A jeżeli się wynosisz, [pamiętaj, że] nie ty podtrzymujesz **korzeń**, ale **korzeń ciebie**.

¹⁹ Powiesz może: **Gałęzie** odcięto, abym ja mógł być wszczepiony.

²⁰ Słusznie. Odcięto je na skutek [ich] niewiary,
ty zaś trzymasz się dzięki wierze.

Przeto się nie pysznij, ale trwaj w bojaźni!

⁵⁶³ Por. K. ROMANIUK, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 6, 1), Poznań-Warszawa 1978, s. 67–74, 351; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, t. II (EKK 6, 2), Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen-Vluy 1987, s. 183–184; C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, t. I (ICC), Edinburgh 1989, s. 29.

⁵⁶⁴ Por. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, t. II, s. 563–565; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, t. II, s. 246; K. ROMANIUK, *List do Rzymian*, s. 229–230.

²¹ Jeżeli bowiem nie oszczędził Bóg **gałęzi naturalnych**, może też nie oszczędzić i ciebie.

²² Patrz więc na dobroć i surowość Bożą.

Surowość wobec tych, co upadli,

a dobroć Boga wobec ciebie, jeżeli tylko wytrwasz przy tej dobroci; w przeciwnym razie i ty będziesz wycięty.

²³ A i oni, jeżeli nie będą trwać w niewierze, zostaną wszczepieni.

Bo Bóg ma moc wszczepić ich ponownie.

²⁴ Albowiem jeżeli ty zostałeś odcięty od **naturalnej** dla ciebie **dziczki oliwnej** i przeciw naturze wszczepiony zostałeś w **oliwkę szlachetną**, o ileż łatwiej mogą być wszczepieni w swoją własną **oliwkę** ci, którzy do niej należą z natury.

Izraelici są oliwką szlachetną (καλλιέλαιος), jej korzeń mocno trwa, niektóre jednak gałęzie naturalne (κατὰ φύσιν κλάδος) zostały odcięte na skutek niewiary (ἀπιστία). Objawia się w tym surowość Boga nieoszczędzającego nawet swoich wybranych, którzy upadli. Ale ma On też moc na nowo ich wszczepić we własną z natury (κατὰ φύσιν) oliwkę (ιδία ἐλαία). Jest to łatwiejsze niż wszczepienie dziczki w szlachetną oliwkę, jak to miało miejsce z poganami. Paganie (ἔθνη), do których Paweł zwraca się przez „ty” dla ożywienia dyskursu, wykorzystując formę diatryby, byli dziczką oliwną (ἀργιέλαιος) i wbrew naturze (παρὰ φύσιν) zostali wszczepieni w oliwkę szlachetną (καλλιέλαιος) na miejsce gałęzi odciętych. W ten sposób zostali złączeni z korzeniem i czerpią soki (συγκοινωνὸς τῆς ῥίζης τῆς πιότητος τῆς ἐλαίας) na równi z gałęziami naturalnymi. Jest to wyraz dobroci Bożej względem nich. Jeśli będą przy niej trwać, to znaczy jeśli będą wierzyć Bogu i pozwolą Mu działać w swoim życiu⁵⁶⁵, pozostaną wszczepieni w oliwkę, w przeciwnym razie zostaną również odcięci. Naturalne gałęzie zostały odcięte, aby gałęzie dziczki mogły być wszczepione. Upadek Izraelitów, ich niewiara wobec Chrystusa miała cel, służyła przyjęciu pogan do wielkiej tradycji Izraela, której zwieńczeniem jest Chrystus. Paganie nie mogą się jednak wynosić ponad gałęzie naturalne, bo to nie oni podtrzymują korzeń, ale korzeń podtrzymuje ich. Nie mogą się pysznić, ale mają trwać w wierze i bojaźni, bo jeśli Bóg nie oszczędził gałęzi naturalnych, to tym bardziej nie oszczędzi gałęzi wszczepionych wbrew naturze⁵⁶⁶.

⁵⁶⁵ Por. K. ROMANIUK, *List do Rzymian*, s. 231–232.

⁵⁶⁶ Por. K. ROMANIUK, *List do Rzymian*, s. 229–232; C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, t. II, s. 563–572;

Metafora oliwki i jej szczepienia jest jedyną metaforą ze świata przyrody w listach Pawłowych. Podkreśla się, że apostoł nie do końca orientował się w zasadach szczepienia drzew, ponieważ normalnie zrazem wszczepianym w drzewo jest szlachetny pęd, który ma poprawić jakość całego drzewa, uszlachetnić je. Tymczasem Paweł mówi o wszczepianiu pędów dzikiej oliwki w oliwkę szlachetną. Nadmienia wprawdzie, że takie działanie jest wbrew naturze ($\pi\alpha\rho\alpha$ φύσις), ale nie myśli kategoriami ogrodnika, bo dla niego zgodne z naturą byłoby wszczepienie gałązki szlachetnej w szlachetną oliwkę. Być może robił to świadomie, aby podkreślić, że w Bożej ekonomii zbawienia panują inne prawa niż w ekonomii gospodarczej. Tutaj zyskuje, jest uszlachetniony ten, kto jest wszczepiany⁵⁶⁷.

Obraz przedstawiony przez Pawła ma jednak więcej odniesień do pracy ogrodnika, niż to się wydaje, przypomina praktykę nie tyle szczepienia, ile przeszczepiania drzew. Celem przeszczepiania jest zmiana odmiany szlachetnej na jeszcze bardziej wartościową, lepiej dostosowaną do nowych warunków i przynoszącą bardziej poszukiwane owoce. Proces ten polega na tym, że wymienia się kolejno gałęzie jakiegoś drzewa, zwanego podkładką lub popularnie dziczką, pędami innej odmiany, zwanymi zrazami, tak że w efekcie zmieniona zostaje cała korona drzewa. Ponieważ wszczepione do gałęzi młode pędy łatwo mogą być wyłamane, dlatego daje im się podporę w postaci listewki z drewna przymocowanej do gałęzi czy konaru. Powstałe w ten sposób nowe gałęzie czerpią ze starego korzenia i pnia potrzebne soki, ale przynoszą odmienne owoce. Pobudzają też korzenie, pień i pozostawione części konarów drzewa do rozrostu. Wpływ jest więc obustronny i prowadzi do ścisłego połączenia się podkładki ze zrazami w jeden nowy organizm. Jest to możliwe tylko w ramach jednego rodzaju drzew czy nawet jednego gatunku, bo potrzebna jest zgodność fizjologiczna pomiędzy drzewami, które wykorzystuje się w procesie przeszczepiania. W przeciwnym razie szczepy zostaną odrzucone.

Coś podobnego stało się w wypadku Izraelitów i chrześcijan pogańskiego pochodzenia. Ci ostatni zostali wszczepieni poprzez Chrystusa w dziedzictwo Izraela i korzystają z niego, a jednocześnie pobudzają

U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, t. II, s. 246–250.

⁵⁶⁷ Por. K. ROMANIUK, *List do Rzymian*, s. 230.

Izraelitów do wiary w Chrystusa. Istnieje jakaś podstawowa zgodność pomiędzy wiarą Izraela i wiarą chrześcijańską, która umożliwia kształtowanie nowego ludu Bożego. Jest w nim miejsce i dla Izraelitów, i dla pogan. Ci ostatni są nazwani dziczką, bo byli zupełnie obcy względem tradycji Izraela, ale po przyjęciu Chrystusa zbliżyli się do niej i wnoszą w nią nowe wartości. Nie mogą się jednak wynosić ponad Izraelitów, bo na ich dziedzictwie się opierają i czerpią z niego życiodajne soki. Ich sytuacja nie jest jeszcze stabilna, potrzebują podpory, jak nowe pędy wszczepione w podkładkę. Tą podporą jest dla pogan wiara w Chrystusa i szacunek dla Izraelitów, czujność i bojaźń⁵⁶⁸.

Chyba mniej prawdopodobne jest nawiązanie Pawła do znanej w starożytności praktyki wszczepiania pędów w korzeń drzewa, w jego odnogi zwane podkładkami, co powodowało odrodzenie starszego drzewa i jego dalsze owocowanie. Obecnie stosuje się tak zwane szczepienie mostowe przy uszkodzeniu pnia drzewa, przez co zakłócona jest łączność pomiędzy korzeniem i koroną drzewa i w konsekwencji zagrożone całe drzewo. W tym celu podnosi się odrosty korzeni, zwane podkładkami, a także dziczką, wzdłuż pnia i przymocowuje je nad raną pnia. Zapewniają one komunikację między koroną i korzeniem. Jeśli korzeń nie ma odrostów, można zastosować kawałki pędów (zrazy), których końce przymocowuje się nad i pod raną pnia. Pędy te nazywają się również podkładkami, a potocznie dziczką⁵⁶⁹.

Można by próbować przenieść praktykę szczepienia mostowego na sytuację Izraelitów i pogan, chociaż Paweł mówi tylko o wszczepieniu gałęzi dziczki oliwnej na miejsce odciętych gałęzi naturalnych, a nie w pień czy w korzenie oliwki szlachetnej. Praktyka szczepienia mostowego mogłaby oznaczać, że poganie będący dziczką ratują uszkodzony pień, którym byliby Izraelici odrzucający Chrystusa, przez których całe drzewo ludu Bożego jest zagrożone. Podobne znaczenie mógłby mieć zwyczaj wszczepiania dzikiego pędu w korzenie drzewa, aby je odrodzić. Paweł nie mówi wprost, że poganie wierzący w Chrystusa wnoszą coś do dziedzictwa Izraela, że ich gałęzie wzmacniają

⁵⁶⁸ Por. Z. WŁODARCZYK, *Drzewa i krzewy na kartach Nowego Testamentu*, s. 49–51.

⁵⁶⁹ Por. Z. WŁODARCZYK, *Przyroda w Biblii. „Od cedrów... do hizopu”*, Kraków-Rzeszów 2011, s. 145–154 i Metafora oliwki w Liście do Rzymian, w: J. Dronzek (red.), *Apostoł Paweł a dialog kultur*, Košice 2008, s. 280–292.

rozrośniętą oliwkę Izraela o mocnych korzeniach. Ale oddziałują na Izraelitów, pobudzając ich do współzawodnictwa, mobilizując do przemyślenia ich wiary i postawy wobec osoby i dzieła Chrystusa. W tym sensie przyczyniają się do ich odrodzenia i owocowania⁵⁷⁰.

Zatem poganie powinni być wdzięczni za to, że zostali wszczepieni w dziedzictwo Izraela, i ego powinni być wdzięczni i nie wynosić się nad Izraelitów, którzy nie przyjęli Jezusa i zostali odcięci

Metafora oliwki służy Pawłowi do ukazania wzajemnych relacji Izraelitów i pogan. Izraelici są szlachetną oliwką o mocnym korzeniu (patriarchowie) i rozbudowaną koroną, zawierającą pożywną oliwę, która wraz z mąką stanowiła podstawowy składnik pożywienia. Sporo gałęzi z jej korony zostało wyciętych, symbolizują one Izraelitów, którzy nie przyjęli Chrystusa. Na ich miejsce zostali wszczepieni poganie, którzy byli dziczką oliwną. Teraz są złączeni z korzeniem oliwki szlachetnej i czerpią z niej soki, a sami z kolei pobudzają Izraelitów do refleksji i nawrócenia. Oliwka staje się symbolem nowego ludu Bożego. Odcięte gałęzie umożliwiły wszczepienie obcych gałęzi, ale w ostatecznej perspektywie oliwka ma połączyć w sobie wszystkie narody i wszystkich ludzi. Taki jest tajemniczy plan Boga, który się realizuje pomimo oporu ze strony ludzi, także tych, wybranych przez Niego w pierwszej kolejności.

