

Jakub Sławik

DEUTEROIZAJASZOWY SŁUGA JHWH

STUDIUM EGZEGETYCZNE

ChAT

Wydawnictwo
Naukowe

Deuteroizajaszowy sługa JHWH

ChAT
Wydawnictwo
Naukowe

Jakub Sławik

Deuteroizajaszowy sługa JHWH

Studium egzegetyczne

Wydawnictwo Naukowe
Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie

Warszawa 2021

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe ChAT, Warszawa 2021

Autor monografii: dr hab. Jakub Sławik, profesor Chrześcijańskiej
Akademii Teologicznej w Warszawie, ORCID 0000-0001-7867-7714

Recenzent wydawniczy: dr hab. Anna Kuśmirek, profesor Uniwersytetu
Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Opracowanie redakcyjne: dr Iwona Sławik

Opracowanie typograficzne i projekt okładki: Tomasz Nazaruk

Redaktor prowadzący: Tadeusz J. Zieliński

ISBN 978-83-60273-56-2

DOI: 10.36124/isbn.9788360273562

Wydanie pierwsze, Warszawa 2021

Wydawnictwo Naukowe
Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie
ul. Władysława Broniewskiego 48
01-771 Warszawa
e-mail: wydawnictwo@chat.edu.pl

Druk i oprawa:
PARTNER POLIGRAFIA Andrzej Kardasz
ul. Szosa Baranowicka 77
15-523 Białystok

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów	7
1. Wprowadzenie	9
2. Sługa JHWH poza <i>Pieśniami o służce Pana</i>	15
2.1. Księga Izajasza 41,8-13	15
2.2. Księga Izajasza 42,18-25	26
2.3. Księga Izajasza 43,8-13	43
2.4. Księga Izajasza 44,1-5	55
2.5. Księga Izajasza 44,21-22	67
2.6. Księga Izajasza 44,24-28	73
2.7. Księga Izajasza 45,1-7	90
2.8. Księga Izajasza 48,20-21	103
2.9. Księga Izajasza 54,11-17	110
3. <i>Pieśni o służce JHWH</i>	127
3.1. Księga Izajasza 42,1-4	127
3.2. Księga Izajasza 49,1-6	144
3.3. Księga Izajasza 50,4-9	163
3.4. Księga Izajasza 52,13-53,12	185
4. Rozszerzenia <i>Pieśni o służce JHWH</i>	261
4.1. Księga Izajasza 42,5-9	261
4.2. Księga Izajasza 49,7.8-12	274
4.2.1. Analiza Iz 49,7	277
4.2.2. Analiza Iz 49,8-12	283
4.2.3. Podsumowanie: służa w Iz 49,7.8-12	293
4.3. Księga Izajasza 50,10.11	294
5. Zakończenie: służa JHWH w Iz 40-55	305
Streszczenie	311
Abstract	315
Bibliografia	319
Indeks miejsc biblijnych	333

Wykaz skrótów

Skróty używane w przypisach bibliograficznych zostały objaśnione w *Bibliografii* na końcu książki.

W krytyce tekstu użyto skrótów powszechnie używanych w literaturze przedmiotu, co dotyczy też oznaczeń świadectw tekstowych (zgodne z tymi stosowanymi w aparacie krytycznym *BHS*, ale zapisywanymi zwykłą czcionką łacińską). Poza Q^a i Q^b zwoje qumrańskie są oznaczane przez xQX (przy czym x to cyfra wskazująca na grotę, w której dany zwój został odkryty, a X skrót przyjętej nazwy konkretnego zwoju).

* przy numerach wierszy oznacza, że ma się na uwadze jedynie ich pierwotną czy najstarszą część bez redakcyjnych uzupełnień. Podział wiersza na a/b, a także przy użyciu greckiego liter (α , β , γ) bazuje na akcentach masoreckich (rozdzielających). Podział na a i b wyznacza *atnach*. W dalej idącym podziale części a i b (α , β , γ) uwzględnienia się paralelizm członów, tak że oba człony co do zasady są traktowane łącznie i nie są oznaczane oddzielnie.

Księgi biblijne: Rdz, Wj, Kpł, Lb, Pwt, Joz, Sdz, Rt, 1-2Sm, 1-2Krl, 1-2Krn, Ezd, Ne, Est, Hi, Ps, Prz, Koh, Pnp, Iz, Jr, Lm, Ez, Dn, Oz, Jl, Am, Ab, Jon, Mi, Na, Ha, So, Ag, Za, Ml; Mt, Mk, Łk, J, Dz, Rz, 1-2Kor, Ga, Ef, Flp, Kol, 1-2Tes, 1-2Tm, Tt, Flm, Hbr, Jk, 1-2P, 1-3J, Jud, Ap.

Księgi deuterokanoniczne/apokryficzne: 2Mch, Syr, 4Mch (4. Księga Machabejska)

Pozostałe skróty:

abs. = niezależny (stan niezależny)

acc. = *accusativus* (biernik)

aor. = *aoryst*

coh. = *cohortativus* (tryb życzący lub zachęcający)

cons. = *consecutivum*

dat. = *dativus* (celownik)

dosł. = dosłownie

Dtiz = Księga Deuteroizajasza, tj. Iz 40-55

dttg = dittografia

du. = *dualis*

fem. = rodzaj żeński

fut. = *futurum*

gen. = *genetivus* (dopełniacz)

hapaxl. = *hapaxlegomenon*

hplg = haplografia

hi. = hifil

hišt. = hištaf al

hitp. = hitpael

hitpo. = hitpoel

hitpol. = hitpolel

ho. = hofal

impf. = *imperfectum*

impt. = *imperativus*, tryb rozkazujący

ind. = *indicativus*, tryb oznajmujący

inf. = *infinitivus*, bezokolicznik

intrans. = nieprzechodni (czasownik, forma czasownika)

JE = tzw. jehowista czy dzieło jehowistyczne, czyli rezultat redakcyjnego połączenia źródeł/dokumentów jahwistycznego i elohistycznego w Pięcioksięgu

iuss. = *iussivus* (*jussivus*), tryb nakazujący

masc. = rodzaj męski

n. = *nomen* (rzeczownik)

neut. = *neutrum*

ni. = nifal

os. = osoba (gramatyczna)

P = źródło czy dokument kapłański z Pięcioksięgu

por. = porównaj

pass. = *passivus*, strona bierna

pf. = *perfectum*

pi. = piel

pilp. = pilpel

pl. = liczba mnoga

plupf. = *plus quam perfectum*

po. = poel

pol. = polel

praes. = *praesens*

pu. = pual

ptp. (*act./pass.*) = imiesłów (czynny/bierny)

q. = qal/kal

rozd. = rozdział

s. = strona, strony

sg. = liczba pojedyncza

st. cs. = *status constructus*

suf. = sufiks, sufiksy

TM = tekst masorecki, przeważnie identyczny z przedrukowanym w BHS kodeksem L

trans. = przechodni (czasownik, forma czasownika)

Triz = Księga Tritoizajasza, tj. Iz 56-66

w. = wiersz lub wiersze

zob. = zobacz

1. Wprowadzenie

Teksty nazywane *Pieśniami o służbie Pana (JHWH)* zostały już przez B. Duhma wydzielone jako odrębny korpus tekstów w rozdziałach 40-55 Księgi Izajasza, określanych mianem Deuteroizajasza¹. Korpus ten składa się z czterech perykop: Iz 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9[.10.11]; 52,13-53,12. Choć w niniejszym studium posługuję się tradycyjną nazwą, to omawiane teksty pod względem formalnym nie są pieśniami. Podobnie jak większość starszych słów prorockich, są to raczej poematy, poetycko uformowane teksty (paralelizm członów i przynajmniej częściowy rytmiczny układ)².

Od wieków budzą one żywe zainteresowanie, szczególnie wśród teologów chrześcijańskich, gdyż posłużyły do opisu dzieła Jezusa Chrystusa. W Dz 8,26-40 opisano, jak Filip, „wychodząc” od fragmentu czytanego przez eunucha królowej Etiopii z czwartej *Pieśni o służbie Pana* Iz 53,7-8, zwiastował ewangelię o Jezusie. A to oznacza interpretację zgodną z prachrześcijańskim, mesjanistycznym schematem hermeneutycznym³. Nawet jeśli *Pieśni o służbie Pana* znajdują co najwyżej niebezpośrednie odzwierciedlenie w najstarszej literaturze Nowego Testamentu (1Kor 15,3-5), to i tak odegrały z czasem znaczącą, coraz mocniejszą rolę w prezentowaniu życia i misji Jezusa. W judaizmie natomiast zdają się mieć stosunkowo niewielkie znaczenie, a po epoce, w której pojawiło się chrześcijaństwo, ich interpretację zyskały charakter polemiczny⁴.

Problemy interpretacyjne *Pieśni* ogniskują się na kwestii tożsamości sługi⁵, nawet jeśli twierdzi się, że można mówić o względnym konsensie uczonych czy opinii większości⁶. Kim jest sługa JHWH, o którym mówią *Pieśni*? W historii

¹ Zob. B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. XV (uznając je *notabene* za późniejsze i powygnaniowe), oraz D. Michel, „Deuterojesaja“, *TRE VIII*, s. 521.

² Zob. T. Brzegowy, „Męka i śmierć Mesjasza według pieśni Izajasza o Słudze Jahwe”, w: *Krzyż Twój wielbimy*, s. 35.

³ Zob. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte 1*, s. 292-293.

⁴ Zob. H.W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*, s. 38-54 (w judaizmie) i 55-151 (w chrześcijaństwie); J. Jeremias, „παῖς θεοῦ”, *TWNT V*, s. 676-713 (można wątpić w to, by własne odwołania Jezusa do sługi JHWH były *echt*, tj. sformułowane przez samego Jezusa).

⁵ Zob. H. Haag, *Der Gottesknecht bei Deuterojesaja*, s. 101-167.

⁶ Problemem jest jednak, że konsens ten bywa postrzegany w różny sposób. Wg J. Lemański, „Sługa Jahwe (Iz 53,10-11a) i problem zmartwychwstania”, s. 55, przewagę obecnie uzyskuje interpretacja kolektywna, co jest raczej odosobnioną oceną. Już w latach 80-tych zeszłego wieku H.-J. Hermisson, „Deuterojesaja-Probleme. Ein kritischer Literaturbericht“, *VF 31* (1986), s. 77, odnotowywał pełne zbliżenie pomiędzy kolektywną i indywidualną interpretacją postaci sługi. Obecnie zdają się przeważać opinie, że różne tożsamości sługi zawarte są już w samym przekazie tekstowym – zob. H.-W. Jüngling, „Das Buch Jesaja”, w: *Einleitung in das Alte Testament*, s. 436-437; E. Blum, „Der

badan wyczerpano, jak się wydaje, wszystkie możliwe (i niemożliwe) identyfikacje sługi. Można wyróżnić kilka typów interpretacji, wśród których dwa dominują⁷: interpretacja kolektywna i indywidualna. Najpowszechniejsza spośród interpretacji kolektywnych zakłada, że sługa z *Pieśni* to Izrael. Podstawowy argument jest taki, że w tekstach Deuteroizajaszkowych (Iz 40-55) Izrael/Jakub wprost tytułowany jest sługą Bożym (41,8-9; 44,1-2.21; 45,4; 48,20). Dodatkowo za taką identyfikacją zdaje się przemawiać 49,3, co jednak prowadzi do pewnej kolizji z misją sługi wobec Izraela (49,5-6): musiałaby być to służba Izraela wobec samego siebie. Z kolei interpretacje indywidualne opierają się nie tylko na misji sługi wobec Izraela, ale również na wyrażnie jednostkowych rysach sługi w takich fragmentach jak 50,6-7; 52,13-53,12. Nierzadko zwolennicy indywidualnych interpretacji postulują redakcyjne pochodzenie słowa „Izrael” w 49,3 (późniejszy dodatek), czy też biorą je za imię własne sługi, ewentualnie jego przydomek (por. zmiana imienia Jakuba na Izrael w Rdz 32,29). W tym typie interpretacji odnajdujemy całą paletę propozycji identyfikacji sługi, którym miałby być Mojżesz, Hiob, Jeremiasz, Ezechiel, Zerubbabel (Zorobabel), Jehojachin (Jojakin), Jozjasz, Uzjasz, Hiskiasz (niektóre z nich związane są z interpretacją mesjańską), Meszullam (syn Zerubbabela/Zorobabela z 1Krn 3,19)⁸, Cyrus, nieznany nauczyciel Tory czy Eleazar (znany z 2Mch 6,18-31, który zginął śmiercią męczeńską za Antiocha IV Epifanesa), postać mesjańska⁹, utożsamiana wprost lub nie z Jezusem, wreszcie sam Deuteroizajasz (interpretacja autobiograficzna) czy inna anonimowa postać, pośrednik z czasów ostatecznych. Ta wielość sygnalizuje jednocześnie trudność interpretacji indywidualnych – brak jednoznacznej wskazówki w samych *Pieśniach* pozwalających na utożsamienie sługi z jakąś identyfikowalną, pojedynczą postacią¹⁰. Trudno zatem się dziwić, że poszukiwano również dróg pośrednich. Należą do nich częściowo skorygowane

leidende Gottesknecht von Jes 53. Eine kompositionelle Deutung”, w: *Gottes Wahrnehmungen*, s. 139.

⁷ Zob. przede wszystkim D. Michel, „Deuterojesaja”, s. 521-528 i C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 6-116; a także J. Jeremias, „παῖς θεοῦ”, s. 664-667; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 348-351; W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, s. 222-224; H.W. Jüngling, „Das Buch Jesaja”, s. 436-437; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 460-469 i tenże, „Gottesknecht”.

⁸ Wiele z nich można by uznać za przebrzmiałe, ale w ostatnich dwudziestu latach o Mojżeszu myśli K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, identyfikacji z Jehojachinem próbuje dowodzić M. Gouldner, *Behold my servant Jehoiachin*, s. 175-190, a z Jozjaszem A. Laato, *Who is the Servant of the Lord?*, s. 9-48. Przykłady takie dałyby się mnożyć.

⁹ Z taką interpretacją poza literaturą powstałą w kręgach chrześcijańskich spotkać się można w Targumie Jonatana – zob. C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 11-14; E. Lipiński, „Od ideologii królewskiej do mesjanizmu epoki hasmonejskiej”, s. 11.

¹⁰ Trudno byłoby jednak uznać, że poszczególne *Pieśni* mówią o różnych sługach (np. Cyrus i prorok, jak chciałby J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 77-80, co częściowo wynika też z włączenia do pierwotnych *Pieśni* fragmentu 42,5-9). Podobnie teza o wielości możliwości interpretacyjnych postaci sługi wynikającej ze złożoności literackiej i zamierzonej przed redaktorów (tak Hyun Ch. P. Kim, *Ambiguity, Tension, and Multiplicity in Deutero-Isaiah* [SBL 52], New York i in. 2003 – za H.-J. Hermisson, „Neues zu Deuterojesaja”, *OLZ* 100,6 [2005], kol. 604-605) nie wyjaśnia za wiele, pozostawiając czytelnika z wielością mniej lub bardziej możliwych interpretacji.

interpretacje kolektywne, według których sługą jest jakaś grupa wewnątrz Izraela: na przykład idealny Izrael w odróżnieniu od realnego Izraela z pozostałych tekstów Deuteroizajaszowych czy wygnańcy (*gola*, גּוֹלָא) lub grupa wśród wygnańców¹¹, albo wierna Bogu JHWH mniejszość w Izraelu¹², pobożna reszta, albo grupa prorocka czy uczniowie prorocy. Wtedy jednak sługa z *Pieśni* i pozostałych fragmentów Iz 40-55 są – jak w interpretacjach indywidualnych – różnymi wielkościami, tak że odpada jeden z podstawowych argumentów za interpretacją kolektywną, czyli identyczność sługi Izraela ze sługą z *Pieśni*. Odwoływano się także do pojęcia osobowości zbiorowej, *corporate personality* (pojęcie pochodzące od H.W. Robinsona), tj. jakoby typowego dla starożytnego Izraela i Starego Testamentu postrzegania osoby ludzkiej w powiązaniu ze społecznością, od której nie może być oderwana, tak że obie te wielkości zlewają się ze sobą: indywidualne doświadczenie jest jednocześnie doświadczeniem społeczności i misją całości Izraela¹³. Natomiast wariantem interpretacji indywidualnej było kojarzenie sługi JHWH z prorokiem *par excellence* czy Jerozolimą jako centrum kultowo-religijnym wygnaniowo-powygnańcowego Izraela. Do tego dodać można jeszcze sceptyczne głosy, które odchodzą od poszukiwania tożsamości sługi¹⁴, a koncentrują się na jego funkcji.

W mojej ocenie, być może zbyt uogólniającej, w polskiej literaturze dominuje chrystologiczna interpretacja *Pieśni o słudze Pana*. W swej najłagodniejszej formie w Chrystusie odnajduje się ich najpełniejszy sens¹⁵. Czasami ostro krytykuje się

¹¹ Zob. J. Werlitz, „Vom Gottesknecht der Lieder zum Gottesknecht des Buches”, *BiKi* 61 (2006), s. 208-211.

¹² Zob. Z. Kustár, „Durch seine Wunden sind wir geheilt“, s. 188; R. Albertz, *Die Exilszeit*, s. 303: Deuteroizajaszowa grupa (*Dtjes-Gruppe*) wśród wygnańców.

¹³ Był to modny nurt w poszukiwaniu tożsamości sługi Pana. Jednak J.W. Rogerson, „The Hebrew Conception of Corporate Personality: A Re-examination”, s. 1-16, pokazał, jakie założenia i niepokonane trudności zawarte są w teorii osobowości zbiorowej, a także, jak chybione są rezultaty stosowania jej do Starego Testamentu, w tym do *Pieśni o słudze Pana*. Zob. też J. Dietrich, „Sozialanthropologie des Alten Testaments“, s. 232-234 (i podana w przyp. 51 literatura).

¹⁴ Np. P.D. Hanson, *Isaiah 40-66*, s. 41.44.128, uważa, że ściśle ustalenie tożsamości sługi byłoby naruszeniem poetyckiego sensu *Pieśni*, tak że nie należy rozgraniczać indywidualnego i kolektywnego sensu, gdyż sługą jest/są człowiek/ludzie, którzy stają się nim dzięki Bożej miłości, czy też wierna jednostka i posłuszna społeczność (metafora o wielorakim znaczeniu).

¹⁵ Tak Cz. Jakubiec, „Wyzwolenie z niewoli babilońskiej – »Sługa Jahwy«”, w: *Stare i Nowe przymierze*, s. 158; J. Paściak, *Izajasz wieszczem Chrystusa*, s. 91-98.140-145; E. Zaciszewski, „Cierpiący Sługa Jahwe”, s. 45-56; tenże, *Księgi prorockie*, s. 138-140; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 228-229.343-354; tenże, *Prorocy więksi*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, s. 280; J. Jaromin, *Antropologia*, w: *Teologia Starego Testamentu*, s. 80; M. Gołębiowski, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych* 5, s. 25; Z. Żółkowski, *Najtrudniejsze stronicie Starego Testamentu*, s. 437-478; zob. też T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 265-269, dla którego jedyna możliwa interpretacja to taka, która „w Słudze odczytuje eschatologicznego Wyzwawiciela” (s. 269); J. Lemański, „Cierpienia »Sługi Boga« typem zbawczej pasji Chrystusa”, *VV* 1 (2002), s. 77, w ocenie którego czwarta *Pieśń* „swoją pełną i historyczną realizację znajduje tylko w osobie Jezusa Chrystusa” (podobnie s. 100-101); przełożona na język polski książka W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, s. 253; a ostatnio

tych, którzy twierdzą, że chrystologiczna interpretacja nie wynika z nich wprost, lecz jest wtórna i oparta na wierze w Jezusa jako Chrystusa¹⁶. W pełni zasadnie jednak można i trzeba zakładać, że teksty te w czasie ich powstania, jak i w procesie przekazywania w okresie poprzedzającym wystąpienie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, nie były jedynie enigmatycznymi zapowiedziami, które nie niosły z sobą żadnego znaczenia dla odbiorców przez wieki. Z pewnością dlatego, że były znaczące dla odbiorców, stały się częścią przekazów Księgi Izajasza. Co ciekawe, w angielskiej czy niemieckiej literaturze egzegetycznej funkcjonuje zupełnie inny paradygmat. Nie zaprzeczając, że chrześcijaństwo zinterpretowało *Pieśni* chrystologicznie, w badaniach punkt ciężkości spoczywa na ich historycznym sensie¹⁷.

Niemniej odczytanie Deuteroizajaszowych *Pieśni o słudze JHWH* w tradycjach chrześcijańskich miało i ma ogromny wpływ na to, jak wiele uwagi w historii badań nad Starym Testamentem poświęca się akurat tym tekstom. Mamy tu do czynienia z nieprzebranym bogactwem opracowań¹⁸. Można też odnieść wrażenie, że sporne jest wszystko, co dotyczy tych tekstów, poczynwszy od krytyki tekstu i wydzielenia jednostek tekstowych, przez jednolitość literacką i autorstwo, po ich interpretację. W szczególności przedmiotem nieustających sporów jest tożsamość sługi¹⁹. Należy więc poświęcić uwagę granicom jednostek tekstowych i ich związkom z kontekstem, a co za tym idzie problemowi historii powstania tych tekstów, ich autorstwu, budowie i poetyce. Bez wątplenia uwzględniony musi być Deuteroizajaszowy kontekst *Pieśni*, bo nie może być przekonujące założenie, że *Pieśni* zostały w nim umieszczone zupełnie przypadkowo. Odczytywanie *Pieśni* i innych fragmentów z Iz 40-55 siłą rzeczy wzajemnie na siebie oddziałują. Jednocześnie (przynajmniej

ponownie T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 526-528.535-555, który zaznacza przy tym, że z perspektywy rzymskokatolickiej pewną drogę objaśnienia *Pieśni* i postaci sługi wskazuje Kościół. Natomiast w innym duchu wypowiadają się W. Pikor, „Sługa Jahwe”, *EK* 18, kol. 415-416 i tenże, „Izajaszowy sługa Jahwe a nowe przymierze”, s. 41; S. Gądecki, *Wstęp do Ksiąg prorockich Starego Testamentu*, s. 173-174; Z. Małecki, *Monoteizm w Księdze Deuteroizajasza*, s. 176; G. Witaszek, *Moc słowa prorockiego*, s. 212, który uważa, że Mt 3,16-17 „dał początek chrześcijańskiej identyfikacji tajemnicy Sługi” (na marginesie warto zaznaczyć, że Mt najpewniej nie jest najstarszym świadectwem tej interpretacji).

¹⁶ Zob. wielokrotnie powtarzany argument, że nikt nie pasuje do postaci sługi z *Pieśni* lepiej niż Jezus – J. Archutowski, *Sługa Jahwy w księdze Izajasza proroka*, s. 172-192; T. Brzegowy, „Męka i śmierć Mesjasza według pieśni Izajasza o Słudze Jahwe”, s. 59-66, czy postulat „jedynie słusznej” interpretacji w *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami: Stary Testament tom trzeci*, s. 138-139; dalsze przykłady to T. Hergesel, B. Kryszczuk, „Posłannictwo Sługi”, *WRT* 13/2 (2005), s. 33-47. Wyrazem takiej postawy hermeneutycznej są recenzje książki Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermenutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu*, autorstwa W. Chrostowskiego i Z. Żywicy, które ukazały się *CTh* 78,2 (2008), s. 207-216 i 197-2007.

¹⁷ Zob. komentarze biblijne wymienione w *Bibliografii*.

¹⁸ Jak przyznał D. Michel, „Deuterojesaja”, s. 521, nikt nie jest już w stanie zapoznać się ze wszystkimi publikacjami. Na ilość wysuniętych problemów narzekał już w 1923 roku J. Archutowski, *Sługa Jahwy w księdze Izajasza proroka*, s. 2-3.

¹⁹ Zob. W.H. Schmidt, *Alttestamentliche Glaube in seiner Geschichte*, s. 246.

począwszy od B. Duhma) nie było wątpliwości co do tego, że związki *Pieśni* z kontekstem trzeba traktować w sposób krytyczny. Celem niniejszego studium jest uchwycenie *intentio operis*, znaczenia *Pieśni* w ich literackim i historycznym kontekście, biorąc pod uwagę autora i domyślnego odbiorcę. W centrum uwagi znajduje się postać sługi Pana w drugiej części Księgi Izajasza (40-55), a pytanie o sługę z *Pieśni o służce Pana* (JHWH) nie może być oderwane od prezentacji sługi w pozostałych rozdziałach. Przedmiotem analizy są wszystkie perykopy, w których mowa jest o Bożym słudze. Ma to pozwolić na ocenę relacji pomiędzy sługą z *Pieśni* a sługą z innych tekstów w Dtiz. Badania powinny objąć wszystkie wspomniane problematyczne aspekty: krytykę tekstu wraz z krytycznym tłumaczeniem tych perykop uwzględniającym wszystkie możliwe gramatycznie ujęcia, krytykę literacką podejmującą kwestię ich samodzielności i powiązań z bezpośrednim kontekstem, analizę budowy i integralności literackiej, próby ustalenia gatunków literackich, analizę znaczenia użytych słów i wyrażeń w całym Starym Testamencie, jak i w Dtiz. Nie bez znaczenia jest usytuowanie badanych tekstów zarówno w kontekście literackim, jak i historycznym. Dtiz podobnie do innych ksiąg w Biblii Hebrajskiej jest dziełem wielu autorów i redaktorów. Bez uwzględnienia tego faktu nie dałoby się w metodologicznie uzasadniony sposób pytać o tożsamość, funkcję i znaczenie sługi Pana na poziomie historycznie ujmowanej *intentio operis*. Przywołana literatura pokaże, jak mocno historia redakcji Dtiz jest skorelowana z interpretacją *Pieśni* i samej postaci sługi Bożego. Zgodnie z konsensem badaczy słuszne jest traktowanie Iz 40-55 za względnie odrębną wielkość w Iz, co nie oznacza, że rozdziały te nie zostały redakcyjnie na różne sposoby powiązane nie tylko z Iz 56-66, ale i z całą Księgą Izajasza²⁰. Zakładam też, że u postaw przekazów z Iz 40-55 znalazło się poselstwo (ustne lub pisemne)²¹ rzeczywistego, choć anonimowego proroka²² działającego na wygnaniu babilońskim pod koniec panowania babilońskiego, tj. jeszcze przed wkroczeniem Cyrusa do Babilonu w 539 r. p.n.e.²³ Analiza perykop w niniejszym studium przybiera postać komentarza do tekstów, w których pojawia się sługa JHWH.

Posługuję się przede wszystkim metodą historyczno-krytyczną. W celu ułatwienia orientacji w przywoływanej w przypisach literaturze podaję zawsze tytuł publikacji, ale bez podtytułu, dalszych danych bibliograficznych, które można znaleźć w *Bibliografii*. W przypadku źródeł i słowników podaję jedynie skróty

²⁰ Zob. m.in. W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, s. 216-226; H.-W. Jüngling, „Das Buch Jesaja”, s. 428-429, 436-438, 443-448.

²¹ L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 119, pisze bez zastrzeżeń o „mówiącym proroku”.

²² Inaczej mają się sprawy w przypadku Tritoizajasza – zob. J. Ślawik, „Egzegeza Księgi Izajasza 61,1-11: Historia redakcji i pytanie o tożsamość proroka zwanego Tritoizajaszem”, *CT* 89/2 (2019), s. 51-107 i przywołana tam literatura.

²³ Trudno byłoby jednak mówić o końcu wygnania babilońskiego – do tego zob. Ch. Frevel, „Grundriss der Geschichte Israels”, w: *Einleitung in das Alte Testament*, s. 673-681, zwł. s. 681; R. Albertz, *Die Exilszeit*, s. 11-12, 97-112, który zalicza lata 538-520 p.n.e. do epoki wygnania.

tytułu, artykułów lub za pierwszym razem sygnalizuję, gdzie się ukazał (skrótom tytułu czasopisma lub skróconym tytułem publikacji zbiorowej), a w kolejnych przypisach podaję jedynie tytuł (książki od artykułów można w przypisach łatwo odróżnić, gdyż tytuły pierwszych z nich zapisano kursywą, a drugich umieszczono w cudzysłowie). W *Bibliografii* nie wymieniono odrębnie haseł z *THAT* i *TWAT*, do których odwołano się w przypisach (niepotrzebnie rozszerzałyby *Bibliografię*, a identyfikacja artykułów nie może budzić wątpliwości). Jeśli nie podano inaczej, numeracja wierszy biblijnych wg *BHS*.

2. Sługa JHWH poza *Pieśniami o służbie Pana*

2.1. Księga Izajasza 41,8-13

8. A ty, Izraelu, sługo mój,
Jakubie, którego wybrałem,
potomstwo Abrahama, przyjaciela mego¹,
9. którego (po)chwyciłem z krańców ziemi
i² ze skrajów jej³ powołałem ciebie,
i rzekłem tobie:
Sługą moim ty jesteś,
wybrałem ciebie, a nie odrzuciłem ciebie!
10. Nie bój się, bo z tobą Ja jestem,
nie lękaj się⁴, bo Ja jestem Bogiem twoim!
Wzmocniłem ciebie, jeszcze pomogłem tobie,
jeszcze podtrzymałem ciebie prawicą sprawiedliwości mojej.
11. Oto będą zawstydzeni i poniżeni⁵
wszyscy gniewający się⁶ na ciebie.
Staną się jak nic
i zginą⁷ przeciwnicy twoi⁸,
12. będziesz szukać ich, ale nie znajdziesz ich⁹.

¹ Do takiego tłumaczenia zob. *HAHAT*. Korekta (*BHS*) jest nie tylko zbędna, ale i wątpliwa (zob. K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 132; J.D.W. Watts, *Isaiah 34–66*). Akcent sugeruje, że słowo to jest apozycją do Abrahama (tak też V; podobnie G, gdzie oddano je za pomocą zdania względnego), choć nie można wykluczyć, że ma to być apozycja do Izraela/Jakuba (jak proponuje R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 137).

² To i kolejne zdanie można by tłumaczyć jako zdania względne (zależne od początkowego אשר): „i którego powołałem..., i któremu rzekłem”.

³ *Hapaxl.* (zob. *HAHAT*; też J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 156).

⁴ Czasownik ten pojawia się w Starym Testamencie jeszcze tylko w w.23. Wg *HAHAT* i K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 132–133, masoreci zwokalizowali go jako hitp. שעה („spoglądać”), zaś *impf.* q. שחע właściwe powinno mieć *patah*.

⁵ Oba czasowniki są właściwie synonimiczne (zob. *HAHAT*).

⁶ W TM *ptp.* ni. חרה (podobnie jak w Iz 45,24). *BHS* proponuje rewokalizację na czasownik חרר („parskać”; por. *HAHAT*) z gniewu (tak K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 133); por. Jr 6,29. Korekta w najlepszym razie jest zbędna (dopuszcza ją K. Elliger). Rację ma J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 161, że lepszym punktem wyjścia niż korekta jest czasownik חרה.

⁷ W Q^b powtarza się czasownik בוש (zob. *BHS*).

⁸ Dosłownie: „mężowie twojego sporu sądowego” (zob. *HAL*).

⁹ Tej linii brak w Q^a (zob. np. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 88; J.D.W. Watts, *Isaiah 34–66*),

Spierający się z tobą¹⁰ staną się jak nic i jak nicość
wrogowie twoi¹¹.

13. Bo (z pewnością) Ja jestem JHWH, Bóg twój¹²,
trzymający cię za prawicę,
mówiący tobie:
Nie bój się,
Ja pomogłem ci.

Jest to pierwszy tekst w Dtiz, w którym pojawia się tytuł sługi Bożego, a jednocześnie pierwsza wyrocznia zbawienia¹³ i pierwsza zapowiedź zbawienia w ogóle¹⁴. W.11-13 można by zakwalifikować rytmicznie jako *qina*¹⁵. Po niej stoi kolejna wyrocznia zbawienia (41,14-16)¹⁶, zgodnie z którą słaby Izrael pokona wszelkie przeskody w drodze powrotnej, która zamieniona zostanie w rajski ogród (41,17-20).

co nie daje podstaw do operacji tekstowokrytycznych (zob. A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 56).

¹⁰ Dosłownie: „mężowie kłótni twojej” (jeszcze w Syr 34,26) – zob. HAHAT.

¹¹ Dosł. „mężowie wojny twojej”, tj. toczący z tobą wojnę.

¹² Imię JHWH może być podmiotem (apozycja do zaimka osobowego) lub orzecznikiem (na to drugie zdaje się wskazywać akcent masorecki) – do tego zob. K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 144. W powyższym tłumaczeniu założono, że mamy do czynienia z tzw. formułą samoprzedstawienia אֲנִי יְהוָה rozszerzoną o apozycję (tak też K. Elliger).

¹³ Do gatunku zob. J. Begrich, *Studien zu Deuterocesaja*, s. 14-20; C. Westermann, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterocesajas*, s. 34-37; K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 133-136 i J. Slawik, „Literacki charakter tekstów warstwy podstawowej w Księdze Deutero-Izajasza (Iz 40-55)”, *RT* 39 (1997), s. 105-111 i tenże, *Egzegeza Starego Testamentu*, s. 87-90; W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, s. 217; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 136-137. H. Simian-Yofre (H. Ringgren), „עֲבֹדָה”, *TWAT* V, kol. 1003-1004, uważa gatunek kapłańskiej wyroczni zbawienia za problematyczny i uznaje tekst za wyrocznię zbawienia dla króla (w oparciu o wyrocznię dla Asarhaddona – zob. *ANET*³, s. 449-450, w której pojawia się formuła „nie bój się” i „jestem z tobą” oraz obietnica upadku wrogów). Jednak podstawa takiej koncepcji jest dużo słabsza niż w przypadku wyroczni zbawienia.

¹⁴ Wcześniejsze perykopy to kilkuczęściowy prolog (40,1-11), zapowiadający treść kolejnych rozdziałów i przedstawiający nadchodzącego Boga, który wzywa do pocieszania swego ludu; trzy dysputacje (40,12-31) przekonujących o potędze Boga, stwarzającego świat i kierującego biegiem historii oraz pamiętającego o swoim ludzie i dającego siłę wygnańcom, którzy mu zaufają (40,27-31); mowa sądowa (41,1-5), w której Bóg przed trybunałem narodów pokazuje, że jest tym, który powołał siejącego spustoszenie wśród swych wrogów niewymienionego z imienia Cyrusa. Natomiast 41,6-7 (por. też 40,19) to fragment będący (wtórną) krytyką bożków wytwarzanych przez rzemieślnika (do jego wtórności zob. H.D. Preuß, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament*, s. 192-237 czy K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 114-115).

¹⁵ Tak J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 151.

¹⁶ R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 136-137, sądzi, że w.8-16 tworzą jedną wyrocznię, czemu przeczy fakt, że każda z nich ma spójną (pomimo trudności z osobami w w.14-16) i zamkniętą konstrukcję (dalej zob. J. Slawik, *Egzegeza Starego Testamentu*, s. 81-82; też T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 158). Z kolei U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 187.196, twierdzi, że mamy do czynienia z dwoma wyroczniami w.8-10 i 11-13 (właściwie z szeregiem trzech, biorąc pod uwagę jeszcze w.14-16). Jednak wtedy w.8-10 pozbawione byłyby zasadniczej części wyroczni zbawienia, tj. obietnicy – opisu konsekwencji zapewnienia, że Bóg już ujął się za adresatem (*impf.*). Co więcej, w.10 i 13 tworzą wyraźne obramowanie, kłmnię kompozycyjną.

W analizowanej perykopie Bóg zwraca się do Jakuba/Izraela, który jest wielkością kolektywną, a odnosi się do wygnańców (por. przede wszystkim 48,20)¹⁷.

Adresat wyroczni został szeroko przedstawiony (w.8-9a). Izrael/Jakub to typowe w Dtiz określenie¹⁸, przy czym kolejność Izrael – Jakub jest wyjątkowa, co być może wynika z pojawienia się trzeciego określenia odwołującego się do Abrahama¹⁹. Izrael nazwany został Bożym sługą. Słowo עֶבֶד wskazuje w Biblii Hebrajskiej na relację lojalności łączącą kogoś niżej postawionego z jego panem (אֲדֹנָי)²⁰. Sługą był nieraz niewolnik, tj. osoba o bardzo niskim statusie społecznym. Jeśli jednak mowa jest o słudze króla, to chodzi o głównodowodzącego wojska, dworzanina czy wysokiego urzędnika królewskiego. Gdy panem jest JHWH, to słowo „sługa” ma zawsze pozytywny wydźwięk²¹, a Boży עֶבֶד to zaszczytny tytuł, którym określano Mojżesza (Wj 14,31; Joz 1,2.7.13.15), patriarchów (Rdz 26,24; Wj 32,13; por. Hi 1,8), królów (2Sm 3,18; 7,8; 1Krl 11,11nn; Dawidyta w Ps 89,40²²; podobnie na inskrypcji króla Nabonida Cyrusa nazywano „młodą sługą Marduka”²³) i proroków (zwłaszcza w Deuteronomistycznym dziele historycznym²⁴: 1Krl 14,18; 15,29; 2Krl 17,13.23; 21,10; 24,2; czy deuteronomistycznej redakcji Jr: 7,25; 25,4; 26,5; 35,15; 44,4²⁵; a ponadto w Dn 9,6.10), Nehemiasza (Ne 1,6), ale nigdy kapłanów. W Dtiz tytuł ten odnosi się do Izraela w liczbie pojedynczej, co może wynikać z posłużenia się przez proroka gatunkiem wyroczni zbawienia, bazującej na skardze jednostki, w której proszący przedstawia się jak „twój sługa” (np. Ps 86,2.4.16)²⁶. Bez względu na pochodzenie tego określenia w Dtiz, powstaje pytanie, czy ma wyrażać jedynie zależność i podporządkowanie Bogu²⁷, czy też wskazywać na jakieś zadanie sługi

¹⁷ Zob. poniższy komentarz do tego wiersza.

¹⁸ Razem para ta pojawia się 17 razy w Dtiz (40,27 itp. – lista K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 95 przyp. 2), co ciekawe Jakub ostatni raz w 49,5.6 (i „mocny Jakuba” w 49,26; do tego zob. U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 189. T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 175, odnotowuje, że tylko tutaj w Dtiz mamy do czynienia z sytuacją, gdy wpraw wymienia się Izrael, a potem Jakub).

¹⁹ Tak J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 152.

²⁰ Zob. C. Westermann, „עֶבֶד”, *THAT II*, kol. 182-200. Do pojęcia sługi zob. też U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 188.

²¹ Jednostka nazywa siebie sługą Boga w skargach (np. Ps 86,2), wyznaniach zaufania (np. Ps 116,16) czy też wtedy, gdy człowiek spotyka się z Bogiem (Rdz 18,3.5; 19,2; Joz 5,14). Zaś słudzy Boży w liczbie mnogiej to zbór izraelski jako społeczność kultowa (np. Ps 34,23), a w czasach powygnaniowych pobożni w przeciwieństwie do bezbożnych (Iz 56,6 itp.).

²² A jeśli uwzględnić wtórne nagłówki w Psalmach, to także w Ps 27,9; 86,2.4.16 (zob. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 19).

²³ Zob. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 19.

²⁴ Do tej nazwy zob. np. W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, s. 118-125.

²⁵ Zob. W.H. Schmidt, „Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches”, s. 185 przyp. 54.

²⁶ A jak pokazuje Ps 123(,2), *pl.* zdaje się wywodzić się od określania jednostki sługą – tak C. Westermann, „עֶבֶד”, kol. 192-193 czy już J. Begrich, *Studien zu Deuterocesaja*, s. 16-21 i K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 137.

²⁷ Wg K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 137, chodzi o ochronę, którą patron oferował wasalowi.

Izraela²⁸. W każdym razie w badanej perykopie nie ma mowy o żadnym zadaniu sługi. W paralelnym do tytułu „sługa” zdaniu אֲשֶׁר²⁹ Izrael jest tym, którego Bóg wybrał (pf. בָּחַר). Idea wybrania ludu przez Boga jest centralnym teologumenem w Pwt (zwłaszcza w drugiej przedmowie 7,6-8; 10,15), choć z pewnością ma starsze korzenie (por. też Ps 78,67-68). Jest wyrazem skłonienia się JHWH ku Izraelowi. Ten Boży wybór jest w pewien sposób irracjonalny, bo w ogóle nie jest motywowany wartością ludu wybranego, jest wyłącznie aktem łaski³⁰. Wynika z niego oczekiwanie odpowiedniego postępowania³¹. Połączenie wybrania z tytułem „sługa” ma pochodzić z ideologii królewskiej³², ale w wyroczniach Dtiz dochodzi do jego swoistej demokratyzacji. Bycie sługą opiera się w nich na ulokowanym daleko w przeszłości wybraniu Abrahama i Jakuba, a w Iz 44,1-2 na akcie stworzenia Izraela (por. też Iz 43,1.21 itp.). Wybranie Izraela to nie tylko wspomnienie z odległej przeszłości, ale przede wszystkim otwarcie Izraelowi perspektyw na przyszłość (por. Iz 44,3-4; 43,18)³³. Stąd mowa o wybraniu Izraela w Dtiz zdaje się nawiązywać do Pwt³⁴ (zob. też Ps 105,6; 106,5; 135,4)³⁵. Jak się dalej okaże, wybranie związane jest też z zadaniem sługi Izraela (Iz 43,10 i dalsze)³⁶.

Izrael tytułowany jest też potomstwem Abrahama, a tym samym rolę odgrywa nie tylko wybranie Jakuba, lecz także związek z pierwszym z praojców Izraela, Abrahamem. Poza Iz 55,10 (i 53,10)³⁷ זֶרַע odnosi się w Dtiz zawsze do ludzi (40,24), głównie ludu Bożego (43,5; 44,3 itd.). O potomstwie Abrahama czytamy jeszcze tylko w Ps 105,6, gdzie tytułowane jest ono sługą Bożym, synami Jakuba i wybrań-

²⁸ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 153, który uważa, że choć dominuje pierwszy wymiar bycia sługą, to nie można go oddzielać od drugiego. Jednak ten drugi aspekt dominuje z pewnością w *Pieśniach o służbie JHWH* (zob. poniżej). Oba łączy razem w zaskakujący sposób T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 175, według którego sługa „jest wasalem, który wypełnia w historii zamiary Boga”.

²⁹ Spójnik ten jest nietypowy w poezji (stoi też w kolejnym wierszu) – do tego zob. *Gesenius’ Grammatik*, § 155b.

³⁰ Inaczej w niereligijnym użyciu, gdzie czasownik ten wskazuje przede wszystkim na jakość przedmiotu wybrania. Jednak nie należy oddzielać ostro obiektywnego od subiektywnego aspektu dokonania wyboru – do tego czasownika zob. H. Wildberger, „בָּחַר”, *THAT I*, kol. 275-300, tutaj kol. 278-279.

³¹ Co podkreśla K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 137.

³² Do tego więcej zob. poniższy komentarz do 42,1.

³³ Zob. H. Wildberger, „בָּחַר”, kol. 283-286.290-292. Zwraca uwagę, że w Dtiz wybranie nie dotyczy Jerozolimy, a jedynie Izraela i sługi, czasownik zawsze użyty został w pf. (lub *impf. cons.*) i po raz ostatni pojawia się we wtórnym 49,7, tj. jedyny raz w rozdz. 49-55 (do tego wiersza zob. poniższą analizę 49,7), a rzeczownik w 45,4.

³⁴ Zob. H. Wildberger, „בָּחַר”, kol. 288; K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 137; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 153.

³⁵ Do tego zob. A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 50-51, który twierdzi, że tradycja poświadczona w tych Psalmach jest starsza niż deuteronomiczna.

³⁶ Zob. poniższą analizę tego wiersza. A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 51; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 191, uważają, że wybór ludu zawsze powiązany był z jego zadaniem; podobnie K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 138-144, który odczytuje ten tekst jako prorockie ustanowienie sługi (por. Jr 1,5).

³⁷ Do problematycznej interpretacji 53,10 zob. jego poniższą analizę.

cem Bożym³⁸, w 2Krn 20,7, gdzie Abraham jest Bożym przyjacielem, i w Jr 33,26 (frazja „potomstwo Abrahama, Izaaka i Jakuba”)³⁹. Literacki związek z 2Krn 20,7, gdzie *notabene* nie ma wątpliwości, że „przyjaciół” jest apozycją do Abrahama, jest oczywisty, ale nie ma żadnego sposobu na rozstrzygnięcie kierunku ewentualnego zapożyczenia, gdyż w obu tekstach dobrze wpisuje się w kontekst. Trudno byłoby uznać, że skoro w Iz 41,8 znajduje się w trzecim członie paralelizmu, to właśnie tutaj jest dodatkiem⁴⁰. Czasownik אהב pojawia się w Dtiz jeszcze w 43,4, w którym Izrael jest umiłowanym przez Boga, i w 48,14, gdzie jest nim Cyrus. O miłości Boga do ludu w Starym Testamencie mowa jest w stosunkowo młodych tekstach (w Pwt i w redakcyjnych rozszerzeniach Oz, Jr), i to w powiązaniu z ideą wybrania, które wynika właśnie z Bożej miłości⁴¹. Choć znaczenie *ptp.* jako „przyjaciół” jest dobrze ugruntowane⁴², to czasami oddaje się je jako „kochający mnie”, tj. Boga⁴³. Być może różnica rzeczowa jest pozorna, gdyż czasownik wyraża wzajemność relacji opartej na lojalności⁴⁴. W.9a dodaje do tego jeszcze chwycenie i powołanie Izraela (chiasm). Początkowe אֲשֶׁר jest zaskakujące, ale nie ma powodu, by go skreślać⁴⁵. Zdanie/a אֲשֶׁר nie odnosi się do Abrahama, lecz do „ty”, adresata, na co wskazuje użyty *suf.* 2. os. חֹק hi. oznacza wspieranie i wzmacnianie kogoś (jak w Iz 51,18) oraz może wiązać się z wyznaczeniem na jakiś urząd (por. Iz 42,6; 45,1)⁴⁶. Tutaj zdaje się w pierwszym rzędzie wskazywać na troskliwe wsparcie, ochronę sługi Izraela. Paralelny קרא (por. ponownie w Iz 42,6) może być terminem dla nawiązania kontaktu, komunikacji słownej (jak w Iz 40,2), zwiastowania (por. 40,3), ale też przywoływania, i to w różnym celu (przed sąd czy do boju). Zakłada związek pomiędzy powołanym i powołującym⁴⁷. Może też opisywać akt stwórczy (40,26; 41,4; 48,13), ale w Dtiz najczęściej oznacza powołanie do jakiegoś zadania (np. 41,25 [jeśli korygować tekst]⁴⁸; 43,7). W analizowanym wierszu JHWH przywołał do siebie Izraela, co w kontekście w.11-12 może mieć też wymiar sądowy lub militarny.

³⁸ Wg F.-L. Hossfeld (E. Zenger), *Psalmen 101-150*, s. 100-101, Psalm ten może być tekstem źródłowym dla czasów wygnaniowych (por. Iz 48,20-21; zob. poniższy komentarz do tego fragmentu).

³⁹ U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 190, zauważa, że imię Abrahama poza Pięcioksięgiem nie pojawia się za często.

⁴⁰ K. Elliger, *Deuterjesaja 1*, s. 138, zakłada zależność od 2Krn, uznając w.8b za wtórny, podczas gdy E. Jenni, „אהב”, *THAT I*, kol. 71 i A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 51, sądzą, że zależność literacka przebiega w odwrotną stronę.

⁴¹ W Dtiz mamy do czynienia z oddziaływaniem (niem. *Nachwirkung*) tej tradycji. Jeszcze rzadziej mowa jest o miłości Boga do jednostki. Do tego czasownika, który najczęściej zakłada równość społeczną stron, zob. E. Jenni, „אהב”, kol. 60-72, zwł. 69-70.

⁴² Zob. *HAHAT*.

⁴³ Tak E. Jenni, „אהב”, kol. 71 i J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 155.

⁴⁴ Zob. też U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 176.190.

⁴⁵ Do tego zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 155.

⁴⁶ Zob. A.S. van der Woude, „חֹק”, *THAT I*, kol. 538-541, zwł. kol. 539-540; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 156.

⁴⁷ Zob. C.L. Laubuschagne, „קרא”, *THAT II*, kol. 666-674.

⁴⁸ Do tego zob. K. Elliger, *Deuterjesaja 1*, s. 173.

Najczęściej interpretuje się to zdanie jako powołanie Abrahama, który został wezwany z daleka⁴⁹. Jednak z powodu *suf.* 2. os. bez wątpienia chodzi o wezwanie „potomstwa Abrahama”, „Izraela/Jakuba”, a nie Abrahama⁵⁰. Co więcej, o „krańcach ziemi” w Dtiz mówi się i w innych miejscach bez odwołania się do Abrahama: w *pl.* jeszcze w 40,28 w prezentacji Boga jako stwórcy całej ziemi i w 41,5 paralelnie do „wysp/wybrzeży morskich”, tj. najodleglejszych zamieszkałych terenów, a w *sg.* w 42,10 ponownie paralelnie do wysp, w 43,6, w kontekście sprowadzenia dzieci Bożych z północy i południa, w 48,20, według którego wieść o Bożym wykupieniu wygnańców wychodzących z Babilonu ma dotrzeć po kraniec ziemi, tj. dalej niż tylko do „Chaldejczyków”, oraz w 49,6 paralelnie do „narodów”⁵¹. Adresatami nie są więc tutaj jedynie wygnańcy babilońscy⁵², ale wszyscy rozproszeni po świecie potomkowie Jakuba. Jeśli w.9a wraz z całą analizowaną perykopą należy do tzw. warstwy podstawowej⁵³, to myśl o powrocie całego rozproszonego Izraela jest zakorzeniona w najstarszych tekstach Dtiz.

Wprowadzenie autocytatu JHWH w **w.9b**, którym może być zarówno tylko pierwsze zdanie rzeczownikowe (w.9bβ¹)⁵⁴, jak i cały w.9b, a nawet cała reszta perykopy (cała zawarta w kolejnych wierszach mowa JHWH). Początkowe *impf. cons.* wcale nie musi się odnosić do odległej przeszłości (do czasu powołania sługi Abrahama w Rdz 26,24, czy ujęcia się za Izraelem w Egipcie w Kpł 25,55), lecz może odwoływać się do momentu wezwania Izraelitów z krańców świata (por. Wj 3,17)⁵⁵, tj. Bożej decyzji, która zapadła dopiero co lub w nieodległej przeszłości. Z tym koresponduje zapewnienie, że wybranie Izraela jest już od teraz nieodwracalne. **וְלֹא יָאֲסֹף** nie jest tautologicznym powtórzeniem **וְיִבְרַח** (mimo że czasowniki te są antonimami), lecz oznacza, że Bóg nie odrzuca po wybraniu Izraela⁵⁶. Jedynie sporadycznie w Biblii Hebrajskiej podmiotem **אֲנִי** jest JHWH, a wtedy dopełnieniem jest ktoś wybrany wcześniej przez Boga (np. król 1Sm 15), w szczególności nieposłuszny lud (najostrzej sformułowana zostało taka myśl przez

⁴⁹ Tak m.in. K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 139; A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 51; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 155-156; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 143; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 191; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 176.

⁵⁰ Wg J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66*, w ramach interpretacji Iz jako dramatu z połowy V w. p.n.e., którego odbiorcą ma być Jerozolima, jej żydowscy mieszkańcy, wzmocnienie i powołanie z krańców świata odnosi się do Jerozolimy/ludu, co pokrywa się z powołaniem Abrahama z daleka.

⁵¹ Także pozostałe miejsca z tym wyrażeniem w Biblii Hebrajskiej trzeba interpretować w jak najszerszym geograficznym znaczeniu, np. Hi 28,24; też w *sg.* w Iz 5,26; 62,11 itp.

⁵² Zob. K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 139.

⁵³ Zob. poniżej.

⁵⁴ Tak K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 132; zaś J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 155.157, za autocytat uważa słowa, które się powtarzają w tej perykopie: „sługą moim ty jesteś” i „wybrałem ciebie”.

⁵⁵ Do tego zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 157.

⁵⁶ Co zaznacza K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 139, lecz odnosząc do czasów praojców, czy J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 157.

deuteronomistów w 2Krl 17,20; 23,27)⁵⁷. Deuteroizajaszowe zapewnienie może być reakcją na zwiastowanie przedwygnaniowych proroków (por. Oz 9,17; 2Krl 17,20; a dalej też Jr 6,30)⁵⁸. W Dtiz czasownik ten pojawia się jeszcze jedynie w odniesieniu do Jerozolimy w trudnym składniowo 54,6⁵⁹. Czy prorok przywołuje tutaj wybranie Izraela od samego początku jego istnienia⁶⁰, a tym samym zaprzecza krytyce proroczej i deuteronomistycznej? Podobnie odrzuceniu Izraela zaprzeczają Jr 33,23-26; Kpł 26,44-45. A może raczej Bóg dokonał ponownego wyboru Izraela, który tym różni się od wcześniejszego, że Bóg nie odrzuci już więcej Izraela. Gdzie zatem czasowo lokować moment wybrania Jakuba/Izraela, tj. wygnańców i diaspory? Jak się wydaje, sam Dtiz mówi o odrzuceniu Izraela (43,26-28). Z kolei 49,7 sugeruje nieprzerwane wybranie, wiążąc je z wiernością JHWH, ale jest to z pewnością wtórne rozszerzenie⁶¹. W 44,1-2 wybranie wiąże się ze stworzeniem ludu przez Boga, ale stworzenia tego nie należy pojmować punktowo i umieszczać gdzieś w czasach patriarchów, lecz trzeba je rozumieć jako ciągły proces stwarzania kolejnych pokoleń⁶². Najlepiej więc będzie myśleć o nieodległej decyzji Boga wobec swego sługi Izraela, która tym razem ma charakter ostateczny.

Po rozbudowanym przedstawieniu adresata, w którym zawarto już elementy zapewnienia o ocaleniu (w.8-9a), w w.10 pojawia się typowa dla wyroczni zbawienia formuła „nie bój się”, która wskazuje na to, że Bóg wysłuchał modlitwy czy wziął pod uwagę położenie adresata lub też obawy, które może wywoływać obecne jego położenie⁶³. Paralelnie do ירא stoi czasownik שחט, który pojawia się w Starym Testamencie jeszcze tylko w Iz 41,23⁶⁴. Posłużono się tutaj przeczeniem יא (iussivus)⁶⁵, jak prawie zawsze w Dtiz (41,13 oraz 43,1.5 itd.)⁶⁶. Podwójne uzasadnienie (כי) wezwania do poniesienia lęku koncentruje się na Bożym „Ja” (zaimek w chiastycznej pozycji). Akcent w pierwszym uzasadnieniu spoczywa na „z tobą”, czyli obietnicy Bożej obecności⁶⁷, która wiąże się z Bożą opieką i troską (np. 43,2.5). Pewność Bo-

⁵⁷ Por. też Lm 5,22 czy rzeczowo bliską i ostrą myśl z Oz 1,9. יאס odgrywa dużo mniejszą rolę w języku teologicznym niż ירא. Zob. H. Wildberger, „יאס”, *THAT I*, kol. 879-892, zwł. kol. 886-891.

⁵⁸ Zob. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 87. Dla proroków była to kara za odrzucenie Bożych praw (por. Iz 5,24; 8,6; Jr 6,19 itp.).

⁵⁹ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 365-366.

⁶⁰ Tak H. Wildberger, „יאס”, kol. 891; K. Elliger, *Deuterojesaja I*, s. 139 (Deuteroizajasz miałby *de facto* zaprzeczać temu, że JHWH kiedykolwiek odrzucił Izraela); podobnie K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 144; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 191.

⁶¹ Do tego wiersza zob. poniższą analizę 49,7.

⁶² Swego rodzaju *creatio continua*; do interpretacji tych wierszy zob. poniżej.

⁶³ Zob. K. Elliger, *Deuterojesaja I*, s. 140; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 158, a także H.-P. Stähli, „יאס”, *THAT I*, kol. 765-778, tutaj kol. 771-774.

⁶⁴ Wg K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 137-138, kwestię strachu sługi Izraela podkreśla to paralelne wyrażenie i jego sens w 41,23, ma więc oznaczać stupor.

⁶⁵ Zob. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 138.

⁶⁶ Jedynie w 54,14 z יאס.

⁶⁷ Obietnica obecności może odwoływać się tak do patriarchów (Rdz 26,3.24 itp.), jak i wojen Pana (Pwt 20,1) – zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 158.

żych obietnic bazuje na samym Bogu (formuła „Ja jestem Bogiem/JHWH” jak w.13 i 41,17; 43,3; 48,17), który przychodzi swojemu ludowi z pomocą. Bóg wzmacnia (אָמַץ w faktytywnym pi.)⁶⁸, czyli dodaje fizycznej siły i podnosi na duchu uciśnionego (por. Hi 16,5)⁶⁹. Pf. wskazuje na dokonaną czynność, Bóg już wspierał i wspiera swój lud fizycznie i psychicznie (wobec wrogów). Spójnik אָךְ ma tutaj z pewnością znaczenie wzmacniające, potęgujące⁷⁰. עֲזָרָה oznacza Boże wsparcie dla sługi Izraela⁷¹. W Dtiz pojawia się przede wszystkim w słowach zbawienia 41,13-14; 44,2 (w *impf.*) oraz w odniesieniu do sługi Pana w 50,7.⁷² Bóg trzyma czy podtrzymuje (חָמַךְ; przejście od *pf.* do *impf.* wskazuje na *durativum*; czasownik ten spotykamy też w Iz 42,1)⁷³ Izraela prawicą, tj. swoją siłą, która jest wyrazem Bożej lojalności i niesie ludowi zbawienie (n. *rectum* צָדִיק; por. także Iz 51,5)⁷⁴.

Tak mocne uwypuklenie Bożego wsparcia dla Izraela znajduje uzasadnienie w treści obietnicy, w typowym dla wyroczni zbawienia opisie konsekwencji Bożej interwencji w w.11-12. Bóg obiecuje usunięcie wrogów swojego sługi. Początkowe deiktyczne הֵן wiąże się z przedstawianą zaskakującą rzeczywistością⁷⁵ (jak w Iz 40,15; 49,21; 50,9), nową rzeczywistością (jak w 42,1) lub wskazuje na wnioski ze wcześniejszych słów (por. 41,24.29). Zawstydzenie (בושׁ) to nie tylko subiektywne odczucie wstydu, ale przede wszystkim obiektywne nieszczęście. Ważnym jego aspektem jest utrata uznania społecznego⁷⁶. כָּלָם (ni.) jest właściwie synonimem בושׁ, nieraz występują razem (w Dtiz w 45,16-17; 50,7; 54,4)⁷⁷. Określenie „wszyscy” być może wskazuje na, to że „gniewający się” stanowią pewną ogólną kategorię

⁶⁸ Czasownik ten w Dtiz występuje jeszcze tylko we wtórnym 44,14 (zob. K. Elliger, *Deuterocesaja* I, s. 421-422).

⁶⁹ אָמַץ przynależał pierwotnie do obietnicy Bożego prowadzenia w czasie wojny (Pwt 31,6-7; Joz 1,6; 10,25), a w literaturze deuteronomistycznej i kronikarskiej pojawia się paralelnie do חָזַק – zob. A.S. van der Woude, „אָמַץ”, *THAT* I, kol. 209-211.

⁷⁰ Zob. Gesenius' *Grammatik*, § 153.

⁷¹ Współpracę, wsparcie podmiotu dla drugiej osoby/osób. Czasownik nierzadko używany w kontekście wojny. Pojawia się wyjątkowo często w Ps (w prośbach i zapewnieniach o zaufaniu) oraz w Dtiz i 1-2Krn – do tego zob. U. Bergmann, „עֲזָרָה”, *THAT* II, kol. 256-259; także w krytyce wytworzenia bożków w Iz 41,6.

⁷² Poza tym w Dtiz jeszcze tylko w 49,8 (zob. poniższy komentarz do 49,8 i lista w K. Elliger, *Deuterocesaja* I, s. 128 przyp. 1).

⁷³ „Chwytać” lub „trzymać” – nie tylko z powodu *impf.* lepsze jest tutaj to drugie znaczenie (w Ps używany w skargach) – zob. L. Ruppert, „חָמַךְ”, *TWAT* VIII, kol. 683-687 i J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 157.

⁷⁴ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 158 i K. Elliger, *Deuterocesaja* I, s. 141. Do znaczenia צָדִיק zob. K. Koch, „צָדִיק”, *THAT* II, kol. 507-530, tutaj zwł. kol. 512.

⁷⁵ Tak K. Elliger, *Deuterocesaja* I, s. 142; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 160.

⁷⁶ Typowy motyw m.in. w skargach przeciwko wrogom (Ps 6,11; 35,4.26 itp.) – zob. przede wszystkim F. Stolz, „בושׁ”, *THAT* I, kol. 269-272, zwł. kol. 270.

⁷⁷ F. Stolz, „בושׁ”, kol. 270, uważa, że oznaczał pierwotnie „zostać zranionym”. K. Elliger, *Deuterocesaja* I, s. 143; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 161, twierdzą z kolei, że pierwszy z nich opisuje bardziej reakcję emocjonalną, a drugi kompromitację społeczną.

wrogów⁷⁸. Nie podano, jaki miałby być powód ich wrogości (por. Ps 124,3)⁷⁹. Identyczne wyrażenie pojawia się w Iz 45,24, ale z *suf.* odnoszącym się do Boga. Kolejne grupy przeciwników zostały opisane za pomocą *n. rectum* rzeczownika אֹנֶשׁ, co oznacza, że rekrutują się oni wyłącznie ze świata ludzkiego. Forma *pl.* (*st. cs.*) może wskazywać na wiele wrogich osób (jednostek)⁸⁰. Pierwsza grupa wrogów to przeciwnicy sądowi (z *terminus technicus* רִיב; por. 41,21; 50,8)⁸¹. Nie będą oni mieli żadnego znaczenia (כֶּאֱיִן jak w 40,17)⁸² i ostatecznie czeka ich zguba (אֶבֶר, który nigdzie więcej nie występuje w Dtiz)⁸³. W środku tej części (pomiędzy dwoma parami określeń wrogów) odbiorca dowiaduje się o nowej, zaskakującej sytuacji: Izrael będzie się rozglądał za przeciwnikami⁸⁴, których mu na wygnaniu nie brakowało, ale ich już nie będzie. Ich nieobecność zdaje się wiązać z ich całkowitą zagładą⁸⁵ (jak w Ps 37,36; Ez 26,21; por. też Jr 50,20 itp.). Jeśli *hapaxlegomenon* מִצִּיר wywodzi się od czasownika צִיר, to chodziłoby o przeciwników, którzy w sporach odwołują się do przemocy (Wj 2,13; 21,22; 2Sm 14,6; Ps 60,2)⁸⁶. Tak samo jak oponenci w sądzie również militarni wrogowie będą dla Izraelitów bez znaczenia (אֶפֶס paralelnie do אֵין - np. w 40,17)⁸⁷. Wprawdzie מִלְחָמָה nie musiałaby być rozumiana dosłownie⁸⁸, to jednak w Dtiz pojawia się właśnie w sensie dosłownym (42,13.25), nawet jeśli wyraz miewa w Starym Testamencie szersze znaczenie (por. Ps 120,7). Zagrożenie wojenne nawet dla mieszkających w Babilonie wcale nie musiało być nierealną perspektywą⁸⁹. Wszyscy potencjalni wrogowie Izraelitów znikną, nie będą już więcej stanowić zagrożenia. Być może mamy do czynienia ze stopniowaniem wrogości: od pałających gniewem przez przeciwników w sądzie po tych, którzy odwołują się do przemocy, by skończyć na wrogich żołnierzach⁹⁰.

Na końcu wyroczni (w.13) powtórzono z niewielkimi zmianami zapewnienie

⁷⁸ Tak J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 160.

⁷⁹ Przypuszczenie w K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 142, że chodzi o wrogów w obszarze życia prywatnego, mogłoby być brane pod uwagę dla *hapaxl.* מִצִּיר (zob. poniżej).

⁸⁰ Zob. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 139.

⁸¹ Zob. K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 142.

⁸² Do tego wyrażenia z כֶּאֱיִן zob. przede wszystkim K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 56.

⁸³ Zob. E. Jenni, „אֶבֶר”, *THAT I*, kol. 17-20.

⁸⁴ בִּקֵּשׁ pi. oznacza zasadniczo szukanie czegoś zgubionego – zob. G. Gerleman, „בִּקֵּשׁ”, *THAT I*, kol. 333-336, zwł. kol. 333.

⁸⁵ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 162.

⁸⁶ Zob. HAHAT. Podobnie interpretuje to wyrażenie L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 88. Należy uwzględnić, że może chodzić o indywidualne spory, tj. pomiędzy jednostkami, a nie grupami.

⁸⁷ Por. też 41,29. Wg K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 56; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 99, rzeczownik ten oznacza przede wszystkim „koniec”.

⁸⁸ Jak chcieliby J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 163 czy K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 142, według którego wszystkie określenia wrogów należy rozumieć obrazowo.

⁸⁹ A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 58, uważa za pewne, że wrogami, o których jest mowa, są Babilończycy.

⁹⁰ Nawet jeśli nie zawsze terminy te są w ten sposób rozumiane, to dostrzega się tutaj stopniowanie – zob. K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 142; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 160.

o Bożej pomocy z w.10 (kompozycyjne obramowanie obietnicy w części środkowej). Początkowe יָדָא może wprowadzać potwierdzające uzasadnienie dla poprzedzającej obietnicy⁹¹, jak i emfaticzne potwierdzenie: „z pewnością”⁹². Bóg jest gwarantem spełnienia obietnicy. Kolejnymi po „Bóg twój” apozycjami dla imienia Bożego są wyrażenia imiesłowowe: „trzymający ciebie” (por. w.9), przy czym teraz dodano „za prawicę twoją” (por. w.10, gdzie jednak mowa jest o Bożej prawicy)⁹³, oraz „mówiący tobie”. Mogłoby się wydawać, że drugie z nich jest składniowo zbędne, ale w rzeczywistości tworzy obramowanie nawiązujące do w.9⁹⁴, w którym tak samo jak tutaj przywołuje się słowa już wcześniej wypowiedziane przez Boga. Dwukrotnie użycie w w.13 zaimka „Ja” wyraźnie pokazuje, że końcowe zapewnienie ma charakter emfaticzny – Izrael nie może mieć żadnych wątpliwości, że tak się stanie, gdyż potężny Bóg (por. 40,12-31) wspiera swój lud.

Budowa wyroczni jest klarowna, choć Bóg dwa razy cytuje w niej samego siebie.

w.8-9a: adresat (rozbudowane) – bezpośrednie zwrócenie się do Izraela

(w 2. os. sg.)

w.8: Izrael tytułowany jest sługą Bożym, wybranem i potomstwem Abrahama

w.9a: powołanie Izraela ze wszystkich krańców świata (rozproszonej diaspory)

w.9b: wprowadzenie (w.9bα) i autocytat słów Bożych – adresatem jest wybrany sługa Boży (w.9bβ)

w.10a: wezwanie „nie bój się” uzasadnione obecnością Boga Izraela

w.10b: zapewnienie o otrzymanej pomocy, Bożego wsparcia

w.11-12: obietnica, zapowiedź ocalenia od różnego rodzaju przeciwników

w.11a: zawstydzenie palających gniewem na Izraela

w.11b-12α: przeciwnicy sądowi znikną (z sądu)

w.12αβ-b: prześladowcy i wrogowie militarni będą bez znaczenia

w.13: końcowe zapewnienie

w.13a: Bóg podtrzymuje Izraela

w.13b: autocytat Bożej wyroczni zbawienia („nie bój się” i zapewnienie o pomocy)

Obramowanie środkowej części (w.11-12) tworzą w chiastycznym układzie w.10a+13b oraz w.10b+13a. Ponadto końcowe „mówiący” (w.13bα) nawiązuje do w.9bα, a „sługa mój” (w.8+9b) otacza mowę o pochwyceniu Izraela na krańcach świata.

Wątpliwości może budzić integralność literacka tej perykopy. Mamy do czynienia

⁹¹ Tak np. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 164.

⁹² Tak R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 146.

⁹³ K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 144, zwraca uwagę, że posłużono się *acc.*, a nie przyimkiem יָדָא (por. Iz 42,6; 45,1; dalej również 51,18), co ma właśnie wskazywać na związek z w.10.

⁹⁴ Tak K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 144.

nie tylko z prawdopodobnie dwukrotnym autocytem słów Bożych (w.9b.13b) i użyciem nietypowego dla poezji spójnika אֲשֶׁר (w.8a.9a), ale przede wszystkim z szeregiem powtórzeń (עָבַדְתִּי i בְּחַרְתִּיךָ, a nawet אָתָּה w w.8 i 9b, חֹזֶק hi., עֶזֶר pf., אֱלֹהֵיךָ oraz יָמִין i אֹמֶר w w.9-10 i 13). Do tego dochodzi jeszcze identyczne sformułowanie w w.8b i 2Krn 20,7. Powtórzenia w poezji mogą pełnić funkcję kompozycyjną, analizowana perykopa ma wyraźnie klamrową budowę. Ponadto powtórzenia nie są dubletami (w analizie integralności literackiej), jeśli nie wnoszą nowych treści⁹⁵. To samo dotyczy autocytatów, które poza funkcją kompozycyjną mogą wraz z formułą „nie bój się” wzmacniać zapewnienie o Bożej pomocy⁹⁶. Z naciskiem powtarzają, że odbiorcy mają się postrzegać za Bożego sługę. Przysługuje im zaszczytny tytuł Bożego sługi, przy czym na razie nie wiąże się z nim żadne zadanie, a jego wybranie jest trwałe. Przytoczenie przez Boga własnych słów poprzedzone ptp. הָאֱמִיר ma miejsce jeszcze w 44,26b-28⁹⁷. Natomiast zwraca uwagę, że Izrael, adresat wyroczni, jest rozproszonym po całym świecie ludem (w.9a), tak że obietnica obejmuje nie tylko wygnańców babilońskich, ale całą diasporę izraelską. W świetle zapowiedzi dotyczących upadku Babilonii (rozd. 47 czy 43,14; 48,14; zdobycie przez Cyrusa miasta w 45,1-7*), wezwania do opuszczenia Babilonu w 48,20 (przy czym nazwy „Babilon” i „Chaldejczycy” nie pojawią się więcej po 48,20, tj. w drugiej części Dtiz rozdz. 49-55) trzeba postawić pytanie, czy przynajmniej w.9(a) nie jest redakcyjnym rozszerzeniem⁹⁸? Nie ma jednak powodu, by kwestia diasporę musiała automatycznie wskazywać ma późne pochodzenie, jako że diaspora izraelska powstała prawdopodobnie wkrótce po upadku Jerozolimy (w 587 r. p.n.e.)⁹⁹.

Integralność literacka była w badaniach różnie oceniana. K. Elliger, *Deuteriojesaja 1*, s. 138, uznał w.8b za wtórny, gdyż wzmianka o Abrahamie ma być zawsze u proroków wtórna. Podobnie J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 54 przyp. 162, który jednak formułuje jedynie podejrzenie, że w.8b mógłby być wtórny.

Z kolei R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 138-147, za dodatki uważa w.8aß (z powodu אֲשֶׁר i nieużycia przyimka ב, a nie biorąc pod uwagę już choćby faktu, że paralelnosc Izrael/Jakub jest częsta w Dtiz), w.9a (konstrukcja z אֲשֶׁר, חֹזֶק bez dopełnienia „ręka”, zbyt długie metryczne oraz idea powołania z daleka, co dotyczyć ma w Dtiz m.in. powołania Cyrusa w 46,11a), w.9b

⁹⁵ Zob. H.-J. Hermisson, „Einheit und Komplexität Deuteriojesajas“, s. 292.

⁹⁶ Autor w żaden sposób nie musiał się niewolniczo trzymać schematu gatunku wyroczni zbawienia – tak też K. Elliger, *Deuteriojesaja 1*, s. 134-136.

⁹⁷ Zob. poniższa szczegółowa analiza tych wierszy.

⁹⁸ Wraz z uznaniem całego w.9 za wtórny odpadłby szereg powtórzeń w tej perykopie, z wyjątkiem w.13, który jednak mógłby być wtedy końcowym emfatycznym zapewnieniem, zastępującym najslabiej uformowaną część wyroczni zbawienia zwaną celem (do tej końcowej części wyroczni zob. K. Elliger, *Deuteriojesaja 1*, s. 135 czy już J. Begrich, *Studien zu Deuteriojesaja*, s. 18.22-24). Taką tezę sformulowałem w J. Sławik, *Historia redakcji pierwszej części Księgi Deuterioizajasza (Iz 40-48)*, s. 28-31, gdzie postulowałem również wtórność w.8b. W każdym razie trójczałonowy paralelizm nie może być podejrzan.

⁹⁹ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja 3*, s. 707 (wraz z literaturą w przyp. 135).

(kontynuacja w.9a, dublet i באם, który w Dtiz pojawia się jeszcze tylko w 54,6, a więc poza rozdz. 40-53), w.10b (bo אִי־יָשׁוּעַ występuje jeszcze tylko we wtórnym 44,14a, tak samo jak אִי־יָשׁוּעַ w 42,1a, zaś nigdzie więcej w Dtiz nie znajdziemy obrazu, że JHWH wspiera kogoś swoją prawicą, w przeciwieństwie do Triz 62,8; 63,12, צִדִּיק z suf. odnoszącym się do JHWH ma stać jeszcze tylko we wtórnych 42,21a; 51,5a). Argumentacja językowo-stylistyczna R.P. Merendino odnosząca się głównie do pojedynczych wyrazów nie może przekonywać. Pomijając wszystko inne, trzeba by wykluczyć możliwość zapożyczania przez redaktorów wtórnych fragmentów poszczególnych pojęć z pierwotnych tekstów. Jego argumentacja, w której wtórność jest uzasadniana wtórnością innych fragmentów, może być podejrzewana o *petitio principii*¹⁰⁰.

Jeszcze inaczej K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 141.144, który postuluje skomplikowany, trzystopniowy proces powstania perykopy, w której wprawdzie chodziło o relację pan-sługa w codziennym znaczeniu, potem JHWH ze swoim sługą w tradycji prorockiej (na tym etapie mamy ustanowienie proroka na służbę Bożego), a na końcu JHWH z Izraelem jako sługą (jako wielkością kolektywną). Na każdym z tych etapów Bóg powoływał sługę do wypełnienia jakiejś misji. Bez zwrócenia się do Izraela jako sługi tekst mówiłby o ustanowieniu proroka. Hipotetyczność takiej rekonstrukcji jest aż nadto wyraźna.

Podsumowanie. W tej perykopie tytuł sługi Bożego nadano Izraelowi, którego łączy z Bogiem szczególna relacja. Bóg wybrał Izraela, ochrania go i ratuje. Wybranie to ma charakter ostateczny, niezmienny i opiera się na Bożej woli zbawczej. Jest nowym aktem zbawczym, który ma jednak korzenie w relacji Boga z Abrahamem, Bożym „przyjacielem” (w.8b). Nie ma tu mowy o żadnym zadaniu powierzonym temu słudze. Choć o słudze Izraelu mówi się w liczbie pojedynczej, to za takim określeniem stoi oczywiście społeczność Izraela, która składa się nie tylko z wygnańców, ale również z rozproszonej po całym świecie diaspory izraelskiej (w.9a, choć nie ma pewności, czy wiersz ten nie jest redakcyjnym uzupełnieniem rozszerzającym obietnicę na diaspore). Bóg usunie wszystkich wrogów sługi Izraela.

2.2. Księga Izajasza 42,18-25

18. Głusi słuchajcie,
a ślepi przyjrzyjcie się, aby zobaczyć!
19. Kto jest ślepy, jeśli nie sługa mój¹⁰¹,

¹⁰⁰ Zob. też krytyczne recenzje prac R.P. Merendino: O. Kaiser, „[Rezension] Merendino, Rosario Pius, *Der Erste und der Letzte* 1984”, *ThLZ* 109/6 (1984), s. 431-433; H.-J. Hermisson, „*Deuterojesaja-Probleme. Ein kritischer Literaturbericht*“, *VF* 31 (1986), s. 57. Do metodologii zob. przede wszystkim O.H. Steck, *Exegese des Alten Testament: Leitfaden der Methodik*, s. 45-60; J. Ślawik, *Egzegeza Starego Testamentu. Wprowadzenie do metod egzegetycznych*, Warszawa 2004, s. 45-51.

¹⁰¹ Pomimo dobrego poświadczenia tej lekcji (jedynie w G odczytano rzeczownik w *pl.*) K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 270, uważa suf. za błędny, zastępując go imieniem JHWH, co wprawdzie pasowałoby do ostatniego zdania w tym wierszu, jednak pociągałoby za sobą konieczność kolejnych korekt.

- i głuchy jak¹⁰² posłaniec mój, którego posyłam (chciałbym posłać)?
 Kto jest ślepy jak ten, któremu odplacono¹⁰³,
 i ślepy¹⁰⁴ jak sługa JHWH?
 20. Widziałeś wiele, ale nie zważasz (na to)¹⁰⁵,
 otwarłeś uszy, ale nie słyszysz (chcesz słuchać).
 21. JHWH zechciał z powodu sprawiedliwości (zbawienia) swojej¹⁰⁶
 uczynić¹⁰⁷ wielką Torę i chwalebna¹⁰⁸.

¹⁰² Choć w G i V użyto tego samego przyimka co w pierwszej linii, to trudno byłoby uznać to za podstawę do korekty, raczej za wygładzenie tekstu. Wprawdzie w G głuchym jest οἱ κωφιοῦντες αὐτῶν (ponownie *pl.*), co mogłoby odpowiadać hebrajskiemu מְשִׁילֵי אָזְנוֹ [פִּי אָזְנוֹ] (tj. *ptp.* q. czasownika מָשַׁל¹, „układający przypowieści”), to jednak nic nie wskazuje na błąd kopisty w tekście hebrajskim (jak chciałby K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 270-271), raczej na brak w G fragmentu tekstu (w G pominięto מִן עֵרָא – aberratio oculi (tak J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 267).

¹⁰³ W pu. „być nagrodzonym/ukaranym” (zob. *HAHAT*). Powszechnie TM uchodzi za uszkodzony (zob. *HAHAT*) czy błędnie zwokalizowany (tak K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 270-271, według którego powinien stać *pl.* מְשִׁילֵי, w znaczeniu jak w poprzednim półwierszu, co mogłaby poświadczać S; podobnie L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 111, który jednak tłumaczy *ptp.* מָשַׁל¹, „sprawujący władzę”). Z kolei U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 251 i 260, uważa, że chodzi o imię własne (zob. poniżej), a K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 202, postuluje מְשִׁילֵי, „władca ludu”, co jednak nie znajduje żadnego potwierdzenia w świadectwach. Jednak Q^a czy V potwierdzają zasadniczo TM.

¹⁰⁴ Korekta na „głuchy” za 2 Mss i σ’ (tak BHS; też T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 228 czy nie bez wątpliwości C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 89 przyp. 2) byłaby niczym innym jak wygładzeniem tekstu (wg K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 272, to propozycja, która odpowiadałaby obecnej, tj. redakcyjnie rozszerzonej postaci tekstu).

¹⁰⁵ Najprawdopodobniej w.20 nie jest poprawny, ale wszelkie korekty są raczej próbą odgadnięcia, o czym miałyby mówić (pierwotnie?) tekst. Q^a poświadcza TM, także G, choć ostatni czasownik oddaje w 2. os., zaś Q i fragment z genizy kairskiej (zob. K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 272) wskazują na początkowy *inf. cs./abs.* (oba możliwe – zob. *Gesenius’ Grammmatik*, § 75n; do *inf. abs.* z dopełnieniem § 113f; taką lekcję preferuje J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 270, zauważając fonetyczny związek z רָבוּחַ). Natomiasz wiele Vrs w drugim półwierszu używa 2. os. (G, V, S i w *pl.* T – do tego K. Elliger). W takiej sytuacji najlepiej jest odczytywać cały wiersz w 2. os. (tak C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 89 przyp. 3; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 111), co wymagałoby jedynie korekty ostatniego czasownika, choć trudno byłoby odeprzeć zarzut wygładzenia tekstu. Dużo mniej prawdopodobne jest odczytywanie całego wiersza w 3. os. (jak chciałby T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 227-228). Potrzebę harmonizacji odrzuca J.L. Koole, odczytując pierwszą linię w 3. os., a drugą w 2. os.; tak też U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 249.251.

¹⁰⁶ V odnosi *suf.* nie do JHWH, ale do osoby trzeciej, sługi, a w G w ogóle nie oddano *suf.* (ἵνα δικάσῃ; *aor. pass.*).

¹⁰⁷ *Impf.* można by ująć jako odrębne zdanie (por. Q^a, gdzie י poprzedza czasownik, co jednak może być wynikiem *dtg* albo odwrotnie *hpgr* w TM; por. też spójnik w G i V), ale lepiej jako formę czasownikową podporządkowaną חָפֵץ (tak *Gesenius’ Grammmatik*, § 120c), tym bardziej że w przeciwnym razie חָפֵץ zostałoby użyte bez dalszych określeń (*abs.*). Zob. też rozważania w J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 271-272.

¹⁰⁸ Hi. tego czasownika pojawia się jeszcze tylko w Syr 33,7 („okazywać się mocnym”) i Qumran (zob. *HAHAT*). BHS chciałaby dodać *suf.* „jā” za Q^a, w którym jednak nie musi to być *suf.*, lecz długa forma *impf.*

22. A on jest ludem złupionym i spłodrowanym,
zamkniętymi¹⁰⁹ w lochach¹¹⁰ są oni wszyscy
i w więzieniach¹¹¹ zostali ukryci¹¹²,
stali się łupem, a nie ma nikogo, kto by ratował,
zdobyczą¹¹³, a nie ma nikogo, kto by powiedział: *Oddaj!*¹¹⁴
23. Kto wśród was przysłuchuje się temu,
zważa i słucha na przyszołość¹¹⁵?
24. Kto wydał na spłodrowanie¹¹⁶ Jakuba
i Izraela łupieżcom?
Czyż nie JHWH, przeciwko któremu zgrzeszyliśmy?
Ani nie chcieli drogami jego chodzić,
ani nie byli posłuszni Torze jego.
25. Tak że wylał na niego gniew swój¹¹⁷
i przemoc wojny

¹⁰⁹ *Hapaxl.* (hi. *inf. abs.*) wyprowadzany z rzeczownika קָפַץ („klatka-pułapka”). *BHS*, *HAHAT* korygują na ho. *pf.* 3. *pl.*: „zostali uwięzieni” (tak też T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 228). Jednak ze względu na elastyczność znaczeniową *inf. abs.* (zob. *Gesenius' Grammatik*, § 113, np. dla opisu stanu - § 113h), korekta jest zbędna (podobnie J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 274).

¹¹⁰ Wydaje się, że w TM stoi *pl.* rzeczownika מְדַבְּרִים, czyli „młodzieńcy”, „oddziały wojskowe” (tak też V, T i S – do tego J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 274). Być może należałoby wokalizować –ָ (od מְדַבְּרִים) (tak *HAHAT*; *BHS* czy L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 112), ale lepsza mogłaby być forma z przedimkiem z TM (za K. Elliger, *Deuterijosaja 1*, s. 273).

¹¹¹ Niezwyczajny *st. cs.* z dwoma rzeczownikami w *pl.* – do tego zob. *Gesenius' Grammatik*, § 124q (i komentarze).

¹¹² Lub „są trzymani w ukryciu”. Ho. występuje tylko tutaj w Starym Testamencie (por. hi. w 49,2).

¹¹³ Pojęcie znaczeniowo synonimiczne do paralelnego, a co więcej obydwa odpowiadają dwóm pierwszynom czasownikom w tym wierszu, bo מְדַבְּרִים wywodzi się z דַּבַּר, formy obocznej דִּבַּר (zob. *HAHAT*). Choć jeden przyimek może obejmować dwa (lub więcej) paralelne sformułowania (zob. *Gesenius' Grammatik*, §119hh), to i tak *BHS*; K. Elliger, *Deuterijosaja 1*, s. 273, uzupełniają o poświadczane w Q^a i w niektórych Mss לְ (taką możliwość dopuszcza też J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 275), którego brak miałby być wynikiem haplografii. *BHS* powołuje się też na S, T i V, ale przekłady nie mogą w żaden sposób uzasadniać takiej korekty.

¹¹⁴ *Impt.* hi. forma pauzalna – zob. *Gesenius' Grammatik*, § 29q.72y i *HAL*.

¹¹⁵ Czy „na potem”; do tłumaczenia tego wyrażenia zob. *HAHAT*.

¹¹⁶ Przyjmuję Q (por. w.22) – zob. *HAHAT*. *BHS*; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 199; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 228, wybierają K (tak też Q^a, w którym tej samej formy użyto też w w.22), tj. *ptp.* po. שָׁבַע („grabieżca”; po. [*pf.*] jest poświadczony w Iz 10,13), co daje osobowe znaczenie jak w paralelnej linii, gdzie jednak *ptp.* stoi w *pl.* Vrs nie wskazują na to, że wyraz odczytano jako *ptp.* – do tego zob. K. Elliger, *Deuterijosaja 1*, s. 273.

¹¹⁷ Dosłownie „gorąc nosa swego”. W Q^a rzeczowniki te tworzą *st. cs.*, co jest lekcją preferowaną w K. Elliger, *Deuterijosaja 1*, s. 273. Jednak apozycja lub jej wariant tzw. *permutativ* (zob. *Gesenius' Grammatik*, § 131k) w TM nie budzi zastrzeżeń, tym bardziej że oba rzeczowniki stoją koło siebie w *st. abs.* też w Iz 66,15 (każdy z nich osobno może oznaczać gniew, np. Jr 44,6), a nigdzie więcej w Biblii Hebrajskiej nie tworzą *st. cs.* J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 280, rozumie ַּ przed kolejnym wyrazem eksplikatywnie (zob. *Gesenius' Grammatik*, § 154a przyp. 1b), co prowadzi go do nieco innej, niezgodnej z akcentem masoreckim organizacji tekstu (zob. s. 279).

i palił go (gniew) wokóło, a nie poznał,
i spalił go, a nie bierze sobie (tego) do serca.

Perykopę tę poprzedza hymn czczący JHWH jako zwycięskiego wojownika, zamykający pierwszą część kompozycji księgi Dtiz (42,10-13)¹¹⁸ oraz 42,14-16, który poza enigmatycznym w.14 jest mową Bożą (w 1. os.) o Bożej niszczącej interwencji w naturze (w.15) i bezpiecznym prowadzeniu ślepych przez niezbrane tereny (w.16). Natomiast w.17 jest z pewnością wtórną krytyką bałwochwalstwa¹¹⁹, która łączona jest z w.14-16¹²⁰: hańba spotka tych, którzy uważają nieme posągi za bogów. Badane wiersze natomiast podejmują kwestię ślepoty Izraela, który niczego z doświadczonego nieszczęścia się nie nauczył. W w.14-16 nie ma adresata *explicite*, podczas gdy w.18 rozpoczyna się apelem skierowanym głuchych do i ślepych. Z kolei 43,1-7 to wyrocznia zbawienia, w której Bóg obiecuje opiekę nad powracającymi wygnańcami (z formułą posłańca w 43,1, wskazującą na początek nowej perykopy). Natomiast wprowadzające *וְהָיָה* w 43,1 tworzy pomost pomiędzy 42,18-25 wspominającym grzechy Izraela a obietnicą odmiany ich losu z 43,1-7¹²¹.

Morfokrytycznie perykopa jawi się jako złożona. Ma przede wszystkim charakter polemiczny, na co wskazują już pytanie retoryczne, mające poruszyć odbiorców. Mogłaby więc przywodzić na myśl dysputację¹²², ale trudno byłoby wskazać tu na przesłanki (*Disputationsbasis*), z których można by wyprowadzić się przekonujący wniosek¹²³.

Cały fragment naznacza początkowe wezwanie (w.18) skierowane do głuchych i ślepych, aby słuchali i uważnie się przyglądali. Nie może chodzić o fizyczne kalectwo, bo wtedy apel ten byłby absurdalny, lecz o niechęć do zdania sobie sprawy z tego, co każdy może i powinien zauważyć (por. Iz 59,10). Jest więc jednocześnie

¹¹⁸ Zob. J. Slawik, *Historia redakcji pierwszej części Księgi Deuteroizajasza (Iz 40-48)*, s. 48-50.

¹¹⁹ Por. Iz 40,18-20; 41,[5.]6-7 czy 44,9-20; do tego zob. H.D. Preuß, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament*, s. 192-237.

¹²⁰ Np. K. Elliger, *Deuteriojesaja I*, s. 256-257.267-268; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 89; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 197-198; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 258-259; także L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 109-110 i J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 252-253.260, którzy zaprzeczają redakcyjnemu pochodzeniu w.17.

¹²¹ Zob. np. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 200. Stąd obie perykopy bywają analizowane wspólnie, jak w K. Elliger, *Deuteriojesaja I*, s. 269-305, choć nie ma wątpliwości, że pierwotnie mieliśmy do czynienia z dwoma samodzielnymi jednostkami (s. 279-281).

¹²² Tak R.F. Melugin, *The Formation of Isaiah 40-55*, s. 103-104. Z kolei C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 90, uważa ten trudny tekst za mowę sądową, która przypomina też dysputację; za nim A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 201-207, dostrzegając różne elementy formalne, uznaje tekst za mowę sądową, w której Bóg uzasadnia ukaranie Izraela i kieruje przeciwko Izraelowi oskarżenie, które Izraelici wcześniej skierowali przeciwko Bogu (por. w.22, mający się wywodzić ze skargi ludu).

¹²³ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 264 i poniższe uwagi do gatunku 43,8-13. Warto zaznaczyć, że można mieć zasadne zastrzeżenia co do istnienia gatunku dysputacji w ogóle – zob. H.-J. Hermisson, „Diskussionsworte bei Deuteriojesaja: Zur theologischen Argumentation des Propheten“, *EvTh* 31 (1971), s. 665-680.

krytyką oporu odbiorców. Nie chcą się zmierzyć z rzeczywistością, ze swoją niedolą, którą objaśniają prorockie wypowiedzi¹²⁴ (por. też Iz 43,8). Motyw ślepoty pojawia się w Dtiz jeszcze poza kolejnym wierszem w 42,7 i w 42,16, a głuchoty w 43,8. Wszystkie ten teksty są związane z osobą sługi Bożego¹²⁵. Intensywne przyglądanie się (חִי) ¹²⁶ prowadziłyby do zauważenia, do zdania sobie sprawy (רָאָה) ¹²⁷. Czasowniki nie mają dopełnień, tak że z kontekstu musimy się dowiedzieć, czemu odbiorcy mają się przysłuchiwać (שָׁמַע) i przyglądać (בִּיטָה) ¹²⁸.

Boże pytania retoryczne w w.19 są wyrazem zdziwienia oporną postawą adresatów. Tu pośrednio, a w w.24a bezpośrednio, oskarżenie o ślepotę i głuchotę (w w.19a w chiastycznej kolejności względem w.18) pokazuje, że sługą i posłańcem (kolektywnie) Bożym są Izraelici¹²⁹, w pierwszym rzędzie wygnańcy babilońscy. O służbie Izraelu/Jakubie czytamy też w 41,8 (choć w w.9a tytuł odnosi się też do diaspory); 44,1-2.21; 45,4; 48,20¹³⁰. Natomiast o posłańcach w Dtiz mowa jest jeszcze tylko w 44,26a, i to w *pl.*, gdzie oznacza proroków, ale nie utożsamianych ze sługą (w *sg.*)¹³¹. Tutaj zaś paralelnie wymieniany sługa i posłaniec zdają się być jedną i tą samą wielkością. Inaczej niż w 41,8-13 sługa obarczony został przez Boga zadaniem (פָּקַד, który w *impf.* może mieć modalne znaczenie: Bóg chciałby, by jego posłaniec spełnił powierzone zadanie)¹³². Jakie zadanie ma do wypełnienia Izrael, wygnańcy, którego na razie nie są w stanie wypełnić z powodu swojej głuchoty i ślepoty? W perykopie nie ma żadnej podpowiedzi, a dowiemy się tego dopiero z 43,9-13, gdzie Boży świadkowie, Izraelici mają zaświadczyć o tym, że JHWH jest jedynym Bogiem i zbawicielem¹³³. Na razie nie wierzą nie tylko w potęgę Boga, który stworzył świat, panuje nad narodami (40,12-26*) i kieruje historią (por. 41,1-4.21-19), ale też zrozumieć, że ich żalosna niedola jest przez nich samych zawiniona (42,22-25). Skarżą się na bezczynność Boga (40,27), zamiast pokładać w nim ufność (40,28-31). Boży sługa Izrael dotknięty ślepotą i głuchotą nie chce pojąć, skąd się

¹²⁴ Zob. K. Elliger, *Deuterokesaja 1*, s. 282 oraz U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 260, który wiąże głuchotę z brakiem reakcji na słowo prorockie, a ślepotę – na wydarzenia polityczne. Krytyka ta może na pierwszy rzut oka przypominać Iz 6,10, to jednak w szczegółach wypowiedzi te są diametralnie odmienne (do tego przekonująco H.-J. Hermisson, *Deuterokesaja 3*, s. 698-699).

¹²⁵ Zob. poniższe ich analizy.

¹²⁶ W Dtiz występuje jeszcze tylko w 51,1.2.6.

¹²⁷ Zob. K. Elliger, *Deuterokesaja 1*, s. 283.

¹²⁸ Oba procesy kognitywne trzeba ujmować paralelnie, tak że trudno byłoby wnioskować, że słuchanie w jakiś szczególny sposób ma odnosić się do prorockiego zwiastowania, jak chciałby K. Elliger, *Deuterokesaja 1*, s. 282-283, który uważa, że słuchanie stoi w emfaticznej pozycji i jest tożsame z otwarciem się na prorockie zwiastowanie.

¹²⁹ Tak też np. K. Elliger, *Deuterokesaja 1*, s. 283 czy J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 267; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 236-237.

¹³⁰ Zob. komentarze do tych wierszy w niniejszym studium.

¹³¹ Zob. poniższa analiza tego fragmentu.

¹³² Najczęściej oznacza wysyłanie kogoś z misją, nieraz są to prorocy – zob. M. Delcor, E. Jenni, „שָׁלַח”, *THAT II*, kol. 910-916, zwł. kol. 912-914.

¹³³ Do związku z 43,10 zob. też J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 267-268.

wzięła katastrofa wygnania. Powtarzanie przymiotników „głuchy” i „ślepy” tworzy emfazę.

Druga część w.19 jest zaskakująca, gdyż dwa razy użyto określenia „ślepy” (a nie „ślepy/głuchy”) i porzucono mowę Bożą w 1. os. („sługa JHWH”; rzeczownik עֶבֶד w w.19 usytuowano chiastycznie). Uwypuklono więc ślepotę, niechęć do dostrzeżenia Bożego działania¹³⁴. Problematiczne jest *ptp.* מִשְׁלֵם. Jeśli mamy do czynienia z czasownikiem שָׁלַם (TM), to może chodzić o to, że sługa Izrael za przewinienia został ukarany wygnaniem, co odpowiadałoby w.24-25. W koniugacjach intensywnych שָׁלַם, pomijając znaczenie „wypełnić ślubowanie”, oznacza przede wszystkim „płacić” czy „odpłacać”. Szczególne znaczenie ma w Hi 8,6 („odnowić”) i w 1Krl 9,25 („ukończyć”, choć w pi. takie znaczenie jest wyjątkowe, to nie w q. i hi.)¹³⁵. Stąd próbowano odmiennie interpretować to słowo: „wypełniający” Boży plan, co jednak wymagałoby rewokalizacji czasownika na pi. lub hi. (koniugację czynną); jako „partner” Boży, związany z Nim przymierzem (por. 54,10)¹³⁶, ale nie dałoby się wyprowadzić takiego nigdzie nie potwierdzonego znaczenia ani z rdzenia rzeczownikowego, ani z rzeczownika¹³⁷. Słowo interpretowano też jako formę czasownika מָשַׁל, czy to w znaczeniu „panować” czy „formułować/wygłaszać przypowieści”, a nawet „szydzić”. Miałoby chodzić o szyderców, którzy są przeciwnikami proroka (por. Iz 28,14)¹³⁸, czy władców¹³⁹. Jednak paralelizm i kontekst przemawiają za tym, że jest to określenie sługi Izraela, któremu odpłacono za winy.

Tekstowokrytycznie niepewny jest kolejny w.20. W każdym razie mowa jest w nim o śłudze (w 3. lub raczej w 2. os. sg.), który choć wiele widział i słyszał, nie chce z tego wyciągnąć wniosków. Ponieważ czasowniki שָׁמַר i שָׁמַע są w *impf.*, opisywana postawa nie należy do przeszłości, co uzasadnia też wezwanie z w.18. Sługa ma możliwość oglądania (רָאָה, który oznacza nie tylko „patrzyć”, ale również „stwierdzać coś, zaobserwować”), oraz słuchania („otwarte uszy”, przy czym פָּקַח poza analizowanym wierszem zawsze w Biblii Hebrajskiej łączy się z dopełnieniem „oczy”, jak w Iz 42,7)¹⁴⁰. Posiada więc zdolności poznawcze. Przedmiot poznania opisano słowem רְבוּחַ, tj. wiele (rzeczy). W *pl. fem.* nie pojawia się więcej w Dtiz¹⁴¹,

¹³⁴ Podobnie J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 268.

¹³⁵ Zob. HAHAT i G. Gerlemann, „שָׁלַם”, *THAT II*, kol. 919-935, zwł. kol. 923-926.

¹³⁶ Różne propozycje rozważa J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 267-269, wybierając właśnie tę ostatnią.

¹³⁷ Nic nie wnosi również sugestia, że jest to imię własne Meszullam (2Krl 22,3; 1Krn 3,19 itd.), które miałyby być kodem podobnym do Jeszuruna z Iz 44,2, jak proponuje U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 260.262, nawet jeśli znaczenie tego imienia wiąże z winą i odpłatą.

¹³⁸ Tak K. Elliger, *Deuterijosaja I*, s. 284-285.

¹³⁹ Jak chciałby L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 111, którymi mieliby być przywódcy deportowanych.

¹⁴⁰ Zob. HAHAT; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 270. Czasownik ten tylko te dwa razy występuje w Dtiz.

¹⁴¹ W przypadku przymiotnika pojawia się w znaczeniu „liczni” (*pl. masc.* w 52,14-15; 53,11-12; 54,1), jako określenie wielkich wód (51,10), a rzeczownik w odniesieniu do wielu zabiegów Babilonu (47,9.12.13), które nie są w stanie przeciwdziałać katastrofie, do liczego wojska ciał niebieskich (40,26) czy do pokoju (54,13).

tak że jesteśmy skazani na domysły, co kryje się za „wieloma”. Być może są to dzieła JHWH w ogóle, zarówno Boże działanie w stworzeniu i historii (np. Iz 40,12-26*), jak i wężiej nieszczęścia, których Izrael doświadczył jako kary¹⁴². Choć widział i słyszał, wcale na to nie zważa (שמר w znaczeniu „trzymać się”, „przestrzegać”, stąd „zważać”)¹⁴³ czy nie bierze pod uwagę (שמע w sensie „być posłusznym” czy „postępować adekwatnie”). Czasownik שמע tworzy obramowanie pierwszej części perykopy (w.18-20), a jednocześnie wiąże ją z kolejnymi wierszami (w.23 i 24). W tej pierwszej części krytykuje się sługę Izraela za to, że pomimo możliwości poznawczych nie zwraca uwagi na Bożą aktywność, Boże czyny¹⁴⁴, i wzywa się go, by się otrząsnął ze swojej ślepoty i głuchoty.

Począwszy od w.21 nie ma już mowy JHWH (zob. też w.19b). Choć czasownik חפץ zdaje się mieć w Starym Testamencie pozytywny wydźwięk, to Iz 53,10¹⁴⁵ uzmysławia, że może mieć też bardziej dwuznaczny sens. W *inf.* ma osłabione znaczenie „chcieć”¹⁴⁶, חפץ לִי wskazuje na powód lub cel działania¹⁴⁷, którym jest Boże צִדֵּק. צִדֵּק oznacza z jednej strony właściwe, lojalne postępowanie, a z drugiej stan z niego wynikający, tj. zbawienie czy harmonia społeczna (por. Iz 45,8; 51,5 z paralelnym יָשַׁע; w 51,7 jest powiązane z „Torą w sercach” ludu)¹⁴⁸, przy czym obu tych znaczeń nie należy od siebie ostro oddzielać. Celem czy powodem Bożego działania jest obdarzenie zbawieniem, Jego zbawcza wola¹⁴⁹, a sposobem jej realizacji jest wywyższenie Tory. Drugi półwiersz podkreśla wielkość i wspaniałość¹⁵⁰ תִּהְיֶה (jeszcze w w.24).

¹⁴² U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 262, myśli o zarówno o wydarzeniach związanych z wygnaniem, jak i wcześniejszych aktach karania i zbawienia; a J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 270, o Bożych aktach zbawczych z wcześniejszej historii aż po ówczesny dzień. Natomiast K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 285, spekuluje, że jest to zapożyczenie z jakiegoś przysłowia, a ponieważ go nie znamy, nie da się ustalić jego precyzyjniejszej treści.

¹⁴³ Zob. HAHAT; K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 285 (nie tylko „obserwować”, ale też „zachowywać” to, co się zauważyło); podobnie J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 270.

¹⁴⁴ Zob. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 203.

¹⁴⁵ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 272. חָפֵץ + *inf.* – do 53,10 zob. poniższy komentarz do tego wiersza. Czasownik ten występuje w Dtiz jeszcze tylko w 55,11.

¹⁴⁶ Czasownik ten wyraża zasadniczo przychylne, subiektywne czy obiektywizujące nastawienie – zob. G. Gerleman, „חפץ”, *THAT I*, kol. 623-626.

¹⁴⁷ Zob. HAHAT, a wg K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 168-169, cel lub następstwo.

¹⁴⁸ Zob. K. Koch, „צִדֵּק”, *THAT II*, kol. 507-530; a także B. Johnson (i H. Ringgren), „צִדֵּק”, *TWAT VI*, kol. 898-924. Do wtórnego 51,7 zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 187-188.

¹⁴⁹ Zob. K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, 286, według którego צִדֵּק w Dtiz zawsze oznacza zbawienie, którym Bóg obdarza, choć dla glosatora, który dodał w.21b, znalazła ona odzwierciedlenie w karze wygnania. Wprawdzie w.22-25 (por. np. Ps 51,6) mogłyby prowadzić do wniosku, że mowa jest o sprawiedliwości Boga, który słusznie ukarał swój lud (zob. rozważania w J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 271-272), to jednak biorąc pod uwagę użycie tego terminu w Dtiz, nie wydaje się to prawdopodobne. Co więcej, Bóg wprawdzie może karać człowieka i swój lud, ale trudno byłoby w takim kontekście odnaleźć pojęcie צִדֵּק, co dotyczy nawet Ps 51,6 – zob. E. Zenger (i F.-L. Hossfeld), *Psalmen 51-100*, s. 51-52.

¹⁵⁰ נִרְאִי hi., jak i אָרַר pojawiają się tylko tutaj w Dtiz. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 273, na podstawie Iz 9,2 sądzi, że נִרְאִי hi. może oznaczać też „dawać wielkie (wskazanie)” (zob. też HAHAT – dla 2Sm 22,51

Słowo to w 42,4 (z *suf.* dla wskazania sługi) odnosi się do zbawczego porządku świata związanego z Bożym panowaniem¹⁵¹. Ponieważ w w.24 określa całość Bożych przykazań, a więc Torę przed duże „T”, takie znaczenie trzeba przyjąć i tutaj¹⁵². צַדִּיק z Torą spleta się też w Iz 51,7, gdzie doświadczanie zbawczej woli Bożej jest ściśle związane z umieszczeniem w sercu ludu Bożej Tory¹⁵³. Doświadczanie Bożego zbawienia i życie zgodne z Torą zbiegają się razem. W.21 mówi zatem, że Bożą wolą jest, by jego zbawienie i sprawiedliwość objęła sługę Izraela dzięki wywyższeniu Tory poprzez postępowanie, której jej odpowiada.

W obecnej postaci tekstu i zgodnie z powyższą interpretacją w.21 otwierający w.22 spójnik וּ wraz z podmiotem הוּא, który uwypukla zmianę podmiotu (zob. JHWH z początku w.21), trzeba rozumieć jako przeciwstawny¹⁵⁴. Złupionym ludem jest z pewnością Izrael (עַם)¹⁵⁵, za czym przemawia również fakt, że rdzenie בָּזָה i שָׁסָה pojawiają się w Dtiz jeszcze tylko w drugiej części tego wiersza (w.22b) i w w.24, a w tym ostatnim odnosząc się wprost do Jakuba/Izraela. Słowa te mają synonimiczne znaczenie¹⁵⁶. Ludowi jednak odebrano nie tylko wszystko, co miał, ale i wolność (w.22aβ). פָּחַה opisuje prawdopodobnie schwytywanie¹⁵⁷. חָרָה/חָר to otwór, szpara, także dziura w ziemi, nora (Hi 30,6: schronienie dla mieszkańców stepów; 1Sm 14,11; Iz 11,8) czy kryjówka lwów (jaskinia? - Na 2,13)¹⁵⁸. Paralelnie mowa jest o ukryciu (ho. חָבָא; w Dtiz jeszcze hi. w 49,2)¹⁵⁹ w więzieniach (por. 1Krl 22,27; 2Krl 25,27.29: miejsce kary), które w *pl.* wydają się być tutaj metaforą wygnania (por. Iz 42,7)¹⁶⁰. Zarówno nora (na stepie), jak i ujęcie wygnania jako więzienia dla wszystkich Izraelitów zdają się nie przystawać do rzeczywistości wygnania babilońskiego¹⁶¹. Wyobrażenie takie nie pojawia się zresztą u innych proroków (wygnaniowych i nie

[K] i Iz 9,2). Nigdzie więcej w Biblii Hebrajskiej הוּא nie jest dopełnieniem czasownika הוּרָה.

¹⁵¹ Tak też tutaj rozumie to pojęcie U. Berges, *Jesaja* 40-48, s. 264-265. Do 42,4 zob. poniższą analizę pierwszej *Pieśni o słudze Pana*.

¹⁵² Wg T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 240, to „całość pouczenia Bożego”; a K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 287, pisze o pobożności Tory (w.21b jest dla niego głosem).

¹⁵³ Do Iz 51,4 i 7 zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 187-190, który nie wyklucza różnych znaczeń słowa Tora w redakcyjnym 51,1-8.

¹⁵⁴ Tak J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 217 i 273-274, który kwestię ewentualnej wtórności w.21(b) pozostawia nierozstrzygniętą.

¹⁵⁵ Zob. komentarze, np. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 273.

¹⁵⁶ Zob. przede wszystkim J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 273-274.

¹⁵⁷ Zob. powyższą uwagę do przekładu.

¹⁵⁸ Obraz z Na 2,13 może zaskakiwać, bo lwy nie polują dla samic ani nie zabierają łupu do kryjówek, zjadają ofiarę na miejscu (wraz z lwiatkami). Dlatego L. Perlitt, *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephania*, s. 24, uważa, że autor nie znał zwyczajów lwów.

¹⁵⁹ Zob. HAHAT i S. Wagner, „חָבָא”, *TWAT* II, kol. 689-698, zwł. kol. 695, według którego kontekst wskazuje tutaj na egzystencję na wygnaniu, stąd wyrażenie musi oznaczać zatrzymanie w jakimś miejscu (więzieniu).

¹⁶⁰ Tak J. Hausmann, „חָבָא”, *TWAT* IV, kol. 153-155, tu kol. 154.

¹⁶¹ Wg B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 293, nawet jeśli zdania te są hiperbolą, to i tak dowodzą, że Deuteroizajasz nie orientował się w sytuacji wygnańców.

tylko)¹⁶². Stąd nie należy ich rozumieć dosłownie¹⁶³: więzienie obrazuje ograniczenie swobody przenoszenia się¹⁶⁴ (dodatkowo czasownik חָבַח ho., powoduje, że sformułowanie sprawia wrażenie dwuznacznego), a nora mizerną egzystencję.

W.22b łączy się terminologicznie z w.22aα, powracają formy od rdzeni בָּחַח/חָבַח. Najbliższą paralelą jest 2Krl 21,14¹⁶⁵. Lud pozbawiony własności (w.22aα) i wolności (w.22aβ) sam stał się łupem¹⁶⁶. Co więcej, Izrael nie miał nikogo, kto by się za nim ujął, a Bóg najwyraźniej dotychczas nie zamierzał ich ratować (Ps 35,10; 71,11; por. też Iz 43,11). Wyrażenie חָבַח z *ptp.* jest typowe w Dtiz (np. 41,26.28), a z *ptp.* hi. נָחַל często pojawia się w obrazie łupu lwa, którego mu nikt nie odbierze (Iz 5,29; Oz 5,14; Mi 5,7; w metaforze dla Boga w Ps 7,3; 50,22)¹⁶⁷. שָׁבַח (hi.) w identycznym znaczeniu użyto w Iz 43,13. Izrael nie mógł liczyć na żadną pomoc: ani na wyrwanie z rąk wrogów (działanie), ani na nakazanie im (słowo) odstąpienia od ludu (oddanie łupu). Jedynym, który mógłby to zrobić, był Bóg, który jednak wydał swój lud wrogom, karząc go (w.24aα).

W w.23 mówiący ponownie – jak w w.18 – zwraca się do adresatów w 2 os. *pl.* Treściowo wiersz ten również nawiązuje do pierwszej części (w.18-20). Jednak tym razem uwaga koncentruje się jedynie na słuchaniu, co zdaje się implikować stosunek do prorockiego zwiastowania¹⁶⁸. חָשַׁב hi. (por. uszy w w.20) oznacza używanie uszu, słuchanie¹⁶⁹, nieraz występując paralelnie do שָׁמַע i קָשַׁב hi.¹⁷⁰ W Oz 5,1 czy Iz 1,2.10; 8,9; 28,23; 32,9 dopełnieniem חָשַׁב są prorockie słowa (oskarżenia i groźby)¹⁷¹. Paralelny קָשַׁב hi. uwypukla moment świadomego i chętnego słuchania¹⁷².

¹⁶² Jr 32,2-3; 37,15.18 informuje jedynie o uwięzieniu w Jerozolimie Jeremiasza. Nie inaczej mają się sprawy w innych, nieprorockich tekstach mówiących o wygnaniu.

¹⁶³ Na niewiele zda się teza, że prorok korzystał z języka skargi (tak C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 92, który jednak nie podaje żadnych odnośników), bo w skargach brak jest jakiegokolwiek językowej paraleli, co zauważa K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 288-289. Takowe można by znaleźć jedynie dla „łupu” (zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 275).

¹⁶⁴ Zob. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 204.

¹⁶⁵ Wyrażenia חָבַח חָבַח można znaleźć też w Lb 14,3.31; Pwt 1,39; Jr 2,14; 49,32; Ez 26,5; 29,19; 34,8.22.28; 36,4, a חָבַח jeszcze w Jr 30,16; Ha 2,7; So 1,13.

¹⁶⁶ Różnicę pomiędzy w.22aα i w.22b odnotowuje też J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 273-274, który zwraca uwagę, że oba czasowniki występują zarówno z nieosobowym (pierwszy z nich np. w Jr 20,5 [suf.], a drugi w Oz 13,15), jak i osobowym dopełnieniem (odpowiednio w Iz 10,2 i Sdz 2,16), a także bez dopełnienia (Lb 31,53; por. też 2Krl 17,20).

¹⁶⁷ Por. też Hi 5,4 oraz Iz 43,13; Hi 10,7. Ps 35,10 czy 71,11 poświadczają występowanie tego wyrażenia w skargach. Nieraz aspekt wyrwania ulega zatarciu, zwłaszcza gdy podmiotem jest Bóg (nie jest to specyficznie teologiczne pojęcie) – zob. U. Bergmann, „נָחַל”, *THAT II*, kol. 97-99.

¹⁶⁸ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 276.

¹⁶⁹ Zob. G. Liedke, „חָשַׁב”, *THAT I*, kol. 95.

¹⁷⁰ Zob. K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 289.

¹⁷¹ W Dtiz pojawia się jeszcze tylko w 51,4, gdzie dopełnieniem jest Bóg, które daje Torę.

¹⁷² Zob. W. Schottroff, „קָשַׁב”, *THAT II*, kol. 684-689, zwł. kol. 685 i 689: w języku teologicznym, jeśli podmiotem jest człowiek, oznacza tyle co „być posłusznym”. W Dtiz znajdziemy go ponownie w 51,4 oraz 48,18 (לְמַעַן יִשְׁמַע) i 49,1 (razem z שָׁמַע).

Stojące na końcu שמע nawiązuje do w.18.20, tj. ram pierwszej części. Trzy czasowniki dla słuchania tworzą coś w rodzaju superlatywu¹⁷³. Słuchanie ma być nastawione na „to” - זאת, zaimek, który może być zarówno anaforyczny (np. Iz 43,9), jak i kataforyczny (np. Iz 47,8; 48,20)¹⁷⁴. W kontekście tej perykopy może odnosić się zarówno do zbawczej woli Boga z w.21a¹⁷⁵, jak i kary z w.22, której przyczynę wyjaśniają w.24-25¹⁷⁶. Nie wykluczając żadnej z tych możliwości, najprawdopodobniej odnosi się do słowa prorockiego, przede wszystkim zwiastowania Deuteroizajasza o nowym czynie zbawczym Boga (por. Iz 41,20.25-26; 43,18-19; 48,6-8). Zwiastowanie zbawienia w żaden sposób nie stoi w opozycji do prorockiej interpretacji nieszczęścia wygnania (por. Iz 46,8¹⁷⁷; z podobnym połączeniem mamy do czynienia w 48,1-21). Na końcu wiersza paralelnie do zaimka wskazującego stoi לְאַחֵר, który w Dtiz wskazuje na przyszłość (zob. 41,23)¹⁷⁸. Choć זאת i לְאַחֵר nie muszą się one odnosić do tego samego, to jednak odczytanie wiersza jako paralelizmu synonimicznego jest najbardziej prawdopodobne¹⁷⁹. Pytanie retoryczne wraz z superlatywnym zestawieniem trzech synonimicznych czasowników sprawia, że z niezwykle naciskiem wzywa się Izraelitów do wsłuchania się i przyjęcia przesłania prorockiego o nadchodzącym Bożym zbawieniu. Może też zdradzać rozczarowanie oporną postawą ludu, który podobny jest do głuchego i ślepego (por. w.18-20)¹⁸⁰. Zwracanie uwagi odbiorcom na przeszłe, teraźniejsze i przyszłe działanie Boga przypomina Deuteroizajaszowe mowy sądowe (por. 41,21-29, zwł. w. 22-23.25-26; 41,1-4; 43,8-13 itp.).

W.24 treściowo związany jest przede wszystkim z w.22 (tam o שמה i בזה), powraca w nim temat spustoszenia Izraela. Zaczyna się od kolejnych pytań retorycznych. Pierwsze z nich pyta o to, kto wydał (לָמָּה w analogicznym sensie w Iz 40,23; 43,28)¹⁸¹ Izrael na spustoszenie (chiasm). Izrael chętnie nazywany jest w Dtiz Jakubem, oba określenia są przeważnie paralelne (40,27; 41,8; 43,1.22.28 itd.). Odpowiedź na pytanie zdaje się być nie tylko oczywista¹⁸², ale i została sformułowana wprost za pomocą kolejnego pytania retorycznego הֲלוֹא, domagającego się potwierdzenia

¹⁷³ Zaś wg J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 276, stopniowanie (*climax*).

¹⁷⁴ Do tego zob. też J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 276 czy K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 289.

¹⁷⁵ Tak K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 289-290 (choć redaktor miał go następnie odnieść do wygnaniowego losu Izraela i jego wyjaśnienia).

¹⁷⁶ W tym drugim sensie J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 276, za tym może też przemawiać Iz 43,22-28.

¹⁷⁷ Wg H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 129-130, wiersz ten jest redakcyjny.

¹⁷⁸ Do tego wyrażenia, które ma też inne znaczenia (por. Ps 114,3.5; Jr 7,24), zob. K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 185.

¹⁷⁹ Inaczej R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 276, według którego זאת odnosi się do przeszłości, a לְאַחֵר do przyszłości.

¹⁸⁰ Zob. przede wszystkim K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 289 i J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 276, gdzie przedstawiono ponadto różne sposoby interpretowania tego pytania w historii badań.

¹⁸¹ Wyrażenie to pojawia się też w Iz 50,6 (zob. poniższy komentarz do tego wiersza).

¹⁸² J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 277, stwierdza, że tym razem nie może chodzić o kontrowersję JHWH czy bogowie, bo bogowie nie mogliby wydać Izraela jako swej własności, nawet jeśli wygnanie mogłoby być argumentem za przewagą obcych bogów nad Bogiem Izraela (por. Jr 44,18).

(por. Iz 40,21.28; 43,19; 45,21)¹⁸³. Nie był to akt nieobliczalnego Boga, lecz wynik grzechu Izraela¹⁸⁴. I nie jest to tylko stwierdzenie faktu, lecz wyznanie w 1. os. *pl.* Właśnie poprzez „my” wyróżnia się ono w najbliższym kontekście. Czasownik חטא obejmuje zarówno złe czyny, jak i wynikającą z nich niedolę człowieka¹⁸⁵. W Dtiz pojawia się jeszcze w 43,27, a rzeczownik w 53,12 (z czwartą *Pieśnią o służbę JHWH* wiąże to zdanie także forma wyznania, jak w 53,1-11a^α, por. zwł. 53,4-6).

Kontynuacja tej myśli została sformułowana w 3. os. *pl.* (w w.24a^α Jakub/Izrael jest oczywiście wielkością kolektywną). אבה, który tylko ten jeden raz spotykamy w Dtiz, występuje prawie zawsze z przeczeniem, wyrażając niechęć, swego rodzaju negatywną decyzję¹⁸⁶. Lud odrzucił możliwość podążenia Bożymi drogami (דֶּרֶךְ, która przenośnie oznacza sposób postępowania; por. Iz 53,6)¹⁸⁷. Ponieważ paralelnie mowa jest o Bożej Torze, to drogi w *pl.* są niczym innym jak Bożymi przykazaniami¹⁸⁸. Co ciekawe, jako określenie przykazań nie droga pojawia się więcej w Dtiz¹⁸⁹. Wyrażenie „chodzić drogami (Bożymi)” zdaje się być typowo deuteronomistyczne (por. np. Pwt 8,6; 10,12; 11,22; 19,9; 26,17; 28,9; 30,16; Joz 22,5; 1Krl 2,3.14; 8,58 itd.), oznaczając przestrzeganie Bożych praw¹⁹⁰. Tylko tutaj w Biblii Hebrajskiej w wyrażeniu tym posłużono się *inf. abs.* (a nie *inf. cs.* לִלְכֹּךְ), co wynika z odmiennego szyku wyrazów¹⁹¹. Nigdy więcej też wyrażenie takie nie jest zależne od czasownika אבה. Paralelna Boża תוֹרָה jest więc tutaj określeniem dla całości Bożych przykazań¹⁹². Tora jako dopełnienie czasownika שמע występuje jeszcze tylko w Prz 28,9; Iz 30,9;

¹⁸³ Pytanie takie jest tożsame z emfaticznym potwierdzeniem (zob. HAHAT).

¹⁸⁴ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 278. וְ wprowadza zdanie względnie także w Iz 43,12 czy w innych poetyckich testach, takich jak Wj 15,13.16; Ps 10,2; 17,9 itp., tak więc nie świadczy o tym, że ta część wiersza miałaby być prozą (jak chciałby K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 290).

¹⁸⁵ Ponieważ poza niewieloma wyjątkami używany zawsze w kontekście teologicznym czy religijnym, odnosząc się do dyskwalifikującego Bożego osądu, to jest tłumaczony przeważnie jako „grzeszyć”. Znaczenie podstawowe חטא to „chybiać celu” (Sdz 20,16; hi.), a posługiwano się nim przede wszystkim w sensie przenośnym w odniesieniu do niewłaściwych czynów. Dyskwalifikuje formalnie i obiektywnie dany czyn, nie zaś motywy czy plany. Jest praktycznie synonimem חָטָא i חָטָא. Funkcjonuje w ramach całościowo pojmowanego związku pomiędzy postępowaniem i losem człowieka. Bóg może przerwać też związek pomiędzy winą i karą, wybacząc i anulując karę, konsekwencje grzechu. Zob. R. Knierim, „חטא”, *THAT I*, kol. 541-548.

¹⁸⁶ Zob. E. Gerstenberger, „אבה”, *THAT I*, kol. 20-25, zwł. kol. 22.

¹⁸⁷ Zob. G. Sauer, „דֶּרֶךְ”, *THAT I*, kol. 456-460, tutaj kol. 458.

¹⁸⁸ Zob. K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 290-291.

¹⁸⁹ Co zauważa K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 290.

¹⁹⁰ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 279.

¹⁹¹ Zob. *Gesenius' Grammatik*, § 113d. Por. typowe zestawienie *inf. cs.* z czasownikiem אבה w Rdz 24,5.8; 2Sm 13,25 itd.

¹⁹² Boża Tora, o której mowa w Starym Testamencie obok Tory kapłanów i Tory Mojżesza, była już w Oz (np. 4,6) określeniem całości Bożej woli (ale nie w sensie całości tradycji Mojżeszowej, co zaznacza J. Jeremias, *Der Prophet Hosea*, s. 66), choć w Iz mogła jeszcze oznaczać pojedyncze wskazania (np. w Iz 8,16 utożsamiona ze przesłaniem Izajasza) – G. Liedke, C. Petersen, „תוֹרָה”, *THAT II*, kol. 1032-1043, tutaj kol. 1038-1040.

Za 7,12 i Ne 13,3 (zob. też Ne 8,9)¹⁹³, ale zawsze w *acc.* Nie ma więc pewności, czy na pewno mamy do czynienia ze zwykłą frazą deuteronomistyczną. Tak czy inaczej wiersz ten dobitnie pokazuje, że za nieszczęściem Izraela nie kryje się niezrozumiały los, ale karzące działanie Boga z powodu jego nieposłuszeństwa Bożym przykazaniom, Bożej Torze. W środku wiersza konstatacją taka został ujęta jako wyznanie grzechu.

W.25 jest rzeczowo kontynuacją poprzedniego, a centralną ideą jest w nim Boży gniew. Trzykrotne *impf. cons.* sprawia wrażenia, że mamy do czynienia z czymś w rodzaju opowiadania o doświadczonej katastrofie. Bóg wylał na Izraela, o którym ponownie jak w w.24a mowa jest w *sg.*, swój gniew. Z czasownikiem שָׁפַךְ łączy się wyobrażenie przelewającego się nadmiaru, używany jest w prorockiej metaforze Bożego gniewu (z różnymi dopełnieniami)¹⁹⁴. Zaś w Dtiz pojawia się tylko tutaj. Z dopełnieniem חָמָה, tj. gorąc i rozpalający od środka gniew¹⁹⁵, występuje w Ps 79,6; Lm 2,4; 4,11; Jr 10,25 i często w Ez (7,8; 9,8; 14,19 itd.)¹⁹⁶. Poza Iz 66,15 nigdzie więcej w Biblii Hebrajskiej jego apozycją nie jest אָף¹⁹⁷ (ale por. חָרִין w Lm 4,11 czy So 3,8), który w sensie przenośnym oznacza okazywany gniew¹⁹⁸. Z w.24b wynika, że powodem Bożego gniewu jest nieposłuszeństwo Izraela. Kolejnym dopełnieniem jest עֲזִיז (st. cs.), odnoszący się do siły i potęgi (por. też Iz 43,17)¹⁹⁹, a w połączeniu z מְלַחְמָה do przemocy związanej w wojnę²⁰⁰. Boży gniew znalazł swój wyraz przede wszystkim w działaniach wojennych skierowanych przeciwko Izraelowi, co jak się wydaje, jest nawiązaniem do podbojów Nebukadnesara z lat 597 i 587 p.n.e.²⁰¹

W drugim zdaniu następuje zmiana podmiotu na חָמָה, jako że czasownik ma formę *fem.*²⁰² Boży gniew jest podobny do ognia. Palił on (לָהֵט pi. przeważnie z podmiotem „ogień” lub „płomień”, np. Ps 83,15; 97,3) lud ze wszystkich stron, tak że nie istniała żadna możliwość ucieczki²⁰³ (por. Sdz 2,14). Ogień gniewu od zewnątrz

¹⁹³ Spotkać można natomiast בְּחִזְרֵי יְהוָה (lub z *suf.*, np. 2Krl 10,31; Jr 26,4; 32,23 [Q]; 44,10; 2Krn 6,16; Ne 10,30).

¹⁹⁴ Też do opisywania emocji – do tego czasownika R. Liwak, „שָׁפַךְ”, TWAT VIII, kol. 428-437.

¹⁹⁵ Zob. G. Sauer, „חָמָה”, THAT I, kol. 582-583.

¹⁹⁶ Zob. H.-J. Hermisson, „Einheit und Komplexität Deuteronesajas“, s. 298 przyp. 47 (figura Ezechielową).

¹⁹⁷ Choć mogą być wymieniane jeden po drugim, np. Jr 7,20; 42,18 (BW10).

¹⁹⁸ Zob. G. Sauer, „אָף”, THAT I, kol. 222-224.

¹⁹⁹ Czasownik עֲזִיז dla działań wojennych pojawia się np. w Sdz 3,10; 6,2 – zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 280.

²⁰⁰ Zob. Wagner, „עֲזִיז”, w TWAT VI, kol. 1-14, tu kol. 3-4. מְלַחְמָה w Dtiz pojawia się jeszcze tylko jako *n. rectum* z אִישׁ tj. „wojownik” (41,12; 42,13) – zob. też K. Elliger, *Deuteronesaja 1*, s. 291.

²⁰¹ Tak też J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 280-281.

²⁰² Tak J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 281. Zaś K. Elliger, *Deuteronesaja 1*, s. 291, za podmiot uważa מְלַחְמָה jako najbliższy rzeczownik *fem.* Jednak podmiotem wcale nie musi być najbliższy wyraz, a skutkiem byłoby uzyskanie dziwnej metaforyki.

²⁰³ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 281. W Ps 97,3 towarzyszy teofanii Bożej, paląc wokoło (סָבִיב) Bożych wrogów.

(„dookoła”) dotarł do wnętrza ludu²⁰⁴, pochłaniając go (בער; por. Hi 1,16; co wg Iz 43,2 w przyszłości nie będzie miało już miejsca)²⁰⁵. Jednak kara ta nie spowodowała, by dotknięty nią Izrael zrozumiał (ידע; por. Iz 40,21.28) i wziął to sobie do serca (שם על לב; por. Iz 47,7)²⁰⁶. Wprawdzie nie podano wprost, co ma być przedmiotem tego poznania, to jednak z bezpośredniego kontekstu wynika, że wyciągnięcie wniosków z tego, iż katastrofa jest wynikiem Bożego gniewu i Bożą karą²⁰⁷. O ile „nie poznał” sformułowano w *pf.* to „nie bierze sobie do serca” w *impf.*, co samo przez się nie musi być tożsame ze zmianą perspektywy czasowej²⁰⁸. Jednak trudno byłoby jej nie uwzględnić, tak że od przeszłości (*pf.*) aż do chwili obecnej (tj. powstania tekstu; *impf.*) lud nie pojął lub nie chciał pojąć powodu Bożego gniewu, co odsyła ponownie do w.24-25a, jak i do pierwszej części w.18-20.

Fragment 42,18-25 robi wrażenie mało zrozumiałego i nieco chaotycznego, również pod względem gramatycznym²⁰⁹. Pomimo trudności jego konstrukcja nie jest aż tak zagmatwana:

w.18-20: ślepotą/głuchota – niezdolność sługi Bożego do zrozumienia rzeczywistości (mowa JHWH, obramowanie tej części tworzy czasownik שמע)

w.18: wezwanie do uważnego słuchania i patrzenia (2. os. *pl.*)

w.19: pytanie retoryczne o zaskakującą ślepotę/głuchotę sługi Bożego

w.20: ślepotą/głuchota – niechęć odbiorcy do wzięcia pod uwagę faktów

w.21: Boża wola zbawienia i znaczenie Tory

w.22-25: nieszczęsny stan ludu Bożego Izraela (kluczowe terminy to złupienie i spłądrowanie)

w.22: niedola ludu

w.22aα: złupiony i spłądrowany lud

w.22aβ: więziony

w.22b: nikt złupionego i spłądrowanego ludu nie ratuje

w.23: pytanie retoryczne – niechęć przyjęcia zapowiedzi zbawienia (2 os. *pl.* jak w w.18)

w.24-25: JHWH ukarał Izrael

w.24aα: pytanie retoryczne o tego, kto wydał wrogom Izraela

²⁰⁴ Zob. K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 291, według którego chodzi o stopniowe nadejście katastrofy, dotyczącej wprawie obrzeży.

²⁰⁵ W Dtiz czasownik בער pojawia się jeszcze we redakcyjnych 40,16; 44,15 oraz 50,11 (zob. K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s.43.421-422 i H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja 3*, s. 113).

²⁰⁶ Por. też Iz 41,22. Wyrażenie to z przyimkiem על jest rzadkie i ograniczone jeszcze do Jr 12,11; Iz 57,1.11; Ml 2,2 i Dn 1,8. H.-J. Hermisson, „Einheit und Komplexität Deuterocesajas“, s. 298 przyp. 47, uważa je za wywodzące się z Jr.

²⁰⁷ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 281. Zaś K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 291, sądzi, że brak dopełnienia trzeba interpretować jako „nic”.

²⁰⁸ Zob. K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 292.

²⁰⁹ Zob. J. Begrich, *Studien zu Deuterocesaja*, s. 13; K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 275.

w.24aβ-bα: wyznanie grzechu przeciwko JHWH (1. os. *pl.*)

w.24bβ: nieposłuszeństwo Bożym przykazaniom, Torze (nawiązanie do w.21)

w.25: Izrael obiektem Bożego gniewu (nawiązanie do w.24a), z czego do teraz nie wyciągnął wniosku (nawiązanie do w.18-20)

Integralność literacka tego fragmentu budzi poważne wątpliwości. Można wskazać na szereg trudności. Tylko w.18-19a.20 mogą być mową Bożą (jedynie w.19a jest nią wprost), a w pozostałych wierszach mówi się o Bogu (w 3. os.). Mowa rozpoczyna się od wezwania w 2. os. *pl.* (w.18), która powraca jeszcze jedynie w w.23. Głuchym w w.19 okazuje się sługa (wielkość kolektywna), a kolejny wiersz – jeśli powyższa propozycja ujęcia tekstu jest prawidłowa – zaadresowany jest w 2. os. *sg.* (w TM występuje jednocześnie 3. os. i 2. os.). W.19b może być dubletem w.19a, przy jednoczesnym odejściu od mowy JHWH²¹⁰. W w.22.24aα.bβ-γ.25a mowa jest o ludzie (w.22a), Izraelu (w.24aα), przy czym w.22aβ-b.24bβ-γ sformułowano w 3. os. *pl.*, a w w.25b użyto 3. *sg.* Zaś w.24aβ-bα to wyznanie sformułowane w 1. os. *pl.* Wyznanie to nie najlepiej współgra z powtarzającym się zarzutem braku rozeznania (w.18-21.23.25bγ), zwłaszcza jeśli dotyczy przeszłości (w.25bβ). Zwraca uwagę też pobożność oparta na Torze (w.21b i w.24bβ) oraz język, który przypomina przekazy deuteronomistyczne (w.24bβ). Nawet jeśli całość tworzy sensowny tekst, to może być on też złożony literackokrytycznie. Najbardziej niepokoi dublet w w.19²¹¹, wyznanie z w.24aα, pobożność oparta na Torze i język zbliżony do deuteronomistycznego.

K. Elliger w 1933 roku uznał (*Deuteriojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 168-174), że Deuterioizajaszowe miałyby być jedynie w.18.24a.25, a redakcyjne w.19-23 (Tritoizajasz) i w.24b (glosa), przy czym stosuje daleko idące ingerencje tekstowokrytyczne, m.in. skreślając w.19b.24aβ-bα. Natomiast w komentarzu (K. Elliger, *Deuteriojesaja I*, s. 278-280) za pierwotne postrzega w.18-19a.20-21a.22-23, a za dodatki w.19b (uwaga z marginesu, która przypadkowo weszła do tekstu), w.21b.24-25* (tworzące jednostkę redakcyjną), do której później włączono jeszcze w.24aβ-b. Prawie tak samo J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 207-212, z tym że pierwotna część (w.18-19a.20-21a.22-23) została wprawdzie uzupełniona o w.24aα.25, a potem o w.21b.24bβ i jeszcze później o w.24aβ-bα.

C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 89-93, sądzi, że Deuterioizajaszowe nie mogą być w.21.24bβ-γ oraz w.19b. Jednak nawet reszta tekstu jest niepewna, a dodatkiem może być też w.24aα. Nawet L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 111-113, zdaje się sugerować, że w.19bβ.21b i 24-25 są wtórne.

Zaś według A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 202-207, perykopa poza budzącymi wątpliwościami w.19b i 24aβ-b musi być pierwotna.

²¹⁰ J.D.W. Watts, *Isaiah 34–66*, niweluje problemy wynikające ze zmian osób, przyjmując zmianę mówiącego (w dramacie – zob. już powyższy przypis do 41,9).

²¹¹ K. Elliger, *Deuteriojesaja I*, s. 279, próbuje odgadnąć, że była to notatka na marginesie (glosa), która z powodu pomyłki została wpisana później (przez kopistę) do tekstu.

R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 276-283, bazując przede wszystkim na obserwacjach stylistycznych oraz występowaniu zarówno w kontekście Dtiz, jak i poza nim poszczególnych wyrazów i fraz, dochodzi do wniosku, że tekst składa się z dwóch jednostek: Deuteroizajaszowej w.19a.20.22aβ-b.24a i stosunkowo późnej składającej się z w.18.19b.21-22aα.23.24bβ-γ.25.

U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 264, odnajduje w w.24-25 *interne Fortschreibung*²¹².

Problemy odnotowuje też J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 263-264: wtórne wydają się być w.19.21.24 (lub jego część), ale tekst miał być rozszerzony później przez samego Dtiz²¹³. T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 228, który przeważnie nie rozpatruje kwestii integralności literackiej, bierze w.19b za głosę.

Z kolei K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 199-205, usiłuje trudności wyjaśnić wykorzystaniem istniejącego wcześniej materiału literackiego, głosem chóru (dla w.24-25), cytatem (w.19b), tylko że dla tych wszystkich hipotez brakuje jakichkolwiek podstaw.

Nierzadkie były również hipotezy uznające całą perykopę za redakcyjną kompozycję. H.-J. Hermisson, „Einheit und Komplexität Deuterojesajas”, s. 295.298-299.311, wskazuje przede wszystkim na zapożyczenia językowe deuteronomistyczne, Jeremiaszowe i Ezechielowo. Za to w podsumowaniu w H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 724.734, przejmując rozstrzygnięcia K. Elligera z pierwszego tomu tego komentarza (s. 709), ale skłania się do tego, że pierwotna część perykopy również przynależy do warstwy redakcyjnej (*Naherwartungsschicht*, tj. oczekiwania bliskiego nadejścia zbawienia), która została później rozszerzona jeszcze o w.19b.21b.24-25 i być może w.21a. A R.G. Kratz, *Kyros im Deuterojesaja-Buch*, s. 139-140, uznając kompleksowość i złożoność treściową tego fragmentu przy jednoczesnej zasadniczej koherencji, widzi w nim redakcyjną, literacką kompozycję, która daje się wyjaśnić poprzez uwzględnienie związków z kontekstem. Ma być interpretacją (tak samo jak 49,7-13) wtórnie rozszerzonego fragmentu 42,1-7. Zarówno różnice wobec 42,1-7 (rola postaci sługi/relacja sługa-ślepy), jak i związki z nim wydają się znaczące. W całości za wtórną uznałem tę perykopę w J. Ślawik, *Historia redakcji pierwszej części Księgi Deuteroizajasza (Iz 40-48)*, s. 52-70.