Żal Jonasza nad rycynusem jest obrazem miłosierdzia Boga dla mieszkańców Niniwy, których nie chce On zgubić, ale wzywa do nawrócenia. Natomiast wszczepienie pędów dzikiej oliwki w oliwkę szlachetną symbolizuje włączenie pogan do nowego ludu Bożego utworzonego przez Chrystusa na bazie ludu Starego Przymierza. Paganie mają stymulować Izraelitów do przyjęcia Chrystusa, przez którego i w którym Bóg zrealizował swój plan zbawienia ogarniający wszystkie narody.

Obraz drzewa pozwala wyrazić podstawowe etapy historii zbawienia, w którą jest włączony nie tylko Izrael, ale wszystkie narody. Los drzew, ich rozwój i owocowanie, ich usychanie, wycinanie i palenie są metaforą losu Izraela i narodów pogańskich, które również kwitną i podlegają niszczeniu. Bóg pragnie, by wszystkie narody zostały wszczepione w jeden krzew winny, którym jest Chrystus (J 15, 1–8).

⁵⁷⁰ Por. Z. WŁODARCZYK, *Przyroda w Biblii*, s. 150–152.

Zakończenie

Szeroko rozumiane metafory drzew i krzewów odniesione do człowieka są w Biblii bardzo liczne i bogate. Analiza wybranych tekstów, krótszych i dłuższych (około 60), Starego i Nowego Testamentu daje przegląd użytych tropów (figur) retorycznych i gatunków literackich wykorzystujących przenośne znaczenie drzewa, a także różnych aspektów człowieka oznaczanych przez drzewa i ich części.

Przede wszystkim spotykamy zwykle porównanie z łączącymi słowami „jak”, „jak ... tak”. Zazwyczaj oba człony porównania są wymienione: drzewo (remat) i symbolizowany przez nie człowiek (temat). Czasem rzeczywistość ludzką trzeba wydobyć z najbliższego kontekstu. Rzadko wyrażone bywa wprost tertium comparationis (np. wysoki jak cedr, silny jak dąb w Am 2, 9), zwykle wynika ono z kontekstu bliższego i dalszego, dlatego w każdym wypadku został on zanalizowany.

Liczne w Piśmie Świętym są także metafory, w których z zasady nie ma podanego tertium comparationis. Trzeba je ustalić na podstawie kontekstu, który decyduje o tym, jakie cechy obrazu drzewa można przenieść na człowieka. Sporo metafor ma wymieniony temat (metafory in praesentia), chociaż zdarzają się przypadki, że nie jest on łatwy do sprecyzowania, nie wiadomo, o kogo dokładnie chodzi (np. kto jest wrogiem, który zagraża Izraelowi i ma być ukarany). Metafory in absentia są również obecne na kartach biblijnych. W ich przypadku temat trzeba wydobyć z kontekstu, co nie zawsze jest łatwe.

Przypowieści i alegorie z metaforą drzewa odniesioną do człowieka są w Biblii rzadsze, przy czym mamy je nie tylko w formie opowiadania, ale również w formie akcji, wydarzenia (np. wyrastający i usychający krzew rycynusowy w Jon 4, 6–10). Rzeczywistość człowieka, do której się odnoszą, jest zwykle łatwa do rozszyfrowania, przynajmniej

w ogólnym zarysie. W Piśmie Świętym występują sporadycznie także bajki, których bohaterami są drzewa i krzewy reprezentujące różne postawy ludzkie. Nie ma chyba jednoznacznej odpowiedzi, jaki tekst biblijny zawierałby czysty symbol wykorzystujący motyw drzewa w wymiarze antropologicznym.

Metafory drzewa są niezwykle elastyczne, mogą oznaczać różne rzeczywistości ludzkie. To samo drzewo czy krzew odnosi się do pojedynczego człowieka i społeczności, do kobiety i mężczyzny, do sprawiedliwego i grzesznego. Drzewo mocne może oznaczać człowieka dobrego i człowieka pysznego. Liście zielone są znakiem dobrej kondycji fizycznej i moralnej człowieka, ale uschłe symbolizują jego przemijanie i grzeszność. Zdecydowanie pozytywne konotacje ma oliwka, natomiast ciernie kojarzą się jednoznacznie negatywnie. Czasem istnieją trudności z identyfikacją gatunków drzew i krzewów wymienionych w Biblii. Niektóre są nierozwiązywalne i trzeba opowiedzieć się za jedną z hipotez lub zostawić otwarte różne możliwości. W pracy przedstawiono podstawowe drzewa i krzewy odniesione metaforycznie do człowieka, ale nie wszystkie.

Obraz drzewa posłużył autorom biblijnym do wyrażenia różnych prawd dotyczących człowieka jako jednostki i jako zbiorowości, narodu. Jednostka jest ukazana od strony ontycznej, egzystencjalnej, estetycznej oraz moralnej, religijnej, w obu wymiarach w aspekcie pozytywnym i negatywnym. Podkreśla się piękno i witalność kobiety, oblubienicy i mężczyzny, oblubieńca oraz dzieci. Z drugiej strony sporo tekstów mówi o kruchości człowieka, jego przemijaniu, starości i śmierci, o jego cierpieniu będącym skutkiem ataków i wojen. W wymiarze moralnym i religijnym dorodne drzewo obrazuje człowieka sprawiedliwego, zakorzenionego w Bogu, przynoszącego dobre owoce dla siebie i innych. Natomiast drzewo karłowate, uschnięte, zniszczone symbolizuje człowieka występного, zadufanego w bogactwie, niszczącego życie, kłamcę. Metafora drzewa wyraża też jednostki szczególne, odgrywające ważną rolę w życiu społecznym i religijnym. W postaci króla podkreśla się jego obdarowanie przez Boga i dobroczynny wpływ na poddanych, ale jeszcze bardziej jego pychę, arogancję wobec innych i wobec Boga, za co zostaje ukarany. Natomiast Jezus został ukazany jako bezlitośnie zgładzony z ziemi, ale także Źródło jedności i życia oraz Pan historii.

Metafora drzewa jest również odnoszona do społeczności, ludu, narodu, w pierwszym rzędzie do narodu Izraela jako całości lub jego części: do mieszkańców Królestwa Południowego czy Północnego i Jerozolimy oraz do poszczególnych plemion, a także do narodów pogańskich. Pozwala opisać wybranie Izraela przez Boga i Jego troskę o swój lud, ale również niewierność narodu wybranego i karę, jaka spada na niego w konsekwencji grzechu, odejścia od Boga, by na koniec ukazać jego rozkwitnięcie na nowo, odrodzenie. W odniesieniu do narodów obcych metafora drzewa mówi o karach, jakie je spotykają za arogancję wobec Boga i wrogość wobec Izraela. Jest także wykorzystana, aby zapowiadać ich przyszłe zbawienie w ramach jednego ludu Bożego. Obraz drzewa służy zatem do przedstawienia narodów w perspektywie historii zbawienia.

Metafora drzewa okazuje się bardzo nośna. Pozwala zbudować poniekąd rodzaj antropologii z elementami etycznymi w obrazach. Nie ogarnia wszystkich aspektów rzeczywistości ludzkiej, ale przybliża i pomaga doświadczyć człowieka w jego zasadniczych punktach: piękna i słabości, życia i śmierci, dobra i zła, historii i teologii.

Byłoby wskazane uwzględnić pozostałe teksty biblijne zawierające metaforę drzewa w wymiarze antropologicznym, by uzupełnić otrzymany obraz o nowe szczegóły, a nawet rozszerzyć obszar badawczy na całą metaforykę roślinną w Piśmie Świętym odniesioną do człowieka. Obraz traw, kwiatów czy zbóż często jest wykorzystywany w tym kierunku. Także porównanie metaforyki biblijnej z przenośnym użyciem roślin w starożytnych tekstach pozabiblijnych mogłoby rzucić światło na rozumienie tekstów zawartych w Piśmie Świętym.

Drzewa mają nam do przekazania ważne orędzie na temat nas samych. Warto je kontemplować i wykorzystywać do wnikania w rzeczywistość człowieka, jego kondycji i przeznaczenia. Metafora daje bowiem do myślenia, trzeba się tylko na nią otworzyć, jak czynili to hagiografowie.

Skróty

AB – The Anchor Bible Commentaries.

BL – Biblia Lubelska.

DTAT – E. JENNI, C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, Edizione italiana a cura di G. L. Prato, t. I–II, tłum. z niem., Torino 1978 – Casale Monferrato 1982.

EB – P. J. ACHEMEIER (red.), *Encyklopedia biblijna* (Prymasowska Seria Biblijna 9), tłum. z ang., Warszawa ²1999.

EDNT – H. BALZ, G. SCHNEIDER (ed.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, t. I–III, tłum. z niem., Grand Rapids, Michigan 1990–1993.

EKKNT – Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament.

HTKAT – Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament.

HTKNT – Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament.

ICC – The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments.

IDB – G. A. BUTTRICK (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*, t. I–V, Nashville 1991–1992.

JBC – R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY (ed.), *The Jerome Biblical Commentary*, t. I–II, London 1984.

KKB – R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY (red.), *Katolicki komentarz biblijny*, Red. naukowa wydania pol. W. Chrostowski (Prymasowska Seria Biblijna 17), tłum. z ang., Warszawa 2001.

LXX – Septuaginta.

MKPŚ – W. R. FARMER (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, Red. naukowy wydania pol. W. Chrostowski, tłum. z różnych języków, Warszawa 2000.

NEBAT – Die Neue Echter Bibel. Altes Testament.

NKBNT – Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament.

NKBST – Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament.

PŚNT – Pismo Święte Nowego Testamentu.

PŚST – Pismo Święte Starego Testamentu.

RBL – *Ruch Biblijny i Liturgiczny*.

SSB – L. RYKEN, J. C. WILHOIT, T. LONGMAN III (red.), *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki*

literackie w Piśmie Świętym (Prymasowska Seria Biblijna 20), tłum. z ang., Warszawa 2003.

STV – *Studia Theologica Varsaviensia*.

TWAT – G. H. BOTTERWECK, H.-J. FABRY, H. RINGGREN (hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. I–X, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973–2001.

VT – *Vetus Testamentum*.

WBC – Word Biblical Commentary.

Sigła biblijne według *Biblia Tysiąclecia*, ⁵2002.

ang. – angielski

b. r. – bez roku wydania

Chr. – Chrystus

dir. – direttore, direttori

ed. – editor, edited

franc. – francuski

gr. – grecki

hebr. – hebrajski

hiszp. – hiszpański

hrsg. – herausgegeben von, Herausgeber

k. – kolumna, kolumny

łac. – łaciński

niem. – niemiecki

nn – następne (strony)

np. – na przykład

n.p.m. – nad poziomem morza

oprac. – opracował, opracowanie

pol. – polski

red. – redaktor, redakcja, pod redakcją

s. – strona, strony

t. – tom, tomy

tłum. – tłumaczenie

w. – werset, wersety

wł. – włoski

Bibliografia

1. Teksty

a. Biblijne

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Ed. K. ELLIGER, W. RUDOLPH, Stuttgart ⁵1997 [*Biblia Hebraica Stuttgartensia*].

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Ed. A. RAHLFS, Editio minor, duo volumina in uno, Stuttgart 1979 [LXX].

WOJCIECHOWSKI M., *Apokryfy z Biblii greckiej: 3 i 4 Księga Machabejska, 3 Księga Ezdrasza, oraz Psalm 151 i Modlitwa Manassesza* (Rozprawy i Studia Biblijne 8), Warszawa 2001.

Psalterz Biblii greckiej, Przełożył według wersji Septuaginty, wprowadzeniem i komentarzem opatrzył A. TRONINA, Lublin 1996.

The Greek New Testament, Edited by B. ALAND, K. ALAND, J. KARAVIDOPOULOS, C. M. MARTINI, B. M. METZGER, Stuttgart ⁴1998 [*Greek New Testament*].

Novum Testamentum Graece, Ediderunt B. et K. ALAND, J. KARAVIDOPOULOS, C. M. MARTINI, B. M. METZGER, Stuttgart ²⁷1998 [*Novum Testamentum Graece*].

POPOWSKI R., WOJCIECHOWSKI M., *Grecko-polski Nowy Testament, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi* (Prymasowska Seria Biblijna 1), Warszawa ⁵1995.

Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem, Praeparavit R. GRYSON, Stuttgart ⁴1994 [*Vulgata*].

Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam, Nova editio logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a A. COLUNGA, L. TURRADO, Matriti ³1959 [*Vulgata Clementina*].

Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio, Città del Vaticano ²1986 [*Nova Vulgata*].

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, Opracował ZESPÓŁ BIBLISTÓW POLSKICH z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań ⁵2002 [*Biblia Tysiąclecia*].

- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, Opracował zespół pod red. M. PETERA, M. WOLNIEWICZA, t. I–IV, Poznań ³1991–1994 [*Biblia Poznańska*].
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. „Biblia Warszawsko-Praska”*, W przekładzie z języków oryginalnych opracował K. ROMANIUK, Warszawa 1997 [*Biblia Warszawsko-Praska*].
- Nowy Testament. Przekład na Wielki Jubileusz 2000*, Z języka greckiego przełożył, wprowadzeniem i przypisami opatrzył R. POPOWSKI (Prymasowska Seria Biblijna 15), Warszawa 2000 [*Przekład na 2000*].
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Opracował ZESPÓŁ BIBLISTÓW POLSKICH z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2008 [*Najnowszy przekład*].
- Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, Warszawa 2001 [*Przekład ekumeniczny*].
- Pismo Święte Starego Testamentu. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, t. III, V, Warszawa 2008, 2011 [*Przekład ekumeniczny*].
- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego*, opracowany przez KOMISJĘ PRZEKŁADU PISMA ŚWIĘTEGO, Warszawa 2004 [*Biblia Polska*].
- Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, Transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy J. Frankowski (Prymasowska Seria Biblijna 10), Warszawa 1999 [*Biblia Wujka*].
- La Bibbia di Gerusalemme*, tłum. z franc., Bologna ⁸1988 [*Bibbia di Gerusalemme*].
- La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali*, con introduzione e note di A. GIRLANDA, P. GIRONI, F. PASQUERO, G. RAVASI, P. ROSSANO, S. VIRGULIN, Cinisello Balsamo ³1986 [*Nuovissima versione*].
- La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'ÉCOLE BIBLIQUE DE JÉRUSALEM, Nouvelle édition entièrement revue et augmentée, Paris 1991 [*Bible de Jérusalem*].
- Traduction oecuménique de la Bible comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament*, traduits sur les textes originaux hébreu et grec avec introduction, notes, références et glossaire, Paris 1980 [*Traduction oecuménique*].
- La Biblia*, Traducción de los idiomas originales dirigida por L. ALONSO SCHÖKEL, J. MATEOS, Madrid-Estella 1982.
- Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes*, Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der *Jerusalemmer Bibel* herausgegeben von D. ARENHÖVEL, A. DEISSLER, A. VÖGTLE, Freiburg-Basel-Wien ⁵1973 [*Jerusalemmer Bibel*].
- Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung*, Freiburg-Basel-Wien 1991 [*Einheitsübersetzung*].
- The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha. Revised Standard Version. An Ecumenical Study Bible*, Edited by H. G. MAY, B. M. METZGER, New York 1977 [*Revised Standard Version*].

The New Jerusalem Bible, with Deutero-Canon, New York – London 1985, w: BibleWorks 9 [*New Jerusalem Bible*].

The Holy Bible. English Standard Version Containing the Old and New Testaments, Wheaton 2001, w: BibleWorks 9 [*English Standard Version*].

b. Pozabiblijne

PRITCHARD J. B., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton ³1969.

CHARLESWORTH J. H. (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, t. I–II (The Anchor Bible Reference Library), New York 1983, 1985.

RUBINKIEWICZ R. (oprac. i wstępy), *Apokryfy Starego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna 13), Warszawa 1999.

MUCHOWSKI P., *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada* (Bibliotek Zwójów. Tło Nowego Testamentu 5), Kraków 1996.

JÓZEF FLAWIUSZ, *Dawne dzieje Izraela*, t. I–II, tłum. z gr., Warszawa 1997.

HOMER, *Iliada* (Biblioteka Antyczna), tłum. z gr., Warszawa 1999.

EZOP I INNI, *Wielka księga bajek greckich*, tłum. z gr., Kraków 2006.

WERGILIUSZ M. P., *Georgiki*, tłum. z łac., Warszawa 1956.

STAROWIEYSKI M. (wstęp, komentarz i oprac.), *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich* (Biblioteka Ojców Kościoła 10), Kraków ²1998.

c. Kościelne

PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Biblii w Kościele*, tłum. z franc., Città del Vaticano 1993, w: R. Rubinkiewicz (red.), *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (Rozprawy i Studia Biblijne 4), Warszawa 1999.

Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego, t. I–IV, tłum. z łac., Poznań 1982–1988.

2. Pomoce

ABRAMOWICZÓWNA Z. (red.), *Słownik grecko-polski*, t. I–IV, Warszawa 1958–1965.

BAUER W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, A translation and adaptation by W. F. Arndt, F. W. Gingrich, F. W. Danker, tłum. z niem., Chicago-London ²1979.

BibleWorks 9.

BLOSS F., DEBRUNNER A., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Bearbeitet von F. Rehkopf, Göttingen ¹⁵1979.

- BRIS P., *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna 12), Warszawa ²1999.
- CASTIGLIONI L., MARIOTTI S. (red.), *Il vocabolario della lingua latina: latino-italiano, italiano-latino*, Torino 1987.
- CLINES D. J. A. (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. I–VIII, Sheffield 1993–2011.
- EDEL R. F. (hrsg.), *Hebräisch-Deutsche Präparation zum Buch Hiob*, Lüdenscheid-Lobetal ²1984.
- EDEL R. F. (hrsg.), *Hebräisch-Deutsche Präparation zu den Psalmen*, Marburg ³1976.
- EDEL R. F. (hrsg.), *Hebräisch-Deutsche Präparation zu Jeremia*, Marburg 1975.
- EDEL R. F. (hrsg.), *Hebräisch-Deutsche Präparation zu Jesaja*, Marburg ³1964.
- EINSPAHR B., *Index to Brown, Driver & Briggs Hebrew Lexicon*, Chicago 1977.
- FLIS J., *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia*, Warszawa 1991.
- GESENIUS W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, with an Appendix containing the Biblical Aramaic*, Edited by F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, tłum. z niem., Oxford 1951.
- HUEY JR. F. B., CORLEY B., *A Student's Dictionary for Biblical and Theological Studies*, Grand Rapids 1983.
- JENNI E., WESTERMANN C., *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, Edizione italiana a cura di G. L. Prato, t. I–II, tłum. z niem., Torino 1978 - Casale Monferrato 1982.
- JOUGAN A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa ⁴1992.
- JOÜON P., *A Grammar of Biblical Hebrew*, Translated and revised by T. Muraoka, t. I–II (Subsidia biblica 14, 1–2), tłum. z franc., Roma 1996.
- JOÜON P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1965.
- KOEHLER L., BAUMGARTNER W., STAMM J. J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Red. naukowy wydania pol. P. Dec, t. I–II (Prymasowska Seria Biblijna 30), tłum. z ang., Warszawa 2008.
- KORPANTY J. (red. naukowy), *Słownik łacińsko-polski*, t. I–II, Warszawa 2001.
- LIDDELL H. G., SCOTT R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford ⁹1996.
- LUST J., EYNIKEL E., HAUSPIE K., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, t. I–II, Stuttgart 1992–1996.
- MORRISH G., *A Concordance of the Septuagint* (Regency Reference Library), Grand Rapids, Michigan 1976.
- Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. I–VI, Warszawa 1995–1997.
- POPOWSKI R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych (Prymasowska Seria Biblijna 3), Warszawa 1995.
- RIENECKER F., MAIER G., *Leksykon biblijny* (Prymasowska Seria Biblijna 18), tłum. z niem., Warszawa 2001.
- SCHENKL F., BRUNETTI F., *Dizionario greco-italiano, italiano-greco*, La Spezia 1990.

- SIEROTWIŃSKI S., *Słownik terminów literackich*, Kraków ⁵1994.
- SŁAWIŃSKI J. (red.), *Słownik terminów literackich* (Vademecum Polonisty), Wrocław ⁵2008.
- WRONKA S., Transliteracja i transkrypcja alfabetu hebrajskiego, *RBL* 57 (2004), s. 45–58.
- ZERWICK M., *Biblical Greek Illustrated by Examples*, English edition adapted from fourth Latin edition by J. Smith (Scripta Pontificii Institutii Bibliici 114), Rome 1983.
- ZERWICK M., GROSVENOR M., *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Unabridged, revised edition in one volume, tłum. z lac., Rome 1981.

3. Komentarze

- ALONSO SCHÖKEL L., CARNITI C., *I Salmi*, t. I–II, Roma 1993.
- ALONSO SCHÖKEL L., *Il Cantico dei Cantici. La dignità dell'amore*, tłum. z hiszp., Casale Monferrato 1993.
- ALONSO SCHÖKEL L., SICRE DIAZ J. L., *Job. Comentario teológico y literario* (Nuova Biblia Española. Comentario teológico y literario), Madrid 1983.
- ALONSO SCHÖKEL L., SICRE DIAZ J. L., *I Profeti. Traduzione e commento* (Commenti biblici), tłum. z hiszp., Roma ³1996.
- ALONSO SCHÖKEL L., VILCHEZ J., PINTO A., *Sapienciales I. Proverbios* (Nueva Biblia Española. Comentario teológico y literario), Madrid 1984.
- ALONSO SCHÖKEL L., SICRE DIAZ J. L., *Sapienciales II. Job. Comentario teológico y literario* (Nueva Biblia Española. Comentario teológico y literario), Madrid 1983.
- ANDERSEN F. I., FREEDMAN D. N., *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24A), New York 1989.
- ANDERSEN F. I., FREEDMAN D. N., *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24), New York 1980.
- BARBAGLIO G., *La Prima Lettera ai Corinzi. Introduzione, versione, commento* (Scritti delle origini cristiane 7), Bologna 1996.
- BARRÉ M. L., Księga Amosa, w: *KKB*, s. 823–833.
- BAUCKHAM R. J., *Jude, 2 Peter* (WBC 50), Waco 1983.
- BLENKINSOPP J., *Isaiah. A New Translation with Introduction and Commentary*, t. I–III (AB 19, 19A, 19B), New York 2000, 2002, 2003.
- BLENKINSOPP J., Księga Powtórzonego Prawa, w: *KKB*, s. 151–176.
- BOADT L., Księga Ezechiela, w: *KKB*, s. 740–776.
- BONORA A., *Księga Koheleta* (Rozumieć Stary Testament. Komentarze duchowe), tłum. z wł., Kraków 1997.
- BOOR W. de, *Dzieje Apostolskie*, tłum. z niem., Warszawa 1980.
- BOROWSKI W., *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983.