W pełni satysfakcjonujące rozwiązanie kwestii złożoności literackiej tego fragmentu nie jest chyba możliwe. Na potrzeby niniejszego studium wystarczy moim zdaniem wskazać na elementy, które nie mogą należeć do pierwotnego tekstu, nie próbując rozstrzygnąć, czy cały fragment jest lub nie jest redakcyjną perykopą. Oskarżenie Izraela, określanego mianem sługi, o niebranie pod uwagę zarówno wcześniejszych doświadczeń, jak i tego co się teraz wydarza (w.18-20.23 oraz w.25b), zdaje się dobrze przystawać do przekazu Dtiz (por. brak wiary w nowy akt zbawczy w 43,8 oraz 41,20; 43,19; 44,8; a także 46,8-13; 48,1-11.12-19)²¹⁴. To samo można

²¹² To nieco tajemnicze określenie zdaje się wiązać z hipotezą, że za tymi rozdziałami Iz stoi nie anonimowy prorok, lecz śpiewacy świątynni z kręgów lewickich (zwl. s. 38-43).

²¹³ Jest to przypuszczenie, które w rzeczywistości nic nie zmienia, bo w ramach historii redakcji próbuje się uchwycić zmiany w profilu wypowiedzi i skoordynować je ze zmieniającą się sytuacją odbiorców. Czy zmian dokonuje anonimowy autor pierwotnego tekstu czy anonimowy redaktor dla sensu tych zmian jest bez znaczenia.

²¹⁴ Odbiorcami *implicite* wszystkich mów sądowych byli z pewnością Izraelici, wygnańcy, którzy nie są w stanie uwierzyć w Boże możliwości – zob. np. 41,4; 45,21-22 czy „my” w 41,22-23.26. Konieczne

powiedzieć o wskazaniu na winę ludu jako przyczynę jego nieszczęsnej sytuacji (w.22.24-25*; do tego 43,22-28; 44,22; 46,8; 48,8-11; por. też 50,1-2)²¹⁵. Natomiast posłuszeństwo Torze (w.21b.24b)²¹⁶, która jest sumą przykazań oraz język w.24bβ-γ, który częściowo przypomina deuteronomistyczny²¹⁷, świadczą przeciwko ich pierwotności. Zasadne jest również pytanie, czy dodatkiem jest cały, czy tylko druga część w.21. Opozycja podmiotów i zamiarów Bożych z porównaniu z nieszczęsną egzystencją ludu (w.21a/22) zdają się przemawiać za pierwotnością w.21a. Wtedy z powodu braku dopełnienia pokazującego, co jest Bożą wolą²¹⁸, trzeba by rozumieć czasownik w sposób niezależny – mówiłby o „subiektywnym” nastawieniu Boga, i to domyślnie do ludu: wola Boża zmierza ku Bożemu צָדָק, zbawieniu. W ramach perykopy nie mieści się też wyznanie winy w 1. os. w w.24bα – „my” musiałoby treściowo odnosić się do Izraela, który jednak najwyraźniej wciąż (por. w.18-20.23) nie zdaje sobie sprawy z przyczyn swego położenia (por. w.25). Wyznanie to ma paralelę w 53,4-6, tj. *czwartej Pieśni o słudze JHWH*. Z tym dodatkiem może, ale nie musi, być związane pytanie retoryczne z w.24aβ, które wypada poza paralelizm, tym bardziej że tego rodzaju odpowiedzi (na pytanie retoryczne כִּי) nigdy więcej nie znajdujemy w Dtiz. I wreszcie w.19b, którego treść poza powtórzeniem w.19aα jest niejasna (tekst przypuszczalnie uszkodzony). Wyrażenie עֲבַד יְהוָה (w sg., z Bożym imieniem, a nie *suf.*) nie pojawia się więcej w Dtiz. Jeśli sługą Bożym jest Izrael, i to ukaranym, to nic nowego praktycznie nie wnosi do tego tekstu, a tym samym można wątpić, czy rzeczywiście jest dubletem.

Jak się zatem wydaje, nie ma potrzeby, by z wyjątkiem w.21(b).24b oraz w.19b(?) wykluczać dalsze wyrażenia jako niemogące należeć do pierwotnego przekazu (wątpliwości mogą też dotyczyć w.25). Trudnością pozostają zmiany osób gramatycznych, ale zjawisko to nie jest rzadkie ani w Dtiz, ani w literaturze starotestamentowej czy bliskowschodniej²¹⁹. Nawet jeśli cała perykopa byłaby redakcyjna, to wypowiedzi, które przystają do innych tekstów Deuteroizajasza, zaliczone tutaj do pierwotnej warstwy nie zafałszują wniosków dotyczących służi Bożego.

jest jednak zastrzeżenie, że interesujące nas 46.8.12-13 czy rozdz. 48 m.in. w H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 129-130.213-241.258-260.266-268, są uważane za wtórne.

²¹⁵ Zob. poprzedni przypis. Pierwotny nie jest też z pewnością 50,1-2 – zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 12-14.18.

²¹⁶ Rację ma K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 203, który twierdzi, że idea Tory jako całości Bożego prawa nie musi być tak późna jak Ps 1; 19; 119. Mimo to o Torze mowa jest w Dtiz jeszcze tylko we wtórnych 51,4.7 (zob. powyżej), przy jednoczesnych związkach językowych z szeroko rozumianymi tradycjami deuteronomistycznym.

²¹⁷ H.-J. Hermisson, „Einheit und Komplexität Deuterojesajas“, s. 298-299 i przyp. 47, w wymieszaniu fraz Deuteroizajaszowych z deuteronomistycznymi, Jeremiaszowymi i Ezechielowymi dopatruje się zlania się ze sobą różnych kręgów tradentów.

²¹⁸ K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 286, który postuluje wtórność jedynie w.21b, opis woli Bożej odnajduje w w.22aα – wygnanie. Na przeszkodzie takiej interpretacji stoi jednak wspomniana opozycja podmiotów.

²¹⁹ Do tego zob. poniższa analiza Iz 44,24-28.

Bóg – za pośrednictwem proroka – zwraca się z pilnym wezwaniem do swego sługi Izraela, by „przejrzał na oczy”, wziął pod uwagę Boże działanie. Ma się również wsłuchać w prorockie przesłanie (w.18). Ponadto sługa Izrael ma do spełnienia zadanie (w.19a), które nie zostało tu bliżej przedstawione, być może dlatego że sługa pogrążony jest w niezrozumieniu i braku wiary. Tyle już widział i słyszał, ale niczego się z tego nie nauczył (w.20). Boże akty w stworzeniu i historii, dowodzące Jego potęgi (zob. kontekst: Iz 40,12-26*; 41,1-4.21-29*) działały się na oczach sługi Izraela, a obietnice odmiany jego losu (Iz 41,8-13.14-16.17-20; 42,14-17) były mu zwiastowane przez proroków. W szczególności mógłby wyciągnąć wnioski ze swego nieszczęsnego losu (w.22). Ponieważ Bóg, który za karę (por. w.25a) wydał go wrogom na złupienie (w.24aα), odwrócił się od niego, nie było żadnej siły (innego boga czy władcy), która mogłaby go ocalić i uwolnić (w.22b). Nie chciał jednak ani w przeszłości, ani nawet teraz rozpoznać (w.25), że został ukarany. Nie słabość Boga, ale winy ludu, sługi Izraela ściągnęły na niego te wszystkie nieszczęścia. Mimo to wciąż tkwi w swej ślepotcie, nie chce przyjąć, że Bóg ma inne plany na przyszłość (w.23). Powinien wreszcie zrozumieć i uwierzyć, że mimo wszystko Bóg mu wybaczył i chce go ocalić wbrew zniechęceniu i niewierze w Boże możliwości (por. Iz 40,27-31 oraz 43,22-28, zwł. 43,25).

Dodatki w.21 i 24bβ dodatkowo uzasadniają katastrofę, która spadła na Izraela, jego nieposłuszeństwem przykazaniom i Bożej Torze (w. 24bβ i ewentualnie w.25, jeśli miałyby być wtórny), i pokazują, że Bożym celem jest zbawienie, które nie jest do pomyślenia bez przestrzegania Tory, jej wywyższenia (w.21). Jest ona najlepszą wskazówką prowadzącą do Bożego upodobania i zbawiennej sprawiedliwości.

Z kolei wyznanie z w.24bα, które należy raczej wiązać z czwartą *Pieśnią o służbie Pana*, każe słudze Izraelowi zrobić pierwszy krok na drodze wiary poprzez uznanie swojego grzechu. Wreszcie zaczyna rozumieć – „my” zdaje się być jakąś grupą wypowiadającą się w imieniu Izraela²²⁰ – przyczynę swego nieszczęsnego położenia, co otwiera drogę ku zbawiennej przyszłości (por. w.23).

Podsumowanie. Sługą Bożym w tym tekście jest Izrael, a po raz pierwszy pojawia się myśl, że jako sługa ma zadanie do wykonania, które jeszcze nie zostało nazwane. Na drodze stoi bowiem niechęć sługi do wyciągnięcia wniosków ze swej tragicznej przeszłości naznaczonej Bożym karaniem i niewiara w Boże możliwości i obietnicę zbawczej przyszłości. Nie jest do końca wykluczone, że mamy do czynienia z redakcyjną perykopą, w której Izrael jest tytułowany sługą Bożym, zgodnie zresztą z innymi pierwotnymi fragmentami w Dtiz.

²²⁰ Do tego zob. poniższą analizę Iz 52,13-53,12.

2.3. Księga Izajasza 43,8-13

8. Wystąp²²¹ ludu ślepy, chociaż masz oczy,
i głuchy, chociaż masz uszy!
9. Wszystkie ludy zgromadziły się²²² razem
i zbierają się²²³ narody!
Kto może spośród nich ogłosić to?
I wcześniejsze (pierwsze) niech obwieszczą nam²²⁴!
Niech wystawią świadków swoich i²²⁵ niech uzyskają rację!
Albo niech słuchają i powiedzą: *Prawda!*
10. Wy jesteście świadkami moimi – wyrocznia JHWH –
a sługa mój²²⁶, którego wybrałem,

²²¹ W TM mamy nie *pf.* lub *inf.* *cs.*, a raczej nieco nieregularną formę *impt.* (zob. Gesenius, *Grammatik*, § 69v; HAL; HAHAT; por. też J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 303). *Impt.* został oddany w V, zaś w Q^a mamy formę *impt.* (ewentualnie *pf.*) *pl.* (taką lekcję wybierają C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 98 przyp. 1; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 215), w Q^b *impf.* 1. os. sg., w G *aor.* 1. os., T oddaje *pf.* (S jest niejednoznacznie – zob. K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 306). Najwyraźniej różnie interpretowano ten treściwo niejasny wiersz. Jeśli „lud ślepy/głuchy” miałby być dopełnieniem, to w powiązaniu z w.6 byłaby mowa o wyprowadzeniu ludu (tak chce U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 251-252). Do tłumaczenia czasownika w znaczeniu „wystąpić” zob. poniżej. Korekta na *inf. abs.* (tak BHS; K. Elliger; J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 33 przyp. 57; preferowana też w J.L. Koole, co przeważnie jest tłumaczone: „pozwoli się wystąpić”) jest zbędna.

²²² S i T oddają ten czasownik w *impf.* (*iuss.*), co jednak jest zbyt wątpliwym poświadczeniem dla ewentualnej korekty (zob. K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 306-307; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 305), a mimo to przyjętej np. w T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 248.

²²³ Zwraca uwagę zmiana czasu, którą zachowano w G, ale podmiotem są w niej ἄρχοντες, tj. przywódcy, oficjele. Zaś w V nie oddano tej różnicy, z czego nieraz wnioskowano o zasadności korekty na *impf. cons.* (zob. K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 307: formy ujednolicono także w S i T, ale „zmieniając” czas w pierwszej linii). Ponieważ harmonizacja w obu liniach oznaczałaby wygładzenie tekstu, preferować należy TM. Ni. można tłumaczyć zwrotnie lub pasywnie.

²²⁴ Świadectwa różnią się co do liczby formy czasownikowej (sg. w G, V i S, a *pl.* w Q^a, T, σ', θ'; zob. K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 307), jak i obecności *suf.* (brak w Q^a i S), co świadczy o istnieniu różnych tradycji tekstowych. Choć T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 248, koryguje na sg., to jednak *pl.* wiąże się z ׀ַּׁׁׁ w poprzedzającej linii i wskazuje, że JHWH stoi przeciwko wielu bogom (zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 305 i poniższa interpretacja). Obecność *suf.* czy jego brak nie wpływa w żaden sposób na interpretację tekstu (por. 1. os. *pl.* w kolejnym wierszu – tak też U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 252). K. Elliger i J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 33 przyp. 58, rezygnują z *suf.*

²²⁵ ׀ może być różnie tłumaczone, chyba najczęściej celowo lub skutkowo: „aby mogli uzyskać rację” lub „tak że uzyskają rację” (zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 307), a K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 318, preferuje ujęcie eksplikatywne („że mają rację”).

²²⁶ BHS postuluje w oparciu o S korektę ma *pl.*, którą uzasadniałby paralelizm. Przeciwno korekcie świadczą świadectwa i *lectio difficilior* (zob. zwł. H.-J. Hermisson, „Israel und Gottesknecht bei Deuterojesaja”, *ZThK* 79 [1982], s. 5), a mimo to jest chętnie dokonywana (już B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 297; też K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 307; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 119; J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 33 przyp. 59). ׀ַּׁׁׁ mógłby być drugim orzecznikiem (paralelizm – tak U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 252 czy T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 248-249), ale nawet

- abyście poznali i uwierzyli mi,
i zrozumieli, że Ja jestem tym,
przede mną nie został ukształtowany (stworzony) bóg
i po mnie²²⁷ nie będzie.
11. Ja, tylko Ja²²⁸ jestem JHWH
i nie ma poza mną zbawiciela!
12. Ja ogłosiłem i zbawiłem²²⁹,
i obwieściłem, a nie ma wśród was obcego²³⁰,
a wy jesteście świadkami moimi – wyrocznia JHWH –
że²³¹ Ja jestem Bogiem.
13. Również odtąd²³² Ja jestem tym,

wtedy sg. nie podlegałyby korekcie (por. np. Iz 41,8-9; 44,1-2 itp., nie mówiąc już o tym, że w Dtiz nigdzie poza wtórnym 54,17 nie używa się *pl.* dla sługi, także sługi Izraela (zob. H.-J. Hermisson, „Israel und Gottesknecht bei Deuteronesaja”, s. 4). Powyżej słowo to oddano jako podmiot nowego (eliptycznego) zdania (zob. poniższy komentarz). Jeszcze inaczej J.D.W. Watts, *Isaiah 34–66*, który יְהוָה tłumaczy jako kolejne *n. rectum* do יָדָה, co jednak jest niezgodne z akcentem masoreckim, ale przede wszystkim „wyrocznia JHWH” jest utrwaloną formułą. Jednocześnie nie rozwiązuje problemu rzeczowego tego wiersza.

²²⁷ BHS sugeruje dodanie אֲחֵרִי, „innego”, w nawiązaniu do ἄλλος θεός z G w poprzednim zdaniu (K. Elliger, *Deuteronesaja 1*, s. 308, uważa, że propozycja taka może być słuszna). Jednak w G mamy do czynienia prawdopodobnie z interpretacją podkreślającą, że musi chodzić przecież o innych bogów.

²²⁸ Wprawdzie w G stoi pojedynczy zaimek osobowy, to jednak względy metryczne i pozostałe świadectwa jednoznacznie przemawiają za TM.

²²⁹ Ponieważ świadectwa jednomyślnie potwierdzają TM, nie ma wystarczających podstaw do skreślenia tego wyrazu *m. cs.* ani ze względów stylistycznych czy treściowych (nawet jeśli stoi pomiędzy czasownikami oznaczającymi głoszenie), jak chcieliby J. Begrich, *Studien zu Deuteronesaja*, s. 48 przyp. 159; K. Elliger, *Deuteronesaja 1*, s. 308 czy C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 98 przyp. 2. Do tego zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 313. Nie ma możliwości ujęcia go jako rzeczownikowego dopełnienia poprzedzającego czasownika, jak chciałby T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40–66*, s. 247.249.

²³⁰ Tzn. „obcy bóg” (zob. HAHAT i poniżej). Choć możliwe jest nieosobowe znaczenie tego przymiotnika/rzeczownika odprzymiotnikowego, to tłumaczenie w L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 120–121): „nie ma wśród was nikogo, komu by to było obce”, nie wydaje się możliwym przekładem hebrajskiego tekstu (orzecznika zdania rzeczownikowego). Tak samo J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 34 i przyp. 61, który jednak wyjaśnia, że w ten sposób oddana została myśl o obcym jako tym, który nie słyszał.

²³¹ BHS chciałaby połączyć ostatnie zdanie z kolejnym wierszem (tak też C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 89 przyp. 3, A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 223; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40–66*, s. 249; zob. też kolejny przypis).

²³² Za HAHAT. Zaś G i V „od początku”, podobnie T i S (zob. K. Elliger, *Deuteronesaja 1*, s. 308). Wszelkie próby korekty (takie jak dodanie מֵהַיּוֹם וְעַד הַיּוֹם – tak C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 99 przyp. 4 i 5) są pozbawione podstaw, gdyż w Vrs nie mamy do czynienia z niczym innym jak interpretacją tekstu hebrajskiego, gdyż nieraz מֵהַיּוֹם odnosi się do przeszłości (w zależności m.in. od dalszych określeń, np. Wj 10,6 czy Ez 28,15) – zob. J. Begrich, *Studien zu Deuteronesaja*, s. 48 przyp. 161; K. Elliger; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 314).

a nie ma nikogo z mojej ręki ocalającego (wyrwywającego):
uczynię, a kto może ją/to²³³ odwrócić?

Ustalenie początku jednostki tekstowej przysparza trudności ze względu na niejasności dotyczące w.8. Trzydziestoletnia wyrocznia zbawienia z 43,1-7 mówi o powrocie wygnańców chronionych w drodze przez JHWH (43,1-2), okupie z narodów za lud Boży (43,3-4) oraz o sprowadzeniu przez Boga rozproszonych Izraelitów ze wszystkich stron świata (43,5-7)²³⁴. Jeśliby tłumaczyć czasownik *יִצֵּא* hi. w znaczeniu „wyprowadzić”, to 43,8 zdawałby się łączyć z 43,5-7, ale nawet wtedy mowa o jego ślepotcie i głuchocie byłaby zaskakująca. Natomiast w 43,9-13 świadkowie wpierw sami muszą się przekonać o potędze jedyne Boga, tak że ich określenie jako ślepych i głuchych może być uzasadnione. Z kolei 43,14-15 tworzą najwyraźniej nową perykopę, na początku której stoi formuła posłańca z imiesłowowymi rozszerzeniami (wyznaczająca w Dtiz najczęściej początek jednostki tekstowej, por. 43,1.16; 44,6.24 itd.) i której tematem jest prawdopodobnie upadek Babilonu (uszkodzony tekst?)²³⁵.

Morfokrytycznie fragment trzeba zaliczyć do mów sądowych, na co wyraźnie wskazuje słownictwo (*עֵד*, typowe w mowach sądowych w Dtiz *הֵעֵד* hi. czy *שָׁמַע* hi., por. też *קִבֵּץ* w 45,20)²³⁶. Jest to oczywiście fikcyjna mowa sądowa, w której JHWH prowadzi spór z bogami o to, kto jest prawdziwym Bogiem (w.10bβ i 12b)²³⁷, i to wobec wszystkich narodów (w.9α). Jak łatwo się domyślić, rzeczywistymi odbiorcami są „wy”, świadkowie JHWH, którzy jednak sami mają się przekonać o jedyności Boga (w.10bβ), ich Zbawiciela (w.11), w którego rękach są przyszłe losy ich i świata (w.13)²³⁸. Tożsamość mówiącego potwierdza dodatkowo formuła „wyrocznia

²³³ *Suf. fem.* może się odnosić zarówno do „ręki” (tak K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 329), jak i mieć ogólne znaczenie odpowiadające rodzajowi nijakiemu (tak z kolei J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 315).

²³⁴ Tak przede wszystkim J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 282-283; podobnie K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 276-277. Do gatunku wyroczni zbawienia zob. powyżej, a do 43,1-7 K. Elliger. Pomijam przy tym kwestię integralności literackiej 43,1-7.

²³⁵ Problemy tekstowe, domniemana fragmentaryczność i zadziwiająca krótkość tej wyroczni zawsze budziły poważne wątpliwości – zob. J. Slawik, *Historia redakcji pierwszej części Księgi Deuteroizajasza (Iz 40-48)*, s. 79; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 317 czy K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 216. Inaczej C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 99 przyp. 6, który łączy w.8-13 z 14-15, ale za cenę usunięcia ponoć błędnego wprowadzenia mowy w w.14a, czy L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 117.121-122, uzasadniając tym, że styl w.14-15 jakoby „przypomina [...] nieco mowę sądową”.

²³⁶ Dalsze to *יָצָא* hi., *צִדֵּק* pi. czy *צִדִּיק*. Zob. J. Begrich, *Studien zu Deuterojesaja*, s. 26-48; A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 222-225; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 216-217 oraz K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 310, według którego jednak w.10-13 są wyrocznią prorocką. Jednak charakterystyczne sądowe słownictwo – np. „świadkowie” – obejmuje praktycznie całą perykopę.

²³⁷ Zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 99; K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 313.

²³⁸ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 302; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 279. Z powodu formuły „wyrocznia JHWH” K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 313-314, sądzi, że w.10-13 można by też określić jako prorockie napomnienie i obietnica, perykopa jest pod względem gatunkowym tekstem mieszanym.

JHWH²³⁹

Mowa zaczyna się od wezwania skierowanego do ludu jako ślepego i głuche (w.8). Nie są oni jednak kalekami, gdyż mają oczy i uszy. A zatem lud nie chce zrozumieć i zawierzyć temu, co widzi i słyszy. Izrael został już tak określony w Iz 42,18.19, mogą widzieć, co się dzieje, ale nie są w stanie zrozumieć sensu zdarzeń (42,18-20.23.25b)²⁴⁰. Według 42,19 ślepym i głuchym jest sługa Boży, Boży posłaniec, którym jest Boży lud (42,24). Początkowy czasownik יָצָא hi. bywa używany w kontekście sądowym (w znaczeniu przyprowadzania na sąd oskarżonego Pwt 17,5; 21,19; 22,24)²⁴¹, ale nigdy dla wzywania świadka²⁴². Często stosowany jest dla uwolnienia z niewoli (exodusu, np. Wj 3,10-11), do czego nawiązuje Iz 42,7, mówiący o uwolnieniu z więzienia. A w Iz 48,20 oznacza głoszenie, oznajmianie zbawczej wieści (paralelnie do שָׁמַע hi. i אָמַר). Prawdopodobnie mamy więc tutaj do czynienia z wezwaniem ludu do ogłaszania, mówienia²⁴³, a w kolejnych wierszach okaże się, że w rzeczywistości chodzi o świadczenie przed sądem. Paradoksalnie skierowane ono jest do Izraela, który nie chce przyjąć do wiadomości tego, co ma głosić²⁴⁴. Ale nie można wykluczyć, że mamy do czynienia z aluzją do jego uwolnienia, nowego exodusu²⁴⁵.

Na scenie pojawić się ma nie tylko lud izraelski, ale i wszystkie narody (w.9)²⁴⁶. „Wszystkie” i „razem” tworzą coś w rodzaju emfazy: wszyscy są obecni, nie tylko wygnańcy (w.8), ale cały świat, w obecności których ma się toczyć proces o to, kto jest bogiem (zob. w.10)²⁴⁷. אֱלֹהִים to archaiczno-poetyckie słowo²⁴⁸, pojawiające się

²³⁹ K. Elliger, *Deuterotesaja 1*, s. 311 czy J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 302, uważają, że jest ona nie do pomyślenia w kontekście sądowym. Jednak fikcyjność mowy sprawia, że formuła ta nie stanowi problemu.

²⁴⁰ Zob. powyższa analiza 42,18-25 oraz C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 99; K. Elliger, *Deuterotesaja 1*, s. 314. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 303, uważa, że skoro Izrael mimo wszystko dostrzega fakty, to może być świadkiem w procesie sądowym.

²⁴¹ Zob. HAHAT. W Pwt 22,14-15 zdaje się oznaczać wnoszenie oskarżenia czy przedstawiania świadectwa, jednak wg E. Otto, *Deuteronomium 12,1 – 23,15*, s. 1472.1706, יָצָא hi. tak samo jak w Pwt 17,5; 22,24 odnosi się do wykonania wyroku, co wiąże się z tym, że brama miałaby być nie tylko miejscem procesu sądowego, ale i wykonania kary. Z kolei J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 303, sądzi, że ma opisywać jedynie wyprowadzenie osoby już skazanej, ale temu przeczy np. Pwt 21,19.

²⁴² Jak chciałby J. Begrich, *Studien zu Deuterotesaja*, s. 47. Do tego zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 303; H.-J. Hermisson, *Deuterotesaja 2*, s. 298; krytycznie też K. Elliger, *Deuterotesaja 1*, s. 314.

²⁴³ Tak m.in. HAHAT. W Dtiz czasownikiem tym w hi. posłużono się również dla wyprowadzenia wojska (43,17; por. też 40,26). Do jego znaczenia w Iz 42,1.3 zob. poniższa analiza tych wierszy.

²⁴⁴ Podobnie K. Elliger, *Deuterotesaja 1*, s. 314-315.

²⁴⁵ U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 280, odnajduje tu aluzję do uwolnienia z wygnania; a H.-J. Hermisson, *Deuterotesaja 2*, s. 298, łączy oba znaczenia: nowy exodus, a pustynia staje się salą sądową, na której pojawiają się wyprowadzeni Izraelici.

²⁴⁶ Na to powiązanie pomiędzy w.8-9 wskazuje J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 304, co przemawia przeciwko interpretacji w.8 jako wezwania do nowego exodusu.

²⁴⁷ Zob. K. Elliger, *Deuterotesaja 1*, s. 315 i J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 304.

²⁴⁸ Zob. H.D. Preuß, „אֱלֹהִים”, *TWAT IV*, kol. 411-413.

jedynie w poezji²⁴⁹, które w Dtiz z wyjątkiem wtórnego 51,4 stoi zawsze w *pl.*: 41,1 i 49,1 (obok אֵינִי) oraz 43,4 (paralelnie do kolektywnego אֲנִי)²⁵⁰. Jego synonimem jest paralelny חִיָּים (chiasm), który w Dtiz znaczeniowo nie różni się od עֲנִיָּים (por. 49,22). Synonimiczne²⁵¹ czasowniki קָבַץ i אָסַף (ni.) nie są charakterystyczne dla mowy sądowej (ale por. Iz 45,20). קָבַץ ni. został w Dtiz użyty w 49,18 dla zbierających się na powrót do Jerozolimy rozproszonych po świecie wygnańców (por. אָסַף ni. w 49,5)²⁵² i w 48,14, w którym pobrzmiewają motywy z mów sądowych (por. hitp. we wtórnym 44,11 dla bałwochwalców)²⁵³. Narody już się zebrały (*pf.*), ale prawdopodobnie zgromadzenie jest jeszcze w ruchu (*impf.* w paralelnym półwierszu; paralelizm z chiasmem nie sprzyja doszukiwaniu się za zmianą czasu gramatycznego jakiś dwóch etapów)²⁵⁴.

Gdy wszyscy są obecni, do zebranych אָסַף (3.os. *pl.*) skierowane zostaje pytanie. Ponieważ w postępowaniu chodzi o zdolność do ogłaszania czy zwiastowania, co ma prowadzić do stwierdzenia, kto jest bogiem (w.10b.12b), a jednocześnie są to oponenci JHWH (por. w.9b z w.10aα), to adresatem muszą być bogowie (tak samo jak w Iz 41,22-23; 48,14; także w 44,7; 45,21)²⁵⁵. נָדַר hi. oznacza przekazywanie jakiejś ważnej informacji, która adresatom nie była znana²⁵⁶. Bywał używany dla wypowiadania się w postępowaniu sądowym (w różnych rolach, przykładowo: zeznawać przeciwko w 1Sm 27,11; odkrywać przestępstwa w Mi 3,8; składać doniesienie przeciwko w Jr 20,10; świadczyć w Prz 12,17). Szczególnym przypadkiem są mowy sądowe w Dtiz, w których dowodem jest ogłaszanie nadchodzących czy przyszłych zdarzeń (41,22.23.26 itp.)²⁵⁷. Paralelny שָׁמַע hi. (por. Iz 41,22.26; 42,9; 44,8; 45,21; 48,3.5.6.8) odnosi się do głośnego mówienia, oznajmiania czegoś²⁵⁸. Przedmiotem ogłaszania ma być enigmatyczne „to” (אֵלֶּה)²⁵⁹, stojące w paralelizmie (chiasm)

²⁴⁹ Zob. A.R. Hulst, „נִי/אֵינִי”, *THAT II*, kol. 318.

²⁵⁰ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja 2*, s. 341.

²⁵¹ Zob. J.F.A. Sawyer, „קָבַץ”, *THAT II*, kol. 584-586.

²⁵² אָסַף ni. występuje tylko te dwa razy w Dtiz.

²⁵³ 48,14 zdaje się łączyć w sobie gromadzenie się na rozprawę sądową i gromadzenie się Izraela na powrót – zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja 2*, s. 273-274.

²⁵⁴ Zob. K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 310.315; podobnie J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 305: *impf.* ma dotyczyć danego (teraźniejszego) momentu.

²⁵⁵ Zob. K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 316; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 305; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 281.

²⁵⁶ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 190.

²⁵⁷ Zob. C. Westermann, „נָדַר”, *THAT II*, kol. 31-37, który uważa (charakterystyczny w przypadku tego czasownika ma być dystans przestrzenny w przekazywaniu informacji), że pobrzmiewać może tutaj także sens „interpretować” (por. interpretowanie snu w Rdz 41,24). Jednak w ramach postępowania sądowego nie tyle chodzi o interpretację zdarzeń, co o ich ogłaszanie, co jest szczególnie widoczne w Iz 42,9 (nawet jeśli wiersz miałby być wtórny) czy 44,7. Zob. też K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 317; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 305.

²⁵⁸ Zob. H. Schult, „שָׁמַע”, *THAT II*, kol. 974-982, tu kol. 979.

²⁵⁹ Do tego zaimka zob. już powyższy komentarz do 42,23.

z ראשונה: synonimicznym²⁶⁰ lub antytetycznym²⁶¹. „Pierwsze” czy „wcześniejsze”, to pojęcie relatywne (podobnie jak „ostatnie” czy „nadchodzące”, por. Iz 41,22), przy czym w żaden sposób nie sprecyzowano, o jaki dokładnie moment chodzi²⁶². Punktem odniesienia musi być więc chwila „obecna”²⁶³. W Dtiz ראשונה pojawiają się tak z przedimkiem (jak w mowach sądowych 41,22; 42,9; 48,3, przynajmniej w tym ostatnim miejscu odnosi się do czegoś, co miało już miejsce), jak i bez niego (w 43,18[-19], gdzie są opozycją do „nowych”, i mowie sądowej 46,9 obok מוֹלֵל). Nie ma chyba możliwości ani też potrzeby, by niejako wbrew otwartości niedoprecyzowanych tekstów postulować, do jakich wcześniejszych wydarzeń czy spraw odnosi się to pojęcie. Można by widzieć w nich zarówno zapowiedzianą przez proroków przedwygnaniowych karę, jak i zbawcze zdarzenia z historii Izraela i Judy²⁶⁴. Nie można też wykluczyć, że obejmuje nawet wydarzenia, które dopiero co miały miejsce, jak na przykład powołanie Cyrusa (w 41,2.25 opisane w *pf*, podczas gdy dla jego działań posłużono się *impf*).²⁶⁵ Nawet מוֹלֵל w 46,9 można i trzeba rozumieć relatywnie (zob. 49,10)²⁶⁶. זאת można zatem rozumieć zarówno w opozycji do „wcześniejszych” w odniesieniu do teraz zapowiadanego nowego aktu zbawczego (np. prowadzenie przez pustynię w 43,19; por. ponadto 41,[17-]20), jak i synonimicznie do „wcześniejszych” (zob. jego użycie w 45,21; 48,16).

Bogowie jako strona postępowania mają ponadto powołać świadków, by potwierdzić swoje roszczenie. Świadkowie występowali zarówno w sprawach cywilnych, jak i karnych, a także przy zawieraniu umów, przy czym skarżący i oskarżony sami też najczęściej świadczyli (składali zeznania). Bóg również mógł być świadkiem (Rdz 31,50). W Dtiz świadkowie mają świadczyć na rzecz Boga (44,8), bogów (jak w analizowanym wierszu) czy bożków (wtórny 44,9)²⁶⁷. Jeśli bogowie przedstawiliby świadków – jak można się domyślać, spośród zgromadzonych narodów²⁶⁸ – to wtedy okazałoby się, że mają rację. צֶדֶק w znaczeniu sądowym oznacza mieć rację lub być niewinnym (por. Iz 43,26).

²⁶⁰ Tak J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 306.

²⁶¹ Tak K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 317; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 219.

²⁶² Zob. K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 184-185.

²⁶³ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 130.

²⁶⁴ K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 219, sądzi, że wiersz mówi o przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Według H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 130, obejmuje historię zbawienia od pierwszego exodusu po upadek Jerozolimy w 587 r. p.n.e. Wyrażnie natomiast przeciwstawiono „wcześniejsze” i „nowe” w 43,18-19.

²⁶⁵ Zob. A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 224-225: powołanie Cyrusa i jego zwycięstwo; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 282: „to” jako aktualne uwolnienie przez Persów; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 262: zniszczenie Babilonu (sic!) i uwolnienie wygnańców przez Cyrusa.

²⁶⁶ Do tego zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 512 i H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 130.

²⁶⁷ Zob. C. van Leeuwen, „צֶדֶק”, *THAT II*, kol. 209-221, zwł. kol. 211-215. Do wtórności 44,9 zob. H.D. Preuß, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament*, s. 192-237 i K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 414-417.421-422.

²⁶⁸ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 307, słusznie jednocześnie stwierdzając, że świadkiem JHWH ma być z kolei Izrael.

W ostatniej linii podmiotem nadal mogliby być bogowie (mamy przecież do czynienia z fikcyjnym postępowaniem), choć lepiej przyjąć zmianę podmiotu²⁶⁹. Całe zgromadzenie – jeśli bogowie nie będą w stanie przedstawić świadków, co uniemożliwia przyznanie im racji – ma posłuchać (słuchanie jako odpowiedzialność sędziego w Pwt 1,16), by móc stwierdzić (por. Joz 24,22)²⁷⁰, że to JHWH ma rację. אֱלֹהִים oznacza tutaj prawdę, spolegliwą, godną zaufania informację (por. 1Krl 10,6)²⁷¹.

Najwyraźniej ze strony (domniemanych) oponentów JHWH nikt nie zabrał głosu, więc Bóg zwraca się do swoich świadków, adresatów wezwania, którymi mogą być jedynie Izraelici (w.10). Wprawdzie pojawia się w tej mowie sądowej obca jej prorocka formuła „wyrocznia JHWH”²⁷², to jednak jest to prorocka imitacja mowy sądowej (por. 41,21). W rzeczywistości wszystkie mowy sądowe w Dtiz są niczym innym jak prorockim zwiastowaniem posługującym się tym gatunkiem. Trudności w tym wierszu sprawiają przede wszystkim עֲבָדַי oraz spójnik לְמַעַן wprowadzający zdanie okolicznikowe celu na początku w.10b. Paralelizm (z chiasmem) sugerowałby, że עֲבָדַי jest innym, kolektywnym określeniem „świadków moich”. Także czasownik בָּחַר jest nieraz wiązany w Dtiz z sługą Izraelem (41,8.9; 44,1.2; 49,7; por. też בָּחַר jako określenie Izraela w 43,20; 45,4 i sługi z *Pieśni o słudze Pana* w 42,1)²⁷³. Wybranie sługi jest tu powiązane z jego świadectwem o Bogu²⁷⁴. Celem (לְמַעַן) ma być zrozumienie i zawierzenie, że JHWH jest jedynym Bogiem, przy czym 2. os. *pl.* nie pozostawia wątpliwości, że do wiary dojść mają świadkowie JHWH, Izrael. Ale w jaki sposób świadkowie w procesie sądowym mieliby przekonać siebie samych do tego, co jest przedmiotem sporu? Tej trudności nie da się rozwiązać ani przez korektę na *pl.* „sługi moje”²⁷⁵, ani przez manipulację znaczeniem לְמַעַן, tj. przypisanie mu niepoświadczanego znaczenia²⁷⁶. Problemu nie rozwiązuje również przyjęcie jedynie pasywnej funkcji świadków, którzy mieliby przekonać nie narody, ale samych siebie²⁷⁷. Wprawdzie ślepotą Izraela wymaga tego, by sam wpierw zrozumiał, co się dzieje i co się mu zwiastuje (w.8), to jednak dokuczliwa byłaby nielogiczność

²⁶⁹ Do tego szerzej zob. K. Elliger, *Deuteriojesaja 1*, s. 318-319 i J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 307.

²⁷⁰ Tak też J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 307.

²⁷¹ Do tego bogatego w treść pojęcia zob. H. Wildberger, „אֱלֹהִים”, *THAT I*, kol. 201-208; też J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 307. W Dtiz występuje jeszcze z przeczeniem w 48,1 i w innym sensie w 42,3.

²⁷² Tak K. Elliger, *Deuteriojesaja 1*, s. 311.319; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 283. W Dtiz formułą tą posłużono się również w 41,14; 49,18; 52,5; 54,17; 55,8.

²⁷³ Ponadto we wtórnych fragmentach: w znaczeniu wypróbowywania w metaforze wytapiania, tj. karania w 48,10; dla wyboru materiału przez rzemieślnika-bałwochwalcę w 40,20 (do ich redakcyjnego pochodzenia zob. K. Elliger, *Deuteriojesaja 1*, s. 65-66 i H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja 2*, s. 213-215).

²⁷⁴ Co więcej, H.-J. Hermisson, „Israel und Gottesknecht bei Deuteriojesaja”, s. 6, zauważa, że nigdzie w Dtiz wybranie Boże nie wiąże się ze wzbudzeniem wiary u wybranego.

²⁷⁵ Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia.

²⁷⁶ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 309-310. Podobnie tekstowokrytycznie bezpodstawną byłaby zmiana 2. os. na 3. os. w w.10b, tj. odniesienie go do pogańskich narodów, jak chciałby B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 297, który uważa TM za treściowo niemożliwy.

²⁷⁷ Jak chciałby K. Elliger, *Deuteriojesaja 1*, s. 321-322.

tego postępowania sądowego, nawet jeśli proces jest tylko fikcyjną scenerią (nie mówiąc już o tym, że być może to samo dotyczyłoby świadków bogów). Trzeba więc przyjąć, że sługa i świadkowie-adresaci to różne wielkości²⁷⁸. Ponieważ Izrael jest ślepy/głuchy (a wg 42,18-20 to sługa Izrael), a tym samym nie może pełnić funkcji „aktywnego” świadka, to musi go wesprzeć sługa, który najpierw doprowadzi Izraela do zrozumienia i uwierzenia²⁷⁹. Oznacza to jednak, że עֲבָדִי nie jest drugim orzecznikiem, lecz podmiotem (choć brakuje wtedy w tym zdaniu orzecznika). Kim jest zatem sługa Boży? Ponieważ prorok przekonuje Izraela, że JHWH jest jedynym Bogiem, który stworzył świat (40,12-26*), kieruje historią (por. 41,1-4.21-19*, także karząc Izraela (42,22-25*)²⁸⁰, zachęca do ufności Bogu (40,26-31), to on sam może być sługą Bożym. Tak więc, choć w 3. os., to mówi tu o sobie i swojej roli pośrednika, cytując Boga. Reprezentuje Izraela, dopóki ten nie będzie w stanie świadczyć (zob. w.12 i 44,26a; por. też 43,21)²⁸¹.

Izrael ma rozpoznać i uznać (יָדַע; por. Iz 41,23 oraz 45,3; 49,23), pozyskać wiedzę i zrozumienie (בִּין; por. Iz 40,14)²⁸². Pomiedzy tymi kognitywnymi czasownikami umieszczono הֵאֵן hi-, który używany jest najczęściej w psychologizującym sensie „mieć zaufanie, ufać”, dominujący jest aspekt subiektywny. Z przyimkiem ל oznacza zaufanie do osoby czy rzeczy, a także uważanie czegoś za prawdziwe (por. 1Krl 10,7)²⁸³. W hi. pojawia się w Dtiz jeszcze tylko w Iz 53,1 (זֶה) ²⁸⁴, gdzie łączą przekonanie o prawdziwości przesłania z zaufaniem pokładanym w potęgę Boga²⁸⁵. Tu tak samo wymiar kognitywny (por. już אֵמַת w poprzedzającym wierszu)²⁸⁶ łączy się z zaufaniem Bogu (לֵי). Zdanie podrzędne כִּי podaje treść tego, co Izrael ma przyjąć i czemu zaufa. Jednocześnie הֵאֵן אֲנִי הוּא może być odpowiedzią na pytanie

²⁷⁸ Takiej możliwości zaprzecza U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 283-284.

²⁷⁹ Jest to interpretacja zaproponowana w H.-J. Hermisson, „Israel und Gottesknecht bei Deuteriojesaja”, s. 4-7. Mógłby on być tożsamy ze sługą JHWH z *Pieśni*, tym bardziej że jego funkcja z w.10 pokrywa się z 49,5 (zob. poniższy komentarz do tego wiersza). Ku takiej interpretacji skłania się też J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 310. Z kolei J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 36 przyp. 74, uważa, że nigdzie w pierwotnych tekstach Dtiz nie ma mowy o proroku i prorockim zapośredniczeniu oraz że nie byłoby to prawdopodobne w mowie sądowej, chociaż jest świadomy jej mieszanego stylu i fikcyjnej scenerii sądowej (s. 35).

²⁸⁰ Zzob. powyższy komentarz do tych wierszy.

²⁸¹ Zob. H.-J. Hermisson, „Israel und Gottesknecht bei Deuteriojesaja”, s. 18 oraz poniższe analizy w.12 i 44,26.

²⁸² Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 309 i H.H. Schmid, „בִּין”, *THAT I*, kol. 305-308.

²⁸³ W pierwotnym, konkretnym sensie czasownik ten oznacza „być pewnym, spokojnym (cichym)”. W kontekście religijnym pojawia się w powiązaniu z wyroczniami zbawienia (por. Rdz 15,1-6; Iz 7,4-9) czy w zapewnieniach o zaufaniu i dziękczynieniach (gatunkach związanych ze skargą), w których pobożny w sytuacji zagrożenia, niebezpieczeństwa odwołuje się do swej ufności Bogu (Ps 27,13; 116,10; por. też Ha 2,2-4). Opisuje się nim też właściwą relację do Boga. Do tego czasownika w hi. zob. H. Wildberger, „אֵמַת”, *THAT I*, kol. 187-193.

²⁸⁴ Oraz w ni. w 49,7; 55,3.

²⁸⁵ Zob. poniższy komentarz do tego wiersza.

²⁸⁶ Związek ten dostrzega też J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 309.

„kto?”, rozpoczynające część dowodową postępowania (w.9aß; por. Iz 41,4; też 46,4; 48,12)²⁸⁷. JHWH jest jedynym Bogiem (אל; por. Iz 45,20-22; 46,9)²⁸⁸, przed którym żaden bóg nie został stworzony ani po nim nie będzie innego. Oba określenia „przed nim” (por. Iz 41,2) i „po nim” trzeba rozumieć czasowo²⁸⁹. Nie może być mowy o żadnej teogonii (יצר)²⁹⁰, Bóg Izraela wykracza poza to, co znane było babilońskim teogoniom. Zawsze był i zawsze będzie²⁹¹.

Wyjątkowość JHWH jest też treścią w.11. Podwójne „Ja” (tym razem posłużono się dłuższą niż w w.10b formą אנכי; jak np. w Iz 44,24; 45,12-13) jest emfatyczne, podkreśla podmiot i Bożą wyłączność (jak w Iz 43,25; 51,12; por. też 49,25)²⁹². Jedynym i objawiającym się Bogiem jest JHWH (por. Iz 44,24). Formuła samoprzedstawienia: „Ja jestem JHWH”, często wprowadza obietnice (np. Rdz 28,13; 15,7; Wj 6,6) i bywa powiązana z teofanią (Wj 6,2). W Dtiz jest ważnym elementem prorockiego zwiastowania zbawienia (por. 43,3.15; 44,24; 45,3 itd.) i podkreśla wyłączność JHWH (zwł. Iz 42,8; 45,5). Wszystko od Niego zależy, a w szczególności jest On jedynym zbawicielem. Rozbudowane wyrażenie przyimkowe מִבְּלִעְדִּי również może mieć charakter emfatyczny (por. Iz 44,6.8; 45,6.21)²⁹³, jeszcze mocniej uwypuklając wyłączność JHWH jako zbawiciela (też w Iz 45,15). ישי hi. oznacza przede wszystkim udzielanie komuś pomocy, w szczególności przed sądem czy na wojnie. W wypowiedziach teologicznych Bóg przychodzi z pomocą swemu ludowi, ratuje i ocala go, a Boża pomoc jest motywowana Bożą przychylnością²⁹⁴. Ponieważ JHWH jest jedynym Bogiem mającym wpływ na bieg historii, jest też jedynym, który może ocalić, zbawić. Odbiorcą tego zapewnienia jest Izrael („wy”), a nie narody. W.12a, rozpoczynając się ponownie od emfatycznego „Ja” (bo stoi przed formą osobową czasownika), nadal koncentruje się na wyłączności JHWH, który również jako jedyny może przepowiadać owe wydarzenia. Prawdziwe zwiastowanie i skuteczne działanie są przymiotami jedynego potężnego Boga. Użycie pf. i pf. cons. pokazuje, że mowa jest o poszczególnych aktach Bożych oraz że już

²⁸⁷ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 309. Według C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 101, sformułowanie takie bierze się z osobistego spotkania z Bogiem.

²⁸⁸ 46,9 to ostatnie miejsce w Dtiz, gdzie słowo to się pojawia. Wg K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 323 i 72, ma mieć ogólny, monoteistyczny sens, zaś wg J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 311, oznaczać tyle co potężny bóg/Bóg.

²⁸⁹ Tak K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 323 czy J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 310.

²⁹⁰ Zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 101 (i przyp. 8); K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 323-324; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 310-311, którzy przywołują jako tło genealogie bóstw z eposu *Enûma Eliš*, czy K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 222-223, odwołujący się do teogonii egipskich, babilońskich, hetyckich i greckich (przede wszystkim Hezjoda). Do czasownika יצר zob. W.H. Schmidt, „יצר”, *THAT I*, kol. 761-765, zwł. kol. 763-764.

²⁹¹ J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 311, sądzi, że יְיָ jest aluzją do Wj 3,14.

²⁹² Jest też być może gramatycznym przeciwstawieniem do „wy” z początku w.10.

²⁹³ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 312.

²⁹⁴ Zob. F. Stolz, „ישי”, *THAT I*, kol. 785-790.

się one wydarzyły²⁹⁵. Bóg ogłaszał, co się stanie – brak dopełnienia sprawia, że jego przedmiotem były zarówno wszystkie zapowiedzi Boga (por. w.9aβ), jak i prorockie obietnice Deuteroizajsza²⁹⁶. Bóg już działał i nadal działa zbawczo (nawiązanie do w.11b), jest tym, który faktycznie kieruje historią. Może dziwić kolejność czasowników, co jednak przypomina w.10bα, tak że zdaje się być wręcz cechą stylu Deuteroizajaszowego (chiastyczny szyk?). W w.12a, który ma prawdopodobnie konstrukcję chiastyczną, na początku występuje אֱלֹהִים, a na końcu יְיָ, którego sens jest sporny. Zasadniczo przymiotnik ten określa obcego, przeważnie nie-Izraelitę, nie-rzeczownikowego cudzoziemca, a w tradycjach mądrościowych outsidera czy też osobę spoza społeczności. Ponadto bywa określeniem obcych bogów (Jr 2,25; 3,13; Ps 44,21; 81,10; Pwt 32,16)²⁹⁷. Nie chodzi więc prawdopodobnie o kogoś, kto nie słyszał zwiastowania JHWH²⁹⁸. Wprawdzie zdanie rzeczownikowe mogłoby oznaczać, że JHWH nigdy nie okazał się dla Izraela nieprzychylnym obcym, nie spełniając swych zbawczych zapowiedzi²⁹⁹, to jednak przedstawienie JHWH jako obcego też nie jest prawdopodobne³⁰⁰. Stąd najlepiej oprzeć się na poświadczonym znaczeniu יְיָ, obcy bóg³⁰¹. Izraelici nie mieli do czynienia z żadnym innym bogiem, którego zwiastowania mogliby słuchać i którego ocalenia mogliby doświadczać. Tylko JHWH zapowiadał i spełniał swe zbawcze obietnice.

Powracając do „wy” w **w.12b** (w.12bα = w.10aα), JHWH zwraca się do Izraelitów jako świadków, którzy teraz już sami mają potwierdzić³⁰², że JHWH („Ja”) jest prawdziwym Bogiem³⁰³. Zamiast אֱלֹהֵי הָאֱמֹנִים (jak w w.10) użyto tutaj wyrażenia אֱלֹהֵי אֲרָם, najpewniej dlatego że brak jest dalszego dookreślenia.

Ostatni wiersz perykopy (**w.13**) nie kieruje dłużej uwagi na przeszłość ani na chwilę obecną, lecz dodaje (וְעַתָּה), co z wyłączności JHWH jako zbawiciela wynika na przyszłość (por. np. Ez 48,35)³⁰⁴. Wyrażenie אֱלֹהֵי הָאֱמֹנִים odsyła do w.10b – Bożej jedyności, która nie jest ograniczona czasowo i obejmuje przeszłość i przyszłość. Ponieważ Bóg jest suwerenem, to nic nie może mu stanąć na przeszkodzie. Analogiczną

²⁹⁵ Na co zwraca też uwagę J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 313.

²⁹⁶ W tym węższym sensie K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 325: zwiastowanie bliskiego zwycięstwa Cyrusa, upadku Babilonu i wyzwolenia Izraela.

²⁹⁷ I być może w Iz 17,10; podobnie bliskoznacznym יְיָ (Pwt 32,12) – zob. R. Martin-Achard, „יְיָ”, *THAT I*, kol. 520-522.

²⁹⁸ Jak chciałby K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 327.

²⁹⁹ Tak J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 312-313; podobnie C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 102.

³⁰⁰ Różne proponowane interpretacje przedstawia K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 223-224.

³⁰¹ Tak ostatnio również U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 286.

³⁰² Zob. K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 327: teraz już jako aktywni świadkowie.

³⁰³ Bez względu na to, czy יְיָ rozumieć jako spójnik łączący czy eksplikatywnie – zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 314.

³⁰⁴ Zob. U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 252 i K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 224. מִיָּדָה nie zawsze wskazuje na przeszłość (np. Wj 10,6; Ez 48,35), a zależy od bezpośredniego kontekstu. Prawie zawsze w Starym Testamencie służy do określania jakiegoś przedziału czasowego („odtąd aż do”).

myśl do w.11b sformułowano negatywnie³⁰⁵: nie tylko nie ma innego zbawiciela, ale też nikogo zdolnego wyrwać z Bożej ręki, tj. władzy (zob. Iz 42,22)³⁰⁶. Wszędzie poza Pwt 32,39³⁰⁷ wyrywanie z czyjejś ręki jest tożsame z ratowaniem z jakiejś opresji (por. też Iz 50,2; 47,14). Motyw Bożej ręki, z której nie ma ratunku, służy do opisu boskiego karania (Oz 2,12; Hi 10,7). Tutaj nie podano, o jakie konkretnie Boże działanie może chodzić. Z kontekstu, zwłaszcza kolejnych wierszy (43,14-15), wynika, że o zniszczenie Babilonu (por. też 47,1-15 czy 45,1-3)³⁰⁸. Paralelne sformułowanie uwypukla nieodwracalność Bożego działania czy raczej niemożność przeszkodzenia Bogu w realizacji jego planów (וַיִּהְיֶה hi. – por. 42,22; 44,25). Bez względu na to, czy *suf. fem.* odnosi się do „ręki” czy ma uogólnione znaczenie „to”, odnosi się do poprzedniej linii i Bożego panowania. Choć w.11-13 są przede wszystkim obietnicą dla Izraela, którego zbawienie gwarantuje Bóg, któremu nikt nie może się przeciwstawić, to w ostatnim wierszu pobrzmiewa groźba wobec Babilonu, który przynależy zresztą do kategorii narodów z w.9.

Perykopa okazuje się treściowo i formalnie bardzo spójna:

w.8-9aα: zebranie zgromadzenia sądowego na rozprawę złożonego z Izraela i narodów

w.8: wezwanie do wystąpienia ludu, który jest oporny wobec poznania Bożego działania

w.9aα: wezwanie do zgromadzenia się narodów

w.9aβ-13: rozprawa z bogami, przechodząca w zwiastowanie ocalenia Izraela

w.9aβ: wezwanie bogów do przedstawienia dowodów (zdolność zapowiadania zdarzeń)

w.9b: wezwanie do przedstawienia świadków lub uznanie racji strony przeciwnej

w.10a-bα: wstępne wezwanie przez JHWH swoich świadków, którzy wprawdzie muszą uwierzyć w jedyność i potęgę JHWH (por. w.8), co staje się możliwe dzięki słudze

w.10bβ-γ: oświadczenie JHWH, że jest jedynym Bogiem

w.11: oświadczenie JHWH, że jest jedynym zbawicielem

w.12a: JHWH przedstawia swój dowód – jako jedyny ogłaszał i zbawiał

w.12b: JHWH wskazuje swoich świadków (por. 10a), którzy mają poświadczyć, że Bogiem jest JHWH

³⁰⁵ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 315.

³⁰⁶ Boża ręka oznacza przede wszystkim nieodparte działanie Boga – zob. A.S. van der Woude, „רַךְ”, *THAT I*, kol. 667-674, tu kol. 672-673.

³⁰⁷ J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 315, na podstawie Pwt 32,39, gdzie wyrywanie z Bożej ręki ma ogólne znaczenie, uważa, że wyrażenie takie ma w analizowanym w.13 pozytywny sens i dotyczy wyzwolenia Izraela, które jest pewne, bo nikt nie może się temu przeciwstawić.

³⁰⁸ K. Elliger, *Deuterocesaja I*, s. 329, sądzi, że jest to interpretacja redaktora, który połączył 43,8-13 z 43,14-15, ale fakt, że trzeba wnosić z kontekstu, o jakim Bożym nieodwracalnym działaniu jest mowa, nie wystarcza do tego, by twierdzić, iż nie był to zamiar autora badanej perykopy.

w.13: obietnica – Bóg jako jedyny działał nie tylko skutecznie w przeszłości, ale i nikt nie będzie Mu w stanie przeszkodzić w przyszłości

Perykopa ta, której nadano formę fikcyjnej mowy sądowej, ma na celu perswazję, budzenie wiary Izraelitów w to, że JHWH nie stał się bezsilny, lecz jest jedynym, potężnym i działającym Bogiem, który uderzy w ich wrogów. Nikt i nic nie przeszkodzi Zbawicielowi Izraela. Jednak Izrael ma zadanie bycia świadkiem wobec narodów jedyności i potęgi Boga. Na razie nie może wypełniać tej roli z powodu swej niewiary, wynikającej z ślepoty/głuchoty, dlatego Bóg powołał innego sługę-proroka. Ma on przywieść Izraela do wiary, by ten uwierzywszy, sam stał się Bożym świadkiem.

Integralność literacka tekstu może budzić wątpliwości.

R.G. Kratz, *Kyros im Deuteriojesaja-Buch*, s. 206, uważa w.8 za dodatek (podobne podejrzenie formułuje L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 117-118) związany z 42,18-25. Jego ocena wtórności w.8 jest zatem uzależniona o oceny 42,18-25 (do tego tekstu zob. powyżej). Ponieważ w.8 jest ściśle związany z w.10, mówiącym o konieczności przekonania samego Izraela o nieodpartej potędze jedynego JHWH, hipoteza o jego wtórności jest więc wątpliwa, co wzmacnia dodatkowo wątpliwości wobec uznania całości 42,18-25 za redakcyjną konstrukcję.

Według R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 317-322, wtórny jest w.10b^a (łącznie z בְּיָמָיו הָיָה i הָיָה שָׁמָיִם w w.12 (wtórny też w U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 280 oraz skreślany w C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 98 przyp. 2; K. Elliger, *Deuteriojesaja 1*, s. 308)³⁰⁹. R.P. Merendino posługuje się prawie wyłącznie argumentami stylistycznymi, np. w Dtiz zdanie כִּי ma zawsze następować bezpośrednio po יָדַע i miano się nie posługiwać wyrażeniem הָיָה שָׁמָיִם. Ale dlaczego jakkolwiek autor miałby być stylistycznie tak ograniczony? Powyższa analiza pokazuje również, że rozdzielenie przez הָיָה שָׁמָיִם dwóch czasowników dla głoszenia w Dtiz nie jest stylistycznie podejrzane, lecz rzeczowo uzasadnione³¹⁰.

C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 98 przyp. 3, zdaje się sugerować wtórność w.12b^a³¹¹. Rzeczywiście identyczne w.10a^a i w.12b^a mogłyby być dubletem, tym bardziej że w.10b^b rzeczowo odpowiada w.12b^b. Jednak powtórzenie to zdaje się odgrywać swoją rolę kompozycyjną, otaczając czy obramowując orzeczenie Boga o swojej wyłączności i zbawczym działaniu, po którym jeszcze raz zaznaczono zadanie, jakie ma do spełnienia Izrael.

Zatem pomimo pewnych wątpliwości tekst najlepiej będzie uznać za literacko jednolity³¹². Może dziwić, że ślepy i głuchy lud ma być świadkiem w procesie sądowym (w.8), tak że świadkowie sami muszą dopiero przyjąć to, czy czym mają

³⁰⁹ Do tego zob. powyższą uwagę do tłumaczenia.

³¹⁰ Posługiwanie się argumentem stylistycznym w krytyce literackiej prowadziłoby do nadmiernego rygoryzmu językowego, przeciwko czemu słusznie argumentuje J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 36 przyp. 74.

³¹¹ Do w.12b^b u C. Westermann zob. powyższą uwagę do przekładu.

³¹² Choć J.L. Koole, *Isaiah III.1*, najczęściej nie rozstrzyga jednoznacznie wątpliwości literackokrytycznych, to w przypadku tej jednostki tekstowej wszystkie hipotezy o wtórności jakichś fragmentów odrzuca (s. 301-302).

świadczyć (w.10). Wynika to jednak z niechęci i niewiary Izraela, który musi dojrzeć do tego, by być świadkiem. Stąd Bóg nie tylko sam przedstawia swoje roszczenie do boskiej wyłączności, ale i ją udowadnia zdolnością do zapowiadania zdarzeń i zbawiania (w.10bβ-12a), a następnie ponownie wzywa Izrael do złożenia świadectwa. Mowa sądowa przechodzi w zwiastowanie zbawienia, nawiązując bezpośrednio do Bożego roszczenia sądowego. Prorok zapewnia w ten sposób, że realizacji zbawiennej przyszłości, którą Bóg zaplanował dla Izraela, a która rozpocznie się upadkiem Babilonu (por. w.14), nikt i nic nie jest w stanie przeszkodzić (w.13).

Podsumowanie. W badanej mowie sługą Bożym nie jest Izrael, lecz prorok, który przekonuje Izraela o potędze jedyne Boga JHWH i Jego zbawczej woli. Jednocześnie dowiadujemy się o misji czy zadaniu, jakie do spełnienia ma Izrael, a mianowicie ma zaświadczyć o tym, że JHWH jest jedynym Bogiem, który zapowiadał i zapowiada nadchodzące zdarzenia oraz który zbawia. Chociaż Izrael tym razem nie jest tytułowany sługą³¹³, to okazuje się, że też ma misję do wypełnienia.

2.4. Księga Izajasza 44,1-5

1. A teraz słuchaj Jakubie, sługo mój,
 i Izraelu, którego wybrałem³¹⁴!
2. Tak rzekł JHWH, czyniący ciebie
 i kształtujący cię od łona (matki), który pomaga ci³¹⁵:
 Nie bój się sługo mój, Jakubie,
 i Jeszurunie, którego wybrałem!
3. Bo (z pewnością) wyleję wodę na to, co spragnione³¹⁶,
 i strumienie na wyschlą ziemię;
 wyleję ducha mego na potomstwo twoje

³¹³ Być może w celu uniknięcia zamieszania przy użyciu tego samego tytułu dla proroka i Izraela. Nawet jeśli powyższe rozumienie w.10 nie byłoby słuszne, to zmieniłoby się jedynie tyle, że sługą byłby tytułowany Izrael, a jego misja byłaby w sumie taka sama.

³¹⁴ *Suf.* 3 os. odnosi się do Izraela, choć oczekiwaliśmy *suf.* 2 os. (tak samo jak w w.2bβ w odniesieniu do Jeszuruna). Wg J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 357, ma przez to mocniej podkreślać Bożą dobrą wolę wobec Izraela.

³¹⁵ W *Q^a ptp.* (podobnie, jak się zdaje, w *V i S* – do tego zob. K. Elliger, *Deuteriojesaja 1*, s. 363, który uważa ten wariant za przypuszczalnie pierwotny). Tradycję TM poświadcza G. Nie ma praktycznie różnicy znaczeniowej pomiędzy oboma wariantami (zob. poniższy komentarz), stąd ewentualna korekta byłaby zbędna (tak J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 358).

³¹⁶ W TM przymiotnik (w znaczeniu osobowym „spragniony”; por. Iz 55,1), ale paralelizm każe przypuszczać, że mowa jest nie o człowieku, lecz ziemi – tak HAL, HAHAT. Z kolei BHS proponuje rzeczownik „pragnienie” (por. Iz 41,17; 50,2), choć najpewniej w znaczeniu „spragniona ziemia” (por. Jr 48,18; Ez 19,13; tak też T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 277.279) – do tego krytycznie J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 360. Lepiej ująć formę z TM jako ogólne określenie tego, co spragnione.

- i błogosławieństwo moje na latorośle twoje,
 4. tak że wypuszczą pędy (wyrasta) pośród trawy³¹⁷
 jak topole³¹⁸ nad potokami wody.
 5. Ten powie: *Do JHWH ja należę!*,
 a inny ‘nazwie się’³¹⁹ imieniem Jakuba,
 a jeszcze inny napisze na ręce³²⁰: *Do JHWH [należę]*,

³¹⁷ Wyrażenie בְּבֵין budzi zasadne wątpliwości, gdyż nigdzie więcej nie jest poświadczane w Biblii Hebrajskiej (zob. K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 363-364). Paralelna linia sugeruje porównanie. W Q^a, 17 Mss stoi בְּבֵין, tak też w G i T – zob. BHS; do tego ogranicza swoją korektę K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 242: „wypuszczą pędy jak pośród trawy” i opatruje tłumaczenie znakiem zapytania; zaś C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 109 przyp. 1, przypuszczalnie uwzględniając, że w G pojawia się (dwa razy) słowo „woda”, zmienia na מֵיִם בְּבֵין i tłumaczy: „jak pomiędzy wodami trawa”; podobnie T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 279; zob. też K. Elliger, który jednak zaznacza, że nie ma pewności, że wersja G jest pierwotna. Lepiej byłoby jednak partykułę ם nie łączyć z przyimkiem, lecz rzeczownikiem. W oparciu o akadyskie *binu* (znane też w arabskim i egipskim) przypuszcza się, że בֵּין oznacza tamaryszek – zob. HAHAT; podobnie BHS, który zmienia też מֵיִם בְּבֵין na przymiotnik מֵיִם, „zielony” (za BHS m.in. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 130; A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 79 przyp. 1). Jednak wg H.G.M. Williamson, „The Setting of Deutero-Isaiah: Some Linguistic Considerations”, w: *Exil and Return*, s. 259-260, *binu* to nieznan rodzaj drzewa, tak że nie można tego słowa tłumaczyć jako „tamaryszek”. Z kolei HAL przyjmuje też istnienie מֵיִם בְּבֵין³ („sitowie”; tak też K. Elliger, który za G dodaje jeszcze „wody” i czyta: „jak pomiędzy wodami sitowie”), przy czym HAL powołuje się jedynie na syryjskie *hērē* (pl.). O innych propozycjach korekt zob. K. Elliger i J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 363, który opowiada się za TM (z „sitowiem”). Ponieważ w paralelnym członie mamy porównanie ם, nie wydaje się przekonujące, że kopista pomyłkowo zmienił ם w ב. Czy do obrazowego sformułowania konieczny jest przyimek ם? Negatywnie na to pytanie odpowiada U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 291, pozostając przy TM. Powyższe tłumaczenie trzyma się TM (tak też J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66*). Można by ewentualnie rozważać, czy przyimek ם nie jest wynikiem *dtg*.

³¹⁸ Nazwa własna drzewa rosnącego nad wodą: topola eufracka (*Populus Euphratica* Oliv. – zob. HAHAT).

³¹⁹ Choć ni. mogą wspierać jedynie ס’ (zob. BHS) oraz 2 kodeksy G i Efrem Syryjczyk (zob. K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 364; też J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 365), to wokalizacja korygowana jest właśnie najczęściej na ni. (tak BHS; B. Duhm; K. Elliger; HAHAT; J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 230; A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 77; R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 362 przyp. 1; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 130; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 242). Można by postulować podmiot nieokreślony (i pasywny przekład – do tego zob. poniższy komentarz). Tłumaczenie TM: „ten zawoła w imieniu Jakuba” (lub „po imieniu Jakuba”), sugerowałoby modlitwę (por. wyrażenie קָרָא בִּשְׁם יְהוָה odwołującą się do imienia Jakuba (zob. B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 304; zaś U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 291, sądzi, że chodzi o nadawanie imienia własnemu dziecku). Ponieważ kwestia dotyczy wyłącznie wokalizacji, to najlepiej będzie zmienić ją na ni. Niektórzy komentatorzy przyjmują zwrotne znaczenie q. (zob. U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 291 czy milcząco C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 109; tak też najwyraźniej T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 279).

³²⁰ Mogłoby się wydawać, że brakuje przyimka. W kodeksie synajskim (G^B; zaś w G* w ogóle brak ekwiwalentu יָדָה), א’, θ’, a także w V i przekładzie starołacińskim rzeczownik oddano w *dat.* (zob. BHS i K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 364), który mógł być tłumaczeniem ם (jako *dat. instrumentalis*). W tekście hebrajskim przyimek ם mógłby stać dla okolicznika miejsca (tak K. Elliger i J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 365, którzy zakładają, że wypadł on w wyniku haplografii; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 243; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 279 i in.). Lepiej jednak bez ingerencji w tekst przysiąc *acc.* przysłówkowy (miejscowo), nawet jeśli dopełnienie w *acc.* czasownika כָּתַב zasadniczo

³²¹ zaszczytnym imieniem Izraela zostanie nazwany³²².

Perykopa ta jest względnie samodzielną wyrocznią zbawienia³²³. Została jednak (redakcyjnie) powiązana z poprzedzającym fragmentem 43,22-28, na co wskazywać może już początkowe וְהָיָה³²⁴. Początek jednostki tekstowej wyznacza wezwaniem do słuchania skierowane do adresata wyroczni (w.1; por. w.2bβ), a sama wyrocznia zaczyna się w typowy dla Dtiz sposób od formuły posłańca z imiesłowowymi rozszerzeniami (w.2a; por. np. 43,1.14.16; 44,6.24). Poprzedzenie wyroczni zbawienia i formuły posłańca wezwaniem do słuchania jest wyjątkowe w Dtiz. 43,22-28 jest również mową JHWH skierowaną do Jakuba/Izraela (43,22), która nie są wyrocznią zbawienia (nosi rys mowy sądowej, zob. przede wszystkim 43,26), lecz rozprawą z grzeszną przeszłością ludu Bożego, w centrum której Bóg zapewnia lud o usunięciu jego grzechów, które już nie będą miały wpływu na jego los, na jego przyszłość (43,25). W obecnej postaci tekstu konsekwencją tego wybaczenia staje się błogosławieństwo dla potomstwa Izraela (44,3-4), będące odwróceniem przekleństwa z 43,28. Obelgi pod adresem Izraela unieważnia chęć przynależenia do Izraela w 44,5. Nietypowy dla wyroczni zbawienia jest też brak zapewnienia o tym, że Bóg już ujął się za adresatem (w *pf.*), któremu tutaj może odpowiadać co najwyżej zdanie względne „którego wybrałem” na końcu w.2³²⁵. Brakuje też zakończenia (tzw.

wskazuje na treść tego, co zostało napisane (J.L. Koole). Korekta jest więc zbędna.

³²¹ Ponieważ odpowiednik zaimka אני nie pojawia się w świadectwach, to próba jego uzupełnienia (jak chciałby K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 364) jest pozbawiona podstaw i byłaby wygładzeniem tekstu.

³²² W Starym Testamencie poświadczony jest tylko pi.: „nazwać zaszczytnym i imieniem/przydomkiem” (zob. *HAHAT*), co prowadziłyby do tłumaczenia: „nada zaszczytnie imię Izraela”. Można przyjmując zmianę podmiotu na JHWH, ale nie została ona w żaden sposób zasygnalizowana, lub na podmiot nieokreślony, tłumacząc biernie. W G* brak tego czasownika. Ze względu jednak na możliwy podmiot nieokreślony V, S i T, w których przetłumaczono czasownik pasywnie (zob. *BHS*), wcale nie muszą wskazywać na koniugację bierną czy zwrotną (inaczej *HAHAT*, *BHS*). Na ni. wokalizację korygują K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 364; J.D.W. Watts, *Isaiah 34–66*; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40–66*, s. 279; a na pu. m.in. J. Blenkinsopp, *Isaiah 40–55*, s. 230; A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 77; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 243; też G. Fohrer, *Das Buch Jesaja*, s. 72; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 365; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 130, który tłumaczy jednak zwrotnie (?). Z kolei C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 109 czy H. Ringgren, „כנה”, *TWAT IV*, kol. 209, tłumaczą czasownik w znaczeniu „przyjąć zaszczytny przydomek”. W mojej ocenie korekta jest zbędna (podmiot nieokreślony).

³²³ Do tego gatunku zob. powyższą analizę Iz 41,8–13 oraz J. Begrich, *Studien zu Deuterocesaja*, s. 14–24; A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 77–80 i K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 368.

³²⁴ Tak K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 368

³²⁵ Zob. J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 63 przyp. 200, a J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 356, formułuje zastrzeżenie, że zdanie względne przynależy do innej części wyroczni – zwrócenia się do odbiorcy. Stąd K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 368, twierdzi nieprzekonująco, że tzw. *Heilszusage* została sformułowana w *impf.* (w.3), a C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 109, że rolę tę pełnią apozycje z w.1 wraz ze zdaniem podrzędnym w *pf.* lub 43,25.

celu)³²⁶, choć być może ma nim być w.5³²⁷. Po analizowanej wyroczni umieszczona została, wprowadzona kolejną formułą posłańca (44,6), mowa sądowa, dowodząca potęgi i wyłączności Boga JHWH³²⁸.

Perykopa zaczyna się od וְעַתָּה (w.1), który w Biblii Hebrajskiej wprowadza co do zasady coś nowego, jakąś zmianę³²⁹. Po wspomnieniu grzesznej przeszłości przechodzi się do obietnicy zbawiennej przyszłości³³⁰. Jakub/Izrael nazwany jest sługą JHWH, który go wybrał (jak w Iz 41,8)³³¹. Ma uważnie słuchać i wziąć pod uwagę (שָׁמַע; por. Iz 42,18.20.23-24)³³² słowa do niego skierowane, co jest typowym dla profetyzmu wezwaniem³³³. Izrael ma się dowiedzieć czegoś nowego i żyć tym przesłaniem. Wezwanie to zmierza do zaradzenia ślepotcie/głuchocie Izraela (z 42,18-20 i 43,8), zarzut z 42,20 ma należeć do przeszłości³³⁴. Zaskakuje suf. 3 os. odnoszący się do adresata, Izraela (inaczej niż w Iz 41,8-9). Czy 3. os. niesie z sobą jakiś specyficzny sens³³⁵? Ale jaki niuans znaczeniowy mógłby to być (i na jakiej podstawie dałoby się to ustalić)? Stosując rygoryzm gramatyczny, można by uznać 3. os. za sygnał wtórnego rozszerzenia, ale wtedy dotyczyłoby to też w.2b, i to wraz z równoległymi sformułowaniami, jako że rozbijanie paralelizmów trudno byłoby usprawiedliwić. Przypuszczalnie mamy więc do czynienia z pewną „niestarannością” autora (sugerującego się formułą posłańca w w.2?).

Zgodnie z imiesłowowymi rozszerzeniami (apozycjami) formuły posłańca (w.2a) Bóg jest tym, który stworzył adresata, czyli Izraela. עֲשֶׂה ma bardzo szerokie pole znaczeniowe obejmujące praktycznie wszelkie rodzaje działalności³³⁶. W Dtiz, gdy

³²⁶ Cel wyroczni to jedynie umowne określenie, gdyż to, co zamyka wyroczni, jest zróżnicowane zarówno pod względem formalnym, jak i treściowym – zob. K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 135, też J. Begrich, *Studien zu Deuterojesaja*, s. 20-24.

³²⁷ Tak J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 356; zob. też A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 77-80.

³²⁸ Zob. zwł. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 355 i K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 365 (44,6-8 jest formalnie i rzeczowo czymś zupełnie nowym); U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 316 (wydzielenie jednostki jest bezsporne).

³²⁹ Por. 47,8: nadchodząca niespodziewana katastrofa Babilonu. Do tego zob. K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 292.

³³⁰ Na marginesie warto zaznaczyć, że niewspominanie grzechów z 43,25 oznacza nie tyle „puszczenie” w niepamięć, ile o niebranie ich pod uwagę, przebaczenie, które jest odwrotnością wyciągania konsekwencji, tj. karania – zob. W. Schottroff, „זָכַר”, *THAT* I, kol. 515-516; K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 379-380.

³³¹ Zob. powyższy komentarz do tego wiersza.

³³² Do znaczenia tego czasownika zob. powyżej i H. Schult, „שָׁמַע”, *THAT* II, kol. 974-982, zwł. kol. 975-976 i 980-981.

³³³ Zob. U. Rüterswörden, „שָׁמַע”, *TWAT* VIII, kol. 272-273.

³³⁴ Zob. U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 318. Związek pomiędzy tymi tekstami dostrzega też J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 357.

³³⁵ Co sugeruje J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 357. Podobnie K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 243, który sądzi, że zdanie to nie jest skierowane do sługi Jakuba, lecz do świadków. Jednak w tej perykopie, która *notabene* nie jest mową sądową, nic nie sygnalizuje ich obecności. I powstaje pytanie, kim mieliby oni być (o tym K. Baltzer nic nie pisze).

³³⁶ Zob. J. Vollmer, „עֲשֶׂה”, *THAT* II, 359-370.

opisuje Boże działanie, odnosi się zarówno do stworzenia świata wraz z ludźmi (44,24; 45,12.18), jak i do działania w historii (41,4; 46,10-11 dla spełnienia woli Boga; 40,23 dla niszczącej obcych władców aktywności Bożej; 43,19 dla zbawczego działania na rzecz Izraela; por. też Am 9,11-12). Bóg stworzył również swój lud (43,7; 51,13; por. też 54,5, gdzie obiektem stworzenia jest Jerozolima). Najogólniejszy sens ma zaś w 44,24 i 45,7: Bóg sprawia wszystko (analogiczna myśl w Jr 10,16), co znajduje odzwierciedlenie zarówno w stworzeniu (44,24), jak i kierowaniu tym, co się w świecie wydarza (45,7)³³⁷. W ten sposób wyraża się jedyność JHWH³³⁸. יצר związany był pierw z pracą garncarza (Jr 18,2-3; *ptp.* już w ugaryckim było określeniem zawodu), ale odnosi się też do innych sposobów formowania materii (odlewanie, np. posągu, jak w Iz 44,12, czy kształtowanie czegoś młotkiem, np. Iz 44,9-10, wytwarzanie broni, jak w Iz 54,17), tak że zyskał ogólny sens tworzenia czegokolwiek. Teologicznie jest ważnym terminem dla stworzenia świata (z różnymi dopełnieniami, np. Iz 45,18; Ps 95,5; 74,17), ludzi (Rdz 2,7-8), zarówno ludu, jak i jednostki, a także dla Bożego działania w historii (w profetyzmie, np. Jr 18,11). Akt stwórczy może być powiązany z wybaniem i powierzeniem jakiegoś zadania (Jr 1,5; Iz 49,5). Tak samo jak akt stwórczy wybranie nie jest ograniczone do jednostek, ale obejmuje też Izraela jako całość (Iz 43,1.7.21)³³⁹. Celem jego stworzenia jest Boża chwała (43,7.21)³⁴⁰. O stworzeniu w łonie matki (dosł. „już od”, tj. od zawsze, od początku istnienia Izraela)³⁴¹ czytamy jedynie cztery razy w Biblii Hebrajskiej: (Dt)Iz 44,2.24; 49,5 i Jr 1,5³⁴². Przy czym tutaj i w 44,24 nie chodzi o to, że Bóg stwarza każdego człowieka³⁴³, lecz że stwarza lud Boży, i to w ciągłym procesie, w całej historii³⁴⁴. Rozszerzenia imiesłowowe koncentrują się na stworzeniu Izraela prawdopodobnie ze względu na obietnicę wzrostu jego kolejnych pokoleń w następnych wierszach³⁴⁵. Stwarzający Izraela pomaga mu, wspiera go (do עזר zob. 41,10, gdzie stoi w wyroczni zbawienia w zapewnieniu udzielenia pomocy)³⁴⁶. Zarówno *ptp.*, jak i *impf.* wskazują na stałe działanie Boga wobec Izraela³⁴⁷, a w szczególności wobec adresata (wygnańców).

³³⁷ Do tego zob. K. Elliger, *Deuterokesaja 1*, s. 467; też poniższą analizę dwóch powiązanych ze sobą perykop 44,24-28 i 45,1-7.

³³⁸ Takie imiesłowowe określenie Boga jest stosunkowo rzadkie poza Dtiz (m.in. w odniesieniu do stwórcy świata w Jr 10,12; Ps 146,6; por. też Iz 66,22).

³³⁹ Zob. W. H. Schmidt, „יצר”, *THAT I*, kol. 761-765.

³⁴⁰ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterokesaja 2*, s. 359.

³⁴¹ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 358, według którego כן jest tożsame z ב.

³⁴² Zob. m.in. U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 381.

³⁴³ Jak chciałby C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 110 – do tego zob. słuszną krytykę w J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 358.

³⁴⁴ Tak J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 358.

³⁴⁵ Związek rozszerzeń z treścią w.3(-4) dostrzega też J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 361. Wprawdzie „uksztaltowanie od łona” mogłoby sugerować szczególne powołanie Izraela (por. Jr 1,5; Iz 49,5), to jednak nic tutaj, jak i w 44,24, na to nie wskazuje (por. też 46,3).

³⁴⁶ Co zauważa J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 358. U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 319, dostrzega w יצר i עזר grę słów

³⁴⁷ Zob. K. Elliger, *Deuterokesaja 1*, s. 388; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 358.

Wyrocznia zbawienia rozpoczyna się od klasycznej formuły „nie bój się” (por. Iz 41,10) i wskazania jej adresata, które jest nieomal dosłownym powtórzeniem w.1, co być może pokazuje, jak bardzo chodzi o przekonanie odbiorcy-Izraela³⁴⁸. Jedyną różnicą jest imię Jeszuruna zamiast Izraela. Imię to pojawia się jeszcze tylko Pwt 32,15; 33,5.26 (i niektórych manuskryptach hebrajskich Syr 37,25)³⁴⁹. Wywodzi się prawdopodobnie z rdzenia ישר („prosty”, „prawy”, „uczciwy”) i zostało użyte niejako w opozycji do ludowej etymologii „Jakuba” jako oszusta (Rdz 25,26³⁵⁰, do którego nawiązują Rdz 27,36; Oz 12,4). Na to, że Jeszurun ma pozytywną konotację, wskazują też wszystkie miejsca, gdzie się pojawia. Zawsze występuje paralelnie do imienia Izraela czy Jakuba.³⁵¹ Tutaj mogło się pojawić w opozycji do 43,26-28³⁵². Bóg wysłuchał („nie bój się”) swojego ludu, sługę Izraela, który otrzymał ponadto zaszczytne imię Jeszuruna. W.2b ma chiastyczną budowę.

W.3 otwiera spójnik כִּי, który może oznaczać, że obietnica z kolejnych wierszy uzasadnia wezwanie „nie bój się”, lub emfazę. Pierwsza część obietnicy mówi o wylaniu wody na spragnioną ziemię. Czasownik יצק nie pojawia się poza tym wierszem w Dtiz³⁵³, natomiast woda jest częstszym motywem (w różnych kontekstach – por. 41,17-20; 43,20; 49,10 czy 48,21)³⁵⁴. Paralelnie mowa jest o płynącej wodzie, strumieniach (*ptp.* נוֹלַח „płynąć”)³⁵⁵. Bóg nawadnia נוֹבֵשׁ, czyli wyschlą ziemię (Ps 66,6) czy suchy ląd (Rdz 1,9-10)³⁵⁶, oraz נוֹבֵשׁ, który ze względu na paralelizm najprawdopodobniej również odnosi się do suchej ziemi (por. Pwt 29,18) lub wszystkiego, co jest wyschlę (forma *masc.* jest znaczeniowo, jak się wydaje, ogólniejsza)³⁵⁷.

Druga część wiersza, w której powtarza się czasownik יצק, pokazuje, że woda, którą Bóg nawadnia suchą ziemię, jest obrazem obfitości Bożego daru ducha i błogosławieństwa dla potomstwa Izraela³⁵⁸. רוּחַ ma szerokie znaczenie, a tutaj

³⁴⁸ Tak mniej więcej J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 357.

³⁴⁹ Do różnych lekcji w Syr 37,25 zob. G. Sauer, *Jesus Sirach*, s. 258 przyp. 147.

³⁵⁰ Do tego wiersza zob. H. Seebass, *Genesis II/2*, s. 271.

³⁵¹ Do tego imienia HAHAT; M.J. Mulder, „יֵשׁוּרָן”, *TWAT III*, kol. 1070-1075 i komentarze. Grę słów z imieniem Izrael (יִשְׂרָאֵל) dostrzega K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 245; podobnie U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 320. Można by je traktować jako poetyckie imię „Uczciwy”.

³⁵² Zob. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 244; podobnie M.J. Mulder, „יֵשׁוּרָן”, kol. 1074.

³⁵³ U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 320, zauważył, że nigdzie więcej w Starym Testamencie podmiotem tego czasownika nie jest JHWH.

³⁵⁴ Zob. K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 162 przyp. 2, który dostrzega ważną rolę wody w Dtiz (tam też wszystkie miejsca występowania tego rzeczownika w Dtiz).

³⁵⁵ Zob. K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 389; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 360. Rdzeń pojawia się w Dtiz jeszcze tylko w 45,8 (deszcz) i 48,21 (hi.).

³⁵⁶ Zob. ponadto K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 389; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 360. Wg U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 321, występuje tylko w dwóch kontekstach: stworzenie lądu i przejście przez morze sitowia (exodus), do czego trzeba by dodać przejście przez Jordan (Joz 4,22).

³⁵⁷ Tak K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 389; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 360 (abstrakcyjna).

³⁵⁸ Zob. K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 390; W. Pikor, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izaiasza*, s. 259 czy J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 362, który odrzuca pojęcie metafory, mówiąc o refleksji. Ze względu na bezpośredni kontekst tej wyroczni nieprzekonujące są próby wiązania metaforyki

to pochodząca od Boga (*suf.* 1. os.) siła witalna, która zapewni trwanie i rozwój kolejnych pokoleń potomków (por. też w.4 czy Iz 42,5)³⁵⁹. Nie inaczej ma się sprawa z paralelnym בִּרְכָה oznaczającym Boże zbawienne działanie, które wzmacnia ludzkie siły życiowe i zapewnia powodzenie (rzeczownik taki tylko ten jeden raz występuje w Dtiz, a czasownik w pi. w analogicznym sensie w 51,2)³⁶⁰. W ten sposób Bóg zapewni przyszłość potomstwu Izraela. יָרַע (podobnie m.in. w Iz 43,5; zob. już w Iz 41,8) i יִצְחָק (zob. Iz 42,5, a oba razem w bliskim wyobrażeniowo Iz 48,19) to potomstwo Izraela. Obietnica dotyczy pośrednio wygnańców³⁶¹, a bezpośrednio ich potomków³⁶². Powodzenie potomstwa jest tożsame z przyszłością samych wygnańców³⁶³.

Obietnica ta znajduje swoją kontynuację w w.4. Początkowe *pf. cons.* wskazuje, że mamy do czynienia ze skutkiem tego, co czym mowa była w w.3. Opis ponownie operuje obrazem czy porównaniem (ז w drugim stychu). Potomstwo Izraela będzie się rozrastać jak nowo wyrastające pędy (צִמָּח – przenośne użycie jest typowe w Dtiz³⁶⁴, zob. 42,9; 43,19; por. też hi. w 45,8 i 55,10). Porównane zostało z topolami eufrackimi (Ps 137,2, który sugeruje koloryt mezopotamski; wzmiankowane są jeszcze w Kpł 23,40 i Hi 40,22)³⁶⁵ rosnącymi nad naturalnymi potokami czy sztucznymi kanałami (por. Iz 30,25)³⁶⁶. Drzewa te szybko rosną i bujnie rozrastają na wilgotnym podłożu. Ze względu na niepewności tekstowe reszta pierwszego półwiersza jest natomiast niepewna, choć wszystko wskazuje na to, że wyraża podobną myśl jak paralelna linia. Może chodzić o szybko rosnącą trawę czy sitowie, nawet zachowując TM³⁶⁷, lub drzewo *ben/bain*, rodzaj tamaryszka czy wierzby/topoli, tj. drzewa

wody z cudownym napojeniem ludu w drodze z Egiptu itp. (jak proponuje L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 130; słusznie krytyka takich interpretacji w C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 111) czy z płodnością kraju (jak chciałby K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 245).

³⁵⁹ Tak C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 111; K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 390; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 362. Zob. też R. Albertz, C. Westermann, „ירַע”, *THAT* II, kol. 726-753, zwł. kol. 734-736. Zaś W. Pikor, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza*, s. 262-263, poszerza tutaj znaczenie tego słowa, postulując w oparciu o 40,13; 42,1 i 48,16 nie tylko „ożywienie wspólnoty, ale również obdarowanie jej Bożą mądrością i poznaniem”, co jednak w żaden sposób nie jest usprawiedliwione w ramach tej perykopy.

³⁶⁰ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 361 i C.A. Keller, G. Wehmeier, „בִּרְכָה”, *THAT* I, kol. 353-375, zwł. kol. 355.365-367.

³⁶¹ Do identyfikacji Izraela/Jakuba z wygnańcami zob. powyższy komentarz do 41,8.

³⁶² Wg J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 361, jako reakcja na słowa z 43,28. Rzeczownik zbudowany ze zreduplikowanego rdzenia czasownika יָצַח i oznaczający „pęd” roślin (Iz 34,1) czy ludzki, czyli potomstwo (por. Iz 22,24) – zob. *HAHAT*.

³⁶³ Tak też K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 389 czy J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 361.

³⁶⁴ U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 322, zwraca uwagę na ilość spółgłosek syczących w w.3-4.

³⁶⁵ Do szczegółów *HAHAT* i komentarze, np. K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 391; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 362-363.

³⁶⁶ Poza tymi dwoma miejscami w Iz יִצְחָק nigdzie więcej nie występuje w Starym Testamencie – K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 391; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 362.

³⁶⁷ Tak J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 363-364 i najwyraźniej W. Pikor, *Soteriologiczna metafora wody*

o podobnych cechach do topoli eufrackiej³⁶⁸ (choć wtedy nieco dziwiłby sg.). Tak czy inaczej wiersz jest jasny: błogosławieństwo Boże prowadzi do tego, że potomstwo Izraela będzie się szybko mnożyć i dobrze rozwijać jak szybko rosnące rośliny, korzystające z obfitości wody. Rzeczownik „woda” spina (klamrą) w.3-4, stojąc w pierwszej i ostatniej linii. Podobnie sformułowania obrazowe (w.3a+4) otaczają konkretną obietnicę z w.3b. Do niej sprowadzają się skutki Bożej interwencji w wyroczni zbawienia. W.3-4 tworzą więc tematycznie jedną całość, w której mowa jest o powodzeniu potomstwa, a nie nawodnieniu wyschłej ziemi.

W.5 rodzi wiele problemów³⁶⁹. Obie części wiersza, tj. w.5a i 5b są wyraźnie paralelne, a każda z nich złożona z dwóch półwierszy, które też tworzą paralelizm (syntetyczny). Powtarzający się zaimek אֲנִי (nie występuje więcej w Dtiz w odniesieniu do osób)³⁷⁰ każe przypuszczać, że mowa jest o reakcjach jednostek³⁷¹. Najmniej problemów sprawia pierwsza linia, w której mowa jest o deklaracji słownej (אָמַר)³⁷² o przynależności do JHWH. לַיהוָה wskazuje na bycie Bożą własnością lub byciem do Jego dyspozycji³⁷³. Podobną treść ma też prawdopodobnie trzecia linia, z tym że mowa jest o zapisaniu (כָּתַב), który nie występuje więcej w Dtiz na ręce, być może wytatuowaniu לַיהוָה (nie sprecyzowano, na której jej części). Ma być znakiem przynależności do bóstwa, do JHWH³⁷⁴. Jednostki będą przyznawać się do JHWH i oddawać Mu się do dyspozycji, wypowiadając słowne deklaracje i wypisując je na własnej ręce.

Natomiast druga i czwarta linia są niejasne tak ze względu na formy gramatyczne czasowników, jak i ich interpretacje. Tekst spółgłoskowy pozwala na różną wokalizację (świadczenia tekstowe zdają się pokazywać, że rzeczywiście był różnie

w Księdze Izajasza, s. 250-251.

³⁶⁸ Zob. HAHAT i komentarze. Wg B. Szczepanowicz, *Atlas roślin biblijnych*, s.205-208, chodzi o topolę białą, a w Kpł 23,40 o wierzbę białą (można tylko zgadywać, że z powodu użytego w tam *n. rectum*).

³⁶⁹ Zob. już powyższe uwagi do przekładu.

³⁷⁰ Forma *masc.* jedynie jeszcze w 50,1 jako podmiot zdania (pytania) rzeczownikowego, w którym orzecznikiem jest list rozwodowy.

³⁷¹ Tak K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 392 i in. W ramach niniejszego studium nie ma możliwości dokonania całościowej analizy użycia tego zaimka w Starym Testamencie, ale pobieżna obserwacja potwierdza, że odnosi się on do jednostek (np. Rdz 15,4; 27,21.24; 35,17; Wj 2,6; Hi 1,16-18; 21,23.25), tym bardziej że istnieje jego forma *pl.*

³⁷² Wprawdzie czasownik ma znacznie szersze znaczenie (zob. H.H. Schmid, „אָמַר”, *THAT I*, kol. 213-216, zwł. kol. 213-214; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 364), to jednak pozostałe linie wyraźnie wskazują na ustne i pisemne deklaracje.

³⁷³ Zob. zwł. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 364.

³⁷⁴ Tatuowania zakazuje Kpł 19,28, ale jako zwyczaju żałobnego. Czymś innym jest poświadczona w papirusie z Elefantyny praktyka tatuowania niewolników imieniem właściciela. Do tego zob. komentarze, zwł. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 365, który przywołuje też Herodota, *Dzieje II*, 113 (niewolnik, który oddając się bóstwu, otrzymuje święty znak, przez co uzyskuje nietykalność), czy K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 393.

rozumiany). קרא בשם oznacza³⁷⁵ w q. zasadniczo wzywanie kogoś po imieniu czy powoływanie z imienia (jak w Iz 40,26; 43,1; 45,3.4, przy czym podmiotem w Dtiz jest JHWH), ewentualnie wymienianie z imienia/nazwy (np. Joz 21,9)³⁷⁶. Ponieważ nie ma tutaj kolejnego dopełnienia, to wezwanym czy powołanym po imieniu musiałby być Jakub. Ktoś, jakaś jednostka miałaby po imieniu wezwać Jakuba – nie uzyskujemy wtedy sensownej wypowiedzi³⁷⁷. Można by w takim razie postulować podmiot nieokreślony, a zaimkę הוּ ująć jako dopełnienie bliższe, co oznaczałoby jednak, że inaczej niż w sąsiednich liniach nie jest on podmiotem zdania: wzywano by kogoś za pomocą imienia Jakuba („ten zostanie wezwany imieniem Jakuba”) lub lepiej, nazywano by go tym imieniem („ten zostanie nazwany imieniem Jakuba”)³⁷⁸. Podmiot domyślnym mógłby, ale nie musiałby być Bóg (być może wokalizacja w TM ma na to wskazywać). Bóg nazywałby tego, kto chce należeć do JHWH, imieniem Jakuba, tj. jako przynależącego do ludu Izraela. Zmiana podmiotu i ujęcie הוּ jako dopełnienia jest siłą rzeczy bardzo wątpliwe. Korekta wokalizacji na ni. rozwiązuje te problemy. Wtedy może oznaczać nadanie imienia oznaczającego przynależność do ludu – pasywnie lub zwrotnie (jak w Iz 48,1 czy Rdz 21,12)³⁷⁹. Zdanie mówiłoby o pragnieniu nazwania siebie samego imieniem Jakuba, imieniem, które będzie postrzegane jako właściwe, korzystne czy zaszczytne³⁸⁰. Analogiczne problemy wiążą się z ostatnim stychem, w którym nie ma już zaimka הוּ, a czasownik כנה (w Biblii Hebrajskiej pojawiający się jedynie w pi.) jest rzadki (poza Iz 45,4 jeszcze tylko w Hi 32,21.22 i parę razy w Syr). Rzeczowo wiąże się ze schlebianiem (Hi 32)³⁸¹. Czy należy go rozumieć zwrotnie jak w.5aß – nada sobie zaszczytne imię Izraela, czy też biernie – otrzyma to zaszczytne imię? W tym drugim przypadku korekta na pu. nie byłaby potrzebna, jeśli przyjąć podmiot nieokreślony. Brak za-

³⁷⁵ Pomijam sformułowanie z imieniem Bożym: קרא בשם יהוה (do tego zob. C.J. Labuschagne, „קרא”, *THAT* II, kol. 666-674, tutaj kol. 669.672-673).

³⁷⁶ Zob. C.J. Labuschagne, „קרא”, kol. 670. Czynn timer tłumaczy tę linię U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 290-291 i 323-324, interpretując jako nazywanie swoich potomków (zob. w.3-4) imieniem Jakub, co wskazywałoby na ich pochodzenie. Domyślnym dopełnieniem mieliby więc być potomkowie z w.3-4.

³⁷⁷ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 365, który przywołuje koncepcje postulujące z braku dopełnienia zwrotne znaczenie q. lub pominięcie dopełnienia bliższego, ale przywołany Iz 43,1 nie może być argumentem, gdyż podmiotem jest Bóg powołujący adresata wyroczni – Jakuba/Izraela (zob. np. przekład tego wiersza w K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 269).

³⁷⁸ Tak C.J. Labuschagne, „קרא”, kol. 671, przywołując się na Lb 32,38.42, gdzie jednak בשם stanowi dopełnienie dalsze stojące obok dopełnienia bliższego בשם.

³⁷⁹ Może też wskazywać na związek z Bogiem, tj. przynależność do ludu Bożego, jak w Iz 43,7. Zob. *HAHAT*; K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 392.

³⁸⁰ Można za K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 246, postawić pytanie, czy Izrael jest tutaj rozumiany bardziej w kategoriach religijnych czy etnicznych lub w obu naraz (według niego nie chodzi o wielkość polityczną, lecz o program religijny). W pierwszym rzędzie mowa jest o przynależności etnicznej, ale równoległa linia wyraźnie pokazuje, że nie da się jej oddzielić od przynależności religijnej, przynależności do ludu Bożego.

³⁸¹ Zob. H. Ringgren, „כנה”, *TWAT* IV, kol. 208-209 (do jego przekładu zob. powyższą uwagę do tłumaczenia) i K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 393.

imka może sugerować nieco inne ujęcie niż w w.5aß, tutaj Bóg nadaje to zaszczytne imię, jak w 45,4³⁸². Mogłaby być też mowa o uznaniu takiego aktu przynależności do ludu Bożego ze strony otoczenia. Tak czy inaczej w.5 mówi o tym, że ludzie chętnie będą ogłaszać swoją przynależność do ludu Bożego i Boga Izraela, oddawać się JHWH oraz nazywać się Jakubem/Izraelem, uznając to za zaszczyt. Słowa te można by odnieść do potomstwa Izraela z w.3-4, ale przy założeniu, że wygnańcy ukrywali swoje pochodzenie, uważając je za zawstydzające, co wobec Iz 43,28 nie jest wykluczone. Tylko wtedy byłoby zrozumiałe to, że gdy Izrael stanie się licznym i błogosławionym ludem, chętnie uzna on, czyli potomkowie wygnańców, swoje pochodzenie i będzie je traktować wręcz jako zaszczyt. Tak samo będą też postrzegani przez innych³⁸³. Jednak Iz 48,1(-2) przeczy potrzebie deklarowania przez Izraelitów przynależności czy bycia własnością JHWH (nie mówiąc już o tym, że w.5aa musiałoby oznaczać, że wygnańcy odcinali się od Boga Izraela). Przypisywanie sobie imienia Jakuba/Izraela przez samych Izraelitów nie wydaje się więc trafną interpretacją³⁸⁴. Wiersz mówi najpewniej o nie-Izraelitach, którzy będą chcieli być włączeni do Izraela, wyznając wiarę w Boga JHWH, tj. o prozelitach³⁸⁵. Lud Boży wzmocni się, rozszerzy nie tylko na drodze naturalnego i cudownie wspartego przez Boże błogosławieństwo rozmnażania (w.3-4), ale również dzięki przyłączaniu się do niego tych spośród narodów, którzy wyznawać będą Boga JHWH³⁸⁶. Co więcej, byłoby to też spełnieniem misji służby Izraela, jego świadectwa wobec świata o wyłączności JHWH (Iz 43,8-13; 44,8), który dzięki wybawieniu Izraela dojdzie do wiary w JHWH (narody reprezentowane przez świat natury: Iz 43,20-21; 44,23; por. też 49,5-6)³⁸⁷.

Budowa perykopy przedstawia się zatem następująco:

w.1: wezwanie służby Izraela/Jakuba do słuchania

w.2a: formuła posłańca z rozszerzeniem (Bóg stwórcy Izraela, pomagającym mu)

³⁸² Z 45,4 łączy ten wiersz również wyrażenie קרא בשם (zob. U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 401). Oba wiersza zdają się być literacko powiązane.

³⁸³ Zob. D. W. van Winkle, "Proselytes in Isaiah XL-LV?: A Study of Isaiah XLIV 1-5," VT 47 (1997), s. 341-359 czy U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 323-324; W. Pikor, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza*, s. 263-264, którzy sądzą, że przyznającymi się do JHWH i Izraela w coraz większej liczbie mają być potomkowie wygnańców, być może z małżeństw mieszanych (i przez to oddający się obcym bogom), którzy publicznie będą przyznawać się do wiary swoich ojców. Przemawiać za taką interpretacją miałby też fakt, że obce narody nie odgrywają w tej wyroczni żadnej roli.

³⁸⁴ Zob. K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 393-394; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 366 i in.

³⁸⁵ Tak większość komentatorów, np. B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 303-304; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 112 (początek nowego rozumienia ludu Bożego); J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 233; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II - III*, s. 130 i ostatecznie T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 288-289. Zaś K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 246-247, twierdzi, że tekst w pierwszym rzędzie ma na uwadze adresatów, tj. Izraela, ale wynika też z niego, że nie-Izraelici mogą się przyłączyć.

³⁸⁶ Tak K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 394.

³⁸⁷ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 366.

- w.2b: formuła „nie bój się” i adresat sługa Jakub/Jeszurun (por. w.1)
- w.3-4: obietnica siły witalnej błogosławieństwa dla potomków Izraela – rozmnożenie i powodzenie
 - w.3a: obraz obfitości wody
 - w.3b: konkret: obfitość siły życiowej i błogosławieństwa
 - w.4: porównanie potomków do bujnej roślinności nad wodą
 - w.5: chętna przynależność (jednostek) do JHWH i Izraela/Jakuba

W.1+2b wraz z w.5 tworzą obramowanie perykopy, uwypuklając zaszczytne imię Jakuba/Izraela. Rozszerzenia formuły posłańca (w.2a) współgrają bezpośrednio z obietnicą rozmnożenia Izraela (w.3-4, które też mają klamrową konstrukcję, wyznaczaną przez metaforę wody)³⁸⁸.

Integralność literacka budzi uzasadnione wątpliwości.

W.1.5 są wtórne według K. Elliger, *Deuterjesaja 1*, s. 368-369, przy czym w jego argumentacji rolę odgrywa fakt, że rozszerzeniem redakcyjnym mają być też 43,26-28, oraz według J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 63 przyp. 198. W.5 za redakcyjne rozszerzenie uważają też R.G. Kratz, *Kyros im Deuterjesaja-Buch*, s. 206.217 (tzw. *Ebed-Israel-Schicht*, czyli warstwa sługi Izraela), H.-J. Hermisson, „Einheit und Komplexität Deuterjesajas“, s. 311 i *Deuterjesaja 3*, s. 734 (uwaga dotycząca pojedynczych „prozelitów”, nie dająca się przyporządkować do żadnej warstwy redakcyjnej, zaliczana do „pozostałych tekstów”).

Inaczej R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 362-366, który za wtórny uznaje w.2b (jako dublet oraz z powodu wyjątkowego określenia Jeszurun ma być próbą upodobnienia tekstu do wyroczni zbawienia) wraz z יְהוָה z w.2a (bo nie odpowiada stylowi rozszerzeń formuły posłańca w Dtiz) oraz nie wyklucza, że w.1 dołączył sam Dtiz, zestawiając 44,2-5* z 43,22-28 i 44,6-8.

Z kolei wtórności zarówno w.1 (i w.2b), jak i w.5, który postrzega jako wynik świadectwa Izraela (43,8-13), zaprzecza J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 355-356.366.

W.1 i 2bβ zdają się być dubletem, różniącym się jedynie imieniem Izrael/Jeszurun oraz kolejnością „Jakub” i „sługa mój”. Początkowe יְהוָה tworzy pomost pomiędzy dwoma perykopami (43,22-28/44,1-5), jest więc przypuszczalnie redakcyjne. W Dtiz wyjątkowe jest wezwanie do słuchania poprzedzające formułę posłańca, nawet jeśli formuła posłańca nie zawsze musi stać na początku jednostki tekstowej (jak np. w 49,25)³⁸⁹. Jednak znajduje się ona w środku mowy JHWH, zaczynającej się już w w.1. Trudności związane z powtórzeniem i przerywaniem mowy JHWH można rozwiązać, uznając w.1 (a nie tylko יְהוָה) za redakcyjny pomost pomiędzy 44,22-28 a 44,2-5³⁹⁰. Rzeczowo w.1 nie wnosi nic nowego, a wezwanie do słuchania nie jest sprzeczne z wyrocznią zbawienia, która ma w Dtiz zróżnicowaną

³⁸⁸ Podobnie U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 317.

³⁸⁹ Wg H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja 2*, s. 65, Iz 49,24-26 jest jednak tekstem redakcyjnym.

³⁹⁰ Tak proponowałem w J. Sławik, *Historia redakcji pierwszej części Księgi Deuteroizajasza (Iz 40-48)*, s. 66.

budowę, zaś formuła posłańca nie jeden raz występuje po wezwaniu do słuchania (por. 1Sm 15,1-2; 2Krl 7,1; Jr 21,11-12; 22,29-30, w których jednak nie przerywa mowy Bożej; Ez 13,2-3). Jeśli nawet w.1 nie należał do pierwotnej perykopy, to na pewno znalazł się najpóźniej już przy zestawieniu obu fragmentów 43,22-28 i 44,1-5, nie wnosząc żadnych nowych istotnych treści. Czy miało to miejsce przy tzw. pierwszym spisaniu mów Deuteroizajasza, zakładając przy tym, że prorok w ogóle wygłaszał swoje mowy³⁹¹? W każdym razie dla interpretacji tej perykopy nie ma potrzeby zakładania wtórnego pochodzenia tego łączącego wiersza.

Zgodnie z powyższą interpretacją w.5 mówi o tym, że ludzie, jednostki chętne będą przyłączać się do ludu izraelskiego oraz Boga JHWH, czyli o prozelitach, którzy staną się elementem spełniania się obietnicy wielkości i powodzenia Izraela. W Dtiz narody są wielkościami zbiorowymi, a jednostki nie są przedmiotem zainteresowania (co dotyczy także uważanego czasami za treściowo spokrewniony 54,3³⁹², który jednak prawdopodobnie nie jest Deuteroizajaszowy³⁹³; por. też 60,1-3). U podstaw zainteresowania jednostkami ludzkimi może leżeć oddziaływanie takich tekstów jak Rdz 18,25. Choć w.5 nie stoi w sprzeczności z Deuteroizajaszowymi nadziejami na zbawienie narodów, to jednak indywidualna perspektywa przemawia za jego wtórnością (powraca w Triz 56,1-8; zob. też 1Krl 8,41-43; Est 8,17)³⁹⁴. Wiele wskazuje na to, że jest to późne uzupełnienie (z czasów helleńskich)³⁹⁵.

Podsumowanie. Tytuł sługi Bożego przypisano adresatowi Jakubowi/Izraelowi (jak w 41,8-13). Otrzymuje on obietnicę rozmnożenia, stania się na nowo liczny, silnym ludem. Izrael przypomina więc patriarchów Abrahama, Izaaka i Jakuba, którzy również otrzymali obietnicę Bożego błogosławieństwa, obejmującą stanie się liczny ludem. „Ukształtowanie od łona matki” sugeruje wyznaczenie służby zadania, które tutaj w żaden sposób nie zostało bliżej sprecyzowane. Zgodnie z 43,10-12 polega ono na świadectwie o Bogu. Można tylko zgadywać, że odnowa ludu stałaby się takim świadectwem. Ponieważ jednak obietnica dotyczy potomków, to jej realizacja jest rozciągnięta w czasie³⁹⁶, nakierowana na bardziej odległą

³⁹¹ Do rozróżniania słów proroka, ich spisania i redagowania zob. W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, s. 148-153. Do kwestii (niemożliwości) rozróżniania pomiędzy słowami proroka a kompozycją tzw. warstwy podstawowej zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 703-706.

³⁹² Do związku z 54,1-3 zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 111.

³⁹³ Tak H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 485. W Dtiz narody odgrywają służebną rolę wobec Jakuba/Izraela w 43,6; 49,22-23

³⁹⁴ J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, 63 przyp. 198, podkreśla, że jednostkowe nawrócenie czy prozelityzm jako droga do zbawienia narodów jest nie do pomyślenia w Deuteroizajaszowej warstwie podstawowej.

³⁹⁵ Do prozelityzmu zob. H.D. Preuß Horst Dietrich, *Theologie des Alten Testaments* 2, s. 323. Nieco szerzej korzenie prozelityzmu (m.in. kapłańskie regulacje dotyczące pełnego udziału w kulcie גֵּרִים, Rachab, Rut, Naaman) zarysowuje P. Enger, „Proselyten (AT)”, który powstanie tego fenomenu nie datuje wcześniej niż na III w. p.n.e. Do postawy Naamana z 2Krl 5, zwł. w.15-18.19 (dodatek) zob. też E. Würthwein, *Die Bücher der Könige: 1. Kön. 17 – 2. Kön. 25*, s. 301.

³⁹⁶ Zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 110-111: jest to obietnica nie powrotu z wygnania czy

przyszłość, tak że odnowa z trudem mogłaby prowadzić do spełnienia wezwania do złożenia świadectwa (z 43,10.12). W dużo późniejszym okresie dodano do tej obietnicy przyłączanie się do Izraela wyznawców JHWH spośród innych ludów (w.5). W ten sposób w błogosławieństwo dla potomków zostają włączone i inne narody (por. Rdz 28,14)³⁹⁷.

2.5. Księga Izajasza 44,21-22

21. Pomyśl o tych³⁹⁸ Jakubie
i Izraelu, że (bo) służył moim ty jesteś,
uksztaltowałem ciebie, służył dla mnie ty jesteś,
Izraelu, nie zostaniesz przeze mnie zapomniany³⁹⁹!
22. Starłem jak obłok przestępstwa twoje
i jak chmurę grzechy twoje.
Nawróć (zwróć) się do mnie.
bo odkupiłem ciebie!

Wydzielenie tej jednostki tekstowej jest właściwie jasne. Poprzedzające wiersze (44,9-20) mówią o zaślepieniu bałwochwalców, wytwórców bożków⁴⁰⁰. Ponieważ

odnowy, lecz nastania nowego czasu zbawienia.

³⁹⁷ Por. Iz 48,19.

³⁹⁸ BHS proponuje bez wsparcia jakichkolwiek świadectw tekstowych korektę na „o Bogu Twoim”, co miałoby stworzyć paralelną linię do ostatniego stychu, w którym BHS również chce wprowadzić korektę (zob. poniższy przypis).

³⁹⁹ Vrs zgodnie oddają czasownik w stronie czynnej (z *suf.*; zob. BHS; K. Elliger, *Deuterocesaja* 1, s. 442), przy czym brak asymilacji : nie stanowi trudności (tak K. Elliger w oparciu o *Gesenius' Grammatik*, § 66f). Takie odczytanie spółgłosek wydaje się więc chronologicznie najstarsze. Jako q. chcą zwokalizować tekst BHS (z lub bez asymilacji :); *Gesenius' Grammatik*, § 117x; R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 391. Jednak takie odczytanie tekstu nie jest pozbawione trudności (pierwsza linia tworząca z niniejszą obramowanie mówi o pamiętaniu o zbawczych dziełach JHWH, a nie o niezapominaniu o Bogu, stąd BHS koryguje jednocześnie pierwszą linię), gdyż q. z ךּ byliby raczej zakazem o ogólnym charakterze. Oczekiwane byłoby przeczenie לך (zob. K. Elliger czy J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 405). W tej sytuacji ni. w TM i kontynuacja zbawczych zapewnień JHWH jest lepszą lekcją. Pozostaje kwestia *suf.*: czy może być odpowiednikiem ךּ (wskazywać na „podmiot”)? Zdania są podzielone (zob. K. Elliger). W *Gesenius' Grammatik*, § 117x, udzielono negatywnej odpowiedzi, zaś pozytywnej pomimo wątpliwości gramatycznych w H. Ringgren, „ךךך”, *TWAT* V, kol. 663-664, tutaj kol. 664. *Suf.* zdaje się potwierdzać także Q^a, gdzie jednak mamy do czynienia z ךּךך i asymilacją : (wg K. Elligera w q.). Często odczytuje się ni. z ךּ (tak K. Elliger, który dopuszcza też wariant bez ךּ i bez *suf.*; H.-J. Hermisson, „Israel und Gottesknecht bei Deuterocesaja”, s. 10 przyp. 21; J.L. Koole); bez korekty J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 235; *HAHAT* („jesteś dla mnie niezapomnianym”).

⁴⁰⁰ Możliwość wiązania 44,21-22 z w.9-20 szerzej krytykuje H.-J. Hermisson, „Israel und Gottesknecht bei Deuterocesaja”, s.10 przyp. 23 i K. Elliger, *Deuterocesaja* 1, s. 445. Mocniejszy związek z Iz 44,9-20 postuluje znów U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 354-355, gdyż tak małe jednostki nie pasują do jego ogólnej wizji autorstwa i kompozycji Dtiz (por. s. 38-43).

44,9-20 jest z pewnością wtórnym tekstem⁴⁰¹, warto rozważyć także odgraniczenie od perykopy 44,6-8, która jest bardzo nietypową mową sądową⁴⁰². Wobec milczenia przeciwników (w.7), Bóg apeluje do Izraelitów (w *pl.*), by odważnie zaświadczyli o jedyności JHWH, gdyż już wcześniej byli przez Boga o tym przekonywani, w czym przypomina 43,10-12⁴⁰³. 44,6-8 różni się od w.21-22 treściowo i formalnie (adresat w *pl.* w w.8, a w *sg.* w w.21-22). Zaś 44,23 jest hymnem, wezwaniem do wychwalania Boga przez świat natury z tego powodu, że Bóg odkupił (*pf.*) Izraela (motyw ten wiąże hymn z badaną perykopą) i rozsławia się (*impf.*) dzięki Jakubowi (co z kolei wiąże się z funkcją sługi w 43,8-13; 44,8). Ma więc innego adresata *explicite* i nie jest już mową Boga, a także różni się gatunkowo⁴⁰⁴. Treściowo obie jednostki tekstowe są powiązane (na co wskazuje też czasownik לָמַד). Kolejność krótkich perykop w tym rozdziale z pewnością nie jest przypadkowa⁴⁰⁵. Morfokrytycznie w.21-22 przywodzą na myśl napomnienie, na co wskazują *impt.*⁴⁰⁶ W.22b mógłby formalnie przypominać też hymn (*impt.* ze zdaniem וְיִשְׂרָאֵל) ⁴⁰⁷. A treściowo jest częściowo zapewnieniem o zbawieniu (w.22a+bβ)⁴⁰⁸, ponadto mówi o stworzeniu i ustanowieniu Izraela jako sługi Bożego (w w.21).

⁴⁰¹ Zob. już powyżej i przywołany tam H.D. Preuß, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament*, s. 192-237; też R.G. Kratz, *Kyros im Deuteriosaja-Buch*, s. 192-205; J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 295-311 czy H.-J. Hermisson, *Deuteriosaja 3*, s. 279-371.

⁴⁰² Inaczej J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 235, który łączy w jedną całość w.6-8.21-23; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 113-114. Rozstrzygającym argumentem (zob. C. Westermann) nie może być fakt, że zarówno mowa sądowa z 44,6-8, jak i napomnienie z 44,21-22 zawierają elementy wyroczni zbawienia (do tego zob. poniżej). Teza C. Westermanna jest słusznie krytykowana w K. Elliger, *Deuteriosaja 1*, s. 445 czy L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 139.

⁴⁰³ Do tych wierszy zob. powyżej.

⁴⁰⁴ Nie przekonuje więc K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 268-270 (podobnie U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 354-355), który chce widzieć w w.21-23 zakończenie aktu w greckim dramacie, gdzie w.23 ma być końcową partią chóru.

⁴⁰⁵ H.-J. Hermisson, „Israel und Gottesknecht bei Deuteriosaja”, s. 10 przyp. 21, pozostawia sprawę otwartą, czy formalnie samodzielny hymn 44,23, który treściowo łączy się z 44,21-22, należy traktować jako odrębną perykopę.

⁴⁰⁶ Do tego gatunku zob. W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, s. 160; J. Begrich, *Studien zu Deuteriosaja*, s. 58, który w Dtiz odnajduje tylko dwa prorockie napomnienia (drugie w 55,6-7). Ponieważ napomnienia są treściowo i formalnie zróżnicowane (zob. W.H. Schmidt), to o gatunku w sensie ścisłym nie może być mowy.

⁴⁰⁷ Do tego gatunku zob. W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, s. 254-255; J. Begrich, *Studien zu Deuteriosaja*, s. 54; K. Elliger, *Deuteriosaja 1*, s. 243.

⁴⁰⁸ Związki z wyroczniami zbawienia dostrzegał już J. Begrich, *Studien zu Deuteriosaja*, s. 58. K. Elliger, *Deuteriosaja 1*, s. 443, ze względu na główną treść widzi w jednostce pocieszenie i napomnienie (*Trost- und Mahnwort*). Rację ma więc H.-J. Hermisson, „Israel und Gottesknecht bei Deuteriosaja”, s. 10, że tylko formalnie można mówić o napomnieniu, treściowo zaś o zwiastowaniu zbawienia, a wezwania mają go wyodrębnić.

Perykopa rozpoczyna się od wezwania skierowanego do Jakuba/Izraela (w.21a). To typowe określenie adresatów w Dtiz, tutaj umieszczone chiastycznie. Powinien zdać sobie sprawę i wziąć pod uwagę (יָדַע, który chętnie używany jest dla umysławiania sobie zbawczych aktów JHWH, w szczególności w dziękczynieniach, jak i napomnieniach)⁴⁰⁹ „te”. Jeśli mamy do czynienia ze względnie samodzielną jednostką tekstową, to zaimek אֲנִי musi być kataforyczny, odnosząc się do tego, o czym mowa jest w tym fragmencie⁴¹⁰, począwszy od paralelnego stychu (כִּי)⁴¹¹. Wprawdzie mógłby wprowadzać również uzasadnienie⁴¹², ale wtedy niejasny byłaby granica pomiędzy uzasadnieniem a treścią tego (por. אֲנִי), czym Izrael/Jakub ma się kierować⁴¹³. W pierwszym zdaniu (rzeczownikowym) Bóg przypomina mu, że został powołany na Bożego sługę (zob. 41,8-9; 42,19; 43,10; 44,1-2), przy czym identyczne zdanie spotykamy w 41,9 i 49,3. Izrael jest sługą, który ma być świadkiem Bożym (zwł. 43,10.12). Został przez Boga stworzony (jak już w Iz 44,2 czy też 43,1.7), i to na swego sługę⁴¹⁴. Drugie zdanie rzeczownikowe o słudze (w.21bα) różni się od pierwszego (w.21aβ) tym, że zamiast *suf.* rzeczownikowego posłużono się לִי, który ma przypuszczalnie mocniej podkreślać związek sługi z Bogiem (por. 43,1: „moim jesteś”), a przede wszystkim misję, którą ma do spełnienia⁴¹⁵. Praktycznie taką samą myśl wyraża 43,7: Izrael został stworzony ku Bożej chwale (por. też 44,23 i 49,3).

⁴⁰⁹ Do tego czasownika zob. W. Schottroff, „יָדַע”, *THAT I*, kol. 507-518, tu zwł. kol. 510-511 i 516-517. W Dtiz pojawia się jeszcze w q. w 43,18 na nieprzywoływanie wcześniejszych zbawczych czynów JHWH (exodusu), które zblakną w obliczu nowego dzieła zbawczego; w 46,8(-9) dla wspominania wcześniejszych nieprawości, przestępstw Izraela, których jednak Bóg nie będzie brał już pod uwagę (43,25). Poza tym jeszcze w 47,7 i 54,4.

⁴¹⁰ Tak K. Elliger, *Deuterjesaja 1*, s. 445. Zaś anaforycznie w odniesieniu do krytyki bałwochwalców (44,9-20) chcą go rozumieć J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 404 czy K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 269. Nawet jeśli miałby być anaforyczny, to powstaje pytanie, na co miałby wskazywać, jako że 44,9-20 jest z pewnością wtórnym uzupełnieniem (zob. powyżej). Jeśli miałby na uwadze przede wszystkim 44,6-8, to wyłączenie JHWH, który jako jedyny Bóg kieruje historią (i może zapowiadać nadchodzące zdarzenia). Z kolei U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 356, twierdzi, że jest zarówno kataforyczny, jak i anaforyczny.

⁴¹¹ Zob. R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 390-391; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 356.

⁴¹² Tak K. Elliger, *Deuterjesaja 1*, s. 445 czy J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 403, przeciwstawiając się, rozumieniu zdanie כִּי jako dopełnieniowego („że”), gdyż dopełnieniem czasownika יָדַע jest zaimek אֲנִי. Jednak dopełnienie w formie zaimka kataforycznego nie musi konkurować ze zdaniem dopełnieniowym, lecz mogą się uzupełniać.

⁴¹³ Czy treść tego, na co wskazuje אֲנִי zaczyna się od w.21b? Ale druga część w.21aβ jest prawie tożsama z drugą częścią w.21bα („jesteś sługą moim/dla mnie”, ściśle powiązane z imieniem „Izrael”, które *notabene* otacza ustanowienie sługi, tworząc coś w rodzaju klamry kompozycyjnej). A może od w.21bβ? Ale obietnica wydaje się być ściśle powiązana z wybaczeniem z w.22, a ponadto zapewnienie z w.22 (*pf.*) przywodzi na myśl *pf.* יִצְרֵחַי.

⁴¹⁴ Wg K. Elliger, *Deuterjesaja 1*, s. 446; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 404, że יָדַע zastępuje tutaj *de facto* בָּרַח.

⁴¹⁵ Zob. zwł. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 404; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 356.

Znaczenie ostatniej linii w.21 nie jest pewne ze względu na stan przekazu tekstowego. Jeśli czytać q., jak czyniły to starożytne przekłady⁴¹⁶, to byłby to zakaz, że nie wolno już więcej Izraelowi zapominać o Bogu. שנה¹ w q. pojawia się jeszcze jedynie w Lm 3,17, gdzie zapomnienie o szczęściu (טובה) oznacza jego niedoświadczanie⁴¹⁷. Bóg nie tylko by zachęcał, ale wręcz nakazywał Izraelowi, by mieć ze swoim Bogiem wciąż do czynienia. Jeśli zaś przyjąć, że ni. jest pierwotny (z czy bez korekty dopełnienia), to byłoby to zapewnienie, iż Bóg nie tylko ukształtował swego sługę, ale też nigdy (*impf.*)⁴¹⁸ o nim nie zapomni, tj. będzie się o niego ciągle troszczyć (podobną myśl wyraża 49,14-15)⁴¹⁹. Druga część wiersza (w.21b) tworzyłaby wtedy klarowny paralelizm: powołanie i wsparcie dla sługi Izraela.

Jednak zarówno zbawienie, jak i posługa sługi Izraela nie byłyby możliwe bez Bożego wybaczenia (w.22). Wśród metaforycznych znaczeń מחה ważną rolę odgrywa w Starym Testamencie usuwanie winy na wzór zmywania czy ścierania plam (por. Ps 51,3.11)⁴²⁰. W Dtiz użyty został jeszcze tylko w 43,25 (*ptp.*), gdzie Bóg przedstawia siebie jako usuwającego i puszczającego w niepamięć winy Izraela. Tym razem przekonuje, że winy Izraela, które doprowadziły do wygnania (por. 42,24), już zostały usunięte (*pf.*)⁴²¹. Para pojęć מוח i מח, które nie pojawiają się więcej w Dtiz, w Hi 26,8; 37,11 odnoszą się do ciężkich, burzowych chmur, zaś מוח w Hi 7,9 i מח w Hi 30,15 obrazują szybkie znikanie⁴²². Istotą porównania jest więc szybkie przemijanie, tak że po chmurach nawet ślad nie zostaje⁴²³. מוח ma zawsze wymiar obiektywny, odnosząc się do konkretnego złego czy grzesznego czynu⁴²⁴. W Dtiz pojawia się też w 43,25; 50,1, mówiących o Bogu wybaczącym Izraelowi przestępstwa (oraz w 53,5.8, a czasownik w 43,27; 46,8; 48,8; 53,12). Rdzeń מח, który w Biblii Hebrajskiej występuje prawie wyłącznie w kontekście teologicznym czy religijnym, w Dtiz odnajdujemy jeszcze w 42,24 oraz 40,2; 43,24-25.27; 53,12. Oba terminy obejmują zarówno złe czyny, jak i wynikającą z nich winę i niedolę człowieka, która

⁴¹⁶ Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia.

⁴¹⁷ Zob. H. Ringgren, „מחה”, *TWAT* V, kol. 663-664. Poza tym pojawia się jeszcze tylko pi. w Rdz 41,51 i hi. w Hi 11,6; 39,17.

⁴¹⁸ Wg K. Elliger, *Deuterocesaja* 1, s. 446, w znaczeniu czasu teraźniejszego.

⁴¹⁹ Zob. K. Elliger, *Deuterocesaja* 1, s. 446 i J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 405.

⁴²⁰ W sensie dosłownym odnosi się wprawdzie do zmywania (np. misy w 2Krl 21,13) czy ścierania (łez w Iz 25,8). Do tego czasownika zob. L. Alonso-Schökel, „מחה”, *TWAT* IV, kol. 804-808, zwł. kol. 805-806.

⁴²¹ Zob. K. Elliger, *Deuterocesaja* 1, s. 447; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 406, w których zwraca się uwagę na tę różnicę gramatyczną.

⁴²² Nie wykluczone także, że za porównaniem kryją się obłoki i mgły znikające, gdy zaczyna świecić słońce - tak J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 406.

⁴²³ Zob. K. Elliger, *Deuterocesaja* 1, s. 447.

⁴²⁴ Pierwotnie był terminem prawnym dla wszelkich przestępstw, które podlegały sądowemu karaniu. Używa się go dla wszelkich niemoralnych, przestępczych czynów, których należało unikać, by nie narażać się na zgubne konsekwencje. Stał się też określeniem najcięższych grzechów. Do tego terminu zob. R. Knierim, „מחה”, *THAT* II, kol. 488-495.

rozumiana jest jako konsekwencje nieprawości czy kara⁴²⁵. W centrum tej krótkiej perykopy znajduje się zapewnienie, że Bóg wybaczył swemu słudze Jakubowi, którego jest stwórcą i wobec którego ma swój plan.

W końcowym napomnieniu (*impt.* nawiązuje do w.21a α , tworząc ramy tej krótkiej perykopy) Bóg wzywa Izraela do zwrócenia się do Niego, do nawrócenia. Czasownik שׁוּב (*emfatyczny impt.*) w sensie dosłownym oznacza ruch w innym kierunku niż dotychczas, zawrócenie i powrót do punktu wyjścia, a w przenośnym nawrócenie do Boga⁴²⁶. Izrael ma się nawrócić, na nowo zwrócić się do JHWH⁴²⁷. W podobnym znaczeniu w Dtiz występuje jeszcze tylko w 49,5 (w pol.)⁴²⁸. Bóg wybaczył swojemu ludowi, ale Izrael musi się teraz nawrócić do Boga, na co składa się zaufanie w Boże obietnice, kierowanie się Bożą zbawczą wolą (por. w.21a α). Wybaczenie poprzedza wezwanie, a Izrael ma tylko (i aż?) zaakceptować Boże zbawienie⁴²⁹. Bóg już wszystko uczynił, by Izrael na nowo stał się ludem, przez który Bóg jest wielbiony i który zaświadczy o Bożej potędze. Teraz jest czas na nawrócenie się Izraela i zawierzenie Bogu (por. 43,8-13). To końcowe wezwanie zostało dodatkowo uzasadnione (w.22b β) dokonaniem przez Boga wykupieniem (גָּאָל) z niewoli win i wygnania⁴³⁰. גָּאָל jest w Biblii Hebrajskiej ważnym terminem: tak dla solidarności rodzinnej, jak i w wymiarze teologicznym. W tym pierwszym przypadku odkupiciel miał przywrócić własność utraconej (za długi) ziemi jej wcześniejszemu właścicielowi, najbliższemu krewnemu (zob. Kpł 25,25-34) lub wykupić członka rodziny, który popadł (za długi) w niewolę (zob. Kpł 25,47-54). Mógł też być mścicielem krwi, którego zadaniem było pomśzczenie przelanej krwi krewnego na sprawcy (Lb 35,12.19-27; Pwt 19,6.11-12)⁴³¹. Teologiczne użycie tego pojęcia w odniesieniu do Boga bazuje na idei wykupienia (zadłużonego) krewnego czy jego ziemi. Stąd z pewnością nie dziwi, że odkupienie dokonane przez Boga często odwołuje

⁴²⁵ Zob. powyższy komentarz do 42,14 i R. Knierim, „חַטָּא”, *THAT I*, kol. 541-549, tu kol. 546.

⁴²⁶ Teologicznie również odwrócenie się od Boga, ale też zwrócenie się Boga do ludzi lub Jego odwrócenie się od człowieka. Zob. J.A. Soggin, „שׁוּב”, *THAT II*, kol. 884-890, zwł. kol. 886.888-890.

⁴²⁷ Zob. K. Elliger, *Deuterojesaja I*, s. 447-448, który zwraca uwagę na to, że 43,25 mówi o Bożym wybaczeniu ze względu na samego Boga (לְמַעַן), co odpowiada powołaniu sługi dla Boga (לְ – w.21b α).

⁴²⁸ Związek ten dostrzega H.-J. Hermisson, „Israel und Gottesknecht bei Deuterojesaja”, s. 10-11. Por. też hi. w 46,8.

⁴²⁹ Zob. H.-J. Hermisson, „Israel und Gottesknecht bei Deuterojesaja”, s. 10.

⁴³⁰ Zob. U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 381, według którego bez uwolnienia od winy za grzech i bez uznania tej winy nie ma wyjścia z niewoli.

⁴³¹ Jest to pojęcie z języka prawnego, przynależące do prawa rodzinnego. Instytucja *goela* (גֹּאֵל) była wyrazem solidarności rodzinnej, nakierowanej na przywrócenie wcześniejszego porządku. Z języka prawnego przeniesiony został do języka teologiczno-religijnego i w kontekst kultowy – zob. J.J. Stamm, „גֹּאֵל”, *THAT I*, kol. 383-394. Wprawdzie na podstawie Rt (3,12; 4,1-6) można by przypuszczać, że rolą *goela* było również zapewnienie potomstwa zmarłemu krewnemu, jednak ze względu na literacki, bazujący na wcześniejszych pismach biblijnych charakter Rt trzeba mieć wątpliwości, czy rzeczywiście *goel* był kiedykolwiek faktycznie powiązany z prawem lewiratu (do tego zob. I. Fischer, *Rut*, s. 47-56).

się do wyzwolenia z niewoli (Wj 6,6; Ps 77,16; Iz 48,20; 51,10)⁴³². Zwraca uwagę częstotliwość użycia tego czasownika dla Bożego działania w Dtiz: 41,14; 43,1.14; 44,6.22-23; 47,4; 48,17.20; 49,7.26; 51,10; 52,3.9; 54,5.8. Lud, który popadł w niewolę z powodu swoich win, został wykupiony i uwolniony przez Boga (poza 52,3 pojawia się jedynie w *pf.* i *ptp.*). Czasownik 𐤇𐤍 łączy analizowane napomnienie zarówno z kolejnymi dwoma perykopami (44,23 i 44,24-28), jak i z 44,6-8. W hymnie 44,23 świat wezwany zostaje do wychwalania Boga za wykupienie Izraela, które prowadzi do uczczenia Boga, a tym samym wskazuje na ostateczny cel, dla którego Bóg stworzył i wyznaczył swego sługę Jakuba.

Budowa perykopy przedstawia się następująco:

w.21aα + „Izrael”: wezwanie do wzięcia pod uwagę Bożych działań

w.21aβ-22a (od 𐤇): treść (przedmiot) wspominania – powołanie sługi i wybaczenie

- w. 21aβ-bα: Bóg stworzył dla siebie swojego sługę (wybranie)

- w. 21bβ: Bóg nie zapomina o swoim słudze (ochrona)

- w.22a: Bóg wybaczył swojemu słudze

w.22bα: wezwanie do zwrócenia się do Boga (wynikające z wybaczenia)

w.22bβ: uzasadnienie – wykupienie Izraela

Podział merytoryczny nie pokrywa się do końca z paralelizmami, gdyż rzeczową całość tworzą pary półwierszy w.21aβ-bα i w.22a, zaś wezwania nie posiadają synonimicznej drugiej linii (w paralelnym stychu stoi za to zdanie 𐤇, nawet jeśli spójnik może mieć odmienne znaczenie). Przy tym w.21aβ-b ma ramową konstrukcję (chiasmyczne usytuowanie „Izrael” i „jesteś sługa moim/dla mnie”). Końcowe wezwanie z w.22b z uzasadnieniem wyróżnia bardzo krótki rytm 2+2, uwypuklający naglący charakter napomnienia do nawrócenia.

Integralność literacka mogłaby budzić pewne wątpliwości z powodu dubletu „ty jesteś sługą” w w.21 czy skomplikowanej budowy. Pomimo to formalnie (paralelizm i regularny rytm), jak i treściowo perykopa wydaje się spójna⁴³³. Inną kwestią jest, czy w całości nie jest ona redakcyjna.

Wtórność jest prawdopodobna według C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 116, gdyż miałyby nie odpowiadać zwiastowaniu Dtiz, według którego Izrael ma wspominać doświadczone zbawienie i jego się trzymać. Trudno byłoby w tym widzieć jakąkolwiek sprzeczność, bo Izrael zostaje wezwany, by wyciągnąć wnioski z Bożego wybaczenia i nawrócić się do Boga⁴³⁴. Wbrew

⁴³² Zob. H. Ringgren, „𐤇𐤍”, *TWAT* I, kol. 884-890, tutaj kol. 888-889 i J.J. Stamm, „𐤇𐤍”, kol. 389-392.

⁴³³ Jest uważany za jednolity w K. Elliger, *Deuterjesaja* 1, s. 443; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 403, także R.G. Kratz, *Kyros im Deuterjesaja-Buch*, s. 148-152, bez analizy zalicza perykopę w całości do warstwy podstawowej. Inaczej R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 391-392, według którego wtórne mają być jedynie „i Izrael” w w.21ab (bo w Dtiz imiona Jakub i Izrael nigdzie nie stoją koło siebie) i jego powtórzenie w w.21b. Wątpliwe względy stylistyczne nie mogą prowadzić do wniosków o niejednolitości tekstu.

⁴³⁴ Krytycznie do tej propozycji C. Westermann zob. już K. Elliger, *Deuterjesaja* 1, s. 444.

mojej wcześniejszej ocenie (J. Slawik, *Historia redakcji pierwszej części Księgi Deuteroizajasza* [Iz 40-48], s. 103-106) zarówno wspomnianie winy Izraela, którą Bóg już wybaczył (pf. w w.22a), jak i wezwanie do zwrócenia się do Boga, do wiary i trzymania się Jego dzieł zbawczych dobrze wpisuje się w przesłanie proroka, który przekonuje o nowym zbawczym działaniu Boga i wzywa do wiary w Niego (por. dysputacje z 40,12-31*; mowy sądowe z 41,21-29* czy zapowiedzi zbawienia, takie jak 41,8-13.14-16.17-20; 43,1-7 itd.). Również H.-J. Hermisson, „Einheit und Komplexität Deuterojesajas“, s. 311 przyp. 84, sugeruje, że wiersze te mogą być późniejsze, dodane wraz w włączeniem *Pieśni o słudze JHWH*. Sugestię taką uzasadnia w innym opracowaniu (H.-J. Hermisson, „Israel und Gottesknecht bei Deuterojesaja“, s. 10-11), w którym odnotowuje bliski związek z 49,5 oraz 44,23 z 49,3 (por. s. 14), tak że 44,21-23 miały powstać raczej w nawiązaniu do drugiej *Pieśni*. Zwłaszcza jeśli autorem przynajmniej dwóch pierwszych *Pieśni o słudze JHWH* był prorok Deuteroizajasz, za czym wiele przemawia⁴³⁵, to otrzymujemy spójny przekaz, co zaznacza też H.-J. Hermisson. Choć *Pieśni* zostały prawdopodobnie wtórnie wbudowane w korpus Dtiz, to biorąc pod uwagę różnice gramatyczne pomiędzy 44,21-22.23 i 49,3.5, nawet jeśli treściowo są mało znaczące, nie ma pewności co do późniejszego dodania 44,21-22.23. Z kolei J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 216-218, uważa te wiersze za późniejsze w powodu różnic stylistycznych, zaimka *אֲנִי*, którego ponoć nie można odnosić się do czegoś przyszłego i nieuświadomionego (ale zob. powyższy komentarz do w.21), związków z *Pieśniami o słudze Pana* i jakoby różniąca się wyrażnie od dysputacji i mów sądowych Dtiz odmienną perspektywę przebaczenia⁴³⁶. Jego zdaniem Deuteroizajasz miałby nie zapowiadać *Heilswende*, o której można przeczytać jedynie w redakcyjnym 40,1-2. Jak w takim razie rozumieć teksty takie jak 43,16-19; 45,1-7 itd. (pomijając nawet 43,22-28, który uważa za wtórny).