- BOVATI P., *Księga Powtórzonego Prawa (1–11)* (Rozumieć Stary Testament. Komentarze duchowe), tłum. z wł., Kraków 1998.
- BROWN R. E., *I Bogiem było Słowo. Komentarz do Ewangelii wg św. Jana*, tłum. z ang., Kraków 2010.
- BROWN R. E., FITZMYER J. A., MURPHY R. E. (ed.), *The Jerome Biblical Commentary*, t. I–II, London 1984.
- BROWN R. E., FITZMYER J. A., MURPHY R. E. (red.), *Katolicki komentarz biblijny*, Red. naukowa wydania pol. W. Chrostowski (Prymasowska Seria Biblijna 17), tłum. z ang., Warszawa 2001.
- BRIGHT J., *Jeremiah. Introduction, Translation, and Notes* (AB 21), Garden City 1965.
- BRZEGOWY T., *Księga Izajasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, t. I (NKBST 22, 1), Częstochowa 2010.
- CARY P., *Jonah* (Brazos Theological Commentary on the Bible), Grand Rapids 2008.
- CERESKO A. R., Księga Jonasza, w: *KKB*, s. 837–843.
- COUTURIER G. P., Księga Jeremiasza, w: *KKB*, s. 677–739.
- CRANFIELD C. E. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, t. I–II (ICC), Edinburgh 1987–1989.
- DAHOD M., *Psalms. Introduction, Translation, and Notes*, t. I–III (AB 16, 17 i 17A), Garden City 1966, 1968, 1970.
- DĄBROWSKI E., *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 7), Poznań 1965.
- DĄBROWSKI E., *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 5), Poznań 1961.
- DEISSLER A., *Zwölf Propheten*, t. I–III (NEBAT 4, 8 i 21), Würzburg 1981, 1984, 1988.
- DI LELLA A. A., Mądrość Syracha (Eklezjastyk), w: *KKB*, 573–592.
- DROZD J., Księga Ozeasza. Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy, w: *Księgi proroków mniejszych. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, t. I (PŚST 12, 1), Poznań 1968, s. 29–117.
- ELLIOTT M. T., Pieśń nad Pieśniami, w: *MKPŚ*, s. 781–794.
- FARMER W. R. (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, Red. naukowy wydania pol. W. Chrostowski, tłum. z różnych języków, Warszawa 2000.
- FILIPIAK M., *Księga Koheleta. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚST 7, 2), Poznań-Warszawa 1980.
- FUHS H. F., *Ezechiel*, t. I–II (NEBAT 7 i 22), Würzburg 1984.
- FUHS H. F., *Sprichwörter* (NEBAT 35), Würzburg 2001.
- GNILKA J., *Das Matthäusevangelium. Kommentar*, Sonderausgabe, t. I–II (HTKNT 1, 1–2), Freiburg-Basel-Wien 2000.
- GÖRG M., *Richter* (NEBAT 31), Würzburg 1993.
- GRASSO S., *Luca. Traduzione e commento* (Commenti biblici), Roma 1999.

- GRYGLEWICZ F., *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 3, 3), Poznań-Warszawa 1974.
- GRYGLEWICZ F., *Listy katolickie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 11), Poznań 1959.
- GRYGLEWICZ F., List św. Jakuba. Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy, w: Tenże, *Listy katolickie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 11), Poznań 1959, s. 29–153.
- GRYGLEWICZ F., List św. Judy. Wstęp – przekład – komentarz, w: Tenże, *Listy katolickie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 11), Poznań 1959, s. 471–496.
- GRZYBEK S., *Księga Estery. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST 6, 3), Poznań 1963.
- HAAG E., *Daniel* (NEBAT 30), Würzburg 1993.
- HARRINGTON D., Mądrość Syracha, w: *MKPŚ*, s. 810–836.
- HARTMAN L. F., Di LELLA A. A., Księga Daniela, w: *KKB*, s. 777–798.
- HOMERSKI J., *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 3, 1), Poznań-Warszawa 1979.
- HOMERSKI J., *Księga Daniela. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚNT 11, 2), Poznań 2008.
- HOMERSKI J., *Księga Jeremiasza. Przekład i komentarz*, Częstochowa 1999.
- JACQUET L., *Les Psaumes et le coeur de l'homme. Etude textuelle, littéraire et doctrinale*, t. I–III, Gembloux 1975, 1977, 1979.
- JAKUBIEC C., *Księga Hioba. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST 7, 1), Poznań-Warszawa 1974.
- JANKOWSKI A., *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 12), Poznań 1959.
- JÜNGLING H.-W., Księga Psalmów, w: *MKPŚ*, s. 676–748.
- KEENER C. S., *Komentarz historyczno-kulturalny do Nowego Testamentu*, Red. naukowa wydania pol. K. Bardski, W. Chrostowski (Prymasowska Seria Biblijna 16), tłum. z ang., Warszawa 2000.
- KRAUS H.-J., *Psalmen*, t. I–II (Biblischer Kommentar Altes Testament 15, 1–2), Berlin 41972.
- KSELMANN J. S., BARRÉ M. L., Księga Psalmów, w: *KKB*, s. 481–524.
- LAMBRECHT J., Pierwszy List do Koryntian, w: *MKPŚ*, s. 1456–1486.
- LANGKAMMER H., *Ewangelia według św. Marka. Wstęp –przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 3, 2), Poznań-Warszawa 1977.
- LEAHY T. W., List św. Jakuba, w: *KKB*, s. 1492–1503.
- ŁACH S., *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp –przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚST 2, 3), Poznań-Warszawa 1971.
- ŁACH S., ŁACH J., *Księga Psalmów. Wstęp –przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚST 7, 2), Poznań 1990.
- MACKENZIE R. A. F., MURPHY R. E., Księga Hioba, w: *KKB*, s. 443–480.
- MARCONCINI B., *Księga Izajasza* (Rozumieć Stary Testament. Komentarze duchowe), tłum. z wł., Kraków 2000.

- MARTIN R. P., *James* (WBC 48), Waco 1988.
- MCCARTHY D. J., MURPHY R. E., Księga Ozeasza, w: *KKB*, s. 799–815.
- MĘDAŁA S., *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, t. I–II (NKBNT 4, 1–2), Częstochowa 2010.
- MICKIEWICZ F., *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, t. I–II (NKBNT 3, 1–2), Częstochowa 2011.
- MOLLAT D., *Apokalipsa dzisiaj (Bliżej Biblii)*, tłum. z franc., Kraków 1992.
- MURPHY R. E., Księga Hioba, w: *MKPŚ*, s. 656–675.
- MURPHY R. E., *Pieśń nad pieśniami*, w: *KKB*, s. 547–552.
- MURPHY-O’CONNOR J., *Pierwszy List do Koryntian*, w: *KKB*, s. 1321–1347.
- NEYREY J. H., *List św. Judy*, w: *KKB*, s. 1537–1541.
- NOWELL I., CRAVEN T., DUMM D., *Księga Estery*, w: *KKB*, s. 376–382.
- O’CONNOR M., *Księga Sędziów*, w: *KKB*, s. 213–234.
- OSTAŃSKI P., *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Ząbki 2005.
- OSUMI Y., *Księga Powtórzonego Prawa*, w: *MKPŚ*, s. 398–425.
- PACIOREK A., *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000.
- PARCHEM M., *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKBST 26), Częstochowa 2008.
- PESCH R., *Das Markusevangelium. Einleitung und Kommentar*, Sonderausgabe, t. I–II (HTKNT 2, 1–2), Freiburg-Basel-Wien 2000.
- POPPI A., *I quattro vangeli*, t. II *Commento sinottico*, Padova ⁵1997.
- POTOCKI S., *Księga Jonasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Księgi proroków mniejszych*, t. I (PŚST 12, 1), Poznań 1968, s. 283–341.
- POTOCKI S., *Księga Przysłów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚST 8, 1), Poznań 2008.
- RAVASI G., *Apokalipsa* (Z Biblią w Trzecie Tysiąclecie), tłum. z wł., Kielce 2002.
- RAVASI G., *Il Cantico dei cantici. Commento e attualizzazione* (Testi e commenti 4), Bologna 1992.
- RAVASI G., *Giobbe. Traduzione e commento* (Commenti biblici), Roma ³1991.
- RAVASI G., *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, t. I–II (Zgłębiać Biblię), tłum. z wł., Kraków 2004–2005.
- RAVASI G., *Kohelet. Najbardziej radykalna i „skandaliczna” księga Starego Testamentu* (Zgłębiać Biblię), tłum. z wł., Kraków 2003.
- RAVASI G., *Il libro dei salmi. Commento e attualizzazione*, t. I–III (Lettura pastorale della Bibbia 12, 14, 17), Bologna ⁴1988.
- RAVASI G., *Pieśń nad pieśniami... jak pieczęć na twoim sercu* (Zgłębiać Biblię), tłum. z wł., Kraków 2005.
- RAVASI G., *Psalmy*, t. I–V (Zgłębiać Biblię), tłum. z wł., Kraków 2007–2009.
- RAVASI G., *Psalmy modlitwą ludu Bożego*, tłum. z wł., Częstochowa 1998.
- REYMOND P., *List św. Judy Apostoła*, w: *MKPŚ*, s. 1672–1675.
- ROMANIUK K., *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 6, 1), Poznań-Warszawa 1978.

- ROMANIUK K., JANKOWSKI A., STACHOWIAK L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. I–II, Poznań-Kraków ²1999.
- RUMIANEK R., *Księga Ezechiela. Tłumaczenie i komentarz*, Warszawa 2009.
- SCHILLING O., *Das Buch Jesus Sirach übersetzt und erklärt* (Herders Bibelkommentar. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt 7, 2), Freiburg 1956.
- SCHNACKENBURG R., *Johannesevangelium. Einleitung, Kommentar, Ergänzende Auslegungen und Exkurse*, Sonderausgabe, t. I–IV (HTKNT 4, 1–4), Freiburg-Basel-Wien 2000.
- SCHOORS A., Księga Koheleta, czyli Eklezjastesa, w: *MKPS*, s. 771–780.
- SCHREINER J., *Jeremiah*, t. I–II (NEBAT 3 i 9), Würzburg 1981, 1984.
- SCHREINER J., *Jesus Sirach 1–24* (NEBAT 38), Würzburg 2002.
- SCHÜRMAN H., *Das Lukasevangelium. Kommentar*, Sonderausgabe, t. I–II (HTKNT 3, 1–2), Freiburg-Basel-Wien 2000.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER L., *Kohelet übersetzt und ausgelegt* (HTKAT), Freiburg-Basel-Wien 2004.
- SKEHAN P. W., Di LELLA A. A., *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes, Introduction and Commentary* (AB 39), New York 1987.
- STACHOWIAK L., *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT 4), Poznań-Warszawa 1975.
- STACHOWIAK L., *Księga Izajasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, t. I–II (PŚST 9, 1–2), Poznań 1996.
- STACHOWIAK L., *Księga Jeremiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST 10, 1), Poznań 1967.
- STACHOWIAK L., *Księga Jeremiasza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz* (BL), Lublin 1997.
- STACHOWIAK L., *Lamentacje. Księga Barucha. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST 10, 2), Poznań 1968.
- STERN D. H., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu. Przekład i komentarz* (Prymasowska Seria Biblijna 23), tłum. z ang., Warszawa 2004.
- STUART D., *Hosea-Jonah* (WBC 31), Waco 1987.
- STUHLMUELLER C., Deutero-Izajasz (Iz 40–55) i Trito-Izajasz (Iz 56–66), w: *KKB*, s. 644–676.
- TKACIK A. J., Ezekiel, w: *JBC*, t. I, s. 345–365.
- TRONINA A., *Księga Hioba. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKBST 15), Częstochowa 2013.
- WALTON J. H., MATTHEWS V. H., CHAVALAS M. W., *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, Red. naukowa wydania pol. W. Chrostowski (Prymasowska Seria Biblijna 24), tłum. z ang., Warszawa 2005.
- WATTS J. D., *Isaiah*, t. I–II (WBC 24–25), Waco 1985.
- WEBER T. H., Sirach, w: *JBC*, t. I, s. 541–555.
- WILCKENS U., *Der Brief an die Römer*, t. I–III (EKK 6, 1–3), Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen-Vluyn ²1987, ²1987, 1982.
- WRIGHT A. G., Księga Koheleta (Eklezjastesa), w: *KKB*, s. 538–546.
- YARBRO COLLINS A., Apokalipsa św. Jana, w: *KKB*, s. 1542–1572.

- ZAPFF B. M., *Jesus Sirach 25–51* (NEBAT 39), Würzburg 2010.
- ZAWISZEWSKI E., Księga Amosa. Wstęp – przekład – komentarz, w: *Księgi proroków mniejszych. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, t. I (PŚST 12, 1), Poznań 1968, s. 159–260.
- ZIMMERLI W., *Ezekiel. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*, t. I–II (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible), Philadelphia 1979, 1983.