Przed wszystkim wyraźne związki z 49,5 mogą budzić wątpliwości co do pierwotności tej perykopy, jednak jej profil wypowiedzi bardzo dobrze wpisuje się w przesłanie proroka Deuteroizajasza.

Podsumowanie. Sługą Bożym w tym napomnieniu i obietnicy jest ponownie Jakub/Izrael, wybrany i chroniony. Bóg wybaczył mu jego winy. Emfatyczne powtórzenie słów ustanowienia sługi sprawia, że kryje się w nich przesłanie, które Izrael ma sobie przyswoić. Ma z wiarą przyjąć Boże wybaczenie i zbawienie, nawracając się do swego Boga. Nawrócenie Izraela ma ostatecznie prowadzić do wywyższenia Boga przez cały świat (44,23).

2.6. Księga Izajasza 44,24-28

24. Tak rzekł JHWH, odkupiciel twój
i kształtujący ciebie od łona (matki):

⁴³⁵ Do tego zob. poniższe ich analizy.

⁴³⁶ Czemu przeczy nawet R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 394.

- Ja jestem JHWH⁴³⁷, czyniącym wszystko,
rozpościerającym niebo - Ja sam,
rozciągającym ziemię, kto był przy mnie?⁴³⁸
25. Unieważniającym znaki kapłanów od wyroczni⁴³⁹
i wróżbitów czyni głupcami⁴⁴⁰,
zmuszającym mądrych do wycofania się (nawrócenia)⁴⁴¹
i wiedzę ich zamienia w głupstwo⁴⁴².
26. Realizującym słowo służi swego⁴⁴³
i plan posłańców swoich wypełnia;

⁴³⁷ Możliwe byłoby ujęcie całej linii jako złożonego zdania rzeczownikowego, w którym „JHWH” byłby apozycją zaimka osobowego (tj. podmiotem zdania orzecznikowego, a nie orzecznikiem). Jednak użycie formuły samoprzedstawienia się (zob. powyżej do 43,11) wskazuje na to, że jest to zdanie rzeczownikowe. Tak też m.in. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 416.

⁴³⁸ Tak K oraz Q^a, mlt Mss, G i V, zaś Q wraz w mlt Mss i S (zob. BHS): „przeze mnie samego” (𐤒𐤕 z przyimkiem 𐤍; do jego znaczenia zob. HAHAT). K wybiera też większość komentatorów: K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 454; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 124, J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 416; A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 267; R.G. Kratz, *Kyros im Deuterocesaja-Buch*, s. 73 przyp. 257; J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 78. Różnica znaczeniowa jest minimalna. W każdym razie Q^a i G zdają się pokazywać, która tradycja rozumienia tych słów jest starsza. Zaś Q wybierają J. Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, s. 244 (tłumaczy: „gdy nikogo nie było ze mną”, jako asyndetyczne zdanie podrzędne?); J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66*; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 367, który sądzi, że na pytanie retoryczne nie ma w tym tekście miejsca, czy T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 305.

⁴³⁹ Wg HAL 𐤇𐤁𐤕 to *Orakelpriester*, który występuje jeszcze tylko w Jr 50,36. W G „brzuchomówcy”, V *divinorum* („prorocy” lub „natchnieni”), S „wywołujący duchy zmarłych”, a T nieosobowo (do tego zob. K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 453-454). W grę wchodziłby ewentualnie rzeczownik 𐤇𐤁𐤕⁴ = „kłamstwo”, „plotka” (może „przechwałka”), ale Vrs przemawiają za osobowym ujęciem. Komentatorzy wyrażają wątpliwość co do postulowania 𐤇𐤁𐤕⁵ (zob. K. Elliger; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 418), co jest jednak lepszym rozwiązaniem niż korekta na pl. rzeczownika 𐤇𐤁𐤕* (jak chciałby C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 124 przyp. 1; K. Elliger; HAHAT [prawdopodobnie]), tym bardziej że nie jest on poświadczony w Starym Testamencie (wywodzony z akadyjskiego *bārû* – zob. K. Elliger; HAHAT; zaś dla 𐤇𐤁𐤕⁵ można by przywołać amoryckie *baddum* z tekstów z Mari – zob. HAL, K. Baltzer, *Deuterocesaja*, s. 279).

⁴⁴⁰ 𐤇𐤁𐤕³ polel (zob. HAHAT); por. Hi 12,17.

⁴⁴¹ Do tłumaczenia zob. HAHAT i K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 453-454.

⁴⁴² Alternatywna pisownia (𐤔 w miejsce 𐤕; zob. BHS i in.; a HAHAT dopuszcza istnienie 𐤔𐤕𐤕³ = 𐤕𐤕𐤕); por. 2Sm 15,31. Inaczej T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 305.

⁴⁴³ W G^a (Kodeks Aleksandryjski) i T odpowiedni rzeczownik oddano w *pl.*, co odpowiadałoby paralelizmowi. Jednak zdecydowana większość świadectw potwierdza TM, w tym Q^{a,b}, a wariant ten trzeba postrzegać jako *l. difficilior* (zob. J. Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, s. 244; J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66*; H.-J. Hermissen, „Israel und Gottesknecht bei Deuterocesaja”, s. 7; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 281; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 367; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 305; ponadto por. Iz 43,10). Mimo to większość komentatorów koryguje tekst, m.in. K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 454, który zdaje sobie sprawę z tego, że zasady tekstowokrytyczne przemawiają za TM; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 124 przyp. 2; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 142; A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 276; J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 278 przyp. 201; R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 403 (błąd miałby wynikać z defektywnej pisowni w tekście spółgłoskowym).

- mówiącym o Jerozolimie⁴⁴⁴: (Niech) zostanie zamieszкана!⁴⁴⁵
i o miastach Judy: (Niech) zostaną odbudowane!⁴⁴⁶
⁴⁴⁷I ruiny jej podniosę!
27. Mówiącym otchłani⁴⁴⁸: Wyschnij!
I prądy twoje wysuszę.
28. Mówiącym o Cyrusie: Pasterz mój!⁴⁴⁹
i każdy zamiar mój⁴⁵⁰ wypełni,
mówiąc⁴⁵¹ o Jerozolimie: (Niech) zostanie odbudowana
i świątynia (niech) zostanie założona!⁴⁵²

⁴⁴⁴ Można by tłumaczyć również: „do Jerozolimy” (np. J.D.W. Watts, *Isaiah* 34–66). Zacytowane słowa nie są jednak skierowane do Jerozolimy, lecz są wypowiedzią o Jerozolimie (w 3. os.). Podobnie w paralelnym członie.

⁴⁴⁵ Lekcja Q^{a,b} z q., tj. „będzie mieszkać” (zob. K. Elliger, *Deuterocesaja* 1, s. 454) jest nieprawdopodobna. Ho. w TM pojawia się jeszcze tylko w Iz 5,8, stąd propozycja rewokalizacji na ni. (tak BHS; K. Elliger; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 305). Jednak trudno byłoby mieć jakieś obiekcje wobec ho. w TM (zob. J.D.W. Watts; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 422). Impf. może być tłumaczone modalnie (zob. *Gesenius' Grammatik*, § 107m, tutaj w szczególności § 107 n-o) – tak tłumaczy np. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 420.

⁴⁴⁶ Wg BHS linii ta jest dodatkiem, co nie jest przedmiotem krytyki tekstu (do integralności literackiej tej perykopy zob. poniżej).

⁴⁴⁷ Każdy drugi człon w paralelizmach w w.26b-28 można by tłumaczyć jako własny cytat słów JHWH (jak w w.27). Również przyimek ל z poprzedzającego półwiersza mógłby obejmować rzeczownik מְבַרְכֵּי (tak tłumaczy C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 124; J.D.W. Watts, *Isaiah* 34–66), podobnie מְבַרְכֵּי w w.28b (tak V, a BHS chce uzyskać to samo, dodając niepotrzebnie ל).

⁴⁴⁸ Hapaxl. „otchłań”, „głębia morska” (zob. HAHAT). Ponieważ dalej (w mowie niezależnej) użyto impt., a zatem są to słowa skierowane do „otchłani”, to ל przetłumaczono jako notę dat. – tak też komentatorzy, np. K. Elliger, *Deuterocesaja* 1, s. 453; J. Blenkinsopp, *Isaiah* 56-66, s. 243 czy J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 423.

⁴⁴⁹ Wg BHS (tak już K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 307) należy wyraz zrewokalizować na „przyjacieli mój” (wg K. Elliger, *Deuterocesaja* 1, s. 454, defektywna pisownia w Q^a mogłaby też na to wskazywać) lub na „zdanie moje/myśl moja”, przy czym powołanie się na G nie może przekonywać, gdyż bazuje raczej na pomyleniu ו/ו, prowadzącym do odczytania czasownika ידע (ta K. Elliger; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 425). Pozostałe Vrs zasadniczo poświadczają TM (zob. K. Elliger). Większość komentatorów tłumaczy zgodnie z wokalizacją w TM, np. J. Blenkinsopp, *Isaiah* 56-66, s. 243 czy L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 143.

⁴⁵⁰ W G pl., co mogłoby wskazywać na najstarszy znany sposób odczytywania spółgłosek, ale por. „słowo [sługi mego]” i „radę [posłańców moich]” w sg. w w.26.

⁴⁵¹ ִ explicativum (tak K. Elliger, *Deuterocesaja* 1, s. 455; J.D.W. Watts, *Isaiah* 34–66; R.G. Kratz, *Kyros im Deuterocesaja-Buch*, s. 73 przyp. 259): Cyrus zrealizuje Boży zamiar odbudowy, nakazując ją. BHS na podstawie S chce usunąć spójnik lub zmienić w oparciu o G i V formę czasownika na ptp. (uzyskując powtórzenie w tym wierszu מְבַרְכֵּי; tak też T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 306). Skoro w G i V czasownik ten oddano tak samo jak w w.26 i 28a, to mamy do czynienia raczej z wygładzeniem tekstu (w innych świadectwach rozróżniono te formy – zob. K. Elliger). W takim razie TM ma lepszą lekcję.

⁴⁵² Wszędzie indziej w Biblii Hebrajskiej מְבַרְכֵּי jest masc. (zob. HAHAT; K. Elliger, *Deuterocesaja* 1, s. 455). Fem. czasownika w TM może wynikać z: 1) wpływu języka asyryjskiego, 2) upodobnienia formy do pozostałych czasowników (pomyłkowe? – wg K. Elligera w Q^a dopisano ך nad מ),

Perykopę poprzedza omówiony powyżej Iz 44,21-22 oraz hymn Iz 44,23. Jej początek zaznacza formuła posłańca z rozszerzeniem i powraca tu (jak w w.21-22) mowa JHWH (w 1. os.). Adresatem jest nie nazwany po imieniu „ty”, którym może być tylko Jakub/Izrael (por. w.21 oraz לְיָסַח w imiesłowowych rozszerzeniach w Iz 43,1; 44,2 i sformułowaniach z Iz 43,14; 44,6.22 itd.). Tym samym perykopa powiązana jest z kontekstem⁴⁵³. Z kolei z następującymi po niej wierszami łączy ją osoba Cyrusa, który staje się tam adresatem słów JHWH (45,1 z formułą posłańca z nietypowym w Dtiz i skomplikowanym gramatycznie rozwinięciem; też już w 44,28aα) i odbiorcą Bożej obietnicy. Oba fragmenty różnią się także morfokrytycznie⁴⁵⁴. Jednak nieprzypadkowo zostały umieszczone bezpośrednio obok siebie, tworząc dodatkowo coś w rodzaju klamrowej (nawiązującej do chiazmu) kompozycji, w środku której wymienia się imię Cyrusa (44,28 i 45,1; nigdzie więcej nie jest wzmiankowane w Dtiz), a całość otacza doksologiczna prezentacja Boga jako stwórcy „wszystkiego” (*expressis verbis* w 44,24[bα] oraz w postaci meryzmu w 45,7)⁴⁵⁵.

Gatunkowo perykopa łączy w sobie elementy różnych form. Otwierając ją formuła posłańca jest charakterystyczna dla zwiastowania prorockiego, a w Dtiz dla zapowiedzi zbawienia⁴⁵⁶. Mowa niezależna zaczyna się formułą samoprzedstawienia („ja jestem JHWH”), która nieraz wiązała się z teofanią (np. Rdz 28,13; Wj 6,2)⁴⁵⁷. Mowa zbudowana została właściwie jako rozszerzenie tej początkowej formuły (ciąg imiesłowów na początku nieomal wszystkich paralelizmów)⁴⁵⁸. Takie połączenie formuły samoprzedstawienia z imiesłowami pojawia się tak w kapłańskich, jak i wcześniejszych niż Dtiz przekazach (por. np. Kpł 11,45; 20,8; 21,15.23; 22,9.16.32-33; Wj 6,7; Ez 7,9; 20,12; 37,28)⁴⁵⁹. Imiesłowowe predykaty mają cechować tzw. hymn

3) uszkodzenia tekstu, 4) być może jest to 2. os. *masc.* (jak w V). Rozbieżności w świadectwach tekstowych poświadczają trudności z tekstem (na marginesie można zaznaczyć, że w G mamy 1. os.), a odrębną lekcję. 2. os. tworzyłaby kolejne problemy. Pozostaje więc 1. lub 2. możliwość. Przeważnie przyjmuje się, że rzeczownik jest wyjątkowo *fem.* (tak HAHAT, K. Elliger, *Deuteriojesaja 1*, s. 456; R.G. Kratz, *Kyros im Deuteriojesaja-Buch*, s. 73 przyp. 259; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 426-427; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 368, który odnajduje w tym wpływ języka akadyjskiego).

⁴⁵³ Na co zwraca uwagę J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 413-414.

⁴⁵⁴ Zob. poniżej oraz omówienie 45,1-7.

⁴⁵⁵ Zob. zwł. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 430. Pierwotnej niezależności obu tekstów zaprzecza C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 125-126, który 44,24-28 uważa za wprowadzenie do wyroczni Cyrusa z 45,1-7; podobnie też T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 307-308. Większość komentatorów dostrzega jednak ich względną niezależność (zob. J. Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, s. 245, a przede wszystkim R.G. Kratz, *Kyros im Deuteriojesaja-Buch*, s. 19-20).

⁴⁵⁶ Zob. F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, s. 89.

⁴⁵⁷ Co podkreśla K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 277.

⁴⁵⁸ Zob. K. Elliger, *Deuteriojesaja 1*, s. 456.

⁴⁵⁹ Za F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, s. 90 i przyp. 2. Datowanie tych miejsc jest oczywiście sporne. Co ciekawe, jeśli w formule użyto zaimka יָסַח, to poza analizowanym wierszem nigdzie więcej w Starym Testamencie nie następują po niej imiesłowowe apozycje.

partycypialny (imiesłowowy)⁴⁶⁰. Hymny takie, a właściwie tylko ich fragmenty, spotyka się przede wszystkim w Dtiz (40,22-23.26.28-29; 42,5; 43,16-17; 45,6b-7; 45,18; 51,15), i to w połączeniu z formułą posłańca lub samoprzedstawienia⁴⁶¹, przy czym z reguły w drugiej części paralelizmu użyto czasownika w formie osobowej (w 3. lub 1. os.), a nie w *ptp*. Zawsze opiewają boskie czyny, najczęściej stworzenie (w wymiarze kosmicznym lub świecie człowieka). Nie pojawia się w nich Boże imię i brakuje odniesienia do Izraela. Wyraźna jest tendencja do tworzenia szeregów określeń w *ptp*. Poza Dtiz hymny takie (lub ich fragmenty) pojawiają się także w innych księgach starotestamentowych (Jr 10,16; 31,35; 32,18; 33,3; 51,19; Am 4,13; 5,8; 9,6; też Ps 113; 146)⁴⁶², a ponadto są znane z tekstów mezopotamskich. Perykopa ta była również określana mianem samopochwały bóstwa⁴⁶³. Taką samopochwałę można znaleźć w tekstach „hymnicznych” (akadyjskich), np. *Wielki hymn dla/do Guli Bullusarabi* *‘ego*⁴⁶⁴ czy *Samopochwalny hymn Inanny*⁴⁶⁵. Czy jednak można mówić o odrębnym gatunku⁴⁶⁶? Z kolei pytanie retoryczne w w.24b oraz przeciwstawienia z w.25-26a mogłyby pochodzić z tzw. dysputacji, stąd perykopa chętnie uznawana jest za dysputację⁴⁶⁷. Ale raczej zawiera po prostu elementy polemiczne, których nigdy nie brakowało u proroków. Mamy zatem do czynienia z formalnie wyjątkową (autorską) kompozycją⁴⁶⁸ korzystającą z wielu form, przede wszystkim z hymnu

⁴⁶⁰ Opieram się na F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, s. 86-154. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 413, mówi o partycypialnym stylu hymnicznym.

⁴⁶¹ Wg C. Westermann, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterjesajas*, s. 145, formuła samoprzedstawienia nie ma nic wspólnego z hymnem, bo wywodzi się z wyroczni kultowej, a w literaturze „przedizraelskiej” związana była z samopochwałą bóstwa.

⁴⁶² Czasami też jako rozszerzenie formuły posłańca czy wraz ze zdaniem יהוה צבאות שמו.

⁴⁶³ *Selbstprädikationshymnus der Gottheit* – wg C. Westermann, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterjesajas*, s. 62-63, taki hymn odcisnął piętno na analizowanych wierszach. Zob. też K. Elliger, *Deuterjesaja 1*, s. 456-457.

⁴⁶⁴ TUAT II/5, s. 759-764: *Der große Hymnus auf Gula des Baullussarabi*, w którym obok partii w 1. os. znajdują się części w 3. os. Co ciekawe, fragment w 3. os. poprzedzony jest zdaniem: „Gula, władczynią nieba i ziemi, ja jestem! / Burząca się, rycząca góra, która morze pokonuje...”, a kończy się: „mój dobry małżonek Lugalbanda” (149-158). Datowany jest na okres sprzed panowania Assurbanipala.

⁴⁶⁵ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 415 i ANET³, s. 578-579. Warto zaznaczyć, że duża część hymnu wysławia ojca Innany, Enlila, który obdarzył ją potęgą i panowaniem. C. Westermann, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterjesajas*, s. 145-146, ze słów tego hymnu: „Czy może się mierzyć ze mną jakiś bóg”, wnioskuje o bliskości samopochwały z mowami sądowymi, za którą uważa analizowaną perykopę. Poza wymienionymi powyżej tekstami przywołuje się też mezopotamskie królewskie hymny samopochwalne.

⁴⁶⁶ Nie bez racji negatywnie na to pytanie odpowiada J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 415.

⁴⁶⁷ Tak J. Begrich, *Studien zu Deuterjesaja*, s. 48-53 czy A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 267-273. Jednak próba wyróżnienia *Disputationsbasis* (w.24-26a) i wniosku (w.26b-28, w środku którego stoi w.27 przynależący raczej do *Basis*) wydaje się wobec złożoności treściowej niezbyt trafna (zob. już C. Westermann, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterjesajas*, s. 63-64). Poza tym, jak dowodzi H.-J. Hermisson, „Diskussionsworte bei Deuterjesaja”, s. 665-680 (zob. już powyżej), tu s. 674-676, w ogóle nie może być mowy o takim gatunku.

⁴⁶⁸ Tak też F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, s. 88

partycypialnego, którym posłużono się w dwóch celach: polemicznym (w.25-26a wraz z w.24b), stąd punkty styczne z dysputacją⁴⁶⁹, oraz dla zwiastowania zbawienia (w.26b.28 wraz z w.24a) w postaci obietnicy odbudowy i zaludnienia Jerozolimy. Przekonywanie o spełnieniu słów sługi i posłańców jest tożsame z zapewnieniem, że Bóg spełni swoją zbawczą obietnicę. Nie wykluczone, że autor w jakiś sposób wzorował się też na samopochwale bóstwa, co mogłoby wyjaśniać obecność obok siebie 1. i 3. os. Natomiast początkowa formuła posłańca umieszcza całość w ramach prorockiego zwiastowania.

Otwierająca tekst formuła posłańca ma podwójne rozszerzenie (w.24a; przy najmniej *ptp.* usytuowane zostały chiastycznie), oba zawierają powszechne w Dtiz koncepcje. Pierwszą z nich jest odkupieńcze działanie Boga (por. 44,22; *ptp.* לְכָל nigdzie więcej nie pojawia się jako rozszerzenie formuły posłańca), wyzwalającego od win i z niewoli. Drugi imiesłowowy predykat w identycznym brzmieniu pojawił się już w 44,2⁴⁷⁰. W wyroczniach zbawienia stworzenie ludu Bożego, każdego pokolenia powiązane jest ze zbawczym działaniem Boga. Stworzenie ludu i jego ocalenie należą do siebie wzajemnie⁴⁷¹. Więcej, Izrael został stworzony ku Bożej chwale (43,21)⁴⁷².

Mowa niezależna zaczyna się do formuły samoprzedstawienia (w.24b), która często poprzedza obietnice (np. Rdz 28,13 oraz Rdz 15,7; Wj 6,6). W Dtiz jest to typowy element prorockiego zwiastowania (np. 43,11.15; 45,3). Podobnie jak formuła posłańca została rozszerzona o imiesłowowe predykaty. Bóg jest tym, który może uczynić (עָשָׂה)⁴⁷³ wszystko. *Ptp.* עָשָׂה w 44,2 oznacza stworzenie Izraela (por. też 51,13 i z *suf.* odnoszącym się do Jerozolimy w 54,5; czy formy osobowe w 43,7; 45,12 itd.)⁴⁷⁴, do którego się nie ogranicza, dotycząc aktów zbawczych w historii (43,19; też 45,7; por. formy osobowe w 40,23; 41,4; 46,10-11 itp.). Tak radykalną myśl jak tutaj spotykamy jeszcze w Iz 45,7⁴⁷⁵ i w Jr 10,16. Bogu nikt ani nic nie jest w stanie się przeciwstawić (por. 40,12-31 czy 41,21-29)⁴⁷⁶. Takie możliwie najogólniejsze sformułowanie nie ogranicza się więc jedynie do stworzenia, lecz obejmuje wszystko, o czym mowa jest w kolejnych wierszach czy nawet całym Dtiz. Z tym

przypp. 1.

⁴⁶⁹ K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 461-465, sytuuje tekst gatunkowo pomiędzy dysputacją a hymnem, jako hymniczne rozwinięcie formuły samoprzedstawienia (w tej postaci nazywa ją *Hoheitsformel*). Zaś brak adresata miałyby pokazywać, że jest to mowa króla JHWH przed Jego niebiańskim dworem.

⁴⁷⁰ Zob. powyższy komentarz do tego wiersza.

⁴⁷¹ Zob. U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 380.

⁴⁷² Sługa Izrael jednocześnie jest obiektem Bożego zbawczego działania i otrzymuje również zadanie głoszenia Bożej chwały – zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 416.

⁴⁷³ Do tego czasownika zob. powyższy komentarz do 44,2.

⁴⁷⁴ Poza Dtiz *ptp.* to jedynie sporadycznie używane jest na określenie stwórcy świata (Jr 10,12; Ps 146,6; por. Iz 66,22).

⁴⁷⁵ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 417 i poniższy komentarz do tego wiersza.

⁴⁷⁶ W żaden sposób nie ma tu mowy o boskiej „totalnej przyczynowości”, jak słusznie zauważa J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 417.

prawdopodobnie wiąże się brak paralelnego półwiersza, przez co stych robi wrażenie czegoś w rodzaju tytułu.

Boże działanie obejmuje najpierw stworzenie świata (meryzm: niebo i ziemia). Bóg stworzył niebo, tak jak rozbija się namiot, rozpościerając płachty (por. Iz 54,2). Dokonał tego sam, bez czyjejkolwiek pomocy. Identyczne zdanie znajduje się w Iz 51,13 i Hi 9,8⁴⁷⁷ (por. też Iz 42,5 oraz Ps 104,2; Jr 10,12; 51,15; Za 12,1; 1QH 1,9). O rozciąganiu ziemi mowa jest jeszcze ponownie w 42,5 oraz w Ps 136,6. רקע jest prawdopodobnie terminem specjalistycznym dla rozciągania, rozbijania (młotkiem płaszczyzny, jak w Wj 39,3; Iz 40,19)⁴⁷⁸. Obu czasowników użyto metaforycznie dla stworzenia świata, przy czym *ptp.* pokazują, że nie był to akt jednorazowy. Inaczej mówiąc, nie można rozdzielać stworzenia od zachowania świata⁴⁷⁹. Wyrażenia מִי אֱתֵי וְלִבְרִי (oba człony paralelizmu zostały bardzo podobnie ukształtowane) uwypuklają wyłączość JHWH, który jest jedynym stwórcą nieba i ziemi (por. Iz 40,12.21-22.26).

Bóg, którego działanie obejmuje nie tylko stwarzanie świata, ale całą historię, nie jest związany w żaden sposób przepowiedniami czy mądrością ludzką (w.25 z dwoma parami paralelnych wyrażeń i chiasmami). אִוֶּה to znak, który wskazuje na coś lub jest symptomem czegoś⁴⁸⁰ (w Dtiz jeszcze 55,13), omen⁴⁸¹ (por. 1Sm 14,10), przedmiot interpretacji przez kapłanów do tego powołanych (בִּרִי⁵; też z Jr 50,36 i Oz 11,6)⁴⁸². Bóg, który unieważnia czy niweczy (*ptp.* hi. פָּרַר)⁴⁸³ interpretacje omenów przez kapłanów-wróźbitów (por. Hi 5,12). קָטַם odnosi się do wszelkiego rodzaju wróżenia⁴⁸⁴, jedynie w 1Sm 28,8 (przez ducha zmarłego) i Ez 21,26 (potrząsanie strzałami)⁴⁸⁵ podano sposób wróżenia. Miały to być praktyki rozpowszechnione wśród obcych ludów, ale znane również Izraelitom⁴⁸⁶. W *ptp.* ma zawsze pejoratywny sens (np. Pwt 18,14)⁴⁸⁷. Nie ma możliwości uchwycenia różnic pomiędzy

⁴⁷⁷ Najprawdopodobniej zarówno autor redakcyjnego Iz 51,13, jak i dużo młodszej Hi zapożyczył to sformułowanie z Dtiz (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 211; J. Ślawik, *Hiob przed Bogiem*, s. 719-721 i 724-729).

⁴⁷⁸ Zob. K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 75. Czasownik oznaczać też może „tupać”, „deptać” (np. 2Sm 22,43; Ez 6,11) – zob. HAHAT.

⁴⁷⁹ Zob. K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 467-468.

⁴⁸⁰ Zob. F. Stolz, „אִוֶּה”, *THAT* I, kol. 91-94.

⁴⁸¹ Tak K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 468; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 419; zob. też F. Stolz, „אִוֶּה”, kol. 93.

⁴⁸² Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia. Wg K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 279 i przyp. 42, jest to ogólne określenie dla wszelkich funkcjonariuszy, a nie jedynie wyspecjalizowanych kapłanów.

⁴⁸³ Czasownik w hi. w pierwszym rzędzie oznacza „przebić się” (tylko w Koh 12,5 intransytywnie), „łamać”, a dalej „zniszczyć”, „zakończyć”, „uczynić nieważnym” (np. o przymierzu, Rdz 17,14 itd.). Zob. E. Kutsch, „פָּרַר”, *THAT* II, kol. 486-488; też J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 419.

⁴⁸⁴ Czasownik oznacza: „wróżyć”, „wygłaszać wyrocznie”, „pozyskiwać wyrocznie” (różnymi metodami) – zob. HAHAT.

⁴⁸⁵ J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 419, zasadnie uważa, że czasownik ten w Ez 21,26 odnosi się także do zapytywania *terafim* i haruspicii.

⁴⁸⁶ Zob. L. Ruppert, „קָטַם”, *TWAT* VII, kol. 78-84.

⁴⁸⁷ Tak HAHAT.

tymi dwoma grupami wróżbitów⁴⁸⁸. Czasownik הָלַל po. odnosi się zarówno do zamieniania w głupca (zob. Koh 7,7), jak i wyszydzania z powodu głupoty (Hi 12,7; por. Ps 5,6)⁴⁸⁹.

Mądrzy czy mędrzy to w Wj 7,11 (Dn 2,27 aram.) określenie wróżbitów czy magów (fachowców w swojej dziedzinie; por. Iz 40,20)⁴⁹⁰. שׁוּב oznacza zmianę kierunku, dosłownie i przenośnie, a הָחֵרַץ pokazuje, że chodzi o ruch wstecz (por. Iz 42,23), a więc całkowite odwrócenie (często postrzegane jako pleonazm, mający intensyfikować jego wymowę; por. Iz 42,17)⁴⁹¹. Bóg zmusza fachowców od wróżenia do wycofania się, jako że ich ekspertyzy (wróżby) okazują się chybione, robi z nich niedoświadczonych głupców. Ich wiedza ekspercka (por. Iz 47,10)⁴⁹² okazuje się swoim przeciwieństwem, głupotą. סָכַל pi. oznacza dyskwalifikację tego, co ludzki rozum ustala (np. radę w 2Sm 15,31)⁴⁹³. Bóg sprawia, że wiedza mędrców-wróżbitów i kapłanów o interpretacji nadchodzących zdarzeń okazuje się nic nie warta, są one tylko ludzkimi wymysłami bez jakiegokolwiek znaczenia.

Całkiem inaczej ma się sprawa ze zwiastowaniem sługi i Bożych posłańców (w.26a, który również jest chiastyczny). JHWH je realizuje. קָם, mający bardzo szerokie znaczenie, oznacza tutaj wypełnienie słowa (zob. q. w Iz 40,8 czy hi. w 1Sm 3,12; 1Krl 2,4; Jr 28,6; 29,10)⁴⁹⁴. Paralelny שָׁלַח w hi., łącząc się z abstrakcyjnym dopełnieniem, oznacza zrealizowanie czegoś, wprowadzenie w życie, sprawienie, że coś się stanie (poza w.26.28 jeszcze Hi 23,14)⁴⁹⁵. Słowo, דָּבַר to zapowiedź o charakterze prorockim⁴⁹⁶, tożsame ze słowem samego Boga (por. Iz 40,8 i stojąca na początku perykopy formuła posłańca). Tutaj jest to słowo Bożego sługi, a zatem עָבַד jest określeniem proroka. Paralelnie jest mowa o נָצַח, radzie, decyzji, obwieszczeniu, mądrości⁴⁹⁷ czy planie (jak w Iz 46,10-11)⁴⁹⁸. Plan ten jest identyczny z Bożymi za-

⁴⁸⁸ Tak J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 419.

⁴⁸⁹ Zob. HAL.

⁴⁹⁰ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 419. Przymiotnik ten tylko te dwa razy występuje w Dtiz, poza tym jeszcze rzeczownik הָכֵחַ w 47,10, który można rozumieć w podobnym sensie (J.L. Koole).

⁴⁹¹ Tak J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 419, zaś wg K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 470, użyty został ze względów metrycznych. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 280, nieprzekonująco doszukuje się w tym informacji scenicznej: mędrzy muszą się usunąć w cień (na tył sceny).

⁴⁹² Często podkreśla się wyrafinowanie babilońskiej, pseudonaukowej „wiedzy” – zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 420 czy K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 469.

⁴⁹³ Zob. G. Fleischer, „סָכַל”, *TWAT V*, kol. 857-859. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 420; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 280-281; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 385, w formie z TM (zob. powyższą uwagę do tłumaczenia) odnajdują ironię, gdyż שָׁכַל oznacza przeważnie „mądrze postępować”, „mieć powodzenie”.

⁴⁹⁴ Zob. K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 27.471; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 421.

⁴⁹⁵ Zob. G. Gerleman, „שָׁלַח”, *THAT II*, kol. 919-935, tu kol. 925-926.

⁴⁹⁶ Tak powszechnie, np. K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 471; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 420; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 386.

⁴⁹⁷ Zob. H.-P. Stähli, „נָצַח”, *THAT I*, kol. 750-751.

⁴⁹⁸ Zob. HAHAT; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 421; K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 471. Rzeczownik ten w Dtiz spotkamy jeszcze 47,13 i 40,13 (w tym ostatnim jako *n. rectum*: „mąż planu/rady”, czyli doradca).

miarami czy Bożą wolą (por. 46,10 oraz 48,14; 44,28a), polegającą na sprowadzeniu Cyrusa i na pokonaniu, zniszczeniu Babilonu (por. też 45,1-3 i 47,1-15). A w najbliższym kontekście (w.26b[-28]) Bóg zapowiada odbudowę Jerozolimy. Taki Boży zamiar, plan jest treścią słowa tak sługi, jak i posłańców Bożych. מְלָאֲךָ to posłany przez Boga lub człowieka, kogo zadaniem jest przekazać wiadomość na odległość. Boży posłaniec, poza niewieloma wyjątkami, do których należy analizowany wiersz (por. Rdz 28,12; Ps 91,11 itp.), występuje w liczbie pojedynczej, ucieleśnia mowę i działanie JHWH. Z jednej strony przekazuje wiadomości, na przykład zapowiadając ocalenie (Sdz 13), z drugiej zaś strony sam ratuje (np. Rdz 19,15-16 [pl.]; 2Krl 19,35; rzadziej powoduje zniszczenie). Może też zlecać prorokowi zadanie (1Krl 13,18) czy przekazywać słowo Boże (2Krl 1,3)⁴⁹⁹. W późnych tekstach posłańcem nazywany może być sam prorok: מְלָאֲךָ i נְבִיאָה są ze sobą powiązane w Ag 1,3+13 (w sg.) oraz w 2Krn 36,15-16 (w pl.)⁵⁰⁰. Paralelizm łączy ze sobą zamiar Bożych posłańców ze słowem sługi. Sługa i posłaniec (w sg.) występują paralelnie jeszcze w Iz 42,19 (rzeczownik מְלָאֲךָ nie pojawia się więcej w Dtiz) na określenie „ślepych i głuchych” wygnańców izraelskich. Ponieważ w Dtiz Izrael/Jakub jest odbiorcą Bożej obietnicy, w którą nie chce wierzyć (por. 42,18-25 i 43,10), to nie może być tutaj głoszącym słowo sługą, a tym bardziej posłańcami⁵⁰¹. Mimo że plan przekazywany przez posłańców i słowo sługi Bożego wydają się być tym samym, to utożsamienie posłańców w pl. ze sługą w sg. jest wątpliwe. Jeśli sługą jest prorok (z powodu דָּבָר), to czy posłańcy mogą być prorokami, tj. grupą, do której przynależy i sługa⁵⁰²? Sługa byłby jednym z wielu proroków głoszących Boże słowo. Zwiastowanie kary i katastrofy przez proroków przedwygnaniowych zostało już uwiarygodnione upadkiem Jerozolimy, a wcześniej Samarii⁵⁰³. Wszystko wskazuje na to, że druga część wiersza (w.26b) odsłania Boży plan (odbudowa i zasiedlenie Jerozolimy)⁵⁰⁴. W takim razie treścią zwiastowania tego sługi jest zbawcza wola Boga. Sługa mógłby należeć do rzeszy proroków, posłańców zwiastujących zbawienie Jerozolimy, ale nic o nich wiemy. Nie jest to więc bardzo prawdopodobne. Dlatego posłańców szuka

⁴⁹⁹ Nieraz spełniali ważną rolę w świecie polityki. W przypadku Bożych posłańców granica pomiędzy posłańcem a JHWH mogła ulegać zatarciu. Zob. R. Ficker, „מְלָאֲךָ”, *THAT I*, kol. 900-908.

⁵⁰⁰ Do tego zob. H.-J. Hermisson, „Israel und Gottesknecht bei Deuterocesaja”, s. 8 i przyp. 28 i D.N. Freedman, B.E. Willoughby (i J. Fabry), „מְלָאֲךָ”, *TWAT IV*, kol. 887-904, tu kol. 895-896, gdzie do tych przypadków zaliczono poza Iz 44,26 także Ez 30,9, w którym jednak brak jakiegokolwiek wskazówki łączącej tych posłańców z prorokami (do interpretacji tego wiersza zob. W. Zimmerli, *Ezechiel 2*, s. 733). Wskazówką mogłoby być też imię proroka Malachiasza.

⁵⁰¹ Dla K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 470, który koryguje tekst („sługi” w pl.), jest oczywiste, że mowa jest o prorokach Izraela, a nie samym Izraelu (tak samo bez korekty tekstu J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66*). Inaczej U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 386-387: posłańcy i sługa („corporate personality”) to ci z Izraela, którzy uznają zbawcze działanie Boga w ofensywie Cyrusa.

⁵⁰² Co do tego nie ma żadnych wątpliwości T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 313.

⁵⁰³ Podobnie mniej więcej J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 421-422. Taką interpretację dopuszcza także H.-J. Hermisson, „Israel und Gottesknecht bei Deuterocesaja”, s. 9: ostatni z długiego łańcucha proroków.

⁵⁰⁴ Zob. U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 387.

się wśród niebiańskiej rady tronowej JHWH (por. Ps 103,20 i Hi 4,18, gdzie jednak taka identyfikacja posłańców [i sług] nie jest wcale pewna)⁵⁰⁵. Choć tożsamość posłańców pozostaje siłą rzeczy niepewna, to sługa pełni prorocką funkcję, a tym samym jest identyczny ze sługą z Iz 43,10⁵⁰⁶. Jednak o ile w 43,10 mowa była przede wszystkim o jego misji budzenia zaufania w potęgę jedynego Boga, to tutaj koncentruje się na słowie proroka o zbawieniu, czyli kolejnym aspekcie przesłania samego Deuteroizajasza (por. 41,8-13.14-16.17-20; 42,15-16; 43,1-7.14-15.16-22.25; 44,2-5, by wymienić tylko te poprzedzające analizowaną perykopę).

Druga część mowy Bożej (w.26b-28[a]) charakteryzuje się stojącym na początku każdego paralelizmu *ptp.* **הַאֲמִיר**. O ile w.25-26a przekonywały o tym, że Bóg wypełnia swoje przekazane przez proroków (lub posłańców i służę-proroka) słowo, unieważniając przesłanie wróżbitów i kapłanów, to ta część przywołuje treść tego prorockiego słowa (**אמר** wprowadza w Biblii Hebrajskiej prawie bez wyjątku mowę niezależną)⁵⁰⁷. Słowo sługi jest więc tym samym co słowo Boga⁵⁰⁸. Wiersze te poza prologiem (40,1-11), powiązany rzeczowo z prologiem 41,27 („zwiastun dla Jerozolimy”), 45,13 (związany z 44,28b) i wtórnym 46,13⁵⁰⁹ (por. też 48,2) są jedynym fragmentem mówiącymi o Jerozolimie w pierwszej części Dtiz (rozdz. 40-48). Ma być na nowo zamieszкана. **יָשָׁב** ho. w Iz 5,8⁵¹⁰ wiąże się z posiadaniem własnej ziemi⁵¹¹ czy też wszystkich praw i obowiązków osób osiadłych w kraju⁵¹², tak że Boża obietnica dotyczy nie tylko zamieszkania, ale również bycia pełnoprawnym obywatelem⁵¹³. Oznacza też odwrócenie kary z Iz 5,9; 6,11⁵¹⁴. Boży plan zbawczy nie ogranicza się do Jerozolimy, lecz obejmuje także otoczenie Jerozolimy – „miasta judzkie”, które w Dtiz są wzmiankowane jeszcze w 40,9 (i prawdopodobnie w 54,3)⁵¹⁵. **בְּנֵה**

⁵⁰⁵ Tak K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 281-282, który włącza do tego grona również służę; sugerowane przez H.-J. Hermisson, „Israel und Gottesknecht bei Deuterojesaja”, s. 8. Taką interpretację uważa za wątpliwą K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 470, a zaprzecza jej J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 421. Dodatkowo wg R. Ficker, „מְלָאָךְ”, kol. 907-908, posłańców, których rolą jest bezpośrednie ingerowanie w życie ludzi, należy jednoznacznie odróżniać od innych istot niebiańskich.

⁵⁰⁶ Do tego wiersza zob. powyżej. Analogicznie T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 313, widząc w nim „pojedynczego proroka”.

⁵⁰⁷ Zob. H.H. Schmid, „אמר”, *THAT I*, kol. 211-216, tu kol. 213, który ponadto uważa, że ewentualne wyjątki są pozorne. Wg K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 472, przyimek **ל** po tym czasowniku w Dtiz wprowadza regularnie osobę, do której się mówi, zaś w sensie „o” jedynie jeszcze we wtórnych w.28b i 41,7.

⁵⁰⁸ K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 282, widzi z nim edykt królewski.

⁵⁰⁹ Do tego zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 127-130.

⁵¹⁰ Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia.

⁵¹¹ Tak J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 422.

⁵¹² Za K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 472.

⁵¹³ A nie niewolnikiem czy robotnikiem najemnym – K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 282.

⁵¹⁴ Tak U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 388.

⁵¹⁵ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 502-503. Poza tym miasta (w *pl.*) na pustyni wspomniano jeszcze w 42,11 (zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 245; zaś K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 242, uważa „miasta” za niemożliwe w 42,11 i dokonuje korekty tekstu). Miastem w *sg.* jest zawsze Jerozolima

w odniesieniu do zniszczonych miast oznacza „odbudować”⁵¹⁶, a w Dtiz występuje jeszcze tylko w w.28b i 45,13 dla odbudowy miasta Bożego przez Cyrusa. Ostatni półwiersz w.26b z powrotem zajmuje się Jerozolimą (por. *suf. sg.*). By mogła zostać zamieszкана, konieczna jest odbudowa jej ruin, które są obiektem zainteresowania jeszcze tylko w drugiej części Dtiz: 49,19 i 51,3; 52,9, mówiących o pocieszeniu przez JHWH ruin Jerozolimy⁵¹⁷. Obrócenie Jerozolimy i miast w ruiny zapowiadali prorocy (Jr 25,9.11.18; Ez 5,14), karę taką zakłada też przekleństwo za nieposłuszeństwo z Kpł 26,31-33⁵¹⁸. קָיָם w pol., który może podkreślać aspekt faktytywny⁵¹⁹, jest używany wyłącznie na określenie odbudowywania ruin (Iz 58,12; 61,4, gdzie stoi paralelnie z בָּנָה)⁵²⁰. Podmiotem jest Bóg, który sam odbuduje Jerozolimę. Czasownik קָיָם, który stoi też na początku w.26⁵²¹, łączy zapewnienie o tym, że Bóg wypełnia swoje obietnice, z treścią tychże obietnic.

W.27 ma odmienną treść. Bóg zwraca się do otchłani (w 2. os.; w tym wierzu nie można wprawdzie mówić o chiasmie, ale za to czasowniki przeplatane są z rzeczownikami, tak samo jak w w.28b). מְצוֹלָה to *hapaxl.* wyprowadzany z צוֹלָה*, będącego formą poboczną צָלַל, od którego wywodzi się z kolei מְצוֹלָה w znaczeniu „głębia”, „otchłań”⁵²². Stąd i tutaj przyjmuje się analogiczne znaczenie. Paralelnie stoi נָהָר (*pl. z suf.* odniesionym do „głębi”), który może oznaczać prąd morski, także w praocenie (jak w Ps 24,2)⁵²³. Bóg wydaje głębi polecenie wyschnięcia. יִחַרֵּב¹, który w Dtiz pojawia się jeszcze w hi. w 42,15; 50,2 i 51,10, może opisywać Boże działanie (por. np. Ps 106,9; poprzez siroko?)⁵²⁴. Paralelny יָשַׁב (hi.) to również czasownik używany dosłownie i przenośnie, w tym dla Bożego działania, zarówno w postaci kary, jak i aktów zbawczych⁵²⁵. W Dtiz spotykamy go ponownie w 42,15

(45,13; 48,2; 52,1).

⁵¹⁶ Czasownik ten ma szersze dosłowne i metaforyczne znaczenie – zob. A.R. Hulst, „בָּנָה”, *THAT I*, kol. 325-327.

⁵¹⁷ Słowo to w Dtiz pojawia się jeszcze w 48,21 w odniesieniu do pustkowia (nie ma konieczności jego rewokalizacji – tak H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja 2*, s. 257-258).

⁵¹⁸ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 423.

⁵¹⁹ A wg K. Elliger, *Deuteriojesaja 1*, s. 473, zapal czy duży nakład siły potrzebny do odbudowy Jerozolimy.

⁵²⁰ Pol. występuje tylko te cztery razy w Starym Testamencie (dwa razy w 61,4), a więc jedynie w Dtiz i Triz. Zob. S. Amsler, „קָיָם”, *THAT II*, kol. 636-641, tu kol. 637.

⁵²¹ Powiązanie to dostrzega J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 423.

⁵²² Zob. K. Elliger, *Deuteriojesaja 1*, s. 473; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 423. מְצוֹלָה może stać koło יָם (Hi 41,23), a w Wj 15,5 i Ne 9,11 związana jest z exodusem (por. też Za 10,11: głębia rzeki), ale najczęściej jest metaforą dla sytuacji człowieka w głębokiej potrzebie (Jon 2,4 i Ps 69,3.16; 88,7; 107,24) czy dla wrogiej potęgi (Ps 68,23).

⁵²³ W Dtiz poza 48,18 (użycie figuratywne) występuje zawsze w *pl.*: 41,18; 43,19; 42,15; 43,2; 47,2; 50,2. Paralelnie z מְצוֹלָה znajdziemy go jedynie w Jon 2,4.

⁵²⁴ HAL, HAHAT i O. Kaiser, „יָחַרֵּב”, *TWAT III*, kol. 160-164, wyróżniają zasadniczo dwa rdzenie. Z יָחַרֵּב HAHAT wyprowadza rzeczownik „ruiny” (por. w.26b), który U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 388, uważa za językowo powiązany z czasownikiem w w.27, gdyż oba wywodzi z יָחַרֵּב¹.

⁵²⁵ Zob. H.D. Preuß, „יָשַׁב”, *TWAT III*, kol. 400-406.

(dwa razy) oraz w obrazowych sformułowaniach w 40,7-8.24⁵²⁶. Jak należy zatem rozumieć ten wiersz? W badaniach zaprezentowano chyba wszystkie możliwości: 1) nawiązanie do exodusu, 2) zapowiedź wysuszenia przez Boga Eufratu i/lub jego kanałów, odgrywających ważną rolę gospodarczą (irygacja, handel), tj. destrukcja Babilonu, 3) nawiązanie do stworzenia, ściślej pokonania mocy chaosu jako dowodu na Bożą potęgę, a nawet 4) do (zakończenia) potopu⁵²⁷. W Dtiz rzeczowo najbliższą paralelę wydaje się być 50,2 i 51,(9b-)10, w których łączą się motywy walki z morzem-chaosem (stworzenie) i exodusu. Oba te akty dowodzą potęgi JHWH⁵²⁸. Wysuszenie ma umożliwić powrót wygnańców (42,15; por. też 43,2). Stąd i tutaj stwórcze pokonanie chaosu ma umożliwić nowy exodus, wyjście z Babilonu⁵²⁹, ale otaczające wiersze koncentrują się na odbudowie Jerozolimy. Wysuszenie rzek i kanałów Babilonu, a tym samym jego zniszczenie może być więc warunkiem wyjścia wygnańców. Upadek Babilonu stałby w kontraście do restauracji Jerozolimy⁵³⁰. Ponadto, skoro Bóg rządzi wrogimi i potężnymi siłami chaosu, to może się też posłużyć najpotężniejszym władcą Cyrusem, o czym mówi kolejny wiersz⁵³¹.

„Trzecie” Boże słowo dotyczy Cyrusa i jego zadania (w.28, przy czym w.28a ma chiastyczną konstrukcję). Perski władca Cyrus II Wielki w 539 r. p.n.e. wyruszył przeciwko imperium nowobabilońskiemu i w bitwie pod Opis pokonał wojska Nabonida. Przy wsparciu kapłanów Marduka wkroczył do Babilonu, tworząc największą monarchię ówczesnego świata. Przybrał tytuł „wielkiego króla, króla Babilonu, króla Sumeru i Akadu, króla całego świata”, a także „Króla Królów”⁵³². Jego imię po raz pierwszy i jedyny poza 2Krn i Ezd pojawia się w Iz 44,28a i 45,1⁵³³. JHWH tytułuje go swoim pasterzem. W Starym Testamencie jest to predykat Boga (Ps 23,1; Iz 40,11; 63,11), króla (jako przez bóstwo ustanowionego pasterza, co zdaje się być typowe dla władców starożytnego Bliskiego Wschodu, nawet jeśli król w Izraelu nie posiadał porównywalnej roli w kulcie państwowym; por. 2Sm 5,2;

⁵²⁶ Jeszcze rzeczownik w 44,3.

⁵²⁷ Zob. K. Elliger, *Deuterokesaja 1*, s. 473; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 143 i J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 423-424.

⁵²⁸ Do tego zob. H.-J. Hermisson, *Deuterokesaja 3*, s. 82-85 (przy czym 50,2 sięga nie do opisu exodusu z Pięcioksięgi, lecz z Psalmów) i 225-230. O tym, że 44,27 mówi o stwórczej mocy Boga przekonany jest też O. Kaiser, „תָּרַב”, kol. 161.

⁵²⁹ Zob. K. Elliger, *Deuterokesaja 1*, s. 474, który sądzi, że motyw walki z chaosem jest dawcą obrazu, zaś treścią jest zniszczenie światowej potęgi Babilonu, w której wygnańcom groziło, metaforycznie mówiąc, utonięcie. Wiersz spaja więc ze sobą przeszłość i przyszłość. W sumie podobnie K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 284-285.

⁵³⁰ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 424; podobnie U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 389

⁵³¹ Zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 128, według którego w.27 z w.28 odzwierciedla związek pomiędzy Bogiem stwórcą a Bogiem panem historii.

⁵³² Do szczegółów historycznych U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 375-379; H.-J. Hermisson, *Deuterokesaja 3*, s. 674-682; https://de.wikipedia.org/wiki/Kyros_II. (dostęp 22.03.2019).

⁵³³ Spekulacje dotyczące etymologii jego imienia nie prowadzą do przekonującego wyniku (zob. K. Elliger, *Deuterokesaja 1*, s. 474-475), w każdym razie dla jego znaczenia „pasterz” nie ma podstaw (tak J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 425).

7,7; Ps 78,71-72), a także obiecanego króla (Ez 34,23; 37,24; Mi 5,3), zwierzczości (Jr 2,8; Ez 34 itp.)⁵³⁴. Z całą pewnością *suf.* trzeba ujmować jako *gen. subiectivus*, tj. ustanowiony przez Boga⁵³⁵. Misją Bożego pasterza jest zrealizowanie (לַעֲשׂוֹת hi. jak w w.26a) Bożej woli. Rzeczownik עָשָׂה ma sens obiektywizujący⁵³⁶, odnosi się do tego, czego Bóg (*suf.*) sobie życzy, całość jego woli (עֲשֵׂה לְפָנָיו). Taką samą myśl odnajdujemy również w 46,10-11⁵³⁷, gdzie Bożą wolę, Boży plan (por. 44,26a), który dotyczy Babilonu (48,14), wykonuje niewymieniony z imienia Cyrusa. Wyznaczony przez Boga pasterz, Cyrus ma nie tylko zrealizować całą Jego wolę, dotyczącą losów Babilonu, ale w szczególności odbudować Jerozolimę (w.28bα; już też w w.26b) oraz odbudować świątynię (por. 28bβ). Cyrus wykona to zadanie, nakazując (לְעֵשֶׂה) odbudowę Jerozolimy oraz świątyni. הֵיכָל to świątynia⁵³⁸, dla budowy której użyto dwóch czasowników: יָסַד i בָּנָה. יָסַד oznacza nie tylko początek budowy, ale całą budowę czy odbudowę⁵³⁹ (jak w Iz 54,11; a także w Iz 48,13; 51,13.16 dla Bożego stworzenia ziemi). Nigdzie więcej sprawa świątyni i jej odbudowy nie pojawia się w Dtiz. Za to wyrażenie יָסַד הֵיכָל spotykamy w Za 8,9; Ag 2,18; Ezd 3,6.10 (w tym ostatnim czasownik w *impf.*), a jej odbudowę miano podjąć z polecenia tzw. edyktu Cyrusa (Ezd 1,3; 6,3-5 oraz 3,7; 5,13; do roli, jaką odegrali prorocy Aggeusz i Zachariasz por. Ezd 5,1-2)⁵⁴⁰. Odbudowa świątyni stojąca na końcu perykopy staje się ostatecznym zamiarem JHWH, który ma zrealizować Cyrus⁵⁴¹.

Perykopa została zbudowana w wyjątkowo wyrafinowany sposób⁵⁴². Mowa JHWH (w.24b-28) składa się z trzech części (w.24b/25-26a/26b-28)⁵⁴³, a w każdej

⁵³⁴ רָעָה, gdy podmiotem jest człowiek, oznacza „paść”, „wyprowadzać na pastwisko stado”, *abs.* „być pasterzem”, „strzec”, w sensie przenośnym „chronić”, „panować nad ludźmi” (2Sm 7,7), a gdy podmiotem jest stado, intransytywnie „paść się” (także przenośnie o ludziach, w tym w znaczeniu pustoszenia czegoś). Do tego zob. J.A. Soggin, „רָעָה”, *THAT* II, kol. 791-794; też K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 286, według którego jednak idea pasterza była powiązana z królestwem Dawida, tak że jej przeniesienie na obcego władcę miało być zaskakujące.

⁵³⁵ Tak K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 475.

⁵³⁶ Do tego pojęcia zob. G. Gerleman, „עָשָׂה”, *THAT* I, kol. 623-626.

⁵³⁷ Paralelność 44,26a i 46,10-11 podkreśla J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 426.

⁵³⁸ Podstawowe znaczenie to „pałac”, a w przypadku bóstwa „świątynia” (lub wewnętrzne pomieszczenie, miejsce najświętsze) – zob. M. Ottoson, „הֵיכָל”, *TWAT* II, kol. 408-415.

⁵³⁹ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 427; też W.H. Schmidt, „יָסַד”, *THAT* I, kol. 736-738. יָסַד w ni. pojawia się jeszcze tylko w Wj 9,18.

⁵⁴⁰ H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 734, uważa, że w.28b zakłada prawdopodobnie znajomość tzw. edyktu Cyrusa, którego wydanie w 538 r. p.n.e. jest faktem historycznym i który przypuszczalnie był zbliżony do Ezd 6,3-5 (s. 678.679-681; do wątpliwości wobec edyktu Cyrusa zob. Ch. Frevel, „Grundriss der Geschichte Israels”, s. 680-681); podobnie wg K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 286-287, powiązanie Cyrusa z odbudową świątyni obecne jest w tzw. edyktie Cyrusa (2Krn 36,23; Ezd 1,2-4 i 6,3-5), co miałyby świadczyć o językowej i historycznej precyzji w.28b.

⁵⁴¹ Zob. K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 479, według którego usytuowanie na końcu uwypukla rolę odbudowy świątyni.

⁵⁴² U. Berges, *Jesaja* 40-48, s. 380, słusznie odnotowuje, że żaden inny fragment Dtiz nie został aż tak w najmniejszym detalu precyzyjnie skonstruowany.

⁵⁴³ K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 459-461 i J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 415, wyróżniają 3 strofy.

posłużono się trzema imiesłowami, które są *de facto* apozycjami imienia JHWH z początkowej formuły samoprzedstawienia. W drugiej części są to zawsze *ptp.* hi. (nieokreślone, tak samo jak w pierwszej części), a w trzeciej trzy razy יהאמר. W pierwszej części występują trzy zaimkowe (zaimek i *suf.*) części mowy w 1. os. Formy 1. os. powracają w trzeciej części, podczas gdy w drugiej czasowniki w formie osobowej użyto w 3. os. W drugiej i trzeciej części paralelizmy są zbudowane chiastycznie (ewentualnie czasowniki przeplatane są z rzeczownikami). Do tego dochodzi regularny rytm (w pierwszej części 4+3+3, w drugiej i trzeciej zawsze 3+3, a jedynie w.26b jest wyjątkiem, bo ma dodatkową linię). Trzecia część (w.26b-28) ma ramową kompozycję, gdyż odbudowa Jerozolimy stoi na jej początku (w.26b) i na końcu (w.28b). Ponadto chiastycznie ułożono imiesłowowe rozszerzenia formuły posłańca w w.24a, które treściowo odnoszą się – choć nie wprost – do kolejnych imiesłowów: stworzenie (jak w w.24b, nawet jeśli jest w nim mowa o stworzeniu świata, a nie Izraela) i odkupienie ludu (druga i trzecia część perykopy).

Schemat budowy przedstawia się następująco:

w. 24a: formuła posłańca z dwoma rozszerzeniami (adresatem jest „ty”)

w.24b-28: mowa JHWH

1. część wprowadzająca

w.24ba: JHWH czyni wszystko

w.24bβ-γ: jedyny stwórczyni świata

2. część: JHWH realizuje słowo prorockie

w. 25: unieważnia wyrocznie i wróżby mędrców i kapłanów (babilońskich)

w. 26a: wypełnia słowo sługi i swoich posłańców (w kontraście do w.25)

3. część: JHWH ogłasza swoje zamiary (Boża obietnica)

w.26b: zasiedlenie i odbudowa Jerozolimy oraz miast judzkich

w.27: wyschnięcie otchłani (koniec potęgi Babilonu i kierowanie wrogimi siłami)

w.28a: ustanowienie Cyrusa do realizacji Bożych zamiarów

w.28b: Cyrus wydaje polecenie odbudowy Jerozolimy wraz ze świątynią

Taka schematyczna konstrukcja pozwala dostrzec od razu odmienności w jej strukturze. Trzy części perykopy są zróżnicowane pod względem determinacji *ptp.* i zmiany osób:

w.24b: mowa JHWH w 1. os. i *ptp.* bez przedimków, paralelizm trójczłonowy;

w.25-26a: o Bogu w 3. os. i *ptp.* bez przedimków, trzy paralelizmy;

w.26b-28: mowa JHWH w 1. os. i *ptp.* z przedimkami⁵⁴⁴, do tego dochodzi trójczłonowy paralelizm w w.26b i dodatkowy paralelizm (w.28b) nie rozpoczynający

⁵⁴⁴ K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 462, wyjaśnia tę odmiennąść w ten sposób, że *ptp.* bez przedimka są orzecznikami (i apozycjami do JHWH z w.24b), zaś w trzeciej strofie podmiotami.

się od *ptp.* (choć na jego początku również stoi forma czasownika אָנֵר)⁵⁴⁵.

Taka obserwacja prowadzi wprost do pytania o integralność literacką perykopy. Do wymienionych różnic dochodzi jeszcze nieco odmienna budowa w trzeciej części w.27 i 28b, w których nie ma klarownych chiasmów, a w.27 jest zaadresowany do otchłani (2. os.). Wydaje się też, że w.25-26a nie są mową JHWH z powodu czasowników w 3 os. sg. Do tego można dodać, że 26bβ zakłóca budowę tej części, a *suf.* 3. os. sg. („jej ruiny”) w w.26bγ odnosi się do „Jerozolimy” z w.26bα, niejako przeskakując nad „miastami judzkimi”. W.28b nie tylko nie mieści się w stroficznej budowie, ale i mówi o odbudowie świątyni, co jest zupełnie wyjątkowe w Dtiz. Zaskakująca może być też wielość tematów, przez co perykopa robi wrażenie patchworkowej⁵⁴⁶.

Powszechnie za wtórne uzupełnienie uznaje się w.26bβ i 28b. Tak K. Elliger, *Deuterocesaja* 1, s. 454-455.460.478; H.-J. Hermisson, „Diskussionsworte bei Deuterocesaja”, s. 674 i *Deuterocesaja* 3, s. 734 (względny stylistyczny, a także zależność od edyktu Cyrusa w.28b); U. Berges, *Jesaja* 40-48, s. 372-373, który dodaje, że pozytywne powiązanie Jerozolimy i miast judzkich (w.26bβ) w Starym Testamencie spotykamy jeszcze tylko w Iz 40,9 i Ps 69,36 (i jest tematem w Triz, por. np. 61,4), a w.28b jest głosem z kręgów kronikarskich. Bez tych domniemyanych dodatków tekst ma się składać z trzech strof po 16 słów każda. Za wtórny w.26bβ uchodzi także w BHS i A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 269; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 305; a w.28b w J. Begrich, *Studien zu Deuterocesaja*, s. 52 przyp. 180; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 414 (jako możliwe). Starsi komentatorzy B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 311-312; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 124 przyp. 3, chcieli przenieść w.28bβ do w.26b, odtwarzając jakoby brakujący człon paralelizmu, jednocześnie skreślając jako powtórzenie w.28bα. Brakuje jednak wyjaśnienia, w jaki sposób mogło dojść do takiego zakłócenia tekstu.

Dalej idzie J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 74-80, który obok w.26bβ i 28b za redakcyjne rozszerzenie uznaje w.25-26a, gdyż są treściowo związane z 40,6-8 i 55,10-11. Nawet jeśli 40,6-8 i 55,10-11 miałyby być redakcyjne, to realizacja przez Boga swojego słowa w Dtiz dochodzi do głosu też w 45,(18-)23*; 46,10-11 (por. też 41,21-29; 44,6-8, tj. argumentacja w mowach sądowych, zgodnie z którą JHWH jako prawdziwy Bóg może zapowiadać to, co się wydarzy).

Jeszcze dalej posuwa się R.G. Kratz, *Kyros im Deuterocesaja-Buch*, s. 72-76. Na podstawie złożoności tematycznej i różnic gramatycznych wyróżnia w perykopie aż cztery warstwy: 1) w.(24.)-25-26a; 2) w.26b*-27; 3) w.28; 4) w.26bβ. W.26bβ zakłada w.26*-27, a w.28 połączenie w.24-26a z w.26b*-27, ponadto związany jest kompozycyjnie z 45,1 (Cyrus). W szczegółach inaczej, ale w ogólnym zarysie podobnie J. Ślawik, *Historia redakcji pierwszej części Księgi Deuterocesajasza (Iz 40-48)*, s. 106-115. Nie można jednak przeceniać różnic stylistycznych i nie ma powodu,

⁵⁴⁵ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 417. U. Berges, *Jesaja* 40-48, s. 373: bez dodatków w.26bβ i 28b każda strofa liczy 26 wyrazów (przy czym w w.24b przyjmuje lekcję Q; zob. powyższą uwagę do tłumaczenia).

⁵⁴⁶ Zob. R.G. Kratz, *Kyros im Deuterocesaja-Buch*, s. 73, który wymienia: stworzenie (w.24), spór o prawdziwość zapowiedzi (w.25-26a), odbudowę Jerozolimy i okolic (w.26b.28b), exodus (w.27), powołanie Cyrusa (w.28a).

by odmawiać autorowi stworzenia złożonej treściowo perykopy.

Także F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, s. 88 przyp. 1, uważa, że odbudowa Jerozolimy i Judy czy imienne wymienienie Cyrusa nie były możliwe w Dtiz. Dlatego uznaje całość za wtórną (jedynie w.25 może być „wczesny”). Do takiego samego wniosku dochodzi R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 404-407.415, argumentując przede wszystkim wyjątkowością poszczególnych sformułowań w Dtiz.

Choć trudności literackokrytyczne są oczywiste, to perykopa ta w obecnej postaci jawi się jako sensowna całość, w której poszczególne wypowiedzi można wzajemnie sobie przyporządkować. Bóg, który samodzielnie decyduje o losach świata od stworzenia przez całą historię (w.24), prowadzi do wypełnienia się zapowiedzi przekazywanej przez sługę-proroka, podczas gdy „przewidywania” mędrców-wróźbitów czy ich przeciwstawne i korzystne dla Babilonu przepowiednie spełzną na niczym (w.25-26a). Prorockim słowem sługi jest obietnica odbudowy Jerozolimy i jej otoczenia oraz jej ponownego zaludnienia, którą Bóg jako panujący stwórczo nad chaosem (w.27) i historią (w.28a) spełni, posługując się Cyrusem, który (w.28b) nakaze odbudowę Jerozolimy ze świątynią. Choć perykopa zdaje się być złożona z trzech zróżnicowanych formalnie i nieco odmiennych części, to jednak bez problemu daje się interpretować jako całość.

Uzupełnieniem za to jest prawdopodobnie w.26bβ, gdyż nie tylko tworzy niezwykły w tym starannie zbudowanym tekście trzeci człon paralelizmu, ale też *suf.* 3. os. sg. w w.26bγ („jej ruiny”) odnosi się do Jerozolimy z w.26bα (choć można by postulować kłamrów budowę w.26b). Treściowo rozszerzenie obietnicy na otoczenie Jerozolimy związane jest z 40,9 (i 54,3?). Jeśli prolog Iz 40-55 jest pierwotny, to odpada treściowy argument za redakcyjnym pochodzeniem w.26bβ⁵⁴⁷. Najprawdopodobniej redakcyjnym dodatkiem jest w.28b, który nie tylko wypada poza trzyczęściową konstrukcję opartą na potrójnych imiesłowach, ale rozszerzając obietnicę na świątynię, wprowadza motyw całkowicie nieobecny w Dtiz, pomimo tego, że o Jerozolimie mowa jest wielokrotnie (trzeba go prawdopodobnie wiązać z wydarzeniami ok. 520 r. p.n.e., tj. przypuszczalnym początkiem odbudowy świątyni)⁵⁴⁸. Dodatek ten nie tylko uwzględnia świątynię, ale i pokazuje, że Cyrus wypełni Boży plan wobec Jerozolimy, nakazując (dekretom?) jej odbudowę. Ostatecznym jej celem staje się odbudowa świątyni.

Pozostaje jeszcze trudność związana z przedimkiem przy imiesłowach הָאֱלֹהִים w ostatniej części, którą jednak trudno byłoby wyjaśnić literackokrytycznie, oraz niekonsekwentne używanie form 1. i 3. os. dla Boga. Czy przedimek ma podkreślać

⁵⁴⁷ Taki argument z pewnością wziął pod uwagę H.-J. Hermisson, „Einheit und Komplexität Deuterorjesajas”, s. 311, zaliczając w.26bβ do pierwotnej perykopy.

⁵⁴⁸ Co ciekawe, odbudowa świątyni nie jest też tematem w Triz, który zakłada już jej istnienie – 60,7.13; 62,9 (zob. O.-H. Steck, *Studien zu Tritojesaja*, s. 101-105.116 i K. Koenen, *Heil den Gerechten – Unheil den Sündern*, s. 69-70 przyp.2). Takiemu datowaniu tego dodatku zaprzecza U. Berges, *Jesaja* 40-48, s. 373 (zob. powyżej).

boską tożsamość „mówiącego” jako tego, który odbiorcom powinien być znany⁵⁴⁹? A może użyty został, dlatego że imiesłowy wprowadzają (auto)cytat słów Bożych (po formule posłańca w w.26aα)? Powrót do 1. os. w tych (auto)cytatach może być wyjaśniona w ten sposób, że przytacza się w nich słowa JHWH (por. formy 1. os. w w.24b po Bożym „ja”). Komplikacją jest także użycie 3 os. w w.25-26a: czy bazuje na jakiejś tradycji hymnicznej, na przykład zależności formalnej od hymnu partycy-pialnego? W każdym razie motywy pojawiające się w tej perykopie nie są wyjątkowe w Dtiz⁵⁵⁰, a ingerencje literackokrytyczne (poza w.28b i przypuszczalnie w.26bβ) wynikałyby z nadmiernego rygoryzmu formalnego i sprowadzałyby się do odmowy możliwości operowania przez proroka wieloma kwestiami tematycznymi w ramach jednej perykopy.

Podsumowanie. Sługa Boży posługujący się słowem przypomina proroka (w.26a). Natomiast nie ma pewności co do tożsamości posłańców Bożych, których zbawczy plan ponad wszelką wątpliwość się spełni. Plan ten jest tożsamy ze słowem sługi. A stanie się tak, bo za swoimi posłańcami i sługą stoi Bóg, od którego działania zależne jest istnienie świata (w.24a) oraz istnienie i zbawienie ludu izraelskiego (w.24a). Cokolwiek i w czymkolwiek imieniu mówiliby wróżbici, kapłani i mędr-cy babilońscy, nie ma znaczenia (w.25), ponieważ jedynie rzeczywiście panujący na światem (stworzeniem i historią; por. w.27) Bóg zdecydował o końcu Babilonu (por. 48,14), wykupieniu swojego ludu i odbudowie Jerozolimy, jej ponownym za-ludnieniu. Nic nie może stanąć na przeszkodzie w realizacji tej obietnicy (w.27). Bóg posłuży się w tym Cyrusem (w.28a). Jak panuje i wydaje rozkazy siłom chaosu (w.27), tak wydaje polecenia najpotężniejszemu władcy. Redakcja dodaje do tego, że Cyrus zarządzi czy wyda polecenie odbudowania nie tylko Jerozolimy, ale i świą-tyni. Hymniczna forma sprawia, że Bogu oddaje się chwałę, a polemiczny charakter wskazuje na potrzebę przekonywania odbiorców, tj. Jakuba/Izraela. Tym samym fragment ten przypomina 43,8-13. Misją sługi jest przekonywanie ludu o potędze zbawiającego Izrael Boga, budzenie wiary oraz wysławianie Boga. W 44,24-28 nie ma mowy o świadectwie wobec narodów, wpierw sługa-prorok musi przekonać Jakuba/Izraela do ufności i przyjęcia Bożego odkupienia, na końcu którego stoi re-stauracja Jerozolimy i ludu judzkiego. Słowo i zbawczy plan zdają się być identyczne ze zwiastowaniem, które odnajdujemy w Iz 40-55, co sugeruje, że sługa-prorok jest tożsamy z prorokiem, którego nazywamy Deuteroizajaszem⁵⁵¹.

⁵⁴⁹ Wg A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 271, przedimek ma zaznaczać, że mówiący jest iden-tyczny z Bogiem z poprzednich wierszy.

⁵⁵⁰ Zob. powyżej czy H.-J. Hermisson, „Einheit und Komplexität Deuterojesajas”, s. 303-304.306-308.

⁵⁵¹ Zob. H.-J. Hermisson, „Israel und Gottesknecht bei Deuterojesaja”, s. 8-9.

2.7. Księga Izajasza 45,1-7

1. Tak rzekł⁵⁵² JHWH do⁵⁵³ pomazańca swojego,
do Cyrusa, którego chwyciłem za prawicę (jego),
aby podbić⁵⁵⁴ przed nim (dla niego) narody
i z bioder królów zdjąć,
aby otworzyć przed nim (dla niego) wrota
i bramy nie zostaną zamknięte.
2. Ja przed tobą pójdę
i 'mury miejskie'⁵⁵⁵ zrównam⁵⁵⁶,
wrota z brązu roztrzaskam
i rygle żelazne odrąbię.
3. I dam ci skarby (ukryte w) ciemności
i zapasy z ukrycia,

⁵⁵² W TM formuła posłańca wraz ze zdaniem יְהוָה יֵרֵד (przechodzi w mowę JHWH w 1. os. Stąd BHS chce skorygować wszystkie formy na 1. os., powołując się na tłumaczenie w G (i V) tylko jednego wyrażenia: τῷ χριστῷ μου, a tym samym świadectwa te nie mogą uzasadniać takiej korekty. Językowo skomplikowana budowa tego wiersza z pewnością wymaga wyjaśnienia (zob. poniżej).

⁵⁵³ Gramatycznie możliwe byłoby również tłumaczenie: „o pomazańcu, o Cyrusie” (por. 44,26.28) – tak chce J. Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, s. 245, przy czym eliminuje spójnik וְ (pełni rolę punktacji lub trzeba go wykreślić), tak że mowa JHWH zaczyna się zaraz po słowie „Cyrus” (tak tłumaczy też T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 304, pomijając וְ bez słowa komentarza). Jednak w powiązaniu z formułą posłańca byłoby to bardzo nietypowe (zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 432), tym bardziej że od w.2 Cyrus jest adresatem wyroczni.

⁵⁵⁴ Wprawdzie forma *inf. cs.* w TM jest niezwykła, to jednak nie wyjątkowa (zob. *Gesenius' Grammatik*, § 67p; HAHAT; HAL), tak że korekta wokalizacji, którą proponuje m.in. BHS czy T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 306, jest niepotrzebna. Jeszcze mniej przekonuje próba zmiany na *inf. hi.* יֵרֵד (dopuszczana w R.G. Kratz, *Kyros im Deuteriojesaja-Buch*, s. 21 przyp. 57; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 290 przyp. 97) – do tego zob. K. Elliger, *Deuteriojesaja 1*, s. 482.

⁵⁵⁵ Znaczenie tego *hapaxl.* jest niepewne. Tradycyjnie rozumiany był w znaczeniu „przeszkody”, „nierówności” (zob. HAHAT; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 434-435, który ostatecznie opowiada się za takim właśnie ujęciem TM, co mogłaby wspierać S). W G, co być może potwierdza też Q^a, jeśli mamy w Q^a wyjątkową formą *pl. abs.* (do tego J.L. Koole; zob. też HAHAT), odczytano „góry” (taką lekcją wybrano w BHS; HAL; J. Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, s. 245). Raczej jest ono zapożyczeniem z akadyjskiego *dūru*, oznaczającego „mury obwodowe” (niem. *Ringmauer*, ang. *enceinte*), co wymaga jednak korekty wokalizacji (w *pl.* jako określenie murów Babilonu, co zdaje się potwierdzać T; szczegółowo K. Elliger, *Deuteriojesaja 1*, s. 482-483; tak też J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66*; R.G. Kratz, *Kyros im Deuteriojesaja-Buch*, s. 22 i przyp. 59; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 294 przyp. 121; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 146 i T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 306, którzy *notabene* nie odnotowują potrzeby rewokalizacji tego wyrazu; do tego zob. też J.L. Koole i HAHAT). Inne propozycje korekt (np. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 134 przyp. 4, nawet jeśli czasownik mógłby sugerować dopełnienie יֵרֵד - por. Iz 40,3; 45,13) są dużo mniej prawdopodobne.

⁵⁵⁶ Możliwe jest zarówno K (hi.), jak i Q wsparte przez Q^b (pi. również w Iz 45,13; zob. K. Elliger, *Deuteriojesaja 1*, s. 483, który wybiera drugą z tych możliwości). Nie różnią się znaczeniowo (zob. HAHAT; też *Gesenius' Grammatik*, § 434).

- żebyś poznał⁵⁵⁷,
 że Ja jestem JHWH, wzywającym ciebie po imieniu,
 Bogiem Izraela.
4. Ze względu na sługę mojego Jakuba
 i Izraela, wybrańca mojego
 wezwałem⁵⁵⁸ ciebie po imieniu twoim,
 nadaję tobie zaszczytne imię,
 choć nie poznałeś mnie.
5. Ja jestem JHWH i nie ma innego,
 poza mną nie ma boga(ów).
 Opasuję ciebie, choć nie poznałeś mnie.
6. Żeby poznali od wschodu słońca i od zachodu jego⁵⁵⁹,
 że żadnego nie ma poza mną.
 Ja jestem JHWH i nie ma innego,
 kształtującym światło
 i stworzycielem ciemności,
 dającym (czyniącym) powodzenie⁵⁶⁰
 i stworzycielem nieszczęścia;
 Ja jestem JHWH,
 czyniącym wszystkie te.

Powiązania pomiędzy dwiema odrębnymi perykopami 44,24-28 i 45,1-7 zostały opisane powyżej. Adresatem wyroczni z 45,1-7 jest Cyrus⁵⁶¹. Jest on nie tylko narzędziem realizacji Bożej woli (jak w 44,28), ale i bezpośrednim odbiorcą obietnicy⁵⁶².

⁵⁵⁷ Ze względu na długość tej linii (*m.cs.*) chętnie wykreśla się to wyrażenie (tak już B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 313 czy K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 308; też BHS). Jednak świadectwa zgodnie je potwierdzają, tak że nie może być usnięte (zob. np. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 130 czy K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 483 i 488, dla których jest to kwestia literackokrytyczna).

⁵⁵⁸ Do użycia tutaj *impf. cons.* zob. Gesenius' *Grammatik*, § 111b przyp. 1.

⁵⁵⁹ מַעֲרָב w Biblii Hebrajskiej jest *masc.* (tj. bez końcowego ה). Wiele starożytnych przekładów poświadczą *suf. fem.* (zob. BHS; מַעֲרָב może być *fem.*), co jednak nie dotyczy większości przekazów G, a w Q^a rzeczownik ten stoi bez końcówki ה, zaś w Q^b z ה (do tego przede wszystkim K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 484). Stąd nieraz postuluje się uzupełnienie *mappiq* w końcowym ה (zob. BHS; K. Elliger; J.D.W. Watts, *Isaiah 34–66*; R.G. Kratz, *Kyros im Deuterojesaja-Buch*, s. 22 przyp. 60; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40–66*, s. 306). Jednak żadne korekty nie są potrzebne, gdyż *mappiq* wypada przed spółgłoskami typu B^aGaD-K^aPaT (do tego zob. Gesenius' *Grammatik*, § 91e; tak też HAHAT; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 440; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 295 przyp. 126).

⁵⁶⁰ Powszechnie przywołuje się wariant Q^a מַעֲרָב, czyli ze zwyczajowym antonimem מַעֲרָב, który tym samym jest *lectio difficilior*. Pierwszeństwo ma więc lekcja TM (zob. R.G. Kratz, *Kyros im Deuterojesaja-Buch*, s. 22 przyp. 62 i in.). Do teologicznego wymiaru takiej zmiany w Q^a zob. przede wszystkim H. Haag, „»Ich mache Heil und erschaffe Unheil« (Jes 45,7)”, s. 182.

⁵⁶¹ Wg E. Blum, „Der leidende Gottesknecht von Jes 53. Eine kompositionelle Deutung”, w: *Gottes Wahrnehmungen*, s. 141, centralną pozycję zajmuje w Dtiz (jej najstarszej kompozycji Iz 40-52) zajmuje wyrocznia o Cyrusie.

⁵⁶² Zob. zwłaszcza J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 430.

Z kolei 45,8, który nadal jest mową Bożą, nie jest już zaadresowany do Cyrusa, jest krótkim lirycznym fragmentem, przywołującym na myśl hymn (*intermezzo*)⁵⁶³. W metaforycznych sformułowaniach niebo i chmury wzywana są do tego, by przynieść obfitość zbawienia, którego stwórcą jest ostatecznie JHWH. Kolejne wiersze (45,9-13) przynoszą „biada”, różniąc się zarówno od 45,1-7, jak i 45,8⁵⁶⁴.

Perykopa jest Bożą wyrocznią⁵⁶⁵ wypowiedianą przez proroka, na co wskazuje formuła posłańca w w.1, co jest ogólnym jej określeniem, a nie nazwą gatunku literackiego. Można by nieco ściślej nazwać ją wyrocznią królewską⁵⁶⁶, która miałaby się wiązać z powołaniem króla (intronizacją króla)⁵⁶⁷, z czym mógłby być powiązany szereg motywów, takich jak: wezwanie po imieniu (w.3b.4b), chwycenie za prawicę (w.1a), nadanie zaszczytnego imienia (w.4b), przepasanie (w.5b). Ze względu na brak przynajmniej częściowo paralelnych tekstów (przywoływano Ps 2 i 110 czy cylinder Cyrusa)⁵⁶⁸ także w tym przypadku nie można mówić o gatunku. Nazwanie tekstu wyrocznią królewską jest niczym więcej niż ogólnym opisem jej treści, a ściślej wskazówką, że wyrocznia prorocka poświęcona jest królowi⁵⁶⁹.

Wyrocznia rozpoczyna się nierzadką w Dtiz formułą posłańca (w.1), które nie została rozszerzona o imiesłowowe apozycje, lecz po wskazaniu adresata przechodzi od razu w mowę JHWH w 1. os. Adresatem jest Cyrus (por. 44,28), który został nazwany Bożym pomazańcem. W Starym Testamencie w ten sposób tytułowano przede wszystkim królów, a także kapłanów (arcykapłanów; Kpł 4,3.5.16)⁵⁷⁰, patriarchów (tylko w Ps 105,15=1Krn 16,22, i to być może w powiązaniu z tytułem proroka). Dwa razy wspomina się o namaszczeniu proroka (1Krl 19,16 i Iz 61,1, w drugim przypadku w sensie przenośnym). Mimo że poza analizowanym wierszem pomazańcem tytułowani byli zawsze izraelscy/judcy królowie, to możliwe było też namaszczenie obcego króla (1Krl 19,15)⁵⁷¹. Określenie to jest w istocie

⁵⁶³ To określenie zostało zaczerpnięte z K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 310. Zob. też R.G. Kratz, *Kyros im Deuteriojesaja-Buch*, s. 20. Z w.1-7 łączy go jednak K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 296-297.

⁵⁶⁴ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja* 2, s. 2-3.

⁵⁶⁵ J. Begrich, *Studien zu Deuteriojesaja*, s. 14-22, zalicza ten fragment do wyroczni zbawienia, lecz nie tylko brakuje w nim ważnych elementów formalnych, takich jak wezwania „nie bój się“, ale również nic nie sygnalizuje potrzeby (i prośby), na którą wyrocznia ta miałaby być reakcją (słuszna krytyka w J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 430). Natomiast można by w użyciu *pf.* i *impf.* doszukiwać się zapewnienia i obietnicy oraz tzw. celu (por. w.3b.6-7) z wyroczni zbawienia (zob. C. Westermann, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuteriojesajas*, s. 66; K. Elliger, *Deuteriojesaja* 1, s. 490).

⁵⁶⁶ Zob. R.F. Melugin, *The Formation of Isaiah 40 -55*, s. 123-124, który uszczegółowia, że król zyskuje w niej obietnicę zwycięstwa nad wrogami, tak że jest to naśladownictwo wyroczni o posłaniu króla, która w rzeczywistości jest obietnicą dla Izraela.

⁵⁶⁷ Tak C. Westermann, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuteriojesajas*, s. 65-67 i *Das Buch Jesaja*, s. 128-129.

⁵⁶⁸ Tak C. Westermann, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuteriojesajas*, s. 65-66, choć dostrzega różnice między nimi.

⁵⁶⁹ Zob. też ocenę ustaleń gatunku tego tekstu w J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 431.

⁵⁷⁰ Wg C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 291, dopiero w późniejszym okresie.

⁵⁷¹ Czasownik מָשַׁח pojawia się przeważnie w kultowym kontekście dla namaszczenia czy pomazania

paralelnym tytułem do pasterza z Iz 44,28a⁵⁷². Chwycenie (חִי hi.) za rękę czy prawicę (זַיִן pi.) pojawia się jedynie w Iz 41,13, ale bez przyimka (ב) oznacza przede wszystkim wspieranie i ochronę⁵⁷³. Jak sugeruje Iz 42,6, może się z nim wiązać także zadanie⁵⁷⁴. Cyrus jako pomazaniec jest przez Boga wspomagany⁵⁷⁵. Kontynuacja (ו z *inf.*, a w drugim członie paralelizmu forma osobowa czasownika w chiasmycznym szyku, co przywodzi na myśl hymn partycypialny z Iz 44,24b-28) pokazuje, w czym uzyskuje on Bożą pomoc. Narody zostaną podbite dla Cyrusa (por. Iz 41,2, pierwszy fragment o Cyrusie w Dtiz, który jednak nie wymienia jego imienia)⁵⁷⁶. Paralelnie jest mowa o rozwiązaniu czy zdjęciu (פָּחַח pi.) domyślnego pasa z bioder królów, który służył do noszenia broni (2Sm 20,8; Ne 4,12⁵⁷⁷), tj. o rozbrojeniu pokonanych władców (por. ponownie Iz 41,2)⁵⁷⁸. Zdejmowanie pasa z bronią stoi w opozycji do zapinania pasa w w.5⁵⁷⁹. Narody zostaną pokonane wraz z ich władcami. Przed czy dla Cyrusa otwarte zostaną wrota (דָּלְתִים du. dla dwóch skrzydeł bramy), które były elementem fortyfikacji (1Sm 23,7; 2Krn 8,5). Paralelna linia wzmacnia tę wypowiedź⁵⁸⁰, bo bramy (פְּעָרִים, które w Dtiz pojawią się jeszcze tylko w 54,12 jako element fortyfikacji)⁵⁸¹ mają nie być zamknięte. Formy czasownika פָּחַח (tym razem w q.) ze sobą sąsiadują, sprawiając wrażenie emfazy. Cyrus nie napotka na żadne przeszkody⁵⁸². Nie będą mu się w stanie przeciwstawić ani narody z władcami, ani

olejem przedmiotów lub osób (w Wj-Lb). Czasownik „namaścić”, będący wielokrotnie ekwiwalentem מָלַח hi., jest tak samo jak rzeczownik מָשִׁיחַ związany szczególnie z instytucją króla. Ps 45,8 pokazuje, że namaszczenie miało nieraz miejsce w ramach radosnego święta. Z namaszczeniem króla wiąże się jego nietykliwość, a czasami dar ducha (1Sm 16,13). Natomiast trudno znaleźć to pojęcie w powiązaniu z nadziejami eschatologiczno-mesjańskimi. Zob. J.A. Soggin, „מָלַח”, *THAT I*, kol. 913-914 oraz K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 491-492; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 432. O pozytywnym obrazie Cyrusa jako potężnego, ale i pobożnego oraz sprawiedliwego władcy w tradycjach babilońskich i greckich w K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 291-293.

⁵⁷² Por. też tytułowanie Cyrusa w Iz 46,11 i 48,14. Zob. K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 492 i U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 392.

⁵⁷³ Wyrażenie to ma swoją paralelę na cylindrze Cyrusa – zob. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 291, który przytacza treść tego tekstu (też ANET³, s. 315-316; *TUAT I*/4, s. 408); U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 395. Wyrażenie takie używane jest także w sensie dosłownym (jak w Rdz 19,16; Sdz 16,26) – do tego zob. A.S. van der Woude, „חִי”, *THAT I*, kol. 538-541, zwł. kol. 539.

⁵⁷⁴ Zob. U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 396.

⁵⁷⁵ Zob. przede wszystkim K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 492. Nie wykluczone, że po tym, jak dynastia Dawida przestała istnieć, Cyrus zajmuje niejako miejsce Dawida (tak mniej więcej K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 293).

⁵⁷⁶ Czasownik רָדַד pojawia się zaledwie kilka razy w Biblii Hebrajskiej (q. jeszcze w Ps 144,2; pi. w 2Sm 22,48 Q i hi. w 1Krl 6,23), ale spokrewniony jest z רָדַד¹ (zob. *HAHAT*).

⁵⁷⁷ W niektórych przekładach w.18 (też w V).

⁵⁷⁸ Do tego wyrażenia zob. przede wszystkim J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 433 (tam też o innych próbach interpretacji tego hebrajskiego sformułowania).

⁵⁷⁹ Zob. 1Krl 20,11, gdzie jednak posłużono się nie czasownikiem אָזַר, lecz synonimicznym חָנַן.

⁵⁸⁰ Wg J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 434, litota.

⁵⁸¹ Wrota nie występują już więcej w Dtiz (poza *pl. fem.* w w.2), ani czasownik פָּחַח.

⁵⁸² Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 434.

obwarowane miasta⁵⁸³, a będzie to dzieło JHWH dla Cyrusa. O otwieraniu i zamykaniu bram w Biblii Hebrajskiej najczęściej jest mowa bez odwoływania się do ewentualnej przemocy. W żaden sposób nie sugeruje się tutaj, jak bramy miasta zostaną przez Boga otwarte (czasownik פתח może być powiązany z siłowym działaniem – por. Hi 30,11, być może Joz 10,22).

Począwszy od w.2 Bóg zwraca się bezpośrednio do Cyrusa. Stojące na początku emfaticznie „Ja”⁵⁸⁴ ponownie podkreśla, że zwycięstwo Cyrusa będzie w rzeczywistości Bożym dziełem⁵⁸⁵. Bóg pójdzie przed (lub dla; jak w w.1) Cyrusem⁵⁸⁶, zrównując z ziemią mury miejskie (הדורים - potężne podwójne mury zbudowane z cegieł)⁵⁸⁷. Czasownik ישר w Dtiz pojawia się jeszcze w 40,3 i w odniesieniu do dróg Cyrusa w 45,13, przy czym w obu przypadkach może chodzić zarówno o dosłowne, jak i przenośne znaczenie⁵⁸⁸. Niszcząc mury (Babilonu), Bóg uczyni miasto bezbronnym. Takie znaczenie pasuje do reszty wierszy. Bóg roztrzaska wrota (inaczej niż w w.1 *pl. fem.*) z brązu, o których *notabene* wspomina Herodot (*Dzieje* I, 179)⁵⁸⁹, oraz odrąbie żelazne⁵⁹⁰ rygle (zasuwy – jako element bram miejskich np. w Sdz 16,3 czy Pwt 3,5; Lm 2,9, a Babilonu w Jr 51,30). שבר w intensywnym pi. oznacza rozbicie na kawałki⁵⁹¹. Jak się wydaje, formy czasownikowe w 1. os. sg. *impf.* pi. stojące na końcu dwóch⁵⁹² lub trzech półwierszy tworzą stylistycznie uwypuklony asonans⁵⁹³. Takie samo paralelne zestawienie odnajdujemy w Ps 107,16⁵⁹⁴.

Po zdobyciu miasta Cyrusowi przypadną także bogactwa Babilonu (w.3; *pf. cons.*), a ma je otrzymać od JHWH (1. os.). Bogactwo Babilonu było wręcz przysłowiowe (Jr 50,37; 51,12-13; por. też Ha 2,5-8)⁵⁹⁵. מַטְמוֹן wywodzi się z rdzenia טמן, który oznacza „ukryć”, stąd chodzi o ukryte skarby, zapasy (por. Jr 41,8), co dodatkowo podkreślone zostało przez *n. rectum* מִסְתָּרִים⁵⁹⁶. Paralelne חָשַׁךְ (por. Iz 45,19)

⁵⁸³ U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 396, zauważa, że nie musi chodzić jedynie o bramy Babilonu.

⁵⁸⁴ Tak też J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 434.

⁵⁸⁵ Zob. U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 397.

⁵⁸⁶ C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 130, widzi w tym wyrażenie spotykane także w wyroczni dla Aszurbanipala. Cylinder Cyrusa mówi o towarzyszeniu Cyrusowi przez Marduka „jak prawdziwy przyjaciel i towarzysz” (*ANET*³, s. 315; *TUAT* I/4, s. 408).

⁵⁸⁷ Zob. powyższą uwagę do przekładu oraz opis fortyfikacji Babilonu w K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 493.

⁵⁸⁸ Do tego zob. G. Liedke, „ישר”, *THAT* I, kol. 790-794, tu kol. 791-792.

⁵⁸⁹ Zob. komentarze, np. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 435.

⁵⁹⁰ Oba materiały razem pojawiają się jeszcze w Iz 48,4, ale w znaczeniu przenośnym, a żelazo jako materiał do wyrobu bożków w Iz 44,12.

⁵⁹¹ Zob. K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 493.

⁵⁹² Jeśli zgodnie z K ישר użyto w hi. – zob. powyższą uwagę do tłumaczenia.

⁵⁹³ Zob. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 289 i U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 397.

⁵⁹⁴ Gdzie mowa jest o bramach szeolu – zob. E. Zenger (F.-L. Hossfeld), *Psalmen 101-150*, s. 152, według którego jest to zapożyczenie z Iz 45,2 (tak też U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 398).

⁵⁹⁵ Zob. m.in. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 435-436 czy K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 294 przyp. 123, którzy przywołują również greckie świadectwa bogactwa Babilonu.

⁵⁹⁶ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 436. Żadne z tych słów nie występują więcej w Dtiz.

także odnosi się do ciemnych, tajemnych pomieszczeń (por. 42,7; Iz 49,9)⁵⁹⁷.

Jednym z celów wsparcia dla Cyrusa (w.3b; ma nawet potrójny cel/powód – por. trzykrotne לָמַן, jeszcze w w.4a.6) jest rozpoznanie przez niego prawdziwego Boga (por. Iz 43,10)⁵⁹⁸, który go powołał i prowadzi. Treść poznania Cyrusa przedstawiona została za pomocą formuły samoprzedstawienia z apozycjami (por. 44,24b). קראָ בִּשְׁם (q.) oznacza m.in. wzywanie kogoś po imieniu czy powoływanie z imienia (jak w Iz 40,26; 43,1), a w Dtiz podmiotem jest zasadniczo JHWH⁵⁹⁹. Z powołaniem wiąże się ochrona i misja, zadanie⁶⁰⁰. JHWH sam nazwa siebie Bogiem Izraela, tj. Bogiem będącym w relacji do ludem Izraela (por. też Iz 41,17; 48,2; 52,12 i 45,15). W jaki sposób Cyrus miałby jednak w swoim zwycięstwie rozpoznać działanie Boga Izraela? Prawdopodobnie, jak w innych miejscach w Dtiz, na podstawie zdolności JHWH do zapowiadania nadchodzących zdarzeń⁶⁰¹. Jako jedyny prawdziwy Bóg zapowiada to, co ma nastąpić (por. 41,22-23.26; 43,9.12; 44,6-8; 45,21; 46,9-11; 48,3-8.14-15; też 42,9)⁶⁰². Nikt inny tylko JHWH zapowiedział militarne zwycięstwa Cyrusa (np. 41,1-4.25-26; 48,14 itp., w tym także w.1b.2-3a)⁶⁰³.

Jednak cel różni się od powodu powołania Cyrusa (w.4), który został wskazany za pomocą drugiego לָמַן, tym razem w znaczeniu przymkowym⁶⁰⁴. Bóg działa ze względu na Jakuba/Izraela, co nawiązuje do tytułu „Bóg Izraela” z w.3b⁶⁰⁵. Izrael został nazwany Bożym sługą (jak w Iz 41,8-9; 44,1-2.21; por. też 42,19) i wybranym (w.4a ma chiastyczną budowę). Rdzeń בָּחַר łączy w sobie aspekt obiektywny (ocena przedmiotu) z subiektywnym, zwłaszcza gdy podmiotem jest Bóg⁶⁰⁶. Obiektem Bo-

⁵⁹⁷ Poza tym w Dtiz oznacza nieszczęście (w.7 i podobnie 47,5). Wg R.G. Kratz, *Kyros im Deuterojesaja-Buch*, s. 22, mamy do czynienia z ruchem od zewnątrz (w.2) do środka (tego, co ukryte we wnętrzu w w.3a).

⁵⁹⁸ Choć nie musi być tożsame z nawróceniem (zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 131; czy w odniesieniu do w.6 L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 147), to jednak oznacza uznanie Boga, zaufanie Mu, właściwy stosunek do Boga, a w przypadku użytej tutaj formuły poznania przede wszystkim rozpoznanie Bożych aktów w historii (do tego zob. W. Schottroff, „ידע”, *THAT I*, kol. 682-701, zwł. kol. 694-699).

⁵⁹⁹ Zob. powyższy komentarz do 44,5 i podaną tam literaturę.

⁶⁰⁰ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 436 oraz K. Elliger, *Deuterojesaja I*, s. 293-294 i 494.

⁶⁰¹ Tak też K. Elliger, *Deuterojesaja I*, s. 494; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 436.

⁶⁰² Najczęściej ma to miejsce w tzw. mowach sądowych – do tego zob. powyższą analizę 43,8-13.

⁶⁰³ Wobec wątpliwości, w jaki sposób można by sobie wyobrazić, że Cyrus miałby się o tym przekonać (za niemożliwe uważa B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 313), nie postulując jednocześnie, że prorocтва Deuteroizajasza mogły dotrzeć do Cyrusa, należy wziąć pod uwagę dwie kwestie. Po pierwsze, choć Cyrus jest odbiorcą *explicite*, to odbiorcą domyślnym jest z pewnością Izrael/Jakub (zob. U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 399). Po drugie, cylinder Cyrusa poświadcza, że sam Cyrus przypisywał swój sukces Mardukowi, którego postanawia czcić. Idea zawdzięczenia sukcesów bóstwu była więc dobrze znana, a Deuteroizajasz mógł po nią sięgnąć (podobieństwa między cylindrem Cyrusa a analizowaną wyrocznią K. Elliger, *Deuterojesaja I*, s. 495, wyjaśnia posłużeniem się stylem dworskim).

⁶⁰⁴ Zob. K. Elliger, *Deuterojesaja I*, s. 495.

⁶⁰⁵ Zob. U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 400.

⁶⁰⁶ Do tego czasownika zob. już powyższy komentarz do 41,8 i H. Wildberger, „בָּחַר”, *THAT I*, kol. 275-300.

żego wybrania bywają przede wszystkim król i lud Boży, a także inne ważne osoby, takie jak Mojżesz, Aaron, Lewici, czy miejsca – Syjon. Najstarszymi wypowiedziami o wybraniu mają być te o wyborze króla. Ukazują one szczególną pozycję króla przed Bogiem. Idea wybrania króla jest dobrze poświadczona w Egipcie i Mezopotamii. Paralela sługa/wybrany wywodzi się z pewnością z wyobrażeń dotyczących króla, z ideologii królewskiej (por. np. Ps 89,4), co znalazło swój wyraz też w Iz 42,1 (בְּחִיר) ⁶⁰⁷. W Dtiz rzeczownikiem בְּחִיר poza sługą JHWH z 42,1 dwa razy został określony lud Boży (jeszcze w 43,20). W całej Biblii Hebrajskiej pojawia się jedynie w st. cs. z imieniem JHWH lub suf. odnoszącym się do Boga ⁶⁰⁸.

Impf. cons. na początku w.4b pokazuje, że powołanie Cyrusa jest logicznym następstwem, i uwypukla treść poprzedzającego w.4a ⁶⁰⁹. Co więcej, wskazanie na najważniejszy powód Bożego działania zostało obramowane przez stwierdzenie, że Cyrus został wezwany po imieniu przez Boga (w w.3b i 4b). Gramatycznie zbędne הָ, jeśli nie zostało użyte jedynie ze względów rytmicznych, podkreśla osobisty stosunek Boga do Cyrusa ⁶¹⁰. Według paralelnego półwiersza Cyrus zostanie obdarzony przez Boga zaszczytnym imieniem, sławą, choć jak dotąd Cyrus nie poznał JHWH (*pf.*; por. w.3b). Nie wykluczone, że jest nim tytuł Bożego pomazańca z w.1 ⁶¹¹ i pasterza z 44,28a ⁶¹². Bóg posługuje się Cyrusem bez względu na to, czy Cyrus jest, czy nie jest tego świadom ⁶¹³. *Impf.* może wyrażać, że obdarzanie sławetnym imieniem jest czymś trwającym czy powtarzającym się lub że – w przeciwieństwie do יִשְׁמְרָה – zostaje przeniesione na przyszłość (czy teraźniejszość) ⁶¹⁴.

Być może dlatego, że Cyrus nic nie wie o Bogu, który zapewnia mu sławę (w.4b) i sukcesy militarne (w.5b), dołączone zostało emfatyczne zapewnienie ⁶¹⁵, iż JHWH jest jedynym prawdziwym Bogiem (w.5a). Ponieważ tym razem nie zaznaczono, komu ma się stać to wiadomym, można przypuszczać, że adresatowi domyslnemu, tj. Jakubowi/Izraelowi ⁶¹⁶. Ponownie przywołana formuła samoprzedstawienia (por. w.3b) służy podkreśleniu wyłączności JHWH, gdyż nie nikogo innego poza JHWH (w.5aα), żadnego innego prawdziwego Boga (w.5aβ) ⁶¹⁷. Wyrażenie עֵד, które pojawia się kilkakrotnie w rozdz. 45-46 (45,6.14.18.21.22 i 46,9), zdaje się być

⁶⁰⁷ Zob. poniższy komentarz do tego wiersza.

⁶⁰⁸ Rzeczownik ten jest stosunkowo rzadki w Starym Testamencie, występuje tylko 13 razy, w tym 5 razy w Ps, po 3 razy w Dtiz i Triz, po jednym razie w 2Sm i 1Krn.

⁶⁰⁹ Tak K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 496 i analogicznie J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 437.

⁶¹⁰ Zob. K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 496 i J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 438.

⁶¹¹ Tak R.G. Kratz, *Kyros im Deuterojesaja-Buch*, s. 21.

⁶¹² Tak U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 401; ostrożniej jako przypuszczenie w J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 438.

⁶¹³ Co wg U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 401, podkreśla suwerenność Boga, posługującego się obcymi mocarstwami, zarówno by ukarać Izraela (Iz 10,5nn), jak i by go uwolnić.

⁶¹⁴ Zob. K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 496.

⁶¹⁵ Zob. U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 401.

⁶¹⁶ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 439.

⁶¹⁷ Zob. K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 497.

typowym dla monoteizmu Deuteroizajasza⁶¹⁸. Nie może być żadnych wątpliwości co do tego, kto jest prawdziwym działającym Bogiem ujawniającym się w sukcesach Cyrusa. אֱלֹהִים użyte bezwzględnie, bez dodatkowych określeń, oznacza prawdziwego Boga, Boga *par excellence* (por. Iz 41,23; 44,6)⁶¹⁹. Przyimek ייִלךְ pojawia się nieraz w Biblii Hebrajskiej dla podkreślenia nieporównywalności Boga (poza Iz 45,21 np. w 2Sm 7,22; Oz 13,4 czy Ps 18,32)⁶²⁰. Nie kto inny jak tylko Bóg opasuje (*impf.*), czyli uzbraja i uzdatnia do zwycięstw Cyrusa (אִיר w militarnym sensie por. 2Sm 22,40 = Ps 18,40), przy czym nie ma znaczenia, czy Cyrus zdaje sobie z tego sprawę (powtórzone wyrażenie z w.4b). Myśl ta nawiązuje do w.1, według którego Bóg rozbroił przeciwników Cyrusa⁶²¹. Brak paralelnej linii mógłby sprawiać wrażenie, że jest to swego rodzaju podsumowanie⁶²².

Zdanie wprowadzone trzecim לִמְעַן (w.6) podaje drugi cel, którym jest poznanie Boga przez cały świat. Para pojęć wschód i zachód słońca jest meryzmem oznaczającym cały świat, wszystko, co znajduje się pomiędzy tymi „skrajnościami” (przyimki מֵן)⁶²³. Cały świat, wszyscy ludzie rozpoznają i uznają (יָדַע) jedyne Boga, którym jest JHWH⁶²⁴. אֱלֹהִים to pojęcie z monoteistycznego słownictwa Deuteroizajasza (jeszcze w 45,14; 46,9), choć opisywał nim także bezsilność i brak znaczenia przeciwników ludu Bożego, tj. narodów w 40,17; 41,12, czy Boga w 41,29⁶²⁵. Jeszcze wyraźniej z monoteistycznymi wypowiedziami powiązany jest przyimek z *suf.* בְּלִיָּדִי / בְּלִיָּדִי, używany dla wyłączności JHWH jako zbawiciela (zob. 43,11; 44,6.8; 45,21). Paralelny półwiersz jest powtórzeniem w.5aα, tym samym te dwie linie obejmują całość w.5-6, mówiących o działaniu JHWH na rzecz Cyrusa na oczach świata⁶²⁶.

Myśl o wyłączności jedyne Boga jest kontynuowana w kolejnym wierszu (w.7).

⁶¹⁸ U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 402, widzi w tym monoteistycznym manifestie zerwanie ze staroorientalnym postrzeganiem świata. Warto przy tym zaznaczyć, że rozprawy z innymi bogami (np. 41,21-29) liczą się z istnieniem innych bogów, którzy jednak nie są w stanie wpływać na bieg rzeczy. Mamy więc do czynienia nie tyle z „teoretycznym”, ile „praktycznym” monoteizmem.

⁶¹⁹ Zob. też K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 497.

⁶²⁰ Zob. U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 401.

⁶²¹ Powszechna konstatacja, np. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 439; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 401.

⁶²² Tak J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 439, a wg K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 498, jest w rzeczywistości zakończeniem jednej z pierwotnych perykop. Do pytania o integralność literacką zob. poniżej.

⁶²³ Zob. przede wszystkim K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 498.

⁶²⁴ U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 402-403, wskazuje na religijnohistoryczne tło tej wypowiedzi, prorocstwo o Marduku (zob. *TUAT II/1*, s. 65: „Który wszystkie kraje od wschodu słońca aż do zachodu słońca patroluje, ja jestem”), co ma stawiać JHWH w konkurencji do Marduka.

⁶²⁵ Użyte zostało również w podstawowym sensie „końca” czy „granicy” (np. 45,22). Do tego słowa zob. V. Hamp, „אֶחָד”, *TWAT I*, kol. 389-391 i K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 56.

⁶²⁶ Jak w szczegółach wyobrażać sobie takie poznanie jedyne Boga przez narody – pytanie takie stawia J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 440, nie zostało tu powiedziane, tak że odpowiedzi trzeba szukać w kontekście Dtiz (zob. już powyżej, zwł. analizę 43,8-13, a także poniżej): nawrócenie i restauracja Jakuba/Izraela sprawi, że stanie się on świadkiem Boga wobec narodów, które dzięki jego świadectwu dojdą do poznania i uznania Boga (do podobnego wniosku dochodzi J.L. Koole czy K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 502).

Posłużono się pojęciami typowymi m.in. dla starotestamentowej mowy o stworzeniu: יצר (najczęściej w odniesieniu do ludu Bożego jak w 43,1.7.21; 44,2.21.24; a dla ziemi z mieszkańcami w 45,18 i sługi w 49,5), עשה (analogicznie czy paralelnie do יצר w 43,7; 44,2, 45,18 itp., ale też dla Bożych dzieł w historii, tak w przeszłości, jak i przyszłości w 41,4.20; 43,19 itp.; czy w bardzo podobnym znaczeniu do w.7b w 44,24) oraz ברא. Ten ostatni jest w Biblii Hebrajskiej zarezerwowany dla Bożych aktów⁶²⁷, w Dtiz opisuje się nim działanie Boga w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości (40,26.28; 41,20; 42,5; 48,7), stwarzanie ludu Bożego (43,1.7.15) i świata z jego mieszkańcami (45,12.18), z czym łączy się Boża chwała (najwyraźniej w 43,7)⁶²⁸, Jego zbawcza aktywność (45,8). A tutaj jest jednym z czasowników opisujących całość aktywności Boga w świecie. W w.7a totalność Bożego działania w stworzeniu i historii wyrażono za pomocą par pojęć, mogących tworzyć meryzm. Światło i ciemność mogą być rozumiane zarówno w sensie dosłownym, wtedy oznaczałyby naturalne przechodzenie między dniem i nocą, jak i przenośnym. אור w sensie metaforycznym to ocalenie, zbawienie, a w zwiastowaniu prorockim nowe, nadchodzące zbawienie (Iz 9,1; 10,17; 42,16), nie tylko ludu Bożego, ale również narodów (Iz 42,6; 49,6; 51,4)⁶²⁹. W Iz 49,6 paralelnym pojęciem jest ישועה. Natomiast antonim חשך⁶³⁰ bywał używany na określenie nieszczęścia, ucisku, a nawet śmierci (Am 5,18-20; Ps 107,10; Iz 9,1; Mi 7,8; Hi 3,4-5; tak też Iz 47,5). W Dtiz zdaje się być związany również z wygnaniem, niewolą (42,7; 49,9)⁶³¹. Bóg obdarza zbawieniem oraz karze, sprowadzając nieszczęście, wygnanie i śmierć⁶³². W takim razie, czy para ta nie opisuje przeszłości (ciemność Bożej kary) i przyszłości (światło Bożego zbawienia) ludu Bożego? Nie jest to wykluczone, nawet jeśli wypowiedź ta zdaje się mieć ogólny sens, tym bardziej że *ptp.* wskazują na stałą aktywność Boga, nie ograniczoną do jakiegoś czasu czy pojedynczych zdarzeń. Druga para pojęć to שלום i רע. שלום, ogólnie mówiąc, oznacza wewnętrzne, jak i zewnętrzne zaspokojenie, radość, zadowolenie, harmonię czy stan zbawienia, powodzenie w szerokim znaczeniu tego słowa⁶³³. W Dtiz שלום pojawia się obok טוב i ישועה w 52,7, gdzie jest treścią proroc-

⁶²⁷ Zob. komentarze, np. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 441. Do tego w gruncie rzeczy teologicznego czasownika zob. W.H. Schimdt, „ברא”, *THAT I*, kol. 336-339.

⁶²⁸ Zob. W.H. Schimdt, „ברא”, kol. 339.

⁶²⁹ Zob. M. Sæbø, „אור”, *THAT I*, kol. 84-90. Metaforycznie używane jest najczęściej do opisu ocalenia w czasie wojny, w sądzie czy w chorobie. Światło może również towarzyszyć objawieniu się Boga (Ha 3,4.11; Ps 44,4).

⁶³⁰ Zob. M. Sæbø, „אור”, kol. 87.

⁶³¹ Zob. już w w.3 oraz 45,19. Do różnic względem Rdz 1 zob. m.in. K. Elliger, *Deuteriojesaja I*, s. 500. Nigdzie więcej w Starym Testamencie nie odnajdziemy wypowiedzi o Bogu stwarzającym ciemność (zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 132).

⁶³² Nie mają racji H. Haag, „»Ich mache Heil und erschaffe Unheil« (Jes 45,7)”, s. 181 czy W. Pikor, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza*, s. 284-285, rozumiejąc tę parę pojęć w sensie „dosłowno-kosmicznym”.

⁶³³ Rdzeń שלם wiąże się z kompletnością, integralnością, pełnią, stanem zbawienia (zob. HAL), nawet jeśli jego pierwotne znaczenie jest sporne. G. Gerleman, „שלם”, *THAT II*, kol. 919-935, wywodzi

kiego poselstwa, na określenie powodzenia i bezpieczeństwa (także w militarnym sensie) w 41,3 i 55,12 oraz bezpieczeństwa i dobrobytu w 54,13. A według 48,18 jest wynikiem przestrzegania Bożych przykazań (por. 48,22)⁶³⁴. Naprzeciwko powodzenia, zbawienia stoi zło, kolejne pojęcie o szerokim zakresie znaczeniowym dla wszystkiego, co jest niekorzystne, szkodliwe⁶³⁵. W opozycji do לֹא־טוֹב musi oznaczać nieszczęście, zagrożenie i zniszczenie. Co ciekawe, przymiotnik רַע nie pojawia się nigdzie więcej w Dtiz (jedynie czasownik w 41,23 i rzeczownik w tekście mówiącym o upadku Babilonu 47,10-11). Ta para pojęć może się również odnosić do zniszczenia Izraela i Judy oraz odmiany losu ludu Bożego⁶³⁶, a także upadku wrogów Cyrusa i Izraela oraz Bożego zbawienia, które zrealizuje Cyrus⁶³⁷. Tak czy inaczej nic, co się dzieje w świecie i historii, nie pozostaje poza Bożą kontrolą, a nawet więcej, jest Bożym dziełem. Zwraca uwagę, że dopełnienia specyficznie teologicznego czasownika בָּרַא mają negatywne znaczenie, co nie pozostawia najmniejszych wątpliwości w kwestii tego, iż w każdym aspekcie Bóg kieruje losami swego ludu i całego świata⁶³⁸. Wiersz i perykopę (i kompozycję złożoną z 44,24-28* i 45,1-7)⁶³⁹ zamyka czwarty raz użyta w w.3-7 formuła samoprezentacji. Imiesłowowa apozycja mówi o Bogu czyniącym (drugi raz w tym wierszu עֹשֶׂה) wszystkie rzeczy, a ściślej to, o czym była mowa w tym wierszu czy też w całej perykopie (zaimek wskazujący אֵלֶּה w anaforycznym znaczeniu)⁶⁴⁰, a nawet w kompozycji 44,24-45,7⁶⁴¹. Rytm tego ostatniego wiersza jest bardzo krótki (2+2), co sygnalizuje podsumowujące zakończenie.

W perykopie spotykamy cały szereg powtórzeń, które w taki czy inny sposób naznaczają jej strukturę. Trzykrotny לִפְנֵי (na początku w.3b.4a.6a) wprowadza dwa razy cel działania JHWH wobec Cyrusa, przy czym jest nim poznanie Boga przez

jego znaczenie od „odpłacić”, co spotkało się z zasadną krytyką w F.J. Stendebach, „לִפְנֵי”, *TWAT* VIII, kol. 12-46. Tak czy inaczej rzeczownik לִפְנֵי służy negowaniu braku czegokolwiek. Trudno byłoby też oddzielić świeckie użycie od religijnego, jako że Bóg jest gwarantem tak odpłaty, jak i powodzenia.

⁶³⁴ Ponadto jako *n. rectum* w 53,5; 54,10 – zob. też poniższy komentarz do 53,5. Nieco inaczej interpretuje te pojęcia H. Haag, „»Ich mache Heil und erschaffe Unheil« (Jes 45,7)”, s. 181.

⁶³⁵ Nie tylko to, co jest doświadczane, tj. wszelkiego rodzaju nieszczęście, ale i to, co jest czynione, czyli wyrządzane zło w sensie etycznym – zob. H.J. Stoebe, „רַע”, *THAT* II, kol. 794-803.

⁶³⁶ Tak mniej więcej U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 406. Najbliższą rzeczową paralelą jest chyba Pwt 32,39 (por. też Am 4,13).

⁶³⁷ Tak J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 442, który nie wyklucza i pierwszej możliwości.

⁶³⁸ Nie musi więc oznaczać, że prorok chciał zaakcentować tę ciemną stronę działania Boga, jak chciałby K.-H. Bernhardt (J. Bergman, G.J. Botterweck, H. Ringgren), „בָּרַא”, *TWAT* I, kol. 769-777, tu kol. 777.

⁶³⁹ Tak przede wszystkim U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 403.

⁶⁴⁰ Zob. K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 501.

⁶⁴¹ Tak z kolei J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 442. Nie ma możliwości rozstrzygnięcia, czy zestawienie tych tekstów pochodzi od samego proroka/autora (za czym się osobiście opowiadam), czy też ewentualnego redaktora. W obecnym kontekście może też mieć na uwadze całość przesłania Deuteroizajasza o Bożym działaniu. W każdym razie wypowiedź ta wraz z w.7a ma ogólny sens, obejmujący wszelkie Boże działania.

nie-Izraelitów (w w.3b przez Cyrusa, a w w.6a przez narody) i jeden raz powód (w.4a) – dobro Izraela. Cztery razy posłużono się formułą samoprzedstawienia (w.3b.5a.6b.7b). W w.5a i 6b występuje ona wraz z identycznym sformułowaniem „Ja jestem JHWH i nie ma innego”, które łączy się w w.5a z następującym stwierdzeniem nieistnienia innego prawdziwego boga, a w w.6aβ z podobnym stwierdzeniem, tyle że poprzedzającym to zdanie. Tym samym w.5-6 zdają się mieć ramową (nawiązującą do chiasmu) budowę, w której środku mamy nawiązanie do w.1bα. Powtórzono tu stwierdzenie, że Cyrus nie zdaje sobie sprawy z tego, iż za jego sukcesami kryje się działanie JHWH (w.5b i 4bβ). Końcowe podkreślenie jedyności JHWH (w.6b) otacza wraz z w.7b (na co wskazuje formuła samoprzedstawienia) imiesłowne samowychwalanie Boga swej wyłącznej sprawczości w świecie (w.7a). Ponadto w.7b wraz z w.3b tworzy obramowanie tej części wyroczni. W.3b, który też został powtórzony w w.4bα (wezwanie po imieniu), nawiązuje do w.1aα (powołanie Cyrusa). Co więcej, zdjęcie pasa królów narodów (w.1bα) mogłoby wraz z opasaniem Cyrusa stanowić obramowanie tej części perykopy, która nie zajmuje się poznaniem Boga przez cały świat (w.1-5). Na tej podstawie można by zaproponować kilka podziałów tej wyroczni na części w zależności od tego, który element uzna się za najmocniej naznaczający strukturę perykopy⁶⁴². W każdym razie pierwszorzędne znaczenie trzeba przypisać identycznym sformułowaniom, ale nie ma pewności, czy zawsze mają wskazywać na początek/koniec jakiejś części. W sumie pomimo pewnej przejrzystości budowa perykopy jest zawiła. Do tego dochodzi jeszcze niezwykle budowa wprowadzenia (w.1), w której do formuły posłańca dołączone są zdania (podrzędne), będące mową JHWH. Próba przedstawienia schematu budowy perykopy mogłaby wyglądać następująco:

w.1: rozbudowana wprowadzająca formuła posłańca

w.1aα: formuła wraz ze wskazaniem adresata (Cyrusa, pomazańca)

w.1aβ-7: mowa JHWH

w.1aβ-b: efekt powołania Cyrusa – podbój narodów i władców oraz otwarcie bram miejskich

w.2-7: wyrocznia JHWH zaadresowana do Cyrusa (ale brak form 2. os. w w.6-7)

w.2-3a: JHWH podbija dla Cyrusa miasto

w.2: Bóg zniszczy obwarowania miejskie dla Cyrusa

w.3a: Bóg da mu skarby miasta

w.3b: celem jest **poznanie Boga** Izraela przez Cyrusa (w jego powołaniu)

w.4: powołanie Cyrusa z powodu Jakuba/Izraela

w.4a: powodem sługa Izrael

w.4b: dlatego Bóg powołał Cyrusa, obdarzając go zaszczytnym

⁶⁴² R.G. Kratz, *Kyros im Deuterjesaja-Buch*, s. 20-22, dzieli perykopę na wprowadzenie (w.1) i trzy części (w.2-3/4-5a/5b-7).

- imieniem + nieznajomość JHWH
 w.5a: *wyłączność* JHWH
 w.5b: Bóg militarnie wyposaża Cyrusa + nieznajomość JHWH
 w.6a: celem **poznanie jedynego Boga** przez cały świat
 w.6b: *wyłączność* JHWH
 w.7: JHWH Bogiem, który wszystko czyni

Choć nie da się jednoznacznie i przekonująco podzielić perykopy czy chociażby wyroczni z w.2-7, to biorąc pod uwagę wyrażenie יְהוָה, nie pomijając przy tym jego odmiennej funkcji, a co za tym idzie, zakładając, że poznanie wyłączności JHWH odgrywa szczególną rolę dla nie-Izraelitów, można zaproponować podział wyroczni na trzy części:

w.2-3: obietnica zwycięstwa Cyrusa i jego poznanie

w.4: Bóg działa z powodu Izraela/Jakub poprzez nieznanego go Cyrusa

w.5-7: poznanie jedynego Boga przez cały świat w zwycięstwie nieznanego Boga Cyrusa

Jak zaznaczono powyżej ostatnia część miałaby częściowo chiastyczną budowę, a w centrum całej wyroczni, tj. w emfatycznej pozycji, byłaby mowa o Bożym zbawczym dziele przez Cyrusa dla Izraela. Środkowa część ma na uwadze odbiorcę domyślnego – Izraela/Jakuba, tj. przede wszystkim wygnańców⁶⁴³.

Skomplikowana budowa, dziwne wprowadzenie i liczne powtórzenia prowadzą do pytania o integralność literacką perykopy. Do wyżej wymienionych powtórzeń trzeba jeszcze dodać, że dubletem może być też w.1b i w.2, co może być powiązane ze skomplikowaną gramatycznie budową w.1 (pojawienie się mowy JHWH w 1. os. już we wprowadzeniu do właściwej wyroczni).

Już B. Duham, *Das Buch Jesaja*, s. 313-314, dostrzegał trudności przede wszystkim natury stylistycznej, które prowadziły do przedstawiania zdań (przesunięcie w.1a² do w.5b) lub skreślania niektórych wyrażen lub słów („zasuwy” z w.2; „żebyś poznał” z w.3b, co treściowo miałyby być niemożliwe, i „choć nie poznałeś mnie” z w.5b jako powtórzenie).

K. Elliger, *Deuteriojesaja 1*, s. 485-490, wyróżnia dwie pierwotnie niezależne wyrocznie: tekst A, na który składają się w.1a¹ (tj. do יְהוָה włącznie).2-3a.4.6-7 i który był wyrocznią dla króla, nie zaadresowaną pierw do Cyrusa, oraz niekompletny tekst B, złożony z w.1a²-b.3b.5, skreślając jednocześnie w.3b¹ (zob. już powyższą uwagę do tłumaczenia), który jest dubletem w.6a¹. Powodem rozdzielenia perykopy na dwa teksty były złożona budowa wprowadzenia w.1, dublety w w.5 (z w.4 i 6), przepasanie Cyrusa związane z w.1a²-b.

Wydaje się, że mimo mniej lub bardziej znaczących różnic, w wielu dalszych propozycjach można

⁶⁴³ Do identyfikacji Izraela/Jakuba z wygnańcami zob. powyżej. Jednak 41,9a włącza do tej grupy rozproszoną po całym świecie diasporę, co dotyczy też 43,5-7, a w drugiej części Dtiz (rozd. 49-55) 49,22-23.

odnaleźć większość argumentów K. Elligera, przy czym rekonstruuje się pierwotną wyrocznię, która miała być rozszerzona redakcyjnie.

Wg R.G. Kratz, *Kyros im Deuterjesaja-Buch*, s. 20-33, na pierwotną jednostkę składają się w.1aα (tj. do לְמִשְׁחֵוּ לְמִשְׁחֵוּ włącznie).2-3* (bez לְמִשְׁחֵוּ תָּרַע).4.6-7. Główne powody to: dublety (zob. powyżej); przeładowany w.1, gdzie mowa JHWH pojawia się za wcześnie (tj. przed w.2), przełamanie stylistyczne pomiędzy w.1aα i 1aβ-b, imię Cyrusa zdaje się być uzupełnione z 44,28. Bardzo ważną rolę w jego argumentacji odgrywa treściowa różnica pomiędzy w.1aβ-b a w.2: siłowe wdarcie się do miasta (w.2) poprzedzone zostało otwarciem jego bram bez użycia siły (w.1b), podobnie jak podbój narodów i ich władców z 41,2b staje się zwykłym podporządkowaniem się Cyrusowi i rozbrojeniem. Na osobie Cyrusa wtórnie skoncentrowany miał zostać także w.3b poprzez dodanie w.3bα. W.5b zakłada rzeczowo dodatek w w.1. Wątpliwości budzi ponadto w.7 z imiesłowami bez przedimków, co przywodzi na myśl 44,24-26a, tworząc jednocześnie redakcyjne obramowanie dla 44,24-45,7.

Z kolei J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 87-93, pierwotną wyrocznię tworzy z w.1aα (tj. do לְמִשְׁחֵוּ włącznie).2-4a (bez לְמִשְׁחֵוּ תָּרַע w w.3b).5a, przy czym ponownie przeładowanie w.1 i dublety stanowią podstawę argumentacji. Do dubletów, które wskazują na wtórne rozszerzenie, zalicza również trzykrotne podanie celu/powodu, stąd poza w.3bα redakcyjny musi być także w.6, z którym łączy się w.7.

W J. Slawik, *Historia redakcji pierwszej części Księgi Deuteroizajasza (Iz 40-48)*, s. 115-122, za redakcyjne uzupełnienia uchodzą w.1aβ-b (korekta treściowa).3b (nawrócenie Cyrusa).5b (związany z dodatkiem w w.1).6-7, dodając do argumentacji znanej z badań także obserwacje stylistyczno-językowe (co prowokuje krytyczne zastrzeżenia).

Natomiast wg U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 373-374.401, wtórne są w.1b.4b.

Inaczej R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 412-415, według którego pierwotny tekst obejmuje w.1* (bez לְכֹרֶשׁ).2-3a.b* (bez הַקֹּרֶא בְּשֵׁמֶךָ).4b-5aα.b.6a. Posługuje się następującymi argumentami: imię Cyrusa ma tworzyć wtórne powiązanie z 44,28a, do Cyrusa ma się odwoływać usuwane przez niego wyrażenie z w.3b (por. 41,25), לְמִשְׁחֵוּ w w.4a nie zostało użyte w funkcji spójnika. Pozostałe domniemane dodatki mają być powiązane z innymi wtórnymi fragmentami w Dtiz. Do krytyki metodologii R.P. Merendino zob. już powyżej.

Nie ulega wątpliwości, że budowa perykopy nie jest prosta. Powtórzenia są aż nadto wyraźne. Jednak do dubletów spełniających kryterium krytyki literackiej można zakwalifikować tylko takie powtórzenia, które wnoszą nowe treści, uzupełniając czy korygując to, co redaktor miałby znaleźć we wcześniejszym tekście. Nie ma żadnego powodu, by redaktor miał po prostu powtarzać identyczne zdania. Większość powtórzeń w tej wyroczni nie spełnia takiego wymogu, muszą więc być uważane za element kompozycyjny, nawet jeśli budzą zdziwienie współczesnego czytelnika. Zasadnicze znaczenie ma więc pytanie o to, czy rzeczywiście w.1b to *vaticinium ex eventu*, tj. redakcyjna korekta wypowiedzi z w.2-3a, której autor wiedział, że bramy Babilonu zostały przed Cyrusem otwarte⁶⁴⁴. W.1 nie mówi o tym,

⁶⁴⁴ Jak przekonują R.G. Kratz, *Kyros im Deuterjesaja-Buch*, s. 26-27; J. Slawik, *Historia redakcji pierwszej części Księgi Deuteroizajasza (Iz 40-48)*, s. 117; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 373-374; do tego

w jaki sposób dokona się zapowiedziane otwarcie bram: siłą czy dobrowolnie⁶⁴⁵. Choć otwarcie bram, które nie zostaną zamknięte przed Cyrusem, może sugerować niesiłowe wejście do Babilonu, to jednak równie dobrze może być po prostu wprowadzeniem do w.2 podkreślającym, że JHWH zapewnia zwycięstwo Cyrusa nad Babilonem. Ostatecznie pozostaje jedynie gramatycznie złożona budowa wprowadzenia do wyroczni, w którym pojawia się (za wcześniej?) mowa JHWH w 1.os. Jednak kryterium stylistyczne nie wystarcza do tego, by postulować niejednorodność literacką. Zatem mimo wszystko lepiej będzie uznać wyrocznię za jednolitą literacko⁶⁴⁶. Ostateczne rozstrzygnięcie co do integralności literackiej perykopy nie ma znaczącego wpływu na interesującą nas w tym studium kwestię tożsamości sługi.

Podsumowanie. JHWH zapewnia zwycięstwo Cyrusowi, a kieruje się przy tym dobrem wybranego przez siebie sługi Izraela/Jakuba (por. 41,8-13). Celem jest jednocześnie uznanie jedyności JHWH zarówno przez Cyrusa, jak i cały świat. Sługa jest tutaj po prostu zaszczytnym tytułem Izraela/Jakuba, a uznanie Boga za jedynego działającego w historii nie tylko przez Izraela, ale i przez cały świat, zostało wyraźnie uwypuklone (por. 43,8-13). Uniwersalne poznanie JHWH w żaden sposób nie zostało powiązane z aktywnością sługi Izraela. Szczególnie mocno do głosu dochodzi wyłączność JHWH, Boga, od którego wszystko zależy i który kieruje światem. Jemu Cyrus będzie zawdzięczał swoje zwycięstwo.

2.8. Księga Izajasza 48,20-21

20. Wychodźcie z Babilonu,
uchodźcie (uciekajcie) od Chaldejczyków!
Głosem radosnych okrzyków ogłaszajcie,
zwiastujcie to,
wynieście to⁶⁴⁷ aż po kraniec ziemi,

sceptycznie J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 89 przyp. 361. Do pokojowego przejścia Babilonu zob. np. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 298, który przywołuje opis z cylindra Cyrusa i kronikę Nabonida (zob. *ANET*³, s. 315-316 i 306; *TUAT* I/4, 408-410).

⁶⁴⁵ Tak słusznie J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 433-434.

⁶⁴⁶ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 430; także H.-J. Hermisson, „Einheit und Komplexität Deuterocesajas”, s. 311 (w podsumowującym zestawieniu), choć w H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 710.738, nawiązując do tezy K. Elligera (zob. powyżej), w ramach warstwy podstawowej umieszcza dwie wersje wyroczni (bez dalszych szczegółów). Choć mógłbym sobie wyobrazić, że dodatkiem jest większość w.1, a wraz z nim być może w.3ba (poznanie Boga przez Cyrusa), w.5 (opisanie Cyrusa i powtórzenia), a może nawet w.6aa (poznanie przez cały świat, jako że w.7 może odnosić się do doświadczenia Izraela), to jednak pozostaje to w sferze spekulacji.

⁶⁴⁷ Wyrażenia tego nie ma w Q^a, w którym ponadto „kraniec” stoi w *pl.* – zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 257.

mówcie:

21. Wykupił JHWH sługę swego, Jakuba!
I nie odczuwali pragnienia,
⁶⁴⁸przez pustkowie (ruiny)⁶⁴⁹ poprowadził ich,
woda ze skały – sprawił, że wypłynęła dla nich⁶⁵⁰;
i rozłupał skałę,
i wypłynęła woda.

Fragment ten zamyka pierwszą część Dtiz (Iz 40-48)⁶⁵¹, która koncentrowała się na budzeniu wiary Izraela, przekonywaniu, że jedynym Panem historii jest Bóg Izraela, oraz zapowiedzi jego uwolnienia i przygotowania drogi przez pustynię. Po zapowiedzi upadku Babilonu (rozd. 47), Bóg poprzez „umiłowanego swego”, Cyrusa (por. 45,1-7) dopełnia swej woli wobec Babilonu i Chaldejczyków (48,14). A teraz przychodzi czas na ostatni akt wyzwolenia – opuszczenie Babilonu. Wezwanie z w.20-21 zostało poprzedzone mową Bożą w formie prorockiego słowa posłańca (48,17-19)⁶⁵², w którym Bóg wspomina, że wypełnianie Bożej woli prowadziłyby do powodzenia i zbawienia ludu, co znalazłoby odzwierciedlenie w licznych potomstwie i jego trwaniu. Po wezwaniu umieszczona została redakcyjna cezura w postaci słowa JHWH (48,22, proza; identyczne sformułowanie w 57,21), w którym zaznaczono, że obietnica powodzenia (שׁלום; por. w.19) nie obejmuje bezbożnych. Drugą część Dtiz (rozd. 49-55) otwiera druga *Pieśń o służbie JHWH* (49,1-6).

Gatunkowo perykopa łączy w sobie różne elementy formalne: w.20aß-b jest hymnem z wezwaniem do radosnego wychwalania Boga (w.20aß) i treścią tego wychwalania (w.20b)⁶⁵³. Wprawdzie użyte w wezwaniu czasowniki na określenie zwiastowania (נָהַר hi., שָׁמַע hi., יָצָא hi., a nawet אָמַר) są bliższe Deuteroizajaszowym mowom sądowym (np. שָׁמַע hi., נָהַר hi. i אָמַר w 41,22-23.26; 43,9.12; 44,7-8), ale

⁶⁴⁸ H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 305, słusznie argumentuje przeciwko ujęciu tego półwiersza jako asyndetycznego okolicznikowego (*Umstandsatz*), jak tłumaczy go L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 179 czy R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 523. Zob. poniżej o budowie w.21b.

⁶⁴⁹ Wg HAL; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 603, powinien stać tutaj *pl.* rzeczownika הָרֶבֶה (suchy łąd jak w Rdz 7,22), preferując jego rewokalizację na הָרְבִּיחַ; ale zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 257-258, który zauważa, że הָרֶבֶה nigdzie w Starym Testamencie nie oznacza pustyni; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 508-509.

⁶⁵⁰ K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 382.384, chce tłumaczyć לָמַד w sg., co nie jest wykluczone (zob. *Gesenius' Grammatik*, § 103f przyp. 2), ale ze względu na *suf. pl.* w poprzedzającym zdaniu nieprawdopodobne.

⁶⁵¹ Zob. U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 543.

⁶⁵² Zob. też H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 258-260.

⁶⁵³ Przede wszystkim C. Westermann, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas*, s. 74-78 i *Das Buch Jesaja*, s. 166, w w.20-21, dostrzega tutaj imperatywistyczny i „eschatologiczny” hymn (*Gotteslob*); zob. też R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 534-535, według którego mamy do czynienia z naśladownictwem hymnu imperatywistycznego. Rację ma H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 262, że określenie „hymn eschatologiczny” nie ma charakteru formalnego, lecz jest sposobem ujęcia treści przesłania Dtiz.

pojawiają się również w dziękczynieniach i hymnach Psalterza (przykładowo **הי** w Ps 9,12; 19,2; **שמע** **הי** w Ps 66,8; 106,2; **אמר** w Ps 66,3; 96,10; 118,2-4)⁶⁵⁴. Wyjątkiem jest **ינא** **הי**, ale dotyczy to w równej mierze Ps, jak i Dtiz (jest związany raczej z 42,1.3). Najbliższą paralelę dla w.20 wydaje się być Jr 31,7⁶⁵⁵. Fragment rozpoczyna się od polecenia opuszczenia miasta, stąd określany jest mianem instrukcji herolda (por. 40,9-10)⁶⁵⁶. Ponadto te same czasowniki spotykamy w Jr 4,5, ale w żaden sposób nie są ograniczone jedynie do instrukcji herolda⁶⁵⁷. W.20 przypomina wezwanie do ucieczki z Jr 50,8-10⁶⁵⁸; 51,6.45, gdzie również jest mowa o opuszczeniu Babilonu⁶⁵⁹. W.21 formalnie mógłby być kontynuacją treści wychwalania Boga (*pf.* w w.21a)⁶⁶⁰ za zapewnienie dostatku wody w czasie powrotu przez pustynię (antycypująco?), ale adresaci z w.20a (2. os. *pl.*), którzy w w.20b zostali nazwani „sługą jego, Jakubem”, są grupą, o której w w.21 mówi się w 3. os. *pl.* (*pl.* jest uzasadnione faktem, że sługa Jakub jest pojęciem kolektywnym)⁶⁶¹. Trudno byłoby przypuszczać, że adresaci mający opuścić Babilon i sługa Izrael mogliby być różnymi wielkościami. 3. os. wynika więc z tego, że nie jest to jedynie treść wychwalania Boga, ale przede wszystkim zwiastowania całemu światu. Treściowo w.21 wydaje się bliższy prorockiej obietnicy, zapowiedzi⁶⁶².

Wezwanie do wyjścia i ucieczki z Babilonu w **w.20aa** jest konsekwencją zapowiedzi jego zdobycia przez Bożego posłańca (43,14; 48,14-15; por. też 47,1)⁶⁶³. Zdobycie przez Cyrusa miasta, które nie jest wymieniane z nazwy, zostało zapowiedziane w 45,1-3. Nazwa Babilon z pewnością obejmuje nie tylko stolicę, ale cały obszar mocarstwa⁶⁶⁴, gdyż paralelne określenie Chaldejczycy odnosi się do mieszkańców całego kraju (por. Jr 50,10 itp.). Opuszczenie Babilonu znajduje uzasadnienie w jego klęsce (47,11; tak też w Jr 50,8-10; 51). **ינא** q., mimo że w przeciwieństwie do **הי**.

⁶⁵⁴ Mimo to nie są typowe dla hymnów – zob. F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, s. 51.

⁶⁵⁵ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 261-262; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, s. 52.

⁶⁵⁶ Zob. F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, s. 50-51, zdaniem którego instrukcja wzywająca do ucieczki z Babilonu zmieszana jest z hymnem imperatywistycznym. Natomiast J. Begrich, *Studien zu Deuterojesaja*, s. 57, odnajduje tu „krótkie pouczenie” powiązane z dziękczynieniem ludu; a R.F. Melugin, *The Formation of Isaiah 40-55*, s. 139, krótki hymn rozpoczynający się instrukcją naśladującą Rdz 19,14.

⁶⁵⁷ Tak H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 262.

⁶⁵⁸ K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 383, przypuszcza, że mamy tu „cytat” z Jr 50,8

⁶⁵⁹ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 261.

⁶⁶⁰ Tak C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 166, jako że w Dtiz można dostrzec tendencję do rozszerzania pochwały Boga.

⁶⁶¹ Zob. U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 547 i J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 603-604.

⁶⁶² Zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 166.

⁶⁶³ Nazwa Babilon poza tymi miejscami nie pojawia się więcej w Iz 40-66, Chaldejczycy jeszcze w 47,5, a obie tu po raz ostatni w całym Iz (zob. U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 544).

⁶⁶⁴ Za H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 297, jako że wygnańcy nie zostali osadzeni w stolicy; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 544.

stosunkowo rzadko używany jest dla exodusu z Egiptu (np. Wj 13,3-4.8; 12,41), może być aluzją do niego (por. Iz 43,16-21)⁶⁶⁵. Pojawia się jeszcze w podobnym kontekście w Iz 52,11-12, według którego wyjście nie odbędzie się w pośpiechu, co stoi w kontraście do exodusu (Wj 12,11; Pwt 16,3)⁶⁶⁶. Paralelny czasownik ברח (por. Wj 14,5) oznacza przede wszystkim uchodzenie przed niebezpieczeństwem (zagrożeniem wojennym) czy trudną sytuacją życiową (por. Rdz 16,6.8)⁶⁶⁷. Najbliższą paralelą są Jr 50,8-10; 51,6.45 (zob. powyżej). Ponieważ Bóg sprowadza nieszczęście na Babilon (47,1.11), to najwyższa pora z niego uchodzić. Jak się wydaje, tekst powstał przed wejściem Cyrusa do Babilonu, które w rzeczywistości przebiegło spokojnie⁶⁶⁸.

Hymniczny w.20aß posługuje się czasownikami, które w Dtiz są przeważnie używane w mowach sądowych (też w 48,3-6.14)⁶⁶⁹. Z kolei יצה hi., którego sens niewątpliwie odpowiada tutaj paralelnym הִשְׁמִיעַ i הִגִּיד („głosić”)⁶⁷⁰, ma swój odpowiednik w pierwszej *Pieśni o służbie Pana* (42,1.3)⁶⁷¹. Czasownik ten w q. w wezwaniu do opuszczenia Babilonu mógłby sygnalizować, że hymn pochwalny mający dotrzeć do narodów jest wynikiem opuszczenia Babilonu⁶⁷². W mowach sądowych dowód oparty na tym, że JHWH zwiastuje, zapowiada nadchodzące zdarzenia, jest adresowany zasadniczo (*explicite*) do narodów i ich bogów, które mają uznać boskość i potęgę Boga Izraela (np. 41,21-24; 45,21). Na to samo wskazuje fraza „aż po kraniec ziemi”, która pojawia się w 49,6 w odniesieniu do zbawienia mającego objąć wszystkie narody⁶⁷³. Zaimek wskazujący i *suf. fem.* są najpewniej kataforyczne, nie tylko ze względu na granice samej perykopy i formę hymniczną, w której wprost podaje się to, za co Bóg jest wychwalany, ale także z powodu czasownika אמר, który wprowadza treść przesłania. Nie wyklucza to jednak ich anaforycznego sensu, gdyż fragmenty hymniczne zdają się też pełnić funkcję kompozycyjną⁶⁷⁴, a tym samym wiązać się z poprzedzającym przesłaniem proroka. Uznaniu boskości

⁶⁶⁵ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 297.

⁶⁶⁶ Tylko te trzy razy w Biblii Hebrajskiej natrafiamy na הִצִּיחַ.

⁶⁶⁷ Zob. S. Schwertner, „ניס”, *THAT* II, kol. 47-48. W Dtiz rdzeń ברח nie pojawia się więcej (postulowano go także w niepewnym tekście 43,14 – zob. K. Elliger, *Deuterocesaja* 1, s. 331; *HAHAT*). W takim razie czasowniki te sobie przeczą, a w przypadku exodusu to raczej wojska egipskie próbowały ująć przed katastrofą (Wj 14,25.27: ניס) – zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 297.

⁶⁶⁸ Zob. powyższy komentarz do 45,1-7.

⁶⁶⁹ Zob. powyżej i H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 298-299.

⁶⁷⁰ Zob. *HAHAT* (hi. 2m, s. 483).

⁶⁷¹ Poza tym w Dtiz jeszcze w 40,26; 42,7; 43,8.17; 54,16 w różnych kontekstach.

⁶⁷² Tak mniej więcej K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 383 czy U. Berges, *Jesaja* 40-48, s. 546.

⁶⁷³ Poza tym w sg. jeszcze w 42,10; 43,6 (w obu z przymimkiem בָּן).

⁶⁷⁴ Jednocześnie anaforyczną i kataforyczną rolę przypisuje im U. Berges, *Jesaja* 40-48, s. 547. Do funkcji kompozycyjnej fragmentów hymnicznych zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 662-664; także H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 302-303, który przypuszcza, że 48,20-21 wraz z 44,23 są obramowaniem kompozycji obejmującej 44,23-48,21; J. Ślawik, *Historia redakcji pierwszej części Księgi Deuteroizajasza* (Iz 40-48), s. 222-223. Ponadto zob. H.-W. Jüngling, „Das Buch Jesaja”, s.435-436, choć akurat tego fragmentu do hymnów odgrywających funkcję kompozycyjną nie zalicza.

JHWH ma służyć świadectwo Izraela (43,9-13, gdzie także występują te czasowniki), a wyraz znajduje ono w wysławianiu Boga przez cały kosmos (zob. fragmenty hymniczne 42,10-13; 44,23 czy 49,13, przy czym w 44,23; 49,13 również pojawia się rzeczownik *רָחֵם*)⁶⁷⁵. Rozgłaszanie ocalenia Izraela całemu światu ma prowadzić do zbawienia narodów (por. 49,5-6)⁶⁷⁶.

Treścią hymnu (**w.20b**) jest wykupienie przez JHWH Jakuba, tj. wyzwolenie Izraelitów będących na wygnaniu. *לֵא* w *pf.* lub *ptp.* jest typowym w Dtiz motywem: w hymnie 44,23 oraz w 41,14; 43,1.14; 44,6.22.24; 47,4; 48,17; 49,7; 51,10; 52,3; z dopełnieniem „Jerozolima” w 49,26; 52,9; 54,5.8. Jakub, tj. Izrael tytułowany jest sługą Bożym (*suf.*), tak jak w Iz 41,8-9; 42,19; 43,10 itd.)⁶⁷⁷. Najbliższą paralela dla w.20aß-b jest hymn 44,23. Jednak w.20 różni od innych hymnów tym, że adresatem wezwania nie jest cały świat, lecz Izrael (por. w.20aα)⁶⁷⁸, który wezwany zostaje nie tyle do wychwalania Boga, ile do ogłaszania narodom swego zbawienia.

Jeśli **w.21** jest dalszym ciągiem radosnego dziękczynienia, to mógłby też konkretyzować, w czym odkupieńcza aktywność JHWH znajduje szczególnie (w jednym tylko aspekcie) wyraz. W pierwszej części (w.21a) nadal mamy *pf.*, które prawdopodobnie muszą być rozumiane antycypująco⁶⁷⁹. Nie wykluczone, że Izrael ma zwiastować swe ocalenie już po wyjściu z Babilonu/Babilonii, gdy doświadczy Bożej opieki w drodze przez spustoszone czy pustynne obszary. Nie wykluczone jest także posłużenie się tzw. *pf. propheticum*⁶⁸⁰, a wtedy w.21 byłby obietnicą. Kwestia wody na pustyni w Dtiz była już wcześniej przedmiotem zwiastowania: 41,17-20; 43,19-20⁶⁸¹. Wiersz przywodzi na myśl drogę ludu z Egiptu przez pustynię: Wj 17,1-7 (JE?) i Lb 20,1-13 (P)⁶⁸², ale powiązania ograniczają się tylko do typowych pojęć *צִוְרָה* (w Wj 17,6) oraz woda (*מַיִם*) i pragnienie (*צָמָא*). Słownictwo tego wiersza ma za to szereg paraleli, czasami dosłownych, w Psalterzu: Ps 78,15-16.20⁶⁸³; 105,41, które jednak są późniejsze od Dtiz⁶⁸⁴. *בִּקֵּעַ* w opowiadaniach z Pięcioksięgu, inaczej

⁶⁷⁵ W Dtiz jeszcze w niejasnym tekście 43,14 oraz 51,11; 54,1; 55,12.

⁶⁷⁶ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja* 2, s. 299-301. Także R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 533.536, dostrzegał misyjny wymiar w.20-21. Związek z 49,1-6 podkreśla także U. Berges, *Jesaja* 40-48, s. 544.

⁶⁷⁷ Słusznie H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja* 2, s. 301, zauważa, że nie można wysnuwać żadnych wniosków z braku paralelnego „Izrael” (zob. np. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 602, który wysuwa przypuszczenie, że „paralelny” człon znajduje się obecnie w 49,3).

⁶⁷⁸ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 600.

⁶⁷⁹ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja* 2, s. 305-306. Zaś R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 523-524, postuluje rozumienie *pf.* jako czasu teraźniejszego. Inaczej J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 604, który sądzi, że w tym wierszu mowa jest o pierwszym exodusie.

⁶⁸⁰ Zob. Gesenius' *Grammatik*, § 106n-o.

⁶⁸¹ Natomiast przechodzenie przez wodę w 43,2.16-18 zdaje się być powiązane z exodusem.

⁶⁸² Do tego zob. H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja* 2, s. 304.

⁶⁸³ Choć *לֵא* w hi. tylko tutaj (*HAHAT*).

⁶⁸⁴ Tak H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja* 2, s. 304-305, z czego wynika, że w Psalmach czerpano z Dtiz lub Psalmi i Dtiz opierają się na wspólnej tradycji hymnicznej (H.-J. Hermisson opowiada się za tym drugim rozwiązaniem, gdyż związki te są raczej sporadyczne). Inaczej U. Berges, *Jesaja* 40-48, s. 549,

niż tutaj i Ps 78,15, nie jest używany dla cudownego wydobywania wody ze skały, lecz rozdzielania morza (np. Wj 14,16.21 [P])⁶⁸⁵. Treść hymnu przewyższa to, co miało miejsce w czasie exodusu, gdy woda była wydobywana ze skały po tym, jak lud cierpiał pragnienie (צָמָא) i narzekał. Pustynia zostanie bowiem „z góry” przekształcona (por. 41,17-20), a lud nawet nie będzie odczuwał pragnienia⁶⁸⁷.

Ta część wiersza może być zarówno paralelizmem dwuczłonowym (4+4), jak i trójczłonowym. Pierwsze i trzecie zdanie dotyczy zaopatrzenia w wodę, podczas gdy środkowe (klamrowa konstrukcja?) prowadzenia przez pustkowia. Pustkowia zostało opisane rzeczownikiem הָרָבָה, który oznacza zasadniczo ruiny, spustoszony, kiedyś zamieszany obszar (w Dtiz w 44,26; 49,19; 51,3; 52,9, zawsze w odniesieniu do Jerozolimy). Czy sugeruje to, że JHWH poprowadzi swój lud ze spustoszonej Babilonii⁶⁸⁸? Ze względu na znaczenie tego rdzenia rzeczownik może oznaczać suche tereny⁶⁸⁹. הַיְדֹךְ hi. występuje jeszcze w Iz 42,16 (prowadzenie ślepych nieznanymi drogami), a także dla prowadzenia przez pustynię w Pwt 8,2.15; 29,4 czy Ps 136,16, ale w tekstach późniejszych od Dtiz⁶⁹⁰.

Druga część wiersza (w.21b) jest mocna związana z poprzedzającym zdaniem i uszczegółowia, w jaki sposób woda wydobyta zostanie ze skały, tj. dzięki jej rozłupaniu (*impf. cons.*). Kluczowe słowo נִים zostało umieszczone w chiastycznej pozycji względem w.20aγ⁶⁹¹ (por. też rozmieszczenie נִיר), spinając część wiersza poświęconą dostarczeniu wody (mogłaby więc tworzyć dwu- lub trójczłonowy paralelizm).

Budowę jednostki można przedstawić się następująco:

w.20αα: wezwanie do uchodzenia z Babilonu (2 *impt.*)

w.20αβ-21: fragment hymniczny

w.20αβ: wezwanie do radosnego ogłaszania (4 *impt.*)⁶⁹²

w.20b-21: treść zwiastowania

w.20b: wykupienie sługi Jakuba

który sądzi, że Ps 105,41-43 i 78,15-20; 114,8 (dla których *notabene* Wj 17,6 był podstawą) były *Vorlage* dla Dtiz (co akceptuje F.-L. Hossfeld [E. Zenger], *Psalmen 100-150*, s. 100-101, ale uważając Dtiz za późniejszą kompozycję i nie odwołując się do osoby proroka).

⁶⁸⁵ Por. też Iz 41,18 z Ps 114,8; 107,35.

⁶⁸⁶ W Dtiz jeszcze w 49,10; por. też rzeczownik w 41,17 i w innym obrazie w 44,3.

⁶⁸⁷ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 305.

⁶⁸⁸ Zob. U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 549, który dostrzega w tym nie historyczną, ale fikcyjno-literacką aluzję do Babilonu, a także Jerozolimy.

⁶⁸⁹ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 305. הָרָבָה ma dwa znaczenie: „być suchym/wyschniętym” i „być spustoszoną/ruiną” (wg HAL jeden rdzeń; a wg HAHAT dwa, nie mając pewności co do jego znaczenia w Iz 48,21). Nic nie wskazuje na to, by miała być to aluzja do Horebu, jak chciałby K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 383.

⁶⁹⁰ Do datowania Ps 136, który wykazuje wiele podobieństw do Dtiz, zob. E. Zenger (F.-L. Hossfeld), *Psalmen 101-150*, s. 676-677, zaś Pwt zob. E. Otto, *Deuteronomium* 2, 4,44 – 11,32, s. 899-901; E. Otto, *Deuteronomium* 23,16 – 34,12, s. 2049.

⁶⁹¹ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 603.

⁶⁹² Stąd U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 546, sądzi, że punkt ciężkości spoczywa na wychwalaniu Boga.

w.21: zapewnienie obfitości wody na pustkowiu (4 zdania) i Bożego prowadzenia (1 zdanie) (obietnica?)

Spójność tej perykopy może budzić wątpliwości. Niepewność dotyczy przede wszystkim w.21, jako że jego funkcja jest nie do końca jasna. Nawet jeśli nie jest dołączoną obietnicą, co *notabene* pasowałoby do początkowego wezwania do uchodzenia z Babilonu, to wyraźna koncentracja na zapewnieniu wody może zaskakiwać. Jednak dzielenie tekstu na mniejsze fragmenty jeszcze nie jest przez to wystarczająco uzasadnione⁶⁹³. Wezwanie do radosnego ogłaszania swego wybawienia przez służę Izraela przystaje do jego roli świadka Bożego (zob. 43,10-13). Nic nie stoi na przeszkodzie, by ogniskowało się ono na szczególnym akcie zbawczym. W każdym razie wezwanie do opuszczenia Babilonu idealnie wpisuje się w treści Dtiz, jak i w miejsce w kontekście Dtiz, w którym się ono znajduje. Zróznicowana długość niektórych linii (wyzolowana pozycja אָמַר na początku w.20b i długi w.21aγ) również nie jest wystarczającym argumentem literackokrytycznym.

Inaczej F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, s. 50-51 przyp. 2, który uważa w.21 za niedeuterioizajaszowy dodatek ze względu na różnice gramatyczne, gatunkowe (nie jest kontynuacją instrukcji herolda), leksykalne („ruiny” zawsze w Dtiz odnoszą się do Jerozolimy, „skałą” jest Bóg, a nigdzie więcej nie spotykamy tu הָיָה i חָיָה). Nie jest to jednak pierwszy tekst w Dtiz, który nie daje się przypisać do jednego gatunku⁶⁹⁴. Nie można zakładać, by jakikolwiek autor musiał niewolniczo korzystać ze wzorca gatunkowego. Większe lub mniejsze odmienności gramatyczne i leksykalne także nie mogą przekonująco prowadzić do wniosku złożoności literackiej. Na marginesie, w 51,1-2 skałą jest jednak najprawdopodobniej Abraham (a otworem źródła czy studnią Sara), a nie Bóg⁶⁹⁵.

Wg J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 159-163, fragmenty hymniczne 44,23; 48,20-21 i 52,9-10 przynależą do pierwszej, jerozolimskiej redakcji przede wszystkim ze względu na ich kompozycyjną funkcję (strukturyzującą Dtiz) i pewne różnice językowe oraz związki z 40,9. Mimo że fragmenty hymniczne najprawdopodobniej strukturyzowały księgę, to nie muszą być wtórne, co najwyżej może to świadczyć o ich wtórnej pozycji kompozycyjnej. Co więcej, 48,20-21 różni się od pozostałych hymnicznych fragmentów (zdaje się nawet być konkurencją dla 49,13, co dostrzegł też J. van Oorschot)⁶⁹⁶, sensownie rzeczowo wpisuje się w swoje miejsce w kompozycji, a biorąc pod uwagę kontekst historyczny najlepiej pasuje do okresu sprzed wejścia Cyrusa do Babilonu⁶⁹⁷. Przy tej okazji warto nadmienić, że uchodzenie z Babilonu powiązane jest

⁶⁹³ Zob. też powyższe omówienie zagadnień morfoktytycznych i treściowych.

⁶⁹⁴ Zob. analizy wszystkich wcześniejszych perykop w niniejszej książce.

⁶⁹⁵ Do tego zob. H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja 3*, s. 168-169.

⁶⁹⁶ Do tego szerzej H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja 3*, s. 714-716.

⁶⁹⁷ Jako pierwotny fragment wg H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja 2*, s. 265 czy J. Sławik, *Historia redakcji pierwszej części Księgi Deuteriozajasza (Iz 40-48)*, s. 199; R.G. Kratz, *Kyros im Deuteriojesaja-Buch*, s. 217 (bez analizy tej perykopy); a nawet R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 526-537 (tym razem odmienne słownictwo ma być uwarunkowane treścią), widząc w nim responsorium chóru (pojęcie to użyte jest w C. Westermann, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuteriojesajas*, s. 75

z jego zapowiadającym zniszczeniem (Iz 47, zwł. w. 3.11), a więc poprzedza triumfalne i pokojowe wejście Cyrusa do Babilonu.

Podsumowanie. Sługą Bożym są wygnańcy w Babilonie/Babilonii, którzy zostali wezwani do opuszczenia go i radosnego ogłaszania wyzwolenczego czynu JHWH, który troszczy(ł) się o nich na pustyni, a tym samym do dania świadectwa o Bożym zbawieniu wobec całego świata (por. 43,10-13). Mają się włączyć się w uniwersalne czczenie Bożej potęgi i Jego czynów zbawczych (por. 44,23 oraz 42,10-13 i 49,13). Chociaż w perykopie tej nie mówi się wprost o zadaniu służi, to jednak wezwanie do wychwalania Bożego zbawienia przed całym światem się z nim niewątpliwie łączy⁶⁹⁸.

2.9. Księga Izajasza 54,11-17

11. Upokorzona (biedna), targana burzą⁶⁹⁹, niepocieszona!
Oto ja kładę na granacie⁷⁰⁰ kamienie twoje
i 'fundamenty twoje'⁷⁰¹ twoje na szafirach.

i 77, w odniesieniu do wszystkich hymnów w Dtiz będących reakcją na zapowiedź zbawienia), które ma swoje miejsce w nabożeństwie, w czasie którego miał występować Deuteroizajasz.

⁶⁹⁸ Z pewnością nieprzypadkowo druga *Pieśń o służbie* (49,1-6) stoi bezpośrednio po tym wezwaniu, w której wyzwolenie i odnowa Izraela jest pierwszym etapem w spełnieniu uniwersalnego zadania służi „aż po kraniec ziemi” (zob. 49,6) – do tego poniższa analiza tej *Pieśni*.

⁶⁹⁹ Nie *ptp.* (bez preformatywu, jak podaje *Gesenius' Grammatik*, § 52s), lecz *pf.* pu. (zob. *HAHAT*; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 447), które tak samo jak kolejny *pf.* (z przeczeniem) trzeba rozumieć jako asyndetyczne zdania względne (tak też H.-J. Hermisson): „która jest targana burzą, która jest nie pocieszona”. W Q^a miano mylnie oddać jako „nabyta przez handlarzy” (za H.-J. Fabry, „קָפָר”, *TWAT* V, kol. 893-989, tu kol. 896).

⁷⁰⁰ Rzeczownik ten zasadniczo oznacza (czarną) szminkę do oczu (2Krl 9,30). Ewentualne drugie znaczenie (jeszcze w 1Krn 29,2 jest materiałem budowlanym, ale i tam chodzi o kamień) jest niepewne: „twarda zaprawa” (zob. *HAHAT*, który rozważa też korekty) – taki przekład wg H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 477-478.532-534, jest nieprawdopodobny, gdyż w kontekście musi chodzić o kamień (pół)szlachetny (U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 283.319, dodaje, że w starożytności budowano bez zaprawy, ale jego propozycja „połyskujący tynk” ma analogiczną wadę). W G posłużono się słowem dla ciemnoczerwonego kamienia szlachetnego (rubin, granat lub karbunkul), co jest podstawą propozycji korekty w *BHS* i in.: „malachit” czy „turkus”). Zaś w T i innych przekładach greckich oddano rzeczownik jako „szminka do oczu”, co często prowadzi do tłumaczenia „antymonit”, tj. materiał, z którego wytwarzano szminkę (tak np. J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 376.381, który dostrzega w tym związek z personifikacją Syjonu jako kobiety). Mowa jest prawdopodobnie o jakimś kamieniu (pół-)szlachetnym o ciemnoczerwonej barwie. Powyżej wybrano „granat” ze względu na barwę, gdyż niektóre granaty mają ciemne odcienie czerwieni.

⁷⁰¹ TM: „położę fundamenty twoje”. Q^a i G mają rzeczownik (zob. *BHS*), zaś T czy V posługują się czasownikiem (tak też we fragmentach z genizy kairskiej), co U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 284, uważa za wystarczające poświadczenie TM. Nawet jeśli mamy do czynienia z dwiema nieco odmiennymi tradycjami odczytywania tekstu spółgłoskowego, to Q^a i G poświadczają starszą z nich. Wokalizację koryguje też *BHS*; B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 381; K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis*

12. I uczynię z rubinu rozety twoje⁷⁰²,
a bramy twoje z berylu⁷⁰³
i całość granicy twojej z kamieni szlachetnych.
13. A wszystkie dzieci twoje są uczniami JHWH⁷⁰⁴
i wielkie jest powodzenie dzieci twoich⁷⁰⁵.
14. W (na) sprawiedliwości będziesz umocniona (zbudowana)⁷⁰⁶.
Oddal się⁷⁰⁷ od ucisku,
bo⁷⁰⁸ nie musisz się lękać,

zu *Tritojesaja*, s. 136; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 222; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 235; J.D.W. Watts, *Isaiah 34–66*; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 567-568, zaś w większości nowszych komentarzy zachowuje się osobową formę czasownika (np. J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 382; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 284; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 478; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 551).

⁷⁰² „Słońca” w *pl.* tylko ten jeden raz pojawiają się w Biblii Hebrajskiej, wg *HAHAT* jest to architektoniczny *terminus technicus* dla tarcz czy rozet w kształcie słońca, połyskujących na murach i wieżach. Zob. też poniżej.

⁷⁰³ *Hapaxl.*, rodzaj kamienia szlachetnego, być może „beryl” czy „czerwony granat”. Etymologia sugeruje „płonącą” barwę, a G „kryształ (górski)”, a więc półprzezroczysty minerał (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 478). Inne przykładowe propozycje to „szmaragd” (J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 383), który jest odmianą berylu, „karbunkul” (U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 282).

⁷⁰⁴ Możliwe byłoby również ujęcie tego wiersza jako kontynuacji poprzedniego (dopełnienia czasownika עָשָׂה – tak G i V (co odnotowuje też J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 385). Ponieważ nie mamy do czynienia z treściową kontynuacją, to lepiej rozumieć półwiersze w.13 jako odrębne zdania rzeczownikowe, co jest też zgodne z podziałem masoreckim (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 471.479).

⁷⁰⁵ Nieraz za Q^a koryguje się tekst na „budowniczych twoich” (por. Iz 49,17, gdzie postuluje się analogiczną korektę – zob. *BHS*; też Iz 62,5) – tak *BHS*; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 236; E. Jenni, „לִבְנֵי”, *THAT I*, kol. 875; zaś C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 222 przyp. 2, koryguje w ten sposób słowo to z pierwszego półwiersza. Jednocześnie zakłada się zależność literacką pomiędzy 49,17 i 54,13. Inaczej niż w przypadku 49,17 lekcja Q^a nie znajduje tutaj potwierdzenia w innych świadectwach. Za lekcją TM opowiadają się m.in. K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 136; A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 141; J.D.W. Watts, *Isaiah 34–66*; J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 385; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 284; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 479; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 551.

⁷⁰⁶ Hitpol. (asymilacja ר) = „być umocnionym (obwarowanym), założonym” (zob. *HAHAT*). Rzeczowo lepiej byłoby koniec wiersza przenieść na koniec tego stychu (zob. *BHS*; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 479).

⁷⁰⁷ *Impt.* w TM jest potwierdzone również przez Q^a i Vrs (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 479), tak że nie ma podstaw do korekty (wbrew *BHS* czy K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 136; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 551). *Impt.* nie budzi wątpliwości (zob. *Gesenius' Grammatik*, § 110c, przywołuje przykłady użycia *impt.* w obietnicach; H.-J. Hermisson i J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 388).

⁷⁰⁸ Możliwe byłoby również przyjęcie emfatycznego znaczenia spójnika („z pewnością”), jak i wprowadzenie zdania skutkowego („tak że”) – zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 479.550, który wybiera tę ostatnią możliwość (według niego znaczenie przyczynowe nie jest tutaj możliwe); L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 236 (zob. też *HAHAT*).

- i od przerażenia/zniszczenia⁷⁰⁹,
bo nie może zbliżyć się do ciebie!
15. Jeśli ktoś wrogo zaatakuje, to nie ode mnie⁷¹⁰;
kto⁷¹¹ zaatakuje ciebie⁷¹², przed tobą⁷¹³ upadnie.
16. Oto (jeśli)⁷¹⁴ ja sam stworzyłem rzemieślnika (kowala),
dmuchającego w ogień na węgle⁷¹⁵
i wyrabiającego broń wedle jego przeznaczenia
i ja sam stworzyłem niszczyciela, aby niszczył;
17. (to) żadna broń, która zostanie wytworzona przeciwko tobie, nie odniesie
sukcesu,
a każdy język, który stanie przeciwko tobie przed sądem, skażesz⁷¹⁶.

⁷⁰⁹ HAHAT postuluje istnienie dwóch identycznych rzeczowników, z których jeden oznacza „zniszczenie” (od חָרַח), a drugi „przerażenie” (od חָרַח²; pojawia się jeszcze w Jr 17,17; 48,39; Prz 21,15). Inaczej F. Maass, „חָרַח”, TWAT III, kol. 296-302 czy J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 389, dla których mamy do czynienia tylko z jednym rdzeniem. Choć przeważnie jest tłumaczony jako przerażenie (ostatnio np. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 472), to obiektywizujące znaczenie „zniszczenie” wymaga przynajmniej rozważenia (zob. F. Maass, „חָרַח”, kol. 301).

⁷¹⁰ Do tłumaczenia zob. HAHAT. חָרַח², „atakować”, „prowadzić spór”, występuje jeszcze w Ps 56,7; 59,4; 140,3 (i w zwojach z Qumran) (zob. też U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 284). Vrs najczęściej odczytały czasownik חָרַח¹, „być obcym przybyszem” (G, V, S oraz T w pierwszym półwierszu – szczegóły w H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 479-480). Z kolei חָרַח to przeczenie (zob. HAHAT czy U. Berges *Jesaja* 49-54, s. 326, nawet jeśli jest ekwiwalentem חָרַח, a nie חָרַח, oznaczając tyle co „nic”), stąd nie jest podejrzane. Jest też poświadczony w V i T, zaś w G i S inaczej zrozumiano wiersz, tak że nie mogą być argumentem za ewentualną korektą (zob. H.-J. Hermisson, wbrew BHS czy H. Seebass, „חָרַח”, TWAT V, kol. 525). Wtedy też zbędna jest prawdopodobnie rewokalizacja wyrażenia przyimkowego (jak chcieliby BHS; HAL; A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 140; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 580 przyp. 429, który sugeruje ponadto zmianę חָרַח na חָרַח) – o jego prawidłowości przekonują przede wszystkim U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 284; a ostrożniej J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 390 i H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 551.

⁷¹¹ חָרַח nie w funkcji partykuły pytającej, lecz zaimka osobowego (nieokreślonego) – zob. *Gesenius' Grammatik*, § 137c; J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 392.

⁷¹² Ponieważ חָרַח² jest rzadki (zob. już powyższy przypis), trudno rozstrzygać o możliwych konstrukcjach/przyimkach (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 480, który podejrzewa, że raczej powinien łączyć się z *nota acc.*). Stąd wskazany jest sceptycyzm wobec propozycji jego skreślenia (jak chciano by w BHS w oparciu o G i przekłady etiopskie). Zob. też kolejny przypis.

⁷¹³ Wyrażenie przyimkowe tłumaczę za HAHAT. Możliwe byłoby też „przy tobie” czy „z twojego powodu” (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 472; J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 392). U. Berges *Jesaja* 49-54, s. 326, twierdzi, że wyrażenie oznacza „przypadać komuś” (jako łup), ale to tego krytycznie H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 551.

⁷¹⁴ Zarówno K, jak i Q (Q^a ma tę formę też w w.15) jest możliwe, być może masoreci chcieli zwrócić uwagę na użycie spójnika w różnych znaczeniach (podobnie przypuszcza H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 480). Gramatycznie możliwe byłoby także ujęcie całego w.16 jako zdań warunkowych, a w.17a jako zdania nadrzędnego: „Jeśli ja sam stworzyłem..., to żadna broń ... nie odniesie sukcesu” (zob. poniżej).

⁷¹⁵ Rzeczownik kolektywny, który oznacza też „żar węgli” (jeszcze w Iz 44,12 i być może Prz 26,21; zob. HAHAT).

⁷¹⁶ „Wydasz wyrok skazujący” czy „osądzisz, uznając za winnego” – do חָרַח hi. zob. poniższy

To jest dziedzictwo sług JHWH,
a sprawiedliwość ich jest ode mnie – wyrocznia JHWH.

W.11-17 są treściowo blisko związane z poprzedzającymi w.1-10. Cały rozdział 54 jest mową JHWH skierowaną do Jerozolimy. Poprzedza go czwarta *Pieśń o słudze JHWH* (52,13-53,12). 54,1-10 mówią o odwróceniu nieszczęsnego stanu odrzucenia przez Boga swojej małżonki Jerozolimy (metafora małżeństwa), która na nowo będzie miała wiele dzieci (por. też w. 13) i już nigdy nie zostanie zawstydzona Bożą karą. Natomiast w w.11-17 centralną rolę odgrywa zapewnienie o nieskuteczności ataków na Jerozolimę, odbudowa czy budowa jej murów z drogocennych materiałów. Nie ma natomiast kontynuacji metafory małżeństwa. O ile poszczególne części w w.1-10 zamyka formuła „rzekł JHWH/Bóg twój” (w.6.8.10, a w przypadku w.1 stoi ona w środku części w.1-3; czasami z imiesłowowym rozszerzeniem), to w.11-17 zamyka formuła „wyrocznia JHWH”. Strukturyzują one całość rozdziału, dzieląc go na w.1-10 i 11-17⁷¹⁷. Formalnie i treściowo w.10 jest zakończeniem, a w w.11 Bóg na nowo zwraca się do Jerozolimy (por. w.1)⁷¹⁸. Przy czym ani w w.1-10, ani w w.11-17 adresatka nie została wymieniona z nazwy, ale jej tożsamość nie budzi wątpliwości (Jerozolima ostatni raz pojawia się w 52,9, a Syjon w 52,8)⁷¹⁹. Natomiast zakończenie perykopy nie jest kwestionowane⁷²⁰, wyraźnie je zaznacza 54,17b⁷²¹. Wraz z 55,1 pojawiają się nowi adresaci, którzy pokrzepia się Bożą obietnicą i zostają wezwani do przyjęcia zbawienia.

Morfokrytycznie nie da się przyporządkować perykopy do żadnego gatunku. Jest to zapowiedź zbawienia z motywami skargi, zaadresowana do „jednostki”⁷²²,

komentarz.

⁷¹⁷ Zob. R.F. Melugin, *The Formation of Isaiah 40 -55*, s. 171-172, który uważa, że w.11-17 mogą zostać jednoznacznie wydzielone z kontekstu zarówno formalnie, jak i treściowo; J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 378; H.-J. Hermisson, *Deuterokesaja 3*, s. 482.726.

⁷¹⁸ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 378; H.-J. Hermisson, *Deuterokesaja 3*, s. 482-483 (w.11-17 mają być redakcyjnym rozszerzeniem); a także L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 235; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 286-287 (dwuczęściowość rozdziału i szerokie omówienie różnic pomiędzy nimi). Trudno jednak dziwić się wątpliwościom w tej kwestii (zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 223; K. Elliger, *Deuterokesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 137-140, który uważa rozdz. 54 za literacką całość). Z kolei K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 544-545.578, chce odnaleźć w 54,1-14a trzy sceny ze „świętego wesela” (*hieros gamos*; w.11-14a miałyby opisywać koronację „kobiety”), podczas gdy w.14b-17 to obietnica ochrony „panny młodej” i „żony”.

⁷¹⁹ Prawdopodobnie domyślna tożsamość adresatki wskazuje na (literackie) związki z poprzedzającymi rozdziałami.

⁷²⁰ Zob. ostatnio H.-J. Hermisson, *Deuterokesaja 3*, s. 481 i 579-581.

⁷²¹ Inaczej jednak J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66*, który wiąże zakończenie tego wiersza z kolejną sceną (choć podejmuje tematykę z poprzedniego rozdziału).

⁷²² Co najwyżej za C. Westermann, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterokesajas*, s. 39, można powiedzieć, że „struktura zwiastowania zbawienia” została tutaj swobodnie wykorzystana. Zob. przede wszystkim H.-J. Hermisson, *Deuterokesaja 3*, s. 528; A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 139-146. J. Begrich, *Studien zu Deuterokesaja*, s. 14.23-24, odnajduje w tym tekście dwie wyrocznie zbawienia (w.11-12.13b i 14a.13a.14b-17), przy czym w.17b miałyby wywodzić się z pouczenia

ale stwierdzenie takie wskazuje wyłącznie na jej treści, czyli obietnicę zbawienia⁷²³.

Fragment zaczyna się od ukazania nieszczęsnej sytuacji spersonifikowanej Jerozolimy (**w.11a**). „Biedny/a” czy „upokorzony/a”⁷²⁴ bywa samookreśleniem skarżącej się jednostki (w skargach, np. Ps 40,18; 70,6; 86,1 itd.), które jest apelem o Bożą pomoc⁷²⁵. W ten sposób Jerozolima została nazwana już w Iz 51,21 (por. też 41,17; 49,13). Niejasne w szczegółach jest wyobrażenie o byciu przedmiotem działania wichru, który jest przede wszystkim zjawiskiem meteorologicznym⁷²⁶. Stosunkowo często odnosi się do wrogiego działania, bycia niszczonego przez burzę (Ps 55,9⁷²⁷; 83,16; Am 1,14; Oz 13,3; Jr 23,19; 25,32), rozproszenia (wśród narodów – Za 7,14), które przeważnie są wyrazem Bożego gniewu⁷²⁸. W Dtiz rzeczownik pojawia się w 40,24; 41,16, także w odniesieniu do wrogiego działania czy zagrożenia. Może więc być aluzją do zniszczenia i rozproszenia mieszkańców Jerozolimy (czy całego kraju), a tym samym do krytyki prorockiej, zapowiadającej taką właśnie karę (zob. Oz 13,3; Za 7,14)⁷²⁹. Natomiast trzecie określenie jest częściej spotykane w Dtiz (40,1; 49,13; 51,3.12.19; 52,9). נחם w pi. oznacza pocieszenie, najczęściej w postaci praktycznego działania na rzecz potrzebującego, a ściślej, rezultat takiego działania⁷³⁰. Okazuje się zatem, że zapowiedź udzielenia pomocy z Dtiz nie została jeszcze zrealizowana⁷³¹. Jerozolima ciągle oczekuje na spełnienie się Bożej obietnicy zbawienia.

Jednak to nieszczęsne położenie miasta już się zmienia (**w.11b-12**). Deiktyczna partykuła הנה zachęca do zwrócenia uwagi na to, co JHWH (emfatyczne „ja”) sprawia⁷³². Jerozolima zostanie przez Boga odbudowana (*ptp.*)⁷³³ na drogocennych kamieniach i nimi przyozdobiona. Wprawdzie tylko w przybliżeniu można ustalić,

mądrościowego (mówiącego o losie pobożnych i bezbożnych). U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 287, dostrzega z kolei związki ze staroorientalnym „królewskim *Bauorakel*”.

⁷²³ Doszukiwano się tutaj i innych elementów, np. błogosławieństwa – zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 224 (dla w.13b-17); A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 142-143 (zaadaptowane do zapowiedzi zbawienia).

⁷²⁴ HAHAT wybiera dla tego wiersza to drugie znaczenie (dalej też oznacza „nieposiadający ziemi” czy w kategoriach religijnych „pobożny”). Do znaczenia tego przymiotnika zob. też HAL i K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 568-569.

⁷²⁵ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 530; a szerzej do tego terminu zob. R. Martin-Achard, „נה II”, *THAT II*, kol. 341-350.

⁷²⁶ Zob. J. Fabry, „צַהַר”, *TWAT V*, kol. 893-898, zwł. kol. 894-895, a tutaj kol. 896 („wychłostana przez wiatr”).

⁷²⁷ Tylko ten jeden raz występuje w skardze (przeciwko wrogom), gdzie jednak w żaden sposób nie da się sprecyzować, na czym konkretnie zagrożenie miało polegać (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 531).

⁷²⁸ Zob. U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 319.

⁷²⁹ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 530-531.

⁷³⁰ Do tego czasownika zob. H.J. Stobe, „נחם”, *THAT II*, kol. 59-66, zwł. kol. 61-63.

⁷³¹ Tak H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 531.

⁷³² Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 380-381.

⁷³³ Bóg doskonałym budowniczym, jak interpretuje U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 319.

jakie kamienie mają być użyte do budowy⁷³⁴, ale istotne znaczenie ma nie ich identyfikacja, lecz to, że miały dużą wartość. W w.11b α niepewne jest dokładne znaczenie zarówno czasownika: „pokrywać” czy raczej „kłaść, układać”, przy czym za drugą możliwością przemawia m.in. Iz 11,6-7; 17,2; 27,10 (prawie wyłącznie odnosi się do leżących zwierząt)⁷³⁵, jak i przyimka: w sensie instrumentalnym, miejscowym lub może esencjalnym („jako” czy „z”), oraz materiału budowlanego⁷³⁶. W bezpośrednim kontekście najprawdopodobniej chodzi o to, że szlachetne kamienie mają być kładzione przy osadzaniu murów budowli (raczej nie w ziemi pod fundamentami, bo byłyby niewidoczne, lecz pomiędzy kamiennymi blokami)⁷³⁷. Materiałem użytym na fundamenty ma być, ściśle rzecz biorąc, lapis lazuli⁷³⁸, przy czym יסוד to nie tylko fundament czy dolna część budowli, ale także całość budowli (podobnie ma się sprawa z czasownikiem יסד, zwł. w q.)⁷³⁹. W Dtiz nie spotykamy więcej tego rzeczownika, a czasownik w 44,28b (por. też 48,13; 51,13.16)⁷⁴⁰. Kolejne trzy półwiersze (w.12) gramatycznie podporządkowane są początkowemu czasownikowi w *pf. cons.* (wpierw z podwójnym *acc.*, potem z *acc. i 3*)⁷⁴¹. Rodzaj kolejnego materiału też jest niepewny. Może chodzić o jakiś ciemnoczerwony kamień, tj. egipski jaspis, chalcedon, karneol, almandyn itp. (rubin miałby być nieznamy do czasów ptolemejskich)⁷⁴². Spornym jest również, czym są „słońca” – blankami w murach, przed które świeciło słońce, albo jakieś okrągłe połyskujące elementy na murach. Przy czym założenie, że jest to element murów, wynika z faktu, że w pozostałych stykach mowa jest o bramach i granicach⁷⁴³. Wprawdzie nigdy więcej na starożytnym Bliskim Wschodzie nie spotykamy się z elementem architektonicznym określanym

⁷³⁴ Jak słusznie ocenia H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 532, w szczegółach opis nie jest jasny. Ze względu na trzykrotne użycie rzeczownika אֲבָנִים U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 318, uważa go za słowo kluczowe.

⁷³⁵ A także przenośnie do ludzi, np. So 3,13. Do tego czasownika zob. E.-J. Waschke, „רָבַד”, *TWAT* VII, kol. 320-324, który w ogóle nie wzmiankuje Iz 54,11.

⁷³⁶ Zob. powyższą uwagę do przekładu. Szeroko kwestię omawia H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 532-539, według którego przypuszczalnie mowa jest o użyciu zielonych kryształowych kamieni w widocznym miejscu murów miejskich.

⁷³⁷ Ewentualnie mogłaby być mowa o kolorowej zaprawie kładzonej pomiędzy kamieniami dla ozdoby, a nie z powodów konstrukcyjnych – tak J.L. Koole, *Isaiah* III.2, s. 381-382.

⁷³⁸ Szczegółowo omówione w J.L. Koole, *Isaiah* III.2, s. 382; H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 539.

⁷³⁹ Zob. R. Mosis, „יָסַד”, *TWAT* III, kol. 668-682, zwł. kol. 671-672 (rzeczownik יָסַד) i 675-676 (czasownik).

⁷⁴⁰ Zob. J.L. Koole, *Isaiah* III.2, s. 382; H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 539, którzy jednak preferują lekcję TM (do tego zob. powyższą uwagę do tłumaczenia).

⁷⁴¹ Bez różnicy znaczeniowej – zob. J.L. Koole, *Isaiah* III.2, s. 383; szerzej H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 542-543 (budowa z czegoś, a nie przekształcenie w coś; 3 można by też rozumiane jako *acc.*).

⁷⁴² Szczegółowo ponownie w J.L. Koole, *Isaiah* III.2, s. 383; H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 539-540.

⁷⁴³ W komentarzach najczęściej bez jakiegokolwiek wzmianki zakłada się, że chodzi o mury, np. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 235.

słowem „słońce/a”⁷⁴⁴, to jednak nie jest prawdopodobne, by było metaforycznym określeniem zbawczego daru Boga (Ps 84,12: „słońcem i tarczą jest JHWH”) ⁷⁴⁵. Bramy mają być wykonane z bliżej nieokreślonego (pół)przeźroczystego kamienia, w grę wchodzi kryształ górski, beryl, akwamaryn, czy też być może ze względów etymologicznych („płonące kamienie”) minerały takie jak karbunkuł⁷⁴⁶. „Granice” obejmują cały obszar nimi otoczony, może być więc mowa jest o całym mieście, obszarze miasta w granicach murów (פל) ⁷⁴⁷. W każdym razie nie chodzi raczej o przedmurze w odróżnieniu od samych murów. Jeśli przynajmniej dwie poprzednie linie miały dotyczyć wyglądu miasta z zewnątrz, to ostatnia zdaje się dotyczyć jego całości, zbudowanej z drogocennych kamieni⁷⁴⁸. Tym samym wiązałaby się z w.11b (obramowanie?). Pełne przepychu miasto ma być odwrotnością jego obecnego stanu upokorzenia, zniszczenia, braku pomocy (z w.11a), a także wyludnienia (por. 54,1-3) ⁷⁴⁹. Nie ma więc znaczenia, o jakie dokładnie kamienie i szczególnie architektoniczne chodzi, lecz o piękno i przepych Jerozolimy jako oznak Bożego zbawienia. Opis musi być traktowany jako poetycki, tym bardziej że półszlachetne i szlachetne kamienie nie bardzo nadawały się do wznoszenia prawdziwych budowli (warownych) ⁷⁵⁰.

Zarówno w.11, jak i w.12 składają się z trzech linii (trikola, zwłaszcza w w.12 są one ściśle ze sobą powiązane). W.14b natomiast rozpoczyna się od *impt.*, a czasownik כּוּן kojarzy się z mocną konstrukcją, tak że w.13-14a trzeba wiązać w jedną całość złożoną również z trzech stychów⁷⁵¹. W.13 ma chiastyczną budowę, otwierającą i zamykającą „dzieci” Jerozolimy, tj. jej mieszkańcy. Być może mamy nawet do czy-

⁷⁴⁴ HAHAT odwołuje się do akadyjskiego słowa *šamšatu*, tj. „krążek” czy „tarcza”.

⁷⁴⁵ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 383; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 541-542.

⁷⁴⁶ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 383-384; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 543-544.

⁷⁴⁷ Do tego ponownie zob. J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 384; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 545. Takiej interpretacji zaprzecza nieprzekonująco U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 320.

⁷⁴⁸ Tak m.in. G. Gerleman, „חֲזָקִים”, *THAT I*, kol. 623-626, tu kol. 626. *N. rectum* חֲזָקִים może być też określeniem ozdoby (Prz 3,15; 8,11). Zob. też H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 545-546: przyozdobienie Jerozolimy kamieniami szlachetnymi, a w 54,1-3 „dziećmi” (por. Iz 49,18). J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 384, wiąże ten rzeczownik z Iz 44,28, dostrzegając w tym aluzję do Bożego planu zbawienia; a wg O.-H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 109, opis ten ma swoje korzenie w Iz 50,7 („jak krzemień”) w tym sensie, że JHWH przekształca to twarde oblicze Syjonu w szlachetne kamienie (do tego zob. zasadna krytyka w H.-J. Hermisson).

⁷⁴⁹ Być może Jerozolima ma się stać wspanialsza niż Babilon – tak C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 224 (choć ze znakiem zapytania); A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 141. Ostrożniej U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 320, który uważa za możliwe, że takie literackie ujęcie czerpało z przedstawień starożytnego Bliskiego Wschodu.

⁷⁵⁰ Wg C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 223, opis nie ma na uwadze wielkości czy bezpieczeństwa i trwałości; podobnie U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 321: Jerozolima ma być wspaniale przyozdobiona przez Boga; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 564: opis ten ma niewiele wspólnego z rzeczywistością, jest hiperboliczny.

⁷⁵¹ Tak też J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 387; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 548. Zob. również powyższą uwagę do tłumaczenia.

nienia z grą słów (asonansem) אֲבִינִים/בְּנִים (w.11b.12b; por. też użycie בָּל w w.12b i 13a)⁷⁵². Dzieci Jeruzolimy były już tematem w Dtiz w 49,17, i to w kontekście odbudowy miasta – oba wiersze są więc ze sobą powiązane⁷⁵³, oraz w 49,20.22.25 (i we wspomnieniu katastrofy Jeruzolimy z 51,20). Są oni uczniami JHWH, tak samo jak sługa Boży w 50,4⁷⁵⁴. Czasownik לָמַד odnosi się do uczenia, opartego na trenowaniu czy ćwiczeniu, działaniu. לָמַד w Iz 8,16 to prawdopodobnie uczeń proroka, a w 50,4 sługa bezpośrednio uczony przez Boga⁷⁵⁵ (boski nauczyciel uczy go słowem, by wytrawną mową mógł pomagać bezsilnym wygnańcom). Podkreśla więc bliską relację mieszkańców Jeruzolimy z Bogiem, opartą na posłuszeństwie Bożym przykazaniom czy radom, napomnieniom (por. Ps 143,10 czy Ps 119, a także Iz 48,17). Takie tytułowanie mieszkańców Syjonu, i to wszystkich (בָּל), może nawiązywać do Jr 31,(31-)34⁷⁵⁶, według których pouczanie ludu stanie się niepotrzebne, bo wszyscy będą dysponować poznaniem Bożym. Jeruzolimczycy, żyjąc w bliskiej i opartej na posłuszeństwie relacji z Bogiem⁷⁵⁷, będą się cieszyć wielkim powodzeniem. שְׂלוֹם, który ogólnie rzecz biorąc, oznacza wewnętrzne, jak i zewnętrzne zaspokojenie, radość, zadowolenie, harmonię czy stan zbawienia⁷⁵⁸, w Dtiz w 45,7 stoi w opozycji do רָע, nieszczęścia, bo nieszczęście i powodzenie są Bożymi dziełami. Według 48,18 שְׂלוֹם wynika z przestrzegania Bożych przykazań (por. 48,22), a w 52,7 jest treścią prorockiego poselstwa. Jako *n. rectum* występuje też w 54,10, gdzie mowa jest o niezachwianym „przymierzu pokoju” z Jeruzolimą, które opiera się na Bożej łasce i miłosierdziu (podobnie w 53,5, gdzie karanie sługi skutkuje ocaleniem ludu, powodzeniem i bezpieczeństwem). Także w 41,3 i 55,12 oznacza powodzenie i bezpieczeństwo. Powodzenie i bezpieczeństwo ludu Jeruzolimy jest więc powiązane z posłusznym oddaniem się Bogu. Wyraźne jest treściowe podobieństwo do 48,17-18, gdzie przyjęcie Bożej nauki (Bóg jest nazwany „nauczycielem”) prowadzi do powodzenia, w tym dużej liczebności ludu, co stoi w opozycji do obecnego nieszczęsnego stanu⁷⁵⁹. Przedmiotem w.14a jest z powrotem sama Jeruzolima (ad-

⁷⁵² Zob. U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 318 i H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 546, który dodaje, że miasto składa się przecież nie tylko z budowli, ale i mieszkańców.

⁷⁵³ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 547.

⁷⁵⁴ Zob. zvl. U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 323.

⁷⁵⁵ Zob. E. Jenni, „לָמַד”, *THAT I*, kol. 872-875. Czasownik jest chętnie używany w Pwt i Ps 119 (bynajmniej nie w tekstach mądrościowych), w których mowa jest o uczeniu (się) Bożej woli, zaś w późnym profetyzmie i Psalterzu JHWH przedstawiany bywa jako nauczyciel swej boskiej woli. Rzeczownik לָמַד występuje jedynie 6 razy w Starym Testamencie, w tym w wymienionych powyżej miejscach w Iz (dwa razy w 50,4) oraz w Jr 2,24 i 13,23 (w Jr dla przyzwyczajania się do czynienia zła).

⁷⁵⁶ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 547.

⁷⁵⁷ Bliskość tej relacji uwypukla J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 385; podobnie U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 323.

⁷⁵⁸ Takie samo czy podobne wyrażenie spotykamy też w Ps 37,11 i 72,7 – do tego zob. U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 323.

⁷⁵⁹ Do podobieństwa pomiędzy tymi fragmentami zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 549, ale ze względu na język deuteronomistyczny w 48,17-19, którego śladów brak z kolei w analizowanych wierszach, trudno byłoby mówić o współzależności obu fragmentów.

resatka), która zostanie założona czy zbudowana (בִּנְיָן; pasywne znaczenie hitpol.) i uczyniona mocną, trwałą, tj. zabezpieczoną⁷⁶⁰. Podmiotem w w.11b-12 był Bóg, stąd też za pasywnym hitpol. kryje się najpewniej Bóg. Miasto będzie mocne i trwałe dzięki צְדָקָה „sprawiedliwości”, która paralelnie do שָׁלוֹם (też w Iz 48,18) oznacza tyle co zbawienie, ocalenie⁷⁶¹, co też odpowiada użyciu tego pojęcia w Dtiz przeważnie w paralelizmie ze słowami określającymi zbawienie (45,8; 46,12-13; 51,6.8; por. też 45,23-24)⁷⁶². Odbudowa miasta z drogocennych kamieni jest wyrazem jego nowego zbawczego położenia.

Nowa część zaczyna się od wezwania do trzymania się z dala od ucisku i strachu z dwoma uzasadnieniami bądź opisami skutków (w.14b)⁷⁶³. Te cztery linie mają budowę klamrową (o dystansie mówi pierwsza i ostatnia z nich). Charakteryzują się krótkim rytmem, co dynamizuje zawarte w nich polecenie. Pomimo *impt.* bynajmniej nie mamy do czynienia z napomnieniem, lecz obietnicą błogosławieństwa (por. Rdz 1,28; 12,2; 24,60)⁷⁶⁴. Motyw trzymania się z dala zdaje się nawiązywać do Iz 49,19⁷⁶⁵: Bóg usunął prześladowców Jerozolimy, tak że nie będzie już więcej miała do czynienia z opresją, uciskiem, którym była dotychczas (por. w.11a) dotknięta. Czasownik עָשָׂה w przepisach prawnych odnosi się do różnego rodzaju nieprawości, przemocy, wyzysku, ale używany jest też w kontekście politycznym, i tak w Iz 52,4 opisuje ucisk ludu Bożego ze strony Asyryjczyków (por. również Iz 23,12). Rzeczownik – zarówno w konkretnym, jak i abstrakcyjnym sensie – nie oznacza przemocą zdobytych dóbr, lecz wyzysk (wyzyskiwanie kogoś)⁷⁶⁶. Błogosławieństwo wolności od ucisku politycznego i grabieży znajduje swoje uzasadnienie w zapewnieniu, że nie ma już powodu do obaw⁷⁶⁷. Paralelnie mowa jest o wolności od מַחֲרָה, które ma zarówno obiektywne znaczenie „zniszczenie, ruina”, jak i subiektywne „przerażenie”⁷⁶⁸. W Dtiz czasownik חָח pojawia

⁷⁶⁰ Zob. K. Koch, „בִּנְיָן”, *TWAT* IV, kol. 96-107, zwł. kol. 96.101. Pol., który odnosi się przeważnie do pracy rzemieślniczej, w Psalmach używany dla stwórczego działania Boga (por. też Iz 45,18) – zob. E. Gerstenberger, „בִּנְיָן”, *THAT* I, kol. 812-817.

⁷⁶¹ Tak też H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 548 czy A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 144 (zrealizowane zbawienie).

⁷⁶² Co przynajmniej także J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 387-388 (*notabene* dowodzi, że בִּנְיָן ma tutaj nie miejscowe, lecz instrumentalne znaczenie), podkreślając jednak, że wymiaru soteriologicznego nie da się tu oddzielić od normatywnego. Nie ma znaczenia, że 46,12-13 i 51,1-8 wg H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 719-722, są wtórne, bo i tak mają poprzedzać powstanie analizowanej perykopy (zob. tamże, s. 726-727).

⁷⁶³ Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia.

⁷⁶⁴ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 388; H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 549-550.

⁷⁶⁵ Czasownik חָח pojawia się w Dtiz jeszcze tylko z przeczeniem w 46,13.

⁷⁶⁶ Z czasem jego znaczenie ulega uogólnieniu, obejmując wszelkie zło dotyczące człowieka (Ps 119) – zob. E.S. Gerstenberger, „עָשָׂה”, *TWAT* VI, kol. 441-446, zwł. kol. 443-445.

⁷⁶⁷ Lub brak obaw jest skutkiem obietnicy. Już z gramatycznego punktu widzenia nie może to być zachęcenie (wezwanie z przeczeniem), bo nie posłużono się tu לֹא, lecz אֵל, a zakaz nie jest prawdopodobny po כִּי, nawet gdyby było rozumiane emfatyczne (zob. też J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 388).

⁷⁶⁸ Zob. już powyższą uwagę do tłumaczenia i F. Maass, „חָח”, *TWAT* III, kol. 296-302, zwł. kol. 301;

się w obu aspektach (por. 51,6-7)⁷⁶⁹. Jeśli interpretować rzeczownik w subiektywnym sensie, to byłby on paralelny do ירא, a w.14b. Końcowe uzasadnienie mogłoby się wydawać nie do pogodzenia z początkowym *impt.*, bo czasowniki רחק i קרב są antonimami (por. Iz 46,13), jednak oba zdania się wzajemnie uzupełniają (chiastyczny układ odpowiadających sobie znaczeniowo wyrazów: רחק - ירא / מרחק - קרב). Ani nieszczęście, ani strach nie będą miały już przystępu do Jerozolimy, która powinna przyjąć (*impt.*) taką obietnicę błogosławieństwa⁷⁷⁰.

W.15 uzasadnia to błogosławieństwo. Czasownik נגד² pojawia się m.in. w skargach przeciwko wrogom (takich jak Ps 56,7; 59,4)⁷⁷¹. Taki ewentualny atak nie będzie powodowany przez Boga⁷⁷². Myśl ta odwołuje się na krytyki prorockiej, według której nie tylko Jerozolima, ale cały Izrael i Juda zostały ukarane przez Boga (przykłady tylko z Iz: 5,24-29; 7,18-20; 8,5-8; 9,10-11; 22,5-8; 28,1-4; też w Dtiz 47,6)⁷⁷³. Autor najwyraźniej liczy się z możliwym zagrożeniem miasta ze strony wrogów⁷⁷⁴. Kolejny półwiersz uzupełnia to zapewnienie. Ktokolwiek walczyłby z Jerozolimą, poniesie klęskę. Jeśli Bóg nie przykładą ręki do zniszczenia Jerozolimy, to jej przeciwnicy nie mają szansy na sukces. Znaczenie wyrażenia על נפל jest sporne. Czasownik נפל ma szerokie pole semantyczne, używany jest najczęściej dla różnego rodzaju upadków, w tym śmierci (w tym ostatnim sensie także z przymikiem על)⁷⁷⁵. Sens „napadać na ciebie” (zob. Iz 47,11; nigdy więcej czasownik ten nie pojawia w Dtiz) byłby możliwy tylko, gdyby linia była pytaniem retorycznym, przeciwko czemu świadczy użycie *pf.* obok *impf.* oraz fakt, że nigdy z podmiotem osobowym (na co tutaj wyraźnie wskazuje נני) sformułowanie takie nie oznaczało wrogiego napadania na kogoś⁷⁷⁶. H. Seebass⁷⁷⁷ interpretuje sformułowanie jako przechodzenie na czyjąś stronę (jak w 1Krn 12,20-21; 2Krn 15,9; por. też 2Krl 7,4; 1Sm 29,3)⁷⁷⁸.

także K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 579.

⁷⁶⁹ Do tego zob. J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 389.

⁷⁷⁰ C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 224 i A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 142, w zapewnieniu bezpieczeństwa dostrzegają typowy motyw błogosławieństwa (Ps 41,3-4; 91,5-11; 121,7-8 itd.). Jednak w tekstach tych mamy do czynienia z bardzo różnymi sytuacjami, w których modlący liczy na Boże ocalenie.

⁷⁷¹ Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia oraz D. Kellerman, „נגד”, *TWAT I*, kol. 980, wg którego jest to forma oboczna נגד, i komentarze, np. J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 390.

⁷⁷² Do gramatycznie dziwnego sformułowania ponownie zob. powyższą uwagę do tekstu i H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 550-551.

⁷⁷³ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 552 i in. Przykłady te nie mają postulować jakoby pierwotnej przynależności Iz 40-55 do Protoizajasza (do tego szerzej zob. tamże, s. 695-703).

⁷⁷⁴ Zob. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 237; J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 378; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 482.552, zauważając, że jest to nie do pogodzenia z eschatologią Dtiz (można by dodać, że również nie z Iz 60-62, tj. najstarszym rdzeniem Triz).

⁷⁷⁵ Czasownik nie zawsze ma negatywne znaczenie. Zob. H. Seebass, „נפל”, *TWAT V*, kol. 521-531.

⁷⁷⁶ Do tego zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 551-552. Choć kwestia podmiotu nie mogłaby być rozstrzygająca, to może wspierać inne argumenty.

⁷⁷⁷ „נפל”, kol. 524-525.

⁷⁷⁸ Argumentem za taką interpretacją nie może być jednak G, w której sens całego wiersza został

Jednak w analizowanej perykopie nie przewiduje się poszerzenia mieszkańców Jerozolimy o obcych i wcześniejszych wrogów, lecz jest ona obietnicą zachowania Jerozolimy⁷⁷⁹. Wrogów Jerozolimy czeka klęska.

Bez względu na to, jak można by postrzegać relacje składniowe w w.16-17a, to ich wymowa jest jasna. Jeśli by ująć je analogicznie do w.15 jako zdanie warunkowe, to uzasadniałyby, dlaczego wrogowie nie mogą pokonać Jerozolimy⁷⁸⁰. Jednak emfaticzne sformułowania z dwukrotnym użyciem podmiotu „ja” (w pierwszej i czwartej linii), skłaniają raczej do tłumaczenia, zgodnie z którym wszystko jest w Bożej ręce, Bóg całkowicie kontroluje bieg historii (por. Iz 45,7). Bóg nie tylko nie wystąpi przeciwko Jerozolimie, ale sprawuje pełną kontrolę nad produkującym broń i jej używającym, tak że nie może się ona bez Jego woli okazać skuteczna przeciwko Jerozolimie⁷⁸¹. Bóg stwórcą (ברא, który podobnie jak w Iz 45,7 musi być rozumiany w kategoriach *creatio continua*)⁷⁸² rzemieślnika (חָרָץ), a ściślej ze względu na wykonywaną pracę – kowala⁷⁸³. Dmie on (*ptp.* נָפַח, do konstrukcji por. Ez 22,20; do czasownika też Rdz 2,7), zapewne przy użyciu miecha, w żar węgla i wytapia (אָץ hi., por. Wj 32,24) przedmioty⁷⁸⁴, przy czym כָּלִי musi tutaj oznaczać broń (por. Iz 13,5)⁷⁸⁵. Problematiczne jest znaczenie wyrażenia לְמַעַשְׂהוֹ⁷⁸⁶. *Suf.* odnosi się prawdopodobnie nie do kowala, lecz do broni (najbliższego zresztą rzeczownika)⁷⁸⁷, tak że najprostszym rozwiązaniem jest odniesienie frazy do działania broni: została wytworzona, by mogła działać, czyli być użyta⁷⁸⁸.

Bóg stwarza również niszczyciela. W przeciwieństwie do produkcji broni poświęcono mu niewiele miejsca. Sens tego półwiersza jest sporny: kto jest niszczycielem i co ma zniszczyć? מַשְׁחִית zdejmuje się pochodzić z tradycji o exodusie z Egiptu (Wj 12,[13.]23). Oznacza grupę czy oddział bojowy (1Sm 13,17; 14,15). Jego działania (jest też używany metaforycznie) w Starym Testamencie bywały zwrócone nie tylko przeciwko wrogom Izraela (np. Jr 51,1; Ez 21,36), ale i samemu ludowi czy

dopasowany do interpretacji czasownika נָרָא⁽¹⁾ („być przybyszem”), rozumianego w kategoriach przelityzmu (H. Seebass dokonuje i dalszych korekt – zob. powyższą uwagę do tłumaczenia).

⁷⁷⁹ Tak słusznie J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 391.

⁷⁸⁰ Takie ujęcie wyklucza U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 326 (afirmacja).

⁷⁸¹ Stąd H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 551, twierdzi, że nie są rozwinięciem w.15, lecz przebijają je treściowo (*Steigerung*). Zob. też U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 329, który odnajduje też związek z czwartą *Pieśnią o służbę Pana*, ściślej z 52,14 (zob. s. 236).

⁷⁸² Zob. powyższe omówienie tego wiersza. Tak też np. J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 393.

⁷⁸³ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 393, który zauważa, że terminologia jest zbliżona do fragmentów mówiących o wytwarzaniu bożków (co nie dotyczy wszystkich pojęć, w Dtiz nie pojawia się więcej czasownik נָפַח, כָּלִי tylko w 52,11 dla naczyń świątynnych); H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 553.

⁷⁸⁴ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 393.

⁷⁸⁵ Do tego zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 553. Inaczej np. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 582, nie troszcząc się o najbliższy kontekst (w.15 i 17a).

⁷⁸⁶ *Notabene* לְמַעַשְׂהוֹ z *suf.* nie pojawia się więcej w Biblii Hebrajskiej (a jedynie z *n. rectum* יָדָה).

⁷⁸⁷ Podobnie U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 327.

⁷⁸⁸ Znaczenie wyrażenia jest szerzej dyskutowane w J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 393-394 i H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 553-554.

Jerozolimie (por. 2Sm 24,16; Ez 5,16). Czasownik הָבִיל (pi.) nie pozostawia wątpliwości, że niszczyciel jest unicestwiającą siłą⁷⁸⁹. Ale czy niszczyciel ma być tym, który zniszczy Jerozolimę, czy też jej wrogów? Na to pytanie trzeba odpowiedzieć, kierując się najbliższym kontekstem, w którym mowa jest o zagrożeniu Jerozolimy⁷⁹⁰. Jeśli Bóg, pan kowala i wojownika, nie występuje przeciwko Jerozolimie, to użycie jakiegokolwiek (בָּל) wytworzonej (יָצַר odnosi się do pracy kowala)⁷⁹¹ broni przeciwko Jerozolimie nie może zakończyć się sukcesem (w.17aα)⁷⁹².

Zaskakująca jest paralelna linia (w.17aβ) dodająca zupełnie nowy motyw: przed sądem porażkę poniesie też każdy (ponownie בָּל) „język” oskarżający Jerozolimę. Język *pars pro toto*⁷⁹³ oznacza oskarżających czy obwiniających Jerozolimę przed sądem. לְמִשְׁפָּט pojawia się w Ps 76,10; zob. też Iz 41,1 (a do użycia מִשְׁפָּט w sensie występowania przeciwko komuś w sądzie zob. Iz 45,9; por. też 54,15). Zostaną oni wszyscy uznani za winnych czy niemających racji przez pełniącą funkcję sędziego Jerozolimę (רֹשֶׁט hi. odnosi się do skazującego wyroku wydawanego przez sędziego czy gremium sądowe, zob. np. Pwt 25,1; Hi 10,2)⁷⁹⁴. Starożytny Izrael nie znał ściślego rozdziału ról w procesie sądowym, tak że niesłusznie oskarżany mógł formułować wyrok, na który godziło się całe zgromadzenie, gremium sądowe. Skoro Jerozolima osadzona jest na sprawiedliwości (w.14a), to winnymi muszą być jej przeciwnicy. Czy sceneria sądowa jest tutaj fikcyjna (jak w przypadku Deuteroizajaszowych mów sądowych, np. 41,1-5.21-29; 43,8-13)⁷⁹⁵, czy też ma się na uwadze jakieś faktyczne (quasi-)sądowe zagrożenie? Czy Jerozolima jako małe państwo wasalne miałoby być oskarżane przed imperatorem („królem królów”)⁷⁹⁶? O przypadku/ach oskarżania Jerozolimy przez sąsiednie państwa wasalne zdaje się opowiadać Ezd 4,6-16(.17-24); 5,6-17. Jednak równie, jeśli nie bardziej, możliwe jest, że chodzi o bezpieczeństwo

⁷⁸⁹ הָבִיל (HAHAT) czy w tym samym znaczeniu oznaczany jako הָבִיל (J. Gamberoni, „הָבִיל”, TWAT II, kol. 712-716 czy J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 394). Ze względu na homofoniczność wyróżnianych czterech rdzeni ściśle ustalenie, z którym z nich mamy do czynienia, nie zawsze jest możliwe. Jednak tutaj ze względu na kontekst trudno byłoby mieć co do tego wątpliwości (zob. J. Gamberoni, „הָבִיל”, kol. 715). Czasownik ten pojawia się przede wszystkim w tekstach mądrościowych (zob. HAHAT).

⁷⁹⁰ Tak większość komentatorów, ostatnio H.-J. Hermissen, *Deuterojesaja* 3, s. 554-555. Inaczej np. B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 383 (ma zniszczyć broń wytworzoną przez kowala); J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 394-395 (niszczyciel Babilonu – przede wszystkim z powodu nawiązania do exodusu i Jr 51,1) czy K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 583.

⁷⁹¹ Do tego czasownika zob. powyżej (komentarz do 43,10; 44,2.21.24; 45,7).

⁷⁹² Do czasownika בָּל zob. M. Sæbø, „בָּל”, *THAT* II, kol. 551-556. W Dtiz pojawia się jeszcze w 48,15 (hi.) i 53,10.

⁷⁹³ Zob. też Iz 45,23 (poza tym w Dtiz rzeczownik ten występuje jeszcze w 41,17; 50,4).

⁷⁹⁴ Szerzej zob. H.-J. Hermissen, *Deuterojesaja* 3, s. 557-558. Do רֹשֶׁט w znaczeniu „sąd” zob. G. Liedke, „רֹשֶׁט”, *THAT* II, kol. 999-1009, zwł. kol. 1005-1006. O רֹשֶׁט (hi.) zob. H. Ringgren, „רֹשֶׁט”, TWAT VII, kol. 675-684, zwł. kol. 676-677.

⁷⁹⁵ Zob. już powyższy komentarz do 43,8-13.

⁷⁹⁶ Tak B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 384, który wyraża przekonanie, że takich przypadków zarówno za perskiego, jak i seleuckiego panowanie nie brakowało, a w w.17 ma się na uwadze „perski tron”.

miasta Bożego w ogóle, wyrażone fikcyjno-poetyckim językiem⁷⁹⁷, tym bardziej że sędzina-Jerozolima sama wydaje wyrok skazujący.

W.17b jest podsumowaniem⁷⁹⁸, na co m.in. wskazuje zaimek **אני**, który najpewniej odnosi się do Bożych zapewnień wobec Jerozolimy z tej perykopie (anaforycznie)⁷⁹⁹. **נחלה** to w pierwszym rzędzie posiadana ziemia otrzymana w darze, odziedziczona albo przejęta od wcześniejszego właściciela, a w sensie przenośnym to, w czym człowiek ma udział czy do czego ma prawo. Według Starego Testamentu Izrael otrzymał dziedzictwo od JHWH (poprzez losowanie). Stąd ziemia obiecana określana bywa wręcz jako **נחלה** JHWH. Dziedzictwo to jest związane z ludem Bożym, który też może się stać **נחלה**⁸⁰⁰, jak np. w Iz 47,6, co można interpretować w ten sposób, że lud jest dziedzictwem, własnością JHWH⁸⁰¹. Odnowiona, wspańska i bezpieczna Jerozolima jest dziedzictwem sług Bożych. Paralelnym pojęciem jest **צדקה**⁸⁰² oznaczająca zbawczą odnowę Jerozolimy (zob. powyższy w.14a). Zbawienie zapewnia Bóg (**אֱלֹהֵי**, „ode mnie”) swoim sługom. Jeden jedyny raz w Dtiz pojawiają się „słudzy JHWH” w *pl.* (i pierwszy raz w Iz, po czym w Triz: 63,17; 65,8-9.13-15; 66,14). Trzeba ich utożsamiać z dziećmi Jerozolimy i uczniami JHWH z w.13: są to wszyscy mieszkańcy Jerozolimy, znajdujący się w uczniowskiej relacji z boskim nauczycielem. Takie znaczenie **עֲבָדֵי** różni się zarówno od pozostałych wzmianek o służbie JHWH w Dtiz, w których w *sg.* odnosił się do Jakuba/Izraela, wygnańców babilońskich (41,8-9; 42,19; 44,1-2; 45,4; 48,20) i całej diaspory (41,9) lub proroka (43,10; 44,26)⁸⁰³, jak i od Triz, gdzie ograniczone jest do pobożnej grupy w Izraelu (wyraźnie w 65,13-15; 66,14)⁸⁰⁴. Sługami są po prostu Jerozolimczycy, którzy są uczestnikami Bożego zbawienia we wspańskiej i bezpiecznej Jerozolimie. Zasadne jest pytanie, czy jakoś łączą się oni z potomstwem sługi z 53,10⁸⁰⁵. Nie da

⁷⁹⁷ Taką możliwość zdaje się wybierać większość komentatorów (H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 556-558), nieraz nie poświęcając tej kwestii szczególnej uwagi (J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 396-397; U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 329-330).

⁷⁹⁸ Tak powszechnie, np. U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 330; H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 559.

⁷⁹⁹ Co do tego zasadniczo panuje zgoda, np. J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 398.

⁸⁰⁰ Zob. G. Wanke, „נחלה”, *THAT* II, kol. 55-59.

⁸⁰¹ Do tego wiersza zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 195. Poza tym w Dtiz pojawia się jeszcze tylko w 49,8 (w *pl.* dla zniszczonego kraju). Metaforycznie interpretuje tutaj to pojęcie U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 331 (pewność zwycięstwa dzieci Jerozolimy na niełatwej drodze powygnaniowej restauracji).

⁸⁰² Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 559, który zauważa, że oba pojęcia tylko tutaj stoją paralelnie, a **נחלה** mocniej podkreśla materialny aspekt Bożego zbawienia.

⁸⁰³ Inaczej L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 237, według którego prorok ma na uwadze wygnańców, mogących żywić obawy o warunki życia po powrocie do ziemi obiecanej; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 585, dla którego jest to grupa identyczna ze sługą Jakubem/Izraelem, tylko że traktowana nie tylko jako kolektyw, ale również jako jednostki (stąd *pl.*; odnajduje w tym początek procesu indywidualizacji i demokratyzacji [sic!] w Izraelu). Interpretacja musi jednak zawsze uwzględniać bezpośredni kontekst.

⁸⁰⁴ Zob. też H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 559.

⁸⁰⁵ Jak chcieli U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 330 czy T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*,

się jednak udzielić na nie jednoznacznej odpowiedzi⁸⁰⁶.

Perykopę zamyka formuła „wyrocznia JHWH” (por. Iz 43,10.12 oraz 41,14; 49,18; 52,5, przy czym tylko tutaj w Dtiz stoi na samym końcu mowy JHWH)⁸⁰⁷.

Budowę perykopy można przedstawić następująco:

w.11a: zwrócenie się do adresatki, znajdującej się w żalosnym położeniu Jerozolimy

w.11b-12: odbudowa murów i miasta z kamieni szlachetnych

w.13-14a: zbawienie/powodzenie Jerozolimczyków, będących uczniami JHWH

w.14b-17a: bezpieczeństwo Jerozolimy

w.14b: uwolnienie od ucisku i zagrożenia

w.15-17a: niepowodzenie ataków, gdyż nie pochodzą one od Boga, a Stworzyciel kontroluje produkcję i użycie broni (wraz z motywem sądowym)⁸⁰⁸

17b: podsumowanie – zbawienie sług JHWH

Ma więc zasadniczo dwuczęściową budowę: I) w.11(b)-14 mówiące o wspa- niałej odbudowie miasta i II) w.14-17(a) zajmujące się bezpieczeństwem miasta i jego mieszkańców⁸⁰⁹. Zwrócenie się do adresatki znajdującej w żalosnym stanie w w.11a jest wprowadzeniem do całości fragmentu, podobnie jak w.17b jest jego podsumowaniem. Jednocześnie w.17b wyraźnie łączy się z w.13-14a (przedmiotem zainteresowania są mieszkańcy Jerozolimy nazywani uczniami i sługami JHWH; תַּלְמִידֵי, tj. zakończeniem I części⁸¹⁰. Choć długość poszczególnych linii nie jest taka sama (nawet nie zbliżona)⁸¹¹, to część I składa się z trzy razy trzech stychów⁸¹².

Integralność literacka zasadniczo nie budzi wątpliwości. Sformułowania „uczniowie JHWH” i „słudzy JHWH” w mowie Bożej (por. końcowe „wyrocznia JHWH”) trzeba rozumieć jako określenia grupy ludzkiej (imię Boże to zawsze *n. rectum*). Wprawdzie wyraźna dwudzielnność z pewnym przesunięciem tematycznym

s. 569.

⁸⁰⁶ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 560, według którego nie da się wskazać na jakiegokolwiek związek językowy z 53,10-11.

⁸⁰⁷ Zob. też J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 168.

⁸⁰⁸ Ta część zdaje się mieć klamrową konstrukcję: w.15 i 17a: niepowodzenie ataków / w.16: Bóg Stworzyciel.

⁸⁰⁹ Zob. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 235; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 287.291-292.324, który jednak linię podziału widzi pomiędzy w.13/14, a w w.17b odnajduje zakończenie kompozycji rodz. 49-54 (do tego słuszna krytyka H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 481 przyp. 24 i 559).

⁸¹⁰ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 528, który dzieli fragment następująco: I) w.11-14a: nowe założenie/ugruntowanie Jerozolimy (w.11b-12: odbudowa z drogich kamieni; w.13-14a: zbawienie mieszkańców), II) w.14b-17a: bezpieczeństwo miasta i mieszkańców (w.14b-15: wolność od ucisku i ataków; w.16-17a: uzasadnieniem moc stwórcza JHWH) i III) w.17b: końcowe podsumowanie.

⁸¹¹ W.11ba jest wyjątkowo długi, zaś krótkość w.14a jest uzasadniona tym, że jest zakończeniem pierwszej części.

⁸¹² Zob. już B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 381.

może skłaniać do pytania o jednolitość, to jednak nie można tego uznać za wystarczający argument literackokrytyczny. Ponieważ obie części są ze sobą powiązane, co najwyraźniej dotyczy w.13-14a i 17b, to nie powinno się dzielić tekstu na dwie oddzielne perykopy⁸¹³.

To od razu prowadzi do pytania o pochodzenie perykopy i jej ewentualne datowanie. Sytuacja w Jerozolimie pozostawia wiele do życzenia, ciągle dotkliwie odczuwalne są skutki jej zniszczenia (w.11a). Niezrealizowane wydają się być obietnice jej restauracji ("nie pocieszona"). Co więcej, wciąż trzeba się liczyć z zagrożeniem zewnętrznym, przede wszystkim militarnym. Sądowe groźby trzeba być może rozumieć metaforycznie, tak że nie muszą wskazywać na jakiś określony okres. Podobnie ma się sprawa z odbudową murów (i miasta w ogóle): czy nadal ich nie ma, czy też obietnica jest wyrazem oczekiwania na świetlaną, chwalebą przyszłość miasta? W każdym razie opis jest również metaforyczny. Do tego można dodać, że tekst zupełnie milczy o świątyni i jej odbudowie. Różni się więc od pozostałych tekstów, i to zarówno w Dtiz, jak i Triz⁸¹⁴. Odmienne posłużono się pojęciem „słudzy JHWH”, Jerozolima wciąż pozostaje zagrożona, co różni ten tekst nie tylko od 54,7-10, ale też od Iz 60,10 (por. też 61,4), gdzie wyrażana jest nadzieja na odbudowę murów, choć w rzeczywistości mają nie być potrzebne (60,11). Z jednej strony, nadzieja na odbudowę świątyni pojawia się na marginesie Dtiz (jedynie w wtórnym 44,28b), a z drugiej nawet najstarsze teksty Triz⁸¹⁵ zakładają jej istnienie (60,7.13). Może brak wzmianki o świątyni nie byłby tak znaczący, gdyby nie skupienie uwagi na wspaniałej przyszłości Jerozolimy i jej mieszkańców. Takie oczekiwanie mogłoby łączyć nasz tekst z 60,15a (por. też 60,6-7.9.11-14.17); 62,1-3, jednak zostało tutaj wyrażone w zupełnie inny sposób: przepych odbudowanych murów i miasta (kamienie szlachetne). Mamy więc do czynienia z wyjątkowym tekstem, którego Deuteroizajaszowe pochodzenie jest więcej niż wątpliwe⁸¹⁶. Brak wzmianki

⁸¹³ Ponadto mury i bezpieczeństwo są motywami ściśle do siebie przynależącymi. Zob. też R.F. Melugin, *The Formation of Isaiah 40-55*, s. 171-172; J.L. Koole, *Isaiah III.2*, s. 378. Inaczej B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 382, który uważa, że ze względów „językowych, stylistycznych i metrycznych” druga część (w.14b-17) nie może uchodzić za Deuteroizajaszową (któremu przypisuje w.11-14a) czy J. Begrich, *Studien zu Deuterjesaja*, s. 23-24.

⁸¹⁴ Tak też H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja* 3, s. 561-563.

⁸¹⁵ Rdzeniem Triz są rozdz. 60-62 – zob. W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, s. 224; H.-W. Jüngling, „Das Buch Jesaja“, s. 437.444; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 280; O.-H. Steck, *Studien zu Tritojesaja*, s. 14; W. Lau, *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66*, s. 19-20; J. Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, s. 206; J. Goldingay, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 56-66*, s. 6.

⁸¹⁶ Jako odrębne (nie powiązane z innymi tekstami Dtiz i Triz) redakcyjne uzupełnienie w R.G. Kratz, *Kyros im Deuterjesaja-Buch*, s. 217 (bez analizy tego fragmentu); H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja* 3, s. 563 i 726-727 (inaczej choć jako redakcyjny w H.-J. Hermisson, „Einheit und Komplexität Deuterjesajas”, s. 311). W każdym razie dominuje przekonanie o nieprzynależności tej perykopy do pierwotnych tekstów/warstwy Dtiz – zob. K. Elliger, *Deuterjesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 146-148 (Tritoizajasz); J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 267-269, przy czym została ona jeszcze później rozszerzona o w.13, który przerywa motyw odbudowy miasta z w.11b-12.14b; R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 562 (bez analizy tego fragmentu); U. Berges, *Jesaja 49-54*,

o świątyni kazałby myśleć od okresie poprzedzającym 520 r. p.n.e., tj. początek odbudowy świątyni, co jednak nie pozwala wykluczyć późniejszego datowania (gdy istnienie świątyni jest czymś oczywistym, jak w Triz 60,7.13)⁸¹⁷. Jeśli zaś w.17aß nie interpretować metaforycznie, a zagrożenie „sądowe” wiązać z działalnością Nehemiasza, to trzeba by datować tekst gdzieś na początek czasów Nehemiasza (połowa V w. p.n.e.)⁸¹⁸. Związki z trzecią *Pieśnią o słudze JHWH* (zob. powyżej, a przede wszystkim określenie „uczniowie JHWH”), przy jednoczesnym braku literackich powiązań z czwartą *Pieśnią*, mogłyby być wskazówką do względnego datowania⁸¹⁹. Podobnie jak w przypadku argumentowania brakiem wzmianki o świątyni, konieczna jest duża ostrożność, bo trudno budować przekonującą argumentację na braku wyraźnych związków z rozdz. 53.

Podsumowanie. Perykopa prawdopodobnie jest wtórnym rozszerzeniem, którego pewniejsze przyporządkowanie czasowe nie jest możliwe. Jedyny raz pojawiające się w Iz 40-55 określenie „słudzy JHWH” w *pl.* odnosi się do wszystkich mieszkańców Jeruzolimy, którzy są też uczniami Bożymi, posłuszenie oddanymi Bogu. Ich dotyczy obietnica zbawiennego i spokojnego życia w bezpiecznej i wspaniałej Jeruzolimie. W swoim oddaniu Bogu są niejako następcami sługi JHWH z 50,4-8 (jego potomkami z 53,10?). Tytuł sługi Bożego przysługuje Jeruzolimczykom jako następcom Jakuba/Izraela, tj. wygnańców judzkich i być może rozproszonej po całym świecie diaspory, oraz sługi JHWH z trzeciej *Pieśni o słudze JHWH*.

s. 290; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 552 (appendyks). Inaczej C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 225, który broni Deuteroizajaszowego autorstwa.

⁸¹⁷ H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 561-563, uważa za możliwe datowanie przed 520 r. p.n.e. (brak wzmianki o świątyni) lub na pierwszą połowę V w. (brak jakiegokolwiek wzmianki o faktycznej odbudowie murów za Nehemiasza), przy czym pewien dystans do Triz (w tym Iz 60) skłania ku pierwszej możliwości.

⁸¹⁸ Na boku pozostawiam problem datowania działalności Nehemiasza, tym bardziej że Ezd/Ne pochodzą najprawdopodobniej z epoki helleńskiej, co oczywiście nie oznacza, że nie dostarczają wiarygodnych informacji o Nehemiaszu – zob. G. Stein, „Die Bücher Esra und Nehemia”, s. 273-276.

⁸¹⁹ Do datowania tych *Pieśni* zob. poniżej.

3. Pieśni o służce JHWH

3.1. Księga Izajasza 42,1-4

1. Oto¹ sługa mój, którego wspieram (trzymam),
wybrany mój, w którym² mam upodobanie;
dałem mu ducha mego,
*miszpat*³ ludom zanieś (uczyni znanym).
2. Nie będzie wołał ani nie podniesie (głosu)⁴,
ani nie pozwoli usłyszeć za zewnątrz (na ulicy) głosu swego.
3. Trzciny złamanej nie oderwie
i knota tłącego nie zgasi⁵.
Rzeczywiście/spolegliwie⁶ zanieś (uczyni znanym) *miszpat*.
4. Nie przygaśnie ani nie ugnie się⁷,

¹ G, dodając imię Jakub oraz Izrael w drugim półwierszu (zob. BHS), interpretuje *Pieśni* w duchu 49,3, tj. kolektywnego sługi Izraela.

² Możliwe byłoby tłumaczenie drugiego stychu jako złożonego zdania rzeczownikowego, ale lepiej widzieć w nim konstrukcję paralelną do pierwszej linii – tak też komentarze, np. J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 207.214.

³ Słowo מִשְׁפָּט bywa tłumaczone na różne sposoby – zob. poniższy komentarz. W G przetłumaczono je przez κρίσις („wyrok”), w V wieloznacznym *iudicium*. Ponadto Q^a dodaje spójnik oraz *suf*. (tj. „jego wyrok”; zob. BHS).

⁴ Czasownik w znaczeniu głośnego wołania – zob. komentarze, np. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 100.

⁵ W TM czasownik (w pi.) z *suf*. i *nun energicum*, zaś Q^a i Vrs nie poświadczają *nun* lub/i *suf*. Vrs mogą po prostu omijać „pleonastyczny” *suf*, ale nie można wykluczyć, że Q^a i Vrs poświadczają pierwotny, nieco krótszy wariant tekstowy (zob. K. Elliger, *Deuterojesaja I*, s. 198).

⁶ Rzeczownik מִשְׁפָּט w znaczeniu przysłówkowym tylko tutaj powiązany jest z ל, poza tym zawsze występuje w *acc.* lub z כ. Może być rozumiany zasadniczo na dwa sposoby: „rzeczywiście”, „prawdziwie” lub „uczciwie”, „wiernie” (zob. HAL). W G εἰς ἀλήθειαν, a w V posłużono się podobnie wieloznacznym słowem. Wg K. Elliger, *Deuterojesaja I*, s. 198, w pierwszym znaczeniu oddano go też w S, T i V. Wiele komentarzy ujmuje מִשְׁפָּט dosłownie „ku prawdzie/rzeczywistości” – zob. K. Elliger, *Deuterojesaja I*, s. 214-215; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 80, tłumacząc „jako prawdę”. W pierwszym znaczeniu też w J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66*; J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 207; J. Szlaga, „Analiza filologiczna Iz 42,3b”, *RTK* 29/1 (1982), s. 12-13; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 101 czy U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 208; a w drugim w C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 117; J. Jeremias, מִשְׁפָּט *im ersten Gottesknechtlied*, s. 35; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 169. Jeszcze inaczej HAHAT: „stale/nieprzerwanie”. Zob. jeszcze poniższy komentarz.

⁷ W TM *impf.* q. רָצַח lub רָצַח² (zob. HAHAT; Gesenius’ *Grammatik*, § 67q), a nie רָצַח¹ = „biec” (wg J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 207; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 210, na ten czasownik miałyby wskazywać wokalizacja TM). Przeważnie w oparciu o G rewokalizuje się czasownik na ni., tłumacząc w znaczeniu biernym – tak BHS, HAL; C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 217; K. Baltzer,

aż ustanowi na ziemi *miszpat*,
a wskazania⁸ jego odległe wybrzeża⁹ wyczekują.

Ustalenie początku jednostki tekstowej właściwie nie sprawia żadnego problemu¹⁰, gdyż 41,21-29 to fikcyjna mowa sądowa, w której spór się toczy o to, kto – JHWH czy bogowie – są prawdziwymi bogami/Bogiem, a dowodem jest zdolność zapowiadania zdarzeń czy działania w historii (JHWH powołał nienazwanego tu z imienia Cyrusa; 41,25; por. też 41,2-4). Spór zostaje rozstrzygnięty na niekorzyść nic nieznaczących bogów. Celem jest przekonanie wygnańców o tym, kto jest prawdziwym Bogiem i kto może mieć wpływ na bieg historii (por. 40,12-31). Wprawdzie mówcą w mowie sądowej też jest JHWH (zob. 41,21), ale wątpliwe jest, by proces miał się toczyć w niebie¹¹. Kwestią sporną jest natomiast to, gdzie się kończy pierwsza *Pieśń o słudze Pana*¹². Za tym, że kończy się na w.4, przemawiają następujące obserwacje. Na początku w.5 znajduje się formuła posłańca: „Tak rzekł JHWH” (z rozszerzeniem imiesłowowym, które wskazuje na stwórczą aktywność Boga, obejmującą stworzenie świata i ludzi), która w Dtiz prawie zawsze rozpoczyna nową perykopę (43,1.14.16; 44,6.24; 45,1.11.14.18; 48,17; 49,7.8.22; 50,1; 51,22; 52,3.4)¹³. W w.6-7 JHWH nie mówi już o słudze (w 3. os.), lecz zwraca się do niego (w 2. os.), a w w.9 pojawia się grupa „wy” (Izraelici, wygnańcy?). Z kolei przeciw cenzurze pomiędzy w. 4 i 5 mogłoby, ale nie musi, świadczyć to, że „przedmiotem” nadal jest powołana jednostka. W w.6 ponownie mowa jest o chwyceniu jej za ręką, ale innymi słowami niż w w.1 (byłby to wtedy dublet). W obecnej postaci tekstu osobę powołaną z w.6 trzeba utożsamiać ze sługą z *Pieśni*, gdyż w.6b poprzez Iz 49,8 (identyczne wyrażenie) nawiązuje do Iz 49,6aβ.ba, w którym sformułowano myśl o podwójnej misji sługi: wobec Izraela i narodów¹⁴. Mimo to w 42,5-9 nie pojawia

Deutero-Jesaja, s.177 przyp. 250; J. Jeremias, „*יְהוָה im ersten Gottesknechtlied*”, s. 37 przyp. 3; U. Berges (choć jednocześnie chce tu widzieć aluzję do 40,31 – s. 232). Jednak korekta nie jest konieczna, bo rzeczowo możliwy jest też zarówno q. *intrans.* (wg *HAHAT* „być zgietym/bezsilnym”), a nie tylko ni. (zob. K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 198-199; tak też T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 194).

⁸ W Q^a *וְהָיָה* w pl. (zob. K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 531).

⁹ Lub „wyspy” (zob. *HAL*; *HAHAT*). W G „ludy”, a w V „wyspy”.

¹⁰ Komentarze są co do tego zgodne – zob. już B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. XV i 284 czy K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 285. Inaczej jednak U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 223.225-226, którego interpretacja bazuje na pierwotnym związku z 41,21-29.

¹¹ Jak chciałby K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 170. Do potencjalnej scenarii pierwszej *Pieśni o słudze JHWH* zob. poniżej.

¹² J. Paściak, *Izajasz wieszczem Chrystusa*, s. 102, opowiada się za pierwotną przynależnością w.5-9 do tej *Pieśni*; tak samo pomimo zauważonych trudności J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 209; J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 210-213.

¹³ Wyjątkami są Iz 44,2 i 49,25, ale jest to prawdopodobnie wynik wtórnego rozszerzenia (do 44,1 zob. powyżej, a do 49,25 H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 11-12.16.18). Jak widać, formuła ta jest rozmieszczona bardzo nierównomiernie. Zob. też G. Fohrer, *Das Buch Jesaja 3*, s. 51.

¹⁴ Do tego zob. poniżej. Wprawdzie zamiast o podwignięciu i sprowadzeniu z powrotem plemion

się słowo עֶבֶר, a 42,5-7 są językowo spokrewnione z fragmentami mówiącymi o Cyrusie: „wzięcie (חֹזֵק) za rękę” pojawia się w 45,1¹⁵, powołanie (קָרָא) w 45,3-4¹⁶, wyrażenie בְּצֶדֶק w 45,13 (z עוֹר hi). Jak się wydaje, 42,5-9 jest wyrocznią skierowaną do „Cyrusa”¹⁷. Wtedy nie mogłaby być pierwotną kontynuacją *Pieśni* 42,1-4¹⁸.

Morfokrytycznie perykopę określa się chętnie jako prezentację przez króla JHWH nowo ustanowionego urzędnika swojemu niebiańskiemu dworowi¹⁹. Urzędnikiem takim może być ziemski król²⁰. Bliską paralelę odnajdujemy się w 1Sm 9,15-17 opowiadającym o desygnacji, wyznaczeniu Saula na króla²¹, w ramach którego JHWH oświadcza Samuelowi: הִנֵּה הָאִישׁ²². Ponieważ Izrael wraz z narodami w żaden sposób nie mogą uchodzić za ziemski dwór²³, to mamy najprawdopodobniej do czynienia z naradą tronową w niebie, jak w 1Krl 22,17-23; Iz 6; Hi 1,6-12; 2,1-7a; Za 3,1-5²⁴. Ponieważ sceneria nie została wyraźniej zarysowana, to pozostaje w pewnej mierze niepewna²⁵. Nawet jeśli domyślnymi odbiorcami są z pewnością Izraelici,

Izraela mówi o przymierzu (por. też 54,10; 55,3), ale w sensie zobowiązania na rzecz ludu, tak że jest tożsamy znaczeniowo z paralelnym אִוֵּר odniesionym do narodów. Oba rzeczowniki, בְּרִית i אִוֵּר, stoją dla ocalenia, powodzenia czy życia w ogóle. Zob. K. Elliger, *Deuterocesaja* 1, s. 234-235. Do znaczenia słowa בְּרִית przede wszystkim E. Kutsch, „בְּרִית”, *THAT I*, kol. 339-352.

¹⁵ W Dtiz jeszcze w 51,18 w odniesieniu do Jerozolimy i w 41,13 (bez przyminka ב) do Izraela.

¹⁶ I być może w 41,25 (ale konieczna byłaby korekta tekstu – do tego K. Elliger, *Deuterocesaja* 1, s. 173. W Dtiz mowa jest też o powołaniu Izraela (np. 41,9; 43,1) czy sługi JHWH (49,1).

¹⁷ Do tego zob. poniższą analizę tego fragmentu.

¹⁸ H.D. Preuß, *Deuterocesaja*, s. 95: 42,5-7(9): wtórnie w tym miejscu wstawiona pierwotna perykopa o Cyrusie (*Kyroslied*); K. Elliger, *Deuterocesaja* 1, s. 229-231: pierwotna wyrocznia (ściślej, dysputacja cytująca wyrocznię) o Cyrusie, która redakcyjnie poprzedzona została przez *Pieśń o służbie Pana* (zob. też H.J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s.709). Najczęściej uważa się 42,5-7(.8-9) za wtórne rozszerzenie/a *Pieśni* (zob. już B. Duham, *Das Buch Jesaja*, s. 284.286), tak że U. Berges, *Jesaja* 40-48, s. 233, w tezie takiej dostrzega konsensus komentatorów. Dotyczy to też badaczy, którzy jednocześnie odrzucają powiązanie tych wierszy z osobą Cyrusa (zob. np. E. Haag, „Bund des Volkes, Licht der Heiden (Jes 42,6)”, w: *Glaube an Jesus Christus*, s. 30-36, zwł. s. 35-36). Inaczej J.D.W. Watts, *Isaiah* 34-66, dla którego sługą w 42,1-7 jest Cyrus.

¹⁹ Zob. K. Elliger, *Deuterocesaja* 1, s. 200-201; tak też np. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 555 czy L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 346.

²⁰ Tak C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 78, według którego nie może to być wyznaczenie proroka, już chociażby z powodu obecności świadków.

²¹ Zob. zwł. E. Haag, „Die Botschaft vom Gottesknecht. Ein Weg zur Überwindung der Gewalt”, w: *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, s. 177-178, widzący w służbie charyzmatycznego przywódcę-zbawiciela.

²² Można by też przywołać wyznaczenie Gedeona, charyzmatycznego przywódcy w Sdz 6,11-16 czy Dawida w 1Sm 16,1-13. Wg G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 555 przyp. 24, paralelę jest prezentacja Salomona jako następcy tronu w 1Krn 28,1nn.

²³ Zob. K. Elliger, *Deuterocesaja* 1, s. 200-201; inaczej U. Berges, *Jesaja* 40-48, s. 225-226.

²⁴ Zob. też K. Baltzer, „Zur formgeschichtlichen Bestimmung der Texte vom Gottesknecht”, w: *Probleme biblischer Theologie*, s. 31; M.S. Kee, „The Heavenly Council and its Type-scene”, *JSOT* 31 (2006), s. 262-273; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 202.

²⁵ Zob. O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 4-5; J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 214, który uważa, że mowa jest zaadresowana do Izraela; podobnie W.A.M. Beuken, „Mišpāt: The First Servant Song

to nie przekreśla to fikcyjnego wyobrażenia niebiańskiego dworu²⁶. Jeśli scenerią byłaby dworska narada w niebie, to wskazywałaby na prorockie powołanie sługi (1Krl 22,17-23²⁷ i Iz 6) i odpowiadałaby jeremiaszowo-deuteronomistycznej regule dotyczącej prawdziwego proroctwa z Jr 23,18.22²⁸. W analizowanej *Pieśni o służbie JHWH* nie ma naradzania się władcy z dworzanami²⁹, a następuje jedynie ogłoszenie decyzji władcy. Motyw niebiańskiej narady królewskiej był wykorzystywany w starotestamentowym profetyzmie. Jak się wydaje, doszło do zlania się wątków królewskich i prorockich.

Prezentacja sługi rozpoczyna się deiktycznym הוּ (w.1). W przypadku centralnego dla *Pieśni* pojęcia עֲבָד zasadnicze rolę odgrywa relacja lojalności łącząca sługę z jego panem (אֲדוֹן). Gdy panem jest JHWH, to sługa jest szacownym tytułem, którym w Biblii Hebrajskiej obdarzano Mojżesza, patriarchów, przede wszystkim królów, ale i proroków³⁰. Stąd trudno byłoby tylko na podstawie występowania tego pojęcia rozstrzygnąć, jak mamy w *Pieśniach* go postrzegać. Rozważania morfokrytyczne wskazują na dwie możliwości: król³¹ albo prorok³². Sługa jest trzymany czy raczej wspierany (חִמַּף, *impf.*) przez Boga JHWH (por. Iz 41,10 czy Ps 41,13)³³. Choć w Starym Testamencie nie pojawia się w rytuale powołania króla³⁴, to na takie powiązanie może wskazywać wzmianka z cylindra Cyrusa (linia 12)³⁵.

and Its Context”, VT 22 (1972), s. 3.25.

²⁶ Por. też fikcyjną scenierię Deuteroizajaszowych mów sądowych (np. 41,21-29); do tego zob. już powyżej.

²⁷ O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 5, odnajduje w 1Krl 22,19-22 podobne do pierwszej *Pieśni* elementy: w.20a – zadanie proroka, w.22a – sposób wykonania zadania, w.22ba – zapewnienie o powodzeniu.

²⁸ Jeremiaszowo-deuteronomiczny przynajmniej w obecnej postaci tekstu – zob. G. Wanke, *Jeremia 1*, s. 212-214; W.H. Schmidt, *Jeremia 21-52*, s. 37 przyp. 2 i s. 46-47.

²⁹ Stąd wg K. Baltzer, „Zur formgeschichtlichen Bestimmung der Texte vom Gottesknecht”, s. 31, *Pieśń* zaczyna się w momencie, gdy władca podejmuje decyzję.

³⁰ Do tego zob. powyżej (komentarz do 41,8-13) i tam przywołana literatura.

³¹ Za taką interpretacją opowiada się przede wszystkim O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 18-26; ale też E. Haag, „Die Botschaft vom Gottesknecht”, s. 178-179; S. Grätz, „Die unglaubliche Botschaft: Erwägungen zum vierten Lied des Gottesknechts in Jes 52,13-53,12*”, *SJOT* 18 (2004), s. 187-188, który przywołuje staroperskie teksty, w których król wybrany i stworzony przez boga jest propagatorem prawa, ze szczególnym uwzględnieniem troski o słabych w wymiarze ogólnosiawotowym.

³² M.in. C. Westermann, „עֲבָד”, *THAT* II, kol. 194. Wg K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 203-204, w *Pieśni* nie sprecyzowano, na jaką funkcję pojęcie to wskazuje (ale zob. poniżej).

³³ Jest to właściwie synonim אָדוֹן – zob. H.H. Schmid, „אָדוֹן”, *THAT* I, kol. 107-110, tu kol. 108; do znaczenia zob. *HAHAT* i U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 228; a także J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume I*, s. 209-210, którzy rekonstruują hipotetyczny rytuał, w którym kapłan czy prorok kultowy miał brać za rękę króla podczas jego prezentacji.

³⁴ Zob. K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 202-203. Do tego sceptycznie J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 215.

³⁵ Zob. J. Jeremias, „עֲבָד im ersten Gottesknechtlied (Jes. XLII 1-4)”, VT 22 (1972), s. 34 (też *TUAT* I/4, s. 408); podobnie O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 19-20, który powołuje się na Ps 63,9 jako psalm Dawidowy, a za nim K. Baltzer, „Zur formgeschichtlichen Bestimmung der Texte vom Gottesknecht”, s. 35 i U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 227.

W paralelnym półwierszu sługa został nazwany „wybranym” czy „wybrańcem” – בָּחִיר, który nierzadko jest pojęciem paralelnym do עֶבֶר (np. Ps 89,4; 105,6). Koncepcja wybrania wywodzi się z ideologii królewskiej, co dotyczy też paraleli sługa/wybrany. Natomiast nigdy nie mówi się o wybraniu proroka³⁶. Deuteroizajasza nie wiąże żadnych nadziei z potomkami Dawida, a wybrańcem w 43,20 i 45,4 jest Izrael³⁷. Wiele łączy więc sługę z *Pieśni* z Izraelem w innych tekstach Dtiz³⁸. Tutaj jednak paralela wybrańca i sługi mogłaby bez trudu nawiązywać do ideologii królewskiej³⁹.

Bóg sługę, którego wybrał, darzy uznaniem (pf.)⁴⁰. רָצָה⁴¹ wyraża Bożą (zaimkowe użycie נָפַח)⁴¹ akceptację⁴². Czasownik ten nie pojawia się więcej w Dtiz⁴³. JHWH obdarzył sługę również swoim duchem. O Bożym רִיחַ Biblia Hebrajska mówi 47 razy (z tego 20 razy z suf.). Mogą się z nim wiązać niezwykle możliwości, i to różnego rodzaju (np. Rdz 41,38; Dn 4,5[nn]). Wyobrażenie o duchu Bożym zdaje się być zakorzenione w tradycjach o charyzmatycznych przywódcach i ekstatycznych prorokach (Lb 24,2; Sdz 14,6.19; 15,14; Ez 11,5 itd.), do których można by zaliczyć też Saula (1Sm 10,6; 11,6; 19,23-24). Za to praktycznie nie pojawia się w profetyzmie piśmiennym⁴⁴, być może dlatego że na ducha powoływali się prorocy zbawienia (*Heilspropheten*; por. 1Krl 22,21-24). Zmienia się to dopiero w czasach powygnaniowych, gdy profetyzm zaczął być ujmowany jako działanie ducha (Ne 9,30; 2Krn 15,1; 20,14; 24,20)⁴⁵. Natomiast duch Boży bywa nieraz powiązany z instytucją

³⁶ Tak J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 215.

³⁷ Zob. powyższy komentarz do 45,4 oraz H. Wildberger, „בָּחִיר”, *THAT I*, kol. 275-300, zwł. kol. 275-279.290-292; też L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 100.

³⁸ Do tego szerzej U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 225.

³⁹ Zob. H. Wildberger, „בָּחִיר”, kol. 291 oraz E. Haag, *Die Botschaft*, s. 178; O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 21; J. Jeremias, „נָפַח im ersten Gottesknechtlied”, s. 34.

⁴⁰ Pf. mogłoby się wiązać z wyrażaniem uczuć – zob. Gesenius’ *Grammatik*, § 106g.

⁴¹ C. Westermann, „נָפַח”, *THAT II*, kol. 71-96, tu kol. 92 (zob. też U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 228; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 205), przypisuje temu wyrażeniu znaczenie „intensywnej intencjonalności”, tym bardziej że Bóg mówi o swojej „duszy” w 1. os. jeszcze tylko w 1Sm 2,35.

⁴² Paralelne pojęcia to חָפַץ i אָהַב, ale רָצָה mocniej uwypukla wymiar subiektywny, tak że może odnosić się do samowolnej decyzji (por. Est 1,8). Profanicznie czasownik ten pojawia się prawie wyłącznie w tekstach mądrościowych (np. Prz 14,35), typowy jest zaś dla kapłańskiej teologii kultowej, w ramach której to *terminus technicus* dla przyjęcia daru ofiarnego (Kpł 1,4; 7,18 itd.). Zob. przede wszystkim G. Gerleman, „רָצָה”, *THAT II*, kol. 810-812; też O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 21-22 i K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 203, dla którego podkreśla on swobodny wybór JHWH.

⁴³ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 215-216. Spotykamy jedynie jeszcze rָצָה w 40,2 (zob. *HAHAT*).

⁴⁴ Z wyjątkiem Oz 9,7, nawiązującym do tradycji charyzmatyków; Mi 3,8 (późniejsza glosa – do tego H.W. Wolff, *Dodekapropheton 4: Micha*, s. 61); Iz 30,1; 31,3, w których wykorzystane zostały tradycje o wojnach JHWH, zgodnie z którymi tylko Bóg przez swego ducha może przynieść ocalenie.

⁴⁵ Zob. R. Albertz, C. Westermann, „רִיחַ”, *THAT II*, kol. 726-753; dalej też G. Fohrer, *Das Buch Jesaja 3*, s. 49. Z okresem powygnaniowym trzeba wiązać również Lb 11,25b.29, gdzie spotykamy najbliższe pierwszej *Pieśni* o słudze sformułowania עַל רִיחַ נָחַן (zob. J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume I*, s. 214) i gdzie dar ducha powiązany jest z prorokowaniem (całego ludu; por. Jl 3,1n; do tego zob. H. Seebass, *Numeri 2*, s. 52-53). Wiersze te są późniejsze

króla. Począwszy od 1Sm 16,13-14 staje się stałym elementem urzędu królewskiego. W szczególny sposób należy do wyposażenia mesjańskiego króla w Iz 11,2, którego cechują typowo mądrościowe, niepolityczne przymioty. W powiązaniu z określeniami „sługa”, „wybraniec” wskazuje niewątpliwie na królewską godność sługi. Jak się okaże (por. 42,2-3), w pierwszej *Pieśni* (oraz w Iz 61,1) dochodzi do połączenia się elementów charyzmatycznych, królewskich z urzędem prorockim⁴⁶. Duch jest wyposażeniem sługi, dzięki któremu ma zrealizować swoje zadanie. W Dtiz w 40,13-14 (por. też Iz 11,2-5) duch Boży decyduje o „ścieżce *miszpāt* (מִשְׁפָּת)” i „drodze zrozumienia” (paralelizm), tj. właściwym i prowadzącym do powodzenia i szczęścia funkcjonowaniu Bożego stworzenia⁴⁷. מִשְׁפָּת pochodzi więc od Boga⁴⁸. Trzykrotnie występujący מִשְׁפָּת jest centralnym, kluczowym pojęciem w tej *Pieśni*. Czasownik מִשַּׁפּ odnosi się do przywrócenia porządku danej społeczności, naruszonego niewłaściwym postępowaniem, najczęściej, ale niekoniecznie, w ramach postępowania sądowego. Sądzenie jest działaniem Bożym lub przywilejem czy zadaniem króla (1Sm 8,5-6.20; 1Krl 3,9.28 itp.) i urzędników królewskich (שָׁרִים; por. Wj 2,14) czy tzw. sędziów (Sdz 3,10; 4,4 itd.). Rzecznik מִשְׁפָּת występuje prawie wyłącznie w kontekście prawno-sądowym, oznaczając akt przywrócenia naruszonego niewłaściwym postępowaniem porządku danej społeczności, czyli wyrok sądowy (*terminus technicus*), tj. określenie, kto jest winnym (skazanie) lub niewinnym (wtedy jest znaczeniowo bliski ocaleniu, ratunkowi), także propozycję wyroku czy roszczenie prawne, a w szerszym sensie to, co się komuś należy (np. biednemu) lub co jest właściwe. Może więc być też prawem w sensie ustanowionego prawa, przepisów prawnych (głównie w *pl.*). W wypowiedziach teologicznych sędzią jest Bóg, który ostatecznie rozstrzyga spór. Boże מִשְׁפָּת to wydany przez Boga wyrok, ale i przez Niego ustanowiony porządek oraz Jego roszczenie. W szczególności termin ten odnosi się do Bożych praw i przykazań (przeważnie w *pl.*)⁴⁹. Ze względu na królewskie wyposażenie sługi מִשְׁפָּת zdaje się tu być z nim powiązany. O. Kaiser podkreśla związek urzędu królewskiego z troską o zachowanie prawa (Iz 8,23-9,6; Ps 72,1-4): król, podporządkowując sobie wrogie narody, zaprowadza zamierzony przez Boga porządek, naznaczony Bożym prawem (por. Ps 2). Sprawiedliwość sądowa i światowe panowanie króla znajdować miały swój wyraz w pokonaniu wrogów (Iz 9,3-4; Za 9,9-10, do czego można

od *Pieśni o słudze JHWH* (zob. poniżej), a sformułowanie jest przypuszczalnie zależne od Iz 42,1.

⁴⁶ Zob. R. Albertz, C. Westermann, „רִיחַ”, kol. 726-727 i 750; też Sławik, „Egzegeza Księgi Izajasza 61,1-11”, s. 61-62.

⁴⁷ K. Elliger, *Deuterjesaja 1*, s. 50-54, zwł. s. 53-54. W.A.M. Beuken, „Mišpāt”, s. 10-11, interpretuje oba te wyrażenia jako bieg historii; za nim J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 216, który wysnuwa z tego wniosek, że duch daje słudze wgląd w Boży plan zbawienia świata i siłę, by sprawić, że zbawcza sprawiedliwość zatriumfuje w historii.

⁴⁸ Zob. K. Elliger, *Deuterjesaja 1*, s. 205.

⁴⁹ Zob. G. Liedke, „שִׁפּוּט”, *THAT II*, kol. 999-1009; a także J. Szłaga, „Analiza filologiczna Iz 42,3b”, s. 14-15. Jako przykazania chce rozumieć prawo T. Brzegowy, „Męka i śmierć Mesjasza według pieśni Izajasza o Słudze Jahwe”, s. 39; podobnie K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 174.176, w ramach identyfikacji sługi z Mojżeszem.

by dodać Ps 72,8-11)⁵⁰. Dla J. Jeremiasa מִשְׁפָּט, przynależący do królewskiej roli sługi (Iz 9,6; Jr 23,5), oznacza nie tyle jego decyzje sądowe, ile królewskie zarządzenia, będące znakiem jego panowania w świecie⁵¹. C. Westermann wiąże מִשְׁפָּט z mowami sądowymi z 41,1-5.21-29, w których JHWH, odrzucając roszczenie boskości innych bogów, dowodzi, że jest jedynym prawdziwym Bogiem. Wyrok taki ma się stać dzięki misji sługi światłem niosącym życie, ocalenie narodom⁵². K. Elliger w oparciu o 40,27 wychodzi poza czysto sądową interpretację i widzi w מִשְׁפָּט decyzję Władcy świata, której treścią jest to, co Bóg czyni, a co w pewnym sensie sprowadza się do wyroku skazującego Babilon i ułaskawieniu Izraela⁵³. W.A.M. Beuken, bazując zarówno na 40,14, jak i 40,27, rozumie מִשְׁפָּט jako bieg historii, w którym Bóg ustanawia panowanie sprawiedliwości⁵⁴. A co w takim razie oznacza wyrażenie „zanieść *miszpāt* (מִשְׁפָּט) narodom”? Sens גֵּוֹ w odróżnieniu od נָם bazuje nie tyle na pokrewieństwie, ile na politycznym i terytorialnym wymiarze społeczności, odpowiada więc niej więcej takim wielkościom jak królestwo, społeczeństwo czy państwo w wymiarze społeczno-politycznym. Gdy słowo גֵּוֹ nie odnosi się do Izraela, to w *pl.* oznacza inne narody, które nie służą JHWH⁵⁵. Czasownik יָצָא hi. oznacza „wynosić”, „wyprowadzać” itp.⁵⁶, a w Iz 48,20 został użyty paralelnie do הִגִּיד וְהִשְׁמִיעַ, czyli „głosić” czy

⁵⁰ *Der königliche Knecht*, s. 23-26, który wymienia również Ps 89,15, choć mowa jest tam o Bożym tronie; Ps 101, choć trzeba by wtedy opierać się jedynie na jego nagłówku; Ps 2,7-9, gdzie brak pojęcia מִשְׁפָּט. Podobnie S. Grätz, „Die unglaubliche Botschaft”, s. 188; E. Haag, *Die Botschaft*, s. 174.179n: przywrócenie prawnego porządku społeczności narodów.

⁵¹ „מִשְׁפָּט im ersten Gottesknechtlied”, s. 35, który sądzi jednak, że w tej *Pieśni* za każdym razem słowo to użyte zostało w nieco innym znaczeniu - do tego słuszna krytyka w J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 217. Co najwyżej można by rozważać, czy מִשְׁפָּט nie jest tutaj postrzegany czy naświetlany z nieco różnych perspektyw.

⁵² *Das Buch Jesaja*, s. 79-80 i podobnie W. Pikor, „Izajaszowy sługa Jahwe a nowe przymierze. Analiza kontekstualna Iz 42,1-9”, *ZN KUL* 194 (2006), s. 25-29; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 226. Interpretacja C. Westermanna zdaje się zakładać, że obecna kolejność perykop jest pierwotna, co jest jednak mało prawdopodobne (zob. powyżej). Nie mniej kontekst Dtiz usprawiedliwia takie ujęcie. Z kolei J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume I*, s. 216, uważają, że usprawiedliwiający wyrok JHWH, choć nie jest skierowany przeciwko narodom, to nie jest też podjęty z myślą o nich – narody są tylko świadkami, publicznością ogłaszanego wyroku. Jednak 49,6 zdaje się podważać taką interpretację.

⁵³ *Deuteriojesaja 1*, s. 206-207. Poza wyłącznie jurystyczne rozumienie tego pojęcia wychodzi również podobnie J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 210: królewskie sprawiedliwe administrowanie (odpowiadające charakterowi bóstwa).

⁵⁴ „Mišpāt”, s. 4-27, zwł. s. 25 (zob. już powyżej): Bóg stwarza w historii nową sądową sytuację, w której zapanuje sprawiedliwość, a tym samym nie rezygnuje z prawnego znaczenia słowa מִשְׁפָּט. J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 217-218, dzieli proponowane interpretacje מִשְׁפָּט na religijno-etyczne (doktryna zbawienia), jurystyczne i bardziej polityczne, opowiadając się za tą ostatnią grupą.

⁵⁵ Zob. A.R. Hulst, „גֵּוֹ/נָם”, *THAT II*, kol. 290-324.

⁵⁶ W połowie przypadków w Biblii Hebrajskiej służy do opisu czynów Bożych, aktów zbawienia, a przede wszystkim wyprowadzenia z Egiptu (także dla stwarzania, ale nigdy w sensie stworzenia czegoś po raz pierwszy, por. Jr 10,13; Ps 135,7 czy Iz 40,26) – zob. E. Jenni, „גֵּוֹ”, *THAT I*, kol. 755-761.

„ogłaszać” (por. też q. w 45,23; 48,3 55,11)⁵⁷, gdzie radosne przesłanie o odkupieniu sługi Jakuba ma być zwiastowane „po kraniec ziemi”⁵⁸, co odpowiada zresztą אִים z 42,4. Sformułowanie takie pojawia się jeszcze tylko w Ps 37,6 (por. też Jr 51,10). W szczegółach konstrukcja nie jest identyczna, gdyż מְשַׁח (paralelnie z מְדַבֵּר) opatrzony jest *suf.* (odnoszącym się do adresata psalmu), a podmiot czasownika jest Bóg, co więcej, powiązana jest z porównaniem do światła (czasownik związany jest nie tyle z מְשַׁח, ile ze światłem)⁵⁹. Zdaje się oznaczać nie tylko wywiedzenie na jaw racji ufającego Bogu (co wzmacniają porównania ze światłem), ale w konsekwencji również obdarzenie błogosławieństwem (por. w.11; w przeciwieństwie do niegodziwych). מְשַׁח bywa nieco częściej dopełnieniem czasownika יָצָא w q. (Ps 17,2; Oz 6,5; Ha 1,4,7; por. też Iz 51,4). Nawet jeśli z powodu użycia q. wnioski odnośnie do hi. trzeba formułować ostrożnie, to miejsca te wskazują, że w pierwszym rzędzie mowa jest o zwiastowaniu, choć nie należy go jednoznacznie oddzielać od realizacji czy wprowadzenia w życie מְשַׁח⁶⁰. Na faktyczne zaprowadzenie Bożego מְשַׁח wskazują przede wszystkim w.3b-4. Niezwyczajny jest szyk ostatniego zdania w w.1: nacisk położony jest na początkowy מְשַׁח⁶¹, a w drugiej kolejności na jego adresatach, zaś sposób realizacji stoi na końcu jako najmniej znaczący element zdania. Reasumując, słudze zlecono zostało zadanie głoszenia מְשַׁח, które jest Bożym מְשַׁח, Bożym królewskim ustanowieniem. Sens מְשַׁח wykracza poza ścisłe prawno-sądowe znaczenie, מְשַׁח jest korzystny dla narodów (por. też w.3a)⁶², więcej, jest przez nie wyczekiwany (w.4b; por. też 49,6). Takie boskie władcze zarządzenie jest tożsame ze zbawiennym panowaniem JHWH⁶³.

⁵⁷ Tak też HAHAT (hi. 2m, s. 483); zob. K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 207 i powyższy komentarz do 48,20.

⁵⁸ W Dtiz hi. poza 42,3 i 40,26 występuje jeszcze w 43,8 (zob. powyższy komentarz do tego wiersza); 43,17 i 54,16.

⁵⁹ Zob. tłumaczenie tego Psalmu w M. Dahood, *Psalms I*, s. 225; H.-J. Kraus, *Psalmen I*, s. 285; B. Weber, *Werkbuch Psalmen I*, s. 176. Co więcej, Psalm jest najprawdopodobniej późniejszy niż analizowana *Pieśń* (do datowania Ps 37 zob. H.-J. Kraus, *Psalmen I*, s. 288).

⁶⁰ Jak chciałby J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 218, a jeszcze bardziej zdecydowanie U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 229, według którego na pierwszy plan ma wybijać się wprowadzenie מְשַׁח. W rzeczywistości za taką interpretacją jednoznacznie przemawiać może jedynie Ha 1,7 (zob. W. Rudolph, *Micha – Nahum – Habakuk – Zephania*, s. 207), zaś dla Iz 51,4; Oz 6,5; Ha 1,4; Ps 17,2 HAHAT (q. 2n; s. 481) zasadnie proponuje znaczenie „wychodzić na jaw” – do problematycznego tekstowo i zależnego od pierwszej *Pieśni o słudze JHWH* Iz 51,4 zob. też H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 154.177-179; do również niepewnego tekstowo Oz 6,5 zob. H.W. Wolff, *Hosea*, s. 134; J. Jeremias, *Der Prophet Hosea*, s. 79 i 87 (i przyp. 25); do Ha 1,4 zob. H.-J. Fabry, *Habakuk / Obadja*, s. 194, który dostrzega zależność Dtiz od Ha; W. Rudolph, *Micha – Nahum – Habakuk – Zephania*, s. 200-201. Jednak przeważnie מְשַׁח zdaje się nieść konkretne konsekwencje (do Ps 17,2 zob. H.-J. Kraus, *Psalmen I*, s. 130; P.C. Craigie, *Psalms 1-50* [bez s.]).

⁶¹ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 217.

⁶² Zob. też J. Scharbert, *Deuterojesaja – der 'Knecht Jahwes'?*, s. 17, według którego מְשַׁח to Boża decyzja zmieniająca życie adresatów na lepsze.

⁶³ Tak H.-J. Hermisson, „Der Lohn des Knechtes”, w: *Die Botschaft und die Boten*, s. 282. Podobnie

W.1 ma bardzo staranną budowę. Składa się z dwóch (par) paralelizmów. W pierwszym (w.1a) w emfaticznej pozycji (na początku, po wprowadzającym deiktycznym הֵן) umieszczono „sługę mego” i „wybrańca mego”, którym towarzyszą bezspójnikowe zdania względne. Drugi paralelizm (w.1b) mówiący o wyposażeniu i misji sługi jest zbudowany chiascycznie. Co więcej, jeśli wziąć pod uwagę czasy użytych w tym wierszu czasowników, to też zostały rozmieszczone chiascycznie: środek wiersza mówi o wybraniu i wyposażeniu sługi w *pf.*, a ramy o ciągłym wsparciu sługi podczas wypełnienia jego misji w *impf.*⁶⁴ Obie środkowe linie łączy też Boże רַחֵם/נָפְשִׁי. Sługa jest podmiotem tylko w ostatnim zdaniu⁶⁵.

Skoro ma sprawić, by מִשְׁפָּט, zbawienne panowanie Boga stało się znane wszystkim narodom, zaskakuje, że sługa ma być tak cichy (w.2). Pierwszy czasownik יִשְׁמַע oznacza przede wszystkim głośną reakcję na doświadczone nieszczęście, by ktoś usłyszał i pomógł. W szczególności bywa apelem skierowanym do społeczności prawnej o interwencję⁶⁶. Sługa nie miałby powodu, by wołać o pomoc, by wznosić skargę⁶⁷. W świetle czwartej *Pieśni o słudze JHWH* (53,4.7) mogłoby chodzić o to, że broniąc się, nie będzie chciał skarżyć się na nieprawość ani obwiniać narodów⁶⁸. Jednak biorąc pod uwagę bezpośredni kontekst, tj. całość tego wiersza, a także zadanie sługi z w.1bβ, czasownik trzeba rozumieć w szerszym sensie głośnego wołania (por. Wj 5,8)⁶⁹. Jego forma oboczna יִשְׁמַע w Jr 20,8a odnosi się do prorockiego zwiasto-

L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 99-100: zbawczy porządek (choć w tłumaczeniu używa słowa „praworządność”) i analogicznie J. Szlaga, „Analiza filologiczna Iz 42,3b”, s. 15. Do pewnego stopnia podobnie G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 49: porządek i prawo Bożego panowania i Jego woli, które muszą być przestrzegane, stąd pojęcie ma być bliskie prawdziwej religii (jako „prawda” lub „religia” już J. Wellhausen – za HAL; podobnie K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 285-286 czy J. Paściak, *Izajasz wieszczem Chrystusa*, s. 104).

⁶⁴ Tak też J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume I*, s. 213 i J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 215; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 227.

⁶⁵ Jak zauważa U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 224, w w.1a-bα mamy 6 razy formy w 1. os.

⁶⁶ W połowie przypadków wołanie o pomoc skierowane jest do Boga (przede wszystkim w skargach jednostki, np. Ps 9,13; 77,2, ale też narodu – Wj 2,23-24 itd.). Bóg najczęściej reaguje na takie wołanie (Wj 3,7, ale inaczej w Lm 3,8; Hi 19,7). Do tego zob. R. Albertz, „צַעַק”, *THAT* II, kol. 568-575. W Dtiz pojawia się jeszcze tylko we wtórnym 46,7 (tzw. warstwa bożków) – zob. powyżej i H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja 2*, s. 90-91.

⁶⁷ Tak O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 27, powołując się na Iz 46,7, co miałyby też wyjaśniać milczenie „na zewnątrz” (w.2b), a za nim S. Grätz, „Die unglaubliche Botschaft”, s. 188 przyp. 18. Jak słusznie zauważa K. Elliger, *Deuterjesaja 1*, s. 209, oznaczałoby to, że prezentacja urzędnika nagle zajęłaby się jego osobistym losem. Z kolei J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume I*, s. 217, przyjmują zmianę podmiotu pomiędzy w.1bβ a w.2, tak że miałyby chodzić o reakcję odbiorców na ogłoszony מִשְׁפָּט. Jednak nic nie wskazuje na postulowaną zmianę podmiotu.

⁶⁸ Zob. S. Grätz, „Die unglaubliche Botschaft”, s. 200 przyp. 62, który w 53,7 widzi reinterpretację motywu z 42,2.

⁶⁹ Zob. HAL; tak też J. Jeremias, „צַעַק im ersten Gottesknechtlied”, s. 35; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 80; K. Elliger, *Deuterjesaja 1*, s. 210, który przywołuje dodatkowo użycie tego czasownika w pozostałych koniugacjach: ni. w Sdz 7,23-24; hi. w 1Sm 10,17; pi. w 2Krl 2,11.

wania sądu, katastrofy⁷⁰. Pozostałe użyte w tym wierszu czasowniki są znaczeniowo neutralne⁷¹. נשא (z domyślnym קול; por. np. Iz 42,11; 3,7 czy Hi 21,12) oznacza głośne mówienie lub wydawanie nieartykułowanych odgłosów (używany jest dla płaczu, radości, skargi żałobnej, modlitwy, sentencji, roszczenia prawnego), a rzeczownik שמש może oznaczać prorockie zwiastowanie (Za 9,1 i in.), w tym zapowiedź nieszczęścia (*Unheilsankündigung* jak w Iz 13,1; 15,1; 17,1; Na 1,1 itd.)⁷². שמש hi. ma szerokie spektrum znaczeniowe (podobnie jak q.), które można sprowadzić zasadniczo do „sprawić, że (ktoś) usłyszy”. W zależności od kontekstu może oznaczać „głosić” (Pwt 4,10), „zwiastować” sąd lub zbawienie (Iz 52,7) czy przyszłe sprawy (Iz 41,22; 48,5), „podnosić okrzyk” wojenny (Jr 49,2). W Jr i Dtiz jest przede wszystkim terminem dla prorockiego zwiastowania⁷³. Zastanawiające jest przede wszystkim בִּחוּץ, „na zewnątrz”, tj. poza domem (por. Rdz 9,22), na ulicy, placu czy polu (por. Wj 21,19)⁷⁴. Jeśli czasownik odnosi się do zwiastowania prorockiego, to jak rozumieć fakt, że poza domem nikt nie usłyszy zwiastowania sługi? Jeremiasz został wezwany do zwiastowania na placach czy ulicach (*pl.*) Jerozolimy (Jr 11,6)⁷⁵. Czy to możliwe, by królewski sługa miał przemawiać jedynie w swoim pałacu⁷⁶? W jaki sposób Boże zbawienne zarządzenia miałyby stać się znane? Jeśli wiersz miałyby mówić o wydawaniu edyktów czy wyroków sądowych w pałacu, to jakoś musiałyby one docierać do ludzi, tym bardziej że w ich zasięgu mają się znaleźć najdalsze narody (w.4)⁷⁷. מְשַׁמֵּשׁ w żaden sposób nie rozprzestrzenia się jak edykt królewski⁷⁸. Czy sługa miałby zatem przemawiać jedynie w ukryciu, w konspiracji do grupy wybranych uczniów? Całość wiersza można interpretować jako łagodne, ciche mówienie, w czym sługa byłby sytuowany w opozycji do wcześniejszych proroków

⁷⁰ Zob. H.-J. Hermisson, „Der Lohn des Knechtes”, s. 281 (i przyp. 24): raczej dla groźby niż nagany.

⁷¹ Zaś wg S. Grätz, „Die unglaubliche Botschaft”, s. 188 przyp. 18, miałyby być rozwinieciem początkowego צַעַק.

⁷² Zob. F. Stolz, „נשא”, *THAT* II, kol. 109-117, zwł. kol. 112-113.116 (takie znaczenie rzeczownika nie musi się wywodzić z קול נשא). Wg J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 219, נשא קול w 75% pojawia się w kontekście czy sytuacji nieszczęścia, cierpienia.

⁷³ Zob. H. Schult, „שמע”, *THAT* II, kol. 974-982, zwł. kol. 979.

⁷⁴ Zob. HAL.

⁷⁵ W Iz 33,7 „na zewnątrz” wznosi się skargę i płacze z powodu spustoszenia kraju.

⁷⁶ J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 291, przypuszcza, że można w tym widzieć przeciwieństwo sługi do świeckich władców. Podobnie wg U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 230-231, sługa posługuje się prawem, a nie przemocą, ale istnieje napięcie pomiędzy wyposażeniem sługi i zasięgiem jego misji, a sposobem jej przeprowadzenia.

⁷⁷ Wg C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 80, mowa jest o królu ogłaszającym po wstąpieniu na tron nowe prawo. Równie nieprzekonująco w K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 175-176 (i przyp. 244), sługa, królewski sędzia będzie mówił cicho, bo dysponuje wystarczającym autorytetem, by go słuchano, i będzie występować jedynie na sali sądowej (na potwierdzenie swej tezy przywołuje jedynie Osy Arystofanesa); oraz w J. Homerski, „Zbawiciel zapowiedziany – sługa Pański (Iz 42,1-7; 49,1-6)”, w: *W kręgu Dobrej Nowiny*, s. 132, sługa nie będzie zabiegał o rozgłos.

⁷⁸ Koncepcja, którą słusznie krytykuje J. Jeremias, „מְשַׁמֵּשׁ im ersten Gottesknechtlied”, s. 36.

(począwszy od Amosa aż po Ezechiela)⁷⁹. Najlepiej więc wystąpienie sługi rozumieć w kontraście do zwiastowania proroków przedwygnaniowych, co w szczególności dotyczy *בְּהוֹרֵן* (por. Jr 11,6), którzy głośno zwiastowali nadchodzący sąd. Sługa nie będzie ogłaszać kary i sądu, lecz nadchodzące zbawienie. Taka interpretacja nie tylko wyjaśnia zagadkowość w.2. ale również dobrze współgra z w.3a⁸⁰.

W w.3a działalność sługi opisana została w sposób obrazowy. *קָנָה*, trzcina⁸¹ razem z czasownikiem *רָצִין* pojawia się w 2Krl 18,21 (= Iz 36,6), obrazując nie tylko słabość Egiptu⁸², w którym nie można znaleźć oparcia, ale i szkodliwość czy wręcz absurdalność ufności pokładanej w Egipcie (przebija dłoń). Choć jest zgięta czy raczej złamana, to sługa⁸³ jej nie rozerwie, nie rozczłonkuje (*שָׁבַר* q., który został obrazowo użyty m.in. dla upadku Egiptu w Ez 30,21-22, ludu Bożego w Iz 8,15; 30,14, czy usunięcia nieprawości w Hi 24,20). Z kolei *נִשְׁתָּה* to przede wszystkim len (Wj 9,31), z którego wyrabiano knoty (w Dtiz jeszcze w 43,17). Przymiotnik *כָּהָה*, podobnie jak rdzeń *כהה*, używany był dla słabych, zmęczonych oczu (1Sm 3,2), bezbarwnych plam na skórze (Kpł 13)⁸⁴. W przypadku knota lampy opisuje jego tlenie się, dające tylko słabe, blade światło⁸⁵. Czasownik *כָּהָה* w pi. jest używany w metaforycznym sensie dla zagłady (2Sam 21,17)⁸⁶, a w Iz 43,17 q. w odniesieniu do knota dla całkowitej zagłady armii faraona⁸⁷. Rozerwanie trzciny i zgaszenie knota oznaczają więc śmierć, zagładę⁸⁸. Pomimo tego, że adresaci misji sługi, narody, są bliskie takiego ostatecznego losu, to działalność sługi w żaden sposób

⁷⁹ Tak K. Elliger, *Deuterijosaja 1*, s. 210; J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 220; a także wcześniejsi komentatorzy, tacy jak B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 285 czy G. Fohrer, *Das Buch Jesaja 3*, s. 49-50.

⁸⁰ Tak też H.-J. Hermisson, „Der Lohn des Knechtes”, s. 281.

⁸¹ W Dtiz wspomniana jest jeszcze w 43,24 (aromatyczna jak w Jr 6,20; Ez 27,19) i 46,6 (wskaźnik wagi), choć ma i inne znaczenia: ramię (świecznika w Wj 25,31-36 czy kość ramienia w Hi 31,22) – zob. HAHAT.

⁸² Zob. K. Elliger, *Deuterijosaja 1*, s. 213. *Ptp. pass.* używany jest przede wszystkim do osób („prześladowany”, „uciskany”; zob. HAL).

⁸³ Wprawdzie czasowniki w 3. os. sg. można by interpretować jako użyte z podmiotem nieokreślonym „ktoś” (i tłumaczyć pasywnie), to jednak w pierwszej *Pieśni* w 3. os. sg. mówi się o służce, tak że wiersze opisują jego misję. Nie ma też żadnego powodu, by doszukiwać się tutaj zmiany podmiotu dla czasowników w 3. os. – tak też J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 220. Do różnych prób ujęcia relacji rzeczowo-składniowych w tych wierszach zob. K. Elliger, *Deuterijosaja 1*, s. 211-212.

⁸⁴ Zob. HAL i E. Jenni, „נִשְׁתָּה”, *THAT II*, kol. 261-262.

⁸⁵ Za K. Elliger, *Deuterijosaja 1*, s. 211-212.

⁸⁶ Zob. HAHAT (*ptp.* bez dopełnienia i z przeczeniem idiomatycznie dla braku ratunku: Am 5,6; Iz 1,31; Jr 4,4 = 21,12).

⁸⁷ Zob. K. Elliger, *Deuterijosaja 1*, s. 347-348. H.C.P. Kim, „An Intertextual Reading of “A Crushed Reed” and “A Dim Wick” in Isaiah 42,3”, *JSOT* 24 (1999), s. 113-124, chciałby odnaleźć aluzje polityczne do działań Cyrusa, Alkesandra Wielkiego lub jakieś wyobrażenia eschatologiczne, widząc w trzinie Egipt (Iz 19,6; 36,6; Ez 29,6-7), a w knocie Babilon (na podstawie Iz 43,16-17). Jednak rozszerzenie formuły posłańca z 43,16 wspomina najprawdopodobniej exodus z Egiptu, tak że knot odnosi się również do Egiptu (zob. K. Elliger).

⁸⁸ J. Jeremias, „נִשְׁתָּה im ersten Gottesknechtlied”, s. 36, dodaje ponadto przykłady użycia tych motywów w babilońskich skargach (jednostki); zob. też U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 231.

nie przyczyni się do ich zguby. Uwypukla to emfatyczne nagromadzenie przeczeń (pięciu w w.2-3a)⁸⁹, a może nawet sugeruje, że jest wręcz przeciwnie. W.2 ukazujący misję sługi w opozycji do zwiastowania przedwygnaniowych proroków sądu (*Unheilspropheten*) mógłby prowadzić do wniosku, że te obrazowe sformułowania mają na uwadze Izraela⁹⁰, za czym dodatkowo mogłaby przemawiać druga *Pieśń o służbie JHWH* (Iz 49,5-6: podwójna misja sługi nakierowana na Izraela i narody)⁹¹. Jednak jedynymi wprost wymienionymi odbiorcami אֲנֹכִי w tej perykopie są narody, i to zagrożone w swym bycie (ze strony Babilonu?). Alternatywa Izrael/narody jest więc tutaj myląca⁹². Natomiast mało przekonujące jest doszukiwanie się za tymi obrazowymi wyrażeniami grup społecznie upośledzonych, słabych, którzy doświadczyli nieszczęścia, takich jak wdów i sierot⁹³ czy poszkodowanych przed sądem⁹⁴. Takie interpretacje nie znajdują żadnego uzasadnienia w motywach i obrazach z tych wierszy, lecz są wymuszone postrzeganiem sługi jako władcy, króla, będącego idealnym sędzią.

W.2-3a tworzą jedną strofę⁹⁵, która została sformułowana jedynie za pomocą przeczeń (pięciokrotne אֵל). Dowiadujemy się zatem, na czym misja sługi nie będzie polegała. Wprawdzie z negacji wynika również pozytywna treść, to jednak akcent spoczywa na działalności sługi stojącej w ostrym kontraście do głoszenia sądu, katastrofy przez przedwygnaniowych proroków. Sługa ma ogłosić boskie, zbawienne אֲנֹכִי. Dominują konstrukcje czasownikowe (w w.2 trzy, a w w.3a mamy wprawdzie złożone zdania rzeczownikowe, ale ich zdania orzecznikowe są zdaniami czasownikowymi), mowa jest więc o aktywności sługi. Wbrew pozorom chodzi nie tyle o sposób zwiastowania sługi, ile o treść jego przesłania. Misja sługi okazuje się być na wskroś prorocka⁹⁶.