4. Opracowania

- AHLSTRÖM G. W., זָיִת *zajit*, w: *TWAT*, t. II, k. 564–569.
- ALBERTZ R., WESTERMANN C., רוּחַ *rūḥ* spirito, w: *DTAT*, t. II, k. 654–678.
- ALONSO SCHÖKEL L., *Manual de poética hebrea* (Academia Christiana 41), Madrid 1987.
- ALONSO SCHÖKEL L., *A Manual of Hermeneutics* (The Biblical Seminar 54), tłum. z hiszp., Sheffield 1998.
- ALONSO SCHÖKEL L., Słowo natchnione. Pismo święte w świetle nauki o języku, tłum. z hiszp., Kraków 1983.
- BARDSKI K., Od obrazu biblijnego do kontemplacji tajemnic wiary, *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich* 9 (2012) nr 9, s. 493–500.
- BARDSKI K., *W kręgu symboli biblijnych*, Kraków 2010.
- BÄRTELS A., *Rośliny śródziemnomorskie* (Flora świata), tłum. z niem., Warszawa 2009.
- BATDORF I. W., Fruit (symbol), w: *IDB*, t. II, s. 326–327.
- BEDNARZ M., *Ziemia umiłowana przez Boga. Geografia Ziemi Świętej*, Tarnów ²2000.
- BIRD P. A., Wiatry, w: *EB*, s. 1331.
- BÖCHER O., αἶμα, w: *EDNT*, t. I, s. 37–39.
- BOGACZ R., Ujęcia związane z naukami o człowieku, w: T. Jelonek (red.), *Z badań nad Biblią*, t. II, Kraków 1998, s. 65–74.
- BRZEGOWY T., Jak rozumieć Pieśń nad Pieśniami, *RBL* 38 (1985), s. 185–199.
- BRZEGOWY T., Ku dosłownej interpretacji Pieśni nad Pieśniami, *STV* 26 (1988) nr 1, s. 67–95.
- BRZEGOWY T., Pierwszy poemat opisujący w Pieśni nad Pieśniami, *Tarnowskie Studia Teologiczne* 14 (1995–1996), s. 169–195.
- BRZEGOWY T., *Psalmy i inne Pisma* (Academica 10), Tarnów ²1997.
- BUBER M., *Opowieści chasydów*, tłum. z niem., Poznań ²1989.
- CHOURAQUI A., *La vita quotidiana degli uomini della Bibbia* (Uomini e religioni), tłum. z franc., Milano 1988.
- CHROSTOWSKI W., Alegoryczne przedstawienie starości i śmierci w Koh 12, 1–7, w: Tenże (zebrał i oprac.), *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”*. *Księga Pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę*

- urodzin* (Ad Multos Annos 5), Warszawa 2001, s. 91–108 oraz w: Tenże, *Asyryjska diaspora i inne studia* (Rozprawy i Studia Biblijne 10), Warszawa ²2003, s. 293–316.
- CHROSTOWSKI W., Promieniowanie miłości. Jana Pawła II komentarz do Pieśni nad Pieśniami, w: Tenże (red.), *Ioannes Paulus II – In Memoriam. Księga Pamiątkowa Stowarzyszenia Biblistów Polskich ku czci Ojca Świętego Jana Pawła II*, Warszawa 2006, s. 27–50.
- CHROSTOWSKI W., *Ogród Eden – zapoznane świadectwa asyryjskiej diaspory* (Rozprawy i Studia Biblijne 1), Warszawa 1996.
- CIRLOT J. E., *Słownik symboli*, tłum. z hiszp., Kraków 2000.
- CLINES D. J. A., The Tree of Knowledge and the Law of Yahve (Psalm XIX), *VT* 24 (1974), s. 8–14.
- COCAGNAC M., *Les symboles bibliques. Léxique théologique*, Paris 1993.
- CULTRERA P., *Erbario biblico* (Visibile Parlare), a cura di C. Valenziano, Città del Vaticano, 2000.
- CZERSKI J., *Metody interpretacji Nowego Testamentu* (Opolska Biblioteka Teologiczna 21), Opole 1997.
- DAHLER E., *Święta i symbole* (Pismo Święte inaczej 2), tłum. z franc., Warszawa 1999.
- DANIEL-ROPS H., *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, tłum. z franc., Warszawa ²1994.
- DAROM D., *Najpiękniejsze rośliny w Ziemi Świętej. Od hyzopu do potężnych cedrów*, tłum. z ang., Herzlia (Israel) b. r.
- DECLAISSÉ-WALFORD N., Tree of Knowledge, Tree of Life, w: K. D. Sakenfield (red.), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. V, Nashville 2009, s. 659–661.
- de J. MARTÍNEZ T., Oliva, w: A. Díez Macho, A. Rolla (dir.), *Enciclopedia della Bibbia*, t. V, tłum. z hiszp., Torino-Leumann 1971, k. 231.
- DÍAZ J. R., Uливо, w: A. Díez Macho, A. Rolla (dir.), *Enciclopedia della Bibbia*, t. VI, tłum. z hiszp., Torino-Leumann 1971, k. 1038–1041.
- EGGER W., *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in lingwistische und historisch-kritische Methoden*, Freiburg-Basel-Wien 1987.
- ELIADE M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I–III, tłum. z franc., Warszawa ³2007, ³2008, ³2008.
- ELIADE M., *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, tłum. z franc., Warszawa 1998.
- ELIADE M., *Traktat o historii religii* (Plejada), tłum. z franc., Łódź ²1993.
- ERNST M., Baum, w: M. Stubhann (hrsg.), *Die Bibel von A – Z. Das aktuelle Lexikon zur Bibel*, Erlangen 1985, s. 76–77.
- ERNST M., Pflanzenwelt, w: M. Stubhann (hrsg.), *Die Bibel von A – Z. Das aktuelle Lexikon zur Bibel*, Erlangen 1985, s. 544–545.
- FILIPIAK M., *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu* (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego 50), Lublin 1979.

- FORSTNER D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. z niem., Warszawa²2001.
- FUSCO V., *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù* (Kyrios), Roma 2002.
- FUSCO V., Parabola/Parabole, w: P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Cinisello Balsamo 1988, s. 1081–1097.
- GANCHO C., Vigna-vite, w: A. Díez Macho, A. Rolla (dir.), *Enciclopedia della Bibbia*, t. VI, tłum. z hiszp., Torino-Leumann 1971, k. 1170–1173.
- GELIN A., *Pismo święte o człowieku* (Znaki czasu 18), tłum. z franc., Paris 1971.
- GERLEMAN G., בָּשָׂר *bāsār* carne, w: *DTAT*, t. I, k. 326–329.
- GÓRA J., *Kasztan*, Poznań 1987.
- GRAU M., Olio, w: A. Díez Macho, A. Rolla (dir.), *Enciclopedia della Bibbia*, t. V, tłum. z hiszp., Torino-Leumann 1971, k. 229–230.
- GRYGLEWICZ F., *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, Kraków 1986, s. 149–156.
- GRYGLEWICZ F., Winny krzew, w: Tenże (red.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, Lublin 1992, s. 93–111.
- GRZYBEK S., Ludzkie drogi naszego życia w kontekście Psalmu 1, *RBL* 51 (1998), s. 1–7.
- HAREUVENI N., *Tree and Shrub in Our Biblical Heritage*, Kiryat Ono 1989.
- HENTSCHE R., גָּפֶן *gəpæn*, w: *TWAT*, t. II, k. 56–66.
- HEPPER F. N., *Illustrated Encyclopedia of Bible Plants. Flowers and Trees, Fruits and Vegetables, Ecology*, Downers Grove 1992.
- JACOBS-HORNIG B., גָּן *gan*, w: *TWAT*, t. II, k. 35–41.
- JAMES E. O., *The Tree of Life. An Archeological Study*, Leiden 1966.
- JANKOWSKI A., *Królestwo Boże w przypowieściach*, Kraków³1997.
- KELLER C. A., אָרֶר *'rr* maledire, w: *DTAT*, t. I, k. 207–210.
- KIERNIKOWSKI Z., Drzewo życia w „środku” ogrodu (Rdz 1–11), *Pastores* 4/45 (2009), s. 7–17.
- KLOTZ J. W., The Vine, the Fig, Tree, and the Olive. A Study in Biblical Symbolism, *Concordia Journal* 6 (1980), s. 256–260.
- KOBIELUS S., *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Warszawa 2002.
- KOBIELUS S., *Florarium christianum. Symbolika roślin – chrześcijańska starożytność i średniowiecze*, Kraków 2006.
- KOPALIŃSKI W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa⁴1993.
- KOPALIŃSKI W., *Słownik symboli*, Warszawa 1990.
- KOROLKO M., *Podręcznik retoryki homiletycznej*, Kraków 2010.
- KOROLKO M., *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa²1998.
- KUBIAK Z., *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa²1998.
- LACASA J., Albero, w: A. Díez Macho, A. Rolla (dir.), *Enciclopedia della Bibbia*, t. I, tłum. z hiszp., Torino-Leumann 1969, k. 268–272.
- LANGKAMMER H., *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004.

- LEMAŃSKI J., Izrael jako krzew winny i winnica Jahwe w tekstach Starego Testamentu, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie* 6 (2001), s. 133–154 oraz w: W. Chrostowski (zebrał i oprac.), *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”*. *Księga Pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin* (Ad Multos Annos 5), Warszawa 2001, s. 220–239.
- LEMAŃSKI J., „Sprawisz, abym ożył!” (Ps 71, 20b). *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie* (Uniwersytet Szczeciński. Rozprawy i Studia 532), Szczecin 2004.
- LEVESQUE E., Herbacées (plantes), w: F. Vigouroux (red.), *Dictionnaire de la Bible*, Paris 1903, t. III, k. 596–599.
- LURKER M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. z niem., Poznań 1989.
- MAILLÂT J., MAILLÂT S., *Les plantes dans la Bible. Guide de la flore en Terre Sainte*, Paris 1999.
- MAŁOCHA J., Symbolika roślin w sztuce wczesnochrześcijańskiej. Zarys zagadnienia, w: J. Marecki, L. Rotter (red.), *Symbolika roślin. Heraldyka i symbolika chrześcijańska*, Kraków 2007, s. 63–71.
- MANY S., Arbres mentionnés dans la Bible, w: F. Vigouroux (red.), *Dictionnaire de la Bible*, Paris 1895, t. I, k. 888–894.
- MCCASLAND S. V., Flesh in the NT, w: *IDB*, t. II, s. 276–277.
- MIZERSKI W. (red.), *Tablice biologiczne*, Warszawa 2008.
- MOLDENKE N. H., MOLDENKE A. L., *Plants of the Bible*, New York 1952.
- MULDER M. J., יַעַר *ja'ar*, w: *TWAT*, t. III, k. 777–787.
- MÜLLER H.-P., כַּרְמֵל *kæræm*, w: *TWAT*, t. IV, k. 334–340.
- NARROWE M. H., Another Look on the Tree of Good and Evil, *The Jewish Bible Quarterly* 26 (1998), s. 184–188.
- NIELSEN K., עֵץ *'eš*, w: *TWAT*, t. VI, k. 284–297.
- PETUCHOWSKI J. J., Hoshi'ahna in Ps 118, 25. A prayer for rain, *VT* 5 (1955), s. 266–271.
- PICK J., *W świecie Biblii – flora. Niemi świadkowie chwały Boga. Leksykon roślin w Biblii*, Pelplin 1998.
- PISAREK S., Więź z winnym krzewem (Chrystusem Synem) i z ojcem-rolnikiem (Bogiem Ojcem) w obrazie winnego krzewu, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 32 (1999), s. 37–46.
- PILCH J. J., *Słownik kultury biblijnej*, tłum. z ang., Częstochowa 2004.
- PIWOWARCZYK E., Symbolika owoców. Wybrane przykłady: figa, granat, jabłko, migdał, winne grono, w: J. Marecki, L. Rotter (red.), *Symbolika roślin. Heraldyka i symbolika chrześcijańska*, Kraków 2007, s. 91–103.
- RAVASI G., *Ewangelie zmartwychwstałego Boga*, tłum. z wł., Kraków 2013.
- RAVASI G., *Mattutino*, Casale Monferrato 1993.
- RAVASI G., *Modlitwa życiem w Psalmach* (Biblioteka Centrum Formacji Duchowej. Duchowość biblijna), tłum. z wł., Kraków 2003.
- RAVASI G., Simbolo ed ermeneutica biblica, w: V. Melchiorre (a cura di), *Simbolo e conoscenza* (Pubblicazioni del Centro di ricerche di Metafisica. Sezione di Metafisica e storia della metafisica 5), Milano 1988, s. 3–30.