W.3b powtarza częściowo w.1b⁹⁷, a w emfatycznej pozycji na początku zdania umieszczono nowy element – określenie przysłówkowe לְאֵמֶת. Rzeczownik אֵמֶת oznacza to, co trwałe, na czym można polegać, w relacjach międzyludzkich lojalność, wierność (synonimem może być אֱמֶת) czy uczciwość, a w odniesieniu

⁸⁹ Zob. U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 224.

⁹⁰ Tak K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 214; J. Jeremias, „אֲנֹכִי im ersten Gottesknechtlied”, s. 37; H.-J. Hermissen, „Der Lohn des Knechtes”, s. 281; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 101.

⁹¹ Ten argument pojawia się w K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 214; zob. też J. Scharbert, *Deuterojesaja – der ‘Knecht Jahwes’?*, s. 21, który sądzi, że trzciną i knotem są prawdopodobnie wygnaćcy. Do interpretacji 49,5-6 zob. ich poniższą analizę.

⁹² Wg J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 222, że nie da rozstrzygnąć, czy chodzi o wygnaćców, czy też o pogański świat.

⁹³ Jak chciałoby O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 28; S. Grätz, „Die unglaubliche Botschaft”, s. 188.

⁹⁴ Tak z kolei K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 176, który powołuje się na użycie אֲנֹכִי w 1Sm 12,3-4.

⁹⁵ Zob. poniżej.

⁹⁶ Tak też K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 214.

⁹⁷ Tym razem jednak wg J. Jeremias, „אֲנֹכִי im ersten Gottesknechtlied”, s. 39, אֲנֹכִי to prorockie zwiastowanie ulaskawienia Izraela (polisemia), co już ze względu na powtórzenie wyrażenia z w.1 jest nieprawdopodobne. Do tego zob. też powyższy komentarz do w.1.

do przedmiotu prawdziwość (to, co odpowiada rzeczywistości, np. prawdziwe słowa w Jr 9,4)⁹⁸. W Dtiz pojawia się w sensie racji, słuszności w rozprawie przed sądem w 43,9, a z pewnością wtórnym rozszerzeniu 48,1 paralelnie do אֱמֶת⁹⁹. Choć trudno zyskać pewność co do precyzyjnego znaczenia przysłówkowego, tym bardziej że ל nie pojawia się więcej w Starym Testamencie, to właśnie ל sugeruje raczej kierunkowe czy celowe znaczenie, tj. „ku prawdzie”, czyli „rzeczywiście”¹⁰⁰, lub jakościowe „wiernie”, „spolegliwie”¹⁰¹. Sens tego wyrażenia zależy ostatecznie od podziału na strofy¹⁰². Jeśli bowiem wiązać razem z w.4, którego treścią jest wypełnienie czy skuteczność misji sługi, to trzeba by się opowiedzieć za pierwszą możliwością, a jeśli z w.2-3a mówiących o zbawczej aktywności sługi, to bardziej przekonujące byłoby wskazanie na spolegliwość sługi w realizacji swego zadania. Choć opowiadam się za podziałem na równe strofy (w.2-3a i 3b-4)¹⁰³, a tym samym za tłumaczeniem jako „rzeczywiście”, to jednak ze względu na powiązania pomiędzy strofami nie należy całkiem wykluczać drugiej możliwości.

W w.4 sięgnięto po dwa czasowniki z w.3a (w odwrotnej kolejności)¹⁰⁴, ale tym razem odnosząc je nie do działania, ale osoby sługi. Tak samo jak w w.3a muszą być rozumiane obrazowo. Czasownik כָּהַל wskazuje na słabość, wyczerpanie, brak sił¹⁰⁵ i miewa też dalsze metaforyczne znaczenie „być bojaźliwym” (por. pi. w Ez 21,12 i przymiotnik w Iz 61,3)¹⁰⁶. Podobnie רָצַח obrazuje słabość. Położenie sługi nie odbiega więc znacząco od położenia tych, którym ma zwiastować מַשְׁפָּט¹⁰⁷, lub może grozić mu niebezpieczeństwo znalezienia się w takim samym nieszczęsnym

⁹⁸ Zob. H. Wildberger, „אֱמֶת”, *THAT I*, kol. 201-209. W Dn 8,26 opisuje się nim prawdziwość religii izraelskiej wraz z przepisami jej prawa.

⁹⁹ Zależny od 42,3 – zob. H.-J. Herminsson, *Deuterojesaja* 2, s. 215-221; tak już K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 215.

¹⁰⁰ Tak K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 215, powołując się też na Vrs; a także G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 50; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 80; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 101; J. Scharbert, *Deuterojesaja – der ‘Knecht Jahwes’?*, s. 17; J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 222 (prawdopodobnie); U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 231; W.A.M. Beuken, „Mišpāt”, s. 25-26 (na podstawie 43,9 i swojej definicji מַשְׁפָּט jako biegu historii interpretuje to wyrażenie jako prawdziwość zapowiedzi dotyczących aktualnej historii).

¹⁰¹ Tak zwł. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 28, ze względu na kontekst sądowo-królewski (za nim ponownie S. Grätz, „Die unglaubliche Botschaft”, s. 188) czy J. Jeremias, „מַשְׁפָּט im ersten Gottesknechtlied”, s. 37.

¹⁰² Za H.-J. Herminsson „Der Lohn des Knechtes”, s. 282.

¹⁰³ Do tego zob. też poniżej.

¹⁰⁴ Zob. K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 216; J. Jeremias, „מַשְׁפָּט im ersten Gottesknechtlied”, s. 38 (chiastycznie); U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 232.

¹⁰⁵ Czasownik w q. oznacza przede wszystkim „być słabym/zmęczonym”, „osłabnąć” czy „zgasnąć” (zob. HAL i komentarze), „stracić nadzieję”, „poddąć się” (zob. HAHAT).

¹⁰⁶ Zob. HAL. Na podstawie Pwt 34,7 K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 177, chciałby odnaleźć kolejne powiązanie z Mojżeszem.

¹⁰⁷ Tak U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 223.

położeniu jak ci, do których jest posłany¹⁰⁸. Sługa uzyskuje zapewnienie, obietnicę¹⁰⁹, że jego siły nie wyczerpią się, nie ogarnie go zniechęcenie, lęk ani się nie załamie czy zostanie złamany. Najwyraźniej sługa napotka opór w realizacji swojej misji, co do natury którego niczego się nie dowiadujemy¹¹⁰.

Obietnica ta bezpośrednio łączy się z kolejną („aż do”) – wypełnienia zadania (w.4aβ). Zdanie to można traktować jako wariant lub rozwinięcie w.1bβ: שִׁים בְּאֶרֶץ, nawiązuje rzeczowo do יוֹצִיא לְנוֹיָם, przy czym אֶרֶץ trzeba pojmować jako całą zamieszkałą ziemię¹¹¹. Ustanowienie czy zaprowadzenie na całej ziemi Bożego שָׁפָט wynika z jego ogłoszenia narodom¹¹². Podobnie jak w w.3b מִשְׁפָּט stoi na końcu zdania, ale z powodu chiasmicznej budowy znajduje się razem z חֹרְרוֹ w środku chiazmu, a tym samym w pozycji emfaticznej. חֹרְרָה, która wywodzi się od czasownika יָרָה hi., „uczyc”, w księgach mądrościowych nie posiadała szczególnego nomistycznego znaczenia, oznaczając naukę czy pouczenie mędrca, nauczyciela, rodziców (np. Prz 13,14 i Hi 22,22; matki w Prz 1,8; zob. też czasownik w Wj 35,34; Ps 45,5; Rdz 46,28). Zarówno w profetyzmie, jak i tradycjach deuteronomistycznych pojęcie to odzwierciedla bardziej myślenie mądrościowego niż kapłańskiego. Specyficznie teologiczne znaczenie ma w przypadku tory kapłańskiej, tory (Tory) JHWH i Mojżesza. Udzielanie חֹרְרָה było zasadniczą funkcją kapłana (Jr 18,18; Ez 7,26), polegającą na informowaniu o rozróżnianiu czystego od nieczystego, świętego od profanicznego (Ag 2,11-13; Kpł 11,46-47; 12,7-8 itd.). חֹרְרוֹ w pl. to wiele pojedynczych regulacji kultowych. Słowem tym posłużyli się prorocy Ozeasz i Izajasz zainspirowani tradycjami mądrościowymi. Ze względu na fałszowanie חֹרְרָה przez kapłanów, położyli akcent na Bożą Torę (חֹרְרָה יְהוָה). Ozeasz rozumie חֹרְרָה jako całość woli JHWH (przekazywanej już na piśmie: 4,6; 8,1.12). Dla Izajasza חֹרְרָה to pojedyncze pouczenie, które może zbiegać się ze słowem prorockim (1,10; por. też 8,16)¹¹³. Polemicznie używa tego terminu również Jeremiasz (6,19; 8,8; por. też 31,33). U proroków pojęcie to występuje paralelnie do אִמְרָה, דְּבָרָה czy בְּרִיתָה. חֹרְרָה jako określenie całości woli JHWH nie ogranicza się do profetyzmy (np. Ps 1; 19B; 119), jest ona niosącym życie i radość pouczeniem JHWH¹¹⁴. W Dtiz słowo to pojawia

¹⁰⁸ Tak J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 222-223

¹⁰⁹ Zob. K. Elliger, *Deuteriojesaja I*, s. 216.220; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 80. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 29, łączy ją z zapewnieniem przyjsia z pomocą królowi Dawidowi w potrzebie w Ps 89 (w.23-24), ale związki te mają zbyt ogólny charakter, by dało się taką obietnicę powiązać z królem.

¹¹⁰ Zob. K. Elliger, *Deuteriojesaja in seinem Verhältnis zu Tritiojesaja*, s. 92. O tym dowiadujemy się więcej z kolejnych *Pieśni o słudze JHWH* (zob. poniżej czy H.-J. Hermissen, „Der Lohn des Knechtes”, s. 282). Por. też Jr 1,17-19 i Ez 3,8-9.

¹¹¹ Zob. H.H. Schmid, „אֶרֶץ”, *THAT I*, kol. 228-236, zwł. kol. 229-230.

¹¹² Zob. K. Elliger, *Deuteriojesaja I*, s. 217.

¹¹³ Wg G. Lopez, „חֹרְרָה”, *TWAT VIII*, kol. 597-637, tu kol. 613-614, późniejszymi rozszerzeniami w Iz są Iz 2,3 (ma eschatologiczno-mesjański koloryt wygnania); 5,24; 8,20; 24,5 (deuteronomistyczne). Trzeba zachować ostrożność w braniu pod uwagę tych fragmentów Iz w interpretacji Iz 42,4.

¹¹⁴ Zob. G. Liedke, C. Petersen, „חֹרְרָה”, *THAT II*, kol. 1032-1043. Pojęcie to nie występuje w korpusie

się jeszcze tylko we wtórnych rozszerzeniach, zawsze dla Bożej תורה (Iz 42,21b.24b; 51,4.7)¹¹⁵, a paralelnie do מִשְׁפָּט w całej Biblii Hebrajskiej jeszcze tylko w Iz 51,4 i Ha 1,4¹¹⁶. W tej *Pieśni o słudze JHWH* ze względu na suf. תורה jest pouczeniem czy nauczaniem sługi, które jest tożsamy z מִשְׁפָּט. Treścią tory (תורה) sługi jest Boże שָׁפָט, zbawcze panowanie Boga w świecie (w.1bβ)¹¹⁷, które ma objąć narody¹¹⁸. Takie użycie słowa תורה jest bliskie prorockiemu rozumieniu jako Bożej woli, która niesie ze sobą zbawienie (w tym prorockie pouczenie o Bożej woli, por. Iz 8,16)¹¹⁹ czy zba-wienny porządek (por. Ha 1,4). Przyjmowanie powiązania תורה z Mojżeszem jako jej pośrednikiem¹²⁰ nie tylko nie ma żadnego punktu zaczepienia w samej *Pieśni*, ale też ze względu na fakt, że takie powiązanie jest charakterystyczne dla literatury deuteronomistycznej oraz 2Krn i Ezd/Ne (sporne jest datowanie Wj 18,13-26)¹²¹,

prawnym Pwt (tj. rozdz. 12-26) z wyjątkiem 17,11 (i wtórnymi 17,18-19), choć w połączeniu z Mojżeszem jest typowe dla literatury deuteronomistycznej i kronikarskiej. W Pwt תורה nigdzie nie jest określona przez suf. czy st. cs. (n. rectum). Zaś w Pwt 4,8.44 tym mianem określono הָקָרָם וּמִשְׁפָּטָם z 5,1-26,16 (zob. też 27,3.8.26; 32,46). W młodszych warstwach Pwt תורה jest tożsamy z pismem, czyli spisana wolą JHWH (17,18; 28,58.61 itp.), która stanowi podstawę Deuteronomistycznego dzieła historycznego (i podobnie 1-2Krn), i jest rozumiana jako jedna całość.

¹¹⁵ Zob. powyższa analiza 42,18-25 oraz K. Elliger, *Deuterocesaja* 1, s. 217-218; do wtórności 51,4-8 H.-J. Hermisson, „Einheit und Komplexität Deuterocesajas”, s. 300 i *Deuterocesaja* 3, s. 156-168 (51,1-8 jako jednostka redakcyjna).

¹¹⁶ Do tego zob. G. Lopez, „תורה”, kol. 616, gdzie jednak pomija Ha 1,4, choć w kol. 614-615 omawia paralelność tych pojęć. Zob. też J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 224. Wg H.-J. Fabry, *Habakuk / Obadja*, s. 194, Deuterocizacja nie zaprzecza twierdzeniom Habakuka, lecz odwrotnie, Deuterocizacja w wyniku edyktu Cyrusa może oczekiwać przywrócenia prawu i Torze właściwego znaczenia. Zakłada więc zależność Iz 42,1-4 czy 51,4 od Ha (1,2-4). Habakuk skarży się na upadek społecznego porządku. Nawet jeśli autor naszej *Pieśni* zaczerpnął frazeologię z Ha 1,4, to umieścił ją w dużo szerszym kontekście zbawienia narodów.

¹¹⁷ Zob. K. Elliger, *Deuterocesaja* 1, s. 218; G. Lopez, „תורה”, kol. 617. Wg B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 284-285, sługa był nauczycielem תורה (zgodnie z ideałem z Ml 2,5-6) misjonującym świat pogański. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 30-31, widzi w תורה sługi ponownie misję króla, powołując się na Lm 2,9, gdzie jednak mowa jest raczej o kapłańskiej תורה (tak H.-J. Kraus, *Klagelieder*, s. 40 i K. Koenen, *Klagelieder*, s. 145-146), i na Ps 89,31(-33), który posługuje się deuteronomistycznymi sformułowaniami i który trzeba datować na okres powygnaniowy (do tego F.-L. Hossfeld [i E. Zenger], *Psalmen 51-100*, s. 585-587 i 594), a więc jest późniejszy niż analizowana *Pieśń o słudze JHWH*. Co więcej, w Ps 89 mowa jest o (nie)posłuszeństwie potomków Dawida wobec תורה JHWH (por. 2Sm 7,14b). Brakuje więc w Biblii Hebrajskiej jakiegokolwiek powiązania instytucji króla z udzielaniem תורה. Nie ma też żadnego powodu, by tutaj interpretować תורה w sensie jurystycznym jako wyrok ogłaszany przez sędziego (co jednak dopuszcza K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 178).

¹¹⁸ W tym z pewnością wygnańców judzkich – zob. J. Jeremias, „מִשְׁפָּט, im ersten Gottesknechtlied”, s. 39, dla którego tym razem מִשְׁפָּט to łaskawe, królewskie orzeczenie dla narodów (zob. już powyżej).

¹¹⁹ Zob. K. Elliger, *Deuterocesaja* 1, s. 217-218, biorący pod uwagę przede wszystkim Iz (8,16; 30,9).

¹²⁰ Przede wszystkim K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 171-178; I. Fischer, *Tora für Israel – Tora für die Völker*, s. 86-89; W. Tyloch, „Pieśni Sługi Jahwe w drugiej części Księgi Izajasza”, *RBL* 11/4 (1958), s. 289-291; zob. też J. Jeremias, „מִשְׁפָּט, im ersten Gottesknechtlied”, s. 38-39; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 562-563; J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 224.

¹²¹ Zob. G. Lopez, „תורה”, kol. 604. Obecne jest też w z pewnością w późniejszych Ml 3,22 czy Dn 9,11.13 (zob. W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, s. 235 i 242-243) oraz

trudno byłoby uznać je za przekonujące¹²².

Zbawienne przesłanie sługi o panowaniu JHWH jest wyczekiwane na całym świecie. יָחִי (pi.) jest jednym z czasowników dla czekania czy oczekiwania, nadziei na coś, w tym na Boże ocalenie (Lm 3,21-26), a jeśli dopełnieniem jest JHWH, to oznacza prawdziwą pobożność (np. Ps 130,5-7; 131,3; Lm 3,24)¹²³. אֲנִי־יְהוָה jest określeniem ludów zamieszkujących nawet najbardziej odległe obszary całej ziemi (por. Iz 40,15; 41,1.5; 42,10 itd.). Wszystkie ludy liczą na Boże zbawienie, co jest nie tylko właściwą postawą, ale i krokiem na drodze do nawrócenia¹²⁴. W boskim zbawczym planie dla świata najważniejsza rola i najwyższa pozycja przypada słudze¹²⁵.

Ostatnie dwa półwiersze tworzą paralelizm z chiasmem: działanie sługi odpowiada oczekiwaniu po stronie narodów. Pewność skutecznego głoszenia i zaprowadzenia Bożego מִשְׁפָּחַ otacza w.4aa, mówiący o wytrwałości, nieugiętości sługi w obliczu przeciwności. W.3b czerpie z w.1bβ, a w.4aa z w.3a, przez co ostatnia strofa (zob. dalej) staje się punktem kulminacyjnym całego poematu. Użycie *impf.* w 3 os. poczynszy od w. w.1bβ pokazuje, że *Pieśń* koncentruje się na działaniu sługi, którą inauguruje jego prezentacja (w.1a-bα).

Pierwszą *Pieśń o słudze JHWH* można podzielić na 2 sposoby:

- 1) na równe strofy¹²⁶:

w.1: wybranie, wyposażenie i zadanie sługi

w.2-3a: sposób wypełnienia misji czy raczej zbawczy przekaz sługi

w.2: łączny przekaz (nie o sądzie)

w.3a: obrazowo (skutek) – nie przyczyni się do zagłady

w.3b-4: wypełnienie misji

Lb 31,21(-23), regulacja („przepis *Tory*, który JHWH zlecił Mojżeszowi”) kultowego oczyszczenia metali pochodzących z rabunku, będąca dodatkiem do Lb 31, do rozdziału dodanego do Lb i prawdopodobnie całego Pięcioksięgu (do tego zob. H. Seebass, *Numeri* 3, s. 293-299 i 307-308).

¹²² Warto dodać, że postrzeganie Mojżesza za pierwowzór proroka (G. von Rad) jest w Pwt (18,15; 34,10) z pewnością późniejszą interpretacją.

¹²³ Oczekiwanie może być ambiwalentne (Prz 13,12). W jednej trzeciej miejsc czasownikiem ten został użyty w kontekście teologicznym: w wyznaniach zaufania (oczekiwanie na JHWH jako oczekiwanie na Boże zbawcze działanie; Ps 130,5-6), przy czym do głosu może dochodzić nie tylko cel oczekiwania (Mi 7,7), ale też wytrwałość (Ps 71,14) czy niedola czekania (Ps 69,4). Oczekiwanie na JHWH znamionuje pobożność Izraela, stąd napomnienia do oczekiwania Boga (Ps 130,7; 131,3 itd.). Wątpliwość w sens takiego oczekiwania wyznaczało najgłębszy punkt niedoli (Lm 3,18). W Dtiz pojawia się jeszcze tylko we wtórnym Iz 51,5. W ogóle słowo to jest rzadkie w profetyzmie. Zob. C. Westermann, „יָחִי”, *THAT I*, kol. 727-730.

¹²⁴ Wg G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 50, zdanie to wskazuje, że prorok jest świadomy następujących zmian w świecie narodów, które interpretuje jako nową Bożą drogę, prowadzącą to światowego panowania Boga.

¹²⁵ Zob. H.-J. Hermisson, „Der Lohn des Knechtes”, s. 282-283.

¹²⁶ Tak m.in. O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 3-5; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 47-48; J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 213; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume I*, s. 209.

w.3b+4aß: pewność realizacji misji

w.4aa: wytrwałość (pomimo przeszkód)

w.4b: świat wyczekujący wskazania sługi

2) opierając się na powtarzającym się słowie *miszpat* (מִשְׁפָּט)¹²⁷:

w.1: zadanie głoszenia *miszpat*

w.2-3: zapewnienie realizacji *miszpat*

w.4: wytrwałość w i aż do realizacji *miszpat*.

Jak pokazuje powyższa analiza, pierwszy z tych podziałów lepiej odpowiada treści poszczególnych strof i poetyce *Pieśni*. Jest ona zbudowana z 3 strof, a każda z nich posiada swój punkt ciężkości.

Integralność literacka nie budzi zasadniczo wątpliwości, za czym przemawia również klarowna budowa perykopy. Zdarzają się jednak odmienne oceny.

E. Haag, „Die Botschaft vom Gottesknecht”, s. 160-161.172, sądzi, że wtórny jest w.3b, który miałby powtarzać w.1b, przez co miałby podkreślać wyjątkowość głoszonego przez sługę prawa, oraz w.4b, gdyż wspomina o wyspach zamiast o narodach z w.1, jednocześnie precyzując, że מִשְׁפָּט נִּי jest pouczeniem. Jednak w obu przypadkach nie może być mowy o dublecie. Początek trzeciej strofy koncentruje się na pewności wypełnienia misji dzięki wytrwałości sługi, a odległe wybrzeża tylko uwypuklają uniwersalny, ogólnoswiatowy – aż po krańce zamieszkanego świata – zasięg misji sługi. Znaczenie מִשְׁפָּט נִּי w żadnej mierze nie wyczerpuje się w pouczeniu, tym bardziej że jest on treścią הוֹדָה sługi.

R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 212-225, opierając się prawie wyłącznie na występowaniu pojedynczych słów w Iz 40-53 oraz obserwacjach stylistycznych, postuluje wtórność w.2 i 4b. Argumentacja taka w żaden sposób nie jest wystarczająca¹²⁸.

Podsumowanie. W pierwszej *Pieśni* sługa zostaje przedstawiony przez Boga jako Jego najwyższy królewski urzędnik. Został on też iście królewsko wyposażony (por. 1Krl 22; Jr 1), stając się Bożym reprezentantem. Jego misja zaś ma charakter typowo prorocki¹²⁹, ale w przeciwieństwie do swoich poprzedników-proroków ma ogłosić całemu światu Boże zbawienne panowanie. Skoro JHWH jest jedynym prawdziwym Bogiem (por. 41,21-29, zwł. w.23; 45,6-7 itp.), to nie można się dziwić, że Jego zbawcze panowanie ma objąć cały świat¹³⁰. Sługa okaże się w swym działaniu wytrwały, lojalny i skuteczny. Napotkane przeciwności nie uniemożliwią mu wypełnienia tej misji. Doprowadzi do tego, że wyczekiwany przez lud boski porządek

¹²⁷ Tak U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 224. Jeszcze inaczej R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 225, bazując na całkowicie nieprzekonującej argumentacji literackokrytycznej (zob. poniżej): w.1aa-ba/w.1bß+3a (w.2 miałby być wtórny)/w.3b-4a (w.4b również wtórny).

¹²⁸ Do krytyki metodologii R.P. Merendino zob. już powyżej.

¹²⁹ Oba aspekty (królewska desygnacja i przekazywanie słowa) dostrzega też m.in. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 81.

¹³⁰ Taką myśl sformułował U. Berges, *Jesaja 49-54*, s.33.

zostanie zaprowadzony. Zbawcze, nowe dzieło Boże wymaga wyznaczenia nowego królewskiego sługi-proroka.

3.2. Księga Izajasza 49,1-6

1. Słuchajcie odległe wybrzeża¹³¹ mnie
i przysłuchujcie się uważnie narody z oddali!
JHWH z brzucha (matki) powołał mnie
z łona matki mojej wspomniał¹³² imię moje.
2. I uczynił usta moje jak miecz ostry,
w cieniu ręki¹³³ swojej ukrył mnie.
I czynił mnie strzałą zaostrzoną¹³⁴
w kołczanie swoim schował mnie.
3. I rzekł do mnie: Sługą moim ty jesteś,
Izraelem¹³⁵, w którym okażę moją chwałę (wywyższę się)!
4. A ja rzekłem (odpowiedziałem): Daremnie się utrudziłem,
na próżno i na nic¹³⁶ siłę moją zużyłem!
Z pewnością¹³⁷ prawo moje jest u JHWH

¹³¹ Zob. powyższą uwagę do 42,4.

¹³² Lub „nazwał mnie po imieniu”, jak tłumaczy H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 316 i tenże, „Israel und der Gottesknecht bei Deuterojesaja”, s. 19 czy U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 23.

¹³³ W Q^a pl. – zob. J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 297.

¹³⁴ HAL wyróżnia בִּרְר², „ostrzyźć” (jeszcze hi. w Jr 51,11) oraz בִּרְר¹, „odcinać”, „selekcjonować”, w ni. „być czystym”, w pi. „wygładzać”, a w hi. „czyścić”, a HAHAT przyjmuje jeden rdzeń. Rozstrzygnięcie tej kwestii nie ma znaczenia dla tłumaczenia tego wiersza – zob. H.J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 318. Wprawdzie w G czy V oddano בִּרְר¹ („wybrany”), to jednak ze względu na kontekst zdecydowanie lepsze jest znaczenie „zaostrzona” – zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 9; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 158’ H.J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 345.

¹³⁵ Brak tego słowa w Ms (zob. BHS) i zastąpienie go przez „Jakub” w dwóch manuskryptach G (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 318; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 159) jest dla krytyki tekstu właściwie bez znaczenia (tak H.-J. Hermisson; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 26). Słowo „Izrael” można traktować jako wołacz (tak tłumaczą m.in. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 167; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 180 czy K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 386, który dzieli wiersz na trzy linie i przenosi imię do w.3a) lub jako drugi orzecznik (apozycja) dla zaimka „ty”. To drugie rozwiązanie jest lepsze gramatycznie, także z powodu dołączonego zdania אָשֶׁר (tak J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 297-298; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 351; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 12; P. Wilcox, D. Paton-Williams, „The Servant Songs in Deutero-Isaiah”, *JSOT* 42 [1988], s. 92-93). Zaimek względny jest bardzo nietypowy dla poezji – zob. C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 145.

¹³⁶ W Q^a powtórzony został przyimek לְ (zob. BHS; H.J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 318), co jest jedynie wariantem gramatycznym.

¹³⁷ אָבִן może być tłumaczone afirmatywnie (tak np. H.J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 316), jak i jako przeciwstawienie „a jednak” (tak HAHAT, K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 386; J.L. Koole, *Isaiah*

i zapłata u Boga mego.

5. A teraz¹³⁸ rzekł JHWH,
kształtujący mnie z brzucha (matki) na sługę swego (dla siebie),
aby przywieść z powrotem Jakuba do siebie
i Izrael 'dla niego' zostanie zebrany¹³⁹;
a ja zostałem uczczony/cieszę się uznaniem¹⁴⁰ w oczach JHWH

III. 2, s. 13.15; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 161; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 181). Co ciekawe, w G i V oddano tę partykułę w sensie „dlatego”, „przeto”, co odpowiadałoby raczej hebrajskiemu עַל־כֵּן/לִכֵּן, ale nie znajduje potwierdzenia w Q^a (w Q^b קִי) i nie jest odpowiednie treściowo (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 318).

¹³⁸ C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 167 przyp. 1, dodaje כִּי, ale bez uzasadnienia, choć można by powołać się na Q^b, G i S (zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 16). Jednak uzupełnienie takie byłoby niczym innym jak wygładzeniem tekstu, a prorok relacjonuje słowa skierowane do niego (J.L. Koole) i nie musi posługiwać się formułą posłańca.

¹³⁹ Jeśli trzymać się K, to najlepiej byłoby ująć czasownik קָנָה w sensie „być zabranym” czy „przyłączonym” do grobu ojców, czyli „umrzeć”, jak w np. w Rdz 25,8.17 czy eliptycznie w Iz 57,1 (zob. HAL), i przetłumaczyć „a Izrael nie zostanie uśmiercony”, a jeszcze lepiej założyć, że reszta linii tworzy asyndetyczne zdanie podrzędne: „Izraela, który nie zostanie zabrany”, tj. nie umrze (zob. J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 161-162). Jednak wiele przemawia za wariantem Q, który poświadczony jest przez Q^a (brak jest tej linii w Q^b), α¹, 10 Mss^K, a także być może G (w której czasowniki stoją w 1. os., co może też ujawniać kłopot tłumaczy – na tej podstawie K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 328; K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 38, chcieliby czytać „zgromadzić”), T, S – do tego zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 319 (przeczenie zaś występuje w V – w ramach chrystologicznej interpretacji, oraz w θ¹, σ¹). Proponowano i inne korekty, z których na uwagę zasługuje głównie אֶבְרָהָם (zob. BHS; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 407): „i (aby) Izraela zgromadzić” (chiazm), co jednak wobec dobrze potwierdzonego wariantu Q jest mniej prawdopodobne (tak też oceniają H.-J. Hermisson czy J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 17). Czasownik można tłumaczyć zarówno zwrotnie, jak i biernie (zob. HAL; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 386-387). Żadna dalsza korekta nie jest potrzebna (zob. przede wszystkim H.J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 361 i „Israel und der Gottesknecht bei Deuterojesaja”, s. 79 przyp. 19). Większość komentatorów przyjmuje wersję Q – m.in. K. Elliger; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 167 przyp. 2; O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 51-52; K. Baltzer; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 26; J. Paściak, *Izajasz wieszczem Chrystusa*, s. 114; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 181.

¹⁴⁰ Często zmienia się wokalizację na *impf. cons.*, za czym przemawia *pf.* paralelnej linii (za konieczną uznaje ją K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 328; C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 121; O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 51; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 387; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 319-320.361 i „Israel und der Gottesknecht bei Deuterojesaja”, s. 79 przyp. 29; w czasie przeszłym tłumaczą też C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 167 czy L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 183). Potwierdzenie dla tej korekty wokalizacji J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 163 (którzy ostatecznie opowiadają się za lekcją TM), odnajdują w T i S, a BHS w S, ale trudno odgadnąć, na jakiej podstawie (powoływanie się na S zasadnie neguje H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 320). Rewokalizacja jawi się jako możliwa, ale *impf.* można też odnieść do dokonanego zdarzenia, którego skutki wciąż trwają (zob. Gesenius' *Grammatik*, § 107h).

- i Bóg mój stał się siłą moją (schronieniem moim)¹⁴¹.
 6. I rzekł¹⁴²: *To jest zbyt mało w twoim byciu¹⁴³ sługą moim,
 by podnieść plemiona Jakuba
 i zachowanych¹⁴⁴ z Izraela sprowadzić z powrotem,
 tak że¹⁴⁵ czynię ciebie światłem narodów,
 aby stało się zbawienie moje aż po kraniec ziemi.*

¹⁴¹ W grę wchodzi dwa znaczenia (zob. HAHAT) rzeczownika עֵז lub dwa rdzenie (zob. HAL): עֵז¹ = siła, moc (tak tłumaczy większość komentatorów – m.in. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 167; H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja* 2, s. 316; J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 16; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 163; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 181; preferowane przez K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 387) lub עֵז² = schronienie, ochrona. G i V oddają go w pierwszym znaczeniu, zaś w Q^a [עֵזִי] i T występuje słowo „pomoc”.

¹⁴² Wprawdzie wprowadzenie jest prozatorskie (zob. też w.3), to jednak trudno byłoby kwestię taką rozwiązać za pomocą krytyki tekstu (inaczej J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 298). Nawet długie metrum nie wyróżnia się tutaj znów aż tak bardzo (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja* 2, s. 320 czy K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 387). Wg J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 20-21, jest to anakruza, której istnienie w języku hebrajskim nie jest potwierdzone. Tak czy inaczej dla skreślenia zdania wprowadzającego, jak chciałoby BHS (frt); B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 342; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 167 przyp. 3, nie ma podstaw.

¹⁴³ Do formy *ptp.* lub *pf.* ni. zob. Gesenius' *Grammatik*, § 67t. Sformułowanie jest powszechnie tłumaczone przez „Nie wystarczy/to za mało, że jesteś moim sługą...” (tak HAHAT i większość komentarzy, np. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 182). Jednak J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 164 czy H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja* 2, s. 362-363, zauważają, że „podmiotem” czasownika w ni. są wyrażenia w *inf.* (w.6aβ-γ; por. 1Sm 18,23; 1Krl 16,31; 2Krl 20,10), a מִן ma znaczenie komparatywne, co dosłownie oznacza: „mniej niż bycie sługą dla mnie jest podniesienie plemion Izraela...”. Choć taką możliwość ujęcia relacji składniowych uwzględnia też J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 21, to jednak opierając się na Ez 8,17, preferuje tradycyjne tłumaczenie. H.-J. Hermisson pokazuje, że Ez 8,17 różni składniowo: o ile w Iz 42,6 występuje *inf.* z *suf.* (הַיּוֹתֵר), to w Ez wyrażenie לְבִית יְהוָה oraz innego rodzaju zdanie podrzędne. Treściowo również mało prawdopodobne wydaje się, że bycie sługą miałoby być niewystarczające (do tego zob. pierwszą *Pieśń*; dostrzegł to już B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 342, który jednak z tego powodu uznał לִי עֶבֶד תָּהִי za głosę), a mowa jest o tym, że działania sługi na rzecz Izraela nie wyczerpują jego misji (zob. Iz 42,1bβ.4b).

¹⁴⁴ K: נָצַר (tak też Q^a) – rzeczownik odczasownikowy (zob. HAHAT, który bierze również pod uwagę, że forma ta jest błędem pisarskim), ewentualnie przymiotnik odczasownikowy albo arameizująca forma *ptp.* נָצַר – do tego zob. H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja* 2, s. 320; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 387), a Q wg *ptp.* q., które stoi też w Q^b (za H.J. Hermisson). Zaś w S „gałąź Izraela”, tj. odczytano rzeczownik נָצַר, co jest daleko niewystarczające, by postulować korektę (wbrew BHS [frt]; do tego zob. też U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 26). Doszukiwanie się w K jakiegoś *hapaxl.* w znaczeniu identycznym do נָצַר (zob. J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 165-166, którzy wybierają takie właśnie znaczenie) jest zbędne. Umieszczenie *inf.* z ל na końcu wynika najpewniej z konstrukcji chiastycznej (do tego zob. Gesenius' *Grammatik*, § 142f i 115a; H.-J. Hermisson).

¹⁴⁵ *Pf. cons.* w zdaniu okolicznikowym skutku – zob. Gesenius' *Grammatik*, § 112nn; H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja* 2, s. 364; a także J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 163.166, którzy podkreślają, że mamy do czynienia z następstwem logicznym, a nie czasowym.

Podobnie jak w przypadku pierwszej *Pieśni o słudze*, początek perykopy nie budzi wątpliwości. 48,22 jest redakcyjną (wtórną) uwagą w postaci wypowiedzi JHWH o tym, że niegodziwcy nie mogą liczyć na powodzenie, poprzedzoną hymnicznym wezwaniem w *pl.* do wyjścia z Babilonu, skierowanym do wygnańców (48,20-21)¹⁴⁶. Ustalenie końca jednostki tekstowej ponownie jest dyskusyjne. W.7 i 8 rozpoczynają się formułą posłańca (w w.7 z imiesłowowym rozszerzeniem), która sugeruje nowe słowo prorockie. W.7 jest kolejnym (po w.6) słowem do służi¹⁴⁷, tym razem do poniżonego i wzgardzonego przez ludzi i władców, z zapewnieniem, że zostanie wywyższony wobec władców, którzy oddadzą mu pokłon. Mamy więc do czynienia z wyraźną antycypacją czwartej *Pieśni o słudze* JHWH (zwl. 53,3; 52,13-15)¹⁴⁸, a tym samym z redakcyjnym, wtórnym uzupełnieniem. Z kolei w.8-12 zapowiadają uwolnienie Izraela (w.9), cudowny powrót z wygnania (w.10-11), z najróżniejszych stron świata (w.12) i odnowę kraju Izraela (w.8), a Bóg dokona tego poprzez służę. Ograniczają się jedynie do misji służi wobec Izraela, konkretyzując zbawienie Izraela. Ponownie fragment ten czerpie z różnych lub jest powiązany z innymi tekstami w Dtiz (por. 40,4; 41,18-19; 42,7; 43,6; 48,20). Nie wchodząc w szczegóły¹⁴⁹, wiersze te są konglomeratem motywów z poprzedzających zapowiedzi. Choć zarówno w.7, jak i w.8-12 wiążą się z działalnością służi, to różnią się znacząco treściowo od 49,1-6, stanowiąc odrębne perykopy (redakcyjne)¹⁵⁰.

Gatunkowo *Pieśń* jest mozaiką elementów z kilku znanych form¹⁵¹. Rozpoczyna się mądrościowym, zaadaptowanym już przez przedwygnaniowych proroków wezwaniem do słuchania (tzw. *Lehreröffnungsformel* – w.1a; por. np. Iz 1,2; 41,1), skierowanym do narodów¹⁵². W.4 jest (niepełnym) dziękczynieniem jednostki, składającym się z wyznania zaufania w w.4b oraz przywołania własnej skargi (w.4a)¹⁵³.

¹⁴⁶ Zob. m.in. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 106. Do wierszy 48,20-21 i 22 zob. powyższy komentarz do 48,20-21.

¹⁴⁷ Choć w w.6 sam sługa przytacza Boże słowa do niego skierowane (zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 3).

¹⁴⁸ Wiersz ten czerpie nie tylko z czwartej *Pieśni* – do innych źródeł tego wiersza zob. m.in. H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja 2*, s. 366-372 i poniższy komentarz do 49,7.

¹⁴⁹ Do tego zob. poniższy komentarz do 49,8-12.

¹⁵⁰ Tak też H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja 2*, s. 323-324; R.G. Kratz, *Kyros im Deuteriojesaja-Buch*, s. 135-139; analogicznie H.D. Preuß, *Deuteriojesaja*, s. 95; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja 3*, s. 121.123-124; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 346 i tenże, „Druga pieśń o słudze Jahwe (Iz 49,1-13)”, *RKT 31/1* (1984), s. 31-42, zwl. s. 42. Jako jednostkę tekstową w.1-6 wydzielają też, nie postulując redakcyjnego pochodzenia kolejnych wierszy, m.in. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 3; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 166-167; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 386-387; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 154-155.

¹⁵¹ Do tego przede wszystkim R.F. Melugin, *The Formation of Isaiah 40-55*, s. 69-71; O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 8-9; H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja 2*, s. 332.

¹⁵² Zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 167.

¹⁵³ Z tego powodu cała *Pieśń* bywała postrzegana jako dziękczynienie jednostki, w takiej czy innej formie: K. Elliger, *Deuteriojesaja in seinem Verhältnis zu Tritiojesaja*, s. 51 (prorockie *Vertrauenslied* czy *Selbsttrostlied*); J. Begrich, *Studien zu Deuteriojesaja*, s. 55-56 (*Pieśń* to rozbudowane dziękczynienie

Jednocześnie w.4a przypomina konfesje Jeremiasza i jego powołanie¹⁵⁴; motyw powołania proroka od łona matki (Jr 1,5), misja o charakterze prorockim (Jr 1,5.7), dialogiczność (Jr 1,4-10)¹⁵⁵. Z kolei publiczne ogłoszenie o powołaniu z cytatem słów JHWH przypomina intronizacyjny Ps 2 (zwł. w.7-9, tym bardziej że w.8-9 dotyczą stosunków z narodami)¹⁵⁶. *Pieśń* jest zatem kompozycją czerpiącą z kilku gatunków, wśród których dominuje dziękczynienie jednostki¹⁵⁷ oraz motywy z powołania i konfesji Jeremiasza, które powiązane są podobnie jak dziękczynienie ze skargą.

Druga *Pieśń o słudze JHWH* jest mową samego sługi¹⁵⁸, zaadresowaną do narodów (w.1a). Tak jak w Iz 42,4 zostały one określone jako najdalsze wybrzeża (por. też Iz 40,15; 42,15)¹⁵⁹, czemu odpowiada paralelne i treściowo identyczne wyrażenie „narody z oddali”. אֲנֹכִי to archaiczno-poetyckie słowo (w Dtiz jeszcze w 41,1; 43,4.9; 51,4)¹⁶⁰. Czasownik שָׁמַע nieco mocniej niż שָׁמַע uwydatnia uważne przysłuchiwanie się, chętne i świadome słuchanie (zob. 42,23)¹⁶¹, co koresponduje z oczekiwaniem narodów w 42,4¹⁶². Najbliższym temu wezwaniu językowo i treściowo jest 41,1, roz-

jednostki, na które składają się: w.1b-3 – opis przeszłego powodzenia; w.4 – relacja o nieszczęsnym położeniu i skarga; w.5-6 – opowiadanie o ocaleniu i ponownym obdarzeniu łaską; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 121 (*Pieśń* wzorowana na dziękczynieniu: w.1a – wprowadzenie; w.1b-3.5 – opowiadanie dziękczynne, podające okoliczności niedoli i ocalenia, w.4 – opis nieszczęścia, w.5a.6 – ocalenie); L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 346. Jak zauważyli m.in. H.-J. Hermisson, „Israel und der Gottesknecht bei Deuterjesaja”, s. 20-21 czy O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 9, nie może być tutaj mowy o (biograficzno-)chronologicznej kolejności „zdarzeń”.

¹⁵⁴ Do tego zob. G. Fischer, *Jeremia 1-25*, s. 143. Powołanie i konfesje są ze sobą powiązane – zob. zwł. motyw ratowania proroka w Jr 1,8 i 15,20-21; 20,13, który każe myśleć o losie proroka (ogólnie do problematyki konfesji Jeremiasza zob. G. Fischer, *Jeremia 1-25*, s. 406-407).

¹⁵⁵ Związek z Jr 1,5 jest powszechnie dostrzegany, np. zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 168.

¹⁵⁶ Przede wszystkim zob. O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 7-8, który odnajduje tutaj wpływ jerozolimskiej intronizacji króla przez JHWH, i to wobec narodów, odnotowując też istotne różnice w stosunku do Ps 2 (przyp. 19), w pierwszej kolejności urząd słowa nawiązujący do niekrólewskiej הַיְיָ. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 54-55, twierdzi, że Ps 2 jest królewskim hymnem samopochwalnym (*Selbstrühmungshymnus*), który wygłaszał intronizowany władca, co tylko częściowo odpowiada *Pieśni o słudze JHWH*. Prorok miał sięgnąć po lirykę kultową i przekształcić królewski hymn. Powstaje jednak pytanie, czy Ps 2,7-9 nie są późniejsze (rozszerzenie z czasów helleńskich – zob. E. Zenger, *Psalmenauslegungen 1*, s.49.51), tak że związki z tym psalmem i królewski wymiar drugiej *Pieśni o słudze* są w najlepszym wypadku niepewne.

¹⁵⁷ J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 4-5, przypuszcza, że zarówno dziękczynienie, jak i przekształcony hymn samopochalny (za O. Kaiser) wyznaczają ramy interpretacyjne tej *Pieśni*.

¹⁵⁸ Wyjątkowość tego nie-boskiego „ja”, które pojawiło się przed tą *Pieśnią* jedynie w 48,16, zauważa U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 32.

¹⁵⁹ Wg K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 388, mają nimi być wybrzeża M. Śródziemnego, ale już paralelne określenie i w.6 sugerują, że autor ma na uwadze wszystkie narody, myśli w kategoriach ogólnościowych.

¹⁶⁰ Do tego zob. powyższy komentarz do 43,9 i H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja 2*, s. 341.

¹⁶¹ Zob. powyższy komentarz do tego wiersza i W. Schottroff, „שָׁמַע”, *THAT II*, kol. 684-689, zwł. kol. 685 i 687. U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 32, zwraca uwagę, że jedynie te dwa razy w Dtiz oba czasowniki stoją paralelnie.

¹⁶² Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja 2*, s. 341.

poczynający mowę sądową, dowodzącą, że jedynym prawdziwie działającym bogiem jest JHWH¹⁶³. Wezwanie do słuchania ma ściśle paralelną budowę, a zdania czasownikowe (*impt.*) są apelem o aktywne czy zaangażowane słuchanie.

Wraz z w.1b sługa przechodzi do prezentacji samego siebie jako powołanego przez JHWH. Jednym ze znaczeń קרא jest „powoływać” (zob. Iz 41,9; 51,2; 54,6)¹⁶⁴. Podmiot stojący na początku zdania sprawia, że uwaga kierowana jest w pierwszym rzędzie na powołującego Boga¹⁶⁵. Motyw powołania „z łona” (בֶּטֶן, por. Iz 44,2.24)¹⁶⁶, przy czym znaczenia przestrzenne i czasowe בֶּטֶן łączą się tutaj ze sobą¹⁶⁷, zaczerpnięty został najpewniej z Jr 1,5, powołania Jeremiasza na urząd prorocki o zasięgu ogólnościowym (por. też Jr 1,10)¹⁶⁸. Pojawia się również na królewskich inskrypcjach z Mezopotamii (Aszszurbanipala z cylindra Rassam I,1-5; Cyrusa z cylindra Cyrusa, linia 12)¹⁶⁹, w których z powołaniem związane jest wypowiedzenie imienia (własnego) osoby mającej pełnić ten urząd (por. Iz 45,3 i 44,28)¹⁷⁰. Być może właśnie od słów z cylindra Cyrusa: *izzakra šu[mšu]*, pochodzi niezwykłe w Starym Testamencie paralelne wyrażenie „wspominać (זכר hi.) imię”¹⁷¹, które z podmiotem Bóg pojawia się w Biblii Hebrajskiej chyba jeszcze tylko w trudnym Wj 20,24¹⁷². Wskazuje

¹⁶³ O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 11-12 przyp. 29, dodaje, że Deuteroizajasz zwracał się do narodów w mowach sądowych, które skierowane są przeciwko ich bogom. Trzeba oczywiście odróżniać adresata na poziomie dzieła literackiego od wyobrażonego, domyślnego (odbiorcę *explicite* i *implicite*), zarówno w przypadku mów sądowych, jak i drugiej *Pieśni o słudze JHWH* (zob. U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 33). Tym drugim byli pierwotnie najpewniej wygnańcy babilońscy (zob. jeszcze poniżej).

¹⁶⁴ Zob. powyższy komentarz do 41,9. JHWH jest podmiotem tego czasownika 75 razy, w tym 20 razy w Iz (więcej w C.J. Labuschagne, „קרא”, *THAT* II, kol. 666-674).

¹⁶⁵ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III*, 2, s. 7.

¹⁶⁶ W powiązaniu z קרא, ale w innym, krytycznym wobec Izraela sensie jeszcze w 48,8 – zob. U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 33-34, który ponadto uważa, że matką kolektywnego sługi Izraela jest Syjon (por. Iz 50,1).

¹⁶⁷ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 341.

¹⁶⁸ Zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 168; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 121-122; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 342, który zauważa, że w *Pieśni* nie ma motywu sprzeciwiania się powołanego. Zarówno C. Westermann, jak i J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 157, zasadnie wnioskują, że sługa musi być zatem postrzegany jako prorok, nawet wg O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 57, nawiązanie do Jr 1 świadczy o prorockim wymiarze powołania sługi.

¹⁶⁹ Zob. *TUAT* I/4, s. 408.

¹⁷⁰ Za H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 342-343, który zaznacza, że nie dotyczy to imienia „Israel” z w.3, gdyż teksty asyryjskie zawsze wymieniają imię jednostki (Israel musiałoby być imieniem własnym, a nie określeniem ludu bądź wygnańców).

¹⁷¹ Tak J. Blenkinsopp, *Isaiah* 40-55, s. 300; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 342-343. Zaś U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 34, nieprzekonująco twierdzi, że ma być nawiązaniem do 48,1.

¹⁷² Do tego wiersza zob. H. Eising, „זכר”, *TWAT* II, kol. 571-593, tu kol. 584. Gdy podmiotem jest Bóg, to najczęściej mowa jest o Bożej zbawiającej uwadze wobec Jego wyznawców, a *impt.* jest charakterystyczny dla prośb w skargach. Z kolei gdy podmiotem są ludzie, to oznacza sławienie Boga (Iz 26,13; Ps 45,18) czy zapewnienie o trwaniu po śmierci w ludzkiej pamięci (2Sm 18,18). Do tego czasownika w hi. zob. W. Schottroff, „זכר”, *THAT* I, kol. 507-518, zwł. kol. 513-516.

z pewnością na Boże powołanie sługi, i to przed jego urodzeniem, oraz podkreśla królewską godność sługi-proroka (por. Iz 45,3-4 i Jr 1,5). Tak samo jak w pierwszej *Pieśni* wątki królewskie są bezpośrednio powiązane z misją sługi wobec narodów¹⁷³.

W.2 mówi o przygotowaniu Bożego sługi do wypełnienia zleconej misji. Usta są przede wszystkim organem mowy¹⁷⁴, a więc sługa posługuje się mową, spełnia prorockie zadanie. Powołujący Bóg wyposażył go podobnie jak żołnierza¹⁷⁵, ale jego bronią są usta. Za pomocą czasownika **וַיַּעַשׂ** opisuje się wytworzenie broni (a nie jej wybranie)¹⁷⁶. Porównanie ust do miecza jest w Starym Testamencie rzadkie, a pojawia się przede wszystkim odniesieniu do języka przeciwników w skargach przeciwko wrogom (Ps 57,5; 64,4) oraz szkodliwych słów i oskarżeń w pouczeniach mądrościowych (Prz 12,18; 25,18)¹⁷⁷. Rzeczowo najbliższe jest wyobrażenie o skuteczności czy potędze Bożego słowa w ustach proroka (Jr 5,14; 23,29; Oz 6,5) lub przychodzącego króla (Iz 11,4)¹⁷⁸. Metafora ta obrazuje zatem skuteczność prorockiego słowa sługi, tak samo jak paralelne „ostrze strzały” (por. już przywołane Ps 57,5; 64,4; Prz 25,18, gdzie występują koło siebie miecz i strzała)¹⁷⁹. Militarna metaforyka wcale nie musi sugerować wojskowego charakteru misji sługi, tym bardziej że Iz 42,2-3 ukazują zbawcze, łagodne działanie sługi¹⁸⁰. Uzupełniającym motywem jest schowanie czy ukrywanie (czasowniki **חָבַא** hi. i **סָתַר** hi. użyte w pozytywnym sensie zabezpieczenia, ochrony)¹⁸¹. Nie wykluczone, że motyw ukrycia w cieniu dłoni pochodzi ze skar-

¹⁷³ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 347.

¹⁷⁴ Zob. C.J. Labuschang, „פֶּה”, *THAT* II, kol. 406-411, zwł. kol. 407-408.

¹⁷⁵ Por. wyobrażenie o JHWH jako przywódcy wojskowym czy wojowniku w Iz 40,9-10; 42,(10-)13.

¹⁷⁶ Tak H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 345.

¹⁷⁷ Natomiast częste jest wyrażenie **פֶּה-חֶרֶב**, dosł. „usta miecza”, tj. ostrze miecza (Rdz 34,26; Wj 17,13; Lb 21,24; Hi 1,15.17 itp.), a także pożerający miecz (Pwt 32,42 i in.) – zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 345-346.

¹⁷⁸ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 346. Wg O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 58, najbliższa jest właśnie ta „królewska” paralela z Iz 11,4, a wg E. Haag, „Die Botschaft vom Gottesknecht”, s. 181-182, źródłem tego wyobrażenia ma być znak dla powołania wybawiciela (Retter – Wj 3,12; 4,8; Sdz 6,17; 1Sm 10,7). Z kolei S. Grätz, „Die unglaubliche Botschaft”, s. 190, sądzi, że może chodzić o sądową funkcję sługi.

¹⁷⁹ O obrazowym znaczeniu strzały H.A. Hoffner, „חֶרֶב”, *TWAT* II, kol. 128-134, zwł. kol. 133-134. Próby różnicowania rodzajów broni (C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 168: penetrujący miecz i dalekosiężna strzała; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 389: bliżej i dalej oddziałująca, co miałoby wiązać się – jak interpretują też J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 9 i U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 35 – z dosięganiem bliskiego Izraela i odległych wybrzeży) w odniesieniu do obrazowych sformułowań może budzić wątpliwości (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 345).

¹⁸⁰ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 347. Stąd nietrafne są interpretacje przypisujące działalności sługi militarny charakter (jak chciałby S. Grätz, „Die unglaubliche Botschaft”, s. 191), uważając sługę za nieireniczną postać (domniemanie nawiązanie do króla, mesjańskiego księcia karzącego kryminalistów, jak twierdzi J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 10) czy doszukujące się karzącego charakteru jego słowa (jak chciałby z kolei L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 180). Metaforyka taka nie musi wcale wskazywać na polityczną rolę prorocstwa (jak sądzi J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 300).

¹⁸¹ Zob. *HAHAT* czy G. Wehmeier, „סָתַר”, *THAT* II, kol. 173-180, zwł. kol. 174-176. Nieprzekonujące jest natomiast, by miało chodzić o ukrywanie czegoś przed kimś (w negatywnym sensie), jak

gi (por. Ps 17,8)¹⁸². Cień to częściej spotykana metafora dla ochrony (Ez 17,23; 31,6.12.17 czy Lb 14,9; Iz 30,2-3; Koh 7,12). H.-J. Hermisson widzi w tym wyobrażeniu kombinację dwóch metafor: cienia jako schronienia i ręki jako potęgi Boga¹⁸³. Nie pojawiający się więcej w Starym Testamencie motyw schowania w kołczanie trzeba najpewniej również rozumieć jako ochronę (do czasu użycia?)¹⁸⁴. Połączenie skutecznego słowa i ochrony sługi¹⁸⁵ wynika przypuszczalnie z faktu, że sługa doświadcza prześladowania, tak jak i inni prorocy¹⁸⁶, a w szczególności Jeremiasz. Z powołania wynika wyposażenie i ochrona sługi-proroka (*impf. cons.* w w.2-3a po *pf.* w w.1b wskazuje na kontynuację)¹⁸⁷. Wiersz zbudowany jest jako złożona konstrukcja paralelizmów: w.2a i 2b tworzą paralelizmy syntetyczne z chiasmami, zaś stych pierwszy z trzecim budują paralelizm synonimiczny (i to z tym samym czasownikiem), podobnie jak drugi z czwartym¹⁸⁸.

Sługa przytacza czy cytuje do niego skierowane Boże słowa (w.3) o ustanowieniu go sługą (por. Iz 42,1 i Ps 2,7)¹⁸⁹. W tego typu oznajmieniach, w których występuje **אָמַר**, zaimek ten zawsze stoi na końcu¹⁹⁰, a szyk zdania kieruje wpierw uwagę na to, kto i do czego został wyznaczony. Czasownik **אָמַר**² wyraża radość Izraela z Bożego działania, a oznacza uwielbienie (pi. jak w hymnicznych Ps 149,4) i uwielbienie się czy okazanie się wspaniałym Boga z powodu Jego skłonienia się ku Izraelowi (hitp. jak w Iz 44,23). W Triz pojawia się w opisach nowego stanu zbawczego, gdy Bóg otacza chwałą Syjon (Iz 60,7.9.13.21; por. też 61,3.10 oraz Izraela w 55,5)¹⁹¹. Poprzez Izraela czy dzięki wykupieniu Izraela Bóg wywyższy siebie samego (Iz 44,23 i 49,3b;

chcieliby J. Goldingay, D.Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 157.

¹⁸² Wobec śmiertelnego zagrożenia ze strony wrogów i w powiązaniu z prośbą użycia miecza przeciwko wrogom w w.13.

¹⁸³ *Deuterojesaja* 2, s. 349. Podobne sformułowanie o schowaniu w cieniu ręki pojawia się też w Iz 51,16, wtórnym rozszerzeniu bazującym na drugiej *Pieśni* (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 211.217), który przypuszcza (s. 278), że tłem wyobrażenia o cieniu jako ochronie jest potrzeba chronienia się przed palącym słońcem w gorących krajach (por. Iz 4,6; 25,4-5; 32,2; Jon 4,5-8).

¹⁸⁴ Chowanie w kołczanie może też oznaczać trzymanie w gotowości (por. Iz 22,6[-14]; tak O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 58-59) czy chronienie do momentu, gdy trzeba będzie strzały użyć. Z jednej strony, w.4-5 wskazują na dotychczasowe niepowodzenie sługi, a z drugiej strony, misja sługi wobec narodów wydaje się dopiero rozpoczynać (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 348-349).

¹⁸⁵ Z pewnością ochrona dotyczy osoby proroka, a nie jedynie jego ust, które użyto *pars pro toto* (w w.2aβ-b mowa jest o osobie proroka) – zob. J. Goldingay, D.Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 157.

¹⁸⁶ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 349.

¹⁸⁷ Zob. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, 350.

¹⁸⁸ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 9.

¹⁸⁹ Wg U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 36, cytat ten wyznacza punkt szczytowy refleksji sługi nad swoim powołaniem.

¹⁹⁰ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 351.

¹⁹¹ JHWH nie tylko odbiera chwałę, ale też jej udziela. Zob. *HAHAT*; J. Hausmann, „אָמַר”, *TWAT VI*, kol. 494-499, zwł. kol. 496-497; D. Vetter, „אָמַר”, *THAT II*, kol. 387-389, według którego w kontekście niteologicznym pojawia się jedynie w Iz 10,15 i Wj 8,5.

por. też 43,7.21)¹⁹². A ponieważ bezpośrednim adresatem są narody, to uwielbienie się Boga będzie miało miejsce wobec całego świata (por. też Iz 40,5). Celem powołania sługi jest więc ostatecznie Boża chwała¹⁹³.

Imię „Izrael” mogłoby wskazywać na tożsamość sługi. Na przeszkodzie stoi jednak misja sługi wobec Izraela w w.5-6¹⁹⁴. Zdanie אֲנִי יִשְׂרָאֵל (Iz 44,23) zostało tutaj włączone do Bożego ustanowienia sługi. Jak pokazała już powyższa analiza perykop mówiących o słudze JHWH w Dtiz, sługa-Izrael jest nie tylko obiektem Bożego zbawczego działania (41,8-13; 44,1-5*.21-22; też 45,1-7; 48,20-21), ale i ma zadanie zaświadczenia o swoim Bogu (43,8-13 czy wezwanie do zwiastowania z 48,20-21, a sygnalizowane w 42,18-25* i być może także w 44,2.21)¹⁹⁵. Ponadto mowa jest jeszcze o innym słudze – proroku (43,10aβ-b; 44,26), którego prorocka misja przypomina misję sługi z *Pieśni* (42,1-4 i 49,5-6). Aktywność sługi proroka kontrastuje z jeszcze ciągle bierną postawą sługi Izraela¹⁹⁶. Sługa Izrael sam musi wpierw zrozumieć i przyjąć przesłanie sługi proroka, by móc zaświadczyć przed narodami o jedyności Boga JHWH (43,10). Narody zaś mają dostrzec i pojąć Boże zbawcze dzieło dokonane na słudze Izraelu, o którym ma on zaświadczyć (por. też 43,20b-21 czy 43,7). Na nowy cudowny exodus Izrael ma zareagować intonując hymn (43,21 i 48,20). Z 42,18-20 i 43,8 wynika, że sługa Izrael nie jest gotowy, jeszcze nie zrozumiał obietnicy i nie uwierzył, nie zaufa Bogu, by móc być świadkiem JHWH. Dopóki Izrael nie wypełnia swojej roli, zastępuje czy reprezentuje go sługa-prorok. Zaskakujące słowo „Izrael” w w.3 mogłoby właśnie pokazywać, że jednostkowy sługa JHWH na razie niejako w zastępstwie ciągle jeszcze opornego Izraela (por. w.4-5) wypełnia jego misję¹⁹⁷. Nie zmienia to faktu, że imię „Izrael” znajdujące się ten jeden

¹⁹² Zob. J. Hausmann, „אֲנִי”, kol. 496-497; K. Elliger, *Deuterocesaja* 1, s. 452 (do 44,23); H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 350; a także J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 13; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 160.

¹⁹³ Wg C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 169, wywyższenie się pana/Pana dzięki swemu słudze jest paradoksalne.

¹⁹⁴ Inaczej J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66*, dla którego sługa w „epizodzie A” (w.1-4) jest Izrael, a w „epizodzie B” (w.5-12) Dariusz.

¹⁹⁵ Zob. przede wszystkim H.-J. Hermisson, „Israel und der Gottesknecht bei Deuterocesaja“, s. 3-24 i *Deuterocesaja* 2, s. 350-353.

¹⁹⁶ Zob. K. Elliger, *Deuterocesaja in seinem Verhältnis zu Tritocesaja*, s. 72. Trzeba jednak zaznaczyć, że sługa Izrael ma być nie tylko pasywnym odbiorcą Bożego wybawienia, ale stać się w końcu także aktywnym świadkiem wyłącznej boskości JHWH (zob. 43,10-12 i powyższy komentarz do tych wierszy).

¹⁹⁷ Do tego przede wszystkim H.-J. Hermisson „Israel und der Gottesknecht bei Deuterocesaja“, s. 14-15.18-21 i *Deuterocesaja* 2, s. 352-353, który *notabene* skłania się ku uznaniu tego imienia za wtórne rozszerzenie (do tego zob. poniżej). Podobnie też J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 13, podkreślając, że do momentu swego ocalenia Izrael nie może spełniać swej funkcji (Iz 44,22); P. Wilcox, D. Paton-Williams, „The Servant Songs in Deutero-Isaiah”, s. 91-92, według których prorok przejmuje od Izraela odpowiedzialność za misję wobec narodów, tak że jest nazywany Izraelem. Trzeba jednak zauważyć, że misja wobec narodów należała do istoty zadania sługi w 42,1-4 od samego początku jego powołania już w łonie matki i wydaje się szersza (zaprowadzenie Bożego zbawionego

jedyny raz *Pieśniach* budzi wątpliwości.

W.4 jest pewnego rodzaju reakcją sługi na jego ustanowienie („a ja rzekłem”) ¹⁹⁸. Jest to skarga (lub wspomnienie skargi) i wyznanie ufnosci sługi ¹⁹⁹. Początkowe אמר może, ale nie musi, być rozumiane jako „pomyślałem” ²⁰⁰, gdyż skarga (jak i dziękczynienie) zakładała wręcz głośne mówienie ²⁰¹. Początkowe „ja” uwypukla zmianę podmiotu. Czasownik ינן, który swym znaczeniem obejmuje zarówno działanie, pracę, jak i jej efekt, czyli zysk lub zmęczenie ²⁰², bywa związany ze skargą (Ps 6,7; 69,4) ²⁰³. Ponieważ wysiłki sługi okazały się – wbrew przeświadczeniu z w.2 – daremne, to jego działanie przyniosło tylko zmęczenie, wyczerpanie. כלה pi., który nierzadko ma negatywne znaczenie „zniszczyć” ²⁰⁴, z dopełnieniem כח wyraża zużycie, pozbawienie siły, wszelkiej energii życiowej (por. Ps 71,9). Daremność dotychczasowych wysiłków sługi opisują trzy paralelne pojęcia: ריק, wskazujący na niepowodzenie (por. skarga Ps 73,13) ²⁰⁵, תהו, oznaczający bezsensowność ²⁰⁶, הבל, mający najczęściej ogólny sens „nic”, „nicość” czy „to, co bezsensowne” lub „złe” i był używany w skargach jednostki dla nicości życia czy losu człowieka (np. Ps 39,6-7.12), a w Koh dla bezowocnej pracy (2,1-23; 4,4.8 itd.) ²⁰⁷. W skardze sługi odbicie znajduje los proroków przedwyganiowych, odrzucenie ich przesłania i nich samych ²⁰⁸. Niepowodzenie i odrzucenie proroka, wrogość wobec niego nie tylko nie były niczym wyjątkowym, lecz wręcz zdają się przynależć do urzędu prorockiego (por. konfesje Jeremiasza) ²⁰⁹. Użycie

porządku) niż świadectwo sługi Izraela. Z kolei wg T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 416, imię to jest tytułem nadanym analogicznie jak to miało miejsce w przypadku patriarchy Jakuba, tak że sługa jest tym Izraelem, przez którego Bóg się rozślawia (jednocześnie mówi o „paradoksie dwóch sług” zamierzonym przez autora, choć uznaje to słowo za redakcyjny dodatek – s. 407; nie jest też jasne, dlaczego mamy tutaj mieć do czynienia z paradoksem).

¹⁹⁸ Tak U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 38.

¹⁹⁹ Nie może być jednak mowy o gatunku skargi czy dziękczynienia jednostki, lecz jedynie o niektórych ich elementach, bo nie ma prośby czy wzmianki o jej wysłuchaniu – zob. powyżej i W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, s. 255-257.

²⁰⁰ Zob. HAHAT czy C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 118, który tłumaczy: „do siebie”.

²⁰¹ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 356.

²⁰² Zob. S. Schwertner, „עָבַל”, *THAT II*, kol. 332-335, tu kol. 333.

²⁰³ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 356.

²⁰⁴ Zob. G. Gerleman, „כָּלָה”, *THAT I*, kol. 831-833.

²⁰⁵ Zob. M. Delcor, „מָלָא”, *THAT I*, kol. 897-900, tu kol. 898.

²⁰⁶ Zob. M. Görg, „תְּהוּ”, *TWAT VIII*, kol. 555-563, zwł. kol. 559. W Dtiz pojawia się w różnych kontekstach (por. 40,17.23; 41,29; 44,9; 45,18-19).

²⁰⁷ Zob. R. Albertz, „הֶבֶל”, *THAT I*, kol. 467-469, który w Iz 49,4 dostrzega klasyczny motyw skargi. Słowo to tylko ten jeden raz występuje w Dtiz.

²⁰⁸ Wg C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 170, nie jest to opis indywidualnego losu sługi, lecz wcześniejszych proroków w ogóle (z „gatunku” *Klage des Mittlers*), który zostanie przewyciężony właśnie w słudze JHWH; a wg R.P. Merendino, „Jes 49 1-6: ein Gottesknechtslied?”, *ZAW 92* (1980), s. 245-246, słudze przypisany został los proroka takiego jak Jeremiasz.

²⁰⁹ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 357. G. Fohrer, *Das Buch Jesaja 3*, s. 122, dodaje, że chodzi o opór i odrzucenie ze strony wygnańców, którzy nie wierzyli w poselstwo o nowym Bożym

trzech określeń, które są czymś w rodzaju superlatywu²¹⁰, oraz szyk zdań sprawia, że nacisk został położony na daremność trudu sługi.

Sługa jednak nie poprzestaje na skardze na daremność swoich wysiłków. Wyznaje (w.4b), że swoją ufność pokłada w Bogu. פֶּעֶלָה to „praca”, „trud” (Jr 31,16), „czyn” (pl. w Ps 17,4) oraz „zapłata” za pracę (Kpł 19,13; Ez 29,20) czy „zysk” (Prz 10,16; 11,18). Tylko kilka razy w Starym Testamencie mowa jest o czynach czy zapłacie pochodzącej bezpośrednio od Boga (Ps 28,5; zaś w Ps 109,20 i Iz 65,7 jest nią Boża kara dla odstępców). W Dt- i Triz w 40,10; 62,11 zapłatą są powracający wygnańcy, wykupieni przez JHWH, a w 61,8, mowa jest o Bożej rekompensacie za to, że lud został ograbiony²¹¹. Inaczej niż שְׂכָרָה, פֶּעֶלָה nie jest powiązana z prawem czy roszczeniem prawnym do zapłaty. W drugiej *Pieśni* zapłatą jest najpewniej powodzenie misji sługi, skutkujące ostatecznie w świetle w.3b uwielbieniem się Boga wśród narodów²¹², a na którego składa się nawrócenie i restytucja Izraela oraz ocalenie narodów (w.5-6)²¹³. W takim razie paralelne מִשְׁפָּט (por. 42,1-4) odnosi się do powodzenia sługi. Inaczej niż w pierwszej *Pieśni* nie oznacza on Bożego zbawczego panowania²¹⁴. W przytoczonej („zacytowanej”) skardze ludu w Iz 40,27²¹⁵ מִשְׁפָּט oznacza ochronę prawną i zbawczą przychylną JHWH²¹⁶. Podobnie tutaj sługa jest przekonany o Bożej przychylności i ochronie (prawnej) w doświadczanych przeciwnościach czy prześladowaniach (zob. Ps 7,7; 9,5; 35,23 itp.), o których wprost mówi dopiero następna *Pieśń* (50,8)²¹⁷.

„A teraz” na początku w.5 zapowiada coś nowego, przy czym – jak można przypuszczać – punktem odniesienia jest raczej w.4 niż w.1b-3²¹⁸. Wiersz ten jest jednocześnie rozbudowanym wprowadzeniem kolejnego po w.3 słowa JHWH w w.6. Formalnie przypomina formułę posłańca (ale bez כֹּהֵן) z rozszerzeniem w postaci

zbawieniu, czego świadectwem są dysputacje, np. 40,12-31*.

²¹⁰ Na wyjątkowe w Starym Testamencie nagromadzenie tych pojęć uwagę zwraca U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 39.

²¹¹ Zob. J. Vollmer, „פֶּעֶלָה”, *THAT* II, kol. 461-466 (zwł. kol. 464-466) i K.-J. Illman, „פֶּעֶלָה”, *TWAT* VI, kol. 697-703, zwł. kol. 701-702; a do Iz 61,8 zob. J. Slawik, „Egzegeza Księgi Izajasza 61,1-11”, s. 86.

²¹² Tak H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja* 2, s. 357 i „Der Lohn des Knechtes”, s. 275-276.

²¹³ Zob. ich poniższe omówienie.

²¹⁴ Zaś wg W.A.M. Beuken, „Mišpāt”, s. 27-28, choć tym razem מִשְׁפָּט oznacza sprawiedliwość dla sługi, to wiąże się ona z pierwszą *Pieśnią*, jako że los sługi jest całkowicie spleciony z losem Izraela.

²¹⁵ Związek skargi sługi ze skargą ludu z 40,27(-31) podkreśla U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 39.

²¹⁶ Wg K. Elliger, *Deuterjesaja* 1, s. 97, to, co Bóg obiecał Izraelowi.

²¹⁷ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja* 2, s. 357. Zaś w J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 15, מִשְׁפָּט to przyznanie racji słudze w sądzie i Boża decyzja, że działanie sługi nie było daremne; w C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 170, ta para pojęć oznacza potwierdzenie dla sługi i jego pozornie bezskutecznego działania; w R.P. Merendino, „Jes 49 1-6: ein Gottesknechtslied?”, s. 241, pozycja sługi pomimo niepowodzenia się nie zmienia; a w U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 40, uwolnienie i powrót na Syjon sługi, którym ma być Izrael.

²¹⁸ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja* 2, s. 358. Wg U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 41, nowością tą nie jest misja sługi wobec narodów, lecz przekazanie wiadomości o tym narodom.

hymnicznego participium (por. np. 43,1.14)²¹⁹. לִּי לְעָבֵד wykracza poza zwykle w Dtiz imiesłowowe rozszerzenie²²⁰. Z jednej strony nawiązuje więc do w.1b, a z drugiej precyzuje, że sługa został stworzony (יָצַר) w łonie matki (jak w Iz 44,2.24 w odniesieniu do Izraela) właśnie po to, by być Bożym sługą. Stworzenie i powołanie ściśle przynależą do siebie. Celem Bożego stworzenia, „ukształtowania” (יָצַר) Izraela w Iz 43,7.21 jest Boża chwała²²¹. Kolejny zaś paralelizm (w.5aß z typowym w Dtiz zestawieniem Izrael/Jakub) rozpoczynający się od לִּי z *inf.* przedstawia misję, dla której sługa został stworzony. שׁוּב (por. Iz 44,22) oznacza w pierwszym rzędzie powrót do punktu wyjścia i często jest używany w sensie przenośnym. W hi. (i ho.) odnosi się zasadniczo do sprowadzenia lub przyniesienia z powrotem, a gdy jest ono nakierowane na Boga, to przede wszystkim do nawrócenia się do Boga (z przyimkami אֶל- i עִד- i נִאֲחָזִי do odejścia od Boga). Podobnie rzadki pol. oznacza tyle co „sprowadzać z powrotem” lub „nakłaniać”²²². Pol. w Dtiz pojawia się jeszcze w 47,10, gdzie może być rozumiany faktytywnie²²³. Wyrażenie przyimkowe pokazuje, że chodzi o powrót do Boga, o nawrócenie się Izraela²²⁴. Do nawrócenia się w odpowiedzi na Boże odkupienie prorok wzywa w 44,22 (por. też 55,7) sługę Izraela²²⁵. Zadanie sługi było zatem realizowane przez proroka zwanego Deuterioizajaszem, który chciał skłonić Izrael do nawrócenia, powrotu do Boga polegającym na przyjęciu Bożego odkupienia. Analogiczną wymowę ma paralelny stych (korekta; jak m.in. w 44,28 w paralelnej linii posłużono się formą osobową czasownika)²²⁶. אֶכֶר z podmiotem JHWH ma najczęściej znaczenie soteriologiczne (por. Iz 11,12; Ez 11,17; Mi 2,12; 4,6)²²⁷. Za formą pasywną może stać Boże działanie, ale rozgraniczanie działania Boga i sługi nie jest ani możliwe, ani sensowne (co dotyczy też wyrażenia z *inf.*). Choć sformułowanie to mogłoby oznaczać powrót z wygnania²²⁸ (por. redakcyjny Iz 52,12; o powrocie mowa jest też np. w Iz 40,11; 43,5; 54,7)²²⁹,

²¹⁹ Zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 170-17; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 181, a także powyższy komentarz do 44,2.24.

²²⁰ Za H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja* 2, s. 361.

²²¹ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja* 2, s. 359.

²²² Zob. J.A. Soggin, „שׁוּב”, *THAT* II, kol. 884-891.

²²³ Zob. J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 162; zaś wg J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 301, obejmuje swym znaczeniem powrót do kraju oraz fizyczną i moralną odnowę.

²²⁴ Tak G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 122-123.

²²⁵ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja* 2, s. 360. Racji nie ma więc C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 171, twierdząc, że sformułowanie z w.5aß nie pasuje (w przeciwieństwie do w.6a) do działalności Dtiz, a jedynie do proroków przedwygnaniowych.

²²⁶ Co dotyczy też imiesłowowych rozwinięć formuły posłańca (np. w 43,16-17; J.L. Koole, *Isaiah III*, 2, s. 18). Do korekty zob. powyższą uwagę do tłumaczenia.

²²⁷ Zob. J.F.A. Sawyer, „כִּבֵּר”, *THAT* II, kol. 583-586, zwł. kol. 586.

²²⁸ Jak chciałby G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 123.

²²⁹ W Dtiz poza 49,5 i 52,12 czasownik אֶכֶר pojawia się jeszcze tylko w 43,9, w zupełnie innym kontekście (zob. powyższy komentarz do tego wiersza). Do 52,12 zob. H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja* 3, s. 266, a do jego wtórności s. 220-222.

to jednak לַ, a przypuszczalnie i chiazm, każą widzieć w nim paralelizm synonimiczny, a tym samym nawrócenie do Boga.

W.5b jest kolejnym po w.4b wyznaniem sługi (ma ono chiastyczną budowę). כָּבֵד w pi. oznacza nie tylko „czcić kogoś” (por. Iz 43,20.23), ale też „okazywać uznanie”, w tym ze względu na czyjaś społeczną czy polityczną pozycję²³⁰. Pf. w paralelnej linii pokazuje, że mowa jest o tym, co już się dokonało, a czego skutki trwają, ewentualnie, co wciąż się dokonuje (*impf.*). Sługa jest pewny, że ze strony Boga („w oczach JHWH”) ²³¹ spotyka się z uznaniem, jego godność Bóg potwierdził czy potwierdza (por. ni. w Iz 43,4)²³². Godność sługi wynika z jego powołania (w.5a i 42,1), a chwilowy brak powodzenia niczego nie zmienia. וְ w języku religijnym to Boża siła, moc, z jej powodu wychwala się Boży majestat. Może się ona też zwracać przeciwko Bożym wrogom. W skargach Boży וְ jest przede wszystkim schronieniem i zbawieniem dla tych, którzy proszą Boga o ratunek (Ps 28,7-8; 46,2; 59,10; 62,8.12; Jr 16,19 itd.; por. też Iz 45,24)²³³. Sługa jest przeświadczony (1. os.), że chroni go Boża potęga, co jest bliskie wyznaniom ze skarg/dziękczynień, takim jak Jr 16,19; Ps 28,7 (por. też hymniczne Ps 81,2 i 118,14). Jednocześnie porównanie słów sługi z takimi wyznaniem ujawnia pewną różnicę: zamiast zdania rzeczownikowego posłużono się pf.²³⁴ Sługa objęty jest nieustającym wsparciem Bożej mocy²³⁵, które zostało mu dane wraz z powołaniem i którego już doświadczył. Z tego powodu wyznanie, i to pomimo powtarzającego się użycia „JHWH”/„Bóg mój”²³⁶, nie jest bezpośrednio powiązane z w.4b²³⁷, ale z w.1b-3, tj. z godnością powołanego sługi (w.1b.3; por. też 42,1) oraz jego wyposażeniem i ochroną (w.2)²³⁸.

W w.6 po powtórzonym z powodu rozszerzenia w w.5²³⁹ wprowadzeniu mowy niezależnej sługa przytacza drugi raz po w.3 wypowiedź JHWH. Już trzeci raz w tej

²³⁰ Zob. P. Stenmans, (Ch. Dohmen), „כָּבֵד”, *TWAT* IV, kol. 13-23, zwł. kol. 19-20.

²³¹ Do wyrażenia כָּבֵד zob. E. Jenni, (D. Vetter), „כָּבֵד”, *THAT* II, kol. 259-268, tutaj kol. 264-265. J.L. Koole, *Isaiah III*, 2, s. 19, podkreśla różnicę pomiędzy ludzką (otoczenia sługi) a Bożą oceną.

²³² W Dtiz pojawia się jeszcze tylko hi. w 47,6. Nieprecyzyjna jest interpretacja w O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 59-60, według której Bóg czci człowieka, sługę (por. Ps 91,15).

²³³ Zob. A.S. van der Woude, „כָּבֵד”, *THAT* II, kol. 253-256, który uważa, że mamy do czynienia z jednym rdzeniem, a różnice trzeba wyjaśnić semazjologicznie (zob. powyższą uwagę do tłumaczenia).

²³⁴ Na co zwraca uwagę H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 362.

²³⁵ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III*, 2, s. 20; tak też H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 362 (nawet pomimo korekty czasu w w.5ba; do tego zob. powyższą uwagę do tłumaczenia).

²³⁶ Powtarzające się następstwo tych dwóch określeń odnotował U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 40.

²³⁷ Przesuwanie tutaj wyznania z w.4b (zob. poniżej o integralności literackiej perykopy) jest zatem zupełnie nieuzasadnione.

²³⁸ Stąd B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 340 i in., wstawiają w.5b pomiędzy w.3 i 4 (zob. jeszcze poniżej). H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 361, przekonuje, że kolejność w w.5 świadomie nawiązuje do w.1b-4: powołanie sługi, po którym następuje wyznanie zaufania.

²³⁹ Zob. U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 40. Rację mają J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 163, że ponowne „i rzekł” językowo nie jest konieczne, ale ma jednoznacznie wskazywać, że są to słowa samego JHWH i w ten sposób wzmacniać oczekiwanie odbiorcy.

Pieśni pojawia się konstrukcja לַעֲבֹד (w.3.5a), z pewnością dlatego że bycie sługą odgrywa w niej centralną rolę. Nie ogranicza się ono do misji wobec Izraela, która została opisana nieco inaczej niż w poprzedzającym w.5. Czasownik קָוָה hi., który ma niezwykle szerokie znaczenie i używany jest w najróżniejszych kontekstach, może oznaczać odnowienie i odnosić się do ocalającego działania człowieka (Pwt 25,7) lub Boga (1Sm 2,8)²⁴⁰. W Dtiz opisuje się nim odbudowę kraju Izraela (49,8)²⁴¹ czy realizację słowa, zapowiedzi prorockiej (44,26). Sługa ma się przysłużyć zbawiennej odnowie ludu Bożego, który został określony jako plemiona²⁴² Jakuba. Sformułowanie to nie pozwala na spekulacje, czy prorok miał na myśli jedynie południowe czy też wszystkie plemiona. Najprawdopodobniej mowa jest o całości ludu Bożego, obojętnie jak by go sobie wyobrażał²⁴³. Paralelny stych (chiasm, tym razem o obu stychach posłużono się *inf.*) mówi ogólnie o powrocie czy raczej sprowadzeniu z powrotem Izraela (שׁוּב hi.; por. w.5a). Nawet jeśli paralelizm nie jest synonimiczny, to powrót związany jest z odbudową ludu, restytucją ludu Bożego. Myśl taka rzeczowo odpowiada Iz 43,5-7²⁴⁴ (por. Iz 51,11). A kim są „zachowani z Izraela”? נִצְרָה oznacza m.in. „chronić”, „zachować”, co jest tożsame z ocaleniem (np. od miecza i zarazy jak w Ez 6,12)²⁴⁵. Ocalonymi są zatem prawdopodobnie ocaleni – nie ma wzmianki o tym, że przez Boga – z pożogi 587 roku²⁴⁶, czyli wygnańcy oraz być może ci, którzy pozostali w Palestynie. Ponieważ Deuteroizajasz zwracał się do wygnańców (por. 48,20)²⁴⁷, bardziej prawdopodobne staje się, że o nich jest tutaj mowa. O ile w w.5 zadaniem sługi było doprowadzenie do nawrócenia Izraela, to w w.6 do jego

²⁴⁰ Zob. S. Amsler, „קָוָה”, *THAT* II, kol. 635-641, zwł. kol. 638.

²⁴¹ Wtórny wg R.G. Kratz, *Kyros im Deuterojesaja-Buch*, s. 135-139 czy H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 327-328; do tego zob. poniższy komentarz do 49,8-12.

²⁴² Co jest określeniem całego ludu izraelskiego – zob. A.R. Hulst, „נִצְרָה”, *THAT* II, kol. 290-325, tu kol. 318-319. Pojęcie to nigdy więcej nie pojawia się w Dtiz.

²⁴³ Ze względu na ogólność tego określenia skłaniam się ku temu, że obejmuje cały lud (tak też już K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 329; por. Ez 37,19). Zob. też H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 364-365, który uważa, że sformułowanie to wyklucza państwowo-monarchiczną przyszłość Izraela (do tego zob. również Ch. Schäfer-Lichtenberger, „Stamm / Stammesgesellschaft”); U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 42; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 165, pojmujący „plemiona Jakuba” w pewnym kontraście do „zachowanych”, a pierwsze z nich ma się odnosić do całości ludu, dwunastu plemion; O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 63, odnajdujący w tych słowach nadzieję na odnowę idealnego, sakralnego związku dwunastu plemion z epoki przedkrólewskiej. Dwanaście plemion izraelskich jest konstrukcją z czasów wygnaniowo-powygnaniowych (wsteczna projekcja na epokę przedkrólewską – do tego zob. Ch. Schäfer-Lichtenberger).

²⁴⁴ Tak H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 366.

²⁴⁵ Zob. G. Sauer, נִצְרָה, w: *THAT* II, kol. 99-101. Jego synonimem może być שָׁמַר. Występuje zarówno w sensie dosłownym (Hi 27,18), jak i przenośnym (ocalenie), i to w różnych okolicznościach, a dopełnieniem może być człowiek lub sprawy/abstrakcje (Prz 3,1.21; 13,3.6). Gdy Bóg jest podmiotem, to odnosi się do boskiej troski o lud czy jednostkę (Pwt 32,10; Ps 31,24; czasami wrogości jak w Hi 7,20).

²⁴⁶ Tak H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 366.

²⁴⁷ Zob. już powyżej.

powrotu do ojczyzny i odnowy. Choć misja sługi dotyczy odmiennych aspektów zbawczej przyszłości Izraela, to jednak wszystkie one zbiegają się razem. Zbawienne przesłanie o wyjściu i powrocie (41,8-13.14-16; 42,15-16; 43,2.5-7.14-19; 44,2-5) musi być przyjęte w wierze, w zaufaniu do Boga (48,20; 40,31; zob. też 44,22), jeśli ma się ziścić²⁴⁸. Zwrócenie się do Boga i jego słowa prowadzi więc do odnowy całego ludu w każdym wymiarze.

Odnowa ludu jest niewystarczającym, zbyt ograniczonym zadaniem dla powołanego przez Boga sługi. כָּלִל ni., który stoi w opozycji do כָּבֵד z w.6b i pośrednio do פֶּאֶר z w.3b, pokazuje, że z godności sługi wynika większe zadanie i do wywyższenia się Boga potrzeba czegoś więcej, a mianowicie zbawienia narodów²⁴⁹. אֵיר w metaforycznym sensie to ocalenie, zbawienie (zob. Iz 45,7)²⁵⁰. יְשׁוּעָה oznacza różnego rodzaju pomoc (na wojnie, w sądzie), o którą psalmista apelował w skargach (np. Ps 3,3.9; 22,2; por. też wyrocznia zbawienia Ps 13,6) czy którą wychwalał w hymnach (np. Ps 68,20)²⁵¹. W Dtiz poza wtórnymi 49,8 (zbawienie sługi) i 51,6.8 (zbawienie ludu) rzeczownikiem tym opisuje się zbawienie Jerozolimy (52,7.10)²⁵². Boże zbawienne działanie ma objąć również narody aż po najdalszy kraniec świata (dokąd dotrzeć ma też pochwalne głoszenie sługi Izraela z 48,20; zob. 49,11a i 42,1b.4b). קֵצֵה הָאָרֶץ („kraniec ziemi”) odpowiada אֵייר („najdalszym wybrzeżom” z w.1a), podobnie jak גֵּוִים odpowiadają לְאֻמִּים (עַד może też przywołać na myśl 42,4aβ)²⁵³. Misja sługi ma zasięg ogólnoswiatowy, osiągnie swój cel, gdy Boże zbawienie obejmie cały świat. Narody mają się stać uczestnikami ocalenia Izraela. Sługa jako zapośredniczący to uniwersalne zbawienie staje się światłem dla narodów. Nie jest to jakieś odrębne zadanie sługi (por. w.1a), lecz przynależy do powołania sługi, co wynika też wprost z 42,1-4²⁵⁴. Chwilowe niepowodzenie bynajmniej nie unieważnia uniwersalnej misji

²⁴⁸ Zob. przede wszystkim H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 365-366; też J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 22; North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 146, który twierdzi, że nie da się rozróżnienia na nawrócenie, tj. powrót do Boga, i powrót do własnego kraju wyprowadzić z użycia שׁוּב pol. w w.5 i hi. w w.6. Jednak rozróżnienie takie nie wynika z form czasownika, lecz z wyrażań przyimkowych w w.5. Jednocześnie nie dałoby się קוּם hi. w w.6 interpretować jako nawrócenia czy „duchowej restauracji”, jak chciałby T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 418-419, według którego w.6 ma tak jak w.5 „sens religijny”, a powrót ma być „zaledwie wstępem do duchowej restauracji”, choć jednocześnie powrót zakłada nawrócenie.

²⁴⁹ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 365. Nie chodzi więc o to, że misja wobec Izraela miałyby być niegodna sługi czy zbyt łatwa, co byłoby możliwym rozumieniem czasownika כָּלִל, ale jest niewystarczająca (do tego zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 21-22).

²⁵⁰ Zob. komentarz do tego wiersza.

²⁵¹ Zob. F. Stolz, „יִשׁוּעַ”, *THAT I*, kol. 785-790 oraz powyższy komentarz do 43,11-12.

²⁵² Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 363, według którego 51,6.8; 49,8 są wtórne. Do 49,8 zob. poniższą analizę 49,8-12. Warto odnotować, że inaczej niż czasownik (יִשׁוּעַ) pojawia się jedynie w rozdz. 49-55.

²⁵³ Te parami powiązane określenia zostały umieszczone w w.1 i 6 w odwrotnej kolejności.

²⁵⁴ Tak też J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 24-25; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 363-324. Natomiast wg O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 9-10, misja wobec narodów jest czasowo i rzeczowo nowym zadaniem sługi. Powstający wtedy problem wzajemnej relacji pierwszej i drugiej *Pieśni* o służbie,

sługi. Sługa przedstawia narodom, adresatom swej misji jej cel w postaci ocalenia zarówno Izraela, jak i narodów. Wprawdzie na razie nie doszło jeszcze do nawrócenia, powrotu i odnowy Izraela, być może z powodu oporu samego Izraela (por. w.4a), to jednak realizacja zadania spoczywa w Bożych rękach (w.4b), a sługa został wystarczająco wyposażony, by misja wobec narodów zakończyła się sukcesem (w.2.5b).

Drugą *Pieśń o służbie Pana* można bardzo ogólnie podzielić na dwie powiązane ze sobą części: w.1-3, w których sługa informuje narody o swoim powołaniu, oraz w.4-6 zaczynające się jego skargą²⁵⁵. Szczegółowy podział można przedstawić następująco:

w.1-3: powołanie i wyposażenie sługi

w.1a: wezwanie do słuchania skierowane do narodów

w.1b-3: sługa o swoim powołaniu

w.1b: powołanie w łonie matki

w.2: prorockie wyposażenie sługi i jego ochrona

w.3: cytat Bożej proklamacji – powołanie i ostateczny cel działalności sługi

w.4-6: tymczasowe niepowodzenie sługi i szczegóły jego misji

w.4: skarga sługi i jego wyznanie zaufania Bogu

w.5-6: misja sługi

w.5: wprowadzenie wyroczni Bożej (słowo JHWH)

w.5aa: stworzenie sługi w łonie matki

w.5aβ: misja wobec Izraela (nawrócenie)

w.5b: Boże uznanie i ochrona sługi

w.6: powtórne wprowadzenie wyroczni Bożej i uniwersalny wymiar misji sługi

w.6a: niewystarczalność misji wobec Izraela (odnowienie Izraela)

w.6b: szerszy zasięg działalności sługi – zbawienie narodów²⁵⁶.

O.H. Steck rozwiązuje w ten sposób, że pierwsza miałaby uwzględniać jedynie obecność narodów jako świadków zbawienia Izraela, a w drugiej sługa ma się zwrócić bezpośrednio do narodów (przyp. 29). Taka interpretacja stoi w sprzeczności z 42,1b.4aβ-b (do interpretacji tych wierszy zob. powyższy komentarz). Również C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 171, dostrzega zmianę w urzędzie proroka.

²⁵⁵ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 324, też O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 8-9.

²⁵⁶ Podobnie H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 330; zob. też U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 29.32.40, który dzieli *Pieśń* na w.1-4 i 5-6. Nie brakuje i innych propozycji. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 167, dzieli *Pieśń* na trzy części: w.1b-3 (powołanie i wyposażenie sługi) / w.4 (zwątpienie sługi) / w.5-6 (nowe zadanie), przy czym wyznacznikiem podziału jest *waw adversativum* w w.4 i 5; podobnie O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 8-9.12-13, który chce dowieść trójpodziału wszystkich *Pieśni o służbie JHWH*; 3 strofy wyróżnia też J. Scharbert, *Deuterojesaja – der 'Knecht Jahwes'?*, s. 22, ale odmiennie: w.1-2/3-4/5-6* (bez 5aβ-b i יִשְׂרָאֵל w.6). Z kolei R.P. Merendino, „Jes 49 1-6: ein Gottesknechtslied?“, s. 238-239, dzieli *Pieśń* nieprzekonująco na w.1a oraz cztery trzywierszowe strofy (w.1b-2/3-4b/5/6).

W rzeczywistości trudno mówić o wyraźnym podziale na dwie części. Poza wprowadzającym wezwaniem z w.1a wyraźnie pomostowy charakter ma w.4, który prowadzi od powołania sługi do uniwersalnego znaczenia zadania sługi. W perypowie tej poszczególne motywy powtarzają się, a w całości ma ona konstrukcję klamrową, koncentrując się na początku i końcu na narodach (w.1b i 6b), w czym *notabene* przypomina pierwszą *Pieśń*. W.3-6 są dialogiczne, ale jest to pozorny dialog²⁵⁷. Sługa dwa razy cytuje słowa Boże, a raz przytacza swoje własne (czterokrotnie אָמַר, początek w.6 podejmuje wprowadzenie z w.5).

W przeciwieństwie do pierwszej *Pieśni* integralność literacka drugiej budzi poważniejsze wątpliwości. Najwięcej zastrzeżeń formułowano wobec słowa „Izrael” w w.3b, które nie tylko bywa koronnym argumentem na rzecz kolektywnej interpretacji osoby sługi w *Pieśniach*, ale zdaje się również stać w sprzeczności z misją sługi w w.5aβ.6aβ, jego zadaniem wobec Izraela²⁵⁸. Taką alternatywę rozstrzyga się najczęściej na niekorzyść pierwotności „Izraela” w w.3b²⁵⁹. Argumenty za i przeciw wykluczeniu imienia „Izrael” zestawiają m.in. C. Westermann²⁶⁰ czy H.-J. Hermisson, skłaniając się ku wnioskowi o wtórnym dodaniu tego słowa²⁶¹. Brak tego imienia w jednym Ms czy zastąpienie go w dwóch manuskryptach G przez „Jakub” nie pozwala na proste jego wykreślenie²⁶². Dyskusyjne względy metryczne są niewystarczające, by mogły przemawiać za jego wtórnością²⁶³. Natomiast dodanie w G w 42,1 słów „Izrael” i „Jakub”²⁶⁴ poświadcza wczesną, kolektywną interpretację *Pieśni*, co mogłoby sugerować podobny zabieg także w 49,3. Co więcej, w pozostałych *Pieśniach* nie pojawia się żadne imię dla sługi. Można mieć ponadto

²⁵⁷ Zob. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 388.

²⁵⁸ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 333. Zwolennicy kolektywnej interpretacji z powodu misji sługi wobec Izraela czują się nieraz zmuszeni do przyjęcia, że sługą jest nie cały Izrael, lecz jakaś grupa – ostatnio ponownie R. Albertz, *Die Exilszeit*, s. 303, dla którego jest nim grupa Deuteroizajasz (pionierzy powracającej gola).

²⁵⁹ Tak B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 340-341; H.D. Preuß, *Deuterojesaja*, s. 96; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 121 przyp. 105; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 169-170; S. Grätz, „Die unglaubliche Botschaft”, s. 190; R.G. Kratz, *Kyros im Deuterojesaja-Buch*, s. 217; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 159-169; E. Haag, „Die Botschaft vom Gottesknecht”, s. 162-163; R.P. Merendino, „Jes 49 1-6: ein Gottesknechtslied?”, s. 241; J. Paściak, *Izajasz wieszczem Chrystusa*, s. 113; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 180 (stwierdzając jedynie, że sługą nie mógł być pierwotnie Izrael). Zaś G. Witaszek, *Moc słowa prorockiego*, s. 213 przyp. 87, całe wyrażenie: „Tyś sługą moim, Izraelu”, uważa za dodane wtórnie.

²⁶⁰ *Das Buch Jesaja*, s. 169

²⁶¹ *Deuterojesaja* 2, s. 353. Zob. też H. Haag, *Der Gottesknecht bei Deuterojesaja*, s. 170.

²⁶² Tak problem bywał rozwiązywany przez dawniejszych komentatorów: B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 340; K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 38. Zob. też powyższą uwagę do tłumaczenia.

²⁶³ Zob. J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 159.

²⁶⁴ Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia tego wiersza.

wątpliwości, czy w.3 jest poetycki: początkowe וַיֵּאָמֶר (por. w.6)²⁶⁵, zaimek względny, a do tego brak w przeciwieństwie do większości pozostałych wierszy paralelizmu synonimicznego²⁶⁶. Jednak możliwa jest interpretacja tego wiersza w kształcie z TM, która niweluje napięcie względem misji sługi wobec Izraela z w.5-6²⁶⁷. Choć trudno o jednoznaczne rozstrzygnięcie, a wtórność tego imienia pozostaje możliwą opcją, to jednak powyższa jego interpretacja sprzyja uznaniu go za pierwotny, integralny element tego wiersza.

Dublet mogłyby tworzyć w.5aβ/6aβ, ale uzupełniają się one treściowo. O ile w.5 mówi o początkowej części zadania polegającej na skłonieniu Izraela do nawrócenia, do zaufania swojemu Bogu, to w.6 jego dwóch dalszych, zasadniczych elementach: powrocie i odnowie Izraela oraz zbawieniu nawet najodleglejszych narodów. W.5 zdaje się skupiać w sobie wątki z wielu wierszy tej *Pieśni*: w.5aa z w.1b.3a.6aa, a w.5b z w.4b, zaś וְנָקַל w.6aa stoi w kontraście do אֶחָד²⁶⁸.

W.5b może sprawiać wrażenie wtrącenia, zwłaszcza że po rozszerzeniu imiesłowowym pojawiają się formy w 1. os. Jednak z długimi rozszerzeniami z formami osobowymi czasownika, których podmiotem nie jest JHWH, mamy też do czynienia w 43,16-17; 45,1²⁶⁹ (zob. też 45,18). Z rozbudowaną formą tego rozszerzenia zdaje się być związane powtórzenie וַיֵּאָמֶר na początku w.6²⁷⁰. Usuwanie w.5 lub jego części wynikałoby z bardzo restrykcyjnego podejścia, zgodnie z którym zbyt złożone kompozycje nie mogły być literacko jednolite²⁷¹.

Hipotezy co do niejedności literackiej tej *Pieśni* bywały daleko posunięte. E. Haag, „Die Botschaft vom Gottesknecht”, s. 162-170, za pierwotne uważa w.1-3 bez „Izraela” oraz w.4a.5aa.6*.

W.4b oddziela bowiem opozycję, jaką tworzą w.4a i 5-6*, a motyw zaufania ma pochodzić

²⁶⁵ Wg R.P. Merendino, „Jes 49 1-6: ein Gottesknechtslied?”, s. 240, poza tą *Pieśnią* więcej nie pojawia się w Dtiz. Takie wprowadzenie mowy występuje jeszcze jedynie w *fem.* z podmiotem „Syjon” w 49,14. Ale czy może to być argument literackokrytyczny? Także T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 407, przypuszcza, że jest to dodatek, nie uzasadniając tego w żaden sposób.

²⁶⁶ Zob. J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 158-159.

²⁶⁷ Do tego zob. powyższa interpretacja. H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja 2*, s. 353, widzi w „Izraelu” z w.3b interpretację, która mogła powstać w oparciu o Iz 53.

²⁶⁸ Zob. powyższy komentarz i tabela w H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja 2*, s. 331. Z kolei G. Fohrer, *Das Buch Jesaja 3*, s. 122, sugeruje, że dodatkiem jest raczej w.6a

²⁶⁹ Do wątpliwości literackokrytycznych wobec wprowadzenia z 45,1 zob. powyższą analizę tego fragmentu. Redakcyjny jest natomiast 49,7 – zob. poniższą analizę tego wiersza.

²⁷⁰ Zob. powyżej.

²⁷¹ Dosyć popularne przesuwanie w.5b za w.3 lub w.4 (B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 340; C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 118-119; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja 3*, s. 120; BHS) wymagałoby wyjaśnienia, jak do takich przestawień mogło dojść (do różnic pomiędzy w.4b i 5b zob. już powyższy komentarz). B. Duhm sądzi, że kopista przypadkowo opuścił w.5b, dopisując go na marginesie, skąd został później wstawiony w niewłaściwe miejsce. Wyjaśnienie takie bazuje na założeniu dwóch kolejnych błędów, w tym kiepskiej orientacji kolejnego kopisty. Co więcej, jak duży musiałby być margines, by można było dopisać na nim aż dwa półwiersze.

z trzeciej *Pieśni* Iz 50,4-9. W.5aβ jest syntaktycznie trudny, dubluje w.6, wprowadzając rzeczową zmianę w zadaniu sługi (pol./hi.). Z kolei w.5b syntaktycznie zakłóca tekst i wiąże się z wtórnym w.4b. Po usunięciu tych dodatków zbędne staje się וַיֵּאמֶר w w.6. Również J. Scharbert, *Deuteriojesaja – der 'Knecht Jahwes'?*, s. 21, upraszcza kompozycję, pozbywając się prawie całego w.5 bez wprowadzenia (tj. w.5aβ-b) i וַיֵּאמֶר z w.6.

Wg J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 187-188 przyp. 47, *Pieśń* składa się z dwóch pierwotnych perykop. Pierwsza to w.1-3* (bez „Izraela” i z wątpliwościami co do w.2a, który mógłby być dubletem w.2b) i w.5b, który rozbija ciągłość w.5a.6 i w żaden sposób nie wiąże się z w.5a. A druga to w.4.5aa (bez w.5aβ, który jest dubletem w.6a) i w.6* (bez: וַיֵּאמֶר מִהֲיִזְתֶּךָ עֶבֶד).

Z kolei R.P. Merendino, „*Jes 49 1-6: ein Gottesknechtslied?*”, s. 239-247, bazując ponownie na argumentach stylistycznych oraz częstotliwości występowania poszczególnych słów, postuluje, że pierwotny, niedeuterioizajaszowy tekst o Cyrusie i jego mowie do wysp składający się z w.1.2b-3 (bez „Izrael”). 5aa¹.6, został uzupełniony podczas włączenia go do Dtiz o wzorowane na Jeremiaszu i odnoszące się do cierpiącego proroka wypowiedzi: w.2a.4a.5aa².β¹, a następnie o interpretujące *Pieśń* kolektywnie (sługa Izraelu): w.4b.5aβ².b oraz „Izrael” w w.3 i וַיֵּאמֶר w w.6²⁷².

Prawdopodobieństwo tak skomplikowanych rekonstrukcji jest nikłe. Badacze ci zakładają, że mowy czy teksty prorockie musiały być proste i jednowymiarowe, nie liczą się z poetyckością *Pieśni* (tylko wtedy w.2a i 2b można by uznać za dublet), bazują na obserwacjach dotyczących występowania poszczególnych słów i wyrażeń (zwl. R.P. Merendino). Powyższa interpretacja pokazuje, że tekst pomimo pewnych wątpliwości jest zrozumiałą i spójną treściowo całością.

S. Grätz, „*Die unglaubliche Botschaft*”, s. 190-191, uważa, że w.4 jest redakcyjnym nawiązaniem do czwartej *Pieśni* (53,8). Choć słowo מִשְׁפָּחַת w w.4 (w wyznaniu zaufania) zostało użyte w innym sensie niż w 42,1-4, to nie jest wystarczającym powodem do uznania w.4 za redakcyjny. Co więcej, w 53,8 zostało ono użyte jeszcze w innym sensie (zob. poniższy komentarz do tego wiersza). Częściej przedstawiano kolejność wierszy: B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 340; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 120, wstawiają w.5b pomiędzy w.3 i 4; J. Paściak, *Izajasz wieszczem Chrystusa*, s. 109.113, przestawia kolejność, umieszczając w.5b po w. 4.

Odwrotnie natomiast U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 30, który sądzi, że *Pieśń* jest refleksją nad dotychczasowym mizernym skutkiem jego słów. Pomimo polecenia opuszczenia Babilonu (48,20), które datuje na początkowy okres rządów Dariusza I (522/521 r. p.n.e.), niewiele się wydarzyło. Sługa, według którego jest nią część ludu, która powróciła, natrafić miał na zniechęcenie tych, którzy pozostali w kraju. Jednak nie da się znaleźć w tekście żadnych pozytywnych argumentów na rzecz takiej hipotezy.

Podsumowanie. Nie tylko wezwanie do słuchania (w.1a), ale i wyposażenie sługi (w.2) nie pozostawiają wiele miejsca na wątpliwości, że jest on prorokiem. Co więcej, jego przesłanie do złudzenia przypomina to, co zwiastował Deuterioizajasz, tak że utożsamienie sługi z prorokiem Deuterioizajaszem wydaje się najlepszym rozwiązaniem²⁷³. Sługa przywołuje Boże słowa, według których jest pośrednikiem

²⁷² O podobnych próbach w badaniach H. Haag, *Der Gottesknecht bei Deuteriojesaja*, s. 170-171.

²⁷³ Podobnie jak wielu innych K. Elliger, *Deuteriojesaja 1*, s. 200-201, jest przekonany, że „ja” w tej

zbawienia wszystkim narodów, nawet tych najodleglejszych, co dokładnie odpowiada ogólnoświatowej misji powierzonej mu przez Boga w pierwszej *Pieśni*. Pierwszym krokiem do tego, by Boże zbawienie objęło wszystkie narody, ma być zwrócenie się Izraela do Boga, jego powrót i odnowa, stanie się na nowo ludem („plemiona Jakuba”)²⁷⁴. Sługa Izrael – realnie istniejący Izrael – i sługa-prorok mają więc ze sobą kooperować, by zbawieniem objęte zostały nawet najdalsze narody, a ostatecznym celem było uwielbienie Boga, który okaże swoją chwałę wobec narodów. *Pieśń* ta mogłaby być postrzegana jako refleksja sługi nad tym, w jaki sposób jego uniwersalna misja ma być spełniana²⁷⁵. Droga do jej realizacji jest nawrócenie i odnowa Izraela, i to na oczach świata, tak że ostatecznie wraz ze światem Izrael będzie wznosił hymn ku Bożej czci (44,23; 48,20)²⁷⁶. Sługa jest więc „światłem” dla narodów, niosącym im zbawienie. Napotyka jednak na niewiarę Izraela, który jeszcze nie jest w stanie wypełnić swojej roli. Nie ma jednak wątpliwości, że Bóg ostatecznie zapewni skuteczność jego misji, chroniąc go przed prześladowaniami²⁷⁷. Dotychczasowa odmowa Izraela sprawia, że sługa-prorok niejako reprezentuje Izraela (co wyjaśnia zaskakujące słowo „Izrael” w w.3). Zadanie prorockie zostało przypisane słudze przed jego urodzeniem, a tym samym stoi on w szeregu wielkich proroków takich jak Jeremiasz. Jednak inaczej niż ci prorocy skutecznie wypełni powierzone zadanie, a wypełniając je stanie się niejako ostatnim prorokiem²⁷⁸, gdy Izrael i cały świat zwróci się do Boga i zostaną ocaleni.

3.3. Księga Izajasza 50,4-9

4. Pan²⁷⁹ JHWH dał mi

Pieśni należy do samego Deuteroizajasza. Odwrotnie J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 24-25, który wyklucza taką identyfikację sługi z Deuteroizajaszem, Zadanie sługi nie pokrywa się ze zwiastowaniem Deuteroizajasza wobec Babilonu (jego zniszczenie), a co więcej, Deuteroizasz zapowiada jedynie zbawienie świata, ale go nie sprowadza. Trzeba jednak zauważyć, że po pierwsze, ocalenie narodów może zaczynać się od upadku Babilonu, które stanowi założenie ocalenia Izraela i innych narodów, i jest świadectwem potęgi JHWH. A po drugie, trudno byłoby sobie wyobrazić, że rozróżnienie pomiędzy zwiastowaniem skutecznego słowa (!) a jego spełnieniem się (por. Iz 44,26a), mogłoby się mieścić w przekonaniach proroka.

²⁷⁴ T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 419, niesłusznie przypisuje odnowieniu Izraela jedynie drugorzędne znaczenie.

²⁷⁵ Wg J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 7, mówiący sługa transcenduje samego siebie. Można by sądzić, że sługa zbyt odważnie przypisuje sobie niezwykle możliwości, ale taka misja została mu powierzona przez Boga (por. też 42,1-4) – zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 392.

²⁷⁶ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 393: narody będą zafascynowane ocaleniem Izraela i w ten sposób dopełnione zostanie zadanie sługi.

²⁷⁷ *Pieśń* jest nie tyle refleksją nad dotychczasowym mizernym skutkiem słów sługi (jak chciałby U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 30), ile wyznaniem zaufania.

²⁷⁸ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 392-393.

²⁷⁹ Wg O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 67, jest to forma z *suf*. Kwestia jest sporna (zob. też

język uczniów (wyuczony)²⁸⁰
 abym poznał, jak²⁸¹ pomóc (‘odpowiedzieć’)²⁸² zmęczonemu²⁸³

E. Jenni, „אָרײַן”, *THAT I*, kol. 31-38, tu kol. 31), a jednoznaczne rozstrzygnięcie nie jest możliwe – zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 104-105; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 114-115, którzy szeroko analizują występowanie tego słowa w Biblii Hebrajskiej. Nie można się więc dziwić, że taką możliwość często się dopuszcza (np. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 427). G i V mają tylko (pojedyncze) κύριος/*dominus* (V w kolejnych wierszach ma już *dominus deus*), co nie może być powodem do skreślenia któregoś ze słów אָרײַן czy ידוה, gdyż fraza ta w całej *Pieśni* regularnie się powtarza, a w G pominięcie jednego z tych dwóch wyrazów może być wynikiem tego, że oba te słowa były oddawane jako κύριος (zob. J.L. Koole).

²⁸⁰ Rzeczownikowo lub przymiotnikowo: „uczony”, „wyćwiczony” (Jr 13,23) czy „przyzwyczajony” (Jr 2,24 – gdzie jednak wg *BHS*, *HAL* jest wynikiem błędu tekstowego). *KBL* podaje też znaczenie „naśladowca”. Występuje jeszcze tylko w Iz 54,13; 8,16, a *HAHAT* dla miejsc w Iz podaje znaczenie „uczeń”. G: παιδευίας (rzeczownik abstrakcyjny, który odpowiada misznaickiemu użyciu tego słowa w sensie „nauka” – zob. *HAHAT* i J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 105), V: *eruditam* (a na końcu wiersza *quasi magistrum*, tj. „jak nauczyciele”, za którą, tłumacząc „uczeni”, zdaje się podążać K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 426). Do pozostałych starożytnych tłumaczeń zob. J.L. Koole i H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 98-99.

²⁸¹ Dwukrotny *inf.* z לָ znany jest też z Wj 36,1 (zob. O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 14 przyp. 36; por. też G, V), oznaczając umiejętność, zdolność zrobienia czegoś (zob. komentarze, np. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 194). Stąd powyższe tłumaczenie.

²⁸² Tekst jest niepewny, przypuszczalnie uszkodzony (tak o w.4-5 C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 120-121; zob. też kolejne przypisy) i co gorsze, nie ma szans na jakąś pewniejszą rekonstrukcję (zgodna opinia komentatorów, np. O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 14). לָ ידוה to *hapaxl.*, a w starożytnych przekładach nie mamy najwyraźniej do czynienia z niczym innym jak próbami wybrnięcia z trudności i parafrazami (G: „w czasie [לָ], gdy trzeba powiedzieć słowo”; V: *sustentare* [„wspierać”?]; T: „nauczać”; podobnie S – do tych i dalszych świadectw tekstowych zob. J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 208-209; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 106-107; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 99-100). Czasownik ידוה pojawia się jedynie w koniugacjach intensywnych w znaczeniu „wykrzywiać”, „fałszować”, „uciśkać” („być zgiętym”, „zginać się”), co nie wydaje się tutaj możliwym znaczeniem (zob. J. Goldingay, D. Payne i H.-J. Hermisson). Można by czasownik ten uznać za arameizujący wariant hebrajskiego ידוה (zob. *HAL*; *HAHAT*; O.H. Steck), nawet jeśli ידוה jest nie do końca znaczeniowo pewnym *hapaxl.* w Jl 4,11 (numeracja wg *BHS*) – tak J. Goldingay, D. Payne; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 104.106-107; chyba L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 194 i powyższy przekład; do tego krytycznie H.-J. Hermisson. Przeważnie jednak, powołując się na G, zmienia się czasownik na *inf.* ידוה, który razem z ידוה oznacza „odpowiedzieć” (tak C.R. North; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 182 przyp. 1; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 428; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 84). Jednak w G oddano (?) również ידוה, tak że można i trzeba mieć wątpliwości co do podstawy takiej korekty (tak też H.-J. Hermisson, który mimo wszystko wybiera taką korektę przede wszystkim ze powodu bliskości graficznej do TM). Inne propozycje, takie jak przyjęcie, że w TM mamy formę czasownika לָ ידוה (jak chciałby O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 67), który w Biblii Hebrajskiej ma jedynie negatywne znaczenie („bełkotać”, „mówić nierozważnie”, „wprowadzać w błąd” – zob. *HAHAT* i *HAL*), czy „paść” (jedna z propozycji *BHS*, wywodzona z T – zob. C.R. North) są nieprawdopodobne (do tych i innych propozycji zob. J.L. Koole i H.-J. Hermisson).

²⁸³ *Nota acc.* została użyta przed niezdeterminowanym przymiotnikiem (w osobowym znaczeniu rzeczownikowym; zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 107) – do tego zob. *Gesenius’ Hebräische Grammatik*, § 117c. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 118, bierze pod uwagę dwa możliwe uzasadnienia

- słowem, budzi
 każdego poranka²⁸⁴, budzi mi ucho,
 ku słuchaniu jak uczniowie.
5. Pan JHWH otworzył mi ucho²⁸⁵,
 a ja nie sprzeciwiłem się (nie byłem nieposłuszny),
 nie cofnąłem się (sprzeniewierzyłem się)²⁸⁶.
6. Plecy moje dałem bijącym
 i szczękę (brodę) moją²⁸⁷ wyrywającym²⁸⁸,

tego stanu rzeczy: 1) z powodu sg. w ogólnym (kolektywnym) sensie; 2) dla uniknięcia nieporozumienia, jako że chodzi o podwójny *acc.*, a nie przysłówkowe użycie przymiotnika. *Codex Cairensis* zawiera wariant w postaci *inf.* cs. q. czasownika יָעַר (zob. BHS; J.D.W. Watts, *Isaiah* 34–66).

²⁸⁴ Powtórzone בָּבֶקֶר zgodnie z akcentem przynależą do siebie (por. też *r'bia'*), mając emfatyczne znaczenie – zob. O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 14; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 182; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 194; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 109. Wraz z powtórzonym czasownikiem uchodzi za podejrzanę, tak że BHS czy J. Blenkinsopp, *Isaiah* 40–55, s. 318, skreślają oba powtórzone wyrazy (tak też chyba T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40–66*, s. 450), a C. Westermann tylko czasownik. Świadcstwa tekstowe mogłyby potwierdzać w najlepszym razie skreślenie rzeczownika (zob. BHS). W każdym razie nie ma wystarczających podstaw do skreśleń (tak H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 100–101; U. Berges, *Jesaja* 49–54, s. 84). Wątpliwości budzi też podział logiczny. הָיָה mógłby być podmiotem – „słowo budzi” (tak L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 194), lub יָעַר mógłby tworzyć asyndetyczne zdanie względne (tak H.-J. Hermisson). J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 108, nie bez racji uważa, że „słowo” jest raczej tym, co sługa głosi. Tak czy inaczej podział masorecki, jak i Q^a (יָעַר) nie wiążą tego czasownika z הָיָה. Propozycje zamiany pierwszego יָעַר na jakieś określenie הָיָה (np. יָעַל „które jest użyteczne”; נָעִים „miłe” – do tego zob. J.L. Koole i H.-J. Hermisson) nie mają żadnego oparcia w świadectwach tekstowych. Rzeczowo podmiotem powtórnego czasownika יָעַר musi być JHWH, a nie np. ucho.

²⁸⁵ Nie ma tekstowych powodów, by uznać, że pierwsza linia tego wiersza jest dodatkiem (jak proponują BHS [frt] czy C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 120) ani postulować wypadnięcie jednej linii (jak chcieliby z kolei C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 182 przyp. 3 czy ponownie C.R. North), nawet jeśli brak wyraźnego paralelizmu w porównaniu z dwuwierszem w w.5b (ale do metrum tego wiersza zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 113) mógłby prowokować do takich przypuszczeń (zob. też J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 110, który twierdzi, że monostych jest zasadny i bynajmniej nie przychodzi za późno po w.4b, gdyż *impf.* w w.4b odnosi się do czynności powtarzającej się w przeszłości czy teraźniejszości).

²⁸⁶ Do tego czasownika w ni. זָהָר zob. HAL (np. Ps 44,19).

²⁸⁷ Du. – zob. KBL, HAHAT.

²⁸⁸ Zob. HAHAT; tak też V. HAL w oparciu o Q^a (zob. BHS) proponuje zmianę na *ptp.* hi. רָנִי („ra-ni”), *hapaxl.*, którego znaczenie ustalono w oparciu o arabską paralelę (w Starym Testamencie jest poświadczony jedynie inny [?] *hapaxl.* רָנִי w Ne 3,15 w znaczeniu „przykryć”, „zadaszyć”), a które wg J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40–55 Volume II*, s. 211, miałyby się kryć za G i S (do tego krytycznie zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 101–102 i J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 112). Z kolei wg K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 427, rdzeń z Q^a związany jest raczej z רָנִי („wykuwać żelazo”; czasownik taki nie występuje w Starym Testamencie), jednak wariant Q^a jest raczej kuriozalny (tak J.L. Koole i H.-J. Hermisson). J. Hempel, „Zu Jes 50,6”, ZAW 76 (1964), s. 327, na podstawie języka ugaryckiego proponuje znaczenie „doprowadzić do upadku”. Wszystkie tego rodzaju propozycje są niepewne czy wręcz nieprawdopodobne (zob. J. Goldingay, D. Payne; J.L. Koole i H.-J. Hermisson).

- twarzą moją nie ukryłem²⁸⁹
przed obelgami i śliną.
7. A Pan JHWH pomaga mi,
dlatego nie zostałem zawstydzony²⁹⁰,
dlatego uczyniłem twarz swoją jak krzemień
i wiem²⁹¹, że nie będę się wstydził.
8. Blisko²⁹² jest ten, który usprawiedliwia mnie (przyznaje mi rację).
Kto może się sądzić ze mną (wystąpić w sporze sądowym przeciwko
mnie)?
Stańmy razem (przed sądem)!
Kim jest przeciwnik mój (przed sądem)²⁹³?
Niech zbliży się do mnie!
9. Oto Pan JHWH pomaga mi.
Któż to²⁹⁴ może skazać (potępić) mnie?
Oto wszyscy oni jak ubranie zużyją się (rozpadną się)²⁹⁵,
mól zje ich.

Ustalenie początku trzeciej *Pieśni o słudze JHWH* nie wywołuje sporów²⁹⁶. Iz 50,1-3 to dysputacja²⁹⁷, w której JHWH (w 1. os.) odrzuca oskarżenie lub skargę ludu, przekonując, że upadek wynikał nie z bezsilności Boga, lecz z grzechu ludu. Jest ona mową JHWH zaadresowaną do ludu (2 os. *pl.*), otwiera ją formuła posłańca.

²⁸⁹ W Q^a stoi czasownik „odsunąć”, „odwrócić” (zob. BHS; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 427; J.L. Koole, *Isaiah III*, 2, s. 114, wskazując na 2Krn 30,9), co niekoniecznie nie pokrywa się z Vrs (zob. J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 211). TM nie budzi zastrzeżeń.

²⁹⁰ Choć czasownik כָּלַל (ni.) ma też znaczenie „być łzonym” (por. rzeczownik כָּלָלָה), to w Dtiz (41,11; 45,16-17; 54,4) zawsze występuje w powyższym sensie (zob. HAHAT; HAL). Pf. może być tłumaczone w czasie przeszłym (tak np. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 195; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 427; H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja* 3, s. 98), teraźniejszym (tak J.L. Koole, *Isaiah III*, 2, s. 115), a nawet przyszłym (tak U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 82). Zob. poniższy komentarz.

²⁹¹ Impf. cons. jest prawdopodobnie następstwem pf. z poprzedniego zdania. Drugie zdanie עָלַי może, ale nie musi być czasowo zrozumiane jak pierwsze zdanie עָלַי w w.7a. B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 352, zmienia drugie עָלַי na יָ, powołując się na G. Jednak lekcja G może wynikać jedynie z potrzeb przekładu, a tłumaczenie יָ przez ἅλλ᾽ wcale nie jest oczywiste.

²⁹² Czasowo lub przestrzennie – zob. HAL; HAHAT.

²⁹³ Zob. HAL; HAHAT i poniższy komentarz.

²⁹⁴ Dosłownie: „Kto jest tym, który może mnie potępić?” Zaimek osobowy wzmacnia pytanie – zob. Gesenius’ *Hebräische Grammatik*, § 136c.

²⁹⁵ Możliwe jest zarówno znaczenie zwrotne (*intrans.*), jak i bierne (jak G, V oraz Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 196) – zob. HAHAT.

²⁹⁶ Konsens badaczy odnotowuje J.L. Koole, *Isaiah III*, 2, s. 102.

²⁹⁷ Z elementami mowy sądowej – zob. przede wszystkim H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja* 3, s. 13; J. Begrich, *Studien zu Deuterjesaja*, s. 26.38-39.48-52, który całość zalicza do dysputacji, ale jej pierwszą część 50,1-2a uważa za mowę sądową. Zaś wg C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 181, 50,1-3 jest mową sądową.

Pieśń natomiast jest wypowiedzią sługi w 1. os., dotyczącą jego misji. Monolog sługi kończy się na w.9²⁹⁸. Wprawdzie nie jest jasne, kto mówi w w.10-11, ale w.10 mówi zarówno o Bogu, jak i słudze w 3. os., wzywając do słuchania sługi. W.11 jest groźbą Bożą (wyraźnie w w.11b) wobec wrogo nastawionych odbiorców²⁹⁹. Choć **הָיָה בְּלִיָּה** na początku w.11 z pewnością nawiązuje do w.9b (**הָיָה בְּלִיָּה**), to już zmiana osoby gramatycznej pokazuje, że nie przynależą one pierwotnie do siebie. W.10-11 nie mogą więc być prostą kontynuacją trzeciej *Pieśni*³⁰⁰.

W przeciwieństwie do pozostałych *Pieśni o służbie JHWH* w trzeciej w ogóle nie pojawia się słowo „sługa”. Jednak jej podmiotem lirycznym i bohaterem jest osoba, która jak sługa z dwóch pierwszych *Pieśni* realizuje swoją misję zwiastowania z Bożego polecenia, napotykać opór w swoim otoczeniu (por. 49,4a). Na relację sługa-pan może też wskazywać **אֲדָנִי**, które czterokrotnie stoi obok imienia JHWH³⁰¹.

Nie jest możliwe przypisanie trzeciej *Pieśni* do jakiegoś znanego gatunku³⁰². Jest ona monologiem, który nie został do nikogo wprost zaadresowany. O narodach nie ma w niej w ogóle mowy, a misja sługi nakierowana jest na **יִשְׂרָאֵל** (w.4). Można w niej odnaleźć elementy skargi, w.5aß-6 mogłyby nawiązywać do opisu niedoli w skargach³⁰³, a w.7-9 przypominają wyznanie zaufania (psalm zaufania)³⁰⁴, nawet

²⁹⁸ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 102; H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja 3*, s. 103-107.

²⁹⁹ Do tego zob. poniższy komentarz do tego wiersza.

³⁰⁰ C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 135, uważa w.10-11 za odrębny fragment, który charakteryzuje podobieństwo zarówno do *Pieśni o służbie JHWH*, jak i słów Deuteroizajasza. Częściej jednak w.10-11 są uważane za wtórne rozszerzenie/a - tak B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 353; K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 335; K. Elliger, *Deuteriojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 31-33; O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 14 przyp. 32; H.-J. Hermisson „Israel und der Gottesknecht bei Deuteriojesaja“, s. 3 przyp. 4 i *Deuteriojesaja 3*, s. 105-107, E. Haag, „Die Botschaft vom Gottesknecht“, s. 166; H. Haag, *Der Gottesknecht bei Deuteriojesaja*, s. 173; J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 319; J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 279 przyp. 208. Inaczej granice jednostki tekstowej wyznaczają K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 428.432, widząc w słudze kogoś podobnego do Mojżesza, który w Pwt 28 wygłasza przekleństwa i błogosławieństwa; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 206-207, powołując się na podobieństwo w.8b-9 do w.10-11 (konstrukcja oparta na **כִּי ... הָיָה**), które mogą równie dobrze mieć charakter redakcyjny; O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 67-68, według którego sługa-prorok po swoim wyznaniu zwraca się jeszcze do zboru.

³⁰¹ Zob. K. Baltzer, „Zur formgeschichtlichen Bestimmung der Texte vom Gottesknecht“, s. 38-39; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 99, a przede wszystkim szeroko H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja 3*, s. 104-105, argumentując przekonująco przeciwko tezie z J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 289-283, że ta redakcyjna perykopa rysuje obraz idealnej postaci prorockiej.

³⁰² Zob. J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 320; H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja 3*, s. 110.

³⁰³ Zob. zwłaszcza H.-J. Hermisson, „Der Lohn des Knechtes“, s. 277 przyp. 17 i *Deuteriojesaja 3*, s. 110. Zaś H.O. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 15 (i nieco ostrożniej C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 183.186), widzi w tych wierszach zapewnienie o niewinności.

³⁰⁴ Zob. K. Elliger, *Deuteriojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 34; O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 73; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 183; W.A.M. Beuken, „Jes 50,10-11: Eine kultische Paränese zur dritten Ebedprophetie“, *ZAW* 85 (1973), s. 178; H.O. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 15; H.-J. Hermisson, „Der Lohn des Knechtes“, s. 277.

jeśli brak zwrócenia się do Boga (jak w Ps 23 i 27A)³⁰⁵. Nie tylko z tego powodu nie można jej zakwalifikować do skargi³⁰⁶, bo brakuje w niej również prośby³⁰⁷. W w.8-9a wyraźnie obecny jest język sądowy, który pojawia się też w skargach przeciwko wrogom³⁰⁸. Początek *Pieśni* natomiast nie może być kojarzony z żadnym gatunkiem. Skoro sługa ma słowem pomagać bezsilnym, to pełni urząd prorocki³⁰⁹. Natomiast treściowo perykopa przypomina konfesje Jeremiasza (por. Jr 11,18-20; 15,10-12.15-18[19-20]; 17,13-18; 18,19-23; 20,7-13, a nawet ostatnią z nich 20,14-18, w której prorok nie zwraca się do Boga)³¹⁰. Jak się więc wydaje, wzorcem dla autora *Pieśni* był prześladowany prorok Jeremiasz, nawet jeśli nie można stwierdzić prawie żadnych bezpośrednich językowych zapożyczeń³¹¹. Biorąc pod uwagę te wszystkie obserwacje, określano *Pieśń* mianem prorockiego wyznania zaufania czy prorockim psalmem zaufania³¹², co jest bardziej ogólną charakterystyką niż nazwą gatunku³¹³. Jest ona unikalnym dziełem³¹⁴.

Otwierające w.4 słowa „Pan JHWH” pojawiają się w Dtiz także w formule posłańca w 49,22; 52,4 i 51,22 (z suf. 2. os.) oraz w 40,10 i 48,16³¹⁵ (też w 61,1.11). אֲדֹנָי

³⁰⁵ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 112. Ps 27 składa się prawdopodobnie z dwóch pierwotnie niezależnych psalmów: w.1-6 (A) i w.7-13 (B; redakcyjny jest w.14) – za E. Zenger, *Psalmen-Deutung* 3, s. 15-17.

³⁰⁶ Jak chciałby J. Begrich *Studien zu Deuterojesaja*, s. 54-55, nawet jeśli dostrzega brak zwrócenia się do Boga; podobnie O. Kaiser, „Der Lohn des Knechtes”, s. 73-77. Podobnie z powodu braku najistotniejszych elementów, takich jak sławienie Boga (zob. H.W. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, s. 257), nie może być pieśnią dziękczynną, jak chciałby L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 346.

³⁰⁷ Co jest powszechnie dostrzegane – zob. C. Westermann, tamże; R.F. Melugin, *The Formation of Isaiah 40-55*, s. 72; H.-J. Hermisson, „Der Lohn des Knechtes”, s. 277 przyp. 17 i *Deuterojesaja* 3, s. 110.112; też G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 137, który jest przekonany o świadomym unikaniu zawołania do Boga.

³⁰⁸ Zob. już K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 34. Stąd wg H.-E. von Waldow, *Anlaß und Hintergrund der Verkündigung des Deuterojesaja*, Bonn 1953, s. 54-55, *Pieśń* jest mową (sądową) obrony niesłusznie oskarżonego (za nim R.P. Merendino, „Allein und einzig Gottes prophetisches Wort: Israels Erbe und Auftrag für alle Zukunft [Jesaja 50, 4-9a. 10]”, *ZAW* 97 [1985], s. 362).

³⁰⁹ Zob. K. Baltzer, „Zur formgeschichtlichen Bestimmung der Texte vom Gottesknecht“, s. 39; H.-J. Hermisson, „Der Lohn des Knechtes”, s. 278.

³¹⁰ Zob. poniższą analizę i komentarze, a zwł. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 183-184; H.O. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 15 przyp. 43; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 103; K. Baltzer, *Deuterojesaja*, s. 429; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 112.

³¹¹ Zob. poniższy komentarz. Pomimo tego C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 184, odnajduje szereg bezpośrednich analogii.

³¹² Tak C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 183 (*Vertrauensbekenntnis eines Wortmittlers*, sługa wzorowany ma być na Mojżeszu, Eliaszu czy Jeremiaszu); K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 34 (prorocki *Vertrauenspsalm*) i in. Zaś K. Baltzer, „Zur formgeschichtlichen Bestimmung der Texte vom Gottesknecht“, s. 38, chciałby widzieć w *Pieśni* fragment biografii.

³¹³ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 112.

³¹⁴ Tak J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 103.

³¹⁵ Wg R.G. Kratz, *Kyros im Deuterojesaja-Buch*, s. 217 (zestawienie), wszystkie te miejsca

występuje przede wszystkim w zawołaniach czy słowach skierowanych do Boga, a niezwykle rzadko w wypowiedziach oznajmujących³¹⁶. Aż czterokrotne użycie אָדֹנָי w zdaniu oznajmującym zdaje się wynikać z tego, że mówiący ma się za Bożego sługę³¹⁷. Wyrażenie „Pan[ie] JHWH” pojawia się w skargach (wyznaniach zaufania, np. Ps 71,5.16)³¹⁸. W Iz 40,10 (por. też 61,11) występuje w wypowiedzi o potędze JHWH i o Bożej zapłacie, którą są odkupieni wygnańcy (por. Iz 49,4)³¹⁹. Tutaj może służyć podkreśleniu, że inicjatorem działania służi-proroka jest JHWH, który go wyposaża i chroni³²⁰. Wiąże się więc z zadaniem i wytrwałością służi, które ostatecznie opierają się na JHWH. לִי z Bogiem jako podmiotem najczęściej ma dopełnienie לִב (uzdolnienie człowieka przez Boga do rozumienia, podejmowania decyzji), ale nigdy więcej לְשׁוֹן³²¹, który jest organem mowy³²². Sługa obdarowany został zdolnością do właściwego mówienia. Czasownik לָמַד odnosi się do uczenia, opartego na trenowaniu czy ćwiczeniu. לָמַד w Iz 8,16 oznacza prawdopodobnie ucznia proroka, a w Iz 54,13 posłusznych uczniów Bożych (dla mieszkańców Jeruzolimy w pl.)³²³. Z jednej strony jest więc określeniem dla osoby wyuczonej czy wyćwiczonej w mówieniu, a z drugiej strony wskazuje na bliską, uczniowską relację z Panem, boskim nauczycielem³²⁴.

Czasownikowi לָמַד podporządkowany jest również inf. לִדְרֹשׁ, oznaczający umiejętność wykonania czegoś³²⁵, a w powiązaniu z językiem zdolność znalezienia wła-

są redakcyjnymi rozszerzeniami, tak że dla R.P. Merendino, „Allein und einzig Gottes prophetisches Wort”, s. 349-350, są świadectwem wtórności trzeciej *Pieśni*. Jednak co do wtórności części tych miejsc można mieć co najmniej wątpliwości (w szczególności dotyczy to 40,10; 49,22; 51,22; 52,4 – zob. rozważania dotyczące kryteriów dla analizy literackokrytycznej Iz 40-55 w H.-J. Hermisson, „Einheit und Komplexität Deuterjesajas”, s. 291-307 oraz H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja* 3, s. 738-739 [zestawienie]). Nawet jeśli wszystkie te miejsca były wtórne, nie rozstrzygałoby to jeszcze o wtórności ani trzeciej *Pieśni*, ani jej niektórych sformułowań, gdyż mogłaby ona być tekstem, z którego czerpali redaktorzy. Z taką sytuacją mamy do czynienia w szczególności w przypadku 48,16(b), który jest prawdopodobnie redakcyjnym uzupełnieniem opartym na 61,1 oraz 42,1 i trzeciej *Pieśni o służce JHWH* (do tego zob. H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja* 2, s. 281-284).

³¹⁶ Zob. E. Jenni, „אָדֹנָי”, kol. 35-38, który uważa, że wszystkie miejsca, gdzie pojawia się w zdaniach oznajmujących, są podejrzanek tekstowokrytycznie. אָדֹנָי miał być najpierw epitet Boga (bez suf.), powszechnym również w religiach ościennych, który uległ następnie przekształceniu w imię własne.

³¹⁷ Wg J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 105, oznacza wyjątkową relację służi z Bogiem.

³¹⁸ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 105.

³¹⁹ Zob. powyższy komentarz do 49,4.

³²⁰ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja* 3, s. 114.

³²¹ Za R.P. Merendino, „Allein und einzig Gottes prophetisches Wort”, s. 350; U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 100.

³²² Zob. B. Kedar-Kopfstein, „לְשׁוֹן”, *TWAT* IV, kol. 595-605, zwł. kol. 601-602.

³²³ Zob. powyższy komentarz do tego wiersza oraz E. Jenni, „לָמַד”, *THAT* I, kol. 872-875; R.P. Merendino, „Allein und einzig Gottes prophetisches Wort”, s. 350.

³²⁴ Zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 185; E. Jenni, „לָמַד”, kol. 875 czy G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 137, który dostrzega w tym wierszu uzupełnienie Iz 42,3 o pozytywny aspekt.

³²⁵ Takie wyrażenie znajdujemy też np. w Jr 24,7 (zdolność poznania Boga; por. też Ez 20,12) czy Wj 36,1 (umiejętność wykonania pracy rzemieślniczej), Koh 1,17 (zglobienie mądrości i głupoty).

ściwych słów (דָּבָר). Kolejny *inf.* jest tekstowo niepewny³²⁶. Bez względu na to, czy byłby to arameizujący wariant hebrajskiego עָרַשׁ, czy עָנָה, to mowa jest o umiejętnym doborze słów, które niosą wsparcie zmęczonym. יָקָר to przymiotnik tylko cztery razy pojawiający się w Biblii Hebrajskiej³²⁷, w Sdz 8,15 i 2Sm 16,2 oznacza zmęczonych i wyczerpanych wojowników czy uciekinierów, a w Iz 40,29 odnosi się do adresatów z 40,27, czyli Jakuba/Izraela, jak w Dtiz nazywani są wygnańcy. Są oni pozbawieni siły i wątpią w Bożą moc, a prorok zachęca ich do zaufania Bogu. Bezsilnymi są zatem wygnańcy³²⁸, do których zwraca się Boży uczeń, prorok słowem pobudzającym do zaufania Bogu (דָּבָר wg Jr 18,18 charakteryzuje proroka)³²⁹. Przedstawienie odbiorców misji sługi-proroka jako zmęczonych odpowiada pierwszej *Pieśni o służbie Pana* 42,3, gdzie sługa zwraca się do tych, którzy są bliscy śmierci³³⁰. Podobnie jak w 42,2-4 język sługi, mimo że jest skuteczny jak ostry miecz (49,2), nie przynosi skazującego, niszczącego wyroku, lecz jest łagodny i niesie zbawienne wsparcie potrzebującym.