- RICOEUR P., *Ermeneutica biblica. Linguaggio e simbolo nelle parabole di Gesù*, tłum. z ang., Brescia 1978.
- RICOEUR P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. z franc., Warszawa 1975.
- RICOEUR P., *La métaphore vive (L'Ordre philosophique)*, Paris 1975.
- RINGGREN H., נָאֵת *nāta*, w: *TWAT*, t. VI, k. 415–424.
- RINGGREN H., שַׁמַּח *šəmah*, w: *TWAT*, t. VI, k. 1068–1072.
- ROSS J. F., Oil, w: *IDB*, t. III, s. 592–593.
- ROSS J. F., Vine, vineyard, w: *IDB*, t. IV, s. 784–786.
- ROTTER L., Symbolika kwiatów i ziół, w: J. Marecki, L. Rotter (red.), *Symbolika roślin. Heraldyka i symbolika chrześcijańska*, Kraków 2007, s. 147–158.
- RUSSELL T., CUTLER C., WALTERS M., *Ilustrowana encyklopedia. Drzewa świata*, tłum. z ang., Kraków 2008.
- SENETA W., DOLATOWSKI J., *Dendrologia*, Warszawa 2011.
- SÆBØ M., שָׂרָא *šr pi*. proclamare beato, w: *DTAT*, t. I, k. 225–228.
- STRUS, J., Funkcja obrazu w przekazie biblijnym: obraz winnicy u Iz 5, 1–7, *STV* 15/2 (1977), s. 25–54.
- SYNOWIEC J. S., *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003.
- SZCZEPANOWICZ B., *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków 2003.
- SZCZEPANOWICZ B., MROZEK A., *Atlas zwierząt biblijnych. Miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków 2007.
- THOMPSON J. A., Ointment, w: *IDB*, t. III, s. 593–595.
- TRELA J., *Przypowieści Jezusa a starotestamentalne i rabinackie meszolim*, Lublin 1997.
- TREVER J. C., Almond, w: *IDB*, t. I, s. 86–87.
- TREVER J. C., Aloes, w: *IDB*, t. I, s. 88.
- TREVER J. C., Apple, w: *IDB*, t. I, s. 175–176.
- TREVER J. C., Bramble, w: *IDB*, t. I, s. 460.
- TREVER J. C., Cedar, w: *IDB*, t. I, s. 545–546.
- TREVER J. C., Cinnamon, w: *IDB*, t. I, s. 628.
- TREVER J. C., Fig tree, fig, w: *IDB*, t. II, s. 267.
- TREVER J. C., Frankincense, w: *IDB*, t. II, s. 324–325.
- TREVER J. C., Fruit (products), w: *IDB*, t. II, s. 326.
- TREVER J. C., Henna, w: *IDB*, t. II, s. 581.
- TREVER J. C., Juniper, w: *IDB*, t. II, s. 1027.
- TREVER J. C., Myrrh, w: *IDB*, t. III, s. 478–479.
- TREVER J. C., Oak, w: *IDB*, t. III, s. 575.
- TREVER J. C., Oil tree, w: *IDB*, t. III, s. 593.
- TREVER J. C., Olive tree, w: *IDB*, t. III, s. 596.
- TREVER J. C., Palm tree, w: *IDB*, t. III, s. 646.
- TREVER J. C., Pomegranate, w: *IDB*, t. III, s. 840–841.
- TREVER J. C., Spice, w: *IDB*, t. IV, s. 431–432.
- TREVER J. C., Stacte, w: *IDB*, t. IV, s. 438.

- TREVER J. C., Thistle, thorn, w: *IDB*, t. IV, s. 630–631.
- A. TRONINA, Zmartwychwstanie Pańskie w Psalterzu Biblii greckiej, w: *Psalterz Biblii greckiej*, Przełożył według wersji Septuaginty, wprowadzeniem i komentarzem opatrzył A. Tronina, Lublin 1996, s. 261–272.
- VAUX R. de, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I–II, tłum. z franc., Poznań 2004.
- WAGNER S., נֶשֶׁאֶר, w: *TWAT*, t. V, k. 587–589.
- WAJDA A. M., Przyczynek do metodyki tłumaczenia terminów zoologicznych w tekstach biblijnych na przykładzie wybranych gatunków ssaków (*Mammalia*), *RBL* 64 (2011), s. 221–232.
- WALLACE H. N., Tree of Knowledge and Tree of Life, w: D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. VI, New York 1992, s. 656–660.
- WASZAK P., *Drzewo kosmiczne Izraela w tekstach Ez 31 i Dn 4, 7–14. Studium literacko-teologiczne* (Studia Biblica Lublinensia 9), Lublin 2012.
- WEIL S., *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. z franc., Warszawa 1996.
- WIDŁA B., *Słownik antropologii Nowego Testamentu* (Pymasowska Seria Biblijna 19), Warszawa 2003.
- WIGHT F. H., *Obyczaje krajów biblijnych* (Biblioteka pielgrzyma), tłum. z ang., Warszawa 1998.
- WITCZYK H., „Pokorny wołał, i Pan go wysłuchał” (*Ps 34, 7a*). Model komunikacji diafanicznej w psalmach, Lublin 1997.
- H. WITCZYK, *Psalmy – dialog z Bogiem* (Attende lectioni 19), Katowice 1995.
- WITCZYK H., Winny krzew i latorośle (J 15, 1–16, 3) – zarys zmagania Kościoła w świecie, w: K. Mielcarek (red.), „Dobrze, Sługo dobry...” (*Mt 25, 21*). *Księga Pamiątkowa ku czci Ks. Dr Huberta Ordona SDS* (Studia Biblica 9), Kielce 2005, s. 191–226.
- WITKOWSKI S., „Wielki Babilon” w *Janowej Apokalipsie jako kryptonim imperialnego Rymu oraz wrogię Bogu świata*, Kraków 2012.
- WŁODARCZYK Z., Daktylowiec właściwy (*Phoenix dactylifera* L.) w Biblii – uprawa i symbolika, w: T. Jelonek (red.), *Z badań nad Biblią*, t. XI, Kraków 2007, s. 221–232.
- WŁODARCZYK Z., Drzewa i krzewy na kartach Nowego Testamentu, w: T. Jelonek (red.), *Z badań nad Biblią*, t. III, Kraków 2001, s. 17–70.
- WŁODARCZYK Z., Metafora oliwki w Liście do Rzymian, w: J. Dronzek (red.), *Apostoł Paweł a dialog kultur*, Košice 2008, s. 280–292.
- WŁODARCZYK Z., Metodyka tłumaczeń terminów botanicznych w tekstach biblijnych, *Polonia Sacra* 11/29 (2007) nr 21/65, s. 233–244.
- WŁODARCZYK Z., Odzwierciedlenie kultury rolniczej starożytnego Izraela w tekstach biblijnych, w: T. Jelonek (red.), *Z badań nad Biblią*, t. XII, Kraków 2007, s. 185–202.
- WŁODARCZYK Z., Ogród biblijny jako metoda ewangelizacji, *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich* 4 (2007) nr 4, s. 243–251.

- WŁODARCZYK Z., Postacie biblijne związane z roślinami, w: J. Marecki, L. Rotter (red.), *Symbolika roślin. Heraldyka i symbolika chrześcijańska*, Kraków 2007, s. 105–124.
- WŁODARCZYK Z., *Przyroda w Biblii. „Od cedrów... do hizopu”*, Kraków-Rzeszów 2011.
- WŁODARCZYK Z., Review of Plant Species Cited in the Bible, *Folia Horticulturae* 19 (2007) nr 1, s. 67–85.
- WŁODARCZYK Z., *Rośliny biblijne. Leksykon*, Kraków 2011.
- WŁODARCZYK Z., Rośliny w przypowieściach Jezusa, w: T. Jelonek (red.), *Teologia – rośliny i zwierzęta* (Biblia w kulturze świata), Kraków 2008, s. 209–221.
- WŁODARCZYK Z., Rośliny zielne w Nowym Testamencie, w: T. Jelonek (red.), *Z badań nad Biblią*, t. IV, Kraków 2002, s. 7–68.
- WŁODARCZYK Z., *Siedem upraw biblijnych i ich symbolika*, Kraków 2008.
- WŁODARCZYK Z., Symbolika i uprawa winorośli (*Vitis vinifera* L.) w Biblii, w: T. Jelonek, L. Rotter (red.), *Interpretacja i symbolika* (Biblia w kulturze świata), Kraków 2006, s. 141–160.
- WŁODARCZYK Z., Symbolika roślin, w: R. Bogacz, W. Chrostowski (red.), *Verbum caro factum est. Księga pamiątkowa ks. T. Jelonkowi* (Ad Multos Annos), 2007.
- WŁODARCZYK Z., Symbolika roślinna w celebracji świąt od Paschy przez Omer do Szawuot, w: T. Jelonek (red.), *Z wybranych ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Praca zbiorowa*, t. II (Biblia w kulturze świata), Kraków 2009, s. 111–124.
- WŁODARCZYK Z., Symbolika siedmiu najważniejszych gatunków roślin biblijnych, w: J. Marecki, L. Rotter (red.), *Symbolika roślin. Heraldyka i symbolika chrześcijańska*, Kraków 2007, s. 169–180.
- WŁODARCZYK Z., Uprawa i symbolika oliwki (*Olea europaea* L.) w Biblii, *Studia Catholica Podoliae* 4 (2005), s. 201–216.
- WŁODARCZYK Z., Znaczenie i symbolika roślin lulawu, w: T. Jelonek (red.), *Biblia – Ojcowie Kościoła* (Biblia w kulturze świata), Kraków 2008, s. 91–111.
- WŁODYGA P., *Oblubieniec i Oblubienica. Metaforyka małżeńska Jeremiasza*, Kraków 2003.
- WOJCIECHOWSKI M., Czynności symboliczne Jezusa, w: J. Łach (red.), *Studia z biblistyki*, t. VI, Warszawa 1991, s. 7–253.
- WOJCIECHOWSKI M., *Przypowieści dla nas*, Częstochowa 2007.
- WOLFF H. W., *Anthropologie des Alten Testaments*, Mit zwei Anhängen neu herausgegeben von B. Janowski, Gütersloh 2010.
- WRONKA S., Dlaczego w przypowieściach?, w: T. M. Dąbek (red.), „*Utwierdzaj twoich braci*” (Łk 22, 32), Kraków 2003, s. 245–260.
- WRONKA S., Hiperboliczne wypowiedzi w Biblii, w: W. Chrostowski, B. Strzałkowska (red.), „*Patrzymy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi*”. *Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Jana Łacha w 85. rocznicę urodzin* (Ad Multos Annos 17), Warszawa 2012, s. 678–703.

- ZIOMEK J., *Retoryka opisowa (Vademecum Polonisty)*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1990.
- ZOHARY M., Flora, w: A. Díez Macho, A. Rolla (dir.), *Enciclopedia della Bibbia*, t. III, tłum. z hiszp., Torino-Leumann 1970, k. 453–473.
- ZOHARY M., Flora, w: *IDB*, t. II, s. 284–302.
- ZOHARY M., *Plants of the Bible. A complete handbook to all the plants with 200 full-color plates taken in the natural habitat*, Cambridge 1982.