Druga część wiersza rozwija kwestię uczniowskiej postawy proroka. עָרַשׁ hi. oznacza tyle co czynienie kogoś aktywnym, powodowanie czegoś/czyjegoś działania³³¹ (np. w skardze Ps 35,23). W Dtiz w hi. opisuje powołanie do działania Cyrusa (41,2,25; 45,13) i mobilizację do walki (42,13)³³². Nie można wykluczyć, że wbrew akcentom masoreckim pierwszy z nich miał być określeniem słowa (względne zdanie asyndetyczne), które budziłoby, dodawało odwagi i sił wygnańcom (por. w odniesieniu do Syjonu w Iz 51,17; 52,1)³³³. Nigdzie więcej w Biblii Hebrajskiej dopełnieniem tego czasownika nie jest ucho³³⁴. Budzenie ucha jest praktycznie tożsame z otwarciem ucha z w.5³³⁵. Uaktywnienie ucha prowadzi do słuchania i posłuszeństwa (por. np. Jr 7,24,26)³³⁶. Słuchanie i uczenie się przynależą do siebie (por. Pwt 4,10;

³²⁶ Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia.

³²⁷ Rdzeń יָקָר występuje 14 razy, z czego 6 razy w Dtiz, a 4 razy w Iz 40,28-31.

³²⁸ Tak powszechnie, m.in. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 70; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 138; H.-J. Hermisson, „Der Lohn des Knechtes“, s. 276 i przyp. 15 i *Deuterojesaja* 3, s. 118-119; O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 16 przyp. 45; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 194. Do Iz 40,27-31 zob. K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 95-103.

³²⁹ Prorocka funkcja mówiącego nie budzi tutaj wątpliwości, zob. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 69-70; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 184-185; H.-J. Hermisson, „Der Lohn des Knechtes“, s. 278; R.P. Merendino, „Allein und einzig Gottes prophetisches Wort“, s. 352.363-364; U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 101; a nawet K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 428 (porównanie sługi do proroka).

³³⁰ Choć są nimi tam nie tylko wygnańcy, ale i narody. Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 118.

³³¹ Zob. K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 119.

³³² Zob. K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 250.

³³³ Taką interpretację wybiera H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 119.

³³⁴ Za R.P. Merendino, „Allein und einzig Gottes prophetisches Wort“, s. 351. Dopełnieniem mogą być np. instrumenty i brzask (Ps 108,3), duch ludzki (Ezd 1,1.5), a czasownika w q. ramię Boże (Iz 51,9).

³³⁵ Zob. U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 101, ale i poniżej.

³³⁶ Ucho jest organem słuchania, tak że związek ucha ze słuchaniem jest oczywisty – zob. G. Liedke, „אָזן“, *THAT* I, kol. 95-98, zwł. kol. 96 i 98 oraz listę odnośników w R.P. Merendino, „Allein und einzig

31,11-13; Ps 34,12, co skutkuje posłuszeństwem Bożej woli)³³⁷. Niesłuchanie nauczyciela może wieść do upadku (Jr 32,33; Prz 5,13). Postawa sługi słuchającego jak uczeń jest wyrazem posłuszeństwa i oddania Bogu³³⁸. Poranek bywa czasem Bożej interwencji i nadchodzącego ocalenia (por. Ps 5,4; 143,8) lub też przychodzącego słowa Bożego (Ez 12,8) i prorockiego zwiastowania (Ez 24,18 i 33,22)³³⁹. Powtórzenie בִּבְקֶרֶךְ może wskazywać nie tyle na konkretną porę, ile na nieustające słuchanie i uczenie się od Boga³⁴⁰. Podobnie otrzymanie słowa i mówienie proroka jest też powiązane w Jr 1,(7.)9; 15,16; Ez 3,10-11³⁴¹. Umiejętność proroka do skutecznej pomocy słowami opiera się na stałym słuchaniu Boga, ciągłym objawieniu³⁴².

O otwarciu uszu (w.5aa) w Starym Testamencie czytamy jeszcze tylko w Iz 48,8 (pi. z przeczeniem dla wcześniejszej niewiedzy Izraela o nadchodzącym zbawieniu, spowodowanej jego niewiarą; por. Ps 58,5)³⁴³ oraz późnym Iz 35,5 (ni. w słowie obietnicy dla wygnańców, których niezdolność do słuchania cudownie Bóg usunie)³⁴⁴. Wyrażenie to trzeba rozumieć jako uzdolnienie do posłusznego przyjęcia słowa. Uszy i język są organami, których potrzebuje prorok do swej działalności, a uzdolnienie do posługiwania się nimi jest Bożym darem³⁴⁵. Boży uczeń – prorok jest pośrednikiem przekazującym zbawcze słowa od Boga wygnańcom. W *Pieśni* mowa jest w pierwszej kolejności o zwiastowaniu (język), co następnie znajduje uzasadnienie w słuchaniu (ucho)³⁴⁶. Z jednej strony w.5aa kontynuuje myśl z w.4b, więcej, *pf.* sugeruje, że otwarcie ucha umożliwia codzienne wsłuchiwanie się w Boże pouczenia. Z drugiej zaś strony łączy się z resztą w.5, w której prorok wyraża akceptację dla swojej funkcji, na co wskazuje także zestawienie podmiotów „Pan”/„ja”³⁴⁷.

Gottes prophetisches Wort”, s. 352 przyp. 57. Do słuchania i powiązanego z nim posłuszeństwa zob. też H. Schult, „שָׁמַע”, *THAT* II, kol. 974-982, tu kol. 976.980-981.

³³⁷ Zob. G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 137 czy K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 429-430.

³³⁸ H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 116, przywołuje egipskie teksty mądrościowe, w których umiejętność słuchania jest cnotą uczniowską (por. też Prz 20,12).

³³⁹ Zob. R.P. Merendino, „Allein und einzig Gottes prophetisches Wort”, s. 352-353. W przypadku Ezechiela mowa jest o przerwaniu milczenia i rozpoczęciu głoszenia sądu.

³⁴⁰ Tak H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 118.

³⁴¹ Zob. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 428.

³⁴² Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 115-116 i U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 102. Co wcale nie oznacza, że prorok miałby tylko powtarzać Boże słowa, lecz że uczy się odpowiednio reagować – do tego zob. przede wszystkim H.-J. Hermisson, który zasadnie wątpi, by pomocne miałyby odwołanie się do starożytnej bliskowschodniej praktyki nauczania poprzez wielokrotne powtarzanie nauk nauczyciela (inaczej U. Berges).

³⁴³ Wg H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 122, 48,8 jest późniejszym rozszerzeniem bazującym ewidentnie m.in. na trzeciej *Pieśni o słudze JHWH*.

³⁴⁴ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 110; do Iz 35,5 zob. H. Wildberger, *Jesaja. 3. Teilband*, s. 1357-1359 i 1361.

³⁴⁵ Zob. H.-J. Hermisson, „Der Lohn des Knechtes”, s. 278; podobnie L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 194-195.

³⁴⁶ Co zauważa też O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 16-17.

³⁴⁷ Pomimo umieszczenia tych podmiotów na początku zdań spójnik wcale nie musi być ı

Stąd w.5aa otwiera drugą część perykopy i jednocześnie zamyka pierwszą, która ma ramową (nawiązującą do chiasmu) budowę: na jej początku i końcu stoi podmiot „Pan JHWH” z orzeczeniem w *pf.* oraz dopełnieniem dalszym לִי i bliższym „język”/„ucho” (w środkowej części w.4b *impf.*)³⁴⁸.

W w.5aβ-b podmiotem jest prorok-sługa (w 1. os.). מַדְבֵּר oznacza przede wszystkim „być krnąbrnym”, „przekornym”, „nieposłusznym”, opisując aktywne i subiektywne negatywne nastawienie. Analogiczne znaczenie ma rzeczownik מְדַבֵּר. W Starym Testamencie poza niewieloma wyjątkami chodzi o stosunek do Boga i o nieposłuszeństwo Bożemu słowu (Iz 30,9; Ez 2,4-8; 5,6; 20,13.21; Ps 105,28), przekazywanemu najczęściej przez proroków (np. 1Krl 13,21.26)³⁴⁹. Sługa podporządkowuje się posłuszenie usłyszaneemu Bożemu słowu (por. 1Sm 12,14). Paralelne wyrażenie סָנִי ni. razem z אָדָוֶר³⁵⁰ jest utrwalonym sformułowaniem³⁵¹ i odnosi się, z wyjątkiem Ps 44,19³⁵², do ustępowania w obliczu wrogów (Jr 38,22; 46,5)³⁵³. W skargach przeciwko wrogom występuje obok pojęć dla zniszczenia i zhańbienia (jako życzenie przeciwko przeciwnikom psalmisty – Ps 35,4; 40,15; 70,3; 129,5; także przeciwko bałwochwalcom we wtórnym Iz 42,17). W takim razie prorok zapewnia o swej wytrwałości i nieustępliwości w obliczu przeciwników, o czym mówi kolejny wiersz³⁵⁴. A w ramach paralelizmu zapewnienie to łączy w sobie wierne posłuszeństwo Bogu i jego słowu z wytrwałością wobec wrogów. Inaczej niż Mojżesz (Wj 4,10-16[.17]) czy Jeremiasz (Jr 1,4-10) sługa nie opiera się Bożemu powołaniu, a jednocześnie doświadcza jak inni prorocy odrzucenia przesłania i prześladowania ze strony słuchaczy proroków (przede wszystkim Jeremiasz; Jr 20,7-9)³⁵⁵. Budowa paralelizmu w w.5aβ-b jest bardzo regularna (także rytmicznie: 3+3).

Prześladowania, które są udziałem sługi, zostały opisane w w.6. Pozwala (נָתַן; por. w.4a) on na bicie go po plecach i wyrwanie brody. הָיָה jeszcze raz pojawia się

adversativum (jak chcieliby C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 186 i R.P. Merendino, „Allein und einzig Gottes prophetisches Wort”, s. 353), lecz wyrażać bliski związek, współdziałanie czy następstwo (tak H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja* 3, s. 120).

³⁴⁸ *Pf.* dla tego, co się już dokonało (por. 49,1b-3; zob. H.-J. Hermisson, „Der Lohn des Knechtes”, s. 277), a *impf.* dla stałej łączności sługi-proroka z Bogiem. Do budowy *Pieśni* i jej pierwszej części zob. O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 16-17.

³⁴⁹ Zob. R. Knierim, „מַדְבֵּר”, *THAT I*, kol. 928-930. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 111 (antonim שָׁמַע).

³⁵⁰ Wg J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 111, אָדָוֶר / אָנִי to aliteracja.

³⁵¹ Zob. F. Reiterer, „סָנִי”, *TWAT V*, kol. 769-774, tu kol. 770 i 773-774.

³⁵² W zapewnieniu niewinności w skardze ludu (zob. H.-J. Kraus, *Psalmen 1*, s. 324-325), który jednak wydaje się bardzo późny (zob. H.-J. Kraus, który mimo to odnajduje w nim prastare tradycje). Nie powołując się na Ps 44 C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 186, widzi w tym wrażeniu motyw zaczerpnięty z zapewnienia o niewinności składanego w obliczu prześladowań, co jednak zarówno ze względu na dominujące użycie tego wyrażenia (zob. dalej), jak i wyjątkowość jego połączenia z podmiotem „serce” w Ps jest nieprawdopodobne.

³⁵³ Za H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja* 3, s. 123-124.

³⁵⁴ Zob. H.-J. Hermisson, „Der Lohn des Knechtes”, s. 278 i *Deuteriojesaja* 3, s. 123-124 (*Loyalitätsbekenntnis*).

³⁵⁵ Tak H.-J. Hermisson, „Der Lohn des Knechtes”, s. 277-278 i *Deuteriojesaja* 3, s. 120-121.

w Dtiz (51,23) w metaforycznym opisie podporządkowania i poniżenia Syjonu³⁵⁶. Zaś *ptp.* hi. נכה użyte zostało też w Lm 3,30 w kontekście wystawienia (נחן) bijącemu szczęki (לחי; por. też Hi 16,10 czy Ps 3,8)³⁵⁷. מרט w odniesieniu do brody pojawia się jeszcze tylko w Ezd 9,3 jako element rytu żałobnego czy pokutnego. Do tego można dodać Ne 13,25: Nehemiasz złorzeczy, bije (נכה) i wyrzywa włosy (czasownik nie ma dopełnienia, tak że chodzi prawdopodobnie o włosy) tym, którzy wydają swoje dzieci za obcoplemienne kobiety³⁵⁸. Poniżanie zdaje się być karą dla winnych. Obcinanie brody czy golenie, opisywane za pomocą innych słów, miało hańbić człowieka (Iz 7,20; 2Sm 10,4-5)³⁵⁹. Prorok jest brutalnie traktowany, hańbiony i być może uważany za winnego (por. dalsze w.8-9 i Iz 53,6-9). סר hi. inaczej niż w Iz 49,2 ma tutaj negatywny sens bronienia dostępu, ukrywania. Z dopełnieniem פנים w sensie dosłownym oznacza chronienie czy ukrywanie twarzy (por. Wj 3,6)³⁶⁰. Śliną (רק) znieważano też Hioba (30,10)³⁶¹. כלם, który pierwotnie oznaczał „zostać zranionym” (ni., ho.), podobnie jak inne pojęcia dla wstydu obejmuje zarówno aspekt subiektywny (odczucie), jak i obiektywny (zniszczenie), które bardzo rzadko dają się oddzielić³⁶². W hi. oznacza publiczne zawstydzanie, upokarzanie (por. Hi 11,3; Prz 28,7, w Prz 25,8 przed sądem)³⁶³. Zhańbienie wiąże się z doświadczonym nieszczęściem (Ez 16,27-63; 32,24-30), bywa też życzeniem dla wrogów w skargach (Ps 35,4.26). Nawiązując do języka skarg czasownikiem tym w Dtiz wyraża się oczekiwanie pohańbienia, unicestwienia prześladowców Izraela (41,11)³⁶⁴. Sługa-prorok przyjmuje ciosy i niszczące pohańbienie³⁶⁵, które mają spaść

³⁵⁶ Do tego zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 244. W Prz 10,13; 19,29; 26,3 okładanie grzbietu (kijem) jest karą dla głupca.

³⁵⁷ K. Koenen, *Klagelieder*, s. 254.298, interpretuje Lm 3,30 jako gotowość do przyjęcia cierpienia i pohańbienia jako środka wychowawczego w oczekiwaniu na Bożą łaskę. Czy można w tym doszukiwać się rytu pokutnego?

³⁵⁸ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 124, który przywołuje paralele z antycznej literatury poświadczające, że były to akty głęboko poniżające (broda to oznaka wolności i społecznego uznania).

³⁵⁹ Zob. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 72.

³⁶⁰ Zob. G. Wehmeier, „סר”, kol. 175. Ukrywanie oblicza może być wyrazem niełaski, w Starym Testamencie najczęściej podmiotem jest Bóg, okazując gniew i karząc, a czasami nie biorąc pod uwagę ludzkich grzechów (kol. 178-181).

³⁶¹ Rzeczownik ten pojawia się jeszcze tylko w Hi 7,19. Trzeba zaznaczyć, że Hi jest całą pewnością późniejszy niż trzecia *Pieśń o słudze JHWH* – zob. J. Ślawik, *Hiob przed Bogiem*, s. 724-729.

³⁶² Zob. F. Stolz, „בשר”, *THAT I*, kol. 269-272, tu kol. 270-271.

³⁶³ Zob. H. Strauss, *Hiob*, s. 7.

³⁶⁴ Częściej we wtórnych fragmentach: w zapewnieniu, że hańba nie spotka już Jerozolimy (54,4) i Izraela (45,17; por. też 61,7); los bałwochwalców w 45,16, i to w opozycji do Izraela w w.17 (por. też Jr 20,11) – do 45,16-17 zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 47-48, a do 54,4 (54,1-10) zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 483-492.

³⁶⁵ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 112. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 186 i za nim U. Berges, *Jesaja* 49-54, s.105, dostrzegają zasadniczą różnicę pomiędzy sługą a Jeremiaszem w tym, że Jeremiasz reagował gorzką skargą. Ale oczekiwanie sługi nie różni się znowu tak bardzo od Jeremiaszowego (por. np. w.7.9 z Jr 20,11).

na prześladowców Izraela. Mogłoby się wręcz wydawać, że Bóg stoi po stronie jego wrogów (jak w skardze z Ps 44,10-17; 69,6-8.20; por. też Jr 3,25). Sługę dotyka los niegodziwców, co niejako sam przyznaje³⁶⁶. Ponieważ język jest dosyć typowy, trudno byłoby definitywnie rozstrzygać, na ile te prześladowania należy rozumieć dosłownie, a na ile przenośnie. Ponieważ niektóre z pojęć pojawiają się w kontekście sądowym, a w w.8 prorok oczekuje uniewinnienia sądowego (dosłownie czy przenośnie?), to powstaje pytanie, czy tłem nie jest napiętnowanie oskarżeniami przed sądem czy sądowe karanie. Poprzedzające wiersze (w.4-5) nie pozostawiają wątpliwości, że prześladowania te mają związek z prorocką misją sługi³⁶⁷. Niczego nie dowiadujemy się o tożsamości prześladowców. W grę mogą wchodzić wygnańcy lub elity wśród wygnańców, żydowskie autorytety³⁶⁸, którzy odrzucają poselstwo sługi, ale również Babilończycy (władze babilońskie?) czy przedstawiciele narodów w ogóle³⁶⁹. Alternatywa taka nie musi być zasadna, bo wygnańcy mogliby się obawiać zwiastowania jednego spośród ziomków skierowanego przeciwko Babilonii, tak że wszyscy oni współdziałaliby w zwalczaniu sługi-proroka. Tak czy inaczej pewniejsze rozstrzygnięcie tych kwestii nie jest możliwe³⁷⁰. Choć prześladowanie sługi nie jest odległe od skargi z 49,4, to jednak nieskuteczność misji, odrzucanie jego słów różni się znacząco od otwartego prześladowania³⁷¹. Ale czy można z tego wyciągać wniosek, że trzecia *Pieśń* odzwierciedla dalsze, późniejsze doświadczenia sługi³⁷²? W.6 ma regularną budowę: części ciała, które są celem ciosów stoją zawsze

³⁶⁶ Tak C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 186; podobnie H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja* 3, s. 125; O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 73.

³⁶⁷ Zob. przede wszystkim J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 112-113; H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja* 3, s. 122-126.

³⁶⁸ Tak G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 138, przy czym nie ma to być działanie pojedynczych niezadowolonych osób, ale publiczne, wręcz urzędowe, sądowe postępowanie przeciwko słudze (por. Lb 12,14; Pwt 25,9; Ne 13,25); podobnie H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja* 3, s. 146: gremium wśród wygnańców podobne do kapłańskich służb z Jr 20,1-6, a nawet 29,25-28, które uważa poselstwo proroka za polityczne zagrożenie. Zob. też J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 322 (do w.9), który nie widzi żadnego powodu do tego, by zakładać postępowanie sądowe władz babilońskich przeciwko słudze (za działalność wywrotową). Na wygnańców i ich część wskazują też L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 196 czy C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 147; a J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66*, na buntownicze, żydowskie grupy w Jerozolimie, datując powstanie dramatu z Iz na połowę V w. p.n.e. i utożsamiając sługę z tej *Pieśni* z Zerubbabelem (Zorobabelem).

³⁶⁹ O babilońskich urzędnikach myślał już K. Elliger, *Deuteriojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 86.92-94; zob. też O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 76, jako że współgra to z oczekiwaniem Deuteroizajasza na upadek Babilonu (Iz 47), podczas gdy brakuje u niego gróźb pod adresem Izraela. Być może brak wzmianki o misji wobec narodów sugeruje prześladowania z ich właśnie strony.

³⁷⁰ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 112-114, który twierdzi też, że opisanych prześladowań nie można wiązać z tradycyjnym oporem wobec zwiastowania prorockiego (por. 1Krl 19; 22; Am 7,1-17 czy Jeremiasz); H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja* 3, s. 122-126.

³⁷¹ Zob. O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 16; H.-J. Hermisson, „Der Lohn des Knechtes”, s. 279 i *Deuteriojesaja* 3, s. 146-147.

³⁷² Tak O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 16.

na początku zdania, posłużono się rytmem *qina*^h typowym dla lamentacji³⁷³. O ile w w.4 mowa była o ustach i uszach sługi-proroka, to w w.6 o plecach, brodzie (szczęce), twarzy³⁷⁴.

W.7 rozpoczyna się od kolejnego *וְאֵרָאֵה יְהוָה*, poprzedzonego tym razem *waw adversativum* (zmiana podmiotu)³⁷⁵. Inaczej niż w przypadku orzeczeń w w.4aa.5aa użyto teraz (i na początku w.9) *impf.* Czasownik *וַיֵּרָא* używany jest przede wszystkim dla wspólnego działania podmiotu z drugą osobą w sytuacji, gdy jej siła nie jest wystarczająca. Może mieć różne niuanse znaczeniowe: „wspierać”, „pomagać”, „przychodzić z pomocą” (zwł. z *ל*)³⁷⁶, „współdziałać”. Może też jak w Hi 29,12 oznaczać wsparcie w sądzie³⁷⁷, i tak trzeba to rozumieć przynajmniej w w.9a³⁷⁸. Do Dtiz mógł trafić z prośb (w skargach) i wyznań zaufania (Ps 38,23; 79,9; 86,17)³⁷⁹, gdzie z wyjątkiem trzeciej *Pieśni* zawsze łączy się z *acc. (suf.)* – Bóg przychodzi z pomocą Izraelowi, wygnańcom (41,10.13-14; 44,2)³⁸⁰. W 41,10 stoi paralelnie do *וַיִּצְרֵם*, „wzmocniać” (por. Boża siła w 49,5)³⁸¹, a w 41,14 do *וַיִּקְדֹּם*, „wykupić”. *Impf.* wyraża zaufanie sługi, przekonanie o stałym wybawiającym wsparciu³⁸².

W pierwszym zdaniu *וְעַל-כֵּן* powraca rdzeń *כלם* (por. w.6). *Pf.* zdaje się mocniej uwypuklać aspekt obiektywny³⁸³. Bez względu na to, jak czasowo należy rozumieć

³⁷³ Zob. J. Slawik, *Egzegeza Starego Testamentu*, s. 72. J. Paściak, *Izajasz wieszczem Chrystusa*, s. 119, sądzi, że cała *Pieśń* napisana została „wierszem rytmicznym żalobnym *qina*”, co jednak wymagałoby manipulowania długością większości stychów.

³⁷⁴ Co zauważa też U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 104.

³⁷⁵ Tak J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 114. Inaczej R.P. Merendino, „Allein und einzig Gottes prophetisches Wort”, s. 354: deiktyczne lub emfatyczne, które miałyby spajać wtórne w.6-7aa.

³⁷⁶ Tak HAL.

³⁷⁷ Zob. J. Slawik, *Hiob przed Bogiem*, s. 490.

³⁷⁸ W tym znaczeniu czasownik ten rozumie w obu przypadkach O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 73.

³⁷⁹ W Starym Testamencie ok. 30 razy podmiotem jest Bóg, również w przypadku rzeczownika Bóg jest najczęściej pomagającym. W takim teologicznym sensie szczególnie chętnie używany jest w późnych tekstach (Ps, Dtiz, 1-2Krn). Zob. U. Bergmann, „וַיֵּרָא”, *THAT II*, kol. 256-259.

³⁸⁰ Ponadto we wtórnych 41,6 (zob. K. Elliger, *Deuterojesaja I*, s. 108.114-115) i 49,8 (zob. już powyżej).

³⁸¹ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 115.

³⁸² Zob. J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 212; H.O. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 17. Zaś O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 73, odnosi je do oczekiwania na przyszłość. W rzeczywistości oba aspekty łączą się ze sobą - tak mniej więcej J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 115. Do użycia różnych czasów w tym wierszu zob. też H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 127.

³⁸³ Gramatycznie nie da się jednoznacznie rozstrzygnąć, czy dotyczy przeszłości, teraźniejszości lub przyszłości (do tego ostatniego zob. *Gesenius' Grammatik*, § 106n). Zob. już powyższą uwagę do przekładu. J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 212, chcą ująć zdanie w angielskim *pf.*, twierdząc, że w.6 mówi jedynie o gotowości przyjęcia poniżenia, które nie stało się faktem. Dla kolejnego zdania przyjmują znaczenie teraźniejsze, tak że mielibyśmy do czynienia z *hysteron-proteron*, tj. figurą stylistyczną polegającą na naruszeniu następstwa czasowego zdarzeń, co jednak nie wyjaśnia ani trochę konstrukcji gramatycznej zdań, tym

tutaj *pf.*, doświadczenie sługi z w.6 nie jest ostateczne³⁸⁴. Sługa się nie poddaje, trwa przy swej misji. Swoją twarz uczynił jak krzemień³⁸⁵, czyli twardą, odporną, w czym przypomina Jeremiasza (Jr 1,18), a zwłaszcza Ezechiela (Ez 3,8-9), z tą różnicą, że w przypadku Jeremiasza i Ezechiela nie prorok, ale Bóg czynił ich oblicza twarde, i to z chwilą ich powołania. Nieugiętość sługi wynika bezpośrednio z Bożego wsparcia (w.7a), stąd ostatecznie różnica ta wcale nie jest tak duża³⁸⁶. Na Bożym wsparciu więc opiera się męstwo sługi z w.6.

Prorok jest też przekonany (יֵרֵי *impf. cons.* jako kontynuacją drugiego zdania (עַל-פֶּן)³⁸⁷, że nie będzie się wstydził (*impf.*). בֹּשׁ znaczeniowo nie odbiega od כָּלֵם (paralelnie stoją np. w Iz 41,11 czy wtórnym 45,16-17), a w skargach przeciwko wrogom (w prośbie i wyznaniu zaufania) dominuje w obiektywnym aspekcie na określenie zniszczenia, zagłady (Ps 22,6; 31,2.18 itp.)³⁸⁸. W Dtiz wiąże się ze zniszczeniem wrogów ludu (tak w pierwotnym 41,11; 49,23, jak i wtórnych 45,16-17.24; 54,4 oraz 42,17; 44,9.11, gdzie dotyka bałwochalców)³⁸⁹. Sługa nie wątpi, że ostatecznie jego wrogowie zostaną pokonani, a on doświadczy Bożego ocalenia³⁹⁰.

W.7 jest rozbudowaną konstrukcją paralelną złożoną z dwóch paralelizmów syntetycznych (czasownik oznaczający „wstydzić się” w drugim członie), w której

bardziej że *impf. cons.* z w.7b tłumaczą zasadnie w czasie przeszłym. H.O. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 17-18 i przyp. 49, opowiada się jednoznacznie za ujęciem w czasie przeszłym, zastanawiając się, czy Pieśń ta w ogóle zakłada przyszłą realizację misji sługi.

³⁸⁴ Wg C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 186-187, stoi w ostrym kontraście do w.6, którego jednak nie należy rozumieć czasowo.

³⁸⁵ Rzeczownik עֲצָמִים występuje jeszcze tylko w Hi 28,9 oraz w opowieściach o cudzie na pustyni z Pwt 8,15; 32,13 i Ps 114,8.

³⁸⁶ Zob. przede wszystkim H.-J. Hermisson, *Deuterijosaja* 3, s. 125-126; ale również C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 187; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 196; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 116. O bezpośredniej zależności od Jr i Ez nie może być mowy, gdyż myśl została tutaj językowo odmieniona sformułowana (zob. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 74). Wg H.-J. Hermisson sformułowanie to jest bliższe Ez (inaczej w „Der Lohn des Knechtes”, s. 279), z tym że w Ez 3,8-9 twardość oblicza związana jest z surowością zwiastowanego sądu, zaś w przypadku sługi ze srogością jego cierpienia. Również R.P. Merendino, „Allein und einzig Gottes prophetisches Wort”, s. 356, uważa Ezechiela za właściwą paralelę, ale nie ma racji twierdząc, że wyobrażenie to wiąże się jedynie z zadaniem głoszenia słowa, a nie prześladowaniami.

³⁸⁷ W czasie doświadczanego ucisku – zob. to J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 116 i H.-J. Hermisson, *Deuterijosaja* 3, s. 127.

³⁸⁸ Najpewniej do profetyzmu przedwygnaniowego (zwiastowania sądu przeciwko obcym narodom i Izraelowi), a potem do Dtiz pojęcie to trafiło ze skarg. Zob. F. Stolz, „בֹּשׁ”, kol. 269-272.

³⁸⁹ Do ich wtórności zob. już powyżej oraz R.G. Kratz, *Kyros im Deuterijosaja-Buch*, s. 217 (zestawienie), który do redakcyjnych rozszerzeń zalicza również 49,23 (bardziej spopularyzowane podejście do 49,22-23 w H.-J. Hermisson, *Deuterijosaja* 2, s. 11-16 i *Deuterijosaja* 3, s. 126-127.712).

³⁹⁰ Zob. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 75, który dostrzega zależność od skarg, zwł. od Jr 17,13.18; 20,11 (nieszczęście spotka przeciwników Jeremiasza). J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 116, w użyciu słów dla wstydu widzi następujący postępek: oponenci szydzą ze sługi (w.6b), który nie czuje się zawstydzony (w.7a) i wie, że Bóg nie dopuści do jego zawstydzienia (w.7b).

zdania על-כן są usytuowane w środku, w drugim i trzecim stychu (oba w *pf.*)³⁹¹, tak że wyznaczenie o pomagającym Bogu z pierwszej linii koresponduje z przekonaniem sługi z ostatniej.

W w.8 dominuje język sądowy, jurystyczny³⁹². Rozpoczyna się od zdania rzeczownikowego nie posiadającego paralelnego członu, przez co zostało ono mocno zaakcentowane³⁹³. Przymiotnik קרב może mieć znaczenie przestrzenne (Rdz 19,20) lub czasowe (Pwt 32,35)³⁹⁴. W literaturze prorockiej pojawia się w wypowiedziach o bliskim sądzie (Iz 13,6.22) lub zbawieniu (Iz 51,5; 56,1; por. też czasownik Iz 46,13; 54,14). Czasownik קרב w kontekście sądowym odnosi się do przedstawiania sprawy przed instancją sądową (np. Iz 41,21) czy wezwaniach do sporu sądowego (Iz 41,1.5) lub do rozstrzygnięcia przez Boga (Lb 27,5)³⁹⁵. Rdzeń ten w Dtiz – poza z pewnością wtórnymi 46,13³⁹⁶ i 54,14³⁹⁷ – zawsze związany jest z językiem sądowym. Nie inaczej jest w przypadku w.8-9a. Boża bliskość ma tutaj nie tylko wymiar czasowy³⁹⁸ lub/i przestrzenny³⁹⁹, ale jest jednocześnie nawiązaniem do języka skargi i zawołania „JHWH nie oddalaj się ode mnie” (Ps 22,12.20; 35,22; 38,22; 71,12), co sprowadza się do oczekiwania na Bożą, zbawczą obecność tu i teraz⁴⁰⁰. צדק nie jest wprawdzie ograniczony do wymiaru sądowego⁴⁰¹, to w hi. zawsze (może poza Dn 12,3) odnosi się do ogłaszania uniewinniającego wyroku (np. Wj 23,7; Pwt 25,1; Iz 53,11), a *ptp.* do ogłaszającego wyrok uniewinniający czy przyznającego komuś rację w sądzie (Prz 17,15; Iz 5,23)⁴⁰². Sługa jest pewien, że zaraz wystąpi ten, który go ostatecznie uniewinni⁴⁰³, a w.7aa i 9aa nie pozostawiają żadnej wątpliwości, że jest nim JHWH. Skoro JHWH gwarantuje zwycięstwo w sądzie, to sługa prorok wzywa swych przeciwników do zmierzenia się z nim przed sądem (dwie pary paralelnych sformułowań; w.8aβ-b). Najpierw pada pytanie retoryczne (כי), które jest

³⁹¹ J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 115.

³⁹² Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterijosaja 3*, s. 127 i U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 107.

³⁹³ Tak J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 117; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 213.

³⁹⁴ Albo oznaczać bliskie pokrewieństwo (Kpl 21,2).

³⁹⁵ Zob. J. Kühlewein, „קרב”, *THAT II*, 674-681 i K. Elliger, *Deuterijosaja 1*, s. 118-119.

³⁹⁶ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterijosaja 2*, s. 127.129-130.

³⁹⁷ Zob. powyższy komentarz do 54,11-17 i np. O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 119-121.

³⁹⁸ Bliskość czasowa jest podkreślana w J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 117; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 187.

³⁹⁹ O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 75 czy U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 107, mają rację, że obu aspektów nie da się od siebie oddzielić.

⁴⁰⁰ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterijosaja 3*, s. 128-129 i 146.

⁴⁰¹ Do צדק istnieje oczywiście obszerna literatura, zob. np. K. Koch, „צדק”, *THAT II*, kol. 507-530.

⁴⁰² Wg H.-J. Hermisson, *Deuterijosaja 3*, s. 128, może też odnosić się do obrońcy wspierającego stronę w procesie (podobnie *HAHAT*, por. 2Sm 15,4; Ps 82,3, choć w moim przekonaniu miejsca te nie zmuszają do takiego rozumienia צדק hi.). Tak czy inaczej o ścisłym podziale ról w postępowaniach sądowych w Izraelu nie może być mowy (zob. też H.-J. Hermisson).

⁴⁰³ Słusznie wg J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 117 i U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 106, takie uniewinnienie jest tożsame ze zbawieniem.

tożsame z emfaticznym stwierdzeniem⁴⁰⁴. Choć czasownik i rzeczownik ייב może odnosić się do sporów pozasądowych (nawet wojen), to jednak dominuje znaczenie sądowe. Używany jest zarówno dla przedprocesowego wezwania (do stawienia się przed sądem), jak i do samego postępowania sądowego (jak w Iz 41,11⁴⁰⁵ czy 51,22) lub poszczególnych elementów procesu (np. mów stron). Rzeczownik może też oznaczać sam przedmiot sporu (jak w Iz 41,21)⁴⁰⁶. Sługa ma pewność, że nikt nie jest w stanie skutecznie wystąpić przeciwko niemu przed sądem, zmierzyć się z nim w sądzie, gdyż po jego stronie stoi Bóg, potwierdzając słuszość jego sprawy czy gwarantując niepodważalność uniewinniającego wyroku⁴⁰⁷. Śmiało wzywa więc ewentualnych przeciwników na rozprawę sądową. עמר (*coh.*) w kontekście sądowym oznacza stawienie się stron przed sędziami (1Krl 3,16) lub wystąpienie sędziego, który ma ogłosić wyrok (Ez 44,24)⁴⁰⁸. W drugim pytaniu מי mamy wyrażenie בעל משפט, w którym משפט oznacza sprawę sądową⁴⁰⁹, a בעל kogoś, kto zaangażowany jest w postępowanie sądowe, czyli przeciwnik (por. אנשי ריבך w 41,11 i רבירים w Wj 24,14)⁴¹⁰. Czasownik נש w znaczeniu sądowym używany jest w odniesieniu do przystępowania do postępowania sądowego z oskarżeniem, roszczeniem lub świadectwem (Iz 41,1; 45,20)⁴¹¹. Zbliżenie się może nawiązywać do początkowego „blisko jest”⁴¹², stawiając naprzeciwko siebie uniewinniającego sługę boskiego sędziego i oponenta sługi-proroka. W przypadku pytań retorycznych nie zaskakuje,

⁴⁰⁴ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 127.

⁴⁰⁵ *Nomen rectum* – do tego wiersza zob. K. Elliger, *Deuterocesaja* 1, s. 142.

⁴⁰⁶ Zob. G. Liedke, „ייב”, *THAT* II, kol. 771-777. Poza tym w Dtiz czasownik ten spotykamy w we wtórnych 45,9 (*ptp.* dla chcącego się sądzić z Bogiem – zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 22-23 i 11-14); w 49,25 (Bóg występuje przeciwko oponentom Jerozolimy – zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 11-16). Wg O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 125, te dwa miejsca i 51,22 są redakcyjne, ale H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 220-222, nie widzi żadnego powodu, by Iz 51,22 nie mógł pochodzić od Deuterociesajasa.

⁴⁰⁷ J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 117-118, wskazuje na beznadziejność próby sądenia się ze sługą (modalny *impf.*). Wg C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s.187, sprawa została już rozstrzygnięta, już nic więcej w ramach procesu nie można dodać ani zmienić wyroku, przeciwko czemu zdają się przemawiać wezwania do sądu (*coh.*, *impf./iuss.*).

⁴⁰⁸ W tym drugim przypadku podmiotem może być JHWH (Ps 10,1; 109,31). Zob. S. Amler, „עמר”, *THAT* II, kol. 328-332, tu kol. 329-330. W Dtiz poza trzecią *Pieśnią* עמר pojawia się prawdopodobnie jedynie w rozszerzeniach redakcyjnych: w sądowym znaczeniu w 44,11 (zob. K. Elliger, *Deuterocesaja* 1, s. 425: o świadkach w sądzie) i 47,12-16 (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 185 i 162), a w niesądowym sensie w 46,7 i 48,13 (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 91-92.119.213-215 i 272-273).

⁴⁰⁹ Inaczej niż w Iz 42,1-4 i 49,4 (zob. powyższe komentarze do tych wierszy).

⁴¹⁰ Zob. zwł. J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 118 i H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 129, który porównuje go do rzymskiego *dominus litis*. Zaś J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 213, widzą w nim oskarżyciela.

⁴¹¹ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 118. Do 41,1 zob. K. Elliger, *Deuterocesaja* 1, s. 118-119, a do 45,20 H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 70. W kontekście sądowym pojawia się również hi. w 41,21-22; 45,21 dla przedstawiania dowodów przed sądem.

⁴¹² Tak H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 129.

nic więcej nie mówi się o ewentualnej tożsamości przeciwników sądowych sługi-proroka⁴¹³. Zresztą nie tyle chodzi o faktyczne, ile o fikcyjne postępowanie sądowe (podobnie jak w przypadku innych mów sądowych w Dtiz, np. 41,1-4.21-29), skoro jego uczestnikiem jest JHWH. Co więcej, wiersz ten przynosi jedynie (monologowe) wezwanie na rozprawę sądową⁴¹⁴. Cały w.8 charakteryzuje się krótkim rytmem, który sugeruje duże tempo wypowiedzianych słów.

W.9 jest wyraźnie kontynuacją w.8, a pierwsze zdanie powtarza w.7aa. Deiktyczne הן w w.9a i 9b uwypukla końcowe, podsumowujące wypowiedzi⁴¹⁵. W w.9a stoi trzecie pytanie retoryczne מִי רָשָׁע to antonim צַדִּיק, co dotyczy też hi., który ma deklaracyjny sens „wydać wyrok skazujący”, ogłosić kogoś winnym, pozbawionym racji, przegranym w procesie (por. Iz 54,17)⁴¹⁶. Skoro Bóg uniewinnia sługę-proroka, to nikt nie jest go w stanie skazać, podważając czy unieważniając Boży wyrok (por. Ps 37,33)⁴¹⁷. Przekonanie sługi o tym, że nie będzie zawstydzony, nikt mu nie może zaszkodzić (w.7bβ) okazuje się w pełni uzasadnione.

W.9b nie jest po prostu konkluzją⁴¹⁸. Z tego, że Bóg stoi w sądzie po stronie swego sługi, wynikało nie skazanie jego wrogów, ale ich zniknięcie. Co więcej, nie jest kontynuowany język sądowy⁴¹⁹. כָּלֵם musi się odnosić do prześladowców sługi-proroka z w.6 (por. כָּלֵם הן w mowie sądowej w Iz 41,29). בָּלֵה oznacza przede wszystkim „być zużyty”, ewentualnie „rozpadać się” (por. m.in. Iz 51,6)⁴²⁰. Identyczne wyrażenie כָּלֵם בְּיָד יְהוָה pojawia się w Ps 102,27 dla przemijania nieba w kontraście do wieczności JHWH (por. też cudowna trwałość szat w Ne 9,21)⁴²¹. Z kolei analogiczne wyobrażenie szaty zjadanej przez mola odnajdujemy w Hi 13,28, gdzie symbolizuje

⁴¹³ Zob. do tego rozważania w H.-J. Hermisson, *Deuterijosaja* 3, s. 127-128.

⁴¹⁴ Tzw. *Appellationsrede* – zob. J. Begrich, *Studien zu Deuterijosaja*, s. 27; H.-J. Hermisson, *Deuterijosaja* 3, s. 127. Zaś wg K. Elliger, *Deuterijosaja in seinem Verhältnis zu Tritijosaja*, s. 94, sługa siedzi w więzieniu, oczekując na proces (najpewniej wzięto pod uwagę 53,8). Ocalenie miałoby nastąpić na drodze sądowej.

⁴¹⁵ Zob. R.P. Merendino, „Allein und einzig Gottes prophetisches Wort”, s. 358; H.-J. Hermisson, *Deuterijosaja* 3, s. 129 i U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 107. Wg J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 214, partykuła ta jest typowa dla mów sądowych i dysputacji w Dtiz.

⁴¹⁶ Zob. powyższy komentarz do 54,17 i H. Ringgren, „רָשָׁע”, *TWAT* VII, kol. 676-677.

⁴¹⁷ Zob. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 77.

⁴¹⁸ Jak chciałby J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 119.

⁴¹⁹ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterijosaja* 3, s. 130.

⁴²⁰ To drugie znaczenie opiera się na Ps 32,3, w którym od wzdychania murszeją, stają się próchnem, rozpadają się kości psalmisty – zob. HAL i H.-J. Kraus, *Psalmen 1*, s. 253.255-256.

⁴²¹ Ma to być drugie, późne rozszerzenie redakcyjne skargi z Ps 102, która datowana jest na powyżnaniowy okres (VI w. p.n.e.?) – zob. F.-L.Hossfeld, (E. Zenger), *Psalmen 101-150*, s. 39.41-42.48-49. Stąd nie ma racji C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 187, który sądzi, że zdanie z w.9b zostało przejęte z tradycji Psalmów (zob. też H.-J. Hermisson, *Deuterijosaja* 3, s. 130). Rozpadające się ubranie jest standardowym mądrościowym wyobrażeniem dla przemijania (tak F.-L.Hossfeld, [E. Zenger], *Psalmen 101-150*, s. 48).

słabość, rozpad i przemijanie człowieka⁴²², i w Iz 51,8 dla przemijania wrogów Izraela (por. 51,4-8)⁴²³. Obraz rozpadających się szat, jedzonych przez mole ma ilustrować ludzkie przemijanie, nietrwałość losu przeciwników sługi (*suf.* czasownikowy 3. os. *pl.* odnosi się na pewno do „ich wszystkich”, a nie do szaty)⁴²⁴. Co ciekawe, przemijanie wrogów to stopniowy proces, a nie ich gwałtowna zagłada⁴²⁵. Mając na względzie uniwersalne przesłanie sługi z dwóch pierwszych *Pieśni* (42,1.4; 49,6), przeświadczenie o zagładzie wrogów mogłoby dziwić. Jednak zbawienie narodów bynajmniej nie musi stać w opozycji do śmierci przeciwników sługi-proroka. Warto zauważyć, że niektóre konfesje Jeremiasza również kończą się złorzeczeniem przeciwko wrogom (Jr 11,20; 20,11-12)⁴²⁶.

Boże ocalające wsparcie dla sługi-proroka jest ściśle powiązane z jego działalnością, o której mowa jest w w.4-5aa. Wytrwałość sługi (w.5aβ-6) i pewność swego ocalenia (w.7-9) oraz ciągle słuchanie Bożego słowa (w.4-5aa), by sprostac wspieraniu wygnańców („zmęczonych”) właściwym słowem, leżą u podstaw wypełnienia misji sługi (zob. Iz 49,4-6)⁴²⁷. Brak wzmianki o zadaniu sługi wobec narodów daje się wyjaśnić problemami w wypełnieniu powierzonej misji już na etapie dotarcia do Izraelitów, co jest widoczne w 49,4-5⁴²⁸. Choć przeciwnikami sługi nie muszą być wygnańcy, lecz władze babilońskie, to wszystko wskazuje na to, że słowa sługi-proroka nie spotkały się przychylnym przyjęciem wśród wygnańców (co poświadcza

⁴²² Zob. J. Slawik, *Hiob przed Bogiem*, s. 224, ale Hi jest z pewnością późniejszy niż trzecia *Pieśń o słudze Pana*.

⁴²³ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 119-120. Iz 51,1-8 jest również późniejszym, zależnym od trzeciej *Pieśni o słudze JHWH* fragmentem – zob. O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 123 czy H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja 3*, s. 130. Porównanie do mola pojawia się jeszcze w różnych kontekstach w Ps 39,12; Oz 5,12 i parę razy w Hi.

⁴²⁴ H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja 3*, s. 130, na przykładzie Ps 1,3; 84,4 demonstruje, że w metaforze Biblii Hebrajskiej obraz i jego odniesienie są ściśle powiązane i zacierają się granice pomiędzy metaforą i porównaniem.

⁴²⁵ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja 3*, s. 130. Wg L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 196, przeciwnicy zostają przez Boga ukarani i zniszczeni, ale nie w gwałtowny sposób; a wg J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 12, przeciwnicy podzielą los „wszelkiego ciała” (z Iz 40,6-8).

⁴²⁶ Zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 184, który widzi w w.9b nawiązanie do pewności wysłuchania, będącego elementem skargi; O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 77; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 120. Jednak H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja 3*, s. 130, dostrzega, że w Jr zemsta na wrogach jest tożsama z wypełnieniem się Jeremiaszowego zwiastowania sądu.

⁴²⁷ Wg H.-J. Hermisson, „Der Lohn des Knechtes”, s. 279, przekonanie sługi o powodzeniu (Iz 49,4) bazuje na jego wytrwałości w cierpieniu (Iz 50,6-7) oraz na tym, że Bóg przyzna mu rację w sądzie (Iz 50,8). מַשְׁפָּט w 49,4 obejmuje nie tylko ochronę sługi, ale i powodzenie misji. Nie można oddzielać sługi od jego misji.

⁴²⁸ Odpowiedź na pytanie z O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 20, czy realizacja uniwersalnego zbawienia nastąpi z czy bez udziału sługi jest na tym etapie oczywista. Wypełnienie misji bez sługi jest niewyobrażalne, bo od powołania sługi (42,1-4) Bóg zapewniał o powodzeniu misji sługi zaprowadzenia Bożego zbawczego porządku na świecie. O.H. Steck przyjmuje jednak, że trzecia *Pieśń* jest formułowana z późniejszej perspektywy doświadczenia przez sługę wrogości i faktycznego pozbawienia możliwości działania.

też czwarta *Pieśń o słudze JHWH*⁴²⁹. Zastanawiające natomiast jest, że nie ma tu pojęcia עֶבֶד. Jednak każda próba wyjaśnienia tego stanu rzeczy musi być mniej lub bardziej spekulatywna⁴³⁰. Sługa-prorok doświadcza odrzucenia, a w swej wytrwałości przypomina Jeremiasza i Ezechiela, co ponownie uzmysławia, jak nieprawdopodobna jest interpretacja kolektywna⁴³¹.

W trzeciej *Pieśni* podmiotem lirycznym i bohaterem jest prorok, który służy niewzruszenie swojemu Panu, a jego misja polega na zapośredniczeniu wygnańcom Bożego słowa, budzeniu wiary Izraela wątpiącego w Bożą moc. Łączy go z Bogiem uczniowska relacja, dzięki czemu uzdolniony jest do skutecznego pełnienia swej misji. Sługa posłusznie spełnia swoje zadanie, znosząc przy tym wytrwale wszelkie brutalne prześladowania i szyderstwo (w.5aβ-6). Jest bowiem pewien, że Bóg nie pozwoli na to, by jego przeciwnicy górowali. Bóg stoi po stronie sługi-proroka i doprowadzi do całkowitego usunięcia jego wrogów (w.7-9). Sługa w tej ufności wytrwale stawia czoło przeciwnościom (w.6.7ba). W centrum *Pieśni* stoi Boża aktywność (czterokrotne „Pan JHWH”), który wyposażył sługę do prorockiej misji (w.4-5aa) oraz wspiera go w przeciwnościach (dwukrotne wyznanie „Pan JHWH pomaga mi”). Sługa zaś jest podmiotem zdań mówiących o posłuszeństwie i wytrwałości w prześladowaniach (w środkowej części w w.5aβ-6 i w w.7aβ-b). *Pieśń* została kunsztownie skonstruowana, nawet jeśli nie jest pozbawiona trudności literackich.

Pieśń można podzielić na trzy części, które są ze sobą mocno powiązane. Dla jej struktury zasadnicze znaczenie mają zdania z „Pan JHWH”, które łączą się ze sobą parami. To czterokrotnie powracające יהוה אֱלֹהֵי wyznaczają budowę trójczołową⁴³²:

1. strofa (w.4-5aa): wyposażenie sługi w słowa do pomocy zmęczonym i zdolność słuchania

w.4a: JHWH obdarzył sługę „językiem” – słowem do wspierania wygnańców

w.4b: codzienne słuchanie słów Bożych („ucho”)

w.5aa: Bóg uzdolnił sługę do słuchania („ucho”)

Ramowa konstrukcja: zewnętrzne obramowanie wyznaczone przez אֱלֹהֵי יְהוה ... לִי w pf. (w środku *impf.*) i „językiem”/„uchem”, a nieco bardziej w środku dwukrotne לְמוֹרֵי. Uczniowski „język” jest powiązany z uczniowskim słuchaniem, co podkreśla też powtórzone słowo „ucho” (nawet formalnie w.5aa łączy się z w.4a, a treściowo z w.4b).

2. strofa (w.5aβ-6): wytrwałość wobec prześladowań

w.5aβ-b: posłuszeństwo Bogu (w.5aβ to wyraźna kontynuacja 1. strofy)

⁴²⁹ Do tego poniższy komentarz do tej *Pieśni*.

⁴³⁰ O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 16, powód odnajduje w tym, że w.7-9 zajmują się jedynie ocaleniem osoby sługi i zniszczenia jego wrogów.

⁴³¹ Tak już B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 352.

⁴³² Taki sam trójczołowy podział proponują H.O. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 14-20; H.-J. Hermisson, „Der Lohn des Knechtes”, s. 277-278 i *Deuterojesaja* 3, s. 109-111.

i przeciwstawienie się oponentom (w.5b jako wprowadzenie do w.6)

w.6: wytrwałe i pełne męstwa znoszenie prześladowania

3. strofa (w.7-9): Boża pomoc i zaufanie proroka

w.7: pomoc JHWH oraz nieugiętość sługi w pewności Bożego ocalenia

w.8-9a: wsparcie dla proroka (język sądowy) JHWH,

w.8aa: bliskość uniewinniającego Boga

w.8aa-9: pewność proroka swej niewinności (trzy pytania retoryczne

נִי nakierowane na przeciwników w sądzie)

9b: pewność unicestwienia wrogów proroka

Funkcję ramową pełni wyrażenie אֲדָרְכֵי יְהוָה יִשְׁׁרְלִי, której obejmuje w.7-9a, a drugie הֵן w w.9 wprowadza zapowiedź zniknięcia wrogów, co jest odpowiedzią na prześladowanie sługi z 2. strofy. W.7 z dwoma zdaniem w centralnej pozycji (w.7aβ.ba) sam ma ramową konstrukcję. Część „sądowa” (w.8-9a) ma być może również ramową budowę, wyznaczoną też przez antonimy hi. דָּרַךְ i hi. רָשַׁע.

Zdania אֲדָרְכֵי יְהוָה sprawiają, że całość *Pieśni* ma też ramową budowę, bo tworzą ramy 1. i 3. strofy, które otaczają strofę środkową.

Choć *Pieśń* ta różni się znacząco od dwóch pierwszych, przede wszystkim brak w niej wzmianki czy nawet aluzji do misji wobec narodów i słowa עֶבֶד, to jednak jest z nimi nierozzerwalnie powiązana. Rozwija motywy z drugiej *Pieśni*: skargę i wyznanie zaufania z 49,4, zadanie wobec Izraela (49,5) i opór, z którym spotyka się, spełniając swoją misję (49,4a)⁴³³. 49,4 mówi bardziej o nieskuteczności działania sługi, a nie o bezpośrednich prześladowaniach. Pewność sługi co do powodzenia misji (49,4b) odpowiada jego przekonaniu o własnym ocaleniu z 50,7-9⁴³⁴. Z kolei z pierwszą *Pieśnią* łączy ją przede wszystkim prorocki wymiar posługi (42,2). Prześladowania sługi zdają się zbliżać ją do czwartej *Pieśni* z 52,13-53,12. Kolejność *Pieśni* w Dtiz z pewnością nie jest więc przypadkowa, ma wyraźnie podłoże rzeczowe. Nie zmienia tego fakt, że w prezentacji misji sługi kolejność może zaskakiwać: od ogólnoświatowego i uniwersalnego zasięgu w 42,1-4, przez ujawnienie etapowości misji, której dopiero ostatnim aktem jest zbawienie narodów, i problemów z jej realizacją w 49,1-6, po podkreślenie jej prorockiego charakteru, i to odniesienie wyłącznie do wygnańców, wraz z koncentracją na prześladowaniu sługi w 50,4-9. W *Pieśniach o służbie JHWH* mamy do czynienia z postępowaniem, który niekoniecznie musi mieć charakter czasowo-(auto)biograficzny⁴³⁵. Trzecia *Pieśń* jest świadectwem przeciwności i brutalnych prześladowań, z którymi konfrontowany

⁴³³ Wg H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 146, mamy do czynienia z eksplikacją i spotęgowaniem 49,4.

⁴³⁴ Zob. H.-J. Hermisson, „Der Lohn des Knechtes”, s. 276.278. Aluzję do problemów z realizacją misji sługi zawiera już 42,4a (zob. powyższy komentarz do tego wiersza i K. Elliger, *Deuterocesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 92).

⁴³⁵ Trudno jednak nie odnieść wrażenia, że trzecia *Pieśń* odzwierciedla kolejne, dalej idące doświadczenie sługi (tak np. H.D. Preuß, *Deuterocesaja*, s. 96; do tego zob. też poniższy komentarz do czwartej *Pieśni*).

jest sługa-prorok⁴³⁶.

Integralność literacka *Pieśni* nie budzi w mojej ocenie większych zastrzeżeń. Obecne w niej powtórzenia wynikają z budowy (jak אֲדָנִי יְהוָה) lub mieszczą się w ramach paralelizmu (np. w.9aß). Dotyczy to również w.5aα, który pomimo pewnych powtórzeń i użycia pf. tworzy obramowanie pierwszej części⁴³⁷. Można by mieć wątpliwości do wydawałoby zbędnego powtórzenia בְּבֹקֶר יְמֵי w w.4. Jednak takie domniemane rozszerzenie zupełnie nic nie wnosiłoby treściowo, tak że trudno byłoby wyjaśnić, po co redaktor miałby go dodawać. Raczej powtórzenie tych wyrazów w chiastycznej kolejności wynika ze względów stylistycznych i ma podkreślać znaczenie stałej łączności sługi ze swoim Panem. Podobnie następowanie po sobie dwóch zdań עַל-בֶּן w w.7 (oba w pf.) jest treściowo całkowicie uzasadnione, a paralelne myśli z w.7a i 7b uzupełniają się⁴³⁸. Wiersz ten w całości jest reakcją na w.6. Bardziej zaskakująca jest natomiast zapowiedź zniknięcia wrogów z w.9b, zamykająca w.8-9a, ale nie kontynuująca języka sądowego (ale zob. בָּלֵם הֵן בָּלֵם), a ponadto stojąca jak gdyby poza ramami wyznaczonymi przez אֲדָנִי יְהוָה יַעֲזֹר-לִי⁴³⁹. Ponieważ w.6 bynajmniej nie mówi tylko o sądowych prześladowaniach sługi, a w.8-9a mogą posługiwać się najpewniej metaforą sądową, to przekonanie o tym, że nie sługa, a jego przeciwnicy przepadną, stanowi zupełnie zrozumiałą „odповідź” na w.6⁴⁴⁰. Jak odnotowano powyżej, niektóre konfesje Jeremiasza, będące wzorem dla *Pieśni o słudze Pana*, też kończą się oczekiwaniem zagłady przeciwników proroka. Formalnie zaś podwójne הֵן w w.9 zdaje się spajać zakończenie tej *Pieśni*.

Poza odnotowanymi w przypisach zastrzeżeniami do integralności literackiej pojawiły się dużo dalej idące hipotezy. E. Haag, „Die Botschaft vom Gottesknecht”, s. 164-166, za wtórne uważa w. 4-5aα, gdyż mówią nie o słudze, lecz uczniu Bożym. Nigdy więcej w *Pieśniach* nie występuje wyrażenie „Pan JHWH”. Co więcej, dziwnym byłoby, gdyby sługa miał trafić na opór przy pomaganiu słabym. Niewytłumaczalna ma być mowa o pouczeniu przez Boga po wyrażeniu przekonania o posłaniu przez JHWH w poprzednich *Pieśniach*. Dlatego trzeba uznać, że w.5aß-6 są oczywistą

⁴³⁶ Już wg J. Archutowski, *Sługa Jahwy w księdze Izajasza proroka*, s. 59, *Pieśń* ta stanowi konieczny pomost do czwartej.

⁴³⁷ Inaczej B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 351; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 137 przyp. 125, którzy za dodatek uważają w.5aα, gdyż miałby mówić o pojedynczym wydarzeniu w przeciwieństwie do w.4. Do interpretacji tego zdania zob. powyżej.

⁴³⁸ Zob. powyższy komentarz. R.P. Merendino, „Allein und einzig Gottes prophetisches Wort”, s. 357, uważa, że drugie עַל-בֶּן trzeba skreślić ze względów metrycznych, co jednak nigdy nie jest wystarczającym argumentem dla jakichkolwiek operacji tekstowokrytycznych/literackokrytycznych, nie mówiąc już o tym, że opiera się jedynie na naszym wyobrażeniu o zależnościach metrycznych.

⁴³⁹ Wtórny w ocenie B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 353 (jakoby zaczerpnięte z 51,6.8; do tego zob. powyższy komentarz); H.D. Preuß, *Deuterjesaja*, s. 95 (tak jak i w.10-11); L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 196-197 i 347 (chciałby go łączyć z 50,3); R.P. Merendino, „Allein und einzig Gottes prophetisches Wort”, s. 348-349.360 (do jego argumentacji zob. poniżej); T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 452 (w.9b ma być jakimś „wersetem pośrednim” pomiędzy autonomiczną *Pieśnią* [w.4-9a], a jej drugą częścią w.10-11).

⁴⁴⁰ Inaczej C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 187.

kontynuacją 49,1-6. Wtórny miałby być w.7a z powodu wyrażenia „Pan JHWH” i zbyt wcześnie przychodzącego wyznania zaufania. Ponadto עַל-בּוֹ in w.7b miałyby zostać dopisane pod wpływem w.7a. Także w.8-9a, w których prześladowanie sługi ma z niezrozumiałych powodów przechodzić w wyobrażenie sądowego usprawiedliwienia (do tego dublet הָיָה), ma być redakcyjnym rozszerzeniem. Jednak wykluczenie motywów sądowych czy wyrażenia „Pan JHWH” trudno uznać za przekonujące. Nie ma żadnych powodów, by przypuszczać, że sługa-prorok nie mógł natrafić na opór, chcąc wspomóc zmęczonych, tym bardziej że jest to określenie wygnańców, ani też że pomimo powołania nie miałyby każdego poranka czerpać z Bożych słów⁴⁴¹.

Wg R.P. Merendino, „Allein und einzig Gottes prophetisches Wort”, s. 348-360, w w.9b podobnie jak w w.11, a inaczej niż w w.4-9a.10, mówiącym jest JHWH. W.9b jest dodatkiem lub fragmentem przesuniętym z innego miejsca (i dopasowanym). Wbrew twierdzeniu R.P. Merendino „oni wszyscy” z w.9b dają się bez trudu zidentyfikować jako prześladowcy z w.6 i nic nie wskazuje na to, by mówiącym musiał być JHWH (por. Ps 102,27 i powyższy komentarz). Z pierwotnego, ale niedeuterioizajasowego tekstu chciałby wykluczyć ponadto: z w.4 לְשׁוֹן לְמִדְּרִים i לָעֵת אֲחִירָה, bo wystarczające miałyby być stwierdzenie o „poznaniu słowa”, a oba wyrażenia są wyjątkowe w Starym Testamencie; w.4b, bo עַר w Dtiz nie jest powiązany z powołaniem proroka, a wiersz ma zakładać Boży sąd jak w 50,2-3.9b.11; w.5aa z powodu wyjątkowości sformułowań i ich związków z Ez; w.6, bo nie wykazuje związków terminologicznych i rzeczowych z Dtiz; w.7aa z powodu ל, gdyż czasownik עַר w Dtiz zawsze występuje z *acc.* (co ciekawe, inaczej ocenia pierwotność spójnika עַל-בּוֹ, który również więcej nie występuje w Dtiz), a ponadto wraz z w.6 dodaje motyw prześladowania do tekstu mówiącego o trwaniu służby przy Bożym słowie; w.7bβ jako dublet w.7aβ i składniowo dołączający się do w.7aa; w.8ay, gdyż w.8a jest w zestawieniu z w.8b jest zbyt długi metrycznie. Co więcej, 50,4-9a*.10 miałyby się składać z dwóch pierwotnie niezależnych jednostek tekstowych: w.4-9a* i w.10*. Obserwacje stylistyczne i dotyczące występowania poszczególnych słów (przy czym brak w tym konsekwencji), pochojna identyfikacja powtórzeń jako dubletów, niczym nie potwierdzone założenia interpretacyjne w żaden sposób nie usprawiedliwiają tak daleko idących wniosków⁴⁴².

J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 279-283, uważa całą trzecią *Pieśń* za wtórną. Poza związkami z postulowaną przez niego warstwą redakcyjną R² miałyby o tym świadczyć brak jakiegokolwiek aluzji do misji wobec narodów i charakterystycznego dla *Pieśni* pojęcia מַשְׁפָּחָה oraz mowa o idealnej postaci proroka w nawiązaniu do Jr. Krytycznie trzeba jednak zaznaczyć, że nawiązanie do Jr było wyraźne już w pierwszej i drugiej *Pieśni*; מַשְׁפָּחָה pojawia się w w.8, choć w specyficznym związku frazeologicznym, ale już w drugiej *Pieśni* słowo to użyto w innym znaczeniu niż w pierwszej. Do milczenia o misji służby wobec narodów zob. powyżej.

Podsumowanie. Trzecia *Pieśń* mówi bez wątpienia o proroku, którego trzeba utożsamiać ze sługą z pozostałych *Pieśni*. Dzięki królewskiemu wyposażeniu (42,1-4) sługa pełni urząd prorocki, jego misją jest wspieranie słowem zmęczonych, tj. Izraela na wygnaniu (w.5). Sługa-prorok przyjmuje codziennie Boże objawienie,

⁴⁴¹ Do analizy E. Haaga krytycznie zob. również H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja* 3, s. 108.

⁴⁴² Przeciwno argumentacji R.P. Merendino wypowiedział się już J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 279 przyp. 210.

by móc wypełnić to zadanie i być właściwie przygotowanym do swego prorockiego posłannictwa. W takim razie powodem odrzucenia, z jakim spotyka się prorok i jego słowa, nie jest ani prorok, ani jego przesłanie⁴⁴³. Powód musi leżeć po stronie odbiorców. Sługa powraca w tej *Pieśni* do swojego początkowego zadania wsparcia dla wygnańców, które w konsekwencji ma prowadzić do wypełnienia powierzanej mu uniwersalnej misji (por. 49,5-6). Jak inni prorocy sługa mężnie konfrontuje się z odrzuceniem i prześladowaniami bliżej nieokreślonych wrogów w pewności ocalenia przez Boga. Nie doznał wstydu, nie zostanie pokonany, a Bóg jego wrogów usunie.

3.4. Księga Izajasza 52,13-53,12

Przekaz tekstowy tej *Pieśni* często był oceniany jako mocno uszkodzony czy przekształcony w procesie kopiowania⁴⁴⁴. Jednak pomimo trudności gramatycznych i interpretacyjnych przekaz tekstowy z wyjątkiem kilku wyraźnych uszkodzeń daje się w zadawalający sposób ustalić⁴⁴⁵.

52,13 Oto⁴⁴⁶ powiedzie się mojemu słudze,
będzie wyniesiony⁴⁴⁷ i zostanie wywyższony, i będzie bardzo wysoko.

⁴⁴³ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 146.

⁴⁴⁴ Tak już B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 365, a za nim wielu innych.

⁴⁴⁵ Zob. H.J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, w: *Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte*, s. 6 i *Deuterojesaja* 3, s. 316. W niektórych komentarzach (np. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*) można odnaleźć prezentacje najróżniejszych propozycji rozwikłania trudności tłumaczeniowo-interpretacyjnych. W niniejszym studium nie zamierzano uwzględnić wszystkich propozycji, które pojawiły się w historii badań, a ograniczono się do tych, które uznano za ważne.

⁴⁴⁶ Teoretycznie byłoby możliwe ujęcie partykuły jako arameizującego wprowadzenia zdania warunkowego (zob. HAL), co jednak tutaj jest mało prawdopodobne (por. też G czy V) ze względu na treść 53,10b-12, jak i nawiązanie do Bożego zapewnienia o powodzeniu misji sługi z pierwszej *Pieśni* (42,1.3b-4).

⁴⁴⁷ וַיִּשָּׂא q. może mieć znaczenie zarówno aktywne („podnosić się”, „wywyższać się”), jak i pasywne („być wysoko”, „być wywyższonym”, zob. HAL, w którym też wybrano tę drugą możliwość). M.in. ze względu na kolejny i bliskoznaczny czasownik (wszystkie trzy czasowniki są w dużej mierze synonimiczne) częściej oddaje się go pasywnie – tak L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 218; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, s. 6 i *Deuterojesaja* 3, s. 316; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 249. W znaczeniu aktywnym tłumaczą E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod – unser Heil*, s. 12; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 288 czy K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 498, który obstate przy aktywnym tłumaczeniu, widząc w tym aluzję do wejścia Mojżesza na górę Nebo (jednak w Pwt 34 użyto czasownika וַיִּשָּׂא). W prawie całej *Pieśni* słudze przypada pasywna rola (zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 265). O ile w V oddano czasownik pasywnie, to być może brakuje go w G (zob. BHS), choć trudno byłoby dowodzić, że w G pominięto akurat pierwszy z bliskoznacznych czasowników. Być może, jak dowodzi O. Hofius, „Zur Septuaginta-Übersetzung von Jes 52,13b”, *ZAW* 104 (1992), s. 107-110, pierwszy czasownik

14. Jak⁴⁴⁸ zadrżeli nad ‘nim’⁴⁴⁹ liczni,
– tak zniekształcony⁴⁵⁰ nieludźko jest jego wygląd
i jego postać niepodobna ludziom⁴⁵¹ –
15. tak ‘wzburzą’⁴⁵² się narody liczne,

w G łączy w sobie dwa pierwsze czasowniki z TM (tak też H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 317). Zaś w Q^a יָרִיב poprzeczony jest spójnikiem jak pozostałe czasowniki w tym stychu (zob. J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 289).

⁴⁴⁸ מַה־כֵּן „jak...tak” (por. np. Wj 1,12; Iz 31,4) występuje w w.14-15 z dwukrotnym כֵּן (zob. też H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 317-318). Wg K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 502, trzy kolejne półwiersze rozpoczynają się od spółgłoski מ.

⁴⁴⁹ Lekcja TM: „nad tobą”, „z twojego powodu”, pomimo potwierdzenia przez takie świadectwa jak Q^a czy G nie wydaje się możliwa, gdyż zarówno poprzedzający wiersz, jak i kolejne mówią o słudze w 3. os. (inaczej O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 85-86, który jednocześnie uważa, że w niemieckim suf. 2. os. trzeba tłumaczyć w 3. os.). Najlepszym rozwiązaniem jest czytanie za 2 Mss, S, T i θ’ (zob. H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, s. 6 przyp. 12 i *Deuterojesaja* 3, s. 317) przyimka z suf. 3. os. – tak większość komentatorów: BHS; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 218, nie odnotowując korekty; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 158; C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 123; E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 16; J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 346; H.-J. Hermisson; a C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 204, waha się. Przeciwnie korekcie K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 6; J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66*; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 290; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 503; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 267-268; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 213, powołujący się na *lectio difficilior*. Jednak reguła *lectio difficilior* nie ma zastosowania do niezrozumiałego wariantu (zob. też H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 317).

⁴⁵⁰ Znaczenie hapaxl. מִשְׁתַּחֲמֵחַ jest niepewne. Postulowane istnienie rdzenia מִשְׁח³, od którego miałby pochodzić, ze względu na brak poświadczenia w Biblii Hebrajskiej jest wątpliwym rozwiązaniem (nawet jeśli w arabskim występuje *msḥ*, „odzierać”, „przekształcać” czy *masīḥ*, „brzydki”; por. też Ez 9,1). Stąd wokalizacja jest chętnie korygowana na znany z Kpł 22,25 *ptp*. ho. מִשְׁחָה (od מִשְׁחָה pi., w hi. „zniszczyć”, „zepsuć”; zob. HAL); tak HAHAT; BHS; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 12, który powołuje się na wokalizację Ms w tradycji babilońskiej. Korekta tego przypuszczalnie odczasownikowego rzeczownika („zniekształcenie”, „zmasakrowanie”) nie wydaje się konieczna (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 318; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 213-214), nawet jeśli jest to *st. cs.* (jak uważa np. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 16-17; do tego zob. Gesenius’ *Grammatik*, § 130a). Rzeczowo nie wchodzi w grę מִשְׁחָה¹ (*st. cs.*), „namaszczenie”, gdyż przerażenie (w.14a) jest reakcją na coś strasznego, złego (zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 269; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 349). Co więcej, rzeczownik ten w Biblii Hebrajskiej zawsze jest użyty jako *n. rectum* dołączony do מִשְׁחָה „oliwy” (zob. H.-J. Hermisson i HAHAT). Oceny takiej nie zmienia fakt, że w Q^a występuje prawdopodobnie „pomazaniec mój” (zob. J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 291-292), paralelnie do „sługi mego” z w.13.

⁴⁵¹ Propozycja przesunięcia w.14aβ-b za 53,2 (tak BHS; B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 365-367; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 204-205 przyp. 1; C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 123; J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 346) nie ma podstaw tekstowych, tak że może to być co najwyżej problem literackokrytyczny. Ponieważ na początku kolejnego wiersza stoi drugie כֵּן (zob. już powyżej), to półwiersz w.14aβ-b trzeba traktować jako wtrącenie (zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 270-271; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 316-317).

⁴⁵² W TM, a także Q^a, Q^b (zob. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 17) mamy czasownik מָחַ, tj. „skropić”, którego podmiotem jest sługa (tak też przekłady V i α’, θ’ – zob. do tego O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 86; G. Bertram, „θαύμα”, *TWNT III*, s. 34 przyp. 38). Taką lekcję wybierają: O. Kaiser, *Der*

wobec niego zamkną królowie swoje usta,
bo co⁴⁵³ nie zostało im opowiedziane, ujrzą,
i czego nie słyszeli, zrozumieją⁴⁵⁴.

53,1 Kto uwierzył wieści usłyszaną przez nas⁴⁵⁵

königliche Knecht, s. 84; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 493; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 214; H.D. Preuß, *Deuterojesaja*, s. 97 i 100, co miałyby oznaczać kultowe oczyszczenie narodów; podobnie T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 503.505. TM, zakładając podmiot nieokreślony, można by ewentualnie przełożyć: „zostaną skropione” (o takiej możliwości wspomina E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 17). Przeciwno TM przemawia składnia czasownika נִהַ, którego dopełnienie bliższe nigdy w Biblii Hebrajskiej nie jest konstruowane w *acc.* (zob. L. Milgrom, P.D. Wright; szerzej H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 318-319.350), oraz paralelizm (zamilknięcie władców). Postulowano też wyprowadzenie znaczenia czasownika w TM od arabskiego *nzw/nzh*, „podrywać się”, „zrywać się” (tak m.in. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 272), ale takie znaczenie czasownika nie jest poświadczane w języku hebrajskim, tym bardziej że w języku hebrajskim powinien mieć postać נִהַ (do szczegółów zob. H.-J. Hermisson). Co więcej, i tak mielibyśmy do czynienia z inkongruencją (zob. E. Kutsch). G może poświadczać nieco inny tekst, tj. z czasownikiem נִהַ *impf.* q. *pl.*, co jest podstawą najczęstszej korekty (tak C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 204 przyp. 2; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 219; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 158; L. Milgrom, P.D. Wright [i H.-J. Fabry], „נִהַ”, *TWAT V*, kol. 322-326, tu kol. 325; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, s. 6 przyp. 13; zob. też BHS; E. Kutsch, czy C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 123, który nie omawiając szczegółów, tłumaczy w oparciu G, ale pomijając נִהַ). Przekład G nie jest wprawdzie wolny od podejrzenia o wygładzenie tekstu, tworząc pasujące do kontekstu przeciwstawienie do w.14 (zob. do tego H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 318 przyp. 6 i s. 351), ale zdaje się trafnie oddawać sens tego wiersza. Z pozostałych propozycji korekt (zob. BHS czy H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 319) na uwagę zasługuje jedynie bliskie graficznie נִהַ, tj. *impf.* q. czasownika נִהַ, znanego z Syr 8,11 („gniewać się” czy „wynosić się [nad kogoś]”; por. „poruszać się” w języku syryjskim; tak E. Kutsch, włączając do tego zdania נִהַ z kolejnego półwiersza; O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 27 przyp. 23).

⁴⁵³ W Q^a zaimek נִהַ poprzedza *nota acc.*, co nie pozostawia wątpliwości, że zdania podrzędne są zdaniami dopełnieniowymi. Inaczej w G, V, gdzie zdania te oddano jako podmiotowe (zob. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 18; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 274-275 H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 320). Choć zdania podmiotowe byłyby gramatycznie możliwe („ci, którym nie zostało o tych opowiedziane, ujrzeni...”), to jednak rzeczowo ujęcie jako zdań dopełnieniowych (Q^a) jest dużo lepszym rozwiązaniem, gdyż w *Pieśni* chodzi o los sługi i jego znaczenie (E. Kutsch; J.L. Koole; H.-J. Hermisson i zdecydowana większość komentatorów).

⁴⁵⁴ *Pf.* może być użyte dla czynności teraźniejszych lub przyszłych (zob. *Gesenius' Grammatik*, § 106), w szczególności jeśli zdarzenie takie jest postrzegane jako pewne i w przyszłości zostanie dokonane – zob. np. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 93 (tzw. prorockie *pf.*); J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 296; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 219 czy K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 504; a także H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, s. 6 przyp. 14 i *Deuterojesaja* 3, s. 320.353, choć w tłumaczeniu użył czasu przeszłego.

⁴⁵⁵ נִהַ, „wiadomość”, „informacja”; „objawienie”; „to, co usłyszane” (od drugiej osoby), co w połączeniu z *suf.* może być rozumiane jako: 1) to, co było nam zwiastowanie, zostało przez nas zasłyszane; 2) nasze zwiastowanie (zob. HAL i HAHAT). Paralelizm przemawia za pierwszym z tych znaczeń (tak też G, V). Wg *Gesenius' Grammatik*, § 151a, pytanie w *pf.* trzeba interpretować jako retoryczne, czyli jako tożsame z przeczeniem, a wg. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 320 (w oparciu o *Gesenius' Grammatik*, § 106p i Ps 73,11; zob. też Rdz 27,1) jako pytanie wyrażające zdziwienie.

- i ramię JHWH – na kim się objawiło⁴⁵⁶
2. Że⁴⁵⁷ wyrósł jak pęd wobec samego siebie (przed nim)⁴⁵⁸
i jak korzeń z ziemi suchej,
nie był postawny ani wspaniały⁴⁵⁹,
byśmy go dojrżeli⁴⁶⁰, ani dostojny, byśmy mieli w nim upodobanie.
3. Wzgardzony⁴⁶¹ i porzucony⁴⁶² przez ludzi,

⁴⁵⁶ Lub „wobec kogo?” Ni. można również ująć pasywnie: „zostało objawione, odsłonięte” (zob. HAL). Do tego czasownika z przyimkiem בְּ por. Ez 16,36 (w Q^a i Q^b stoi przyimek בְּ – zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 320). H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 356, dowodzi, że oznacza „na kim?”, a *suf.* odnosi się do sługi, tak że niewłaściwe byłoby tłumaczenie oparte na G: „komu się objawiło” (jak proponują O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 84; J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 345). Do tego zob. poniższy komentarz.

⁴⁵⁷ *Impf. cons.* wiąże logicznie zdanie z bezpośrednio poprzedzającym – zob. Gesenius’ *Grammatik*, § 111a. K. Elliger, *Deuterocesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 96, sądzi, że czasownik należy włączyć do części obrazowej (zdania podrzędnego) i tłumaczyć: „był przed nami jak pęd, który wyrósł z suchej ziemi”, tak że porównanie miałoby dotyczyć jedynie wyglądu, a nie procesu wzrastania. Taka interpretacja porównania rzeczowo jest możliwa, ale językowo propozycja byłaby trudna do zaakceptowania (swobodę języka poetyckiego trzeba by pojmować niezwykle szeroko).

⁴⁵⁸ Często proponowana zmiana *suf.* na 1. os. pl.: „wobec nas” (tak *prp* BHS; E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 20; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 158 i ostatecznie H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 320-321) nie jest tekstowo poświadczona, a tym samym trudna do zaakceptowania (zob. J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66*). Całkowicie pozbawiona podstaw jest przy tym sugestia, by tutaj przenieść זָרַח (pionowe przemieszczenie?, jak chciałoby K. Elliger, *Deuterocesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 6-7; O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 86 i J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 192 przyp. 59). *Suf.* 3. os. trzeba prawdopodobnie odnosić do samego sługi (lub pędu, co wychodzi właściwie na to samo; zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 279-280), co może podkreślać jego izolację (negatywny aspekt analogiczny do suchej ziemi z paralelnej linii – zob. H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 6-7 przyp. 16; C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 123; takie ujęcie odrzuca E. Kutsch), ewentualnie do JHWH z poprzedniego wiersza (zob. J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 347; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 220; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 493), co wg H.-J. Hermisson jest niemożliwe, jako że miałby się odnosić do „ramienia JHWH”, które jest *fem.* Ale nie można wykluczyć, że *suf.* powiązany jest z *n. rectum*.

⁴⁵⁹ Dosłownie: „nie miał (okazałej) postaci/postawy ani splendoru/urody/godności” (zob. przekład w H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 7 i *Deuterocesaja* 3, s. 315). Zwraca uwagę powtarzające się fonetyczne *lo*.

⁴⁶⁰ Wbrew akcentom masoreckim (i wielu Vrs) ten wyraz/zdanie rzeczowo należy łączyć z poprzedzającymi (jak w *o'* – zob. BHS; O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 86; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 7 przyp. 17 i *Deuterocesaja* 3, s. 321; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 282-283; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 214). Z kolei B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 367-368; K. Elliger, *Deuterocesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 7 czy C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 123, chcieliby go skreślić (jako błąd oparty na dittografii), ale bez oparcia w świadectwach tekstowych.

⁴⁶¹ *Ptp.* ni. (zob. HAL; HAHAT). Wprawdzie wg J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 301, brak zaimka osobowego (w zdaniu rzeczownikowym z *ptp.*) jest podejrzane, to jednak bywa on często pomijany (zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 283 i Gesenius’ *Grammatik*, § 116s), i to bez względu na to, czy jest poprzedzony spójnikiem lub partykułą deiktyczną, czy też nie.

⁴⁶² *St. cs.* (przymiotnik) ma raczej znaczenie pasywne (tak HAL i H.J. Hermisson, „Das vierte

- mąż boleści i zaznajomiony⁴⁶³ z cierpieniem,
i jak ten, przed którym ukrywa się twarz⁴⁶⁴,
wzgardzony⁴⁶⁵, tak że nie szanowaliśmy go.
4. Zaprawdę/ale⁴⁶⁶ cierpienia nasze on sam poniósł
i boleści nasze – ⁴⁶⁷dźwigał je,

Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 7 przyp. 18 i *Deuterocesaja* 3, s. 321), a nie aktywne „trzymający się z dala” (zob. J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 300-301 i Ez 3,27). Ponieważ czasownik oznacza nie tylko „zaprzestać”, ale też „zrezygnować z czegoś”, „odstąpić od kogoś” (zob. HAL i m.in. Hi 3,17; 7,16), to powyższe tłumaczenie jest bezproblemowe (inaczej G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 159 przyp. 159, według którego ma być treściowo niemożliwe i należy je oddać przez „unikany”). Wg J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 284, zdeterminowany (st. cs.) przymiotnik może być superlatywem: „najbardziej nieznaczący spośród ludzi” (na wzór takich wyrażen jak w 2Krn 21,17; zob. Gesenius’ *Grammatik*, § 133g). Na marginesie można odnotować, że próba wyprowadzenia znaczenia przymiotnika od חָלִי, „być tłustym”, byłaby treściowo bezsensowna: „jako najgłupszy z ludzi” (wzmiankowana w HAL; do tego zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 284; H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 362).

⁴⁶³ Lub „doświadczony przez chorobę”. *Ptp. pass.* z TM lepiej pasuje do kontekstu niż *ptp. act.* poświadczane w Q^a, G, S, V (w Q^b może, ale nie musi stać *pf.*, jak przypuszcza L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 221) – zob. BHS i in., np. J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 347. Szerokie poświadczanie formy aktywnej pokazuje, że ta kiedyś współistniejąca tradycja odczytywania tekstu została wyparta w tradycji masoreckiej. L. Stachowiak czy K. Seybold, „חָלִי”, TWAT II, kol. 960-971, tu kol. 967 (zob. też K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 514 przyp. 116), tłumacząc „upokorzony (chorobą)”, chcieli odnaleźć tutaj חָלִי, który miałby pochodzić od arabskiego *wd’*. Jednak arabski czasownik oznacza „odpoczywać” czy „odkładać”, deponować, co nie może prowadzić do przekładu „upokorzony” (zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 285; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 302; H.-J. Hermisson *Deuterocesaja* 3, s. 322).

⁴⁶⁴ Dosłowne: „jak ukrycie twarzy przed nim/nami”, pozwala na różne interpretacje. Kto i przed kim ukrywa twarz? JHWH przed sługą (tak K. Elliger, *Deuterocesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 9) czy sługa przed nami (zob. interpretacje przytaczane w H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 322), czy ktoś przed sługą? Ponieważ część środkowa opisuje „naszą” reakcję na cierpienie sługi, który bynajmniej nie został odrzucony przez JHWH (zob. poniższy komentarz), to możliwe jest jedynie ostatnie z tych ujęć – tak też najczęściej, np. HAL; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 221; a przede wszystkim H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 7 przyp. 19 i *Deuterocesaja* 3.

⁴⁶⁵ Q^a zawiera prawdopodobnie dialektową formę *pf.* ni. (zob. HAL), co mogłoby odpowiadać kolejnemu zdaniu w *pf.* וְלֹא חָשַׁבְתִּי (zob. propozycja korekty w BHS). Forma w TM, która mogłaby być również *impf. cons.* 1. os. (bez *suf.*), jest raczej *ptp.* jak w w.3a (zob. H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 7 przyp. 20 i *Deuterocesaja* 3, s. 322). TM (też V czy Q^b) nie budzi wątpliwości i jest nieco krótszym wariantem. TM preferuje H.-J. Hermisson; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 514 przyp. 119; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 287; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 214 i in.

⁴⁶⁶ Emfaticzny przysłówek ma zarówno znaczenie afirmatywne, jak i przeciwstawne (zob. HAL; HAHAT). Zob. poniższy komentarz.

⁴⁶⁷ BHS; C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 124; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 159 i O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 40 przyp. 18, za niektórymi (11-20) Mss, S i V dodają zaimek osobowy („on” czy „on sam”). Jednak poświadczenie S i V nie jest pewne, gdyż emfaticzny zaimek z pierwszego zdania może oddziaływać na paralelną linię (zob. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 86; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 7 przyp. 21

- a my uważaliśmy go⁴⁶⁸ za ugodzonego (zranionego),
pobitego (zabitego) przez Boga i zhańbionego.
5. Ale on przebył⁴⁶⁹ został z powodu przestępstw naszych⁴⁷⁰,
starty z powodu win naszych,
chłosta dla zbawienia naszego⁴⁷¹ na niego
i sińcem (tłuczoną raną) jego⁴⁷² zostaliśmy uzdrowieni⁴⁷³.
6. My wszyscy jak owce zbłądziliśmy,
każdy na swoją drogę skierowaliśmy się,
a JHWH sprawił, że spadła na niego
wina nas wszystkich.
7. Został udręczony, a on ugiął się⁴⁷⁴

i *Deuterojesaja* 3, s. 323, który nie wyklucza uzupełnienia zaimka). Pierwszeństwo ma *lectio brevior*.

⁴⁶⁸ Identyczna forma czasownika צָבַח została już użyta na końcu poprzedniego wiersza, tym razem jednak stoi z podwójnym *acc.* (zob. *Gesenius' Grammatik*, § 117ii), stąd w powyższym tłumaczeniu została przetłumaczona odmiennie. Wg H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 323, akcent rozdzielający jest problematyczny rytmicznie i rzeczowo.

⁴⁶⁹ *Ptp.* poalalu (poalu) do צָבַח², który w polelu (poelu, „przebić”, „przeszyć”) poświadczony jest w Iz 51,9; Hi 26,13; Prz 26,10 (zob. *HAHAT*). *BHS*; K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 348; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 504-505; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 495 i L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 222, chcą skorygować wokalizację na pu. Nawet jeśli więcej nie występuje w poalalu, to jest potwierdzony w aktywnym pol., a pu. jedynie w wątpliwym tekstowo Ez 32,26 (zob. *HAL*), tak że korekta taka jest pozbawiona podstaw. Zaś w *HAL* proponuje się korektę na *ptp.* pu. צָבַח¹ („sprofanować”; w pu., który jest potwierdzony w Ez 36,23). *TM* oferuje pozbawioną problemów lekcję, a także lepiej niż צָבַח¹ pasującą do paralelizmu oraz poświadczoną przez Vrs (np. G i V). Stąd też jest ona najczęściej wybierana: zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 205; C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 124, E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 13; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 293; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, s. 7 i *Deuterojesaja* 3, s. 323.

⁴⁷⁰ Pomimo defektywnej pisowni wokalizacja wskazuje na *pl.* (zob. *HAL*), który oddają też zgodnie Vrs – zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 323 i in.

⁴⁷¹ *St. cs.* wskazujący na cel – zob. *Gesenius' Grammatik*, § 128q.

⁴⁷² K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 520, postuluje wyprowadzenie znaczenia rzeczownika od צָבַח⁽²⁾, „łączyć się”, „dotykać się” czy „zaklinać”, i tłumaczy: „dzięki jego zaklęciom jesteśmy uzdrowieni” (por. Pwt 18,11; Ps 58,6), chcąc nawiązać do historii Mojżesza z Lb 21,4-9. Wszystko świadczy przeciwko takiemu ujęciu: znaczenie rzeczownika צָבַח we wszystkich pozostałych miejscach Starego Testamentu, przekłady Vrs, paralelizm, a nawet brak w Lb 21,4-9 czasownika צָבַח (zob. *HAHAT*). W *Q^a pl.* (do tego zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 323).

⁴⁷³ Do użycia ni. w sensie bezosobowym, tj. w 3. os. sg. zob. *Gesenius' Grammatik*, § 121a. W przekładzie podmiotem staje się słowo wprowadzone przez לָ.

⁴⁷⁴ Ni. עָנָה² (jak w 53,4) lepiej ująć zwrotnie, a nie pasywnie (zob. *HAL* i in.), na co może wskazywać obecność podmiotu הוּא (w odróżnieniu od poprzedzającego zdania; zob. przede wszystkim H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 324-325). Przetawienie kolejności wyrazów (zob. *BHS* prp) przenoszące zaimek osobowy na początek wiersza jest nie tylko zbędne, ale zmieniałoby sens zdania, które rzeczowo łączy się z kolejnym „i nie otwierał...” (zob. też E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 25; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 309; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, s. 7 przyp. 23 czy tłumaczenia w L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 223 i C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 205.

i nie otwierał ust swoich⁴⁷⁵,
 jak baranek⁴⁷⁶, który na zarżnięcie jest prowadzony (niesiony),
 i jak owca (, która) przed strzygącymi ją oniemiała⁴⁷⁷,
 i nie otwierał ust swoich⁴⁷⁸.

8. Z więzienia (ucisku)⁴⁷⁹ i z sądu został zabrany⁴⁸⁰

J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 300, sądzi, że skoro וְהָיָה sugeruje zmianę podmiotu, to podmiotem וְהָיָה jest וְיִי z poprzedniego wiersza (wina, do odpowiedzialności za którą pociągnięto sługę; por. 2Krl 23,35: וְהָיָה z podwójnym *acc.* w odniesieniu nie tylko dłużnika, ale i wymaganej sumy). Zob. jeszcze poniższy komentarz.

⁴⁷⁵ *Impf.* w odniesieniu do przeszłości może wskazywać na trwającą dłuższy czas czynność (zob. *Gesenius' Grammatik*, § 107b-e). Ponieważ poprzedza je *pf.*, to *impf.* może też być rozumiane jako opisujące następstwo: „stąd nie otworzył...” (zob. H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterjesajanischen Kontext”, s. 11 przyp. 49).

⁴⁷⁶ Akcent masorecki zdaje się wskazywać, że porównanie nie jest prostą kontynuacją zdania z poprzedniej linii (jak tłumaczą E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 13 czy C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 205), lecz odnosi się do całej poprzedzającej części w.7, a więc nie dotyczy tylko milczenia (zob. tłumaczenia uwzględniające ten akcent w L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 223; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterjesajanischen Kontext”, s. 7 i *Deuterjesaja* 3, s. 315).

⁴⁷⁷ Czasownik וְהָיָה w ni. oznacza „być niemym”, „zamilknąć”, zaś וְהָיָה ¹ pojawiający się tylko w Rdz 37,7 w pi. „związać” (zob. *HAHAT*), od którego wychodząc, możliwe byłoby tłumaczenie „była związana”. Nie wiemy, jak prowadzono w tamtych czasach strzyżę (zob. G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* V, s. 10-11). Ze względu na Vrs i poświadczenie ni. w Starym Testamencie bardziej prawdopodobna jest pierwsza możliwość (zob. *HAL* i komentarze). Zaś C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 205, kierując się podziałem na linie w *BHK* (zob. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 25-26) i J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 310, uważają, że וְהָיָה tworzy odrębne zdanie, które zaliczają do ostatniego stychu. Przeciwno temu świadczy forma *fem.*, która może być wiązana tylko z וְהָיָה , i akcent masorecki (por. też G). Może natomiast wraz z poprzedzającymi „przed strzygącymi ją” tworzyć zdanie podrzędne asyndetyczne (tak najczęściej, też H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterjesajanischen Kontext”, s. 7) lub wraz z porównaniem („jak owca”) tworzyć jako orzeczenie jedno zdanie (tak w H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja* 3, s. 315).

⁴⁷⁸ Powtórzenie identycznego zdania z 53,7aβ (wg E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 26, jest ono pomyłkowym powtórzeniem), które nie mieści się w paralelnej budowie wiersza, budzi zasadne wątpliwości i jest często skreślane (zob. *BHS* [*prb*]; O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 86). Jest jednak potwierdzone we wszystkich świadectwach (w Q^a w *pf.*), tak że nie ma wystarczających powodów tekstowokrytycznych do jego usunięcia (tak m.in. C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 124; J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 347; H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja* 3, s. 325).

⁴⁷⁹ Rzeczownik וְהָיָה może mieć tutaj dwa znaczenia (zob. *HAL*; *HAHAT*) i jest tłumaczony zarówno w pierwszym (zob. *HAL*; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 205; E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 13; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 159; H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja* 3, s. 315.325), jak i w drugim sensie (zob. m.in. H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterjesajanischen Kontext”, s. 7 i przyp. 24). Możliwe byłoby też tłumaczenie וְהָיָה jako przeczenia: „bez uwięzienia i bez sądu” (zob. C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 124, a E. Haag, „Die Botschaft vom Gottesknecht”, s. 169 przyp. 6, który וְהָיָה chce przy tym tłumaczyć: „bez ochrony prawa”, tj. bezprawnie pozbawiony prawa – por. 53,9b). Można by nawet przyjąć, że mamy do czynienia z hendiadysem: „z powodu ucisku sądowego” (zob. C.R. North; J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 348; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 504-505).

⁴⁸⁰ *HAL*; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterjesajanischen Kontext”, s. 7 przyp. 25

i o losie jego⁴⁸¹, kto myśli (podniesie skargę)⁴⁸²?
 Bo (że/tak że)⁴⁸³ został odcięty od krainy (ziemi) żyjących,

i in., interpretują zabranie jako eufemizm dla śmierci. Jednak w zależności od rozumienia początkowych rzeczowników oddawane bywają dodatkowe lub odmienne możliwe niuanse znaczeniowe: „odprowadzony” (zob. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 13) czy „uniesiony” (jak np. w 2Krl 2,3.9-10; zob. B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 373). W każdym razie dalsze linie wykluczają ujęcie go w kategoriach ocalenia (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 325). Zob. jeszcze poniższy komentarz.

⁴⁸¹ Ponownie dwa znaczenia są możliwe: „pokolenie/generacja” lub „los” (zob. HAL; C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 122; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 7-8 i przyp. 26 oraz *Deuterocesaja* 3, s. 325). Częściej wybierana jest chyba pierwsza możliwość, podobnie jak w G, V (zob. HAHAT i komentarze, np. G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 159; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 505). Drugie znaczenie preferują m.in. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 224; J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66* czy H.-J. Hermisson. Wg E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 27, tylko pierwsze znaczenie wchodzi w grę, gdyż czasownik רָחַץ w sensie „rozważać” (w q. i polel; zob. kolejny przyp.) łączy się z przyimkiem בְּ, a nie z acc. Jednak Ps 145,5 dowodzi, że jest inaczej – zob. J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 311-312; H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 385; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 307-308, nawet jeśli wybierają pierwsze znaczenie, tłumacząc „o pokoleniu/bliskich jego, kto pomyślał”. Biorąc pod uwagę to pierwsze znaczenie („pokolenie/generacja”) pozostaje do rozważania, czy רָחַץ wprowadza podmiot (przyimkowe znaczenie רָחַץ, tak E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 13), czy dopełnienie (zob. J. Goldingay, D. Payne i J.L. Koole). Jednak H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 383 (też U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 261-262 i podobnie J. Goldingay, D. Payne), dowodzi, że רָחַץ jako przykład nigdy w Biblii Hebrajskiej nie ma znaczenia partytywnego, tak że ujęcie: „Z jego pokolenia, kto zajmie się [nim]?” jest wykluczone. Z względów treściowych wyklucza je też J.L. Koole, zauważając, że „my” tej *Pieśni* należą do pewnością do pokolenia sługi, a przecież ich zajmuje to, co stało się ze sługą. W żadnym razie problemu nie mogą rozwiązać korekty, które nie mają podstaw tekstowych w świadectwach (takie jak רָחַץ postulowane w K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 350). Zob. jeszcze poniższy komentarz.

⁴⁸² רָחַץ pol. pojawia się jeszcze tylko w Ps 143,5, zaś q. oznacza zarówno „rozważać”, jak i (głośno, entuzjastycznie) „mówić”, chwając, skarżąc się, pouczając (zob. HAL, HAHAT). W G, V i podobnie S oddano czasownik jako „opowiadać”. Do tego zob. poniższy komentarz. Różne niuanse znaczeniowo są uwzględniane w tłumaczeniach: „troszczyć się” (C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 205, biorący pod uwagę zapewne znaczenie rzeczownika); „pamiętać” (L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 224); „rozmyślać” (K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 350; E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 13 i K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 494); „zajmować się” (H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 7 i *Deuterocesaja* 3, s. 315). *Impf.* można oddać w czasie teraźniejszym (tak najczęściej, np. C. Westermann) lub w czasie przeszłym (tak J.L. Koole *Isaiah III. 2*, s. 305).

⁴⁸³ Po czasowniku oznaczającym rozważanie/mówienie spójnik וְ wprowadza przeważnie treść słów: „że” (tak już w G; zob. K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 350; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 213; HAHAT i in.), co by jednocześnie wskazywało na bezpośrednie powiązanie z poprzedzającą linią. Jednak treściowo stych ten wydaje się być powiązany przede wszystkim z w.8aα (zob. poniższy komentarz). Spójnik mógłby wprowadzać uzasadnienie (tak w V; przeciwko czemu argumentuje E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s.27, a od takiego ujęcia dystansuje się też H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 326, choć właśnie tak zdaje się tłumaczyć – H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 8 i *Deuterocesaja* 3, s. 315), konsekwentnie („tak że”, jak w O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 112, E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 13.27) czy emfaticznie (tak w L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 224; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 526 i J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 309).

z powodu przestępstwa ludu 'swego został ugodzony na śmierć'⁴⁸⁴.

9. I dano⁴⁸⁵ mu z niegodziwcami grób
i z 'czyniącymi zło kopiec (pogrzebowy) jego'⁴⁸⁶,

⁴⁸⁴ TM: „z powodu przestępstwa ludu mego plaga na niego” (zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 303.310-311; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 214-215; podobnie L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 224; inaczej TM rozumie O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 85-86, który jednak przyjmuje niemożliwe znaczenie rzeczownika ַמָּוֶה – do tego zob. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 28-29), nie wydaje się możliwe, gdyż w 53,1-10 mowa jest o Bogu w 3. os. (zob. poniżej; inaczej J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66*). Natomiast problemem nie musi być ַמָּוֶה, gdyż mimo wszystko może to być złożenie z suf. 3. os. sg. (zob. *Gesenius' Grammatik*, § 103f przyp. 2), ani ַמָּוֶה, „plaga” czy „cios”, który może być śmiertelny, a tym samym wpisuje się bez problemu w paralelizm (nie ma powodu, by zakładać, że cios taki musiałby poprzedzać śmierć sługi, jak chciałby E. Kutsch, nie mówiąc już o narzucaniu poezji konieczności ścisłej, chronologicznej kolejności). Q^a (nieco mniejszymi literami) ַמָּוֶה נָתַן לוֹ, tj. „[z powodu przestępstwa] ludu jego został ugodzony dla nich/przez nich” (tak tłumaczy E. Kutsch), G τοῦ λαοῦ μου ἤχθη εἰς θάνατον, co potwierdza suf. 1. os., a do czasownika w aor. pass. („prowadzić”) dodaje: „na śmierć” (szczegółowo do G zob. H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja 3*, s. 326-327; za G tłumaczy T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 505), a V odpowiada TM. Najlepszym rozwiązaniem jest oparcie się na Q^a ַמָּוֶה נָתַן, tj. suf. 3 os. i czasownik w pu./q. pass.), a za G dodanie jeszcze ַמָּוֶה (לְמָוֶה). Wprawdzie tworzy się w ten sposób hybrydowy tekst w oparciu o różne świadectwa tekstowe, to jednak jest on nie tylko bliski tekstowi spółgłoskowemu w TM, ale i odpowiada kontekstowi. Tak koryguje się tekst w BHS (choć dopuszcza ni., który przewiduje też *Gesenius' Grammatik*, co ze względu na Q^a jest mniej prawdopodobne); HAHAT; E. Kutsch; J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 348; O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 29 przyp. 29; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterjesajanischen Kontext”, s. 8 przyp. 29 i 30 oraz *Deuterjesaja 3*. Więcej wad mają inne rozwiązania: 1) K. Elliger, *Deuterjesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 12 i J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 192 przyp. 59: ַמָּוֶה נָתַן לְמָוֶה, zwłaszcza że odniesienie dla suf. 3. os. pl. byłoby niejasne (do ַמָּוֶה?); 2) podobnie w C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 125 oraz G. Fohrer, *Das Buch Jesaja 3*, s. 159 i C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 205 przyp. 5, z tym że z suf. 1. os. pl., co graficznie jest dużo trudniejsze, ale rzeczowo odpowiada w.5-6 (jednak H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja 3*, uważa, że formy „my” zostały świadomie ograniczone do 53,1-6); 3) K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 494-495, zmienia tylko na ַמָּוֶה, tłumacząc: „...ludu swego cios [spotkał] go”, co częściowo opiera się na Q^a i wydaje się być możliwym ujęciem.

⁴⁸⁵ Z podmiotem nieokreślonym – zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 313 i H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja 3*, s. 327 (tak też tłumaczą B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 372-373; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 205; E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 13; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterjesajanischen Kontext”, s. 8 i in.), co znaczeniowo odpowiada rzeczowo wersji Q^a (pl. – do tego zob. H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja 3*). Korekta na pu. (jak chciano by w BHS prp; K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 350; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 225; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 505, gdzie za możliwe przyjmuje się też pl. za Q^a) jest zbędna. Z kolei K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 494, chciałby w roli podmiotu widzieć Boga.

⁴⁸⁶ TM: „z bogaczem w śmierciach/śmierci jego [tj. bogacza lub sługi]” (do ַמָּוֶה w pl. por. Ez 28,10), co J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 313-314, ujmuje (ze znakiem zapytania) jako zdanie rzeczownikowe, stojące w chiastycznej relacji do w.8ba (חַיִּים [pl.]/מָוֶה; wewnątrz znajdują się w.8bb z פָּשָׁע i w.9aa z רָשָׁע); tak też U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 215. Przy „bogaczach” pozostaje się także w K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 494; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 506. Choć bogacze bywają w Starym Testamencie kwalifikowani jako bezbożni (w okresie powygnaniowym), to wobec Iz 53,12 trudno byłoby uznać za zrozumiałe, że pochówek z bogaczami miałby degradować sługę (sg. nie byłby problemem, bo ַמָּוֶה może być rzeczownikiem kolektywnym). Q^a zdaje się potwierdzać, że tekst był uszkodzony

mimo że (żadnego) gwałtu nie popełnił
i nie było podstęp u jego ustach.

10. Ale JHWH zechciał (zaplanował)⁴⁸⁷ zetrzeć go '(?)'⁴⁸⁸,

– puste miejsce i dopisana nad linią spółgłoska (zob. M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery Vol. I* [bez s.]). Zaś ostatni wyraz w Q^a to בִּיחָוּ – rzeczownik בָּחָה w ortografii qumrańskiej (zob. *HAHAT*; *HAL* czy H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 8 przyp. 32). TM potwierdza zasadniczo G (inaczej jednak *pl./sg.*) i V (dwa razy *sg.*), co nie musi poświadczać żadnego odmiennego wariantu *Vorlage*. Najlepiej więc dokonać rekonstrukcji domniemanego tekstu, który byłby rzeczowo sensowny i bliski zachowanym spółgłoskom: עֲשֵׂי רַע, przyjmując niewłaściwy podział na słowa spowodowany przypadkowym wypadnięciem ו, i בָּחָוּ (od בָּחָה w znaczeniu „grobowiec” czy „kopiec grobowy”; por. Ez 43,7 [TM], co doskonale pasuje do paralelnego „grobu”). Tak też tekst korygują: K. Elliger, *Deuterocesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 7; E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 29-30; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 160; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 225; O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 43 przyp. 30; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext” i *Deuterocesaja* 3, s. 327-328; podobnie C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 205 przyp. 4 i 5 (ale z בָּחָוּ, które nie tylko nie ma żadnego potwierdzenia, ale i jest wyrażeniem niespotykanym w Biblii Hebrajskiej) czy C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 125-126. Z kolei w BHS; O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 86. 113-115, zamiast עֲשֵׂי רַע czyta się עֲשֵׂי רַע lub עֲשֵׂי רַע, tj. „demon-barań” czy „owłosiony” (zob. *HAL*), co wydaje się bardzo problematyczne (do tego zob. krytyczną ocenę w E. Kutsch).

⁴⁸⁷ Waw *adversativum* – zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 215. H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 8 i *Deuterocesaja* 3, s. 315.329, tłumaczy czasownik חָפַץ jako „mieć plan”, wychodząc od znaczenia rzeczownika חָפַץ, co dobrze odpowiada kontekstowi.

⁴⁸⁸ W TM *pf.* hi. חָלָה: „uczynił chorym” (do formy z odrzuconą końcówką spółgłoską zob. *Gesenius' Grammatik*, § 74k i 75ii; *HAL*) – tak tłumaczy J.D.W. Watts, *Isaiah* 34-66; J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 317.320; U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 213.215; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 506. Rzeczowo jednak czasownik budzi wątpliwości, bo choroba nie przystaje do kontekstu, zgodnie z którym sługa został ukarany śmiercią (w.8) za winy, których nie popełnił (w.9a; por. też w.4-6). Q^a וַיַּחֲלֵהוּ „i pozwoił przebić go” (raczej וַיַּחֲלֵה pi. niż וַיַּחֲלֵה „sprofanować”, por. Ez 28,9 oraz *HAL* i J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 319; inaczej K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 530; E. Blum, „Der leidende Gottesknecht von Jes 53. Eine kompositionelle Deutung”, s. 148 przyp. 30; trudno natomiast stwierdzić, dlaczego L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 226, przekłada lekcję Q^a przez „kazał mu cierpieć”), przy czym wiele wskazuje na to, że w Q^a kierowano się w.5 (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 329-330 i E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 30-31). V: „chorobą”, co mogłoby odpowiadać hebrajskiemu חָלָה (zob. *HAL*; tak tłumaczy C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 122.126; korektę taką bierze pod uwagę również H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 8 przyp. 35). Choć nie można wykluczyć, że חָלָה to glosa wyjaśniająca do רָכַח (jak zakładają O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 86; J. Blenkinsopp, *Isaiah* 40-55, s. 348.354; O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 26 przyp. 18; zob. też H.-J. Hermisson i E. Kutsch), to jednak חָלָה w takim czy innym kształcie jest jednoznacznie poświadczona. Innym rozwiązaniem mogłaby być rekonstrukcja oparta na spółgłoskach w TM, chyba najlepiej w postaci חָלָה, powstałego z חָלָה (zob. kolejny przyp.): „uzdrowił” (ewentualnie „wzmocnił”; zob. *HAL*; *HAHAT*) – tak BHS; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 205 przyp. 8; ostatecznie wybrana w H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 329-331 i 396. Za taką propozycją przemawiałoby, że błąd mógł powstać w wyniku pomylenia kolejności liter, a przeciwko przyjęciu lekcji nigdzie nie potwierdzonej (zob. też poniżej do użycia w tym wierszu *pf.* i *impf.*). Do dalszych, mniej prawdopodobnych propozycji zob. J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 318-320.

⁴⁸⁹ „naprawdę ustanowił” zadośćuczynieniem⁴⁹⁰ życie jego.

⁴⁸⁹ Jeśli miałyby to być 3., a nie 2. os. (sg. *impf.*) czasownika נָשָׂא , to podmiotem mógłby być tylko rzeczownik עַבְדִּי (zdanie rozpoczyna się spójnikiem כִּי , tj. „czy”, „jeśli”, „gdy”, „nawet jeśli”, a także jako wprowadzenie zdania życzącego lub zakazu – zob. HAL): „Jeśli on sam [sługa] ustanowi zadośćuczynieniem (ofiara za grzech), to ujrzy...”. Nie wiadomo, co miałyby być tym zadośćuczynieniem (brakuje dopełnienia?). U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 215-216, uważa TM pomimo trudności za możliwy (*l. difficilior*) i tłumaczy: „Jeśli ustanowisz zadośćuczynieniem życie jego”, przy czym „ty” miałby przynależeć do grupy „my”. Jednak 2. os. jest tutaj całkowicie wyizolowana i wiązanie jej z „my” z 53,1-6 jest zupełnie nieprawdopodobne. Stąd częściej próbuje się przetłumaczyć נָשָׂא niejako jednocześnie jako podmiot i dopełnienie (chyba przyjmując znaczenie *intrans.* czasownika): „Jeśli samego siebie uczyni zadośćuczynieniem (ofiara za grzech), to ujrzy...” – tak O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 87; J.L. Kooles, *Isaiah III. 2*, s. 317.321-323; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 494.530-531; ku temu skłania się też E. Haag, „Die Botschaft vom Gottesknecht”, s. 170 przyp. 9 i dopuszcza G. Vanoni, „ נָשָׂא ”, *TWAT VII*, kol. 765; podobnie J. Blenkinsopp, „The Sacrificial Life and Death of the Servant (Isaiah 52:13-53:12)”, *VT 66* (2016), s. 3-4, który jednak tłumaczy TM pasywnie: „Jeśli jego życie zostanie złożone jako ofiara zagrzebna” (powołując się na V). Czynienie samego siebie zadośćuczynieniem czy ofiarą zagrzebną mogłoby być rzeczowo zrozumiałe, zwłaszcza z chrześcijańskiego punktu widzenia (do tego zob. poniższy komentarz), ale gramatycznie nie wydaje się możliwe. W takim razie נָשָׂא musi być raczej dopełnieniem. Q^a i G potwierdzają zasadniczo TM (choć w G zarówno czasownik, jak i zaimek dzierżawczy użyto w 2 os. *pl.*), podobnie V, w której czasownik oddano w 3. os. (*act.*). Wydaje się, że w Vrs próbuje się jedynie wybrnąć z trudności w *Vorlage*. Większość propozycji korekt zdążyła ku temu, by czytać $\text{נָשָׂא} \text{עַבְדִּי}$, przeważnie rekonstruując tekst w oparciu o spółgłoski z TM, jako $\text{נָשָׂא} \text{עַבְדִּי}$ (zob. już poprzedni przyp.): „uzdrowił tego, który oddał życie swoje jako ofiarę zagrzebną/zadośćuczynienie” – tak BHS; HAHAT; J. Begrich, *Studien zu Deuterojesaja*, s. 64; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 205 przyp. 8 i jedna z opcji w H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 329-331. Jeśli jednak rekonstrukcja poprzedzającego czasownika jest wątpliwa, to lepszym rozwiązaniem byłoby $\text{נָשָׂא} \text{עַבְדִּי}$, co jest też bliższe tekstowi spółgłoskowemu, bo nie wymaga przedstawiania kolejności spółgłosek (tj. נָשָׂא) – tak z kolei C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 126; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, s. 8 przyp. 36; E. Blum, „Der leidende Gottesknecht von Jes 53”, s. 148 przyp. 30; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 506 (choć podmiotem dla niego jest sługa – s. 504.520-521). Od spółgłosek zachowanych w TM bardziej odbiegają inne propozycje. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 32 i G. Fohrer, *Das Buch Jesaja 3*, s. 160 (alternatywne rozwiązanie akceptowane też w H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*), wolą czytać $\text{נָשָׂא} \text{עַבְדִּי} = „\text{ale on ustanowił}”$ (zaimek osobowy miał wypaść, gdy do tekstu włączono głosę הֶחֱלִיא , „stan chorobowy” [*pl.*], będący wynikiem grzesznego postępowania, a z której pomyłkowo miała zostać utworzona wersja TM). Wg jednej z propozycji w BHS i L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 226 (ze spójnikiem „skoro”), należy wokalizować czasownik jako *impf. ho*. Wszystkie korekty są mniej lub bardziej hipotetyczne, a pewne jest tylko tyle, że mowa jest o ustanowieniu zadośćuczynienia, którym jest życie czy osoba sługi (zob. poniższy komentarz). Dalej idące propozycje zmian, jak na przykład rekonstrukcja w H.-P. Müller, „Ein Vorschlag zu Jes 53,10f”, *ZAW 81* (1969), s. 377-380: $\text{נָשָׂא} \text{עַבְדִּי} \text{וְהָיָה לְעֹלָם} \text{עַבְדִּי}$ (pi. od וָחַד , „oczyszczyć”), czyli „JHWH upodobał się oczyścić go z choroby i ocalić go (jego życie) do trudu”, mogą być eleganckie, ale muszą być traktowane z dużą ostrożnością, by nie dopisywać do tekstu myśli, które w rzeczywistości nie znajdują potwierdzenia w świadectwach (jedynie zmiana w w.10a¹ czasownika na „oczyszczyć” może być oparta na G; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 397, uważa, że H.-P. Müller tworzy w w.10 zbędny dublet).

⁴⁹⁰ Kolejność dopełnień w przypadku podwójnego *acc.* może być dowolna (zob. *Gesenius' Grammatik*, § 117kk).

- Ujrzy potomstwo, długo będzie żył⁴⁹¹,
 a wola JHWH przez niego⁴⁹² zostanie zrealizowana.
11. Z powodu⁴⁹³ trudu życia swego ujrzy ‘światło’⁴⁹⁴,
 nasyci się ‘poznaniem go’⁴⁹⁵;

⁴⁹¹ Dosłownie: „przedłuży dni (życie)” – por. Lb 9,19.22; Pwt 4,26.40; 5,16 itp. (zob. HAL). Gramatycznie możliwe byłoby ujęcie tego zdania jako względnego asyndetycznego: „Ujrzy potomstwo, które będzie długo żyło” – tak G, V (do tego zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 331), a także G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 160; C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 122. W Q^a drugi czasownik poprzedza ו, co sugeruje odrębne zdanie.

⁴⁹² Dosłownie: „ręką jego”, co jest wzmocnieniem przymyka 𐤅 (zob. HAL), tak że nie może dziwić, iż słowa tego nie oddano w G (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 331).

⁴⁹³ Tak też H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 8 i *Deuterocesaja* 3, s. 316.401; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 206; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 329; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 323 (zob. też G i V), ale możliwe byłoby też tłumaczenie przymyka jako „po” („zaraz po”) (zob. HAL), które wybierają L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 227; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 494.536; E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 13; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 271. Zob. jeszcze poniższy komentarz.

⁴⁹⁴ Wiele wskazuje na to, że wypadło dopełnienie czasownika 𐤒𐤓𐤕 (inaczej J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66*), nawet jeśli można by podporządkować mu kolejny czasownik: „ujrzy, nasyci się [tym, co zobaczy]” – zob. Gesenius’ *Grammatik*, § 120h; nieco inaczej J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 323-324, oddając przez „ujrzy z satysfakcją”. Ponieważ główny czasownik stoi normalnie jako drugi (inaczej być może w Jr 4,5), taki przekład nie jest przekonujący (zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 330-331). Dopełnienie 𐤒𐤓𐤕 poświadczają Q^{a,b}, 1QIz^b (= 1Q8), 4QIz^d (= 4Q58) i G (zob. BHS i H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 331-332; H. Bezzel, „Fülle [AT]”), stąd przeważnie jest ono słusznie uzupełniane – tak C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 126; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 206 przyp. 9; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 227; O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 87 (brak dopełnienia wyjaśnia haplografią); E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 35; K. Elliger, *Deuterocesaja I*, s. 529-530; O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 30 przyp. 34; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 494-495; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 8 przyp. 37 i *Deuterocesaja* 3; E. Blum, „Der leidende Gottesknecht von Jes 53”, s. 148 przyp. 30; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 506. Inaczej K. Elliger, *Deuterocesaja in seinem Verhältnis zu Tritocesaja*, s. 13 czy BHS: czasownik 𐤒𐤓𐤕 to tutaj *de facto* 𐤒𐤓, tj. „pokrzepiać się”, „pić do syta” (zob. HAL). Jest z pewnością gorsze rozwiązanie niż dobrze poświadczone uzupełnienie zdania, nawet jeśli mogłoby pasować do 𐤒𐤓𐤕, „jeść do syta”. Podobnie trzeba ocenić propozycję J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 323, przyjęcia dopełnienia domyślnego „potomstwo”, co tworzyłoby dublet względem w.10.

⁴⁹⁵ Wbrew wokalizacji masoreckiej 𐤒𐤓𐤕 jest przypuszczalnie dopełnieniem czasownika 𐤒𐤓𐤕. Akcent masorecki (forma pauzalna) może wynikać z wypadnięcia dopełnienia czasownika 𐤒𐤓𐤕 (zob. poprzedni przyp.) – zob. H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 8 przyp. 38. 𐤒𐤓𐤕 𐤒𐤓𐤕 łączy z 𐤒𐤓𐤕 także G, nawet jeśli organizacja tekstu w G mocno odbiega od TM (do szczegółów zob. K. Elliger, *Deuterocesaja I*, s. 529-530, który uważa, że z takim powiązaniem mamy do czynienia również w S oraz α’, σ’ i θ’; zob. też BHS). Z kolei w Q^a przed dopełnieniem stoi spójnik ו, także Q^b zakłada pauzę, oba potwierdzają prawdopodobnie TM. Tekstowokrytycznie, gramatycznie i być może rzeczowo TM jest również możliwy – tak J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66*; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 325; H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 332, który w końcu preferuje właśnie lekcję TM. Wokalizację i akcent poza BHS i K. Elliger korygują L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 227; C.R. North, *The Suffering*

usprawiedliwia sprawiedliwy⁴⁹⁶, sługa mój licznych⁴⁹⁷
i winy ich on dźwiga.

12. Dłatego dam mu udział pośród licznych
i z wieloma⁴⁹⁸ będzie dzielić łup⁴⁹⁹

Servant in Deutero-Isaiah, s. 126; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 330-331 (argumentując *m.cs.* i rzeczowo); również O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 85 i T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 506, ale obaj nie wspominają o korekcie; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 216. Za podziałem masoreckim podążają z kolei E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 35-36; J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 348; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 494; O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 30 przyp. 34. K. Elliger wspomina jeszcze o dawnej propozycji, by za Mss czytać מְרַחֵם, tj. „cierpieniem swoim” (czy nawet מְרַחֵם, jak chciałby B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 376), która choć zakłada jedynie pomylenie jednej (czy dwóch) spółgłosek, nie znajduje żadnego potwierdzenia w świadectwach tekstowych. Innym pytaniem jest, do kogo odnosi się *suf.*: do samego sługi (por. מַשָּׁח; tak np. J.L. Koole; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 537) czy JHWH z w.10 (np. H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, s. 17)? Do tego zob. poniższy komentarz.

⁴⁹⁶ Występowanie koło siebie dwa razy ciągu liter צדיק rodzi uzasadnione podejrzenie, czy nie mamy do czynienia z dittografią, tym bardziej że linia wydaje się zbyt długa. Może to prowadzić do wykreślenia drugiego z nich – tak C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 126; E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 36; J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 348; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, s. 8 przyp. 39. Jednak we wszystkich świadectwach צדיק znajduje potwierdzenia, tak że trudno byłoby usprawiedliwić jego usunięcie – zob. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 227 czy C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 206; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 506. Ale może być ono przedmiotem krytyki literackiej – zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 332-333 (który uważa je za wtórne rozszerzenie; do tego zob. poniżej). W BHS postuluje się jego przeniesienie do poprzedzającego zdania, ale pomylenie/przestawienie byłoby gorszym wyjaśnieniem domniemanego błędu tekstowego niż dittografia. Przmiotnik צדיק występuje tutaj funkcji rzeczownika (osobowego), którego apozycją jest „sługa mój” (zob. *Gesenius' Grammatik*, § 132b i J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 334), choć dziwić musi brak determinacji (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 406). Wbrew akcentom masoreckim tekst organizuje J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66*, według którego słowo to otwiera nowe zdanie: „sprawiedliwym jest sługa mój dla licznych”. Jednak sądzi, że w czwartej *Pieśni* mamy do czynienia z dwoma sługami: Zerubbabelem (Zorobabelem) i Dariusz, co wprawdzie czyni taki przekład możliwym, ale rzeczowo jest nieprawdopodobne.

⁴⁹⁷ Dopełnienie bliższe wprowadzone przez ל, nawet jeśli צדיק hi. nigdzie więcej w Starym Testamencie nie występuje z dopełnieniem bliższym z ל (zob. *Gesenius' Grammatik*, § 117n), co jest dosyć typowe dla późnych tekstów (zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 335 i in.).

⁴⁹⁸ Przmiotnik mający dwa znaczenia: „liczny” i „potężny (mocny)”. Pierwsze z nich jest brane pod uwagę zwłaszcza gdy występuje paralelnie do רב (por. Prz 7,26). Oba znaczenia nie są od siebie odległe, gdyż potęga może wynikać z dużej liczby (Rdz 18,18; Wj 1,9) – zob. HAL; a przede wszystkim H.-J. Hermisson, „Israel und der Gottesknecht bei Deuterojesaja”, s. 22 i i *Deuterojesaja 3*, s. 409. W pierwszym znaczeniu przetłumaczono go w G, V i S (zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 337) i wybrano je m.in. w C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 127; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, s. 9 i *Deuterojesaja 3*, s. 316; J.L. Koole. W drugim znaczeniu w L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 228; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 206; E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 13 i in.

⁴⁹⁹ C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 127; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja 3*, s. 160; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 328-329, tłumaczą pierwszą część wiersza: „Dłatego dam mu w udziale licznych i potężnych rozdzieli jako łup” (podobnie J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 336-338, z tym że drugą linię tłumaczy: „posiądzie wielu jako

w zamian za to, że wydał na śmierć⁵⁰⁰ życie swoje
i do przestępców⁵⁰¹ został zaliczony⁵⁰²,
a on grzech⁵⁰³ licznych poniósł
i na rzecz przestępców⁵⁰⁴ występuje (wstawia się)⁵⁰⁵.

Jest to jedyna z *Pieśni o słudze JHWH*, której wydzielenie z kontekstu nie budzi

łup”). Przeciwno takiemu ujęciu świadczą trudności gramatyczne: przyimek ׀ musiałby wprowadzać dopełnienie bliższe, problematyczne tłumaczenie czasownika חָלַף w pl. jako „przypaść w udziale”, paralelizm, gdyż czasownik opisywałby dwa różne akty – do tego przede wszystkim E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 37-38 oraz H.-J. Hermisson, „Israel und der Gottesknecht bei Deuterocesaja”, s. 22-23 i *Deuterocesaja* 3, s. 409-410. Jak powyżej przetłumaczono też w pozostałych opracowaniach H.-J. Hermissona („Der Lohn des Knechtes”, s. 286, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 9 przyp. 40), a także w O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 30-31 przyp. 36 oraz B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 376; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 228 czy U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 213 i in.

⁵⁰⁰ Przeciwno skreślanu tego słowa jako glosy (jak chciałby B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 377) czy z powodów metrycznych słusznie J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 340.

⁵⁰¹ H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 333, zastanawia się, czy z powodu nawiązania do w.9 pierwotnie nie miało stać tutaj słowo רָשָׁעִים, które nie miałyby jednak żadnego oparcia w świadectwach tekstowych.

⁵⁰² Ni. można rozumieć toleratywnie (tak C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 206.216; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 329; U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 213.277; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 336.340, który za równie możliwe uznaje pasywne tłumaczenie) lub pasywnie (tak L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 228; H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 316.414-415), tym bardziej że paralelizm bynajmniej nie wyklucza występowania koło siebie form czynnych i pasywnych. Do tego zob. jeszcze poniższy komentarz.

⁵⁰³ Pl. w Q^a i Q^b (zob. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 38), podobnie jak w 4QIz^d, G, S, σ' i niektórych manuskryptach V (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 333), co nie musi jeszcze przesądzać o korekcie na pl., bo może być wygładzeniem tekstu (por. pl. רָשָׁעִים i רָשָׁעִים). Pl. preferuje J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 348-349 (a bez odnotowywania korekty częściej pojawia się w tłumaczeniach, np. B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 377 czy L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 228), a sg. H.-J. Hermisson; U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 216-217.

⁵⁰⁴ W Q^a, Q^b, 4QIz^d i G stoi rzeczownik „przestępstwa ich”, co nierzadko jest podstawą korekty – tak BHS (*prp*); J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 349; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 228. Jednak w przypadku dopełnienia nieosobowego oczekivalibyśmy raczej *acc.* (zob. HAL, HAHAT i Iz 53,6), a nieosobowe ujęcie ponownie może być wygładzeniem tekstu orientującym się na w.6. Lepszą lekcją jest zatem przypuszczalnie TM (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 333) – tak też najczęściej, np. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 13.38; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 206; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 9.

⁵⁰⁵ *Impf.* mogłoby odnosić się do trwającej czynności w przeszłości (zob. Gesenius' *Grammatik*, § 107b; C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 152: „preterite-imperfect”). Możemy mieć również do czynienia z podporządkowaniem *impf.* poprzedzającemu *pf.* (zob. Gesenius' *Grammatik*, § 120c), co można by przetłumaczyć: „na rzecz przestępców występując”. Zmiana czasownika na q. za Q^a (jak w K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 495; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 506) jest zupełnie zbędna (znaczenie q. i hi. w sensie wstawiania się za kimś się ze sobą pokrywa – zob. HAHAT; a do korekty na ni. w oparciu o czasownik w formie pasywnej w G zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 333).

wątpliwości⁵⁰⁶. Poprzedzające 52,11-12 są prorockim, nawiązującym formalnie do hymnu wezwaniem do opuszczenia Babilonu (w 2os. pl.), w którym o Bogu mówi się w 3. os.⁵⁰⁷ Natomiast 52,9-10 to hymn, w którym wzywa się ruin Jerozolimę do radosnego wychwalania Boga z powodu odkupienia ludu. Z kolei 54,1-10 rozpoczynają się od hymnicznego wezwania do radowania się z powodu liczego potomstwa skierowanego do bezpłodnej Jerozolimy (w 2. os. sg. *fem.*), która została zobrazowana jako porzucona małżonka⁵⁰⁸.

W analizie gatunku literackiego czwartej *Pieśni* trzeba wziąć pod uwagę jej poszczególne części. Wprowadzająca mowa JHWH (52,13-15) jest wyrocznią, która zapowiada wywyższenie sługi doświadczającego bezprzykładnego cierpienia. Przy czym wyrocznia to nie nazwa gatunku, a jedynie ogólne określenie charakteru tych wierszy⁵⁰⁹. 52,13 wzorowany jest z pewnością na 42,1(-4)⁵¹⁰, a scenerię tworzą zatrwożeni „liczni” (52,14) oraz poruszone liczne narody i królowie (52,15; por. 42,1b.4b). Część środkową (53,1-11aα) starano się wiązać z pieśnią żałobną (*Leichenlied*), w której spogląda się wstecz na życie i działalność zmarłego⁵¹¹. W wyznaniu nie ma jednak typowego dla pieśni żałobnej wychwalania zmarłego. Natomiast jest w nim mowa między innymi o hańbiącym miejscu pochówku (53,9a), co trudno sobie wyobrazić w pieśni żałobnej. Znaczenie sługi zostało dostrzeżone nie dzięki obserwacji jego życia (i śmierci), ale na podstawie wyroczni JHWH⁵¹². Wyznanie nie jest też dziękczynieniem jednostki (*Danklied*)⁵¹³, gdyż nie jest sło-

⁵⁰⁶ Zob. J. Begrich, *Studien zu Deuterocesaja*, s. 62 i in. Nie zmienia tego fakt, że podział na rozdziały oraz zaznaczony w Mss czy zwojach qumrańskich mógłby sugerować coś innego (zob. J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 275-276; H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 334).

⁵⁰⁷ Zakończenie tzw. poematu imperatywnego – zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 210-220.

⁵⁰⁸ Nie oznacza to oczywiście, że *Pieśń* ta przypadkowo została umieszczona w tym miejscu: pomiędzy wezwaniem do opuszczania Babilonu (52,11-12), a radością z przybycia wygnańców do Jerozolimy (54,1-10) – zob. J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 356.

⁵⁰⁹ O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 88, uważa ramy za wyrocznię zbawienia (*Heilsorakel*), czemu słusznie zaprzecza H.D. Preuß, *Deuterocesaja*, s. 100 (do budowy wyroczni zbawienia zob. też powyższy komentarz do 41,8-13 oraz J. Begrich, *Studien zu Deuterocesaja*, s. 14-24; W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, s. 217).

⁵¹⁰ Zob. H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 11.

⁵¹¹ Zob. J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 349.

⁵¹² Zob. O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 25; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 11-12 i *Deuterocesaja* 3, s. 340.

⁵¹³ Jak chciałby J. Begrich, *Studien zu Deuterocesaja*, s. 62-65, widząc w środkowej części opowiadanie o nieszczęściu i ocaleniu typowe dla skargi i dziękczynienia, mimo że mówiący nie został ocalony; O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 88, w odniesieniu do 53,1-6, osadzonych czy otoczonych przez wyrocznię zbawienia, podczas gdy 53,7-10 mają mieć charakter mieszany, mówiąc o prorockim cierpieniu, tak że ostatecznie nie ma możliwości ścisłego zakwalifikowania *Pieśni* do jakiegoś gatunku. Za J. Begrichem podąża J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 260-261, przywołując Ps 118, który ma formę liturgii (w.1-4.22-25.29; por. też Ps 107) i w którym pojawiają się świadkowie (Ps 118,23b) ocalenia (jak w Ps 118,22-23a). Jednak w tej *Pieśni o służce JHWH* nie tylko nie ma mowy o ocaleniu sługi, ale i nie dochodzi on do głosu (można do tego dodać, że Ps 118 z pewnością nie jest gatunkowo

wami ocalonego, a sługa nie doświadczył ocalenia przynajmniej w zwykłym sensie wyratowania z opresji czy od śmierci, choć uzyska nagrodę⁵¹⁴. Nawet jeśli nie jest to skarga czy dziękczynienie, to z pewnością obecne są sformułowania i wyobrażenia związane ze skargą⁵¹⁵. Zamykająca mowa JHWH (53,11aβ-12) jest kolejną wyrocznią, potwierdzającą znaczenie cierpienia sługi i zapowiadającą dla niego nagrodę. Podobnie jak początkowa wyrocznia zdaje się chronologicznie poprzedzać moment wyznania⁵¹⁶. Mimo że w *Pieśni* mamy do czynienia z następującymi po sobie mową Bożą, wyznaniem i drugą mową Bożą, to nie ma wystarczających powodów, by doszukiwać się w niej liturgii czy tekstu o charakterze kultowym⁵¹⁷. Nic nie wskazuje na powiązanie z kultem i trudno byłoby wyobrazić sobie dla niej jakieś kultowe ramy czy osadzenie w jakiejś uroczystości⁵¹⁸. Jest ona refleksją nad losem sługi. Czwartą *Pieśń o słudze JHWH* jest jednorazową kompozycją⁵¹⁹, w której

jednolity – do tego zob. H.-J. Kraus, *Psalmen* 2, s. 802; F.-L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 101-150*, s. 315-318). Wg C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 207, dziękczynienie stanowi jedynie tło wyznania, tak że należałoby mówić o wyznaniu ocalonych. Krytycznie do identyfikacji części środkowej jako dziękczynienia zob. H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 12 i *Deuterocesaja* 3, s. 340.

⁵¹⁴ Zob. poniższe omówienie i J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 282, według których ocalenie sługi jeszcze nie nastąpiło.

⁵¹⁵ Do języka skargi można m.in. zaliczyć: נִבְּחָה, מִכָּאֵב, נָגַע, סָחַר פָּנִים, נִכְחָה (אַלֵּהִים), לֹא יִפְתָּח פִּי, עֲנָה, דָּכָא, נִכְחָה (אַלֵּהִים), נָגַע, סָחַר פָּנִים, נִבְּחָה (אַלֵּהִים), לֹא יִפְתָּח פִּי, עֲנָה, דָּכָא, נִכְחָה (אַלֵּהִים). (zob. poniższy komentarz). Wg J. Begrich, *Studien zu Deuterocesaja*, s. 63-65 i przyp. 240-242.247, do skargi zaliczyć trzeba też יְהוָה הָפִיץ יְהוָה w relacjach o ocaleniu, w których ma następować zmiana podmiotu na JHWH (jak w 53,11).

⁵¹⁶ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 338, według którego środkowe wyznanie zakłada treść nie tylko pierwszej, ale i drugiej wyroczni. Zaś wg O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 38, końcowa mowa Boża nie jest zapowiedzią jak pierwsza, która umożliwia wyznanie części środkowej, lecz potwierdzeniem tego wyznania.

⁵¹⁷ Jak chcieliby K. Elliger, *Deuterocesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 19 (liturgia, której część środkowa to pieśń pokutna, będącą mieszanką skargi narodu i pieśni żałobnej; przy czym pieśń/psalm/skarga pokutna to określenie jednego z typów skargi, w której przyczyna nieszczęścia odnajdywana jest we własnej winie, jak w Ps 130 czy 51,1-19 – do tego zob. F.-L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 50-100*, s. 44 i *Psalmen 101-150*, s. 573); G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 161; K. Baltzer, „Zur formgeschichtlichen Bestimmung der Texte vom Gottesknecht”, s. 40-42 i *Deutero-Jesaja*, s. 496(-543), według którego *Pieśń* jest fragmentem liturgicznego dramatu (zob. też H.-D. Preuß, *Deuterocesaja*, s. 100), którym jest cała Księga Deuteroizajasza, opisem procesu sądowego w niebie, zakończonego rehabilitacją sługi „Mojżesza”, i jednocześnie końcową częścią biografii prorockiej, w której podkreślono cierpienie i niepowodzenie proroka, typowe dla proroków izraelskich; w środkowej części odnajduje dwa głosy: 53,2-3.7-9, który relacjonuje los sługi, oraz 53,4-6.10-11a, świadek w procesie w niebie, który komentuje los sługi z punktu widzenia znaczenia dla społeczności. Do krytycznej oceny koncepcji K. Baltzera zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 341 przyp. 48.

⁵¹⁸ Zob. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 88, który *Sitz im Leben* tej wyroczni zbawienia upatruje w uroczystościach pokutnych (*Klagefeier*), ale jest to w najlepszym razie nieweryfikowalny postulat (do *Klagefeier* zob. K. Koenen, *Klagelieder*, s. 65*-67*). Do tego ponownie słuszna krytyka w H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 340-341.

⁵¹⁹ Wynika to z pewnością z treści, którą autor chciał przekazać. Zob. O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 25.

skorzystano z topiki Psalmów, przede wszystkim skarg i dziękczynienia.

Początek *Pieśni* (52,13) nawiązuje do 42,1-4 (תָּן/הָנָה עֲבָדִי)⁵²⁰, do prezentacji sługi, w czasie której Bóg zapewnił o powodzeniu sługi w poruczonej mu uniwersalnym zadaniu (por. 42,4 oraz 49,4b; 53,10b). W początkowej wyroczni znajdujemy ponowne zapewnienie, że działalność sługi zakończy się sukcesem. Czasownik שָׁלַח (hi.) oznacza, z jednej strony, „być mądrym, rozumnym”, „postępować rozsądnie”, co z drugiej strony, obejmuje rezultat takiego mądrego działania, czyli powodzenie, sukces („odnieść sukces”). W Starym Testamencie powodzenie wynika jednak nie tylko z rozsądku człowieka, ale i z Bożej obecności czy posłuszeństwa Bogu, który rozstrzyga o losie rozumnego człowieka (Ps 14,2; Prz 16,20-23). Wśród osób, którzy dzięki mądrym postępowaniu i Bożemu wsparciu cieszyli się powodzeniem, byli królowie Dawid (1Sm 18,5.14-15), Salomon (1Krl 2,3) i Hiskiasz (Ezechiasz; 2Krl 18,7)⁵²¹. Ponieważ mowa jest o przyszłym powodzeniu sługi (*impf.*), który został już zgładzony (por. 53,8-9), to nie może chodzić o jego mądre postępowanie, lecz jedynie o powodzenie sługi⁵²². Zapowiedź przyszłego powodzenia Bożego sługi, który zgodnie z 42,1-4 ustanowi na świecie zbawczy porządek, przywodzi na myśl Jr 23,5.

Drugi półwiersz mówi nie o powodzeniu misji, lecz powodzeniu samego sługi, który zostanie – z pewnością przez Boga – wywyższony. רוּם (q.) użyty w pozytywnym sensie wskazuje na wywyższenie i godność człowieka, jego społeczne uznanie, a w przypadku Boga na Jego majestat (Ps 99,2)⁵²³. Drugi czasownik נָשָׂא ni. ma zarówno zwrotne, jak i pasywne znaczenie (np. o boskim tronie w Iz 6,1)⁵²⁴. Trzecim

⁵²⁰ Jest to powszechna konstatacja, np. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 208. H.-J. Hermisson, „Der Lohn des Knechtes”, s. 284 i przyp. 31, wyciąga z tego faktu wniosek, że opowiedziana historia sługi zatoczyła koło oraz że obecna kolejność *Pieśni* była znana autorowi czwartej z nich. תָּן (dwa razy) pojawia się też w trzeciej *Pieśni* (50,9).