Indeksy

1. Teksty biblijne zawierające antropologiczne metafory drzewa wykorzystane w pracy

Pwt	20, 19–20	91
Sdz	9, 8-15	144–145
Hi	13, 25	74
	13, 28	75
	14, 7–12	77
	19, 10	80
	29, 19	82
Ps	1, 3	111
	52/51, 7	128
	52/51, 10	107
	80/79, 9–17	224
	92/91, 13–15	118–119
	118/117, 12	96
	128/127, 3a	55
	128/127, 3b	68
Koh	12, 5b	86
Pnp	1, 6b	47
	1, 13–14	66
	2, 2	22
	2, 3	64
	2, 15	50
	2, 17	44
	4, 3b	19
	4, 6	40
	4, 12–5, 1	31
	5, 11. 13. 15b	57
	6, 7	19
	7, 8–9	24

	8, 11–12	53
	8, 14	43
Syr	14, 18	89
Iz	4, 2	195
	5, 1–7	205–206
	7, 2	99
	11, 1	195
	11, 10a	195
	27, 2–6	228
	44, 4	233
	53, 2a	184
	63, 19b–64, 2a	242
Jr	2, 21	215
	17, 5–6	122
	17, 7–8	104
	23, 5a	195
Lm	4, 8	101
Ez	15, 2–8	217–218
	17, 1–24	151–152, 155–156
	31, 1–18	159–160
Dn	4, 7b–14, 17–24	169, 173–174
	11, 6b–7a	195
Oz	9, 10a	202
Am	2, 9	238
Jon	4, 6–11	244–245
Za	6, 12b	195
Mk	8, 24	7
Łk	23, 31	180
J	15, 1–8	185–186
Rz	11, 16–24	248–249
Jk	3, 5b–6	130
	3, 12a	134
Jud	12	139
Ap	5, 5	196
	22, 16	198

2. Gatunki drzew i krzewów opisane szerzej w pracy

aloes (<i>Aquilaria agallocha</i>)	36–37
balsamowe drzewo, krzew (<i>Commiphora opobalsamum</i>)	37–38
balsamowiec mirra (<i>Commiphora abyssinica</i>)	36
cedr (<i>Cedrus libani</i>)	62–63
ciemie	23, 146

cynamon (<i>Cinnamomum zeylanicum</i>)	35
dąb (<i>Quercus ithaburensis</i> , <i>Q. calliprinos</i>)	239–240
figowiec (<i>Ficus carica</i>)	135–137
granatowiec (<i>Punica granatum</i>)	19–21
henna (<i>Lawsonia inermis</i>)	33–34
jabłoń dzika, płonka (<i>Malus sylvestris</i>)	29–30
jałowiec (<i>Juniperus phoenicia</i> , <i>phoenicea</i>)	125–126
kadzidla (<i>Boswellia sacra</i> / <i>B. carteri</i> , <i>B. papyrifera</i> / <i>B. thurifera</i>)	35
kapar (<i>Capparis spinosa</i>)	87–88
migdałowiec (<i>Amygdalus communis</i>)	86
oliwka (<i>Olea europaea</i>)	68–71
palma daktylowa (<i>Phoenix dactylifera</i>)	24–25
rycynus (rącznik) (<i>Ricinus communis</i>)	245–246
tamaryszek (<i>Tamarix aphylla</i> / <i>T. articulata</i> , <i>T. nilotica</i> , <i>T. mannifera</i>)	123–125
topola (<i>Populus euphratica</i>)	234
wierzba (<i>Salix acmophylla</i> , <i>S. alba</i>)	235
winorośl (<i>Vitis vinifera</i>)	28–29
wrzosiec (<i>Erica</i>)	126
winnica	47–48, 207–208

3. Drzewa i krzewy oraz ich symbolika antropologiczna

aloes	– kobieta	– zapach	31, 36–37
balsamowe drzewo, krzew	– kobieta	– zapach	31, 37–38
		– zapach, czar, piękno, intymność	43, 45–46
	– mężczyzna	– policzki, broda, zapach	57, 59–60
balsamowiec mirra	– kobieta	– zapach	31, 36
		– zapach, czar, piękno, intymność	40–41
– mirra (żywica)	– mężczyzna	– zapach, czar	57, 61
cedr	– Amoryci	– siła	238–239, 241
	– faraon	– pycha	158–166
	– Izrael, Jerozolima, ród królewski		151–153, 155–157
	– król Izraela		156–158
	– Mesjasz		156–158
	– mężczyzna	– postać wyniosła	57, 62–63
	– oponent króla Izraela		145, 149
– pęd	– książę Izraela		151, 153

– wierzchołek	– król Izraela		151–158
	– Mesjasz		151–158
chrust	– wrogowie Izraela	– kara	242–243
ciemie (zob. krzew ciernisty)	– dziewczęta		22–24
	– przywódca i oddział	– walka	94–98
cynamon	– kobieta	– zapach	31, 35
dąb	– Amoryci	– siła	238–241
drewno	– młodzieniec	– skóra	101–102
drzewo	– człowiek		7
		– atak	91–93
		– beznadzieja	80–84
		– sprawiedliwość	103–106, 110–117
		– śmiertelność	77–79
	– Jezus	– zgładzenie	180–185
	– król Izraela	– kandydat	144–145
	– król Nabuchodonozor	– pycha	167–179
	– mieszkańcy Jerozolimy, naród Izrael	– kara	180–185
	– nauczyciel	– fałsz	138–142
– korzeń (wykorzenieć)	– człowiek	– występpek	127–129
– liść	– człowiek	– małość	73–74
	– pokolenie	– wymiana	89–91
– odrośl	– Jezus		195–199
	– Mesjasz		195
drzewa leśne (zob. las)	– młodzieńcy		64
	– król i mieszkańcy Jerozolimy	– lęk	99–100
figowiec	– człowiek	– usta	133–137
	– król Izraela	– kandydat	144–146
– figa (owoc)	– naród Izrael	– wybranie	202–204
granatowiec	– kobieta	– czar	31–33
– granat (owoc)	– kobieta	– twarz	18–21
henna	– kobieta	– zapach	31, 33–34
– kwiat	– męczyzna	– zapach	66–68
jabłoń	– męczyzna	– czar, miłość	64–65
– jabłko	– kobieta	– zapach	24, 29–30
jałowiec	– człowiek	– występpek	121–127
kadzidla	– kobieta	– zapach	31, 35
		– czar, zapach, piękno, intymność	40–41
kapar	– człowiek	– starość	86–88
krzew ciernisty (zob. ciemie)	– król Izraela	– kandydat	144–147

las (zob. drzewa leśne)	– człowiek	– życie	130–132
migdałowiec	– człowiek	– siwizna	86–87
ogród	– kobieta	– czar, zapach, piękno, intymność	31–32, 38
oliwka	– człowiek	– pobożność	107–110
	– Izrael		248–252
	– król Izraela	– kandydat	144–146
	– syn	– świeżość	68–72
– gałęzie	– Izraelici przeciwni Chrystusowi		247–252
	– poganie- chrześcijanie		247–252
palma	– kobieta	– postać smukła, czar	24–28
	– człowiek	– sprawiedliwość	117–121
– gałęzie	– mężczyzna	– włosy	57–59
próchno	– człowiek	– zniszczalność	75–76
rycynus (rącznik)	– mieszkańcy Niniwy		244–245
wierzba	– naród Izrael	– odrodzenie	231–236
winnica	– kobieta	– autonomia	46–50
		– piękno zagrożone	50–52
		– świadomość własnej wartości	52–54
	– naród Izrael	– szlachetność, nieprawość	205–212, 227–231
winorośl (krzew winny)	– człowiek	– usta	133–135, 137–138
	– Jezus		185–194
	– król Izraela	– kandydat, panowanie	144–146, 150–155
	– małżonka	– płodność	55–56
	– naród Izrael	– wybranie, pogńębienie	223–227
– drewno	– naród Izrael	– bezwartoś- ciowość	217–221
– latorośl	– uczeń Jezusa		185–194
	– naród Izrael	– szlachetność, zwyrodniałość	212–216
– winogrona	– kobieta	– piersi	24, 26–29
	– naród Izrael	– wybranie	202–204

Summary

“Like a tree planted by the rivers of water” (Ps 1 : 3). The anthropological dimension of the metaphor of the tree in the Bible

The text discusses the metaphor of the tree in the Bible with reference to man. This broadly understood metaphor contains various figures (tropes) of speech (simile and symbol) as well as genres (parable, allegory and fable). These literary forms are different from one another, however, they share one common feature. Two notions are fundamental for each of them and one (rheme) defines the other (theme). Two realities are confronted on the basis of an analogy, a linguistic or topical similarity, that constitutes the so called tertium comparationis. In this case the rheme is the tree with all its components and the theme is man, individually and as a group member, his characteristics, behaviours and relations with others. When the theme is mentioned in the text we talk about a metaphor in praesentia. When it is not, we deal with the metaphor in absentia.

The author analyzed selected texts from the Old and New Testaments (about 60), in which the metaphor of the tree is present in relation to man, disregarding the ones in which the metaphor of the tree refers to God, Wisdom, space, life or cognition. Starting with the literal meaning of the word “tree,” the author tries to understand its image presented in a given text, and on the other hand recognizes the man presented in such text. Comparing these two realities in a given context, he tries to find the points of comparison in order to determine what the image of the tree tells about the man.

Only biblical texts were used for the analysis. References to ancient extrabiblical texts containing the metaphor of the tree in the anthropological context are rare. The analyzed texts were not arranged in accordance with a formal criterion (trope or genre: simile, metaphor, symbol, parable, allegory and fable) but in accordance with the criterion of content. However, the point of reference is not the tree (rheme) but the reality of man (theme).

The paper is divided into two parts and five chapters. Part A contains metaphors referring to individuals. Three chapters successively present man from the existen-

tial and aesthetic and then moral and religious point of view, and also show two unique individuals: the king and Jesus. Part B discusses the metaphors referring to nations, therefore, chapters four and five present Israel and the pagan nations. The three attached Indexes present the texts which were used, the species of trees and shrubs described, as well as the symbolic representation of the trees. Together with the Table of Contents, the three Indexes give an overview of anthropological metaphors from the perspective of the text, the tree and the man.

The Conclusion sums up the findings of the analysis. They show that the metaphors of trees and shrubs referring to man are rich and numerous in the Bible, and present a picture of the figures of speech and genres used, as well as different characteristics of man represented by trees.

First of all we meet in the Holy Scripture the simple similes with connecting words like "as" and "as... as." It is common for both parts of the simile to be mentioned: the tree (rheme) and the man it symbolizes (theme). At times the human reality needs to be extracted from the context. The tertium comparationis is seldom expressed directly (e.g. as tall as the cedars, as strong as the oak trees in Am 2:9). In most cases it stems from the context, which was in any case meticulously analyzed by the author.

Metaphors, in which there is basically no directly indicated tertium comparationis, are also common in the Bible. They need to be recognized on the basis of the context, which determines what features of the image of the tree can be applied to man. In many metaphors the theme is mentioned (metaphors in praesentia), although at times it is not easy to define it and know clearly who the text is referring to (e.g. who is the enemy posing a threat to Israel and should be punished). Metaphors in absentia are also present in the Bible. Their analysis requires extracting the theme from the context, what can prove to be challenging.

Parables and allegories which contain the metaphor of the tree referring to man are less common, and they appear not only in the form of a story but also in the form of an action or event (e.g. the growing and withering castor bean in Jon 4:6–10). The reality of the man they refer to is usually easy to decipher, at least in the general sense. In the Bible we can also encounter fables, the main characters of which are trees and shrubs representing different human attitudes. There is no straightforward answer as to what text could contain a clear symbol of the tree in the anthropological context.