⁵²¹ Zob. M. Sæbø, „שָׁלַח”, *THAT* II, kol. 824-828. Słowo to szczególnie chętnie używane jest w literaturze mądrościowej. Związek powodzenia z posłuszeństwem Bogu podkreśla O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 89. W Dtiz odnosi się do zrozumienia Bożego działania w świecie (41,20), którego brak bałwochwalcom (we wtórnym 44,18; do wtórności perykop poświęconych czcicielom bożków zob. już powyżej – w komentarzu do 41,8-13 itd.).

⁵²² Zob. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 16; H.-J. Hermisson, *Der Lohn des Knechtes*, s. 284 i *Deuterojesaja* 3, s. 346. Zaś J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 264-265 czy U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 232 i T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 510, sądzą, że powodzenia sługi nie można oddzielać od jego mądrego postępowania; a K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 497, akcentuje rozsądek sługi wzorowanego na Mojżesz (Pwt 29,8; 32,29; por. też Dn 12,3).

⁵²³ W negatywnym sensie oznacza pychę. Czasami występuje paralelnie do נָשָׂא i נָבָה, נָאָה – zob. H.-P. Stähli, „רוּם”, *THAT* II, kol. 753-761, zwł. kol. 757.

⁵²⁴ Do tego czasownika, używanego w bardzo różnych kontekstach, szerzej w F. Stolz, „נָשָׂא”, *THAT* II, kol. 109-117, zwł. kol. 114-115. W Iz 2,2.12-14; 6,1; 30,25; 57,7 mowa jest o wyniesionej górze czy tronie Bożym, a w Dtiz 40,4 o dolinie. Wprawdzie w Iz 6,1 obok siebie stoją נָשָׂא i רוּם (zob. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 89), ale doszukiwanie się na tej podstawie związku tych trzech czasowników z potrójnym *hagios* w Iz 6,3 byłoby spekulacją. Analogicznie trzeba by ocenić przypuszczenie, że w wywyższeniu sługi pobrzmiewa noszenie przez niego win ludzkich (por. נָשָׂא w 53,4.12;

paralelnym czasownikiem jest גָּבַהּ⁵²⁵. Wywyższenie biedaka jest motywem znanym z tradycji hymnicznej (Ps 113)⁵²⁶. Trzykrotne powtórzenie myśli o wywyższeniu sługi jest czymś w rodzaju superlatywu, wzmocnionym dodatkowo przez końcowe גָּבַהּ. Nie ma językowej możliwości, by jeszcze mocniej wyrazić jego niezwykle wywyższenie⁵²⁷. Sługa zajmie miejsce w bezpośredniej bliskości Boga⁵²⁸. Takiego wywyższenia nie da się oderwać od społecznego uznania i godności, która odpowiada jego pozycji nadanej mu przez Boga (42,1). Wywyższenie sługi zapowiadała też druga *Pieśń* (49,5b). Powodzenie misji sługi jest nierozdzielnie związane z uznaniem i wywyższeniem samego sługi⁵²⁹, choć droga do tego prowadzi, co pokazuje kolejny wiersz, przez jego poniżenie.

52,14 najpierw mówi o reakcji „licznych” na cierpienie i poniżenie sługi. Wprawdzie שָׁמָּה ma przede wszystkim znaczenie obiektywizujące, oznaczając „być spustoszoną”, „odciętą od życia” (Lm 1,4,13), to jednak tutaj został użyty bez wątpienia w sensie subiektywnym „drżeć ze strachu”, „być przerażonym, wstrząśniętym”⁵³⁰. W Starym Testamencie powodem takiej reakcji jest spustoszenie, nieszczęście (ma wtedy charakter apotropeiczny, jak w Jr 19,8) czy niegodziwość bezbożnego (Hi 17,8)⁵³¹. Jeśli słowo to opisuje nieszczęście, to jest ono z reguły wynikiem Bożej kary (Jr 19,8), tak że jego użycie może sugerować coś takiego i w odniesieniu do sługi (por. Iz 53,4b)⁵³². W czwartej *Pieśni* bezpośrednim powodem przerażenia „licznych” jest wygląd sługi. A kim są „liczni”? Przymiotnik (tutaj w *pl.*) רַב odnosi się do dużej liczby ludzi bądź licznych grup ludzkich, oznaczając tyle co „duży”

sugerowane w J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 265).

⁵²⁵ W odniesieniu do Boga w Ps 113,5; Iz 5,16. Zob. H.-P. Stähli, „גָּבַהּ”, *THAT I*, kol. 394-397 (zwł. kol. 396); też H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 346. Ich paralelności zaprzecza K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 498-502, spekulując o ich związku kolejno z wstąpieniem Mojżesza na górę Nebo, jego wyniesieniem przez Boga (poza granicę śmierci) i przebywaniem na wysokości u Boga.

⁵²⁶ Zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 209.

⁵²⁷ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 346, który dostrzega w tym nawiązanie do wypowiedzi o królach (por. Lb 24,7; 1Sm 2,10; 2Krn 32,23); J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 265; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 233.

⁵²⁸ Za H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, s. 13. O wniebowstąpieniu (zob. J. Lemański, „Sprawisz, abym ożył!” [Ps 71, 20b], s. 224-225) trudno byłoby mówić, gdyż nie ma tu żadnego śladu, żadnej wskazówki, by wywyższenie sługi traktować w tego rodzaju kategoriach przestrzennych (zob. poniższy komentarz do 53,10ay.11a), nie mówiąc już o tym, że jest to późniejsze chrześcijańskie pojęcie (zob. „Wniebowstąpienie”, *Encyklopedia biblijna*, s. 1346; S. Hareźga, „Wniebowstąpienie, wniebowzięcie Pańskie”: I. Biblia, *EK 20*, kol. 816-817).

⁵²⁹ Zob. H.-J. Hermisson, „Der Lohn des Knechtes”, s. 284, dla którego oba aspekty powodzenia – wypełnienie zadania i uznanie dla sługi – są właściwie jednym i tym samym; O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 27, który jednocześnie zaznacza, że pierwszorzędne znaczenie ma wypełnienie zadania. Wg O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 90. wywyższenie sługi wyznacza centralny temat całej *Pieśni*.

⁵³⁰ Zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 209.

⁵³¹ Zob. F. Stolz, „רַבִּים”, *THAT II*, kol. 970-974, zwł. kol. 971-972. W Dtiz czasownik pojawia się też w 54,1,3; 49,8.19 (i 61,4) w znaczeniu obiektywnym.

⁵³² Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 347; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 235.

(np. naród, jak w Rdz 50,20). Czasami wręcz jego znaczenie zbliża się do „wszyscy”⁵³³. W skargach może określać przeciwników psalmisty (Ps 31,14; 55,19; 56,3)⁵³⁴. Sformułowanie „jak...tak” (כַּכֵּן z drugim כֵּן w w.15)⁵³⁵ sugeruje, że „liczni” nie są tożsami z „licznymi narodami” i „królami” z w.15⁵³⁶, choć posłużenie się tym samym przymiotnikiem zdaje się wskazywać, że reakcja czy postawa tych dwóch grup jest ze sobą w jakiś sposób powiązana⁵³⁷. Alternatywnie można by w w.14 i w.15 doszukiwać się odmiennych reakcji jednej i tej samej grupy w różnym czasie: wzdrażanie z powodu nieszczęścia i zaskoczenie z wywyższenia sługi⁵³⁸. Jednak 53,12bβ pokazuje, że „liczni”, których grzechy poniósł sługa, muszą być tożsami z „my” ze środkowego wyznania (53,4a.6a; też 53,8b), a to wyznanie win trzeba przypisać Izraelitom lub jakiejś grupie Izraelitów, zarówno z powodu sposobu formułowania wyznania własnych win, odkrycia w losie sługi planu JHWH (por. 53,1b.6b.10a), jak i różnicy pomiędzy 52,15 i 53,1⁵³⁹. Mogliby nimi być wygnańcy⁵⁴⁰, zwłaszcza jeśli uwzględni się kontekst Dtiz, ewentualnie szerzej, społeczność izraelska nieograniczająca się tylko do wygnańców. Wprawdzie można by doszukiwać się w „licznych” jakiejś węższej grupy wśród wygnańców⁵⁴¹, np. pobożnej „reszty”, ale w *Pieśni* brak jakiegokolwiek punktu zaczepienia dla takiej identyfikacji.

Powodem przerażenia jest wygląd zmasakrowanego sługi. Rzeczownik מַשְׁחָה

⁵³³ Zob. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 18. Forma *pl. masc.* poza czwartą *Pieśnią* pojawia się w Dtiz jeszcze tylko w 54,1 (zob. U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 234-235).

⁵³⁴ Zob. Th. Hartmann, „כַּכֵּן”, *THAT II*, kol. 715-726, zwł. kol. 719-720.

⁵³⁵ Do nieco odmiennej funkcji dwóch כֵּן zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 317 i 347.

⁵³⁶ Zob. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 18, zdaniem którego chodzi o różne reakcje różnych grup w różnym czasie.

⁵³⁷ Por. Iz 49,5-6, w którym los dwóch grup – Izraela i narodów – też jest ze sobą nierozzerwalnie spleciony.

⁵³⁸ Tak C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 209; J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 193-194; podobnie R.F. Melugin, *The Formation of Isaiah 40-55*, s. 167 (i przyp. 74), który na podstawie związków 52,15 z 53,1-2 twierdzi, że narody są mówcą „my” w środkowej części (ale zob. poniższy komentarz do 53,1); praktycznie tak samo R. Albertz, *Die Exilszeit*, s. 318.

⁵³⁹ Do wymienionych tutaj argumentów zob. poniższą analizę poszczególnych wierszy tej *Pieśni*. „Liczni” w nowszych opracowaniach są najczęściej utożsamiani z Izraelitami, np. O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 26; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 267; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, s. 13 i *Deuterojesaja 3*, s. 347; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 234; H. Witczyk, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzechy świata*, s. 153-157 (używa też określenia sługa Izrael); B. Janowski, „Er trug unsere Sünden. Jes 53 und die Dramatik der Stellvertretung”, w: *Der leidende Gottesknecht*, s. 37: realny Izrael, który izoluje się w potrzebie od sługi. Zaś G. Fohrer, *Das Buch Jesaja 3*, s. 161-162, uważa określenie „liczni” za nieostre i obejmujące ludzkość, tj. Izraelitów i narody, z królami na czele. Wśród publikacji z XXI wieku, w których utożsamia się narody i królów z „licznymi”, można wymienić R. Albertz, *Die Exilszeit*, s. 318; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 512.

⁵⁴⁰ Tak E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 18.

⁵⁴¹ Na przykład J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 349-350, na podstawie przedimka w 53,11 skłania się ku temu, by widzieć w nich uczniów sługi.

opisuje wyniszczenie sługi⁵⁴², przez co już nawet nie przypomina człowieka (אִישׁ + מֶן i paralelne מִבְּנֵי אָדָם, do którego por. Ps 45,3). Być może sługa został poddany torturom lub straszliwie pobity. Osią początkowej wyroczni Bożej jest jaskrawy kontrast pomiędzy skrajnym cierpieniem sługi i jego absolutnym wywyższeniem⁵⁴³. Cały opis nieludzkiego wyglądu (מַרְאֶה), kształtu czy postaci (תֹּאֵר) sługi został zbudowany chiastycznie⁵⁴⁴. Oba wspomniane rzeczowniki wywodzą się z rdzenia ר.א.ה. Piękny wygląd był kojarzony z Bożym błogosławieństwem (Rdz 39,6; 1Sm 16,12.18), tak że odrażający jawi się jako dowód braku błogosławieństwa, bycia przeklętym (zob. też Iz 53,2)⁵⁴⁵.

Jeśli powyżej przyjęta korekta w 52,15 jest słuszna⁵⁴⁶, to mamy do czynienia z reakcją narodów na los sługi. Czasownik ר.נ.ו wskazuje na wzburzone emocje związane z gniewem (Iz 28,21), żalem czy smutkiem (2Sm 19,1) lub zdziwieniem (Iz 14,9)⁵⁴⁷. Liczne narody będą do głębi poruszone. Gramatycznie (כַּאֲשֶׁר...כֵּן) i rzeczowo reakcja narodów jest powiązana z reakcją Izraelitów z w.14a, na co wskazuje też dwukrotne עָלָיו (w.14[korekta] i 15)⁵⁴⁸. Łączy je też przymiotnik גִּבּוֹרִים, narody w poprzednich *Pieśniach* (42,1; 49,6) są odbiorcami zbawczego rozporządzenia Boga, wprowadzającego je w sferę Bożego zbawienia, którego pośrednikiem jest sługa(-prorok). O ile jednak w.14 mówi o przeszłej reakcji „licznych” (pf.), to w.15 o przyszłej narodów i królów (impf.). Królowie w Dtiz nie są wielkością pozytywną, stoją na czele wrogów (45,1, gdzie są przeciwnikami Cyrusa) oraz mają ukorzyć się i usługiwać Jerozolimie (49,23)⁵⁴⁹. Wyrażenie „zamknąć usta” w Biblii

⁵⁴² Zob. D. Vetter, „ר.נ.ו”, *THAT* II, kol. 891-894, tu kol. 894.

⁵⁴³ Zob. G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 161-162 i in.

⁵⁴⁴ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 350.

⁵⁴⁵ Zob. D. Vetter, „ר.א.ה”, *THAT* II, kol. 692-701, zwł. kol. 701. Por. też Iz 11,3, według którego przyszedł władca nie będzie sądził, kierując się wyglądem czy pozorami.

⁵⁴⁶ Gdyby jednak 52,15aα odczytywać zgodnie z TM, to spryskanie mogłoby oznaczać oczyszczenie (wodą – por. Lb 8,7; 19,18-21; czy specjalną miksturą w przypadku „trądu” – por. Kpł 14,7.51; do tego zob. L. Milgrom, P.D. Wright, „ר.נ.ו”, *TWAT* V, kol. 322-326, zwł. kol. 323-325). Stąd O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 91, sądzi, że chodzić może o odkupieńcze działanie cierpienia sługi (podobnie T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 512-513). Wątpliwe jednak, czy taka interpretacja mieści się nawet w przenośnym rozumieniu skrapiania jakimś płynem. Nie dziwi więc, że K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 504, nie łączy tej linii z kapłańskim rytmem oczyszczenia, a kojarzy ze znanym dzisiaj na Bliskim Wschodzie gestem pozdrawiania wodą różaną. Niewymienienie środka oczyszczenia U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 237, uważa za dowód metaforycznego użycia czasownika – sługa (wygnańcy) ma kapłańskie zadanie oczyszczenia narodów, metaforycznie odpowiadające rytowi oczyszczenia wodą z Lb 19,17-21. Jednak *Pieśni o słudze JHWH* nie sugerują żadnych jego kapłańskich aktywności (co dotyczy także *tory* sługi w 42,4 – zob. powyższy komentarz do tego wiersza). Wszelkie próby „ratowania” TM prowadzą nieuchronnie do bardzo wątpliwych interpretacji (do dalszych zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 351).

⁵⁴⁷ W sensie fizycznym czasownik może opisywać drżenie ziemi w czasie trzęsienia (Am 8,8) czy dotkliwe uciśnienie (Iz 14,3) ze strony wrogich niegodziwców i władców (por. Iz 14,5) – zob. J. Ślawik, *Hiob przed Bogiem*, s. 71.

⁵⁴⁸ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 271.

⁵⁴⁹ Pojawiają się jeszcze we wtórnym 49,7, zgodnie z którym królowie ze względu na JHWH

Hebrajskiej pojawia się jeszcze w Ps 107,42 i Hi 5,16, w obu podmiotem jest עֲוֹלָה, zło, niegodziwość, które musi zamilknąć wobec ocalenia wyzyskiwanych biedaków. Stąd wcale nie musi oznaczać powstrzymania się od mobbingu i szyderstwa⁵⁵⁰, lecz akceptację dla czegoś nieoczekiwanego i szacunek (por. Hi 29,9)⁵⁵¹. Uzasadnienie w w.15b (כִּי)⁵⁵² pokazuje, co ma być powodem takiej reakcji. Narody i ich władcy zobaczą, przekonają się i dotrże do nich prawda o tym, o czym nie mogli usłyszeć. Czasownik כִּפַּר, który w pi. (koniugacjach intensywnych) oznacza „opowiadać”, „relacjonować”, używany jest m.in. wtedy, gdy opowiada się o wielkich czynach Bożych (głównie w Ps, z których wiele to skargi i dziękczynienia: 9,2,15; 22,23; 26,7; 73,28; 78,4; 107,22)⁵⁵³. Skoro nikt nie opowiadał, to nie mogli usłyszeć⁵⁵⁴. Zwraca uwagę szyk zdań w w.15b, gdyż wprawdzie mowa jest o wcześniejszym braku orientacji co do losu sługi spowodowanym tym, że nie byli, a może nie chcieli być odbiorcami prorockiego zwiastowania o słudze, o którym można przeczytać w pierwszych trzech *Pieśniach o słudze Pana* (por. zwł. 49,1). W każdym razie nie dotarło ono do nich. Ale w końcu ujrzą, przekonają się na własne oczy, i zrozumieją, czyli przyjmą i wezmą pod uwagę (בִּי w hitpol.; zob. 43,10 czy 43,18, gdzie stoi paralelnie do יָכַר)⁵⁵⁵. Oglądanie stoi więc w swego rodzaju opozycji do słuchania⁵⁵⁶. Wprawdzie w w.15b posłużono się *pf.*, ale zdanie/a כִּי trzeba rozumieć w powiązaniu z *impf.* w w.15a, tj. odnosić do przyszłości⁵⁵⁷. Jeśli tak, to powodem musi być to, co ujrzą, a więc przyszłe zdarzenie, które rozegra się na oczach narodów⁵⁵⁸. W ramach początkowej wyroczni (52,13-15) może to być tylko wywyższeniu sługi,

z szacunkiem odnoszą się do wcześniej wzgardzonego sługi (Izraela – zob. poniższy komentarz do tego wiersza). Poza tym כִּלְךָ jest w Dtiz tytułem Boga Izraela (41,21; 43,15; 44,6).

⁵⁵⁰ O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 91-93, rozumie go w kontraście do wyśmiewania cierpiącego (por. Iz 57,4) jako zamknięcie ust tych, którzy wprawdzie szydzili z cierpiącego sługi. Jednocześnie gest ten ma być tożsamy z proskinezą przed Bogiem.

⁵⁵¹ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 273-274 i H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 352. Wg K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 503 (zob. też przyp. 74), zamknięcie ust to oddanie słudze czci, która normalnie przypadałaby perskiemu władcy. Por. też nieotwieranie ust przez sługę w 53,7 jako przyjęcie swojego losu bez skargi (zob. poniższy komentarz do tego wiersza).

⁵⁵² כִּי z pewnością wprowadza tutaj uzasadnienie – zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 275; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 350.

⁵⁵³ Zob. J. Kühlewein, „כִּפַּר”, *THAT II*, kol. 162-173, zwł. kol. 165.168-169.

⁵⁵⁴ Nie wiadomo, dlaczego paralelny שָׁמַע w kontekście całej Iz miałby nawiązywać do niepowodzenia misji Izajasza z 6,9, jak chciałby K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 504.

⁵⁵⁵ Zob. H.H. Schmid, „כִּי”, *THAT I*, kol. 305-308, zwł. kol. 305-306.

⁵⁵⁶ Różnicę pomiędzy słuchaniem i widzeniem słusznie podkreślają H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 353 i U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 38.

⁵⁵⁷ Zob. też powyższą uwagę do tłumaczenia. Pomimo tłumaczenia w czasie przyszłym J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 274, podkreśla aspekt „teraz”. Wprawdzie *impf.* mógłby się gramatycznie odnosić do teraźniejszości, ale treściowo trzeba myśleć o (bliskiej) przyszłości, bo z całej *Pieśni* wynika raczej, że powodzenie i wywyższenie sługi jeszcze nie miało miejsca (do tego zob. poniżej).

⁵⁵⁸ Zob. H.-J. Hermisson, „Der Lohn des Knechtes”, s. 285.

i to po jego straszliwym cierpieniu, a tym samym całkowicie nieprzewidywalne⁵⁵⁹. Królowie zamilkną w geście akceptacji i szacunku, dlatego że staną się świadkami Bożego wywyższenia prześladowanego sługi. O ile reakcja „licznych”, wygnańców odnosiła się do cierpienia sługi, to narody zareagują dopiero na jego wywyższenie⁵⁶⁰.

53,1 rozpoczyna środkowe wyznanie, a otwiera je pytanie retoryczne, treściowo powiązane z końcem poprzedzającej wyroczni JHWH (שְׁמוֹת) ⁵⁶¹. O ile jednak narody nie słyszały o słudze, to pytanie w tym wierszu jest konstatacją braku wiary w to, co usłyszeliśmy. Wyznający „my” w żaden sposób nie mogą być więc tożsami z narodami⁵⁶². **הֵן** hi. używany jest przede wszystkim w znaczeniu subiektywnym dla ufności czy uważania czegoś za prawdziwe, a gdy łączy się z przyimkiem **ל**, oznacza zaufanie do osoby, ewentualnie innego obiektu. W kontekście religijnym pojawia się w wyroczniach zbawienia i w skargach (np. Ps 27,13; 116,10). W hi. czasownik występuje w Dtiz jeszcze w 43,10⁵⁶³. Ponieważ przedmiotem zaufania jest to, co dane było wyznającym („my”) usłyszeć (שָׁמַעְתִּי) ⁵⁶⁴, „nasza” wiara powinna być przekonaniem o prawdziwości, spolegliwości przesłania, czego nie należy rozpatrywać w odrywaniu od Bożego działania („ramieniu JHWH”). Zawiera w sobie również ufność pokładaną w Bogu. Pytanie retoryczne łączy w sobie emfaticzną negację – nikt nie wierzył⁵⁶⁵ – ze zdziwieniem. Paralelny stych pokazuje, co było treścią tego przesłania. **וְיָדוּעַ** w sensie przenośnym oznacza „siłę”, „moc”, może być antropomorficznym określeniem zbawiającej lub karzącej mocy Boga. W Dtiz wiąże się ze zbawczym czynem Boga w stworzeniu i historii (51,9-10; 52,10)⁵⁶⁶, jest więc metaforą dla zbawczego działania Boga⁵⁶⁷. W Biblii Hebrajskiej rzadko podmiotem czasownika **יָדָה** jest Bóg (1Sm 9,15), zasadniczo nie występuje w opisach teofanii, co najwyżej w refleksjach o teofanii (Rdz 35,7; 1Sm 2,27). Bóg objawia swoje sło-

⁵⁵⁹ Zob. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 18; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 13 i *Deuterocesaja* 3, s. 352-353 i wielu innych, np. G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 162 czy C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 209.

⁵⁶⁰ Rację ma O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 27, dla którego związek pomiędzy Izraelem i narodami jest tutaj nieoczywisty, i to pomimo językowych związków pomiędzy w.14 i 15.

⁵⁶¹ Wg O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 27, jest przejściem od wyroczni do wyznania. Jeszcze mocniej płynność takiego przejścia podkreśla C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 210.

⁵⁶² Co postulują O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 93-94; J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 192 przyp. 59 i in. – zob. już powyżej. Do tego także zasadna krytyka w E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 19. W tym nic nie zmieniłoby odmienne tłumaczenie **שְׁמוֹתֵינוּ** jako „wieść nasza” (zob. uwagę do powyższego przekładu), bo również zakładałoby wiedzę o losie sługi i jego zwiastowaniu.

⁵⁶³ W pierwotnym, konkretnym sensie czasownik ten oznacza „być pewnym, spokojnym (cichym)”; por. też Ha 2,(2-)4. Zob. powyższy komentarz do 43,10 i H. Wildberger, „**הֵן**”, *THAT* I, kol. 187-193.

⁵⁶⁴ Zob. powyższy przypis do tłumaczenia i H. Schult, „**שָׁמַעְתִּי**”, *THAT* II, kol. 974-982, tu kol. 975.

⁵⁶⁵ „Nikt” to oczywista odpowiedź na pierwsze z pytań w tym wierszu – zob. J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 297 czy H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 355; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 238.

⁵⁶⁶ Zob. A.S. van der Woude, „**וְיָדוּעַ**”, *THAT* I, kol. 522-524.

⁵⁶⁷ Zob. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 95. Akty Bożej mocy zarówno w czwartej Pieśni, jak i w pozostałych tekstach Dtiz przynoszą Izraelowi zbawienie (jeszcze w 51,5 i 48,14; 40,10-11).

wo (1Sm 3,7.21; 2Sm 7,27) czy zamiary (Am 3,7), swoje przykazania i obietnice (Pwt 29,28), swoje cudowne działanie w historii (Iz 40,5; 56,1), otwiera oczy wizjonera na coś, czego wcześniej nie dostrzegał (Ib 24,4.16)⁵⁶⁸. W ni. dla objawienia słowa prorockiego pojawia się w Iz 22,14⁵⁶⁹. Zasłyszana wiadomość stoi paralelnie (chiazm) do mocy działającego Boga, a pytanie: „Wobec kogo?/Na kim?” paralelnie do pytania o to, czy ktoś zaufał przesłaniu. Ale do kogo odnosi się יְהוָה: tak jak początkowe pytanie do „nas” czy do sługi? Objawienie miało postać słowa czy też zbawczego działania „ramienia JHWH”? I wreszcie, co jest treścią wieści, która do nas dotarła? Ponieważ pytania zostały sformułowane w pf., dotyczą najpewniej tego, co się dokonało. Ponieważ pytania te pojawiają zaraz po 52,13-15, wszystko wskazuje na to, że przesłanie jest identyczne właśnie z tą wyroczną JHWH⁵⁷⁰. Jeśli brać pod uwagę kontekst poprzednich *Pieśni o słudze JHWH*, to mogłoby chodzić również o misję, którą do wypełnienia miał sługa (42,1-4; 49,5-6), i jej powodzenie pomimo wszelkich przeszkód (49,4; 50,6-9). Odpowiedzi na pozostałe pytania zależą od tego, jak ujmie się paralelizm. Dwukrotne pytanie retoryczne i chiaszczna budowała sugerowałaby w pierwszym rzędzie, że jest to paralelizm synonimiczny⁵⁷¹. Wtedy oba pytania byłyby skierowane do „nas”, a objawienie miałoby postać słowa, którego treścią przesłania byłaby potęga działającego Boga („ramię JHWH”)⁵⁷², tj. Boża zbawcza aktywność. Pomijając niepewność co do znaczenia przyimka עַל w drugim z pytań, bo adresat objawienia jest w zasadzie zawsze wskazywany za pomocą przyimka לִי⁵⁷³, domyślna odpowiedź nie mogłaby brzmieć jak w przypadku pierwszego pytania: „Nikt” („ramię JHWH”, Boże działanie pozostawałoby nieznanne). Nie są to zatem pytania synonimiczne⁵⁷⁴, lecz wzajemnie się uzupełniają. Stąd

⁵⁶⁸ Zob. H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 14 i C. Westermann, R. Albertz, „גִּלְיָה”, *THAT I*, kol. 418-426, którzy uważają, że pojęcie to ma pochodzić z opisów wizji wizjonerów, takich jak Bileam, a dla prorockiego otrzymania słowa ma występować tylko we wtórnych refleksjach o nich.

⁵⁶⁹ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 357.

⁵⁷⁰ Tak O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 24 (treścią nie mogą być słowa z kolejnych wierszy, wyznania, które bazuje na przesłaniu wyroczni JHWH); H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 14 i *Deuterocesaja* 3, s. 357. Inaczej E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 19, który wiąże je z przesłaniem od w.4; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 297, dla których treścią wiadomości jest przesłanie z 53,1-11a; podobnie J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 276-277, włączając w to też przesłanie z poprzednich *Pieśni o słudze Pana*, tj. poniżeniu i wywyższeniu sługi.

⁵⁷¹ Tak J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 277.

⁵⁷² Tak E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 19; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 163, dla którego ramię Boże to tajemnicze i potężne działanie Boga w świecie narodów.

⁵⁷³ Zamienne użycie tych przyimków nie jest rzadkością w Biblii Hebrajskiej, a związane jest z późniejszą fazą rozwoju języka hebrajskiego (zob. *HAHAT*, s. 964-965). Jednak wg H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 356 przyp. 62, w Dtiz nie mamy do czynienia z takim fenomenem, oba przyimki zawsze różnią się znaczeniowo; za nim też U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 238.

⁵⁷⁴ Paralelizm syntetyczny (tak też U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 238) z chiazmem nie jest oczywiście wyjątkowy, co dotyczy równie Dtiz – zob. powyżej omawiane 44,26a czy 43,10a.

obiektem działania Bożego ramienia jest najprawdopodobniej sługa, na nim zostało objawione, tak że Boże działanie na rzecz sługi jest treścią przesłania o słudze⁵⁷⁵. Taka interpretacja także idealnie wpisuje się w kontekst *Pieśni*.

A kim są wyznający „my”? Jak już zauważono powyżej, są oni tożsami z „licznymi”⁵⁷⁶, tj. Izraelem, przy czym otwarta jest jeszcze kwestia, czy „my” jest identyczne z Izraelem jako takim, przede wszystkim z wygnańcami (w Dtiz Izrael/Jakub jest w pierwszym rzędzie określeniem wygnańców)⁵⁷⁷, czy też może z jakąś grupą wewnątrz Izraela/wśród wygnańców, taką jak uczniowie prorocy, zwolennicy sługi JHWH. W tekście samej *Pieśni* „liczni” i „my” to ta sama grupa, nigdzie nie zasygnalizowano jej wewnętrznego zróżnicowania. Nie zmienia to jednak faktu, że domyślny i rzeczywisty autor wyznania nie musi się pokrywać z dochodzącym do głosu „my”, tj. autorem *explicite*. „My” może przemawiać w imieniu Izraela (por. „nasze choroby”, „nasze winy” czy „nasze zbawienie” z 53,4-6), będąc jednostką czy reprezentantem grupy, która zrozumiała i przyjęła Boży zamiar wobec sługi⁵⁷⁸.

Począwszy od 53,2, „my” opowiada o losie sługi. Stojące na początku *impf. cons.* wiąże to wyznanie z poprzedzającym wierszem, chce być wyznaniem o Bożym działaniu wobec sługi, zgodnym z tym, co było „nam” zwiastowane, czyli w świetle Bożej wyroczni o słudze. Rzeczownik פֶּדָה oznaczający „niemowlę, dziecko” (por. Iz 11,8) tylko tutaj w Starym Testamencie pojawia się w znaczeniu „pęd”, dla którego używa się poza tym zawsze formy *fem.* פֶּדָה⁵⁷⁹. Paralelnym słowem jest „korzeń” (por. Iz 11,1.10 oraz 5,24; 14,29-30; 37,31), który został użyty prawdopodobnie

⁵⁷⁵ Zob. H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuteriojesajanischen Kontext”, s. 14 (treścią wiadomości jest to, że nad tą pożałowania godną postacią objawiło się „ramię JHWH”, tj. Bóg działał na nim) i H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja* 3, s. 356-357.

⁵⁷⁶ Obie grupy różnicują L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 219-220, który jednak zauważa wiele podobieństw między nimi (nie wiadomo natomiast, jak postrzega relację „licznych” z w.14 do „licznych narodów w w.15); U. Berges, „Hören und Sehen”, w: *Biblische Anthropologie*, s. 270-276 (zwł. s. 274), który sądzi, że „my” to część „licznych”, całości ludu Bożego, a ściślej grupa, której sługa po powrocie do Jerozolimy zwiastował pokój i ocalenie (52,7), co spotkało się z odrzuceniem przez „licznych” (50,4nn; 52,14). U. Berges zakłada też kolektywny wymiar sługi, a ściślej na podstawie konstelatywnej antropologii B. Janowskiego jedność wymiaru jednostkowego i społecznego sługi (por. 43,10a[TM], gdzie sługa ma być nie inną osobą, a jedynie drugim określeniem świadków). Na wygnaniu babilońskim sługa Jakub/Izrael poniósł winy pobitych i wzgardzonych narodów. Co więcej, „my” miałyby odpowiadać uczniom Izajasza z Iz 8,16-18 jako części z „licznych”, którzy pokonali zatwardzenie serca (z Iz 6). Swobodna interpretacja tekstów, połączona ze swobodnym łąčeniem ze sobą dosyć odległych wypowiedzi na podstawie spokrewnionych słów czy wyobrażeń nie może nie zaskakiwać.

⁵⁷⁷ I być może diaspory (por. 41,9); do tego zob. powyżej.

⁵⁷⁸ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja* 3, s. 355-356, który odwołując się do teorii aktów mowy, w tej *Pieśni* odnajduje ucznia sługi (ucznia proroka Deuterioizajasza), który wraz z innymi zabiera głos; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 276, według którego prorok najprawdopodobniej identyfikuje się z grzesznym ludem (podobnie T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 513, odwołując się przy tym w niezrozumiały sposób do kategorii *pluralis maiestaticus*).

⁵⁷⁹ Zob. HAL; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 299; H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja* 3, s. 359.

metonimicznie dla całej rośliny. A jak pokazuje Iz 11,10, może odnosić się do potomstwa⁵⁸⁰. Sucha ziemia bywa metaforą dla nieprzyjaznych, grożących śmiercią warunków życia (Ps 63,2; Jr 2,6; Ez 19,13)⁵⁸¹. Czasownik עָלָה (q.) nieraz pojawia się dla rośnięcia czy wyrastania roślin (Iz 5,6; 55,13), ale nigdzie więcej w metaforycznym sformułowaniu dla ludzkiego potomstwa⁵⁸². Obrazy pędu i korzenia bynajmniej nie muszą wskazywać na pochodzenie sługi z trudnych warunków życiowych czy z nic nieznaczących warstw społecznych⁵⁸³. Raczej odmalowują niezwykle trudne warunki życia, być może wręcz zagrażające jego egzystencji⁵⁸⁴, co zdaje się potwierdzać druga część wiersza (w.2b). Szczególnie niejasne jest לִפְנֵי⁵⁸⁵. Jeśli *suf.* miałby się odnosić do Boga („przed Bogiem”)⁵⁸⁶, to nie wiadomo, co takie wyrażenie przyimkowe, i to w ramach roślinnej metaforyki, miałoby oznaczać? Bożą, chroniącą opiekę⁵⁸⁷? Takiej interpretacji przeczy zarówno metaforyka („sucha ziemia”), jak i dalszy ciąg wyznania o słudze samotnie zmagającym się ze swym cierpieniem i prześladowaniami aż do strasznego końca (por. 53,7-8). Wyrażenie to musiałoby raczej oznaczać podporządkowanie się Bogu, który obciążył go winami ludu Bożego⁵⁸⁸. Jeśli *suf.* odnosi się do sługi, to czy mógłby oznaczać wyobcowanie, osamotnienie sługi? Biorąc pod uwagę jego żałosny wygląd, życie w skrajnie trudnych okolicznościach nie byłoby to niczym zaskakującym⁵⁸⁹. Taka interpretacja budzi wprawdzie wątpliwości językowe, ale powiązanie podmiotu z *suf.* takiego

⁵⁸⁰ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 359-360, który przywołuje też znaczenie tego rdzenia w języku ugaryckim („odrośl”, „potomstwo”).

⁵⁸¹ Odwrotnością tego obrazu jest obfitość wody gwarantująca bujny wzrost roślin (jak w Iz 44,4) – zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 360. Przygłębiającą siłę użytej metaforyki uwypuklają przykłady przeciwstawnych wyobrażeń w Starym Testamencie: Oz 14,6-7 (por. też Hi 14,7-9; Iz 41,18). Z kolei U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 241, uważa, że jest nawiązaniem do życia na wygnaniu (Ez 19,13).

⁵⁸² Także dla potomstwa zwierząt, a konkretnie lwów w Ez 19,3 (metafora młodego lwa) czy w odniesieniu do Judy w Rdz 49,9. Za H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 360 i przyp. 68.

⁵⁸³ G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 163, pisze o prostym czy biednym pochodzeniu sługi. Podobnie jeszcze H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, s. 14. Zaś wiązanie pochodzenia sługi z królem z rodu Dawidowego w oparciu Iz 11,1.10 (zob. J.L. Koole, *Isaiah III*, 2, s. 281) jest niczym innym jak wsteczną chrześcijańską projekcją, która oba teksty zinterpretowała mesjanistycznie. W metaforze 53,2 rodzina nie odgrywa żadnej roli (zob. słuszna krytyka w H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 360).

⁵⁸⁴ Zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 210-211, odnosi to do całego życia sługi; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 359-360. Motyw miałby mieć paralelę w skardze znanej z literatury babilońskiej (tak C. Westermann za C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 220-221), ale przytaczany tekst łączy jedynie obraz zamierającego życia roślin z powodu braku wody (czy korzenia, który jest wyrwany).

⁵⁸⁵ Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia.

⁵⁸⁶ Tak K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 512-513 czy U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 240.

⁵⁸⁷ Zob. J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 299. Czy przywołanie Kpł 1-16, gdzie 49 razy występuje wyrażenie „przed JHWH”, Oz 6,2 itd. może usprawiedliwiać interpretację niedającą się pogodzić z najbliższym kontekstem?

⁵⁸⁸ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III*, 2, s. 280.

⁵⁸⁹ Tak C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 210; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 220 i in.

wyrażenia przyimkowego jest możliwe (por. 1Sm 5,3-4)⁵⁹⁰. Przypuszczalnie sygnalizuje wcześniejsze dystansowanie się wyznającego „my” wobec sługi.

Z nieszczęsną egzystencją sługi koresponduje jego nieznaczący wygląd, który został opisany za pomocą trzech rzeczowników z przeczeniem: מִרְאָה i תֵּאָר (jak w 52,14, ale w odwrotnej, chiastycznej kolejności) oraz הָרָר. Są one właściwie synonimiczne. Ostatni z nich w odniesieniu do ludzi oznacza tyle co „piękno”, „uroda” (Ps 8,6), z reguły jest atrybutem króla (Ps 21,6; 45,4.5; Prz 14,28)⁵⁹¹. Z przeczeniem wskazuje na brzydotę, poniżenie i niski status społeczny sługi, które mogą być kojarzone z brakiem Bożego błogosławieństwa oraz podkreślać niezdolność do pełnienia przywódczej roli (w przeciwieństwie do Józefa w Rdz 39,6 czy Dawida w 1Sm 16,18)⁵⁹². Potrójne określenie godnego pożałowania wyglądu sługi ma sens superlatywny. Nawiązuje terminologicznie i rzeczowo do 52,14 oraz stoi w opozycji do ostatecznego wywyższenia (również opisanego trzema pojęciami) sługi w 52,13b⁵⁹³, a pośrednio także do królewskiej godności sługi z pierwszej *Pieśni*⁵⁹⁴. Opis nieznaczącego wyglądu sługi nie jest konkretny, lecz stereotypowy, wyrażony za pomocą negacji typowych sformułowań⁵⁹⁵. Trudno się więc dziwić, że go nie uważano (רָאָה) i nie ceniono (חָמַד, który wiąże się z oceną przedmiotu)⁵⁹⁶, co oznacza społeczną izolację sługi (por. też kolejny wiersz).

Na początku i przy końcu 53,3 stoi בִּזָּה (ni.), który zdaje się być związany ze skargą (Ps 119,141; w q. w Ps 22,7.25 itp.)⁵⁹⁷, a oznacza niechęć czy niską ocenę, pogardę wobec osób pokrzywdzonych czy stojących na dole drabiny społecznej (Ps 22,25), ale również wobec sprawiedliwego (Ps 22,7) lub uważanego za grzesznika (cierpiący Hiob w Hi 12,5)⁵⁹⁸. Tak samo jak przymiotnik הָרָר wyraża skrajnie negatywny stosunek ludzi do sługi, jego izolację społeczną (użycie מִן przywodzi na myśl 52,14).

⁵⁹⁰ Zob. przede wszystkim H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 358, który uważa ją za nieprawdopodobną. Jednak przywołany przez niego 1Sm 5,3-4 pokazuje, że taka konstrukcja językowa nie może uchodzić za błędną.

⁵⁹¹ Rzeczownik ten pojawia się w opozycji do zniszczenia, upadku i może też wskazywać na „wspañiałość” natury, miasta czy קִיָּשׁ (Ps 29,2) oraz Bożego „majestatu” (Iz 35,2) czy królewskiej godności Boga (Ps 96,6) – zob. G. Wehmeier, D. Vetter, „הָרָר”, *THAT* I, kol. 469-472; H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 361-362.

⁵⁹² Zob. powyższy komentarz do 52,14 i C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 211.

⁵⁹³ Zob. komentarze, np. J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 300; J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 282; H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 361.

⁵⁹⁴ Zob. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 98-99; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 300.

⁵⁹⁵ Co podkreśla H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 14, oceniając, że w 53,2-4 mamy do czynienia z topiką skargi, niepozwalającą na indywidualne, biograficzne ujęcia.

⁵⁹⁶ Do tego pojęcia zob. E. Gerstenberger, „חָמַד”, *THAT* I, kol. 579-581, zwł. kol. 580.

⁵⁹⁷ Zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 211. Czasownik ten w Dtiz pojawia się jeszcze jedynie (we wtórnym) 49,7.

⁵⁹⁸ Zob. M. Görg, „בִּזָּה”, *TWAT* I, kol. 580-585.

Bardzo rzadki *pl. אִישִׁים* (jeszcze tylko w Ps 141,4; Prz 8,4)⁵⁹⁹ obok *אִישׁ* w kolejnym półwierszu (w chiastycznej pozycji) dobitnie pokazuje, że wiersz opisuje nie Boży, lecz ludzki stosunek do człowieka – sługi dotkniętego cierpieniem. Co więcej, wroga postawa wobec sługi zdaje się nie ograniczać jedynie do wyznających „nas”⁶⁰⁰. *מִכְאוֹב*, który pojawia się w skargach (m.in. w opisach niedoli Ps 38,18; por. też Lm 1,12.18; Ps 69,27)⁶⁰¹, oznacza nie tylko cierpienia fizyczne, w tym spowodowane uciskiem ze strony ludzi (Wj 3,7), ale też psychiczne (Koh 1,18; 2,23). Cierpienia bywały postrzegane za karę dla niegodziwca (Ps 32,10; por. też Ps 38,18, gdzie skarga łączy się z wyznaniem winy)⁶⁰². Podobnie *חֵלֵי*, wywodzący się z rdzenia *חלה* „być słabym”, odnosi się najczęściej do fizycznej słabości (ludzi i zwierząt), wywołanej chorobą, ranami (2Krl 1,2), a czasami do cierpienia psychicznego (Koh 5,16; 6,2). Choć najczęściej jest tłumaczony jako „choroba”, to ma dużo ogólniejsze znaczenie. Cierpienie takie może być wynikiem Bożego przekleństwa, Bożej kary (Pwt 28,59.61; 29,21; Iz 1,5)⁶⁰³. Oba pojęcia nie ograniczają się zatem do cierpienia fizycznego. Prawdopodobnie ponownie mamy do czynienia z toposem skarg⁶⁰⁴. Są to ogólne określenia, które nie wskazują na konkretne cierpienie sługi czy jakąś fizyczną chorobę. Z cierpienia postrzeganego jako Boża kara (por. Hi 5,18)⁶⁰⁵, a nawet jako coś wręcz zaraźliwego, wynika wyobcowanie sługi, unikanie go przez ludzi. Czasownik *סתר* pojawił się w pozytywnym sensie w Iz 49,2, jak i negatywnym w 50,6 (dopełnieniem jest *סָתַר*)⁶⁰⁶. Sługa nie chronił swego oblicza przed prześladowaniami, a teraz okazuje się, że ludzie odwracali się od sługi w geście odrzucenia, niechęci czy wręcz obrzydzenia (por. 52,14)⁶⁰⁷. Wprawdzie gramatycznie Bóg mógłby być tym, który ukrywa oblicze przed sługą, ale byłoby to tożsame z Bożym gniewem (por. Iz 54,8)⁶⁰⁸. Natomiast sługa jest Bożym narzędziem (53,10b; por. też pierwsza

⁵⁹⁹ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 283, który w dźwięku i odnajduje melancholijny ton.

⁶⁰⁰ Zob. U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 241-242.

⁶⁰¹ Rdzeń *כאב* oznacza słabnięcie ludzkiej siły życiowej prowadzące do śmierci – zob. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 221 i J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 285.

⁶⁰² Zob. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 100.

⁶⁰³ Na chorobę stosowano środki medyczne i praktyki religijne (2Krl 1,2nn). Bóg może wyratować ludzi z cierpienia (Pwt 7,15), a w zbawczej przyszłości już ich w ogóle nie będzie (Iz 33,24). Zob. F. Stolz, „חלה”, *THAT I*, kol. 567-570, który sądzi, że w Iz 53 jest to wręcz kluczowe słowo. W hi. czasownik ten pojawia się w też 53,10 (TM) i oznacza tyle co „uczynić chorym, cierpiącym”.

⁶⁰⁴ Tak C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 211; ostrożniej H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja 3*, s. 364.

⁶⁰⁵ Ten aspekt podkreśla E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 20.

⁶⁰⁶ Zob. powyższe komentarze do tych wierszy.

⁶⁰⁷ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja 3*, s. 363; a także J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 303-304.

⁶⁰⁸ Zob. G. Wehmeier, „סתר”, *THAT II*, kol. 173-181, zwł. kol. 178-181. Czasami jest również mowa o niebraniu przez Boga pod uwagę ludzkich grzechów (jak w Ps 51), ale w odniesieniu do sługi taki sens jest równie niemożliwy. Forma *סָתַר* pojawia się tylko tutaj w Biblii Hebrajskiej, a częściej *מִסְתָּר*, np. w Iz 45,3. U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 244, zauważa, że o ukrywaniu oblicza między ludźmi, tj. gdy jedną ze stron nie jest Bóg, w Biblii Hebrajskiej mowa jest tylko w Dtiz (jeszcze 50,6).

i druga *Pieśń o służbie Pana*), a nie był obiektem Bożego gniewu (por. 52,13; 49,4b)⁶⁰⁹. Cały wiersz, a nie tylko jego pierwsza część jest zatem poświęcony ludzkiej reakcji na cierpienia sługi (w.3aα+b, które otaczają w.3aβ)⁶¹⁰. W paralelnym wyrażeniu użyto czasownika כָּחַל dla wartościującego, oceniającego namysłu. Stąd w pierwszej kolejności oznacza „szanować”⁶¹¹. Z przeczeniem jest równoważny stojącemu obok לֹא , a użyty bez dalszych określeń wyraża po prostu negatywną ocenę sługi, brak szacunku i nieliczenie się z nim⁶¹². Sługa spotkał się z odrzuceniem, pogardą czy wręcz otwartą wrogością ludzi. Cały w.3 maluje zatem dużo tragiczniejszy obraz egzystencji sługi niż w.2⁶¹³, który był z powodu swych fizycznych i psychicznych cierpień pogardzany, otwarcie odrzucany, poniżany. A społeczne odrzucenie i pogarda z pewnością potęgowało cierpienia sługi⁶¹⁴. Oba wiersze 53,2-3 pokazują wcześniejszy stosunek wyznającego „my” do sługi⁶¹⁵, są samooskarżeniem o pogardę wobec sługi⁶¹⁶. Jednak dopiero w kolejnym wierszu (53,4b) „my” powiedzą wprost, że cierpienia sługi brali za Bożą karę⁶¹⁷.

53,4 rozpoczyna się od emfaticznego וְעַתָּה , podkreślającego, że nowe rozeznanie o służbie czy prawda o służbie była zupełnie różna od tego, co sądzono⁶¹⁸. 53,4-6 naznaczony jest przeciwstawieniem „on” i „my”, co dotyczy także w.2-3, w których jednak nie jest ono aż tak mocno zarysowane. W w.4a podmiotem jest „on”, a w w.4b „my”⁶¹⁹ (podmiot z w.4a staje się dopełnieniem w w.4b, a *suf.* 1. os. *pl.* z w.4a

⁶⁰⁹ Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia. Krytycznie te i inne proponowane interpretacje omawia J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 286-287. Wprawdzie wyrażenie to mogłoby być typowe dla skargi (tak C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 211, powołując się na Ps 22,25), ale tutaj inaczej niż w skargach nie Bóg ukrywa swoje oblicze (zob. H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 14-15).

⁶¹⁰ Ramową konstrukcję wiersza dostrzega też K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 513.

⁶¹¹ A dopiero w dalszej kolejności „rozważać”, „myśleć”, „planować” – zob. W. Schottroff, „חשב”, *THAT I*, kol. 641-646, który wskazuje, że czasownik zawsze opisuje proces myślowy łączący się z oceną przedmiotu, tak że nie może dziwić, iż paralelnie pojawiają się takie czasowniki, jak רָצָה , רָפָה , a jako antonimy בָּחַל , $\text{בָּחַל$ (tj. „odrzucić”).

⁶¹² W tym ostatnim sensie K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 515.

⁶¹³ Zob. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 99; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 211; H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 363; U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 241.

⁶¹⁴ Zob. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 513, który w odrzuceniu widzi przyczynę najgłębszego cierpienia sługi.

⁶¹⁵ Czasowo poprzedzający wyrocznię JHWH z 52,13-15 – zob. O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 28.

⁶¹⁶ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 283.

⁶¹⁷ Zob. H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 15; też G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 163.

⁶¹⁸ Wybierane bywa zarówno znaczenie afirmatywne (np. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 366), jak i przeciwstawne (zob. HAHAT; O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 100; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 304; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 288; U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 245).

⁶¹⁹ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 366 i in. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 515, zauważa, że w w.4-6 dwanaście razy występuje końcówka *-nu* (podobnie też J. Goldingay, D. Payne, *A Critical*

podmiotem w w.4b, niejako zamieniając się miejscami; wiersz ma kunsztowną konstrukcję), co uwypukla, jak chybiona była dotychczasowa ocena sługi. W w.4a powracają pojęcia „cierpienia” i „boleści” (ponownie w chiastycznej kolejności), które w poprzednim wierszu opisywały nieszczęsny los sługi. Poprzez umieszczenie dopełnień na początkach zdań to na nich spoczywa akcent⁶²⁰. Wprawdzie dotyczyły one służę, ale okazuje się, że są to „nasze” cierpienia. Paralelne czasowniki נָשָׂא וְכָבַד oznaczają w szczególności „zabierać”, „usuwać” – w pozytywnym, jak i negatywnym sensie. Oba powrócą jeszcze w końcowej wyroczni (53,11-12)⁶²¹, i to w odniesieniu do win „licznych”. Jak pokaże w.5a, cierpienia sługi są właśnie wynikiem „naszych” win. „My” i „liczni” muszą być tą samą wielkością. Sługa wziął na siebie, zabrał i usunął „nasze” cierpienia⁶²², będące konsekwencjami „naszych” win. Wyznanie bazuje zatem na wyroczni Bożej z 53,11-13⁶²³.

W w.4b podmiotem ponownie są „my” (jak w w.2b i 3bβ), a wraz z nim powracają „nasze” wcześniejsze, fałszywe przekonania o słudze⁶²⁴. Powraca też הָשִׁב w w.3b, tym razem z podwójnym *acc.* precyzując tamtą wypowiedź. Sługa został zaliczony do kategorii ludzi karanych przez Boga⁶²⁵. נָשָׂא ma szerokie spektrum znaczeniowe, począwszy od „dotykać”, aż po brutalne bicie. Gdy Bóg, na którego wskazuje już pasywne *ptp.*, jest podmiotem, oznacza karanie (plagami, cierpieniem)⁶²⁶. Drugie pasywne *ptp.* (ho.) czasownika נָשָׂא, który w Iz 50,6 (hi.) odnosi się do prześladowania sługi przez jego przeciwników, tym razem opisuje karanie przez Boga (por. Iz 1,5;

and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II, s. 304). Wg C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 212, zmieniające się podmioty tworzą coś w rodzaju rytmu.

⁶²⁰ Zob. U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 245.

⁶²¹ W Dtiz כָּבַד pojawia się – zawsze paralelnie do נָשָׂא – jeszcze w 46,4 dla Bożego wsparcia i ocalenia oraz we wtórny 46,7 dla dźwignia bożków (do wtórności tekstów o bożkach zob. już powyżej). Do wyrażenie נָשָׂא וְכָבַד zob. komentarz do w.12.

⁶²² Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 289-290, który słusznie twierdzi, że nie chodzi po prostu o uczestnictwo sługi w cierpieniach słuchaczy, np. w wygnaniu, lecz o wiele więcej, gdyż mówiący dystansowali się od sługi, uważali go za cierpiącego w sposób, który budził ich pogardę. Cierpienia sługi nie mogą się zatem ograniczać do wygnania, mimo że czasownik נָשָׂא w odniesieniu (suf.) do „cierpienia” pojawia się w Biblii Hebrajskiej jeszcze jedynie w Jr 10,19, w kontekście – jak twierdzi U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 246 (i s. 255) – przetwarzowania wygnania. Warto zaznaczyć, że tekst nic nie mówi o tym, by sługa dobrowolnie miał wziąć na siebie cierpienia (tak B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 369, skoro sługa się nie skarżył; do tego krytycznie H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja 3*, s. 367) – do takiego wniosku nie upoważnia również użycie form czynnych w w.4a (zob. w.4b-5a!).

⁶²³ Tak C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 212; H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja 3*, s. 339; zob. też nieco mniej konkretnie L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 222.

⁶²⁴ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 290.

⁶²⁵ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 290-291.

⁶²⁶ Zob. M. Delcor, „נָשָׂא”, *THAT II*, kol. 37-39. *Ptp. pass. q.* pojawia się jeszcze tylko w Ps 73,14. Ponieważ czasownik ten występuje w Kpł 13,2.22.32; 2Krl 15,5; 2Krn 26,20, to cierpienia sługi kojarzono z leprą (trądem; np. B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 369), ku czemu ze względu na wspomniane szerokie znaczenie i brak jakiegokolwiek aluzji do konkretnej choroby sługi nie ma *de facto* żadnych podstaw – do tego słuszna krytyka w J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 291 i H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja 3*, s. 368.

Oz 9,16 czy 1Sm 5,12)⁶²⁷, co zostało wprost zaznaczone przez *nomen rectum* אֱלֹהִים, który *notabene* stoi w środku ostatniego stychu. Prześladowania sługi (Iz 50,6) „my” mylnie brali za Boże karanie⁶²⁸ i być może właśnie ze względu na tę różnicę w stosunku do słów samego sługi z drugiej *Pieśni* „dodano” tutaj אֱלֹהִים⁶²⁹. Trzecim czasownikiem ponownie w *ptp.* koniugacji pasywnej (pu.) jest עָנָה², który w pi. ma faktytywny sens „uciskać”, „źle traktować”, „poniżać”, „gwałcić”⁶³⁰. Ucisk, cierpienie nie musi być wynikiem przemocy, lecz w pierwszym rzędzie naruszenia publiczno-prawnej godności osoby (jej statusu społecznego). Słowo ma więc przede wszystkim prawny sens, odnosząc się do czynów prowadzących do dezintegracji społecznej. Pojawia się w skargach (np. Ps 90,15; por. też Ps 119,71)⁶³¹. Społeczna degradacja i poniżenie sługi była wynikiem jego cierpień, które „my” uznawali za Bożą karę, a sługę za ukaranego przez Boga bezbożnego niegodziwca⁶³². O ile w w.4a posłużono się formami czynnymi, to w w.4b formami pasywnymi⁶³³, jako że w.4a mówi o rzeczywistości sługi, a w.4b o tym, jak był wcześniej odbierany.

53,5 rozpoczyna się przeciwstawnym spójnikiem ו i zaimkiem osobowym „on”, który z jednej strony kontrastuje do „my” z w.4b (powracając też *suf.* 1. os. *pl.*), a z drugiej tworzy połączenie z w.4a. Wiersz utrzymany jest w stylu imiesłowowym

⁶²⁷ Zob. też H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 367. Oczywiście sama forma gramatyczna ho. nie była jeszcze rozstrzygająca (np. karanie z rozkazu faraona w Wj 5,14.16 czy przez kapłana w Lb 25,14-18). Ciosy mogły być śmiertelne (Wj 22,1), w szczególności na wojnie (Jr 18,21). E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 22, zwraca uwagę, że *n. rectum* może wskazywać na pochodzenie (od Boga) albo na rodzaj kary (zob. *st. cs.* w Jr 30,14), którą mógłby dotknąć go tylko Bóg. Oba aspekty mogą się też ze sobą bez trudu łączyć.

⁶²⁸ Zob. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 21-22.

⁶²⁹ Tak J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 292.

⁶³⁰ Zob. HAL; HAHAT; E. Jenni, „עָנָה II”, *THAT* II, kol. 341-350, zwł. kol. 341-342, według którego znaczenie podstawowe czasownika to „być uciskany, zgięty, złamany”, „cierpieć”, co prowadzi w ni. i hi. do znaczenia „być poniżonym/poniżać”; E.S. Gerstenberger, „עָנָה II”, *TWAT* VI, kol. 247-270, zwł. kol. 251-256, dla którego z kolei u postaw znaczenia rdzenia leży „być biednym” (w szerokim sensie), tak że w pi. oznacza zawsze sprowadzenie do stanu godnego pożałowania.

⁶³¹ Zob. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 104. Poza czwartą *Pieśnią* nie spotkamy więcej w Dtiz.

⁶³² Nie odbiega to od zwyczajowego przekonania o tym, że cierpienie jest konsekwencją ludzkiej winy (nazywane związkiem pomiędzy postępowaniem a losem człowieka czy mniej precyzyjnie nauką o sprawiedliwej odpłacie). Klasyczną prezentację takiej nauki można znaleźć np. w Hi 15,18-35 (słowa Elifaza) – zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 212 (analogicznie L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 222, nie zdradzając, że korzysta z C. Westermanna); O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 103; E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 21-22, który odwołuje się do Ps 73,13-14 i starotestamentowego oczekiwania, że sprawiedliwy zostanie uchroniony przed cierpieniem; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 367.

⁶³³ Szereg wyrazów w tym wierszu rozpoczynających się מ – zob. J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 306. Co więcej, wiele wyrazów w w.4-5 jest fonetycznie podobnych: *medukka/musar* czy też *mekolal* (zob. też dalsze formy pasywne w w.4b).

jak w.4b⁶³⁴ i jak w w.4b (i inaczej niż w w.4a) użyto form pasywnych czasowników⁶³⁵. Relacjonuje się więc to, co spotkało sługę czy raczej w nawiązaniu do אֲלֵהֶם z poprzedzającej linii Boże działanie wobec sługi. Czasownik כָּלַל² oznacza zadanie śmiertelnej rany, tj. prowadzącej do śmierci (Jr 51,52; Ez 26,15; Rdz 34,26-27), choć bywa używany też w sensie przenośnym dla cierpień psychicznych (Ps 77,11; 109,22)⁶³⁶. Sugeruje śmierć sługi, choć niekoniecznie natychmiastową⁶³⁷, ale na pewno nie stoi w sprzeczności z 53,8⁶³⁸. Poza tą *Pieśnią* niepojawiający się więcej w Dtiz paralelny czasownik רָכַח (*ptp.* pu.) w pi. odnosi się do ucisku społecznego, występowania siłą przeciwko biednemu, pokrzywdzonemu (Prz 22,22; Ps 94,5; także w sądzie jak w Hi 5,4), nawet do brutalnego uśmiercania człowieka (Hi 4,19-20), a w skargach przede wszystkim do przemocy wrogów wobec psalmisty (Ps 143,3; por. Hi 19,2). Gdy Bóg jest podmiotem, to używany był dla rozprawy z Rahabem (Ps 89,11; por. Iz 51,9)⁶³⁹. Oba czasowniki każą myśleć o zagładzie sługi, przebitego (mieczem?) i zmiażdżonego. Jednak nie zasłużył on na taki los, gdyż powodem były nie jego, ale „nasze” winy. Na określenie przewin użyto dwa nieomal synonimiczne określenia. Pierwsze z nich to פָּשָׁע (zob. 44,22)⁶⁴⁰. W Dtiz pojawia się jeszcze w 43,25; 50,1; 53,8, a czasownik w 43,27; 46,8; 48,8; 53,12, zawsze w odniesieniu do przestępstw Izraela, które Bóg wybacza (co dodatkowo podpowiada, że wyznającym jest Izrael). Także w całej Biblii Hebrajskiej przeważnie odnosi się do niegodziwości Bożego ludu⁶⁴¹. Drugim jest חַטָּאת, używany zawsze dla dyskwalifikującej oceny ludzkich czynów i ich następstw. Oba pojęcia mają charakter dynamiczny, całościowy, obejmując nie tylko czyn, ale też winę i karę, choćby w postaci nieszczęśliwego losu (w ramach związku

⁶³⁴ Jest to więc jego kontynuacja – zob. komentarze, np. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 292 czy J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 306.

⁶³⁵ Zob. U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 250.

⁶³⁶ Wg O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 104, na podstawie Ps 88,6 ma nie chodzić o fizyczną śmierć. Rzeczywiście granica pomiędzy ciężkim stanem a śmiercią jest w Starym Testamencie nieostra (zob. J. Ślawik, *Hiob przed Bogiem*, s. 319.356).

⁶³⁷ Zob. J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 353. Wg L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 223 i J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 293, sługa jest ciężko zraniony.

⁶³⁸ Do użycia tego czasownika, najczęściej śmiertelnego zranienia mieczem, zob. przede wszystkim H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 370-371.

⁶³⁹ כָּלַל² pojawia się w Dtiz właśnie tylko w 51,9 i czwartej *Pieśni*. Oba rdzenie pojawiają się w mitologicznym motywie pokonania wrogich mocy, reprezentowanych przez Rahabę i Tannina (Ps 89,11; Hi 26,12-13). Zob. też H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 370, który zaznacza, że czasownik ten nie był używany dla kary chłosty.

⁶⁴⁰ Zob. powyższy komentarz do tego wiersza oraz R. Knierim, „פָּשָׁע”, *THAT II*, kol. 488-495, według którego podstawowe znaczenia rdzenia to nie – jak dawniej sądzono – „buntować się przeciwko”, ale „zrywać z kimś”.

⁶⁴¹ Wg H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 370, termin ten zawsze oznacza przewinienia ludu Bożego, a nie narodów. Mogłoby to być prawdą jedynie w ścisłe teologicznym użyciu tego pojęcia, bo inaczej mają się sprawy w przypadku jego profanicznego zastosowania w 2Krl 1,1; 3,5.7; 8,20.22 (i paralelnym 2Krn 21,8) czy w ogólnych sformułowaniach w księgach mądrościowych (Prz 10,12.19; 12,13; 17,9 itd.) i w Iz 24,20.

między czynem a losem człowieka, naznaczonego konsekwencjami własnych czynów). Ostatecznie jednak wszystko, co się wydarza w świecie, znajduje się pod Bożą kontrolą, tak że Bóg sprawia, iż człowiek ponosi konsekwencje swego postępowania (por. prośby o wybaczenie w skargach: Ps 25,11; 51,4.11; 79,8)⁶⁴². W Dtiz וְיִצְחָק występuje też w 40,2; 43,24; 50,1 i 53,6.11, w których mowa jest o wymazanych przez Boga winach Izraela/Jerozolimy⁶⁴³. Sługa został zgładzony z powodu „naszych” przewinień (pl.)⁶⁴⁴, ponosząc ich konsekwencje⁶⁴⁵.

Druga część w.5 idzie o krok dalej, podając, czemu ma służyć przeniesienie konsekwencji grzechów na sługę, a mianowicie „naszej” zbawiennej przyszłości⁶⁴⁶. Rzeczownik מִצְרָה to wywodzące się z mądrości i pedagogiki pojęcie obejmujące swoim znaczeniem zarówno czynność ganiaenia (w tym chłosty; Prz 13,24) czy napominania, jak i jej efekt w postaci poprawy i właściwego postępowania (Prz 6,23). W kontekście teologicznym מִצְרָה związany jest bojaźnią Bożą, pokorą, posłuszeństwem Bożym przykazaniom. Może oznaczać wychowawcze działania Boże (Pwt 11,2; Hi 5,17), a w zwiastowaniu prorockim przede wszystkim Boże karzące działanie wobec ludu, służące jego poprawie (Jr 2,30; 5,3; 7,28). Tutaj zaś został użyty w szczególny sposób⁶⁴⁷, bo skierowany jest przeciwko słudze (עֶלְיָ), przez co oznacza przede wszystkim karę (jak w niektórych przekazach prorockich, np. Jr 30,14)⁶⁴⁸. Wobec śmierci sługi (53,9) nie może być mowy o jego poprawie⁶⁴⁹. Podobnie karanie sługi jako sposobu wychowania winnych nie wydaje się być

⁶⁴² Podstawowe znaczenie rdzenia וָח pochodziącego z języka codziennego to „zginać”, „wykrzywiać”, „przekręcać”, ale w Starym Testamencie używany był jedynie w sensie przenośnym, przy czym najczęściej odnosił się do świadomych przewin. W rzeczywistości rozróżnienie na zamierzone i niezamierzone grzechy jest przeważnie mylące, gdyż znaczenie ma nieprawość czynu, a nie jego ewentualna (nie)umyślność – do tego zob. R. Knierim, „עָוֹן”, *THAT* II, kol. 243-249.

⁶⁴³ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 293; H. Witczyk, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzechy świata*, s. 164-165 (winy Izraela, które doprowadziły do upadku królestwa, świątyni i wygnania).

⁶⁴⁴ Wg J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 335, rzeczownik w pl. odnosi się do win wszystkich osób, jednostek w grupie.

⁶⁴⁵ Zob. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 104. Wg U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 250-251, myśl taka jest absolutną nowością, dodając, że to nie „my” uczynili coś złego słudze, ale Bóg obciążył go ciężarem „naszych” win. W tym sensie, „my” mieli rację, że sługa ugodzony został przez Boga (w.4a).

⁶⁴⁶ Zob. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 23, który słusznie odnotowuje, że celem cierpienia sługi jest zbawienie, a przyczyną „nasze” winy.

⁶⁴⁷ Wywodzi się od czasownika יָצַר, „chłostać”, stąd jego podstawowe znaczenie to „chłosta” (różgą), zarówno w konkretnym sensie dla kary cielesnej, jak i w przenośnym dla słownego napomnienia. Oba te elementy odgrywały rolę w wychowaniu przez rodziców, mędrca czy Boga, mogąc mieć wymiar negatywny – nagana lub pozytywny – pouczenie, ostrzeżenie. Do tego zob. M. Sæbø, „יָצַר”, *THAT* I, kol. 738-742; H.-J. Hermisson, *Deuterijosaja 3*, s. 371. Ani rzeczownik, ani czasownik nie występują się więcej w Dtiz.

⁶⁴⁸ Wg U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 253, Jr 30,14 (czy 30,12-17) to najbliższa paralela Iz 53,5b w całym Starym Testamencie.

⁶⁴⁹ Zob. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 23; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 294. Stąd w powyższym tłumaczeniu można by oddać ten rzeczownik jako „kara”.

przekonującą koncepcją⁶⁵⁰. Sam tekst wprost mówi o tym, że wynikiem chłostania sługi nie jest wychowanie winnych, ale stworzenie nowej rzeczywistości opisanej słowem שָׁלוֹם (*n. rectum*), które ogólnie rzecz biorąc, oznacza wewnętrzne, jak i zewnętrzne zaspokojenie, harmonię, zbawienie. שָׁלוֹם w Dtiz w 45,7 stoi w opozycji do רָע, nieszczęścia, a w 52,7 paralelne do טוֹב, szczęścia (i obok יְשׁוּעָה)⁶⁵¹. שָׁלוֹם jest też treścią prorockiego poselstwa w 52,7. Karanie sługi ma zbawczy skutek dla „nas” (*suf.*), przynosi nam ocalenie, powodzenie i bezpieczeństwo.

Paralelne złożone zdanie rzeczownikowe opisuje oddziaływanie na „nas” nie-szczęsnego losu sługi za pomocą czasownika רָפָא, „leczyć” rany, złamania czy choroby (w Biblii Hebrajskiej głównie bezpłodność i choroby skórne). W przesłaniu prorockim nieuleczalna choroba bywa obrazowym określeniem katastrofalnego stanu ludu Bożego (Oz 5,13; por. Lm 2,13) i rezultatem Bożej karzącej wrogości (Oz 6,1; Pwt 32,39). W przypadku cięższych ran i chorób brak leczenia prowadził do śmierci. „Leczyć” i „uśmiercać” (הָרַג) mogą być antonimami (Koh 3,3). Uzdrowienie jest dziełem Boga (Iz 19,22; 30,26), a usiłowania człowieka są nieraz nieskuteczne (Jr 6,14). JHWH sławiono jako „lekarza” (Ps 103,3; 147,3). Bóg bowiem suwerennie rządzi ludzkim losem i historią, chorobą i zdrowiem, życiem i śmiercią. Nie ulega wątpliwości, że zdania, w których Bóg jest podmiotem tego czasownika, trzeba rozumieć metaforycznie, a uzdrowienie darowane przez Boga jest tożsame z przebaczeniem win (Ps 103,3; Iz 57,17-18; por. też Iz 6,10). Prośba o uzdrowienie może wiązać się z wyznaniem grzechów (Ps 41,5)⁶⁵², które może być warunkiem uzdrowienia (2Krn 7,14). Choroba i grzech są więc ze sobą powiązane, a uzdrowienie jest tożsame z ocaleniem (Jr 17,14). Dzięki uzdrowieniu człowiek unika śmierci (Ps 107,17-20). Także w czwartej *Pieśni* choroba jest wynikiem grzechu, a uzdrowienie równoznaczne z przebaczeniem. Całkowitą nowością jest natomiast to, że choroby Izraela leczy cierpienie sługi⁶⁵³. Rany sługi paradoksalnie niosą zdrowie

⁶⁵⁰ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja* 3, s. 371.

⁶⁵¹ Do tego pojęcia zob. powyższy komentarz do 45,7. Jako *n. rectum* występuje też w 54,10 w obietnicy niezachwianego „przymierza pokoju” z Jerozolimą, które opiera się na Bożej łasce i miłosierdziu. Zarówno z powodu konstrukcji gramatycznej (por. Prz 15,33), jak i faktu, że skutki ponosi sługa, nie można interpretować שָׁלוֹם w sensie odpłaty (jak chciałby G. Gerleman, „שָׁלוֹם”, *THAT* II, kol. 930, a za nim w formie sugestii K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 519) – do tego zob. U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 253.

⁶⁵² O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 107, nie ma wątpliwości, że to religijne użycie רָפָא wywodzi się ze skargi (też Ps 6,3 czy dziękczynienia Ps 30,3; 103,3; 107,20). Metafora uzdrowienia była chętnie używana przez Jeremiasza (Jr 3,22; 6,14; 8,11.22 itd.).

⁶⁵³ Zob. H.J. Stoebe, „רָפָא”, *THAT* II, kol. 803-809. Choroba nie była wyrazem Bożej samowoli (Lb 12,9-13; por. też Rdz 20,9+17; Kpł 26,16.25). Uleczone mogą być różne choroby, w tym złamane serce (Ps 147,3) czy kości (Ps 6,3). Dopiero w Syr wspomina się o medycynie (wiązana jest z wiarą). Jedyńy środek leczniczy, jaki znano, to balsamy, a w Syr 38,3 mowa jest o lekarzu, aptekarzu, który przygotowuje sole. Czasownik רָפָא nigdy więcej nie występuje w Dtiz. Wg U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 255, cierpienie sługi ma uleczyć zatwardiałość serca Izraela (Iz 6,10), które zostaje zamienione w poznanie.

wyznającym⁶⁵⁴. Wyrażenie przyimkowe *עָלָיו לְנִי* podkreślają ten kontrast pomiędzy losem sługi („na niego/przeciwko niemu”) a „naszym”⁶⁵⁵. Sługa został brutalnie, wręcz śmiertelnie ukarany za „nasze” winy, dając „nam” zbawienne ocalenie. Zarówno choroba, czyli nieszczęsny i zawiniony „nasz” los, jak i uzdrowienie tożsame z ocaleniem i zbawieniem (*שָׁלוֹם*) są zatem rozumiane metaforycznie, nawet jeśli rany i sińce (*חֲבוּרָה* – por. Iz 1,6; Prz 20,30; Ps 38,6)⁶⁵⁶ sługi zdają się być jak najbardziej realne. Są skutkiem agresji skierowanej przeciwko słudze. Jak sugeruje w.5a, rany sługi są śmiertelne. Nie ma żadnego powodu, by spekulować, czy sługa cierpiał na jakąś konkretną chorobę, a wszystkie pojęcia z w.3-5 opisują jego cierpienie w ogólny, niespecyficzny sposób⁶⁵⁷. Sufiksy osobowe w w.5b zdają się wskazywać, że ma on budowę częściowo chiastyczną.

Wiersz 53,6 zaczyna się i kończy emfaticznym *בְּלִנִּי* (por. Iz 50,9), który łączy się z formami 1. os. *pl.* z w.2-5 (bezpośrednio z *לִנִּי* na końcu w.5) i stoi w opozycji do *הוּא* z początku w.5. *בְּלִנִּי* jest nie tylko najmocniej uwypuklonym słowem, ale zamyka też pierwszą część wyznania, charakteryzującą się formami 1. os. *pl.* (i zbudowanej na opozycji pomiędzy „on”-sługa a „my”)⁶⁵⁸. Wyznanie obejmuje „nas wszystkich” bez wyjątku (por. też *שָׂא* w drugim stychu). W pierwszej części wiersza posłużono się obrazowym sformułowaniem⁶⁵⁹. *חָטָא*, który oznacza „błąkać się”, a w sensie przenośnym „błądzić”, często używany jest dla opisanie grzechu (ludu lub jednostki) i jego konsekwencji. Grzechem tym jest w Starym Testamencie przede wszystkim bałwochwalstwo (Am 2,4) czy złe postępowanie w ogóle, przekraczanie Bożych przykazań (Prz 14,22; Ez 14,11). Błądzenie prowadzi do katastrofy, śmierci (Prz 10,17), a psalmista prosi, by Bóg nie dopuścił do zbłądzenia, odejścia od przykazań (Ps 119,110)⁶⁶⁰. Grzeszników przyrównuje się do zbłąkanych owiec (por. Ps 119,176 z *שָׂא*). Owce błąkają się, gdy brak jest pasterza (por. Lb 27,17), tak lud, gdy nikt go nie prowadzi (por. Jr 50,6; Ez 34,6; 1Krl 22,17). Przedmiotem porównania nie jest tutaj brak pasterza⁶⁶¹. „My”, wyznając grzech, przyrównują się do zbłąkanych

⁶⁵⁴ Zob. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 23.

⁶⁵⁵ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III*, 2, s. 296.

⁶⁵⁶ Poza tym w Biblii Hebrajskiej *חֲבוּרָה* pojawia się jeszcze tylko w Rdz 4,23; Wj 21,25.

⁶⁵⁷ Jako że wiele pojęć w tym wierszu spotykane jest czy wywodzi się ze skarg – zob. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 517.

⁶⁵⁸ Zob. U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 255.

⁶⁵⁹ Zob. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 24.

⁶⁶⁰ Zob. J.F.A. Sawyer, „חָטָא”, *THAT II*, 1055-1057 i U. Berges, U. Dahmen, „חָטָא”, *TWAT VIII*, kol. 720-724. Innym typowym porównaniem z tym czasownikiem jest zataczanie się pijaków, obrazujące głupotę mędrców, proroków, kapłanów i przywódców (Hi 12,25; Iz 19,14; 28,7). W Iz 47,15 odnosi się do nieszczęsnej sytuacji Babilonu, który rozgląda się za tymi, którzy mogliby mu pomóc w (wojennej?) zawierusze – do tego trudnego wiersza zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 190-191.

⁶⁶¹ Zob. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 24 (nawet jeśli brak pasterza miałby być koniecznym założeniem dla tego porównania); G. Waschke, „צֹאן”, *TWAT VI*, kol. 858-868, tu kol. 865. Zgodnie z Iz 40,11 Bóg sam chce być pasterzem Izraela (zob. J.L. Koole, *Isaiah III*, 2, s. 297), co również mogłoby zakładać, że obecnie Izraelowi brak pasterza/y.

owiec, przy czym ani bałwochwalstwo, ani złe postępowanie nie jest powodem tego wyznania, a raczej brak wiary w zbawcze Boże działanie (por. Iz 49,5aß)⁶⁶² oraz nierozpoznanie w słudze Bożego działania (por. 53,1)⁶⁶³. Paralelne sformułowanie „skierować się na swoją drogę”⁶⁶⁴ jest prawdopodobnie kontynuacją obrazu błąkającego się stada⁶⁶⁵ albo wskazywać na samowolne postępowanie czy odwracanie się od Boga (por. Iz 56,11)⁶⁶⁶. הִלָּךְ może bowiem oznaczać sposób postępowania człowieka⁶⁶⁷, który nieraz jest łamaniem Bożych przykazań (jak w Rdz 6,12; Iz 42,24; 48,17-18). W bezpośrednim kontekście jest to postępowanie niezważające na prorockie przesłanie o Bożym słudze (53,1), które obejmuje też jego rolę w ocaleniu ludu Bożego i zbawieniu narodów, co sprowadza się do odwracania się od Boga, do braku wiary⁶⁶⁸.

W drugiej części wiersza (w.6b) następuje zmiana podmiotu, którym nie jest ani „my”, ani sługa, lecz JHWH (*waw adversativum*). Podmiot ten stoi w opozycji do „my” z w.6a i jednocześnie nawiązuje do w.1b („ramię JHWH”)⁶⁶⁹. Konsekwencjami „naszej” niewiary (וַיִּזְ jak w w.5, tym razem w sg., zbierające razem całość przewinień „nas wszystkich”)⁶⁷⁰ Bóg obciążył sługę. Czasownik פָּגַעַ (w q. „spotkać kogoś”, „trafić na kogoś”, najczęściej mając złe zamiary)⁶⁷¹ w hi. oznacza przeważnie

⁶⁶² Tak też H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 373, który rozwija tę myśl: niepodążanie za prorockim poselstwem o powrocie i wezwaniem do opuszczenia kraju wygnania.

⁶⁶³ Wg A. Schenker, *Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53)*, s. 71, winą jest poniżenie i pasja niewinnego sługi (ale zob. poniższy komentarz do 53,8); J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 297, winą obok braku posłuszeństwa Bogu jest też niedostrzeganie Bożego zbawczego dzieła, którego kulminacją jest dzieło sługi. Szerzej „naszą” winę interpretuje się w U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 256, bo ma obejmować też wszelkie złe postępowanie, które doprowadziło do katastrofy i wygnania. Jednak o znaczeniu poszczególnych wyrażenń rozstrzyga ostateczne (najbliższy) kontekst (zob. J. Ślawik, *Egzegeza Starego Testamentu*, s. 98-99 przyp. 101 i przywołana tam literatura).

⁶⁶⁴ W Starym Testamencie wyrażenie takie używane jest dosłownie (1Sm 13,17 z przyimkiem אֶל) i przenośnie (Iz 56,11, który jest językowo zależny od 53,6).

⁶⁶⁵ Zob. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 24; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 374; też O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 107-108, według którego jednak błędzący „my” utożsamiają się z narodami pozbawionymi królów, które idą drogą bałwochwalstwa (do tego krytycznie H.-J. Hermisson).

⁶⁶⁶ Zob. K. Koch (i J. Bergman, A. Haldar, H. Ringgren), „הִלָּךְ”, *TWAT II*, kol. 288-312, tu kol. 309, gdzie tak też interpretuje się 53,6; 57,17.

⁶⁶⁷ Zob. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 109; G. Sauer, „הִלָּךְ”, *THAT I*, kol. 456-460, tu kol. 458.

⁶⁶⁸ Pomimo bardzo szerokiego znaczenia przenośnego הִלָּךְ racji nie ma E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 24, jakoby tym obciążającym winą postępowaniem jest bezbożność (zob. też powyżej).

⁶⁶⁹ Wg J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 297-298, w.6b jest za krótki, by można było mówić o paralelizmie. Jednak nic nie stoi na przeszkodzie, by widzieć w nim paralelizm syntetyczny, który z względu na skrócony rytm jest pewnego rodzaju zakończeniem, zamykającym pierwszą część wyznania (53,[1.]2-6; do tego zob. poniżej) – tak też H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 374. Wg U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 256, w.6b jest punktem kulminacyjnym całej czwartej *Pieśni o słudze JHWH*.

⁶⁷⁰ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 374-375 i podobnie J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 298, który ponadto uważa, że sg. odpowiada פָּגַעַ.

⁶⁷¹ Zob. S. Amler, „פָּגַעַ”, *THAT II*, kol. 681-684, tu kol. 682. Jeśli spotkanie kryje w sobie wrogie zamiary, to czasownik ten łączy się przede wszystkim z przyimkiem ב – zob. J. Goldingay, D. Payne,

„wstawiać się za kims”, „stawać po czyjeś stronie”, „bronić” (Iz 53,12; 59,16; Jr 15,11; 36, 25), zaś w negatywnym, agresywnym sensie „trafić czymś w kogoś” (Hi 36,32)⁶⁷². Bóg uderza czy trafia w sługę zamiast w „nas”⁶⁷³. Zgodnie z „naszą” wcześniejszą oceną nieszczęściami Bóg ugodził sługę (53,4b)⁶⁷⁴, ale przyczyna i cel cierpienia sługi były zupełnie inne niż przypuszczaliśmy: „nasza” niewiara i „nasze” zbawienie (53,4a.5a)⁶⁷⁵.

W kolejnych wierszach znikają nie tylko formy 1. os. *pl.* („my”), ale także charakterystyczne dla 53,4-6 pojęcia cierpienia i bólu⁶⁷⁶, a ich przedmiotem jest prawie wyłącznie los i postawa sługi (53,7-9). Nie ma jednak żadnego powodu, by postulować zmianę mówiącego, dopiero w 53,11 powraca Boże „ja”⁶⁷⁷. Tym co spaja w.6 i 7 (i obie części wyznania – oczywiście poza mową o słudze) mogą być porównania do drobnych zwierząt hodowlanych⁶⁷⁸. Wiersz 53,7 zaczyna się od pasywnej formy (ni.) czasownika שָׁחַ. Może być terminem prawnym dla negatywnie ocenianych działań wierzyciela przeciwko dłużnikowi (Pwt 15,2-3; Iz 58,3). Mógłby więc odnosić się do pociągnięcia sługi do odpowiedzialności za „nasze” winy⁶⁷⁹. Jednak czasownik ten ma szersze znaczenie, określając trud, ucisk i przemoc (por. Wj 3,7; 1Sm 13,6; 14,24). Stąd mowa jest raczej o przemocy wobec sługi⁶⁸⁰. Niczego nie dowiadu-

A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II, s. 306.

⁶⁷² Zob. HAHAT. Hi. został użyty tylko 6 razy w Starym Testamencie.

⁶⁷³ Zob. P. Maiberger, „שָׁחַ”, TWAT VI, kol. 501-508, zwł. kol. 505. Słowo to nie ma nic wspólnego z rytuałem ofiarniczym – zob. J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 298.

⁶⁷⁴ Zob. O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 28.

⁶⁷⁵ Przerwany został związek pomiędzy niewłaściwym czynem a niedolą (*Tun-Ergehen-Zusammenhang*), a konsekwencje przeniesiono na kogoś innego – zob. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 24; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 15. Stąd być może rację ma J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 298, że z tego powodu zamiast ogólniejszym „Bóg” (por. 53,4b) posłużono się tutaj jednoznacznym JHWH.

⁶⁷⁶ Zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 213.

⁶⁷⁷ Tak też większość komentatorów, np. O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 28-29. Inaczej H.D. Preuß, *Deuterocesaja*, s. 102, który uważa, że od w.7 przemawia jednostka z grupy „my”. Nie ma jednak potrzeby wprowadzania kolejnej mówiącej osoby, tym bardziej że nie istnieje granica pomiędzy „my” a domniemaną osobą przemawiającą w „naszym” imieniu w poprzedzających wierszach. Wg O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 87, 53,7-12 jest już mową JHWH, przy czym w 53,8 odczytuje „mój lud” bez korekty, a wypowiedzi o JHWH w 3. os. w 53,10 bierze za typowe dla literatury prorockiej pojawianie się sformułowań o JHWH wewnątrz mowy Bożej. Jednak 53,8 nie tylko z powodu *suf.* 1. os. stwarza trudności tekstowe (zob. powyższą uwagę do tłumaczenia), a pojawienie się JHWH w 3. os. (poza *st.* cs. i utrwalonymi sformułowaniami) w mowie Bożej zawsze budzi zastrzeżenia literackokrytyczne. Z kolei J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 192 przyp. 59, bierze te wiersze za mowę proroka (a 53,1-6 za słowa narodów i królów – do tego zob. powyżej); podobnie U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 257 – słowa autora.

⁶⁷⁸ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja 3*, s. 420.

⁶⁷⁹ Zob. E. Lipiński, „שָׁחַ”, TWAT V, kol. 230-232; co uwzględniają też J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 299-300 (w oparciu o Hi 39,7 dopatruje się w tym kontynuacji w.6: pędzenie czy ściganie stada) i K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 523.

⁶⁸⁰ Zob. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 109 i E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 24-25 (czasownik

jemy się o tym, kto prześladowuje sługę. Cała reszta wiersza mówi o postawie sługi dotkniętego cierpieniem, prześladowaniami, co zostało zaznaczone emfatycznym podmiotem **הַנִּזְכָּר**⁶⁸¹. Sługa poddał się uciskowi, przyjął swoje poniżenie (naruszenie godności – **עָנָה**², jak w 53,4; podobne zwrotne znaczenie w Wj 10,3)⁶⁸². Akceptacja swego losu odpowiada postawie sługi z Iz 50,6, i wynika najpewniej z przeświadczenia, że za cierpieniem ukrywa się Boża wola⁶⁸³. W swoim poniżeniu sługa nie otwierał swoich ust, czyli nie odzywał się, co jest motywem znanym ze skargi, w której psalmista rezygnuje ze swojej skargi na swój los w oczekiwaniu na Boże ocalenie (Ps 38,14; 39,10)⁶⁸⁴. Sługa został przyrównany do baranka czy koziołka (**זֶבֶח**), który prowadzony jest na zarżnięcie. Wprawdzie baranek był zwierzęciem składanym w ofierze (por. Kpł 5,7 czy Rdz 22,7-8; Iz 43,23; 66,3)⁶⁸⁵, to ani **זֶבֶח**, ani czasownik **זָבַח** nie są terminami ofiarniczymi, lecz oznaczają profaniczny ubój (Rdz 43,16; Wj 21,37; Pwt 28,31) czy szerzej odebranie komuś życia przemocą (Ps 37,14; Ez 21,15.20.33; Iz 34,2.6; 65,12; narzędziem bywa miecz)⁶⁸⁶. **זֶבֶח** z paralelnego stychu nigdzie również nie jest wymieniana wśród zwierząt ofiarnych⁶⁸⁷. Podobne porównanie do baranka (**זֶבֶח**) „prowadzonego na rzeź” pojawia się w konfesji Jeremiasza (Jr 11,19), co mogło być inspiracją dla autora czwartej *Pieśni o słudze JHWH*⁶⁸⁸.

zakorzeniony w szerokim kontekście politycznym, gospodarczym i społecznym); C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 213; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 224; a przede wszystkim H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 375-376, który odbieranie długu postrzega tylko za jeden z obszarów stosowania przemocy opisywanej tym terminem. Nie pojawia się on więcej w Dtiz.

⁶⁸¹ Zob. zwł. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 25 i powyższa uwaga do tłumaczenia.

⁶⁸² Poza tym ni. występuje tylko jeszcze w Iz 58,10 i Ps 119,107. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 376, przekonuje, że ni. w odróżnieniu od pu. (w 53,4) wskazuje na jego odmienne użycie (niepasujące). Biorąc pod uwagę starotestamentowe użycie tego słowa, nic nie wskazuje na to, by uginanie się sługi miało wskazywać na jego starość, jak chciałby K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 523.

⁶⁸³ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 376.

⁶⁸⁴ Zob. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 110; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 301; do tego też H.-J. Kraus, *Psalmen I*, s. 296.302.

⁶⁸⁵ W Iz jeszcze tylko 7,25 (bez związku z ofiarą).

⁶⁸⁶ Zob. V. Hamp, „זֶבֶח”, *TWAT* III, kol. 302-306, zwł. kol. 303. Także w Ps 44,23 odnajdujemy porównanie do zarzynanej owcy (zob. U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 259). O ofierze czytamy w O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 111, ale powołanie się na w.10 z pewnością nie jest wystarczającym argumentem (zob. poniżej); czy w J. Blenkinsopp, „The Sacrificial Life and Death of the Servant (Isaiah 52:13-53:12)”, s. 6-7, który postuluje, żeby za związany z ofiarą uważać motyw baranka i jego dostarczania na zarżnięcie (**יָבַל** – w oparciu o Iz 18,7; Oz 10,6; 12,2, przy czym dwa ostatnie odnośniki nie odnoszą się do ofiary, lecz do trybutu obcym władcom; do interpretacji odnośników z Oz zob. J. Jeremias, *Der Prophet Hosea*, s. 130-131.152). Ani baranek, ani **יָבַל** nie musi wskazywać na ofiarę kultową, a takiej interpretacji przeczy użycie w Biblii Hebrajskiej **זֶבֶח** i **זָבַח**. Niestosowanie terminologii ofiarniczej podkreślają m.in. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 524 przyp. 157; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, s. 15 i *Deuterojesaja* 3, s. 377-378.

⁶⁸⁷ Jako rzeczownik pospolity, a nie imię własne, pojawia się jeszcze tylko w Rdz 31,38; 32,15 (dobytek) i Pnp 6,6 (w porównaniu do białych zębów).

⁶⁸⁸ Tak przypuszcza H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 377, a żadnych wątpliwości nie ma U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 259. Jednak nadinterpretacją byłoby twierdzenie, że nawiązanie do obrazu z Jr 11

Porównanie mogłoby dotyczyć zarówno losu sługi podobnego do zarzynanego baranka, jak i przyjęcia swego cierpienia bez słów skargi (na swoich wrogów). Jednak powtórzone, a więc emfaticzne stwierdzenie o nieotwieraniu ust i paralelne porównanie do milczącej owcy podczas strzyży wskazuje, że również w pierwszym porównaniu chodzi i milczące zaakceptowanie własnego losu⁶⁸⁹. Co więcej, strzyża była radosną okolicznością i powodem do świętowania (por. Rdz 38,12-13; 1Sm 25), tak że drugie porównanie jest łagodne, niegroźne⁶⁹⁰. Natomiast czasownik מִלַּח może opisywać reakcję na nieszczęście czy prześladowania (w skargach Ps 31,19; 39,3.10, a w tym ostatnim wierszu paralelnie do nieotwierania ust). Porównania te wcale nie są oczywiste, bo zwierzęta prowadzone na rzeź czy strzyżone wcale nie „milczą”. Milczenie sługi nie jest więc czymś zwyczajnym, lecz niezwykłym, spokojnym i cierpliwym znoszeniem swego losu⁶⁹¹. Uciskany czy prześladowany⁶⁹² sługa nie skarży się (por. też Iz 42,2)⁶⁹³. Ostatnie zdanie, uwypuklające milczenie sługi, uświadamia wagę poniechania przez sługę skargi⁶⁹⁴.

W 53,8 opowiadający powraca (por. w.6 i początek w.7) do opisu prześladowania sługi. Rzeczownik עָנָה pojawia się tylko 3 razy w Starym Testamencie: w Ps 107,39 oznacza ucisk⁶⁹⁵, w Prz 30,16 przypuszczalnie zamknięcie matczynej łona. Podstawowe znaczenie czasownika עָנָה to „powstrzymywać”, ale ma wiele niuansów

zdradza mordercze zamiary przeciwników sługi (jak chciałby E. Haag, „Die Botschaft vom Gottesknecht”, s. 187) czy że sługa przewyższa Jeremiasza, bo nie tylko całkowicie „biernie znosi zniewagi, ale dobrowolnie wydaje się na mękę” (L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 224). Faktem jest jednak, że sługę różni od Jeremiasza akceptacja cierpienia. Czy jednak może być mowa o dobrowolnym wydaniu się na mękę? Można podejrzewać, że za taką interpretacją kryje się chrześcijańska projekcja. O dobrowolnym, aktywnym przyjęciu cierpienia pisze również O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 29 (przez co w.7 ma się różnić od w.1-6), ale zob. w.4a oraz H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 377 przyp. 92, który zasadnie pyta, czy zaakceptowanie cierpienia jest aktywnym aktem. Zaś U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 257, chcąc krytycznie odnieść się zarówno do O.H. Stecka, jak i H.-J. Hermisson, wymyśla „aktywną pasywność”.

⁶⁸⁹ Zob. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 25-26 i H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 377. Jeszcze inaczej w J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 310, jakoby porównania dotyczyły nie milczenia, ale prowadzenia sługi (por. kolejny wiersz i proponowane przez nich ujęcie w.7 omówione w powyższej uwadze do tłumaczenia).

⁶⁹⁰ Tak też porównanie to ocenia H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 378.

⁶⁹¹ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III*, 2, s. 301; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 260.

⁶⁹² Zob. O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 28; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 224; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 310.

⁶⁹³ Zob. G. Fohrer, *Das Buch Jesaja 3*, s. 165; A. Schenker, *Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53)*, s. 73-83, według którego jest to tożsame z przebaczeniem swoim prześladowcom. Zaś O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 100, w ramach kolektywnej interpretacji widzi w tym posłuszeństwo Izraela wobec cierpienia zgodnego z Bożą wolą, a wg K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 524, milczenie wobec Boga i ludzi jest wyrazem posłuszeństwa. Ponieważ inaczej reagował Jeremiasz (11,19-20; 18,21-23) czy Hiob w Hi 3, to interpretacja w kategoriach posłuszeństwa wydaje mi się wątpliwa.

⁶⁹⁴ Zob. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 523.

⁶⁹⁵ Lub „ograniczenie”; z przyimkiem לְ i paralelnie do יָגַד, „trud”, „strapienie”, „niedola”.

znaczeniowych, a wśród nich „aresztować”, „więzić” (2Krl 17,4; Jr 33,1; 39,15)⁶⁹⁶. Tutaj do sądu najlepiej przystawałoby znaczenie areszt czy więzienie, ewentualnie ze względu na Ps 107,39 – ucisk⁶⁹⁷. מִשְׁפָּט pojawia się we wszystkich *Pieśniach o słudze JHWH*⁶⁹⁸. Natomiast tutaj może chodzić o sąd jako proces sądowy lub jako miejsce rozstrzygania sporów (por. Pwt 25,1)⁶⁹⁹ lub jako prawo (por. Iz 49,4) czy wyrok⁷⁰⁰. Moglibyśmy mieć również do czynienia z hendiadysem: ucisk sądowy⁷⁰¹ czy chroniące prawo⁷⁰². Podobnie wieloznaczny jest przyimek מִן ⁷⁰³: „z” w sensie miejscowym lub czasowym, „bez”, „z powodu”. Jeśli został tutaj użyty dwa razy w tym samym sensie, a to jest najmniej skomplikowane rozwiązanie, to najprawdopodobniejsza jest pierwsza możliwość⁷⁰⁴. Analogiczną trudność sprawia pasywna forma נִקְלַח , który nie jest żadnym charakterystycznym czasownikiem. Ponieważ kolejne stychy mówią o śmierci i pochówku sługi, to nie może być rozumiany w sensie ocalenia⁷⁰⁵. W pasywnym znaczeniu („został zabrany”) może być eufemizmem dla śmierci⁷⁰⁶, nawet jeśli brak jest w Biblii Hebrajskiej niebudzącej wątpliwości

⁶⁹⁶ Czy „panować” (1Sm 9,17; por. „utrzymywać” władzę, w 2Krn 22,9) – zob. D. Wright, J. Milgrom, „ מָלַךְ ”, *TWAT* VI, kol. 333-338, zwł. kol. 334-336, a do Iz 53,8 kol. 336, gdzie wymienia całą listę możliwych znaczeń; *HAHAT*. Stąd K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 524-525, myśli o wielorakim „wykluczeniu” (Mojszesza).

⁶⁹⁷ Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia, a w szczególności E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 26 i H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 379-380. Zaś wg J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 303-304, opieka, której brak wskazywałby na osamotnienie sługi (por. trzecia *Pieśń o słudze Pana*).

⁶⁹⁸ W 42,1-4 jest treścią zwiastowania sługi – zbawcze panowanie Boga w świecie (w.1bβ). W 49,4 oznacza ochronę prawną i Bożą zbawczą przychylność wobec sługi, który doświadcza przeciwności czy prześladowań. W 50,8 w wyrażeniu מִשְׁפָּט בְּעַל (przeciwnik sądowy) מִשְׁפָּט to sprawa sądowa. Zob. powyższe omówienia 42,1,4; 49,4 i 50,8.

⁶⁹⁹ Zob. przede wszystkim E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 26 i H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 379-380.

⁷⁰⁰ W tym ostatnim sensie G. Liedke, „ מִשְׁפָּט ”, *THAT* II, kol. 1006, tj. „bez wyroku”.

⁷⁰¹ Zob. J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 311-312, czy też C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 124.

⁷⁰² Tak J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 304. Do dalszych propozycji zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 380, który jednak wątpi, by można przyjmować tutaj hendiady.

⁷⁰³ Zob. powyższa uwaga do tłumaczenia.

⁷⁰⁴ Tak też H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 380, który przestrzega przed zbyt jednoznacznym oddzielaniem sensu miejscowego od czasowego. Zaś wg E. Haag, „Die Botschaft vom Gottesknecht”, s. 169 przyp. 8 czy J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 305, mowa jest o zabiciu sługi bez sądu, tj. bez sprawiedliwego osądzenia.

⁷⁰⁵ Zob. już powyższą uwagę do tekstu czy H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, s. 15 przyp. 61; E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 26. Nie zmienia tego fakt, że נִקְלַח może być *terminus technicus* dla uniesienia/wniebowzięcia (Rdz 5,24; 2Krl 2,3 czy Ps 73,24) czy wyzwolenia z szeolu (Ps 49,16). Inaczej B. Duhm, *Das Buch Jesaja* s. 372-373, który myśli o wyzwalającym uniesieniu duszy sługi (co miało, jak pokazywać mają dalsze wiersze, nie dotyczyć ciała); K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 525, który zabranie postrzega na wzór uniesienia Henocha czy Eliasza, tak że śmierć i ocalenie miałyby być ze sobą złączone.

⁷⁰⁶ Zob. m.in. H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, s. 12 przyp. 53. Inaczej U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 260-261, który chce zabranie utożsamiać z wygnaniem.

paraleli (por. Prz 24,11)⁷⁰⁷. Najprawdopodobniej sługa został odprowadzony z więzienia i sądu jako skazany, by wykonać na nim karę śmierci⁷⁰⁸. W każdym razie bez względu na szczegółowe rozstrzygnięcia interpretacyjne w kontekście 53,7-9 musi chodzić o jakąś formę przemocy prawnosądowej wobec sługi⁷⁰⁹, i to zakończonej jego śmiercią. Powstaje jeszcze pytanie, kto ukrywa się za pasywną formą czasownika i opisanym w tym zdaniu działaniem. Tym razem nie może to być Bóg, nawet jeśli to, co się wydarzyło, było zgodne z Jego zamiarami (por. 53,4b.5.6b)⁷¹⁰. Choć brakuje tutaj jakiegokolwiek informacji na ten temat, to trudno sobie wyobrazić, by wygnańcy mogli skazywać kogoś na śmierć. Za śmierć sługi odpowiedzialność ponoszą pewnie jakieś władze babilońskie⁷¹¹, ale z punktu widzenia autora najwidoczniej nie miało to znaczenia. Stąd też konstrukcja zdania, w którym na początku umieszczono dopełnienia, zwraca uwagę na bezprawne i brutalne traktowanie sługi⁷¹². Być może oddaje chronologię wydarzeń: więzienie – sąd – zgładzenie⁷¹³.

Kolejny półwiersz, który nie opisuje losu sługi, lecz jest refleksją nad stosunkiem do niego (lub jego generacji) w postaci pytania retorycznego⁷¹⁴, również może być różnie interpretowany⁷¹⁵. דור jest przede wszystkim zorientowany czasowo – odcinek czasu, trwanie czy kontinuum, ale nie rozumiane abstrakcyjnie, tylko konkretnie jako długość ludzkiego życia, czyli generacja, pokolenie. Czas, przeszłość i przyszłość postrzegane były jako następujące po sobie kolejne generacje (por. Iz 51,8). W ogólnym sensie oznacza po prostu okres czasu (np. Iz 51,9), przede wszystkim czas życia pewnej zbiorowości, ludu⁷¹⁶. Jak się zdaje, rzeczownik ten nie ma już nigdzie indziej w Biblii Hebrajskiej znaczenia zindywidualizowanego losu⁷¹⁷, ale

⁷⁰⁷ Por. też Wj 21,14; Pwt 19,12. Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 379.

⁷⁰⁸ Na miejsce stracenia – tak O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 112; E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 26-27, który słusznie zauważa, że taka interpretacja współgra z hańbiącym pochówkiem sługi w w.9; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, s. 15-16.

⁷⁰⁹ Zob. też C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 214 (za nim L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 224); G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 165.

⁷¹⁰ Nie jest wykluczone, że enigmatyczność relacji jest związana właśnie z tym, że działanie prześladowców sługi okazało się zgodne z Bożą wolą.

⁷¹¹ Zob. przede wszystkim H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 381; też G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 165, który w swoich spekulacjach idzie nieco dalej: tylko władze (babilońskie) miały prawo do skazywania na śmierć, tak że sługa Deuteroizajasza został stracony pewnie za zwiastowanie zwycięstwa Cyrusa.

⁷¹² Pod względem fonetycznym – podobnie jak w 53,5 – można zauważyć nagromadzenie przyimka *mi-/me-*, do czego dochodzi jeszcze zaimek pytajny *mi* (zob. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 524).

⁷¹³ Tak przypuszcza H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 381.

⁷¹⁴ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 382.

⁷¹⁵ Zob. już powyższe uwagi do tłumaczenia.

⁷¹⁶ Zob. G. Gerleman, „דור”, *THAT I*, kol. 443-445. W Dtiz pojawia się jeszcze w 41,4, zawsze, jak twierdzi K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 525-526, w sensie ogólnego określenia czasowego.

⁷¹⁷ Do tego zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 384; też *HAHAT*, w którym bierze się pod uwagę דור² w znaczeniu „mieszkanie”, poświadczonym jeszcze jedynie w Iz 38,12 (tak też H. Wildberger, *Jesaja* 3, s. 1442-1443). Jednak taka interpretacja Iz 38,12 jest problematyczna (do tego słuszna krytyka

ze względu na jego ogólny sens i etymologię znaczenie takie nie budzi zastrzeżeń⁷¹⁸. Ponieważ **דור** nie ma znaczenia partytywnego⁷¹⁹, to nie da się rzeczowo sensownie w **דור** widzieć podmiotu⁷²⁰. Może być jedynie dopełnieniem czasownika **שיח** (po-lel). Niestety **שיח** również jest wieloznaczny. Oznacza wnoszenie skargi lub głośne dziękowanie, ale też rozważanie, medytowanie⁷²¹. Natomiast **po-lel** pojawia jeszcze tylko w skardze Ps 143,5 (paralelnie do **זכר** i **חנה**, tj. „rozważać”, „rozmyślać” z wdzięcznością), tak że znaczenie „myśleć” czy „troszczyć się” jest zatem i tutaj najprawdopodobniejsze⁷²². Nie można jednak wykluczyć wywodzenia go z q. w sensie podnoszenia skargi na czyjąś rzecz czy z czyjegoś powodu⁷²³. Przedmiotem uwagi bądź skargi mogłoby być więc los sługi lub jego pokolenie. W tym drugim przypadku byłoby nim otoczenie, rodzina czy potomstwo sługi⁷²⁴. Jednak żadne miejsce w Starym Testamencie nie potwierdza rozumienia **דור** jako rodziny czy potomstwa (co dotyczy nawet Ps 112,2; Pwt 32,19-20; Prz 30,11[-14])⁷²⁵. Jaki sens mogłoby jednak mieć pytanie o to, kto zajmował się pokoleniem sługi czy wznosił skargę z powodu tego pokolenia? Wyznający mieliby się żalić, że nikt o nich nie myślał? Wiele przemawia za tym, że pytanie retoryczne ma dotyczyć losu sługi. Na pytanie retoryczne, kto myślał, zajmował się sługą czy wznosił skargę, musiałaby zostać udzielona odpowiedź: „Nikt!”⁷²⁶ Jest więc emfatycznym przeczeniem podkreślają-

w H.-J. Hermisson, który przekonuje do rozumienia interesującego nas rzeczownika w Iz 38,12 w zindywidualizowanym sensie „czasu życia”, „losu”).

⁷¹⁸ Poza H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 384, zob. też J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 306, nawet jeśli opowiada się za innym ujęciem tego półwiersza. Często przyjmowane jest bez dyskusji, jak w K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 124; O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 112; E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 27; G. Gerleman, „דור”, kol. 445.

⁷¹⁹ Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia.

⁷²⁰ Jak chcieliby m.in. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 27 czy O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 112, uważa, że chodzi o narody, które nie zajmują się w ogóle losem sługi w przeciwieństwie do wyznającego „my”.

⁷²¹ Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia i J. Hausmann, „שיח”, *TWAT VII*, kol. 757-761. Występuje poza kilkoma wyjątkami tylko w literaturze zwanej mądrościową, głównie w Ps i Hi, a w księgach prorockich (ściślej *Newiim aharonim*) tylko ten jeden raz w czwartej *Pieśni o słudze Pana*.

⁷²² Za czym opowiadają się m.in. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 305 czy H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 382.

⁷²³ Ponieważ „myśleć” jest pewnie poświadczane tylko jeden raz, to trudno byłoby zakładać, że pokrywało całe teoretycznie możliwe pole semantyczne. Podobnie J. Hausmann, „שיח”, kol. 760. Wg J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 313, chodzi o wnoszenie skargi, którą może być jak w Ps 49,20 skarga żałobna.

⁷²⁴ Tak D.N. Freedman, J. Lundborn, „דור”, *TWAT II*, kol. 181-194, tu kol. 185.192; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 307 czy C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 205 (tłumaczenie), choć w komentarzu (s. 214) za niemal tak samo prawdopodobny uważa los sługi. Z kolei wg U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 262, w ramach kolektywnej interpretacji pokoleniem, generacją są Izraelici, zarówno wygnańcy, jak i ci, którzy pozostali w ojczyźnie.

⁷²⁵ Lecz odnosi się do danego pokolenia czy kolejnego pokolenia – do tego zasadna krytyka w H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 383.

⁷²⁶ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 305. Zaś wg K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 526, po 53,4-6 odpowiedzią

cym osamotnienie sługi w jego cierpieniu⁷²⁷, które nikogo nie zajmowało czy nie prowadziło do głośnej skargi (skierowanej do Boga)⁷²⁸. *Impf.* pokazuje najpewniej, że do chwili obecnej nikt nie rozmyślał nad losem sługi. Wraz z wyznaniem z tych wierszy sytuacja jednak się zmienia. O ile narody i ich władcy nie mieli szans usłyszeć o słudze (por. 52,15b), to „liczni” się o niego w ogóle nie martwili (por. 53,2b.3).

Reszta wiersza (w.8b) zdaje się opisywać tragiczny koniec życia sługi, treściowo jest więc powiązana z w.8a⁷²⁹, choć spójnik zdaje się wskazywać na ścisły związek z rozmyślaniem o czy skargą na los sługi⁷³⁰, tj. być ich treścią (spójnik כִּי może mieć tutaj różne znaczenia)⁷³¹. נִיר oznacza przede wszystkim „odcinać”, „przecinać”⁷³². W skardze Ps 88,6 modlący porównuje się do zmarłych, leżących w grobie, którzy zostali odcięci od Bożej ręki (samego siebie nie uważa za zmarłego). W Lm 3,54 odcięcie (eliptycznie: od życia) jest tożsame ze śmiercią⁷³³, gdzie proszący przytacza swoje wcześniejsze przeświadczenie (אֶמְרָתִי), skargę na nieuchronny koniec (tak też w Ps 31,23 [kor.])⁷³⁴. Nie ma powodu, by sformułowanie to interpretować metaforycznie, tym bardziej że należy odróżniać refleksję proszącego (w 1. os.) od relacji o czyimś życiu w 3. os., gdzie nie ma miejsca na subiektywne odczucia⁷³⁵. אֶרֶץ חַיִּים jest najogólniejszym określeniem sfery życia, krainy żyjących (siedem razy w Ez 32,23-32)⁷³⁶, oddzielenie od której oznacza tyle co śmierć, znalezienie się w grobie (Ez 32 i 26,20)⁷³⁷. Wyobrażenie odcięcia mogłoby sugerować gwałtowną

na to pytanie retoryczne (o doświadczenie generacji Mojżesza, czyli ludu) jest: „My!”

⁷²⁷ Zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 214.

⁷²⁸ Wg K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 22, mamy tutaj do czynienia z wyznaniem winy typowym dla niektórych skarg.

⁷²⁹ Tak H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 385.

⁷³⁰ Zob. U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 263 (kontynuację w.8aβ).

⁷³¹ Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia.

⁷³² Zob. E. Kutsch, „כִּי”, *THAT I*, kol. 857-860, tu kol. 858; zaś w znaczeniu przenośnym „określać”, „ustalać” (np. Hi 22,28), w ni. „być odciętym”, tj. „nie mieć wstępu” (2Krn 26,21). Nigdzie więcej nie występuje w Iz (w.2 w Iz 9,19).

⁷³³ Zob. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 28 czy C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 214, który wskazuje, że opis śmierci sługi utrzymany jest w języku skargi.

⁷³⁴ Do prawdopodobnej korekty tekstu na נִיר ni. (przestawienie spółgłosek) zob. H.-J. Kraus, *Psalmen* 1, s. 247.

⁷³⁵ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 308, a przede wszystkim H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 386. Nie inaczej trzeba ocenić Ez 37,11 (w odniesieniu do suchych kości). Nawet jeśli dolina suchych kości jest obrazem beznadziejnego położenia ludu, to na poziomie obrazu suche kości oznaczają nieodwracalny koniec. Inaczej ponownie U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 263, co związane jest zapewne z przyjęciem kolektywnej interpretacji postaci sługi. Użycie נִיר zamiast stojącego w Jr 11,19 כָּרַח miałoby na celu wskazanie, że nie chodzi o ostateczną zagładę, co jednak nie sposób byłoby uargumentować.

⁷³⁶ Poza tym jeszcze w Jr 11,19; Ez 20,26; Ps 27,13; 52,7 – zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 385 przyp. 109. Być może należałoby do tego doliczyć jeszcze wyrażenie z determinacją אֶרֶץ חַיִּים w Hi 28,13; Ps 142,6; Iz 38,11 (por. też *pl.* w Ps 116,9).

⁷³⁷ Zob. m.in. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 225; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, s. 16 i *Deuterojesaja* 3, s. 386. Wg U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 263-264, oddzielenie od krainy żyjących ma być tożsame z oddzieleniem od świątyni JHWH,

czy przedwczesną śmierć sługi⁷³⁸. Najbliższą paralełą wydaje się być Jr 11,19 (z czasownikiem כרה; por. też Iz 53,7). Nie była to śmierć zawiniona przez sługę, lecz jej powodem były przestępstwa ludu (פֶּשַׁע jak w 53,5a; por. też 53,6b i 4a), a nie winy samego sługi⁷³⁹. Niestety reszta ostatniego stychu z powodu uszkodzenia tekstu jest niepewna⁷⁴⁰. Bez względu na sufiks (3. lub 1. os.) za śmiercią sługi stoją winy całego ludu Bożego, tj. Izraela⁷⁴¹. W Dtiz עַם z suf. zawsze odnosi się do Izraela czy wygnańców (np. 43,20; 51,4-52,9)⁷⁴². Jeśli rekonstrukcja bazująca na G jest trafna, to uzyskujemy dobry paralelizm, mówiący o śmierci sługi (לְמִיתָה נָתַתָּה pu.; pasywnie został użyty już w 53,4) wskazuje na przemoc wobec sługi, który został zgładzony⁷⁴³. Jednak tym razem za pasywną formą nie może stać Bóg, gdyż sługa stał się ofiarą ludzkiej niesprawiedliwości (por. kolejny wiersz). Ponownie tożsamość oprawców najwyraźniej nie odgrywa żadnej roli.

53,9 jest kontynuacją relacji o losie sługi z w.8, na co wskazuje też początkowe *impf. cons.* רָשָׁע to ogólny termin dla osób popełniających najróżniejsze niegodziwości, którzy swym złym postępowaniem wprowadzają do społeczności, w której żyją, niepokój i dysharmonię. Swoim nagannym postępowaniem ściągają nieszczęście na siebie samych (w ramach związku pomiędzy postępowaniem i losem człowieka) i na całą społeczność. Znaczenie pojęcia obejmuje zarówno sam haniebny czyn, jak i winę wraz z karą. Bywa też określeniem tego, którego przed sądem uznaje się za winnego⁷⁴⁴. W Dtiz słowo to występuje jeszcze tylko we wtórnych 48,22 (w bardzo ogólnym sensie) i 55,7 dla niegodziwych jednostek⁷⁴⁵. Niegodziwcy nie mogą być tożsami z „my” ani ludem Bożym z 53,8bβ. Win Izraela nie tylko w *Pieśniach*, ale

i to na podstawie 2Krn 26,21, który wcale nie mówi o krainie żyjących, nie mówiąc już o tym, że to tekst z pewnością późniejszy od Iz 53. Trudno odgadnąć, dlaczego „kraina żyjących” w Ps 27,13; 52,7; 142,6 i Hi 28,13 miałyby, jak chciałby U. Berges, dowodzić, że odcięcie od niej nie oznacza śmierci.

⁷³⁸ Tak J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 308. Nawet C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 149-150, który twierdzi, że choć sługa cierpiał z powodu choroby (do tego już powyżej), to ostatecznie został stracony jako złoźczyńca.

⁷³⁹ Zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 214; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 309; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, s. 16.

⁷⁴⁰ Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia.

⁷⁴¹ Tak powszechnie, np. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 29. Wątpliwości ma natomiast N. Lohfink, „Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks עַם יִשְׂרָאֵל”, w: *Probleme biblischer Theologie*, s. 276 przyp. 5, wg którego odniesienie do JHWH jest w 53,8 niepewne. Brak form 1. os. pl. pokazuje, że poeta ma na uwadze grzech ludu, a nie (tylko) „nasz” (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 388).

⁷⁴² Nawet jeśli suf. 3. os. miałyby wskazywać na lud sługi, to rzeczowo wychodziłoby prawdopodobnie na to samo.

⁷⁴³ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 388. Do tego czasownika zob. powyższy komentarz do 53,4.

⁷⁴⁴ Niegodziwcy są przeciwnikami pobożnych i Boga. Antonimem (rdzenia) רָשָׁע jest צַדִּיק. Zob. C. van Leeuwen, „רָשָׁע”, *THAT II*, kol. 813-818 oraz powyższy komentarz do 50,9.

⁷⁴⁵ Wg J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 312, to wygnańcy odmawiający powrotu. O wtórności tych fragmentów i krytycznie do interpretacji w J.L. Koole zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 390-391.

i w Dtiz poza wymienionymi wtórnymi dodatkami nie określono nigdzie terminem שָׁרָא ani samych Izraelitów mianem שָׁרָא. Sądowy wymiar tego słowa i poprzedni wiersz (53,8α) wskazują, że są nimi ci, którzy dopuścili się przestępstw karanych sądowo (por. też Pwt 25,1-2; Wj 23,7)⁷⁴⁶. Sługa po skazaniu i zgładzeniu został potraktowany jak zwykły przestępca. Być może za podmiotem nieokreślonym kryją się takie czy inne władze babilońskie, wykonawcy niesprawiedliwego wyroku na słudze Pana. Nie wiadomo, jak taki grób czy cmentarz należałoby sobie wyobrazić (poza normalnymi grobami?). Brak jest też w Starym Testamencie paraleli⁷⁴⁷. Co najwyżej, Ez 32,17-32, w którym centralną rolę odgrywa groźba pochówku w grobie i miejscu w krainie zmarłych, gdzie leżą nieobrzezani i zabici mieczem, tj. w sferze nieczystości i niepokoju, mógłby sugerować jakieś szczególne miejsce pochówku⁷⁴⁸.

Treść drugiej linii jest niepewna. Jeśli powyższa rekonstrukcja jest trafna, to niegodziwcy zostali nazwani w niej czyniącymi zło. עָוֹן określa, ogólnie rzecz biorąc, wszystko to, co człowiekowi czy społeczności przynosi szkodę (por. zwłaszcza Ps 34,17, gdzie pojawia się właśnie takie wyrażenie, w opozycji do sprawiedliwych z w.16)⁷⁴⁹.

W TM przykładowym niegodziwcem byłby bogacz – עָשִׁיר, co jest w Hi 27,19 określeniem niegodziwego człowieka, który utraci wszystko nagle, w ciągu jednej nocy. Bogactwo było w tradycjach mądrościowych oceniane zarówno pozytywnie, jak i negatywnie, w każdym razie jest czymś przemijającym (Ps 49,18; Syr 11,16-17 [18-19])⁷⁵⁰. W ramach krytyki prorockiej różnych nadużyć elit piętnowano bogacenie się kosztem innych, gdy nieprawość prowadziła do bogactwa (Jr 5,26-28; Mi 6,10-13)⁷⁵¹. Pomimo tego trudno sobie wyobrazić, by pochówek z bogaczami miałby być hańbiący (por. też Hi 21,28-33)⁷⁵².

⁷⁴⁶ Zob. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 29 i H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 390-391.

⁷⁴⁷ Zbiorowe mogiły (bezimiennych – tak L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 225) zamiast rodzinnych grobowców lub pojedynczych grobów? Zob. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 113-114; H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 391-392. Stąd K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 529-530, przypuszcza, że mowa jest o pochówku sługi w obcej, czyli nieczystej ziemi (por. Iz 52,11-12, a także Am 7,17 – do tego J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s. 111). To jednak musiałoby oznaczać, że śmierć i pochówki wszystkich wygnańców uchodziły za hańbiące (inaczej z pewnością wyglądało to z perspektywy przedwygnaniowej groźby Amosa). Na niewiele przydadzą się Jr 26,23 i 2Krl 23,6 mówiące o „grobach synów ludu”, gdyż to nie pochówek w nich był hańbiący, lecz niepochowanie zwłok (podobnie też prawdopodobnie w Iz 14,18-19 – do tego tekstowo niepewnego fragmentu zob. H. Wildberger, *Jesaja* 2, s. 533.535-536.557-558).

⁷⁴⁸ Do wyobrażenia kary w postaci pochówku z nieobrzezanymi i zabitymi mieczem, tj. nieczystymi, i to w ramach teologii kapłańskiej w Ez 32,17-32 zob. W. Zimmerli, *Ezechiel* 2, s. 774-793, zwł. s. 783-786.

⁷⁴⁹ Bóg zwraca się przeciwko czyniącym zło, sprawiając, że zostają zapomniani (dosł. „odcinając od krainy, gdzie się o nich pamięta”) – do tego psalmu zob. H.-J. Kraus, *Psalmen* 1, s. 266 i 270.

⁷⁵⁰ Zob. J. Ślawik, *Hiob przed Bogiem*, s. 432 i podana tam literatura. Numeracja wierszy w Syr 11 różni się w H i G (w nawiasie G; zob. G. Sauer, *Jesus Sirach*, s. 111 przyp. 171).

⁷⁵¹ Zob. J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 316, według których bogatymi niegodziwcami mają być bezbożni Babilończycy.

⁷⁵² Zob. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 30 czy H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 392; a nawet J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 314-315, który nie korygując tekstu, uznaje, że jak dotąd nie znaleziono

Postulowane w korekcie בָּמָה (pl.) niestety nie jest bezproblematyczne, gdyż oznacza wzniesienia, wzgórza, przede wszystkim będące wyżynami kultowymi. Jedynie w niepewnym tekście Ez 43,7 są one przypuszczalnie nieakceptowalnym w Izraelu miejscem pochówku⁷⁵³.

Haniebna śmierć i pochówek sługi miały miejsce pomimo jego niewinności (w.9b). Przywodzi to na myśl „naszą” nową ocenę niedoli sługi, której doświadczał z powodu win ludu (53,8b oraz 53,5-6), z tym, że teraz wprost mowa jest o jego niewinności, która nie dawała żadnych podstaw do jego skazania i zgładzenia⁷⁵⁴. Negacje nieprawości sługi zostały dodatkowo podkreślone przeczeniem אֵל stojącym przed rzeczownikami (zamiast אֵין)⁷⁵⁵. הָקָם wywodzi się z języka prawnego i może odnosić się do wszelkiego rodzaju niegodziwych czynów, a przede wszystkim do fizycznej przemocy, przelewania krwi (Jr 22,3). Jest brutalnym naruszaniem praw innych przy użyciu siły i bez żadnych zahamowań⁷⁵⁶. Na podstawie הָקָם nie ma możliwości spekulowania na temat ewentualnego konkretnego zarzutu wobec sługi⁷⁵⁷. Paralelne מְרָמָה (od רָמָה) oznacza świadome ukrywanie faktycznego stanu rzeczy, co prowadzi do szkody drugiej strony, nad którą zyskuje się w ten sposób przewagę (Rdz 34,13)⁷⁵⁸, a więc fałsz, oszustwo czy podstęp (Hi 31,5)⁷⁵⁹. Jeśli wypływa z ust, to musi chodzić o zwodzące, oszukańcze słowa (Ps 10,7; 17,1; 34,14; 36,4; 50,19; 109,2)⁷⁶⁰ czy o fałszywe świadectwo w sądzie (Prz 12,17; 14,25). Być może jest

przekonującej interpretacji tego stychu. Inaczej J. Lemański, „Cierpienia »Sługi Boga« typem zbawczej pasji Chrystusa”, s. 93 (powołując się na J.L. Koole).

⁷⁵³ Zob. HAHAT; HAL (kananejskie miejsce pochówku). Jednak BHS czy W. Zimmerli, *Ezechiel* 2, s. 1070.1072, proponują rewokalizację tego słowa w Ez 43,7 („gdy umrą”). Argumentem nie może być Hi 27,15, który wymagałby niepoświadczonej w świadectwach korekty wokalizacji. Nie istnieje zatem żadne pewniejsze poświadczenie, że wyżyna mogła być miejscem pochówku (tak H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 393, który podobnie jak J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 313-314, sugeruje, że forma בוֹמָה w Q³ miała na celu odróżnienie od wyżyn kultowych). Czy wyżyny mogły uchodzić za niewłaściwe dla Izraelitów jako miejsce pochówku według rytu pogańskiego (zob. J.L. Koole)? Z kolei O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 115, sądzi, że był to stos kamieni, którym na pustkowiu zabezpieczano zwłoki wygnanych przestępców.

⁷⁵⁴ Co bywa uważane za mocny argument przeciwko utożsamianiu sługi z Izraelem, który przecież nie był niewinny – np. J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 316-317 (inaczej O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 116). Trzeba jednak zwrócić uwagę na fakt, że słowa te nigdzie w Dtiz nie posłużyły do opisu winy Izraela.

⁷⁵⁵ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 316; H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 394.

⁷⁵⁶ Por. Hi 16,17 – Hiob był prześladowany pomimo niedopuszczania się הָקָם. Jak się wydaje, autor Hi mógł się kierować czwartą *Pieśnią o słudze JHWH* (zob. datowanie Hi w J. Slawik, *Hiob przed Bogiem*, s. 724-729). Do tego rzeczownika zob. H.J. Stoebe, „הָקָם”, *THAT* I, kol. 583-587 i J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 315-316. W Iz pojawia się jeszcze tylko w Triz w 59,6 i 60,18.

⁷⁵⁷ H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 394, nie wyklucza, że został oskarżony o wzywanie do wystąpienia przeciwko Babilończykom z użyciem przemocy.

⁷⁵⁸ Zob. M. Kartveit, „רָמָה”, *TWAT* VII, kol. 523-527, zwł. kol. 524. Wyraz ten nie występuje więcej w Iz.

⁷⁵⁹ Zob. J. Slawik, *Hiob przed Bogiem*, s. 519 i podana tam literatura.

⁷⁶⁰ Zob. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 115. Motyw ten może się wywodzić ze skargi.

to nawiązanie do zadania sługi z 42,1-4 i potwierdzenie uczciwości czy prawdziwości jego zwiastowania (por. 42,3b), bycia prawdziwym prorokiem (por. Jr 28,9)⁷⁶¹. Jednak w bardziej ogólnym sensie zaprzeczenie הָיָה i $\text{מָרָה$ dowodzi, że sługa nie dopuścił się ani w czynie, ani w słowie niczego, co można by mu zarzucić⁷⁶².

Na początku 53,10 stoi podmiot – JHWH, jak w w.6b zamykającym pierwszą część wyznania. Ponownie wyznający wyraża przekonanie, że sługa nie jest jedynie ofiarą niesprawiedliwego traktowania go przez ludzi, pogardy i odrzucenia (w.2-6), skazania i zagłady (w.7-9), lecz że jego cierpienia i śmierć odpowiadają Bożej woli⁷⁶³. פָּחַח z dopełnieniem osobowym wyraża przychylność wobec bliźniego, który jest w jakiś sposób zależny od osoby prawnie czy społecznie wyżej stojącej. W mocniej uogólnionym sensie jest bliski „chcieć” (łącząc się z *inf.* i/lub stając się czasownikiem modalnym; zob. Iz 42,21)⁷⁶⁴. Granica pomiędzy tymi niuansami znaczeniowymi jest oczywiście płynna. Rzeczownik פָּחַח w ostatniej linii w.10 (chiasm?) nie ma pasywnego charakteru, ale oddaje aktywną postawę i nie odnosi się jedynie do subiektywnych uczuć, lecz ma sens obiektywizujący w stosunku do przedmiotu upodobania (zwłaszcza gdy występuje bez przyimka). W w.10a פָּחַח został użyty jako czasownik modalny lub dla wyrażenia Bożego zamiaru, tym bardziej że w w.10b oznacza Bożą wolę, którą zrealizował sługa (por. też Iz 46,10 oraz 44,28; 48,14)⁷⁶⁵. A zatem wola Boża względem sługi obejmuje zarówno jego gwałtowną śmierć (do כָּבַד pi. zob. Iz 53,5; i to w przeciwieństwie do tego, czego mógł oczekiwać sługa Boży zgodnie z Ps 35,27)⁷⁶⁶, jak i jej ocalający wymiar (por. Iz 53,6b), a co znalazło wyraz w kolejnej linii (נִשְׁמַח). Sługa jest Bożym narzędziem, a Bóg stoi po jego stronie, nawet jeśli mogło się wydawać inaczej (por. 53,4-6). Niestety reszta półwiersza jest tekstowo niejasna⁷⁶⁷, a jedyne

⁷⁶¹ Tak H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 394 i 441-422, przypuszczając, że chodzi o aspekt wewnętrznieizraelski, tj. nieinteresujący władz babilońskich.

⁷⁶² Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 316. Natomiast wg J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 318, bardziej prawdopodobne jest rozumienie tej pary pojęć jako hendiadysu, tj. dopuszczanie się przemocy poprzez kłamliwą mowę. Ponieważ pojęcia te występują w dwóch oddzielnych (paralelnych) zdaniach, hendiadys nie jest prawdopodobną interpretacją.

⁷⁶³ Bożemu planowi – zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 318.

⁷⁶⁴ Od pokrewnego znaczeniowo אָהַב różni się właśnie tym, że פָּחַח zakłada różnicę społeczną dzielącą obie strony. Gdy Bóg jest podmiotem, to przedmiotem mogą być ludzie, jak i pojęcia abstrakcyjne. Nie jest oczywiście możliwa sytuacja, by człowiek mógł być podmiotem zdania, w którym Bóg miałby być przedmiotem, ludzie co najwyżej mogą mieć upodobanie w Bożych przykazaniach czy słowie (Ps 119,35; Jr 6,10) – zob. G. Gerleman, „ פָּחַח ”, *THAT I*, kol. 623-626.

⁷⁶⁵ Zob. też powyższy komentarz do 44,26 i 28a. W Dtiz rdzeń pojawia jeszcze w 54,12 (*n. rectum*; zob. powyższy komentarz do tego wiersza); 55,11 (skuteczne słowo prorockie, które pokrywa się z Bożą wolą), które są redakcyjnymi rozszerzeniami. Zob. R.G. Kratz, *Kyros im Deuterocesaja-Buch*, s. 217 (zestawienie) czy H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 726-728.

⁷⁶⁶ Zob. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 117.

⁷⁶⁷ Zob. powyższe uwagi do tłumaczenia.

pewne słowo to **חָלַהּ** wraz z **חָלַהּ**⁷⁶⁸.

Jeśli słowo „choroba” miałoby znajdować się w pierwotnym tekście (głosa do **חָלַהּ?**), to musiałyby być rozumiane w uogólnionym sensie cierpień fizycznych i psychicznych (por. Iz 53,3-4), co o tyle nie jest wykluczone, że w pierwszej części wyznania opisano położenie sługi w taki właśnie sposób. Jeśliby wybrać korektę bazującą na zachowanych spółgłoskach: „JHWH, który zamierzył zetrzeć go (asyndetyczne zdanie względne), uzdrowił tego, który dał jako zadośćuczynienie swoje życie”⁷⁶⁹, to już w pierwszej linii pojawiłby się wątek ocalenia sługi⁷⁷⁰. Wprawdzie uzdrowienie czy wzmocnienie pochowanego sługi mogłoby się wydawać dziwaczną myślą, to jednak czasownik **חָלַהּ** hi. może też oznaczać wzmocnienie na duchu (Iz 38,9; Syr 49,10)⁷⁷¹. Poza brakiem poświadczenia przeciwko temu ujęciu mogłoby świadczyć również przejście od *pf.* w 53,10aα do *impf.* w 53,10aβ-12aα – dla przyszłego powodzenia sługi w tej *Pieśni* używa się *impf.*⁷⁷²

Rdzeń **חָלַהּ** dominuje w wygnaniowo-powygnaniowych tekstach kultowych⁷⁷³, choć jego połączenie z ofiarnictwem jest wtórne. Brak go w partiach prawnych w Wj-Pwt i sporadycznie pojawia się w tradycjach mądrościowych. Natomiast charakterystyczne jest jego użycie w dwóch sformalizowanych obszarach: postanowienie o winie czy odpowiedzialności oraz zobowiązanie wynikające z winy. W typowym w Starym Testamencie całościowym postrzeganiu świata jest więc zobowiązaniem wynikającym ze stania się winnym, obejmuje orzeczenie o winie i poniesienie odpowiedzialności, często w formie odszkodowania czy zadośćuczynienia. Wina i zadośćuczynienie nie dają się oddzielić (np. Rdz 26,10), a termin ten może odnosić się do różnych etapów związku winy – orzeczenie o winie – zadośćuczynienie, w tym do tego, co stanowi takie odszkodowanie czy zadośćuczynienie. Zyskuje wymiar teologiczny, gdyż zarówno czyn, winy, jak i orzeczenie oraz zobowiązanie wynikają przede wszystkim z Bożego osądu⁷⁷⁴. W czwartej *Pieśni*

⁷⁶⁸ Tak też E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 32.

⁷⁶⁹ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 315 i 396; podobnie C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 205.

⁷⁷⁰ Stąd C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 207, zalicza w.10aα mający mówić o Bożym skłonieniu się ku słudze do opisu ocalenia sługi.

⁷⁷¹ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 396 i *HAHAT*.

⁷⁷² Wg H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 396, zmiana czasu może być znacząca.

⁷⁷³ Na nie przypada 70% miejsc jego występowania.

⁷⁷⁴ Zob. R. Knierim, „חָלַהּ”, *THAT* I, kol. 251-257; a także D. Kellermann, „חָלַהּ”, *TWAT* I, kol. 463-472. Nie jest tożsamy jedynie z winą, bo obejmuje też konsekwencje wynikające z przestępstwa, ani z konkretnym rodzajem kary, gdyż może oznaczać różne formy zadośćuczynienia (w późniejszych tekstach jedną z form zadośćuczynienia jest ofiara pokutna), ani z odszkodowaniem czy zadośćuczynieniem, gdyż pierwotnie odnosiło się do odpowiedzialności wynikającej z wyroku, tj. poniesienia odpowiedzialności za przestępstwo, niezależnie od zadośćuczynienia (por. Kpł 5,14-16). Jeśli winy miała związek z Bogiem, to powstało zobowiązanie wobec Boga. Rzeczownik ten nie pojawia się więcej w Iz, a czasownik jeszcze jedynie w Iz 24,6. Ścisłe znaczenie pojęcia pozostaje jednak nadal kontrowersyjne (zob. J. Milgrom, *Cult und Conscience*, zwł. s. 11: zestawienie możliwych znaczeń; B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, s. 256-259). F. Crüsemann, *Die Tora*, s. 372, poza powyżej

życie sługi, jego osoba (עֶבֶד)⁷⁷⁵ stanowi עֲוֹן, jest więc środkiem, za pomocą którego odpowiedzialność za winę zostaje uregulowana. Bez względu na to, jak ostatecznie odczyta się tekst, ze sporą dozą prawdopodobieństwa można uznać, że ustalenie czy ustanowienie (עֲוֹן)⁷⁷⁶ odpowiedzialności i związanego z nim odszkodowania było dziełem Boga, który też osądza ludzkie czyny. Wprawdzie nie można wykluczyć takiej korekty tekstowej, w której sługa jest podmiotem zdania⁷⁷⁷, ale ocalający charakter cierpienia i śmierci sługi w całej *Pieśni* jest Bożym dziełem, tak że raczej Bóg jest tym, który życie sługi uczynił עֲוֹן⁷⁷⁸. W czwartej *Pieśni o służce JHWH*, w której nie odnajdujemy żadnych ofiarniczych wyobrażeń, עֲוֹן nie jest określeniem ofiary kultowej⁷⁷⁹. Życie sługi nie stało się ofiarą prześlągalną⁷⁸⁰ (jakoby dla Boga), lecz przez Boga ustalonym sposobem uwolnienia „nas” i całego Izraela⁷⁸¹ od konsekwencji win⁷⁸², co jest tożsame ze zbawieniem (por. 53,5b). W.10aα nie

podanymi znaczeniami interpretuje go też jako „czuć się winnym” czy „być świadomym swojej winy” (zob. też R. Rendtorff, *Leviticus 1*, s. 152-153). O ile mogłyby być one brane pod uwagę w przypadku Kpł, to tutaj musiałyby implikować świadomość sługi co do własnego grzechu (עֲוֹן), tym samym nie tylko budziłyby wątpliwości w kontekście całej czwartej *Pieśni* (por. 53,4a.5b.12b), ale byłby sprzeczne z 49,4 i 50,4-9.

⁷⁷⁵ Do tego rzeczownika zob. C. Westermann, „עֲוֹן”, *THAT* II, kol. 71-96, zwł. kol. 84-90.

⁷⁷⁶ Zob. G. Vanoni, „עֲוֹן”, *TWAT* VII, kol. 761-781, zwł. kol. 763. 767-770. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 321, który עֲוֹן interpretuje jako ofiarę zagrzeszną, dziwi się, że posłużono się tutaj czasownikiem nigdzie więcej nie użytym dla ofiary.

⁷⁷⁷ Zob. powyższą uwagę do tekstu oraz E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 32; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja 3*, s. 160; a także H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja 3*, s. 396-397. Dziwną interpretację TM (zob. już powyższą uwagę do tekstu) proponuje U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 268-269, według której „my”, lud Boży, jest wzywany przez poetę jako „ty” (stąd 2. os. sg.) do uczynienia עֲוֹן (które interpretuje *kultmetaphorisch*) ze złożonego życia sługi, bo lud stał świadomy swej winy.

⁷⁷⁸ Tak też ostatecznie H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja 3*, s. 397, ale uzasadniając to tym, że takie ujęcie ułatwia przejście do pozytywnych wypowiedzi w dalszej części wiersza.