Metaphors of the tree are very flexible, they may refer to various human realities. The same tree or shrub refers to an individual and a nation, to a man and a woman, to the faithful and to the sinner. A strong tree can mean a good man as well as a proud man. Green leaves symbolize good physical and moral condition, withered ones refer to the transience and sinfulness. The olive tree has positive connotations, whilst thorns are always associated with something negative. Sometimes it is difficult to identify the species of trees and shrubs mentioned in the Bible. It is not uncommon that a clear determination cannot be made, which requires opting for one of the hypothesis or being open to many possible interpretations. This text

presents some of the basic species of trees and shrubs referring metaphorically to man, but not all of them.

The symbol of the tree was used by authors to express various truths concerning man as an individual and as a part of a nation. Individuals are presented from the ontic, existential and aesthetic perspective, as well as from moral and religious one, both their positive and negative features. The beauty and vitality of the woman, man and children are emphasized. On the other hand, many texts point to the frailness of man, his withering, old age and death, his suffering resulting from attacks and wars. In the moral and religious contexts a beautiful, full grown tree represents a righteous man, rooted in God, bearing fruit for himself and for others. A dwarf, falling, withered tree symbolizes a vicious man, trusting in wealth, someone destroying life, a liar. The metaphor of the tree can refer to unique individuals, playing an important part in social and religious life. In the figure of the king God's favour for him and the positive influence he has on his subjects are emphasized, but what is even more visible is his pride and arrogance towards other people and God, for which he is punished. Jesus, however, was presented as the one cruelly killed, but also as the Source of unity and life and the Lord of history.

The metaphor of the tree may also refer to a society, a nation, a people, most often to the people of Israel as a whole or as its part: people of the Kingdom of Judah or the Kingdom of Israel, inhabitants of Jerusalem, different tribes, and also pagan nations. It lets describe God's election of Israel and His care for them, but also the unfaithfulness of the chosen people and the punishment being the consequence of the sin, of turning away from the Lord, as well as the rebirth and flourishing of His people. With reference to foreign nations, the metaphor of the tree shows the punishments sent for arrogance towards God and hostility towards Israel. It is also used to promise them the future salvation within the people of God. The symbol of the tree is used to present the nations from the perspective of the history of salvation.

The metaphor of the tree proves to be very useful. It allows to build a kind of anthropology and ethics in pictures. It does not manage to embrace all aspects of human reality but helps to experience man in the fundamental aspects of his being: beauty and weakness, life and death, good and evil, individual and community, history and theology.

It is advisable to take other texts including the metaphor of the tree in the anthropological context into consideration, in order to be able to see a more detailed image of its use, or even broaden the field of analysis to all plant metaphors appearing in the Bible with reference to man. The image of grass, flowers and grain is often used to this purpose. The comparison between the Biblical metaphors and the metaphorical use of plants in extrabiblical texts could also shed some light on the interpretation of texts in the Bible.

Trees have an important message to deliver about ourselves. Contemplating them is a good way of penetrating the reality of man, his condition and destination. Metaphor makes us think. All we need to do is open up to them, like the hagiographers did.

Table of Contents

Introduction	5
Part A. Metaphors of the tree referring to individuals	17
Chapter I. The human being between beauty and transience	17
1. Beauty, pleasure and vitality	18
a. Captivating charm of the woman	18
1) Beauty of the face (Cant 4 : 3b = 6 : 7)	18
2) Incomparability to other women (Cant 2 : 2)	22
3) Slender, attractive figure (Cant 7 : 8–9)	24
4) Invitation to one's garden (Cant 4 : 12–5 : 1)	31
5) Intimate unification	40
6) Deciding about oneself (Cant 1 : 6b)	46
7) Beauty requiring protection (Cant 2 : 15)	50
8) Understanding one's value (Cant 8 : 11–12)	52
9) Happy fruitfulness (Ps 128/127 : 3a)	54
b. Fascinating power of the man	57
1) Strong and shapely figure (Cant 5 : 11. 13. 15b)	57
2) Incomparability to other men (Cant 2 : 3)	64
3) Dizzy fragrance (Cant 1 : 13–14)	65
c. Freshness of the children (Ps 128/127 : 3b)	68
2. Frailness and transience	72
a. Littleness of human being (Job 13 : 25)	72
b. Perishable being (Job 13 : 28)	75
c. Death as the end of hope	77
1) Irrevocable departure (Job 14 : 7–12)	77
2) Uprooted hope (Job 19 : 10)	80
3) Unrealized dream (Job 29 : 19)	82
d. Grey hair and senile decline (Qoh 12 : 5b)	84
e. Replacement of generations (Sir 14 : 18)	89
f. War victim	91
1) Purpose of the attacks (Deut 20 : 19–20)	91
2) In the heat of the battle (Ps 118/117 : 12)	93
3) Fear (Isa 7 : 2)	98

4) Inanition (Lam 4:8)	100
Chapter II. The human being between righteousness and vice	102
1. Splendour, permanence and fruitfulness of the righteous.	102
a. True confidence	103
1) Trust in the Lord (Jer 17:7–8)	103
2) Trust in God’s graciousness (Ps 52/51:10)	107
b. Delight in the Law of the Lord (Ps 1:3)	109
c. Belief in God’s justice (Ps 92/91:13–15)	117
2. Weakness, imminent end and fruitlessness of the wicked	121
a. False confidence	121
1) Trust in human beings (Jer 17:5–6)	121
2) Trust in the riches (Ps 52/51:7)	127
b. Destroyed circle of life (Jas 3:5b–6)	129
c. Cursing mouth (Jas 3:12a)	133
d. Falsifiers of the Gospel (Jude 12)	138
Chapter III. Unique individuals	142
1. The king	142
a. Election of the ruler (Judg 9:8–15)	142
b. Contest of kings (Ezek 17:1–24)	150
c. Punished pride of monarchs	158
1) Pharaoh (Ezek 31:1–18)	158
2) Nebuchadnezzar (Dan 4:7b–14, 17–24)	167
2. Jesus	180
a. Cut off out of the land of the living (Luke 23:31)	180
b. Centre of unity (John 15:1–8)	185
c. Lord of history (Rev 5:5; 22:16)	195
Part B. Metaphors of the tree referring to nations	201
Chapter IV. Israel – from being chosen to rebirth	201
1. Election and unfaithfulness of Israel.	201
a. Pleasure of the Lord (Hos 9:10a)	201
b. Unreciprocated love (Isa 5:1–7)	204
c. Harlot (Jer 2:21)	212
2. Punishment	217
a. Worthless nation (Ezek 15:2–8)	217
b. Troubled nation (Ps 80/79:9–17)	221
3. Rebirth.	227
a. Renewed covenant (Isa 27:2–6)	227
b. New creation (Isa 44:4)	231

Chapter V. Pagan nations in God's plan	237
1. Punishment	237
a. Sinful nations (Amos 2:9)	237
b. Enemies of Israel (Isa 63:19b–64:2a)	241
2. Salvation	243
a. Common God's mercy (Jon 4:6–11)	243
b. Incorporation into God's people (Rom 11:16–24)	247
Conclusion	253
Abbreviations	257
Bibliography	259
Indexes	277
1. Biblical texts containing anthropological metaphors of the tree used in the book	277
2. Species of trees and shrubs described	278
3. Trees and shrubs and their anthropological symbolism	279
Summary	283
Table of contents	287

Spis treści

Wstęp	5
Część A. Metafory drzewa odnoszące się do pojedynczego człowieka	17
Rozdział I. Człowiek pomiędzy pięknem i przemijaniem	17
1. Piękno, rozkosz i witalność	18
a. Zniewalający urok kobiety	18
1) Piękno twarzy (Pnp 4, 3b = 6, 7)	18
2) Nieporównywalność z innymi kobietami (Pnp 2, 2)	22
3) Postać wysmukła, przyciągająca (Pnp 7, 8–9)	24
4) Zaproszenie do swego ogrodu (Pnp 4, 12–5, 1)	31
5) Intymne zjednoczenie	40
6) Rozporządzanie sobą (Pnp 1, 6b)	46
7) Piękno wymagające ochrony (Pnp 2, 15)	50
8) Świadomość swej wartości (Pnp 8, 11–12)	52
9) Szczęśliwa płodność (Ps 128/127, 3a)	54
b. Fascynująca moc mężczyzny	57
1) Postać mocna i kształtna (Pnp 5, 11. 13. 15b)	57
2) Nieporównywalność z innymi mężczyznami (Pnp 2, 3)	64
3) Odurzający zapach (Pnp 1, 13–14)	65
c. Świeżość synów (Ps 128/127, 3b)	68
2. Kruchość i przemijanie	72
a. Małość człowieka (Hi 13, 25)	72
b. Istota niszczalna (Hi 13, 28)	75
c. Śmierć końcem nadziei	77
1) Bezpowrotne odejście (Hi 14, 7–12)	77
2) Wykorzeniona nadzieja (Hi 19, 10)	80
3) Nieziszczone marzenie (Hi 29, 19)	82
d. Siwizna i starczy rozkład (Koh 12, 5b)	84
e. Wymiana pokoleń (Syr 14, 18)	89
f. Ofiara wojny	91
1) Cel ataków (Pwt 20, 19–20)	91
2) W ogniu walki (Ps 118/117, 12)	93
3) Lęk (Iz 7, 2)	98
4) Wymuszczenie (Lm 4, 8)	100

Rozdział II. Człowiek pomiędzy sprawiedliwością i występkiem	102
1. Splendor, trwałość i owocowanie sprawiedliwego	102
a. Prawdziwa ufność	103
1) Ufność w Panu (Jr 17, 7–8)	103
2) Ufność w łaskawości Bożej (Ps 52/51, 10)	107
b. Upodobanie w Prawie Pana (Ps 1, 3)	109
c. Przekonanie o sprawiedliwości Boga (Ps 92/91, 13–15)	117
2. Słabość, rychły kres i bezowocność występnego	121
a. Fałszywa ufność	121
1) Ufność w człowieku (Jr 17, 5–6)	121
2) Ufność w bogactwie (Ps 52/51, 7)	127
b. Niszczony krąg życia (Jk 3, 5b–6)	129
c. Przeklinające usta (Jk 3, 12a)	133
d. Fałszerze Ewangelii (Jud 12)	138
Rozdział III. Jednostki szczególne	142
1. Król	142
a. Wybór władcy (Sdz 9, 8–15)	142
b. Rozgrywka królów (Ez 17, 1–24)	150
c. Ukarana pycha mocarzy	158
1) Faraon (Ez 31, 1–18)	158
2) Nabuchodonozor (Dn 4, 7b–14. 17–24)	167
2. Jezus	180
a. Zgładzony z ziemi żyjących (Łk 23, 31)	180
b. Ośrodek wspólnoty (J 15, 1–8)	185
c. Pan historii (Ap 5, 5; 22, 16)	195
Część B. Metafory drzewa odnoszące się do narodów	201
Rozdział IV. Izrael – od wybrania do odrodzenia	201
1. Wybranie i niewierność Izraela	201
a. Przyjemność Pana (Oz 9, 10a)	201
b. Nieodwzajemniona miłość (Iz 5, 1–7)	204
c. Nierządnicza (Jr 2, 21)	212
2. Kara	217
a. Bezwartościowy naród (Ez 15, 2–8)	217
b. Naród pognębiony (Ps 80/79, 9–17)	221
3. Odrodzenie	227
a. Odnowione przymierze (Iz 27, 2–6)	227
b. Nowe stworzenie (Iz 44, 4)	231
Rozdział V. Narody pogańskie w planach Bożych	237
1. Kara	237
a. Grzeszne narody (Am 2, 9)	237
b. Wrogowie Izraela (Iz 63, 19b–64, 2a)	241

2. Zbawienie	243
a. Powszechne miłosierdzie Boże (Jon 4, 6–11)	243
b. Wszczepienie w lud Boży (Rz 11, 16–24)	247
Zakończenie	253
Skróty	257
Bibliografia	259
Indeksy	277
1. Teksty biblijne zawierające antropologiczne metafory drzewa wykorzystane w pracy	277
2. Gatunki drzew i krzewów opisane szerzej w pracy	278
3. Drzewa i krzewy oraz ich symbolika antropologiczna	279
Summary	283
Table of Contents	287