⁷⁷⁹ Zob. np. B. Janowski, „Er trug unsere Sünden”, s. 41-43, który zauważa, że pojęcie to nie pojawia się w Kpł 16, tak że modelem do jego rozumienia musi być Rdz 26,10. Inaczej W. Pikor, „Ze śmierci do życia. Teologiczne przesłanie Czwartej Pieśni o Słudze Jahwe (Iz 52,13-53,12) w świetle jej struktury”, w: „*Bóg jest miłością*” (Iz 4,16), s. 326-332; H. Witczyk, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzechy świata*, s. 163-164, który przyznaje, że pochodzi z niekapłańskiej tradycji, ale autorowi miał być już znany z rozwijających się tradycji kapłańskich (do tego krytycznie zob. H. Spieckermann, „Konzeption und Vorgeschichte des Stellvertretungsgedankes im Alten Testament”, w: tenże, *Gottes Liebe zu Israel*, s. 141-142), oraz że Kpł 16 to inny model ekspiacji, który nie był podstawą dla osobowo-historycznego wydarzenia sługi (s. 167-169).

⁷⁸⁰ Jak chcieliby m.in. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 320-321; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 523-524; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 521-522 czy J. Blenkinsopp, „The Sacrificial Life and Death of the Servant (Isaiah 52:13-53:12)”, s. 6-7, który posiłkuje się m.in. tego rodzaju odczytaniem *Pieśni* o cierpiącym słudze w Dn (11,33.35; 12,3) i 4Mch (17,21-22). Do jego argumentacji zob. już powyższy komentarz do w.7. Dn i 4Mch w żaden sposób nie rozstrzygają o znaczeniu *Pieśni*, a jedynie pokazują, jak bywała interpretowana.

⁷⁸¹ Zob. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 226; I. Willi-Plein, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel*, s. 104 i in.

⁷⁸² Podobnie E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 32-33.

tylko formalnie, lecz i treściwo nawiązuje do myśli z 53,6b⁷⁸³. Tym samym półwiersz ten jest nie tylko interpretacją hańbiącego cierpienia, śmierci i pochówku sługi, ale również komplementarnym z 53,4-6 podsumowaniem istoty cierpienia sługi dla „nas”⁷⁸⁴.

W drugiej części wiersza (w.10aβ-b) nie ma już mowy o cierpieniu i śmierci sługi⁷⁸⁵. Potomstwo i długie życie są w Starym Testamencie głównymi dobrami zbawczymi, wynikającymi z Bożego błogosławieństwa (Hi 42,12-17; Ps 127,3; 144,12) i przestrzegania przykazań (Wj 20,12; Pwt 4,40; 5,32-33⁷⁸⁶ oraz Ps 128,1.3-4)⁷⁸⁷. Zasadniczą trudnością jest to, że szczęśliwa przyszłość (*impf.*)⁷⁸⁸ czeka sługę, który poniósł śmierć. Choć gramatycznie długie życie mogłoby odnosić się do potomstwa⁷⁸⁹, to rzeczowo oglądanie potomstwa i długie życie są dwoma powiązanymi ze sobą darami zbawczymi⁷⁹⁰. Zapewnienie długiego życia prowadziło do najróżniejszych spekulacji co do tożsamości sługi⁷⁹¹, prób niedosłownego rozumienia jego śmierci⁷⁹² czy odnoszenia opisów przyszłego życia i powodzenia do innych osób⁷⁹³. Wszystkie interpretacje nieodnoszące oglądania potomstwa i długiego życia

⁷⁸³ Zob. H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 16. A tym samym zamyka jedną z części „naszego” wyznania (w.7-10aα), jak chcieliby O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 29 czy E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 30. Do tego zob. poniżej.

⁷⁸⁴ Zob. O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 29.

⁷⁸⁵ H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 16, zauważa, jak łagodne jest to przejście, w żaden sposób niezasygnalizowane formalnie.

⁷⁸⁶ Wg J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 325, obietnica taka odnosi się zwłaszcza do króla (Pwt 17,20; Ps 21,5).

⁷⁸⁷ A nie otrzyma ich niegodziwy (Koh 8,13).

⁷⁸⁸ Zob. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 33; H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja 3*, s. 400. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 118-119, używa nawet określenia *eschaton* (w cudzysłowie).

⁷⁸⁹ Gdyby tłumaczyć drugie zdanie jako asyndetyczne względne (do tego zob. powyższą uwagę do tłumaczenia), co i tak nie ułatwiłoby interpretacji ostatniej części wyznania (sługa ma przecież oglądać swoje potomstwo).

⁷⁹⁰ Zob. powyżej i E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 34.

⁷⁹¹ Zwłaszcza postulujące kolektywną interpretację postaci sługi – ostatnio ponownie U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 270-271; R. Albertz, *Die Exilszeit*, s. 319: lud, który wydawał się martwy, ponownie budzi się do życia.

⁷⁹² Tak np. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 121-122, wskazując, że w opisie cierpienia i śmierci sługi posłużono się typowym słownictwem skarg. Jak zauważył już C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 148 (a za nim inni – zob. powyżej), Psalmi nie stanowią dobrej analogii, gdyż psalmista przyrównuje swoją sytuację do śmierci czy pobytu w krainie umarłych, podczas gdy w czwartej *Pieśni* mamy relację w 3. os. o śmierci sługi. Krytycznie o takich interpretacjach zob. powyżej.

⁷⁹³ Np. J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 321-322: lud sługi; podobnie J. Scharbert, *Deuterocesaja – der 'Knecht Jahwes'?*, s. 56: prorok żyjący dalej w swoich uczniach; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja 3*, s. 166: Izraelici, którzy przyswoili sobie dokonane przez sługę odkupienie; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 324-326: potomstwo rozumiane przenośnie (por. Ps 22,31; Prz 2,1; Iz 1,4; 6,13 itp.) jako wszystkie dzieci nowego Syjonu (Iz 54,1-10), do których przynależć będą także narody (Iz 45,20.22.25), a jednocześnie długie życie interpretuje jako zmarłychwstanie (idea obecna w cyklu o Eliaszu-Elizeuszu); i podobnie J. Lemański, „Cierpienia »Sługi

do samego sługi nie odpowiadają brzmieniu tych zdań⁷⁹⁴. Jeśli metaforycznie nie da się interpretować jego śmierci, to może trzeba tak rozumieć zapowiedzi dotyczące przyszłości sługi⁷⁹⁵? Czy jednak dałoby się to usprawiedliwić⁷⁹⁶? Trudno byłoby mówić o wywyższeniu sługi i jego powodzeniu bez uwzględnienia jego własnego losu⁷⁹⁷. Na ile długie życie i oglądanie potomstwa było pomyślane konkretnie⁷⁹⁸, a na ile był to jedyny ówczesnie dostępny sposób, by opowiedzieć o osobistym powodzeniu zmarłego sługi, tj. za pomocą znanych wyobrażeń? W każdym razie „my” są przekonani, że sługa nie tylko wypełnił Bożą wolę, czy raczej Bóg wypełnił je poprzez sługę (por. w.10aα), ale również on sam doświadczy szczęśliwego życia.

Ostatni stych dodaje jeszcze, że nie tyle sługa zrealizował powierzoną mu przez Boga misję, ile Boża wola przez niego zostanie zrealizowana (*impf.*; חפץ zdaje się spajać ten wiersz). חפץ ma tutaj znaczenie zbliżone do przyimkowego, które może uwypuklać rolę samego sługi⁷⁹⁹, przy czym wcale nie trzeba jej pojmować jaką aktywną⁸⁰⁰. צלח w znaczeniu przenośnym (q. i hi. *intrans.*) to „mieć powodzenie”, „powieść się”. Czasownik ten najczęściej pojawia się w teologicznym kontekście. Powodzenie zależy bowiem od Bożej obecności czy wsparcia, wyposażenia, związane jest z Bożym zbawczym działaniem, zmiłowaniem czy błogosławieństwem. Jednym ze spokrewnionych znaczeniowo słów jest שכל (por. Iz 52,13a)⁸⁰¹. W Iz 48,15 צלח

Boga« typem zbawczej pasji Chrystusa”, s. 96. Z kolei J.D.W. Watts, *Isaiah 34–66*, chce odnaleźć w tej *Pieśni* dwoje sług: zgładzonego Zerubbabela (Zorobabela) i Dariusza. Nie tylko postulowanie tu dwóch sług (zob. już powyższą uwagę do tłumaczenia) nie ma oparcia w samym tekście, ale i jego szczegółowa rekonstrukcja biegu historii w okresie perskim wykracza daleko poza to, na co mogą pozwolić świadectwa historyczne (zob. H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen* 2, s. 416–431, zwł. s. 416–417; Ch. Frevel, „Grundriss der Geschichte Israels”, s. 674–688).

⁷⁹⁴ Tak H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 399, który podkreśla, że חפץ w Starym Testamencie zawsze oznacza fizyczne potomstwo. Mimo to B. Janowski, „Er trug unsere Sünden”, s. 44, widzi w nim odmienionego Izraela, który powraca do społeczności z JHWH.

⁷⁹⁵ Na wzór Ez 37? Przykładem może być E. Blum, „Der leidende Gottesknecht von Jes 53”, s. 147, który w ramach kolektywnej interpretacji widzi tutaj obrazowe ponowne ożycie społeczności.

⁷⁹⁶ Taką możliwość odrzuca H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 399. Czy naprawdę pozostaje jedynie wybór pomiędzy metaforyczną interpretacją śmierci a metaforycznym ujęciem jego przyszłego powodzenia?

⁷⁹⁷ Stąd Hi kończy się opisem późniejszego powodzenia Hioba, które przewyższa to wszystko, co Hiob miał wcześniej, a on sam żył długo i oglądał nawet swoich praprawnuki (Hi 42,12–17) – zob. J. Ślawik, *Hiob przed Bogiem*, s. 50–54.734.

⁷⁹⁸ Tak przede wszystkim H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 400, który dopuszczając rekonstrukcję tekstu w.10aα, zgodnie z którą otrzymalibyśmy czasownik „uzdrowił”, odnajduje w niej jeszcze jeden sposób powiedzenia o powrocie do życia. Wg T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40–66*, s. 523, sługa po swojej śmierci znów będzie żył (zmartwychwstanie), chociaż jednocześnie potomstwo rozumie w sensie metaforycznym jako określenie narodów (s. 522), które utożsamia z „licznymi” (zob. powyżej).

⁷⁹⁹ Zob. powyższa uwaga do tłumaczenia i J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 327, a także A.S. van der Woude, „חפץ”, *THAT I*, kol. 669–670, zwł. kol. 671–672.

⁸⁰⁰ Wg H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 401, nie ma tutaj mowy o aktywności sługi.

⁸⁰¹ שכל posiada konkretne (częściowo problematyczne) znaczenie „wdzierać się do” (*intrans.*) czy

opisuje powodzenie Cyrusa, które zawdzięcza Bogu⁸⁰². *Impf.* różni go od form używanych w w.2-10aα opisujących odkupieńcze znaczenie cierpienia i śmierci sługi dla „nas” i dla Izraela, a wiąże z nagrodą dla sługi (w.10aβ.11-12). We wcześniejszych *Pieśniach o słudze JHWH* jego zdaniem jest ustanowienie zbawczego porządku na świecie (42,1-4), zbawienie narodów, do czego droga prowadziła przez ponowne zwrócenie się Izraela do Boga i jego odnowę (49,5-6). Pełna realizacja Bożego zbawczego zamiaru jeszcze się nie dokonała⁸⁰³. Bóg realizuje swoją zbawczą wolę wobec świata nie inaczej jak przez cierpienie i śmierć swojego sługi. Wyznający nawiązują do początkowej wyroczni JHWH zapowiadającej powodzenie misji sługi (w.10b – por. 52,13a), jak i niego samego, jego wywyższenie (obok w.10aβ – por. 52,13b; kwestia ta powraca jeszcze w w.11aα.12aα)⁸⁰⁴. Ponadto wyrocznia ta (52,15) nie ograniczała zbawczego Bożego działania wobec Izraela (z 53,1-10aα). Jeszcze nie cała Boża wola została wypełniona, bo zbawienie ma stać się też udziałem narodów⁸⁰⁵.

Ponieważ kwestia osobistego, przyszłego powodzenia sługi powraca jeszcze w pierwszej części wiersza 53,11(aα), to tworzy on wraz w.10aβ ramową konstrukcję, w której środku w emfaticznej pozycji znajduje się zdanie o realizacji Bożej woli poprzez sługę (w.10b)⁸⁰⁶. Z kolei (najpóźniej) od 53,11aβ mamy do czynienia z mową JHWH, końcową wyrocznią. עָמַל ma dosyć szerokie znaczenie, od „trud”, „praca”, aż po to, do czego trudzenie się może prowadzić: w aspekcie negatywnym „zmęczenie”, a w pozytywnym „zysk”, „mienie”. W skargach wskazuje na różne potrzeby czy nieszczęścia psalmisty, takie jak choroby, prześladowanie ze strony wrogów (Ps 7,15.17; 10,7.14; 25,18), lub ogólniej na życie naznaczone znojnym wysiłkiem (Ps 73,5; 90,10; por. Koh 3,13; 5,17)⁸⁰⁷. W Ps 7,17 stoi paralelnie do עָמַל, a w Hi 15,35 do עָמַלָּהּ (por. Iz 53,9b)⁸⁰⁸. Może wprawdzie opisywać całe życie sługi⁸⁰⁹,

„przekraczać” (*trans.*, np. Jordan), w hi. „dostać się do celu”, „osiągnąć cel” (np. podróży). Człowiek może osiągnąć też cel przez posłuszeństwo Bożemu prawu. Do tego czasownika zob. M. Sæbø, „עָמַל”, *THAT* II, kol. 551-556.

⁸⁰² W Dtiz poza tym spotkamy go jeszcze w 54,17 (z przeczeniem: nieskuteczność broni użytej przeciwko Jerozolimie) i 55,11 (skuteczność słowa Bożego).

⁸⁰³ Zob. też H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 400.

⁸⁰⁴ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 326-327.

⁸⁰⁵ Zob. O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 30; a także E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 35; E. Haag, „Die Botschaft vom Gottesknecht”, s. 188; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 271. Zaś wg O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 119, wolą Bożą jest oddawanie Bogu chwały zgodnie z 45,23-24. Jedno wiąże się nierozdzielnie z drugim (zob. powyższy komentarz do 44,21-22 i 48,20-21).

⁸⁰⁶ Strukturę w.10-11aα można też postrzegać nieco inaczej z powodu powtarzającego się w w.10 חַפְּזָא: po każdym z nich mowa jest o losie sługi (חַפְּזָא) oraz ujrzeniu (יִרְאָה) przez niego odmiany swego losu – zob. J. Lemański, „Sługa Jahwe (Iz 53,10-11a) i problem zmartwychwstania”, *VV* 15 (2009), s. 42.

⁸⁰⁷ Może być też rezultatem własnej nieprawości (Hi 4,8; 15,35; Ps 7,15; Iz 59,4), a nieszczęście można też zgotować innym (Iz 10,1). Zob. S. Schwertner, „עָמַל”, *THAT* II, kol. 332-335. Nigdzie więcej nie pojawia się w Dtiz.

⁸⁰⁸ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 328.

⁸⁰⁹ Tak K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 536; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary*

które naznaczone było trudem i nieszczęściem, ale raczej mowa jest o prześladowaniu i śmierci sługi (53,7-10)⁸¹⁰. Na to wskazuje też *n. rectum* נָפִישׁ, osoba i życie sługi, które w 53,10a² stały się zadośćuczynieniem, jakim były cierpienie i hańbiąca śmierć sługi. Choć cierpienie sługi mogłoby się wydawać daremne (zob. 49,4, z synonimicznym do עָבַד czasownikiem יָרַע), to jednak stało się ono wypełnieniem Bożego planu (53,10b) i zostaje służbie wynagrodzone⁸¹¹. Przyimek נָן w znaczeniu „z powodu” jest dużo częściej poświadczony niż w sensie „zaraz po”, a co więcej również w pierwszym znaczeniu może zawierać aspekt czasowy⁸¹². Nagrodą dla sługi jest, jeśli powyższa rekonstrukcja jest trafna⁸¹³, ujrzenie światła. אִוֵּר, światło dnia, jasność zapowiada czy symbolizuje Boże ocalenie, a ciemność oznacza nieszczęście, sąd (por. Iz 45,7)⁸¹⁴. W 49,6 stoi paralelnie do Bożej שִׁיעָה, która ma objąć narody aż po najdalszy kraniec świata. „Ujrzeć światło” to tyle co żyć (Ps 36,10; 49,20; Hi 3,16; 33,28)⁸¹⁵. Sługa doświadczy (*impf.*) światłości, czyli będzie żył⁸¹⁶, co odpowiada treściowo 53,10aβ. Powraca więc przeświadczenie, że sługa, który zmarł i został pogrzebany, będzie żył.

W paralelnym zdaniu stoi czasownik שָׂבַע, który w q. w połowie przypadków użyty został bez dopełnienia w sensie „być sytym”, „nasycić się” (np. Iz 44,16)⁸¹⁷, i to zawsze w sensie dosłownym zaspokojenia głodu, a w drugiej połowie z dopełnieniami przede wszystkim w *acc.*, ewentualnie z נָן lub לָּ czy בָּ⁸¹⁸. Jeśli dopełnieniem nie jest pokarm, to oznacza „mieć dosyć” czy „mieć pod dostatkiem”, „być zadowolonym”. Wyrażenie być sytym dni odnosi się do sędziwych osób, których życie było wypełnione, a oni zaspokojeni tym, czego doświadczyli (Hi 42,17). Czasami zaspokojenie polega na oglądaniu czegoś (Ps 17,15; Koh 1,8)⁸¹⁹. Za jego pomocą

on *Isaiah 40-55 Volume II*, s. 323; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 328.

⁸¹⁰ Czy na to mógłby wskazywać również przyimek נָן z początku w.8?

⁸¹¹ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 329.

⁸¹² Za H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 401-402, który ponadto podkreśla, że w czasowym sensie oznacza zawsze „zaraz” czy „bezpośrednio po”, co niekoniecznie byłoby tu odpowiednie.

⁸¹³ Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia. Wg H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 402, uzupełnienie dopełnienia jest konieczne.

⁸¹⁴ Zob. powyższy komentarz do tego wiersza.

⁸¹⁵ Ze skargą są związane Ps 36,10; Hi 3,16. W późniejszej krytyce bałwochwalstwa z Iz 44,16 wyrażenie to użyte zostało ironicznie.

⁸¹⁶ Podobnie tę metaforę interpretują komentatorzy, np. w E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 35, światło to zbawienie sługi; w O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 123, zbawienie ludu i jego siła życiowa; w C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 215, szczęście, (spełnione życie) i zbawienie; w L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 227, życie (zmartwychwstanie lub kontynuacja doczesnego życia) i zbawienie; w H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 402, zbawienne życie sługi; w T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 523, zmartwychwstanie.

⁸¹⁷ Wtórne rozszerzenie (o bożkach i ich czcicielach – do tego zob. już powyżej). Tylko te dwa razy czasownik ten występuje w Dtiz.

⁸¹⁸ Do użycia z przyimkiem לָּ zob. HAL.

⁸¹⁹ Z tych ostatnich przykładów nie da się jednak wyprowadzić tłumaczenia „nasycić się oglądaniem” (jak chciałby Gesenius’ *Grammatik*, § 120h) czy „ujrzy z satysfakcją” (jak chciałby J. Goldingay,

formułowane są obietnice (np. Ps 16,11; 22,27; Iz 58,11; Pwt 8,10)⁸²⁰. Czasownik ten mógłby być tutaj pozbawiony dopełnienia (jak w TM), ale wtedy trzeba by go rozumieć dosłownie: sługa nie będzie cierpieć głodu czy żadnych niedostatków⁸²¹. Stąd wydaje się prawdopodobne, że dopełnieniem jest *רָעָהוּ* (רָעָה) (korekta), choć *רָעָה* tylko ten jeden raz w Starym Testamencie byłaby dopełnieniem *שָׁבַע*⁸²². W Dtiz prawdziwe poznanie stoi poza zasięgiem człowieka (40,12-14)⁸²³. *Suf.* z czysto gramatycznego punktu widzenia należałoby raczej wiązać ze sługą (ze względu na *suf.* w *נָפְשִׁי*)⁸²⁴, ale rzeczowo lepiej z JHWH⁸²⁵. Różnica znaczeniowa nie musi być duża. W drugim przypadku byłaby wprost mowa o tym, że sługa będzie się cieszyć pełnią poznania Boga, doświadczaniem Jego obecności czy stałej łączności z Bogiem⁸²⁶. A jeśli *suf.* odnieść do sługi i rozumieć go jako zaimek dzierżawczy, to treścią poznania mogłaby być również zbawiająca bliskość Boga⁸²⁷. Społeczność Boga ze sługą będzie podtrzymana, co jest tożsame z jego wywyższeniem (por. 52,13b). Być może poznanie, którym sługa się nasyci, to przekonanie się o swej roli w zbawczym planie JHWH⁸²⁸ i powodzeniu swojej misji, o swoim wywyższeniu (por. 52,13-15)⁸²⁹ i o tym, że Bóg

D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 322-325). Do tego zob. powyższą uwagę do tłumaczenia. Dopełnienie nie zawsze wskazuje na coś pozytywnego, może nim być też niepokój (Hi 7,4), bieda i wstyd (Prz 28,19; Ha 2,16) itp. W kontekście teologicznym mówi się o człowieku sycącym się lub obdarzanym Bożymi darami zbawczymi (w hi., wtedy prawie zawsze Bóg jest podmiotem). Zob. G. Gerleman, „שָׁבַע”, *THAT II*, kol. 819-821 i H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja 3*, s. 402-403.

⁸²⁰ Zob. U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 272.

⁸²¹ Tak E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 35-36; H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja 3*, s. 403. Nie pozostawiałyby to też wątpliwości co do tego, że obiecane długie życie sługi trzeba pojmować dosłownie.

⁸²² Co H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja 3*, s. 402-403, uważa za przeszkodę w przyjęciu takiej lekcji. Zaś według J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 331, powiązane ze sobą *יָרַע* i *שָׁבַע* w Ps 16,11 przemawia za korektą tekstu, tym bardziej że dokonane przez sługę pojednanie nie jest efektem jego wiedzy (w.11aβ).

⁸²³ Poznania brakuje bałwochwalcom (Iz 44,19,25), a w 47,10 zapowiedziano unieważnienie mądrości Babilonu. *יָרַע* ma bardzo szerokie spektrum znaczeniowe. Bazuje przede wszystkim na doświadczeniu, odnosi się nie do abstrakcyjnej wiedzy, ale do umiejętności i do radzenia sobie w życiu. Poznanie Boga jest bliskie bojaźni Bożej (ufności i posłuszeństwu Bogu). Poznanie Bożych dróg jest tożsame z posłuszeństwem Bożemu prawu czy przykazaniom (Hi 21,14; Iz 58,2; Ps 25,4; 27,11). Z kolei wg J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 331, poznanie ma w Dtiz znaczenie kognitywne. Przeciwno spekulacjom o istnieniu czy użyciu tutaj jakoby innego znaczeniowo rdzenia *יָרַע* zob. J.L. Koole; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 324; H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja 3*, s. 404-405.

⁸²⁴ Zob. zwł. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 331.

⁸²⁵ Zob. przede wszystkim H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 17.

⁸²⁶ Zob. H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 16-17.

⁸²⁷ Zob. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 124, dla którego poznanie sługi jest tożsame z bojaźnią Bożą, tak że nasycenie się poznaniem oznacza doświadczenie Bożego ocalenia, z którego rodzi się poznanie miłości Bożej i posłuszeństwo Bogu; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 272: pewność, że Bóg stoi po stronie sługi i jego potomstwa (por. 50,7).

⁸²⁸ Tak mniej więcej J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 332.

⁸²⁹ Zob. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 536-537, który utożsamia poznanie z objawieniem z 52,13-15.

ujął się za nim (zgodnie z 50,7-9)⁸³⁰. Rdzeń ידע może nawiązywać także do 53,3: sługa doświadczył cierpień, a w przyszłości doświadczy Bożej zbawiennej bliskości.

Ponownie trzeba zapytać: jeśli sługa doświadczył realnej śmierci i został faktycznie pogrzebany, a co do tego trudno mieć wątpliwości⁸³¹, to jak rozumieć opis jego przyszłego, osobistego powodzenia⁸³²? Iz 53,12(αα) pokaże, że sługa uczestniczy w zbawieniu Izraela, nie można go więc wykluczyć z nadziei dla całego Izraela⁸³³. Może więc wyznanie jest wyrazem wiary w życie po śmierci⁸³⁴? Nawet jeśli o zmartwychwstaniu wprost mowa jest dopiero w Dn 12,2⁸³⁵, to znacznie wcześniej przyznawano, że Boże panowanie sięga poza granicę śmierci (Pwt 32,39; 1Sm 2,6; 2Krl 5,7)⁸³⁶. Autor *Pieśni* posłużył się w znacznej mierze standardowymi wyrażeniami dla opisanego przyszłego powodzenia sługi, takimi jak cieszenie się potomstwem, długie życie, oglądanie światła czy zaspokojenie⁸³⁷. W Biblii Hebrajskiej

⁸³⁰ Tak U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 272.

⁸³¹ Zob. powyżej, a także C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 149; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, s. 16 i *Deuterojesaja* 3, s. 386. Do takiego prowadzą już rozważania w K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 80.

⁸³² Zob. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 538, który pisze o zagadce. Interpretacje kolektywne, według których sługa-Izraela zginął, ale ożyje na nowo (zob. powyżej; tak już K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 351), mogłyby poniekąd uniknąć problemu pogodzenia ze sobą tych wypowiedzi. Prowadzą jednak do kolizji z jednoznacznie indywidualnymi cechami sługi w *Pieśniach*.

⁸³³ Zob. H.-J. Hermisson, „Der Lohn des Knechtes”, s. 285 i „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, 17, który pisze o „eschatologicznym” zbawieniu sługi.

⁸³⁴ Zob. C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 152-153: powrót do życia jako jedyne przekonujące świadectwo dla pogan.

⁸³⁵ Zob. J. Jeremias, *Theologie des Alten Testaments*, s. 454-455.

⁸³⁶ Pomijam prośby ze skarg starotestamentowych o wyratowanie z grobu (do tego zob. już powyżej) oraz opowiadania o prorokach (1Krl 17,17-24; 2Krl 4,18-37; 2Krl 13,21), w których ludzie powracali do życia. Wprawdzie dopiero co zmarli, to jednak narrator nie pozostawia wątpliwości co do tego, że Bóg za pośrednictwem męża Bożego przywracał zmarłych do życia. Zob. przede wszystkim H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 400, który ponadto wzmiankuje Ez 37. W mojej ocenie jest to obrazowa mowa o nowym życiu ludu Bożego, na podstawie której trudno się sprzeczać o to, na ile powrót ze śmierci do życia ludu (jak chciałby U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 271; zob. też J.L. Koole, *Isaiah III*, 2, s. 325) czy jednostki wyobrażano sobie jako możliwy. Do drogi prowadzącej do sformułowania nadziei na zmartwychwstanie w Biblii Hebrajskiej, zarówno w aspekcie indywidualnym (głównie skargi i dziękczynienia w Ps), jak i zbiorowym (Ez 37, który jest wprawdzie przypowieścią o odnowie ludu izraelskiego, to jednak mówi też o mocy Bożej sięgającej poza granicę śmierci; Iz 26,19; 25,8b) zob. J. Jeremias, *Theologie des Alten Testaments*, s. 455-459.

⁸³⁷ Zob. C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 147, według którego autor nie był w stanie opisać powodzenia po śmierci w detalach, tylko słabo je zasygnalizować; H.D. Preuß, *Deuterojesaja*, s. 103-104: „jak” wywyższenia sługi pozostaje sprawą otwartą, a ważne jest, że się zrealizuje; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 215: wywyższenie sługi jest pewne, ale nie daje się właściwie opisać; E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 40-41: autor łączy różne wątki w sposób nieusystematyzowany, bez uzgodnienia poszczególnych elementów. Nie sądzę natomiast, by zabranie do nieba z tradycji o Eliaszu i Elizeuszu, na które powołuje się J.L. Koole, *Isaiah III*, 2, s. 326, czy Henochu (Rdz 5,24) mogły dostarczać wyobrażeń dla autora czwartej *Pieśni*, gdyż trudno byłoby je pogodzić z tym, jak zginął sługa, który ponadto został pogrzebany.

rzeczywistość po śmierci przedstawiano w skrajnie oszczędny sposób (zob. Hi 14,21-22; 21,19-20)⁸³⁸. W każdym razie opis osobistego powodzenia sługi JHWH stoi w kontraście do wyobrażeń o nieszczęsnej „egzystencji” w szeolu. W rzeczywistości nie ma powodu⁸³⁹, by przyszłe powodzenie sługi rozumieć metaforycznie, a jednocześnie typowy język zdaje się uzmysławiać, że nie istniał inny sposób jego ukazania i jak ograniczone mogły być możliwości opisu tego, co po śmierci⁸⁴⁰. Co ważne, metafora jest tylko innym sposobem opisu rzeczywistości. Metaforyczne nie oznacza nierealne⁸⁴¹. Tak czy inaczej mowa jest o realnym Bożym działaniu, które wymyka się ludzkiemu pojmowaniu i nie daje się ująć bezpośrednio czy precyzyjnie. Choć przyszłość sługi nie daje się sprowadzić do nauki o zmartwychwstaniu i pośmiertnej szczęśliwości, to czwarta *Pieśń* może być znaczącym przyczynkiem do powstania tego rodzaju nadziei⁸⁴².

Jeśli zgodnie z akcentami w TM בְּרֵחִי przynależałoby do kolejnego zdania, to mogłoby oznaczać wiedzę sługi o Bożym planie wobec jego osoby, mającym prowadzić do zbawienia świata (por. Iz 42,1-4). Plan ten sługa posłusznie wypełniał aż do swej tragicznej śmierci⁸⁴³. Równie dobrze mogłaby to być wiedza o jego zadaniu wspierania „zmęczonych” (wygnańców) i pewności swego ocalenia (por. Iz 50,4.7) oraz akceptacja własnego losu (Iz 53,7)⁸⁴⁴.

Pojawienie się w drugiej części wiersza 53,11(aβ-b) suf. 1. os. („sługa mój” jak w 52,13), a także „licznych”, słowa siłą rzeczy nieobecnego w wyznaniu „my”, dowodzi, że jest to mowa JHWH, wyrocznia zamykająca czwartą *Pieśń o słudze JHWH*⁸⁴⁵. בְּרֵחִי hi. oznacza zawsze (poza Dn 12,3) ogłaszanie wyroku uniewinniającego lub przyznającego jednej ze stron rację. Analogicznie w kontekście sądowym

⁸³⁸ Za pomocą znanych doświadczeń – zob. J. Sławik, *Hiob przed Bogiem*, s. 241.

⁸³⁹ Nadzieja na przejście od śmierci do życia nie powinna być wg H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 400, z góry przez egzegetów wykluczona (jako *exegetische Denkverbote*).

⁸⁴⁰ Zob. też J. Lemański, „Sługa Jahwe (Iz 53,10-11a) i problem zmartwychwstania”, s. 50-51.58 (i 52-54), co łączy jednak z kolektywną interpretacją postaci sługi.

⁸⁴¹ Zob. H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 17.

⁸⁴² Zob. H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 17, według którego współczesny sposób myślenia forsuje tutaj myśl o zmartwychwstaniu.

⁸⁴³ Tak E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 36-37.

⁸⁴⁴ Tak H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 405, który ponadto wiąże użycie tego wyrażenia z początkowym הַשִּׁבִּיל, który oznacza też „mądrze postępować” – w przypadku sługi takie postępowanie to przyjęcie z Bożej ręki swego losu. Na związek z Iz 52,13 wskazują też J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 325.

⁸⁴⁵ Zob. zwł. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 36. Inaczej J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 262.327-328, który cały wiersz uważa za mowę Bożą, co nie jest wykluczone. Tak też najpewniej oceniali masoreci, którzy umieścili *sof pasuq* na końcu w.10. Jednak wszystko wskazuje na to, że *Pieśni o słudze Pana* i ich części, które są słowami JHWH, rozpoczynały się od zdania z בְּרֵחִי (42,1; 52,13; też 49,3). Co więcej, w.11a tak jak w.10aβ, a inaczej niż w.12aα koncentruje się na osobistym powodzeniu sługi. Do tego zob. też K. Elliger, *Deuterocesaja in seinem Verhältnis zu Tritocesaja*, s. 210; H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 38; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 10.

צַדִּיק to ten, który jest niewinny (w postępowaniu karnym) lub ma rację (w sprawach cywilnych). W trzeciej *Pieśni* sługa dał wyraz swej pewności, że już niebawem wystąpi Bóg, który go ostatecznie uniewinni (50,8)⁸⁴⁶. Sługa, sam niewinny (53,9b)⁸⁴⁷ i wiernie oddany Bożej misji zbawienia (50,5-6; 49,4b; por. też 42,3b), jest tym, który przynosi uniewinnienie, zbawienie „licznym”⁸⁴⁸. Umieszczenie na początku wyroczni czasownika pokazuje, że nacisk położono na dzieło sługi, czy raczej na skutek jego misji. Sługa bowiem poniósł (כָּבַל jak w 53,4a) konsekwencje wszystkich win „licznych” (רַבּ w *pl.* dla sumy przewin; jak w 53,5a)⁸⁴⁹, niosąc przebaczenie, uniewinnienie⁸⁵⁰ czy usuwając ich przewinienia⁸⁵¹. Podmiot הוּא w ostatnim zdaniu jest gramatycznie niepotrzebny. Pełni on nie tylko funkcję rytmiczną lub emfaticzną, ale kontrastuje z *suf.* 3. os. *pl.*, oddziela niejako sługę i jego dzieło (dźwiganie) od win, które są winami „licznych”⁸⁵². On sam był sprawiedliwy (צַדִּיק). Użycie *impf.* może odnosić się do przeszłości, jeśli konsekwencje dotyczą terażniejszości, opisując oddziaływanie dzieła czy losu. Nie istnieje więc napięcie w stosunku do wyznania, w którym użyto *pf.*, tym bardziej że mowy JHWH stały się podstawą „naszej” nowej interpretacji cierpienia i śmierci sługi (por. zwł. 53,4-6)⁸⁵³. Kolejność wyrocznia-wyznanie-wyrocznia nie jest chronologiczna, lecz kompozycyjna⁸⁵⁴. Nie

⁸⁴⁶ Zob. powyższy komentarz do 50,8 oraz K. Koch, „צַדִּיק”, *THAT* II, kol. 507-530. Antonimem jest רָשָׁע, użyty w Iz 53,9a.

⁸⁴⁷ Por. też 2Sm 23,3 i zob. J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 334.

⁸⁴⁸ W nietypowym ִּי (zob. powyższą uwagę do tłumaczenia) H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 405-406, odnajduje stylistyczny związek z הוּא w 53,5. Proponuje jednocześnie, by צַדִּיק hi. interpretować tutaj tak samo jak w Dn 12,3, tzw. w sensie doprowadzania do sprawiedliwości, wspierania w dochodzeniu do właściwej postawy życiowej. Choć taka interpretacja również dobrze wpisywała się w kontekst, to można mieć zasadne wątpliwości, na ile późny Dn 12,3 może dostarczać argumentów do rozumienia czasownika odmiennego od jego znaczeniu w pozostałych miejscach Biblii Hebrajskiej. Zaś C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 216 i podobnie J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 325-27, sądzą, że ze względu na szyk zdania trzeba założyć „wewnątrz-kauzatywne” znaczenie hi. (podmiotem jest עֲבָדִי): sługa jako sprawiedliwy okaże się sprawiedliwym wobec licznych (rehabilitacja sługi). Jednak czasownik צַדִּיק w hi. nie ma nigdzie w Starym Testamencie sensu wewnątrz-kauzatywnego (zob. *HAL*; J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 333; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 406-407), a w poetyckich tekstach szyk nie może być rozstrzygającym argumentem. Poza tym paralelne zdanie ponad wszelką wątpliwość pokazuje, że sługa przekreśla winy „licznych”.

⁸⁴⁹ Wg U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 274, oba pojęcia zostały podjęte w chiastycznej kolejności.

⁸⁵⁰ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 333: deklaratywnie.

⁸⁵¹ Tak H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 407.

⁸⁵² Zob. J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 327, według których wyraźnie oddziela podmiot od poprzedzającego *suf.*

⁸⁵³ Na różnicę w użyciu czasów pomiędzy wyznaniem a wyrocznią wskazuje K. Baltzer, *Deuterojesaja*, s. 538. Zob. też H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 408.

⁸⁵⁴ Wyrocznie poprzedzają i są podstawą wyznania – do tego zob. już powyżej oraz J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 336; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, s. 17 i *Deuterojesaja* 3, s. 408. Wg O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 43, końcowa wyrocznia potwierdza „nasze” rozumienie cierpienia sługi.

ulega wątpliwości, że „nasze” grzechy z wyznania są winami „licznych” z wyroczni JHWH, „my” i „liczni” to jedna i ta sama wielkość⁸⁵⁵.

Ostatni wiersz (53,12) przedstawia skutki (לִפְנֵי) usprawiedliwiającego „licznych” działania i losu sługi. חֶלֶק⁽²⁾ w pi. ma zawsze sens rozdzielania czy przydzielania czegoś. Gdy podmiotem jest Bóg, to dopełnieniem może być także ludzka dola czy niedola (Iz 34,17; Hi 21,17)⁸⁵⁶. To, co podlega podziałowi, zawsze jest dopełnieniem w *acc.*⁸⁵⁷, tak że nie mogą nim być „liczni”⁸⁵⁸. W pierwszym stychu nie ma dopełnienia w *acc.*, a los sługi jest zrównany z losem „licznych”. JHWH udziela bowiem słudze tego samego, czym cieszą się „liczni”. Sługa podzieli los usprawiedliwionego ludu, wspólną zbawienną przyszłość. A tym samym zostanie położony kres pełnemu pogardy izolowaniu sługi (53,2-4)⁸⁵⁹. Osobiste powodzenie sługi w wyznaniu z 53,10aβ.11aα zakłada najwyraźniej uczestnictwo sługi w zbawieniu Izraela⁸⁶⁰. W paralelnej linii (chiasm) podmiotem czasownika jest już nie JHWH, lecz sługa⁸⁶¹ (stąd inny przyimek), a „liczni” są nazywani „wieloma”. Znaczenie עַצְמוֹ oscyluje pomiędzy „liczny” a „mocny”, „silny”⁸⁶². Wprawdzie trudno byłoby rozdzielać oba te znaczenia⁸⁶³, ale mając na uwadze ówczesne położenia Izraela i wygnańców, jest prawdopodobnie ściśle paralelne do „licznych”⁸⁶⁴. Z drugiej stro-

⁸⁵⁵ Zob. powyższy komentarz do 52,14 i m.in. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 334-335.

⁸⁵⁶ W q. „dzielić”, „przydzielać”, przy czym akcent spoczywa na tym, co zostaje przydzielone (łup, ziemi rolna, spadek, srebro itp.). Rzeczownik oznacza tyle co udział (głównie w łupie czy ziemi) lub zapłata, nagroda (Koh 2,10.21). Zob. H.H. Schmid, „חֶלֶק”, *THAT I*, kol. 576-579. Inaczej J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 339, który uważa, że może też oznaczać „posiadać łup” (dla drugiej linii), ale nie ma żadnego powodu, by w Rdz 49,7 חֶלֶק miał akurat takie znaczenie (zob. *HAHAT*; H. Seebass, *Genesis III*, s. 182). Rdzeń ten nie pojawia się więcej w Dtiz (jedynie mający inne znaczenie חֶלֶק w 41,17).

⁸⁵⁷ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 409, przy czym jedynym wyjątkiem ma być q. w Hi 39,17.

⁸⁵⁸ Jak chciałby m.in. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 337.

⁸⁵⁹ Zob. O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 30-31; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 275 i H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, s. 18, według którego odzwierciedlenie znajduje tu doświadczenie wyrażone w skargach i dziękczynieniach, gdy wcześniej izolowany cierpiący zostaje włączony z powrotem do społeczności. H.-J. Hermisson dostrzega pewien problem w tym, że w początkowej wyroczni mowa była o niezwykle wywyższeniu sługi (52,13), podczas gdy tutaj o włączeniu w ocalonego Izraela. Miałoby to wynikać z nieco odmiennego bezpośredniego kontekstu. I tak pierwsza wyrocznia opiera się na kontraście pomiędzy poniżeniem i wywyższeniem, a w drugiej akcentuje się przejście od izolacji do integracji (zob. też H.-J. Hermisson, „Der Lohn des Knechtes”, s. 286). Ponadto udział w łupach może wiązać się ze zbawiennym wyniesieniem nie tylko sługi, ale i całego Izraela.

⁸⁶⁰ Zob. H.-J. Hermisson, „Der Lohn des Knechtes”, s. 285.

⁸⁶¹ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 336 (wcześniej bezbronny sługa uczestniczy w pełnej mocy Bożej aktywności); H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 410.

⁸⁶² Izrael miał być nie tylko liczny, ale i mocny (zob. Pwt 9,14; 26,5, a także Rdz 18,18; Lb 14,12; czy Mi 4,7; Iz 60,22). Zob. powyższy przypis do tłumaczenia i N. Lohfink, „עַצְמוֹ”, *TWAT VI*, kol. 310-326, zwł. kol. 311-315. Przymiotnik ten nie pojawia się więcej w Dtiz (w Iz poza 60,22 jeszcze w 8,7, określając króla asyryjskiego i jego „chwałę”).

⁸⁶³ Zob. U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 274.

⁸⁶⁴ Zob. przede wszystkim H.-J. Hermisson, „Israel und der Gottesknecht bei Deuterojesaja”,

ny militarna metaforyka zdaje się wskazywać na ich przewagę, a więc tak czy inaczej rozumianą siłę (na przykład interpretowaną w kategoriach obietnicy)⁸⁶⁵. Dzielenie łupów było częścią czy rezultatem działań wojennych (Wj 15,9; Joz 22,8; Sdz 5,30; por. też Rdz 49,27), a wyrażenie „dzielić łup” używane jest nie tylko dosłownie, ale i przenieśniewnie (Prz 16,19)⁸⁶⁶. Jeżeli nie mamy do czynienia z dosłownym użyciem tego wyobrażenia, to nie ma powodu, dla którego militarna metaforyka miałaby przeczyć łagodności sługi z Iz 42,3, tym bardziej że podobna metaforyka obecna jest też w 49,2⁸⁶⁷. Ponieważ sługa jest podmiotem, to niejako przejmując od Boga rozdzielanie łupu. Nie tylko będzie współuczestniczył w zbawieniu Izraela, ale będzie udzielał Izraelowi⁸⁶⁸ dóbr zbawczych⁸⁶⁹. Dzięki cierpieniu i śmierci sługi Izrael dojdzie do wiary w Boże działanie, zwróci się do Boga (zob. 49,5), ocalony zostanie od swej winy (53,4a.5.6b.11aβ-b) i doświadczy zbawiennej restauracji (49,6). Łup zdaje się być powiązany z zapłatą sługi (49,4), czyli powodzeniem zbawczego planu JHWH, polegającym na ocaleniu wygnańców i ugruntowaniu zbawczego porządku świata narodów (42,1.4) aż po jego krańce (49,6)⁸⁷⁰. W ten sposób zostanie zrealizowana Boża zbawcza wola (53,10b).

Osobiste powodzenie sługi, udział w zbawieniu Izraela i zapośredniczenie mu dóbr zbawczych, a w konsekwencji powodzenie jego misji dla narodów, jest wynikiem tego⁸⁷¹, że sługa poświęcił (עָרָה hi.) swoje życie, samego siebie (נַפְשִׁי jak w 53,10-11), wydał je na śmierć (לְמוֹת; por. 53,8bα), co treściowo odpowiada 53,10aα. Czasownik עָרָה, który oznacza „być nagim”, „odsłonić się”, „obnażyć”,

s. 22-23. Z kolei w oparciu o inne tłumaczenie tekstu J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 338, widzi w nich „niezliczonych”, a więc nie tylko Izraela, ale i narody.

⁸⁶⁵ Wg N. Lohfink, „עָרָה”, kol. 314, na pierwszym planie wysuwa się tutaj aspekt siły, władzy.

⁸⁶⁶ Zob. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 539, według którego sformułowanie to przynależy do języka wojny. לָלֶזְתְּ to łup, tj. dobra z grabieży (zob. HAL), zaś w Prz 31,11 ma idiomatyczne (zob. HAHAT) czy osłabione znaczenie „zysk”. Nie pojawia się więcej w Dtiz. W Iz 9,2 dzielenie łupu przynosi radość, ale zasadniczo wiąże się z odebraniem czegoś siłą (jak w Iz 10,2; 59,15).

⁸⁶⁷ Zob. powyższy komentarz do tego wiersza oraz H.-J. Hermisson, „Der Lohn des Knechtes”, s. 286 i *Deuterojesaja 3*, s. 411.

⁸⁶⁸ Zob. J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 355, który mówi o aktywnej obecności sługi wśród swoich naśladowców, czy H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 410-411.

⁸⁶⁹ Zob. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 228, odrzucający możliwość, że chodzi o dzielenie łupów po upadku Babilonu; E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 38, który pisze o dobrach ziemskiego życia; czy O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 125, o metaforze przynależności do zwyczajców.

⁸⁷⁰ Zob. powyższy komentarz do tego wiersza oraz H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, 18-19 oraz „Der Lohn des Knechtes”, s. 286 i *Deuterojesaja 3*, s. 411-412 (na s. 427 stwierdza wręcz, że łupem są narody, ale jest to łup JHWH). Zaś W. Zimmerli, „παῖς θεοῦ”, *TWNT V*, s. 671 i przyp. 104, który również wiążąc „obraz łupu wojennego” z zapłatą, zgodnie z Iz 40,10-11 widzi go w zgromadzonej „trzodzie” Bożej (analogicznie siłą rzeczy ograniczając znaczenie łupu do ludu Bożego ci, którzy w „wielu” widzą dopełnienie bliższe, np. G. Fohrer, *Das Buch Jesaja 3*, s. 167). Zaś wg K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 539-540, łupem jest pokój Jerozolimy (Iz 2,4; 54,17), który sługa będzie dzielił z narodami (w kontraście do Iz 33,4).

⁸⁷¹ Do (אָפֶּרֶת תְּהָרָה zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 339; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 413, który wskazuje na powiązanie w.12aα zarówno z w. 11 (לֶכֶן), jak i resztą w.12 (תְּהָרָה).

a w hi. „obnażyć kogoś” lub „opóżnić”⁸⁷², z dopełnieniem נָפַח pojawia się jeszcze tylko w pi. w Ps 141,8 (w prośbie do Boga o „nieopóżnianie życia” psalmisty)⁸⁷³. Sługa jest podmiotem, co wskazuje na jego aktywność, przynajmniej w pewnym stopniu (jak w 53,4a i 53,11aß-b)⁸⁷⁴. Nie tylko oddał życie, ale został zaliczony czy pozwolił zaliczyć się (pasywny lub toleratywny ni. מָנָה)⁸⁷⁵ do przestępców (por. פָּשַׁע w 53,5,8). Kim są ci przestępcy? Z jednej strony zaliczenie do przestępców zdaje się odsyłać do 53,9, a wtedy chodziłoby o wszelkiego rodzaju niegodziwców (רָשָׁעִים), ale z drugiej strony, użycie rdzenia פָּשַׁע wiąże się nie tylko w tej *Pieśni*, ale i w Dtiz zawsze z Izraelitami czy wygnańcami⁸⁷⁶. Co więcej, w w.12b „przestępcy” występują paralelnie do „licznych”⁸⁷⁷. Pomimo wcześniejszego dystansu wyznających („my”) do służi zarówno w grzechu, jak i w zbawiennej przyszłości sługa pozostaje złączony z Izraelem⁸⁷⁸. Ponieważ „my” uważali (niesłusznie!) sługę za karanego przez Boga (53,4b), to za pasywną formą czasownika kryją się prawdopodobnie wygnańcy, Izraelici⁸⁷⁹.

Ostatni paralelizm rozpoczyna się od przeciwstawnego i emfaticznego יְהוּא (por. 53,5). Nie tylko sługa został zaliczony do przestępców, ale i wziął (נָשָׂא jak w 53,4a; powrót do formy czynnej) na siebie grzechy „licznych”, tj. Izraela⁸⁸⁰. Wyrażenie נָשָׂא חַטָּאתָם/עוֹנֵיהֶם przynależy do terminologii kultowej. Brać na siebie grzechy to ponosić ich konsekwencje (Kpł 5,1.17; 7,18; 17,16 itp.). Może je zastępco brać na siebie kapłan (Wj 28,38 czy Kpł 19,17; 20,20), synowie (Lb 14,33-34) czy prorok (Ez 4,4-6). W sensie przenośnym (zarówno z dopełnieniami takim jak פָּשַׁע, jak i eliptycznie bez dopełnienia) oznacza przebaczenie grzechów (Ps 32,1; Hi 7,21;

⁸⁷² Zob. HAL (tutaj użyty metaforycznie).

⁸⁷³ Por. pi. w Rdz 24,20; do tego zob. H.-J. Hermisson, *Deuterokesaja* 3, s. 413, który uważa, że myśl odpowiada częstszemu „wylewaniu krwi” (דָּם שָׁפַךְ; do Ps 141,8 zob. też F.-L. Hossfeld [i E. Zenger], *Psalmen 101-150*, s. 745). Sformułowanie to w żaden sposób, jak chciałby C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 216, nie przynależy do terminologii ofiarnej (zob. H.-J. Hermisson). Czasownik ten nigdzie więcej nie pojawia się w Dtiz.

⁸⁷⁴ Aktywne formy dostrzega też H.-J. Hermisson, *Deuterokesaja* 3, s. 414, podkreślając ich dominację w wyroczni JHWH w odróżnieniu od środkowego wyznania.

⁸⁷⁵ Czasownik מָנָה jest znaczeniowo spokrewniony z חָלַק (zob. H.H. Schmid, „חָלַק”, kol. 577). Zawsze liczenie (q.) ma jakiś cel i związane jest z dysponowaniem czymś (zob. J. Conrad, „מָנָה”, TWAT IV, kol. 976-980, zwł. kol. 977). Ni. poza Iz 53,12 (nie pojawia się więcej w Dtiz) zawsze występuje z przeczeniem, wskazując na niemożność policzenia czegoś (Koh 1,15), prawie zawsze z powodu liczebności ludu (Rdz 13,16; 1Krl 3,8; 8,5; 2Krn 5,6; por. ponadto 2Sm 24,1).

⁸⁷⁶ Zob. powyższy komentarz do 53,5.

⁸⁷⁷ Ostrożniej takie utożsamienie (prawdopodobnie Izrael) oceniają J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 329 czy J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 340.

⁸⁷⁸ Zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 216-217.

⁸⁷⁹ Tak też H.-J. Hermisson, *Deuterokesaja* 3, s. 414-415.

⁸⁸⁰ H.-J. Hermisson, „Israel und der Gottesknecht bei Deuterokesaja”, s. 23, stawia pytanie, dlaczego nie mówi się wprost o Izraelu. Odpowiedzi szuka w języku skargi i dziękczynienia, gdzie mowa jest wprawdzie o izolacji cierpiącej jednostki (Ps 3,2; 31,14; 71,7a; Jr 20,10), a potem o włączeniu ocalonego w społeczność wielu (Ps 40,4; 109,30).

por. też Rdz 50,17). Bóg czczony jest jako przebaczący grzechy (Ps 99,8; por. też Wj 34,7)⁸⁸¹. Podmiotem czasownika tak samo jak w Iz 53,4b jest „on”, sługa, a więc ściśle rzecz biorąc, nie tyle Bóg przebacza grzechy Izraela, ile ich konsekwencje bierze na siebie sługa⁸⁸². שָׁמַר w Dtiz pojawia się w 42,24 i 43,27⁸⁸³, mówiących o przyczynach upadku Izraela, który nie przestrzegał Bożych przykazań i odwrócił się do swego Boga (w tym przodkowie i rządzący w 43,27)⁸⁸⁴. Liczba pojedyncza wskazuje na grzech w ogóle, a nie poszczególne grzechy⁸⁸⁵. W kontekście *Pieśni o służce Pana* grzechem ludu jest przede wszystkim brak wiary, tj. niewiara w Boże możliwości odkupienia (zob. 53,1; por. też 50,2), brak gotowości zwrócenia się do Boga (por. 49,5)⁸⁸⁶.

Sługa wciąż występuje na rzecz przestępców (פֶּשַׁע; jak w w.12aβ). פָּנֵה w hi. oznacza przeważnie wstawiennictwo, stawanie po czyjeś stronie, w obronie kogoś (por. Iz 59,16; Jr 15,11; 36, 25) i prawie zawsze chodzi o słowne naleganie, wywieranie nacisku⁸⁸⁷. הָ wskazuje na tego, na którego rzecz się występuje (por. Rdz 23,8). Tutaj można się jedynie domyślać, że adresatem wstawiennictwa jest Bóg. Sługa prawdopodobnie wstawia się w modlitwie za niewiernym ludem⁸⁸⁸. W w.12aβ-b posłużono się 3 razy pf., a w omawianym stychu *impf.*, które może być różnie ro-

⁸⁸¹ Zob. F. Stolz, „שָׁמַר”, *THAT* II, kol. 109-117, zwł. kol. 113-114. W znaczeniu „przebaczać” nie występuje w Dtiz.

⁸⁸² Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 335-336.

⁸⁸³ Zob. powyższy komentarz do 42,24.

⁸⁸⁴ Do interpretacji niełatwego 43,27 zob. K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 381-384, zwł. s. 383-384.

⁸⁸⁵ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 341, według którego sg. jest ponadto emfatyczny. E. Haag, „Die Botschaft vom Gottesknecht”, s. 168 przyp. 5, sądzi, że w ramowych wyroczniach שָׁמַר nie jest używane jednolicie, gdyż w 52,14; 53,12b pojawia się bez przedimka, a w 53,11-12a słowo zostało określone przedimkiem (dodatkowo w 52,15 mowa jest o licznych narodach). W rzeczywistości zastanawiający może być jedynie brak przedimka w 53,12b. W poezji jednak „nieoczekiwany” brak determinacji nie jest podejrzany (do tego zob. *Gesenius' Grammatik*, § 126h), co dotyczy także *n. rectum* (st. cs.; zob. *Gesenius' Grammatik*, § 127c, nawet jeśli omawia się w tym paragrafie złożenia z בָּל).

⁸⁸⁶ Por. też Iz 30,15. Tak też H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, s. 19.

⁸⁸⁷ Do tego czasownika zob. powyższy komentarz do 53,6 oraz H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 415, według którego jedyne wątpliwości co do tego, czy użyty jest dla słownego wstawiennictwa mogą dotyczyć Iz 59,16 (takich wątpliwości brak w *HAHAT*).

⁸⁸⁸ Tak *HAHAT*; P. Maiberger, „שָׁמַר”, kol. 506; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 541-542 (co miałyby być nowym, przyszłym zadaniem sługi); J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 342-343 (działanie mediacyjne tożsame z modlitwą za kogoś, co sługa czynił w czasie swego poniżenia, a także wywyższenia); H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 416 (za czym przemawia również bliskość *Pieśni* do konfesji Jeremiasza); U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 277. Takiej interpretacji zaprzeczają C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 217 (ma polegać na wzięciu kary za ich winy), a przede wszystkim O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 31 przyp. 38, według którego przeczyłby temu bezpośredni kontekst, jako że nigdzie w czwartej *Pieśni* sługa nie posługuje się słowami, nigdy nie uzyskuje czegoś dla Izraela u Boga, ale przyjmuje od Boga swoją egzystencję. Jednak wstawiennictwo przynależało do misji prorockiej (Jr 7,16; 15,11; por. też Wj 32,11-13 czy 1Sm 7,8-9), tak że wykluczenie wstawiennictwa sługi u Boga trudno byłoby przekonująco uzasadnić.

zumiane: działanie tożsame z wzięciem na siebie kary za winy Izraela, wstawienictwo w przeszłości, którego skutki wciąż trwają, stała działalność sługi, jak i jego rola po wywyższeniu⁸⁸⁹. Tak czy inaczej wstawienictwo sługi powiązane jest z jego rolą dla Izraela i nie wydaje się jakoś czasowo ograniczone⁸⁹⁰. Końcowa wyrocznia ma na uwadze jedynie los sługi i Izraelitów („licznych”) i brak w niej szerszej uniwersalnej perspektywy (inaczej niż w 52,15)⁸⁹¹. Zbawienie Izraela i sługi oraz wywyższenie sługi, o którym mówią obie wyrocznie (w *impf.*), wciąż jest przyszłym, oczekiwanym zdarzeniem.

Warto zadać pytanie o możliwe korzenie koncepcji, zgodnie z którą cierpienie i śmierć sługi mogły zostać zinterpretowane jako sposób na pojednanie ludzi z Bogiem. Idea zastępczego poniesienia win czy raczej ich konsekwencji zdaje się pojawiać kilka razy w Biblii Hebrajskiej. Według Wj 28,36-38 Aaron nosił „świętą winę” (עֲוֹן הַקֹּדֶשִׁים)⁸⁹², której mogli dopuścić się Izraelici przy składaniu darów ofiarnych. Aby dary takie znalazły Bożą akceptację, Aaron musiał stale nosić złoty kwiat na czole (צִיץ זָהָב טְהוֹר)⁸⁹³. Jak się wydaje, Aaron potrzebował zabezpieczenia przed Bogiem w razie nieprawidłowości w darach ofiarnych⁸⁹³. Aaron był więc zagrożony winami Izraelitów i musiał być chroniony przed ich konsekwencjami. W Lb 14,33-34 synowie Izraelitów ponoszą winę za bunt ich ojców w Kadesz po powrocie szpiegów z Kanaanu, tak że muszą wędrować po pustyni, aż ojcowie wymrą (40 lat za 40 dni szpiegowania ziemi obiecanej). Groźba ta została sformułowana raczej w kategoriach obejmowania winą dzieci w kolejnych pokoleniach (Pwt 5,9), a nie wybaczenia win⁸⁹⁴. Dzieci ponoszą konsekwencje czynów swoich ojców. W Ez 4,4-6.(7-8) prorok w ramach czynności symbolicznej ma nieść winę „domu izraelskiego”, leżąc 390 dni na lewym boku, i „domu judzkiego”, 40 dni na prawym. Trudno byłoby mówić tutaj o zniesieniu win, tylko o symbolicznym dźwiganiu kary, która spadnie na lud. Z jednej strony symboliczne działanie ujawnia winę ludu, a z drugiej włącza

⁸⁸⁹ Do tego zob. już poprzedni przypis i powyższą uwagę do tłumaczenia.

⁸⁹⁰ Zob. J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 330.

⁸⁹¹ H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 18, zauważa, że koncentracja drugiej wyroczni na Izraelu w odróżnieniu od pierwszej odpowiada stopniowo rosnącemu zainteresowaniu perspektywą wewnątrzizraelską w pierwszych trzech *Pieśniach*. Jednocześnie horyzont uniwersalny nie zostaje porzucony, gdyż zbawczy plan JHWH dla świata prowadzi przez poznanie Izraela, który odnajduje własną tożsamość dzięki zrozumieniu śmierci sługi (łupem z w.12a jest w jego ocenie ostatecznie zbawienie świata, *Heilswende*; do tego zob. też H.-J. Hermisson, „Israel und der Gottesknecht bei Deuterocesaja”, s. 24).

⁸⁹² Ch. Dohmen, *Exodus 19-40*, s. 230, tłumaczy sformułowanie jako „odpowiedzialność za święte (rzeczy)”.

⁸⁹³ Do tego fragmentu zob. M. Noth, *Das zweite Buch Mose*, s. 184, który sądzi, że złoty kwiat pełnił funkcję apotropeiczną.

⁸⁹⁴ Należy zauważyć, że wiersze te przynależące w większości do P (w.34a jest jeszcze późniejszym dodatkiem) są z pewnością późniejsze niż czwarta *Pieśń o słudze JHWH* – zob. H. Seebass, *Numeri* 2, s. 85-87.100-101.

proroka w winę ludu⁸⁹⁵. W opowiadaniu z Rdz 18,23-32 dziesięciu sprawiedliwych spowodowałoby ocalenie Sodomy⁸⁹⁶. Podobny motyw znajdujemy w Jr 5,1: Bóg wybaczy winy Jerozolimy i ocali ją, jeśli uda się znaleźć jednego sprawiedliwego⁸⁹⁷. Jednak w żadnym z tych tekstów nie ma mowy o tym, by sprawiedliwy poniósł konsekwencje nie swoich win, uwalniając od nich winnych⁸⁹⁸.

Źródła idei zastępstwa poszukiwano również w wyobrażeniach ludów ościennych⁸⁹⁹. Z hetyckich i asyryjskich tekstów (z Niniwy i Babilonu) dowiadujemy się, że w Mezopotamii, poczynając od II tysiąclecia p.n.e. po Aleksandra Wielkiego, istniał rytuał substytucji królewskiej⁹⁰⁰. Król, któremu miały zagrażać omeny (w Asyrii w sytuacji, gdy wyliczenia wskazywały na nadchodzące zaćmienie czy inne niekorzystne układy ciał niebieskich) czy złe znaki (u Hetytów), był zastępowany przez inną osobę, chociaż nie zawsze jest jasne, czy nie był to posąg. Zapobiegało to przywiązaniu się omenów do króla lub zagrożeniu króla wynikającemu ze złych znaków. Ryt miał w Asyrii działać zapobiegawczo, podczas gdy u Hetytów niwelować zagrożenia. Zastępca był publicznie prezentowany ze wszystkimi oznakami władzy (insygniami). Przynajmniej w przypadku Anatólii nie ma wątpliwości, że nie pełnił on żadnej faktycznej władzy. Najstarszy tekst asyryjski mówi o ogrodnikach⁹⁰¹, a hetyckie przekazy o jeńcach wojennych, którzy byli wyganiani za granicę, choć używano też, jak się zdaje, posągów czy zwierząt, które mogły być palone czy wskazywane bogom, by przyjęły je w zastępstwie króla. Teksty asyryjskie pokazują, że wybierano prostaczka,

⁸⁹⁵ Zob. przede wszystkim W. Zimmerli, „Zur Vorgeschichte von Jes 53”, w: tenże, *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie II*, s. 213-221. Wyobrażenie z Ez 4,4-8 ma się łączyć z kapłańskim כֹּהֵן (por. Kpł 22,16). Do tego redakcyjnego rozszerzenia zob. też W. Zimmerli, *Ezechiel 1*, s. 114-122, zwł. s. 117.137 (wgnaniowe).

⁸⁹⁶ H. Seebass, *Genesis II/1*, s.133-134, ten dodatek w Rdz 18 sytuuje czasowo blisko Ez 14,12-20, który wg W. Zimmerli, *Ezechiel 1*, s. 318-319, trzeba datować na okres wgnaniowy.

⁸⁹⁷ Zob. E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 42-43, który odwrotną sytuację odnajduje w Ez 14,12-20 i So 2,3, mówiących o tym, że tylko sprawiedliwy ocali własne życie. Wszystkie te koncepcje (wraz z Jr 5,1 i Rdz 18) miałyby się splatać w Iz 53.

⁸⁹⁸ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja 3*, s. 430-431; też O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 41 przyp. 62 i A. Schenker, *Knecht und Lamm Gottes*, s. 66.

⁸⁹⁹ Zob. do tego krytycznie J. Scharbert, „Stellvertretendes Sühneleiden in den Ebed-Jahwe-Liedern und in altorientalischen Ritualtexten”, *BZ.NF 2* (1958), s. 190-213, tu s. 196-210; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 284; O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 38-39; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 21 i *Deuterocesaja 3*, s. 431-432.

⁹⁰⁰ Choć świadectwa zdają się być nie starsze niż VII w. p.n.e., to ryt jest dużo starszy (okres Isin) – na podstawie J.H. Walton, „The Imagery of the Substitute King Ritual in Isaiah's Fourth Servant Song”, *JBL 122* (2003), s. 735-738. Szczegółowo przekazy dotyczące tego rytuału omawia H.M. Kümmel, „Ersatzkönig und Sündenbock”, *ZAW 80* (1968), s. 289-318, który poszukuje w nim źródła wyobrażenia o „koźle ofiarnym” (nie jest to właściwa nazwa, bo chodzi o kozła, który wyganiany jest z przekazaną na niego nieczystością na pustynię) z Kpł 16, gdzie jednak nie mamy do czynienia z żadnym rytym związanym z chorobą czy śmiercią króla, lecz z rytym oczyszczenia świątyni. Ponadto do problematyczności wiązania Kpł 16 a Iz 53 zob. już powyżej (komentarz do 53,10).

⁹⁰¹ Istnieje tekst mówiący o okresie Isin, który pokazuje, że jednemu z nich udało się jednak zdobyć władzę, gdy król w tym czasie zmarł (zob. *ANET*³, s. 267a).

czasami niepełnosprawnego umysłowo, który był desygnowany na władcę czy urzędnika kultowego, tak że obdarzany był godnością królewską, ale wywyższenie to było fikcyjne. Z kolei Aleksandra Wielkiego mieli zastępować przestępcy⁹⁰². W tym czasie prawdziwy król uważał siebie za zmarłego ducha, prosząc Boga-Słońce o swój „boski los”, tj. przywrócenie na tron. Na zastępcy dokonywano różnych rytuałów oczyszczających i brał na siebie zło zagrażające królowi, zapisane i zaszyte w szatę. Jeśli zły omen następował, ostatnim aktem było zgładzenie zastępcy (Asyria)⁹⁰³, by towarzyszące mu omeny zostały zlikwidowane, a król ocalony. Przygotowywano grób i uroczystie chowano zastępcę. Złe duchy wraz z zastępcą miały zstąpić do krainy bez powrotu, a król był wolny. Rytuał taki był prawdopodobnie bardzo rzadki. W Mezopotamii w okresie sumeryjskim istniały również inne rytuały substytucyjne⁹⁰⁴, związane z zaklinaniem chorób. Za ich pomocą choroby miały zostać przeniesione na zwierzę, które było uśmiercane w zastępstwie człowieka (co znajduje odzwierciedlenie w *Micie o zstąpieniu Inanny do świata podziemnego*)⁹⁰⁵. Inną domniemaną inspiracją dla czwartej *Pieśni o słudze Pana* miałyby być „cierpienie” króla w babilońskim rytuale noworocznym⁹⁰⁶. Król otrzymuje ciosy, przez co zmuszony jest zapewnić o swej prawości i dbałości o kult Bela. Źródeł poszukiwano też w kulcie Tammuz (por. Ez 8,14), umierającego i na nowo powstającego, choć w rzeczywistości Tammuz nie powracał już ze świata podziemnego⁹⁰⁷. W *Micie o zstąpieniu Inanny do świata podziemnego* Inanna, której udaje się wyrwać z krainy śmierci, musi w swoje miejsce znaleźć kogoś innego. Wybiera swego męża Tammuz, który jej nie opłakiwał. Wszystkie te rytuały nie mają jednak nic wspólnego z zastępczym pojednaniem, wzięciem na siebie konsekwencji win innych⁹⁰⁸ i nie mogą być traktowane jako model dla Iz 53⁹⁰⁹. Król nie przejmował win społeczności ani zastępca nie przejmował win króla, gdyż chwilowe zajęcie miejsca króla nie wiązało się z żadnymi etycznymi czy religijnymi

⁹⁰² Tak zdaniem J.H. Waltona, podczas gdy H.M. Kümmel, „Ersatzkönig und Sündenbock”, s. 293, przytacza relację świadczącą jedynie o nieporozumieniu związanym z tym rytmem, gdy pogardzani przez Greków babilońscy astrologowie chcieli ratować Aleksandra bez jego wiedzy, sadząc na tronie zastępcę, co Grecy opacznie zrozumieli, zabijając zastępcę.

⁹⁰³ Nie zawsze powiedziane wprost: „podążył za swoim losem”. H.M. Kümmel, „Ersatzkönig und Sündenbock”, s. 305, wzmiankę o śmierci zastępcy u Hetytów uważa za późniejszy dodatek pod wpływem ceremoniału asyryjskiego (ceremoniał hetycki w ogóle miał być adaptacją tradycji asyryjskiej/babilońskiej – s. 308-309).

⁹⁰⁴ Zob. H.M. Kümmel, „Ersatzkönig und Sündenbock”, s. 294-285, który widzi w tej magicznej praktyce źródła dla rytu substytucji królewskiej.

⁹⁰⁵ Tłumaczenie dostępne w ANET³, s. 52-57.

⁹⁰⁶ Zob. J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 284. Tłumaczenie tekstu w ANET³, s. 331-334.

⁹⁰⁷ Informacje o kulcie Tammuz, którego istniało wiele wersji, można znaleźć też w: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/582039/Tammuz> (dostęp 9.01.2015). Do *Mitu o zstąpieniu Inanny do świata podziemnego* zob. też http://pl.wikipedia.org/wiki/Dumuzi_%28b%C3%B3g%29 (dostęp 9.01.2015). Krytycznie o związkach czwartej *Pieśni* z kultem Tammuz O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 96-99, zwł. s. 98-99.

⁹⁰⁸ Zob. J. Scharbert, „Stellvertretendes Sühneleiden in den Ebed-Jahwe-Liedern und in altorientalischen Ritualtexten”, s. 198.204.209-210; H. Haag, *Der Gottesknecht bei Deuterocesaja*, s. 190.

⁹⁰⁹ Tak G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 164; H.-J. Hermissen, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 21.

uchybieniami⁹¹⁰.

W Starym Testamencie można doszukiwać co najwyżej impulsów dla koncepcji zastępczego poniesienia win przez sługę JHWH⁹¹¹. Można zgadywać, że u podstaw czwartej *Pieśni* leżało przekonanie, iż pomimo śmierci sługi jego misja nie mogła zakończyć się niepowodzeniem. H.-J. Hermisson⁹¹² odnajduje dwie linie tradycji, które przyczyniły się do powstania idei zastępczej śmierci sługi. Po pierwsze, do zadań prorockich należało pośrednictwo pomiędzy JHWH a ludem, a jego częścią było wstawianie się za ludem u Boga (Am 7,1-6 czy też Mojżesz w Lb 14,1-39)⁹¹³. Po drugie, nieuniknioną częścią prorockiego doświadczenia było cierpienie, czego najjaskrawszym przykładem jest Jeremiasz – konfesje Jeremiasza były z pewnością inspiracją dla *Pieśni o słudze JHWH*⁹¹⁴. Oba nurty miały się zbiegać się już w obrazie Mojżesza w Pwt, a w obszarze kultu w koźle ofiarnym z Kpł 16. Pomimo tego idea pojednania wielu przez jednego wykracza daleko poza to, co można odnaleźć w tradycji. Z kolei O. Kaiser⁹¹⁵ podstawy dla zrozumienia cierpienia sługi doszukuje się w cierpieniu wynikającym z karzącej mocy Bożej. Ponieważ autor czwartej *Pieśni* był przekonany o niewinności sługi, to cierpienie nie mogło wynikać z jego własnego grzechu, co prowadziłoby do koncepcji zastępczej niedoli sługi. W zderzeniu dwóch przekonań: o winie (ludu) prowadzącej do śmierci i o sprawiedliwości (sługi) prowadzącej do życia, źródło interpretacji losu sługi w czwartej *Pieśni* widział również O.H. Steck⁹¹⁶, według którego modelem dla autora czwartej *Pieśni* mogły być skargi jednostki. W skargach z powodu choroby (Ps 38-39; 88; 102 i pokrewne) modlący odnajdywał przyczynę choroby w swej winie (por. Iz 53,2-3.4b). Jednak w przypadku sługi zasadnicze znaczenie odgrywała myśl o jego niewinności (por. Iz 50,5-6.8), stąd trzeba było sięgnąć jeszcze do skarg przeciwko wrogom,

⁹¹⁰ Zob. jeszcze H.M. Kümmel, „Ersatzkönig und Sündenbock”, s. 314, który wspomina o tekście hetyckim sugerującym, że poddanie się rytowi zastępstwa było karą dla króla (kolejny interesujący tekst to mocno uszkodzony fragment; do tłumaczenia obu tych tekstów s. 302-303).

⁹¹¹ Zob. J. Scharbert, „Stellvertretendes Sühneleiden in den Ebed-Jahwe-Liedern und in altorientalischen Ritualtexten”, s. 210-212.

⁹¹² „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 21 i szerzej w *Deuterocesaja* 3, s. 429.433-438. Na związki z wcześniejszym profetyzmem, a przede wszystkim z Ez (urząd prorocki ingeruje w osobę proroka) oraz z Mojżeszem z Pwt czy Jeremiaszem (urząd pośrednika) wskazywał już G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 573-576 (którego H.-J. Hermisson przywołuje).

⁹¹³ Funkcję prorocką przypisano Mojżeszowi wtórnie. Pomimo sceptycyzmu co do możliwości wskazania na korzenie idei zastępczego cierpienia na ten motyw wskazuje też G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 164. Z kolei H. Spieckermann, „Konzeption und Vorgeschichte des Stellvertretungsgedankes im Alten Testament”, s. 147-148, zaprzecza, by wstawiennictwo mogło należeć pierwotnie do posługi prorockiej, a sama idea ma nie być przeddeuteronomistyczna (przy czym np. Am 7,1-6 ma być wtórnym dodatkiem).

⁹¹⁴ Zob. powyższy komentarz do czwartej *Pieśni* oraz omówienia 49,1-6; 50,4-9, a także W. Zimmerli, „Zur Vorgeschichte von Jes 53”, s. 221.

⁹¹⁵ *Der königliche Knecht*, s. 96.

⁹¹⁶ *Gottesknecht und Zion*, s. 39-42. Zob. też H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 17.

w których psalmista cierpiał z powodu win wrogów i prosił o Bożą zemstę, która była tożsama z ocaleniem proszącego (np. Ps 69). W wyznaniu winy z *Pieśni* dokonać się miała identyfikacja „my” wyznającego z wrogiem sługi, który powinien doświadczyć ocalenia „naszym” kosztem⁹¹⁷. Ponieważ sługa został powołany dla ocalenia Izraela i narodów, to musiał zająć miejsce wroga ze skargi, a Izrael ocalonego. Siłą rzeczy wszystkie próby wyjaśnienia pochodzenia wyobrażenia o niosącym ocaleniu cierpieniu i śmierci sługi-proroka pozostają wysoce hipotetyczne i uzmysławiają wyjątkowość teologii czwartej *Pieśni o służbie JHWH*. Nie może być też mowy o tym, że myśl z czwartej *Pieśni* miałaby być logiczną konsekwencją jakiegokolwiek tradycji⁹¹⁸.

Pieśń ma trzyczęściową, ramową budowę⁹¹⁹. Na początku i na końcu stoją wyrocznie JHWH, mowy Boże o zbawczej misji sługi oraz jego poniżeniu i wywyższeniu 52,13-15 i 53,11aß-12, tworzące obramowanie czy klamrę kompozycyjną. Otańczają one wyznanie w 1. os. *pl.* („my”), w którym do głosu dochodzi „nasze” nowe spojrzenie na poniżenie i śmierć sługi, które były w rzeczywistości realizacją woli Bożej „nas” usprawiedliwiającej, oraz oczekiwanie osobistego powodzenia sługi. W ogólnym zarysie budowę i treść czwartej *Pieśni* można przedstawić następująco:

52,13-15: początkowa mowa JHWH o wywyższeniu (52,13) oraz o cierpieniu i poniżeniu sługi wraz z reakcją na nie „licznych” (Izraela – 52,14) i narodów (52,15); zapowiedź powodzenia kontrastuje ze strasznym losem sługi

53,1-11aα: „nasze” wyznanie o losie sługi i znaczeniu jego cierpienia⁹²⁰:

53,1-6: „my” a sługa

53,1: pytanie retoryczne – brak wiary w zwiastowane nam działanie Boga przez sługę

53,2-3: cierpiący sługa przez „nas” pogardzany

53,4-6: prawda jest inna – cierpienie sługi za nasze winy (niewiarę)

53,7-10aα: relacja o cierpieniu i śmierci niewinnego sługi za winy ludu⁹²¹

⁹¹⁷ Możliwe impulsy odnajduje też w Ez 4 (jeden człowiek dźwiga z Bożego nakazu winę Izraela) i konfesjach Jeremiasza (prorok cierpi w wyniku swej misji złecone przez Boga wobec Izraela) – zob. *Gottesknecht und Zion*, s. 41 przyp. 62.

⁹¹⁸ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja* 3, s. 438.

⁹¹⁹ Zob. przede wszystkim O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 31-34 i H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja* 3, s. 336-338.

⁹²⁰ Poza ostatnią częścią o przyszłości sługi zasadniczo w *pf.* (i *impf. cons.*), ale z wyjątkiem w.2.7.8aß: w porównaniach, pytaniu retorycznym oraz zdaniach (okolicznikowych) skutku czy dla czynności trwających w przeszłości (*Zustandssätze*) – zob. H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterjesajanischen Kontext”, s. 11 przyp. 49.

⁹²¹ Przejście od relacji o śmierci sługi i jej znaczeniu do przyszłego powodzenia sługi, który wypełnił Bożą wolę nie zostało wyraźniej językowo zarysowane (cezura ta jest wyłącznie treściowa – zob. powyżej i H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterjesajanischen Kontext”, s. 16), na co nakłada się niejasność tekstowa w w.10aα. Skłaniając się do nieco innego rozstrzygnięcia

53,10aβ-11aα: przysze powodzenie sługi i realizacja woli JHWH
53,11aβ-12: końcowa mowa JHWH o odkupieńczym dziele sługi dla „licznych” (Izraela) i nagrodzie dla sługi⁹²²

Integralność literacka czwartej *Pieśni o służbie Pana* stosunkowo rzadko była podważana, co nie znaczy, że fragment ten wolny jest od większych i mniejszych problemów. Wątpliwości może budzić podwójne כַּן w 52,14aβ i 52,15 (powiązanie z [כַּן] w 52,14aα)⁹²³, co mogłoby sugerować wtórność 52,14aβ.b, mówiących nie o wywyższeniu (jak w 52,13), ale o cierpieniu sługi. Zwyczajowo problem bywał likwidowany poprzez przesunięcie 52,14aβ.b za 53,2⁹²⁴, ale takie pomyłkowe przemieszczenie trudno byłoby uzasadnić. W jaki sposób kopista miałby popełnić taki błąd? Przeciwno hipotezie o wtórności tego półwiersza przemawia jednak to, że wyjaśnia ona gwałtowną reakcję na cierpienie sługi (52,14aα) i tworzy jaskrawy kontrast wobec stwierdzenia z 52,13. Kontrast ten znajduje odzwierciedlenie w wyznaniu, gdy przechodzi się od relacji o cierpieniu i śmierci sługi z 53,1-10aα do obietnicy jego powodzenia w 53,10aβ-12(aα). Przeciwwstawienie takie jest więc w mowie JHWH niewątpliwie uzasadnione⁹²⁵. W tekście odnaleźć można szereg powtórzeń, które trudno jednak byłoby uznać za dublety, nawet jeśli zdarzają się one w obrębie jednego wiersza (jak w 53,3.6.10). Są one uzasadnione treściowo i kompozycyjnie⁹²⁶. Jedynie drugi raz pojawiające się wyrażenie וְלֹא יִפְתָּח פִּי w 53,7, które

tekstowokrytycznego, H.-J. Hermisson, *Deuterjesaja* 3, s. 337, w w.7-9 widzi relację o losie i postawie sługi, a w w.10-11aα o planie JHWH i odmianie losu sługi. Zaś J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 262-263, łączy ze sobą 53,6 i 7 w jedną strofę i dzieli wyznanie na 53,1/2-3/4-5/6-7/8-9/10, przy czym 53,10 ma nawiązywać do 53,1 (klamra kompozycyjna). Chciano bowiem uzyskać stroficzną budowę wyznania ze strofami takiej samej długości i regularnej zmienności w strukturze. 53,6-7 ma scalać metafora stada, ale w obu wierszach chodzi w rzeczywistości o odmienne obrazy owiec: błądzące owce / ich zarzycanie i strzyża (posłużono się przy tym innymi słowami na określenie zwierząt). A przede wszystkim najmocniejszym elementem strukturyzującym wyznanie jest obecność form 1. os. *pl.* w 53,1-6, których w ogóle nie ma począwszy od w.7.

⁹²² Tak samo *Pieśń* dzieli O.H. Steck, *Aspekte des Gottesknechts*, s. 31-34.. Podobnie także J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 277, zakładając koncentryczną budowę części środkowej (53,1-11aα): środek 53,4-6 otoczony jest koncentrycznie umieszczonymi 53,2-3+7-9, a te z kolei przez 53,1+11aα; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterjesajanischen Kontext”, s. 10, który środkową część dzieli 53,1-6/7/8-11aα (nieco inaczej w komentarzu *Deuterjesaja* 3 – zob. poprzedni przypis); a nawet stroficzy podział w U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 218-220, choć m.in. w wyniku odmiennych decyzji tekstowokrytycznych wprowadzono „mowy autora”: 52,13-15 (mowa Boża i autora) / 53,1-3 (przeszłość przed nowym poznaniem) / 53,4-6 (przeszłość po nowym poznaniu) / 53,7-10aα (mowa autora) / 53,10aβ-12 (mowa autora i Boża).

⁹²³ Po korekcie *suf.* w 52,14aα (zob. powyższą uwagę do tłumaczenia) linia ta nie stanowi problemu, nawet jeśli wypada poza paralelizm (por. 53,7).

⁹²⁴ Zob. powyższy przypis do tłumaczenia.

⁹²⁵ Podobnie J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 271.

⁹²⁶ Zob. powyższy komentarz do tych wierszy.

wypada poza paralelizm, sprawia wrażenie wtórnego uzupełnienia⁹²⁷. Ale po co redaktor miałby dopisać drugie identyczne zdanie, które treściowo nic nowego by nie wносиło? Bardziej prawdopodobne jest, że autor wyznania chciał w środkowej części położyć nacisk na milczenie sługi wobec swego losu, na jego rezygnację ze skargi⁹²⁸. Nieraz za problem treściowy uważano nagrodę w postaci długiego życia, oglądania potomstwa i światła, sycenia się poznaniem (53,10aβ.11aα) dla sługi, który poniósł tragiczną śmierć i został pogrzebany (53,8-9a)⁹²⁹. Z jednej strony nie ma powodu, by z góry narzucić, co mogłoby być treścią przesłania, a z drugiej strony założenie wtórnego rozszerzenia *Pieśni* o nagrodę dla sługi nie rozwiązywałoby tego „problemu” interpretacyjnego. Powodzenie misji sługi zyskuje swój dobitny wyraz w osobistym powodzeniu sługi, który dzieli zbawczy los z ludem Bożym⁹³⁰. Nie inaczej ma się sprawa z morfokrytyczną złożonością *Pieśni*, która została starannie skomponowana, tym bardziej że nie ma żadnego powodu do odmawiania autorowi możliwości stworzenia wyjątkowego poematu⁹³¹.

O wieloetapowym literackim uzupełnianiu tego tekstu przekonany jest E. Haag, „Die Botschaft vom Gottesknecht”, s. 166-172 (zestawienie na s. 172). Pierwotne miałyby być 53,1-2*(bez וְהָיָה).3-7*(bez obu zdań וְהָיָה וְהָיָה).8aα.bα.9b.10bβ. Na pierwsze opracowanie redakcyjne składałyby się 52,13.15; 53,11aα*(bez וְהָיָה).β².12a, a na kolejne opracowanie 53,8aβ.bβ.9a.10a.bα.11aβ¹.b.12b i glosy w 53,2.7. E. Haag praktycznie nie dokonywał żadnych korekt tekstowych, preferując zabiegi literackokrytyczne. O wtórności miałyby świadczyć następujące przesłanki. W 52,13 po partykule deiktycznej występuje szereg czasowników, co miałyby odbiegać od konstrukcji 42,1. Kontynuacją 52,13 są 52,14-15 i 53,8bβ.10aβ, którego kontynuacją jest z kolei 53,10βα (bez korekty). Zdania w 53,7 mają być dodatkami z powodu *impf.*, podobnie jak 53,8aβ, który ma być parenetycznym pytaniem w *impf.* Z kolei 53,9a jest wtórny, bo podmiotem וְהָיָה ma być „mój lud” z poprzedzającego półwiersza; 53,10a, gdyż wola Boża miałyby polegać tylko na wywyższeniu sługi (jak w 53,10bβ). 53,11 ma być powtórzeniem wtórnej mowy Bożej z 52,13, podobnie jak 53,12a. Jeszcze późniejszy jest 53,12b, bo wcześniejszym zakończeniem miałyby być w.12a. Argumentacja E. Haaga oparta jest na bardzo słabych przesłankach, jeśli w ogóle może być mowa o faktycznych argumentach literackokrytycznych. Różnice względem 42,1, pojawianie się *impf.*, założenia co do tego, o czym tekst powinien, a o czym nie powinien mówić, w żaden sposób nie mogą przesądzać o niejednolitości literackiej⁹³².

Trzyzęściowa budowa częściowej prowokowała do postrzegania czwartej *Pieśni* jako literacko

⁹²⁷ Zob. przypis do powyższego tłumaczenia.

⁹²⁸ Zob. też powyższy komentarz do tego wiersza.

⁹²⁹ Zob. już powyżej i L. Ruppert, „»Mein Knecht, der gerechte, macht die Vielen gerecht, und ihre Verschuldungen - er trägt sie« (Jes 53,11): Universales Heil durch das stellvertretende Strafleiden des Gottesknechtes?», BZ 40 (1996), s. 12-14.

⁹³⁰ Do tego więcej w powyższym komentarzu.

⁹³¹ Inaczej poza powyżej i poniżej wymienioną literaturą także L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 216, który jednak zadowala się stwierdzeniem, że ze względów morfokrytycznych „trudno mówić o utworze jednolitym”, w ogóle podając, co miałyby być wtórnym uzupełnieniem.

⁹³² Do argumentacji E. Haaga krytycznie zob. też J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 260.

złożonej kompozycji. L. Ruppert, „»Mein Knecht, der gerechte, macht die Vielen gerecht, und ihre Verschuldungen - er trägt sie« (Jes 53,11)”, s. 1-17, sądzi, że pierwotna była środkowa część 53,1-10aα.b⁹³³, gdzie sługa jest prorok, która została uzupełniona w pierw. o 53,10aβ.11aα (osobiste powodzenie sługi), a następnie o ramy 52,13-15 i 53,11aβ.b-12, będące interpretacją, która w słudze widziała wygnańców. Pomijając problem 53,10aβ.11aα, teza taka tworzy więcej problemów niż rozwiązuje. Trójczłonowa budowa jest z pewnością zamierzona⁹³⁴.

S. Sekine, *Transcendancy and Symbols in the Old Testament*, s. 367-369, rekonstruuje pierwotną *Pieśń* skomponowaną przez Deuteroizajszę i mającą składać się z 52,14aα.15b; 53,2-10aα.12ab-ba (w których przeważa pf.). Redaktor miał dodać 52,15a; 53,11.12aα, utożsamiając „licznych”, tj. Izraela z pierwotnej *Pieśni*, z narodami, zmienić suf. 3 os. w 52,14aα na 2. os., przez co sługa został utożsamiony z Izraelem. Dodał też 52,13 wraz z 52,15a dla podkreślenia wywyższenia sługi oraz 53,1 wraz ze zmianą form we wszystkich kolejnych wierszach na „my”, a w 53,8 „jego lud” przekształcił w „mój lud”. Dopisał także 53,10aβ wraz z 53,11b.12bβ oraz 53,10b.11a.12aα z obietnicą zmartwychwstania dla sługi. Ani kwestia przyszłego powodzenia sługi, ani problemy tekstowe w 52,14 i 53,8, a już w ogóle używanie pf. obok impf. nie mogą w żaden sposób uzasadniać tego rodzaju podziału literackokrytycznego.

U. Begres, *Jesaja 49-54*, s. 267, za wtórną mozaikową głosem uznał 53,10aα, w której פָּדָה וְיָחִיד miało zostać zaczerpnięte z w.10b, podczas gdy w.9b stanowi wyraźnie zamknięcie strofy w.7-9, poza którą wypada w. 10aα. Argumentacja bazuje na specyficznym założeniu co do budowy stroficznej, której w całości nie da się obronić⁹³⁵. Powtórzenie rdzenia פָּדָה jest znaczące⁹³⁶, nie może być uznane za dublet⁹³⁷.

Pomimo pewnych trudności (w szczególności powtórzenia w 53,7), wszelkie próby ingerencji literackokrytycznych muszą się jawić jako w najlepszym razie wątpliwe. Zawsze lepszym wyjaśnieniem w przypadku tej *Pieśni* jest jej interpretacja jako literacko integralnego tekstu, którego autor, przekonany o prawdziwości przesłania z pierwszych trzech *Pieśni* o słudze, musiał się zmierzyć z tragiczną śmiercią sługi.

Podsumowanie. Trzyczęściowa czwarta *Pieśń o słudze* rozpoczyna się od wyroczni JHWH (52,13-15), w której nawiązując do pierwszej *Pieśni*, zapewnia się o powodzeniu sługi, które trzeba rozumieć jako powodzenie jego misji oraz wywyższenie samego sługi, mocno kontrastujące z jego strasznym cierpieniem. Los sługi wywołuje przerażenie „licznych”, czyli Izraelitów czy wygnańców. Z kolei wywyższenie sługi po jego cierpieniu wywoła poruszenie narodów i ich władców, którzy staną się tego naocznymi świadkami. Najdłuższa, środkowa część (53,1-11aα)

⁹³³ Sposób oznaczania części wierszy nieco inny niż u L. Rupperta dostosowany do używanego w niniejszym opracowaniu.

⁹³⁴ Zob. O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 45-48.

⁹³⁵ Zob. powyżej przedstawioną budowę *Pieśni*.

⁹³⁶ Zob. powyższy komentarz do 53,10.

⁹³⁷ Do drobnych rozszerzeń odnajdowanych przez komentatorów, np. wg H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 332-333, słowo פָּדָה w 53,11, czy B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 365-377, zob. już powyżej.

jest wyznaniem w 1. os. liczby mnogiej, wyznaniem tych, którzy utożsamiają się z „licznymi” z początkowej mowy JHWH. Nikt nie chciał uwierzyć w ani w to, co Bóg przekazywał przez sługę, ani w Boże działanie w i przez sługę⁹³⁸. Wiara w Boże ocalające działanie rozpoczyna się od uznania roli i znaczenia sługi JHWH. Doświadczył on strasznego fizycznego i psychicznego cierpienia, musiał samotnie zmagać się ze swym losem, pogardzany i izolowany przez własną społeczność wygnańców (53,2-3). Sądzone bowiem, że został przez Boga ukarany (w ramach związku pomiędzy czynami a losem człowieka; 53,4b). Dzięki swojej nowo uzyskanej wierze wyznający odkrywają (53,4-6), że w rzeczywistości sługa obciążony został ich cierpieniem (53,4a). Sługa nie zasłużył na taki los, lecz ponosi konsekwencje win wyznających (53,5a.6b). Przez to, że sługa wziął na siebie ich karę, przyniósł im zbawienie (53,5b). Jest to więc jednocześnie wyznanie win, bo nie sługa, lecz składający wyznanie zblądzili w swej samowoli i nie kierowali się Bożym słowem, nie dając wiary przesłaniu sługi-proroka (53,6a). Wyznanie z 53,2-6 jest wręcz rewolucyjne: za niewiarę wyznających Bóg ukarał sługę, któremu nie wierzyli, i w ten sposób Bóg ocalił Izraela od kary. Niezwykłość tego przesłania staje się jeszcze jaskrawsza, gdy porówna się je z Ez 18,20⁹³⁹, bez względu na to czy w Ez mowa jest o indywidualnej czy pokoleniowej winie⁹⁴⁰. W trzeciej części wyznania, w której 1. os. *pl.* się nie pojawia, opowiada się o haniebnej śmierci sługi i jej funkcji. Sługa bez słów skargi przyjmuje swój los (53,7). Bezpodstawnie, prawdopodobnie na mocy niesprawiedliwego wyroku zostaje zgładzony. Mimo że był całkowicie niewinny, gdyż nie uczynił nic złego czynem i słowem, nie dopuścił się przemocy ani nie oszukiwał słowami (53,9b), został zabity i haniebnie pochowany (53,8-9a). Ukarały go za nie swoje przestępstwa, lecz Izraela. Sługa stał się Bożym עֲפָרָה, uwalniając Izraela od odpowiedzialności za winy i unieważniając w ten sposób ich konsekwencje (53,10a, zamykające tę część analogicznie do 53,6b). Jednak śmierć nie jest ostatnim aktem. Wyznający są pewni, że sługa będzie cieszył się osobistym powodzeniem, opisanym w standardowy sposób jako długie i spełnione życie (53,10aβ.11a), a zbawcza wola JHWH wobec Izraela (i narodów – por. 52,15) przez sługę zostanie zrealizowana, jego misja się powodzie (53,10b; por. 52,13a). Ostatecznie rola sługi zostanie dostrzeżona przez cały świat (52,14-15), a tym samym ustanowiony zostanie Boży zbawczy porządek świata (por. 42,1-4). Końcowa wyrocznia JHWH uzasadnia koncepcje zawarte w wyznaniu. Sprawiedliwy sługa poniósł konsekwencje win Izraela (53,12aβ), dzięki czemu dokonuje się usprawiedliwienie Izraela (53,11aβ-b.12b). Sługa i Izrael będą razem uczestniczyć w zbawiennej przyszłości (53,12a). Ponieważ misja sługi wobec Izraela miała polegać na jego nawróceniu do Boga prowadzącym do restytucji (49,6a), zbawienie

⁹³⁸ Wg H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 20 i *Deuterocesaja* 3, s. 419, wiara była głównym tematem już w zwiastowaniu (Proto)Izajasza (do tego zob. też G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. s. 478-481.484-487.490).

⁹³⁹ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 429.

⁹⁴⁰ Zob. P. Joyce, *Divine initiative and human response in Ezekiel*, s. 41-47, zwł. s. 47.

Izraela rozpoczyna się od uwierzenia Bogu, który posłał sługę (por. 53,1). Wyznanie (53,1-10a) pokazuje, że Boże zbawienie już się rozpoczęło. „My” już uwierzyliśmy, a sługa wstawia(ł) się za niewierzącym Izraelem. Oczekiwane jest nadejście zbawiennej przyszłości sługi i Izraela, co przywiedzie do przyjęcia Bożego planu zbawienia narody i ich władców (52,15b; por. 44,23)⁹⁴¹. Wywyższenie sługi i jego nagroda jeszcze nie nastąpiły⁹⁴². *Pieśń o słudze JHWH* pokazuje zatem, że pomimo pozornego niepowodzenia zwiastowania sługi, który tragicznie zakończył swoje życie, paradoksalnie jego zadanie zostanie zrealizowane, a to zaczyna się od wyznających, którzy zostali przywiezieni do ocalającej (53,5b) wiary (por. 53,1) w zbawczą misję sługi. Sposobem wypełnienia misji sługi okazuje się jego haniebna śmierć⁹⁴³. A teraz oczekuje się na spełnienie się reszty zbawczego planu Boga: wiara i odnowa Izraela (53,11aβ.12) i doprowadzenie do zrozumienia narodów (52,15), przez co zostanie ostatecznie ustanowiony Boży zbawczy porządek na świecie (42,4). Prorocka misja sługi jest realizowana w zaskakujący sposób: dzięki jego łagodności (42,2-3), w jego pokornym milczeniu (53,7) i zniesieniu swojego losu bez skargi aż do śmierci. Ostatnia *Pieśń* potwierdza ufność sługi, że Bóg go wywyższy, zapewniając realizację jego zadania (49,5b) oraz uniewinniając i ocalając (50,7-9). Inaczej niż w przypadku wcześniejszych proroków nic ani nikt nie jest w stanie przeszkodzić Bogu w realizacji Jego zbawczej woli wobec Izraela i narodów. Taką przeszkodą nie jest ani niewiara ludu, ani zgładzenie sługi-proroka, bo Bóg właśnie poprzez pozorne niepowodzenie sługi doprowadził do realizacji swoje zbawcze zamierzenia. Nie da się więc w żaden sposób przekreślić Bożej woli zbawienia.

W stosunku do trzech pozostałych *Pieśni* czwarta jest z pewnością późniejszym poematem. Sługa-prorok, który został przedstawiony w pierwszej *Pieśni* i któremu zapowiedziano powodzenie jego prorockiej misji (42,4), został zgładzony (53,8-9)⁹⁴⁴, a powodzenie jego misji polega na zrozumieniu przez Izraelitów znaczenia jego śmierci niosącej ocalenie od konsekwencji własnych win, niewiary (53,4a.5.6b.10a). W drugiej i trzeciej *Pieśni* sługa mówił sam o sobie, natomiast „sercem” czwartej jest „nasze” wyznanie o słudze, który zginął. Już w przypadku trzeciej *Pieśni* trudno było oprzeć się wrażeniu, że odzwierciedla dalszą refleksję nad misją sługi-proroka, będąc rozwinięciem kwestii dotychczasowego niepowodzenia z 49,4, a jej centralnym tematem były prześladowania sługi⁹⁴⁵. Cztery *Pieśni* zostały

⁹⁴¹ A Bóg zostanie uwielbiony poprzez odkupienie Izraela (por. też 43,21) – zob. powyżej.

⁹⁴² Zob. H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 11, który podkreśla jednocześnie konieczną ostrożność co do perspektywy czasowej ze względu na niejednoznaczność czasową form *pf.* i *impf.*

⁹⁴³ Zob. H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 23-24. Wg H.D. Preuß, *Theologie des Alten Testament 2*, s. 324-326, myśl o tym, że cierpienie i śmierć sługi umożliwiają dalszą egzystencję Izraela w relacji z Bogiem, co obejmuje również narody, jest kulminacyjną wypowiedzią Starego Testamentu.

⁹⁴⁴ C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 155, widzi w tym wyraźną sprzeczność.

⁹⁴⁵ Zob. powyższe omówienie trzeciej *Pieśni*, w którym jednak przestrzega się przed jej prostym biograficzno-chronologicznym odczytaniem. Kolejność umieszczenia *Pieśni* w kontekście Dtiz sprzyja

uszeregowane w rzeczowy zrozumiały sposób. Co więcej, z całą pewnością rzeczowo łączące się ze sobą *Pieśni o służce JHWH* stanowią uporządkowany zbiór⁹⁴⁶. Pierwsza z nich (Boże oświadczenie) opisuje powołanie, wyposażenie i uniwersalne zadanie sługi. Druga ukazuje złożony wymiar misji sługi, która obejmuje Izraela i narody (w tej kolejności), koncentrując się mocniej na zadaniu względem Izraela. Okazuje się też, że sługa natrafia na przeszkody. W trzeciej sługa mówi o prześladowaniach, które go spotykają, o własnej wierności i nieugiętości, opierającej się na pewności Bożej pomocy, a przedmiotem zainteresowania są wyłącznie Izraelici. Z ostatniej *Pieśni* dowiadujemy się o haniebnej śmierci sługi, która jednak oznacza punkt zwrotny w wypełnieniu jego misji, gdyż Izrael w wierze odnajduje w niej zbawcze działanie Boga, które ostatecznie osiągnie najdalsze narody⁹⁴⁷. Jest ona pod wieloma względami podobna do pierwszych trzech *Pieśni*. W centrum wszystkich znajduje się sługa i jego misja, choć akcent stopniowo przenoszony jest z narodów na Izraela, by na horyzoncie w czwartej znowu pojawiły się narody, nawet jeśli tylko w początkowej wyroczni JHWH. Od początku do końca misja sługi ma nieść zbawienie, słowa i działania sługi są łagodne. Nawet w obliczu śmierci sługa wstrzymuje się od skargi (na swoich przeciwników), co jest jeszcze bardziej wyrazne wobec faktu, że motywy skargi są powszechne w trzeciej i czwartej *Pieśni*. Nowością w czwartej *Pieśni* jest to, że zdanie realizowane zostaje ostatecznie nie tylko poprzez zwiastowanie, ale przez (życie i) śmierć sługi⁹⁴⁸. Jednocześnie ostatnia *Pieśń* wyraźnie nawiązuje do 42,1-4: uniwersalny wymiar misji sługi i jej powodzenie, a także całkowity brak potępienia. W wyznaniu głos zabierają ci, którzy są pierwszym obiektem misji sługi, tj. Izrael. *Pieśni* mogły wpierw tworzyć odrębny korpus tekstowy, który został uzupełniony o czwartą *Pieśń* przez innego autora⁹⁴⁹. Jednocześnie trudno sobie wyobrazić ich interpretację w oderwaniu od kontekstu Dtiz, bez którego pozostawałyby strasznie enigmatyczne⁹⁵⁰. O ile w przypadku

takiemu ujęciu, zaś standardowy język (por. skarga, Jr) zmusza do ostrożności.

⁹⁴⁶ Zob. już powyżej i komentarze do poszczególnych *Pieśni*, a także literatura sekundarna, w tym m.in. H.D. Preuß, *Deuterocesaja*, s. 96.

⁹⁴⁷ Do relacji pomiędzy czterema *Pieśniami o służce Pana* m.in. H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext”, s. 24.

⁹⁴⁸ O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 31-34, według którego wszystkie *Pieśni* spaja też triadyczna budowa, wylicza dalsze różnice: podział misji sługi w ostatniej *Pieśni* na dwie części, gdyż cierpienie służy Izraelowi, a wywyższenie ma znaczenie dla narodów; powodzenie sługi ma miejsce już po jego śmierci; w trzech pierwszych *Pieśniach Heilswende* jest już w toku, a polega na przyprowadzeniu Izraela do Boga, upewnieniu go o zbawieniu oraz doprowadzeniu do chwaleń Boga i składania świadectwa wobec narodów, podczas gdy w czwartej za życia sługi może być mowa jedynie o grzechu Izraela niesłuchania sługi (niejako dodatkowy grzech). W mojej ocenie odmienności te są przerysowane, a w rzeczywistości poszczególne wymienione kwestie ściśle się ze sobą splatają.

⁹⁴⁹ O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 33, uważa właśnie, że czwarta *Pieśń* była dodatkiem do wtedy jeszcze odrębnego zbioru *Pieśni o służce JHWH*.

⁹⁵⁰ Na rzeczowo mocne powiązania *Pieśni* z kontekstem wskazywał przede wszystkim H.-J. Hermisson, „Israel und der Gottesknecht bei Deuterocesaja”, „Der Lohn des Knechtes” oraz w komentarzu, *Deuterocesaja* 2 i 3. Przekonują o tym także powyższe analizy *Pieśni*.

trzech pierwszych *Pieśni* można mieć jeszcze wątpliwości, czy kolejność odpowiada chronologicznie doświadczeniu sługi⁹⁵¹, to czwarta *Pieśń* poświadczająca śmierć sługi została zasadnie usytuowana jako ostatnia. Po wyznaniu „my” z Iz 53 najbliższym oczekiwanym wydarzeniem jest zwrócenie się Izraela do Boga i jego ocalenie (por. 49,5-6), zbawienie, w których uczestniczyć ma sługa. Izraelem tym w kontekście Dtiz są w pierwszym rzędzie wygnańcy, być może wraz z diasporą (por. 41,9). W takim razie najsensowniejsze wydaje się założenie, że *Pieśń* wraz z „naszym” wyznaniem należy sytuować na wygnaniu. Jednocześnie oczekiwanie wiary ze strony wygnańców i ich ocalenia wskazuje, że czwartą *Pieśń* nie może dzielić od trzeciej *Pieśni* i zwiastowania samego Deuteroizajasza znaczący dystans czasowy. Śmierć i pochówek sługi również nie wydaje się odległym czasowo zdarzeniem⁹⁵². Natomiast o bezwzględny datowaniu niewiele da się powiedzieć. Jeśli oczekuje się wciąż na restytucję Izraela (por. też 49,6), to w grę wchodzi tak czy inaczej definiowane czasy wygnaniowe⁹⁵³.

Wprawdzie językowo czwarta *Pieśń o słudze JHWH* różni od reszty tekstów w Dtiz mocniej niż trzecia (motywy ze starotestamentowych skarg, z konfesji Jeremiasza czy Księgi Ezechiela)⁹⁵⁴, ale nie da się z tego wyciągać żadnych przekonujących wniosków⁹⁵⁵. Używane słownictwo może być uwarunkowane treściowo⁹⁵⁶, śmierć sługi musiała nieść ze sobą istotną zmianę treściową, gdyż zwykła misja sługi-proroka wraz z nią została zakończona. Jeśli sługą był sam Deuteroizajasz,

⁹⁵¹ Tak jest m.in. wg C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 187-188.

⁹⁵² Podobnie O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 32-33.

⁹⁵³ Jako że trudno byłoby ustalić, kiedy one faktycznie się skończyły – do tego zob. poniższa analiza i próba datowania 42,5-9. O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 149-154, w ramach rekonstrukcji pięciu etapów redakcji Iz 40-55 pierwsze trzy *Pieśni* wraz z logionami Deuteroizajasza włącza do pierwszego z nich. Są one wyrazem głębokiej refleksji proroka nad własnym urzędem. Do tego zbioru miało włączyć czwartą *Pieśń* tuż po zdobyciu Babilonu przez Cyrusa w 539 r. p.n.e. Krótko po tej dacie *Pieśń* tę czasowo sytuuje także E. Blum, „Der leidende Gottesknecht von Jes 53”, s. 154. Zaś próby wskazania na punkty zaczepienia dla jej bezwzględnego datowania – jak w J. Scharbert, *Deuterojesaja – der 'Knecht Jahwes'?*, s. 57-60: śmierć sługi z ręki Babilończyków (być może zadenuncjowany przez Żydów – s. 37), rehabilitacja przez Cyrusa, którego edykt spowodował rewizję postawy wygnańców wobec sługi-proroka Deuteroizajasza, nie są niczym innym jak spekulacjami. W badaniach nie brakuje wręcz fantasmagorycznych interpretacji, takich jak w F. Häggglund, *Isaiah 53 in the Light of Homecoming after Exile*, s. 169-171 (wnioski), że za *Pieśnią* kryje się konflikt pomiędzy ludnością w kraju, a tymi, którzy powrócili, wynikający z niechęci do przyjęcia powracających. Konflikt zostaje rozwiązany w ten sposób, że ludność kraju uzna cierpienia wygnańców za cierpienie za ich winę.

⁹⁵⁴ Odmienny język miałby być jednym z powodów, dla którego K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 8-18 (zob. też s. 19-27) utożsamia autora czwartej *Pieśni* z Tritoizajaszem, uczniem Deuteroizajasza.

⁹⁵⁵ Zob. C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 173; O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 127. Także z lingwistycznego punktu widzenia brak synonimicznych wariantów w zasadzie uniemożliwia uzasadnioną argumentację (zob. R. Rezetko, I. Young, *Historical Linguistic and Biblical Hebrew*).

⁹⁵⁶ Rację ma O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 127, że język nie może rozstrzygać o niedeuteroizajaszowym autorstwie.

to autora(ów) czwartej *Pieśni* trzeba by szukać wśród jego otoczenia czy bliskich mu uczniów, tożsamyh z „my” części środkowej⁹⁵⁷.

Czwarta *Pieśń* wnosi do rozważań o tożsamości sługi kilka elementów. Sługa poniósł śmierć, prawdopodobnie niesłusznie skazany, i został pogrzebany, a ponadto nie skarżył się, być może milczał również przed sądem. Właściwie przekreśla to możliwość postrzegania go jako wielkości kolektywnej. Nic nie sugeruje, by miała to być jakakolwiek grupa. Wprawdzie jedynie z poprzednich *Pieśni* możemy wnosić, że sługa był prorokiem czy pełnił urząd prorocki (ale por. 53,1a), ale jednoznaczne nawiązanie do poprzednich *Pieśni* już na samym początku (por. 52,13) nie pozostawia wątpliwości co do tego, że mowa jest o tej samej osobie. Nieodległa czasowa śmierć sługi, towarzyszenie mu przez wyznających („my”) oraz oczekiwanie na to, że Izrael uwierzy Bogu działającemu przez sługę, i na jego wywyższenie, pokazują, że sługą była współczesna wyznającym postać, a nie jakaś osoba z przeszłości ani oczekiwana w przyszłości⁹⁵⁸. Z kolei wątki królewskie są tutaj stosunkowo nieliczne⁹⁵⁹, poza tytułem sługi można z nimi wiązać jego powodzenie i wywyższenie (52,13), być może jeszcze dzielenie łupów (z 53,12a). Jego los nie zdradzał niczego z jego królewskiego statusu, a wręcz przeciwnie, mógłby sugerować jego niski status społeczny (por. 53,2-3). Królewskie wyposażenie i zadanie sługi (42,1) nie znalazło odzwierciedlenia w jego losie. Realna, haniebna śmierć sprawia, że trudno myśleć o nim jako bohaterze czy władcy, takim jak na przykład Cyrus. Najbardziej prawdopodobne pozostaje, że sługą był sam prorok Deuteroizajasza⁹⁶⁰. Z jakiegoś powodu

⁹⁵⁷ Zob. G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 160; H.D. Preuß, *Deuterojesaja*, s. 101; J. Blenkinsopp, *Isaiah* 40-55, s. 356; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, s. 23 i *Der Lohn des Knechtes*, s. 283 (nie mógł być tak odległy jak tzw. Tritojasz) oraz *Deuterojesaja* 3, s. 343; O.H. Steck, „Gottesvolk und Gottesknecht in Jes 40-66”, w: *Volk Gottes, Gemeinde und Gesellschaft*, s. 58. Zaś C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 187-188, skłania się ku temu, by autorem czwartej *Pieśni* był sam Deuteroizasz (w późniejszym okresie), co wyklucza identyfikację sługi z Deuteroizaszem lub zmuszałoby do metaforycznego rozumienia jego śmierci; a wg E. Blum, „Der leidende Gottesknecht von Jes 53”, s. 154, *Pieśń* ta jest relekturą Dtiz, a dokładna znajomość jego przesłania nie wyklucza Deuteroizaszowego autorstwa.

⁹⁵⁸ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 341.465-466; tak już K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 80. Można więc całkowicie wykluczyć, że sługa miałby być „osobistością przyszłości”, jak chciałby T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 539 czy już J. Archutowski, *Sługa Jahwy w księdze Izajasza proroka*, s. 156-169, który sam zdecydowanie zaprzecza, żeby sługa mógł być postacią z przeszłości czy współczesności proroka Deuteroizajasza.

⁹⁵⁹ Wg H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, s. 22, elementy królewskie weszły do tradycji prorockiej wraz z Jeremiaszem, a w Dtiz nie ma miejsca dla mesjasza jako władcy w nadchodzącym czasie zbawienia.

⁹⁶⁰ Tak też wielu komentatorów, a wśród nich: E. Kutsch, *Sein Leiden und Tod*, s. 40 (po raz pierwszy S. Mowinckel w 1921 r.); K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 200-201 czy H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, s. 23 i 2, s. 337 i *Deuterojesaja* 3, s. 343-345. Na tym tle zastanawiająca jest opinia w E. Blum, „Der leidende Gottesknecht von Jes 53”, s. 146, że wiele wskazuje na to, żeby w słudze z czwartej *Pieśni* widzieć samego proroka, co jest jednak miało być jego zdaniem egzegetycznie i religijnohistorycznie wątpliwe.

jego życie zakończyło się tragicznie, a jego śmierć wywołała pośród bliskich mu (uczniów) nową, niezwykłą interpretację jego misji. Pozbawiony szczegółów i nie-biograficzny sposób opisu, posługujący się tradycyjnymi motywami, nie pozwala na dalej idące wnioski, a co najwyżej na przypuszczenia⁹⁶¹. Anonimowość⁹⁶² mogła wynikać z działania proroka w obcym, a nawet wrogo nastawionym otoczeniu, na przykład z powodu zwiastowania upadku Babilonu (Iz 47*). Dla autora(ów) czwartej *Pieśni* ważna była najwyraźniej jego misja nawrócenia Izraela, prowadząca do zbawienia Izraela i narodów, a nie jego tożsamość czy szczegóły biograficzne (mogły one być *notabene* znane autorowi i odbiorcom)⁹⁶³.

Czwarta *Pieśń o słudze Pana* niesie ze sobą wyjątkowe przesłanie⁹⁶⁴. Prorok odgrywający rolę królewskiego posłańca Boga do Izraela i narodów zostaje zgładzony. Prześladowania proroków i dłuższe oczekiwanie na wypełnienie się ich słów nie były niczym niezwykłym. Sługa jednak nie doczekał zrealizowania się jego zapowiedzi, zwiastowania⁹⁶⁵. Jednak nie przekreśliło to jego wiarygodności ani tym bardziej prawdziwości Bożego przesłania. Pozorna klęska proroka, który traci życie, okazuje się sposobem na realizację Bożego planu zbawienia. Prorok ponosi konsekwencje niewiary Izraela, doświadczając zastępczo cierpienia, co otwiera drogę do pełnego wiary zrozumienia jego przesłania i Bożego planu zbawienia Izraela i narodów. Pierwszym wyrazem tej nowej wiary jest „nasze” wyznanie. Bóg przyzna się do swego sługi, nie tylko doprowadzając do wiary Izraela, umożliwiając jego powygnaniową odnowę (zgodnie z 49,5-6), ale i wywyższy sługę, darząc jego samego życiem i powodzeniem (być może myśl ta mogła zostać wyrażona tylko za pomocą tradycyjnych sformułowań). Śmierć proroka jako sposób na wypełnienie jego misji i Bożego planu zbawienia oraz oczekiwanie jego osobistego powodzenia po śmierci są na tle Starego Testamentu całkowitą nowością⁹⁶⁶.

⁹⁶¹ Zob. C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 15; H.-J. Hermisson, „Das vierte Gottesknecht im deuterojesajanischen Kontext”, s. 23.

⁹⁶² W ogóle nie przekonuje teza z K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 542, jakoby anonimowość sługi była środkiem do stworzenia abstrakcji, a sługa miałby się być typem sprawiedliwego cierpiącego za wielu.

⁹⁶³ Nie sądzę, by słuszne było założenie, że „Sługa Pański był postacią idealną, może nawet zagadkową dla współczesnych prorokowi” – jak stwierdza L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 217.

⁹⁶⁴ Zob. O.H. Steck, „Gottesvolk und Gottesknecht in Jes 40-66”, s. 58 i wielu innych.

⁹⁶⁵ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 427. Pewność spełnienia się przesłania prorockiego jest niebagatelnym motywem w Iz 40-55 (Iz 40,6-8; 44,26a; 55,10-11; por. też 45,23; 46,11; 48,15), co może być świadectwem niepokoju związanego z tym, że nie widać było ich urzeczywistnienia się (wspomniane miejsca należą prawdopodobnie do [dwóch] różnych warstw – zob. np. zestawienie w H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 738-739), przez co prorok musiałby zostać uznany fałszywym (wg Jr 28,9). H.-J. Hermisson uważa, że zapewnienie z 53,9bß trzeba rozumieć w kontekście potencjalnego oskarżenia o fałszywe prorokowanie (s. 421-422).

⁹⁶⁶ Śmierć za winy innych nie ma w ogóle paraleli (zob. powyżej). Hiob liczył na swoją rehabilitację nawet po swojej śmierci, ale miała polegać jedynie na uznaniu jego niewinności (Hi 16,18-19; 19,25-27; do interpretacji tych fragmentów zob. J. Ślawik, *Hiob przed Bogiem*, s. 264-267.315-323). W Ps 73,18-28 psalmista wyraża przekonanie o nieuchronnym kresie bezbożnych, podczas gdy on jest przy Bogu, który „ujął go za rękę” i wprowadza go do swojej „rady” i „chwały”, tj. w Bożą

obecność. Dochodząc do kresu życia, pobożny pozostaje z Bogiem, śmierć nie rozrywa tej bliskości, a Bóg staje się jego szczęściem na zawsze (תמיד); do interpretacji tego Psalmu zob. E. Zenger, *Psalmenauslegungen* 2, s. 220-227). Dalej myśl o pośmiertnym powodzeniu rozwinięto w Dn 12,1-3: oczekiwanie na zmartwychwstanie do עולם התיק zapisanego w księdze Bożego ludu. Mowa jest nie tylko o losie pobożnej jednostki, ile o udziale w królestwie Bożym sprawiedliwego ludu, który poniósł śmierć (zob. N.W. Porteous, *Das Buch Daniel*, s.143-144).

4. Rozszerzenia *Pieśni o słudze JHWH*

4.1. Księga Izajasza 42,5-9

W perykopie tej słowo עֶבֶד w ogóle się nie pojawia, a mimo to jest ona przedmiotem zainteresowania w niniejszym studium, dlatego że stoi bezpośrednio po pierwszej *Pieśni o słudze Pana* i jest z nią ściśle związana.

5. Tak rzekł Bóg, JHWH¹,
stworzyciel nieba i rozpościerający go,
rozciągający ziemię i to, co z niej wyrasta,
dający tchnienie ludowi na niej
i ducha chodzącym po niej:
6. Ja jestem JHWH²,
powołałem ciebie w sprawiedliwości
i trzymam³ za rękę twoją,

¹ Do lekcji Q^a (podobnie jak do początku kolejnego wiersza w Q^a) zob. K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 222.

² Imię może być też apozycją do zaimka osobowego (i razem z nim podmiotem złożonego zdania rzeczownikowego – tak też jest często tłumaczone, np. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 81; K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 222.232; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 103; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 209.236; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 194), jednak lepiej ująć początek wiersza jako odrębne zdanie rzeczownikowe analogicznie do w.8 (jako formułę samoprzedstawienia), za czym może przemawiać też metrum (tak O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 32; J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66*; J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 228).

³ *Impf.* (TM) trzech kolejnych czasowników stojących po początkowym *pf.* jest zastanawiające, choć w przypadku dwóch pierwszych potwierdzone przez G. Długie *impf.* w Q^a, tj. z 1, nie pozwalają na odróżnienie *impf.* od *impf. cons.* Jak się wydaje, S i V poświadczają odmienną tradycję odczytywania spółgłosek, ale o jej stałości, jak pokazuje G, chyba nie może być mowy. Do tego dochodzi jeszcze możliwość użycia *impf.* dla trwających (lub powtarzających się) aktów w przeszłości (zob. *Gesenius' Grammatik*, § 107b-e; O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 33), tak że korekta bynajmniej nie jest konieczna (zob. R.G. Kratz, *Kyros im Deuterojesaja-Buch*, s. 130 przyp. 498, który przywołuje do tego 45,3b.4b.5b). Pomimo tego przeważnie koryguje się wokalizację: BHS; K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 287; B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 287; K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 223; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 103; J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 231 przyp. 231; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 170 i in. Wokalizacji – nie komentując zagadnienia – nie korygują U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 209; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 194.

- i kształtuję cię⁴, i czynię⁵ ciebie
 przymierzem [dla] ludu i światłem [dla] narodów,
 7. aby⁶ otworzyć oczy ślepe,
 wyprowadzić z lochu więźnia⁷,
 z więzienia siedzących w ciemności.
 8. Ja jestem JHWH. To jest imię moje
 i chwały mojej innemu nie oddam
 ani sławy mojej bożkom!
 9. Wcześniejsze – oto przyszły (nastaly),
 a nowe ja ogłaszam,
 zanim wypuszczą pędy,
 zwiastuję⁸ wam.

Tekst ten jest mocno związany z pierwszą *Pieśnią o słudze JHWH* (42,1-4), tak że bywał uważany wraz z *Pieśnią* za jedną perykopę⁹. Następujący po nim fragment 42,10-13 jest hymnem, w którym wzywa się odbiorców (2. os. *pl.*, nawiązując do w.9), a wraz z nimi ziemię, wyspy/wybrzeża morskie, pustynie i góry oraz mieszkańców tych obszarów, do wysławiania Boga, wielkiego bohatera i bojownika odnoszącego zwycięstwo nad swymi wrogami (w.13)¹⁰.

Morfokrytycznie fragment składa się z różnych elementów: prorockiej formuły posłańca z typowym dla Dtiz rozszerzeniem imiesłowowym (por. np. 44,24a), które

⁴ Mogłaby to być forma czasownika נָצַר, co prowadziłyby do przekładu: „chronię cię” (tak V), ale najczęściej postrzegana jest jako q. יָצַר (zob. *HAHAT* i komentarze). W G, T (i S) przetłumaczono „wzmocnić”, co ma wskazywać na wywodenie od יָצַר (do tego zob. K. Elliger, *Deuteriojesaja* 1, s. 223). יָצַר preferują R.G. Kratz, *Kyros im Deuteriojesaja-Buch*, s. 141 przyp. 540; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 103; J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 229-230 (także R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 238 i przyp. 275, według którego ma odnosić się do wyposażenia, uzbrojenia sługi); a נָצַר U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 209; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 195.

⁵ Czasownik נָתַן użyty już w w.5. Do wyrażenia קָם בָּרִיחַ zob. poniższy komentarz.

⁶ Konstrukcja z *inf.* cs. nie jest całkowicie jednoznaczna: kto jest „podmiotem” uwalniania – Bóg (tak K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 288; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 181; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 237-238) czy powołany (tak J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 233 i tłumaczenie w L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 104 i T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 194)? Wg K. Elliger, *Deuteriojesaja* 1, s. 235-236, *inf.* odwołują się w pierwszej linii do poprzedzających wyrażení לְבָרִיחַ (קָם), tak że mówią o zbawczym działaniu powołanego. Jednak działania Boga i powołanego zbiegają się razem, tak że alternatywa taka nie musi być zasadna (zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 83).

⁷ Sg. może dziwić – zob. K. Elliger, *Deuteriojesaja* 1, s. 223, który podejrzewa haplografię – ale tej formie nie można nic zarzucić. Jeszcze w Iz 24,22 (i 10,4?) występuje taka właśnie forma poboczna אָסִיר (zob. *HAHAT*).

⁸ W L brakuje *patah furtivum* (zob. *BHS*).

⁹ Np. J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 210-212. Do tego zob. powyższa analiza 42,1-4. Związek obu fragmentów jest oczywiście częściej mocno podkreślany – zob. np. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 178 czy T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 198-199.

¹⁰ Za odrębną perykopę uważany przez większość komentatorów – zob. np. K. Elliger, *Deuteriojesaja* 1, s. 224, nawet jeśli bywa postrzegany jako reakcja na 42,1-4.5-9 (tak J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 241).

przywodzi na myśl hymn partycypialny (por. 44,24-28a)¹¹. W.6 zaczyna się od formuły samoprzedstawienia (też w w.8; por. też 43,11-12)¹². Treścią tego wiersza, w którym dominują osobowe formy czasownika, jest powołanie wyzwoliciela ludu i narodów¹³. W.8, który rozpoczyna się kolejną formułą samoprzedstawienia, zdaje się mieć charakter polemiczny¹⁴, a treściowo mówi o JHWH zazdrośnie strzegącym swej chwały. Podobnie polemiczny jest w.9, który przywodzi na myśl Deuteroizajaszowe mowy sądowe, gdzie dowodem prawdziwej boskości jest zdolność zapowiedzi zdarzeń (por. 41,21-29*; 43,8-13)¹⁵. Obserwacje te wskazują na mozaikowy charakter tej kompozycji¹⁶.

Początkowa formuła posłańca (w.5), która tutaj po raz pierwszy pojawia się w Dtiz, zawiera obok imienia JHWH יהוה, podkreślające wyłączną boskość JHWH. יהוה jest zaskakujące, bo nigdzie więcej nie pojawia się nie tylko w Dtiz czy w całym Iz, ale nawet ani razu w Starym Testamencie w formule posłańca¹⁷. Formuła posłańca legitymizuje słowo proroka, którego nie można po prostu utożsamiać z prezentowanym przed zgromadzeniem niebieskim sługą w poprzedzającej *Pieśni*, bo formuła ta zakłada nieobecność posyłającego¹⁸. Rozszerzenia imiesłowowe są stosunkowo mocno rozbudowane. Bóg przedstawiony jest jako stwórczyni świata (meryzm: niebo i ziemia; w.5aβ). בראּ jest używany w Dtiz nie tylko z dopełnieniem „niebo” (45,18), ale i w odniesieniu do ziemi (45,18 i 40,28), ciał niebieskich (40,26), ludzi (45,12), Izraela (43,1.7.15) czy Bożych aktów w historii (41,20; 45,7)¹⁹. Stworzenie nieba zostało dodatkowo opisane imiesłowem czasownika נִשָּׂא jak w 44,24b, gdzie również użyto wyrażenia „rozciągający ziemię”²⁰. Drugim dopełnieniem ptp. רקע jest nie za bardzo pasujące מַצָּאִים, co jednak można rozumieć jako zeugma²¹.

¹¹ Zob. powyższą analizę 44,24-28 i K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 224.

¹² Do tej formuły zob. powyższy komentarz do 43,11.

¹³ Część ta (zob. K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 226) lub cała perykopa (tak J. Begrich, *Studien zu Deuterojesaja*, s. 61) była określana mianem wyrocznia powołania, która formalnie ma nawiązywać do wyroczni zbawienia.

¹⁴ Ale nie może być mowy o dyspucie, ani w przypadku tego wiersza, ani całości, gdyż próba odnalezienia *Disputationsbasis* i wniosków w żaden sposób nie oddawałaby sprawiedliwości tej perykopie – zob. szerzej K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 226-229 i krytyczna ocena w J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 213. Do problematyki dysputy/dysputacji jako gatunku zob. już powyżej (analiza 42,18-25) i H.-J. Hermisson, „Diskussionsworte bei Deuterojesaja”, s. 665-680.

¹⁵ Zob. powyższą analizę 43,8-13 i C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 84, który uważa, że u podstaw jednostki tekstowej znajdowała się mowa sądowa składająca się z w.5.8-9.

¹⁶ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 212-213, który słusznie stwierdza, że nie może być mowy o identyfikacji gatunku literackiego tego fragmentu.

¹⁷ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 211.226; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 234. A przed imieniem JHWH jeszcze tylko w powygnaniowym Ps 85,9 – zob. K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 231.

¹⁸ Za J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 225.

¹⁹ Zob. powyższy komentarz do 45,7 i tam przywołaną literaturę.

²⁰ Zob. powyższy komentarz do tego wiersza.

²¹ Tak K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 287; K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 231; J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 227.

Słowo to odnosi się tutaj przede wszystkim, choć być może nie wyłącznie, do roślin²². Wszędzie indziej w Dtiz odnosi się do ludzi (44,3; 48,19; też w Iz 61,9; 65,23)²³. Kolejne rozszerzenie imiesłowowe (w.5b) podkreśla obdarowywanie przez Boga ludzi, określanych jako lud i chodzący po ziemi, życiem: tchnieniem (por. Iz 2,22 czy Rdz 2,7; 7,22)²⁴ i duchem (tj. siłą życiową – por. 44,3)²⁵. עַד paralelnie do „chodzących po niej [ziemi]” zdaje się być określeniem ludzi w ogóle²⁶. Jednak w kolejnym wierszu stoją niesynonimicznie użyte עַד (sg.) i גוֹיִם (pl.), oznaczające Izraela i narody. Stąd zasadne jest podejrzenie, że i tutaj mamy do czynienia z takim rozróżnieniem na lud, czyli Izrael, oraz na chodzących po ziemi, tj. ludzi w ogóle, tożsamyh גוֹיִם w kolejnym wierszu. Bóg obdarzył duchem także sługę w 42,1 (por. jeszcze 48,16), tak że oba wiersze wydają się być powiązane, nawet jeśli rola daru ducha jest odmienna²⁷.

Mowa Boża w w.6 rozpoczyna się od formuły samoprzedstawienia²⁸, która może też uwypuklać wyłączną sprawczość JHWH. Bóg wezwał czy powołał (קרא) adresata (2. os. sg.)²⁹. Gdy w Dtiz opisuje się tym czasownikiem powołanie do jakiegoś zadania, to powoływanym jest sługa JHWH (49,1), Cyrus (45,3; 46,11; 48,15 por. też 45,4)³⁰, sługa Izrael (41,9)³¹. בְּצֶדֶק może wskazywać na skuteczność czy wiarygodność powołania³². Ponieważ בְּצֶדֶק w Dtiz oznacza przede wszystkim zbawcą, Bożą przychyłność (por. 45,8)³³, to i tutaj może oznaczać Bożą przychyłność dla powołanego czy zbawcze działanie wobec niego³⁴. Najbliższą paralelę jest Iz 45,13, łączący powodzenie Cyrusa z uwolnieniem wygnańców i odbudową Jerozolimy³⁵. W takim razie בְּצֶדֶק trzeba rozumieć w ten sposób, że działanie powołanego będzie nie tylko

²² Zob. K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 231; a wg U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 235, obejmuje florę i faunę.

²³ „Pęd” roślin (Iz 34,1) lub ludzki, czyli potomstwo (Iz 22,24; 44,3) – zob. HAHAT i powyższy komentarz do 44,3.

²⁴ Nie występuje więcej w Dtiz.

²⁵ Zob. powyższy komentarz do 44,3. Rzeczownik ten pojawia się w Dtiz także w innych znaczeniach, np. wiatru (40,7; 41,16), powietrza, czyli *de facto* niczego (41,29), a także jako duch Boży (42,1). Zob. K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 51 przyp. 1.

²⁶ Tak K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 287; K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 232; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 82; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 103; J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 227; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 179; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 235.

²⁷ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 227. Epegeżeją byliby sugerowanie, że sługa z pierwszej *Pieśni* ma udział w darze, którym obdarowani są wszyscy ludzie w ogóle (jak podpowiada się w U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 235).

²⁸ Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia.

²⁹ Do tego czasownika zob. powyższy komentarz do 41,9 i 44,5.

³⁰ Oraz w 41,25, jeśli korygować tekst – zob. K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 173.

³¹ Powołanym może być też Izrael, ale bez wskazania na jego zadania (np. 43,1). Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 228.

³² Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 228. Do znaczenia rdzenia zob. powyższy komentarz do 42,21.

³³ Tak K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 232.

³⁴ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 229; K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 232.

³⁵ Do 45,13 zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 20.

skuteczne, ale przede wszystkim zbawienne tak dla niego samego, jak i dla tych, wobec których ma misję do spełnienia. Bóg trzyma go za rękę – jeśli za TM czytać *impf.*³⁶, lub chwycił go – jeśli przyjąć *impf. cons.* חִזַּק hi. z dopełnieniem „ręka” oznacza wspieranie kogoś, podtrzymywanie (por. przede wszystkim Iz 45,1; też 41,13)³⁷ i może się wiązać z wyznaczeniem na urząd czy do realizacji zadania (Iz 41,9; 45,1)³⁸. Najbliższą paralełą jest właśnie Iz 45,1, mówiący o Cyrusie (*pf.*). Kolejnym czasownikiem opisującym Boże działanie wobec powołanego jest נָצַח³⁹, wyrażający Bożą opiekę, lub raczej יָצַח (identyczna forma jak w Iz 49,8)⁴⁰. Bóg w szczególności stwarza (lub stworzył) powołanego, którym w przypadku ludzkiego dopełnienia tego czasownika jest w Dtiz Izrael (43,1.7.21; 44,24) lub sługa Izrael (44,2) oraz sługa Pana (49,5)⁴¹. Również kolejne wyrażenie występuje także w Iz 49,8. בָּרִיחַ oznacza w pierwszym rzędzie (samo) zobowiązanie. Posłużyła w Biblii Hebrajskiej do opisu związku Boga z ludem czy ludźmi. Z zasady podmiotem jest Bóg, który zobowiązuje się do jakiegoś świadczenia lub który narzuca człowiekowi jakieś zobowiązanie (wobec Boga). W szczególności po wygnaniu słowo to staje się tożsame z obietnicą⁴². Celem przymierza jest życie, powodzenie, pokój⁴³. W Dtiz pojęcie to pojawia się jeszcze w 54,10; 55,3, w takim samym znaczeniu. עָמַד trzeba rozumieć jako *gen. obiectivus* (a nie *subiectivus*), a więc zobowiązanie się Boga na rzecz ludu, co potwierdzają też następujące dalej *inf.*⁴⁴ W takim razie przymierze jest Bożą obietnicą czy samozobowiązaniem na rzecz ludu, które zapośredniczone zostaje przez powołanego⁴⁵. Powołany ma stać się „światłem narodów”, tak samo jak sługa JHWH w 49,6. אֱוֶר w metaforycznym sensie to zbawienie⁴⁶, w Iz 45,7 występuje w opozycji do ciemności nieszczęścia⁴⁷. Czy mamy do czynienia z paralelizmem

³⁶ Wg K. Elliger, *Deuterocjesaja 1*, s. 233, widząc w perykopie wyrocznie powołania, interpretuje קָרָאָה jako *pf. preasens*, kolejne czasowniki w pełni zasadnie zwokalizowano jako *impf.*

³⁷ Zob. A.S. van der Woude, „חִזַּק”, *THAT I*, kol. 538-541, zwł. kol. 539.

³⁸ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 229; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 103.

³⁹ W Dtiz jeszcze w 49,8 i 48,6.

⁴⁰ Do tego czasownika zob. powyższy komentarz do 44,2.

⁴¹ Zaś w 46,11 (por. też 43,7) odnosi się do Bożych aktów w historii – zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocjesaja 2*, s. 135-136.

⁴² Przymierze to zobowiązanie, które narzuca silniejsza strona (podmiot) drugiej, wzajemne zobowiązanie podejmowane przez dwóch lub większą liczbę partnerów lub zobowiązanie się do czegoś, przyrzeczenie jakiegoś świadczenia. W języku teologicznym nigdy nie oznaczało wzajemnego świadczenia pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Najbardziej typowym i najstarszym czasownikiem dla zawarcia przymierza jest כָּרַח, czyli „ustalać, określać zobowiązanie” dla siebie lub drugiej strony. Zob. E. Kutsch, „בָּרִיחַ”, w *THAT I*, kol. 339-352.

⁴³ Zob. K. Elliger, *Deuterocjesaja 1*, s. 235.

⁴⁴ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocjesaja 2*, s. 378. Nie inaczej ma się sprawa z paralelnym אֱוֶר ⁴⁵.

⁴⁵ Zob. K. Elliger, *Deuterocjesaja 1*, s. 235, według którego sługa jest gwarantem zbawienia עָמַד; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 83 oraz szeroko J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 230-232 (i przywołana tam literatura).

⁴⁶ Zob. powyższy komentarz do 45,7 i 49,6 oraz K. Elliger, *Deuterocjesaja 1*, s. 233.

⁴⁷ Ciemność pojawia się z kolejnym wierszu (w.7).

synonimicznym, w którym עַבְדִּי byłby kolektywnym określeniem גוֹיִם (por. powyższy w.5)⁴⁸? W 49,8 עַבְדִּי to z pewnością Izrael, wygnańcy, tak że przymierze dla ludu i światło dla narodów są raczej kombinacją wyrażen z 49,6 i 49,8 (paralelizm syntetyczny)⁴⁹, tym bardziej że rola powołanego odpowiada wtedy dokładnie misji sługi JHWH w 49,6⁵⁰. Powołany łudzaco przypomina sługę Bożego z *Pieśni*.

Wyrażenia w *inf.* przedstawiają, jakie działania służące zbawieniu Izraela i narodów ma podjąć powołany (w.7). Otwarcie oczu (פָּקַח prawie zawsze w Starym Testamencie łączy się z dopełnieniem „oczy”, ale por. Iz 42,20)⁵¹ ma zasadniczo wymiar kognitywny (Rdz 21,19; 2Krl 6,17.20; a w 2Krl 4,35 jest symptomem powrotu do życia). Ślepe oczy w Dtiz są metaforą dla braku zdolności czy niechęci rozpoznania rzeczywistości (por. 42,18; 43,8)⁵². Potrzeba otwarcia oczu może się wiązać z ciemnością w w.7bβ, która uniemożliwia widzenie⁵³. Paralelny *inf.* dotyczy wyprowadzenia, uwolnienia (וַיֹּצֵא hi., por. 43,8)⁵⁴ więźniów (por. Rdz 39,22; Ps 107,10; a do wyrażenia Ps 68,7)⁵⁵, który są zamknięci w więzieniu (do וַיִּסְגֹּר por. Ps 142,8; Iz 24,22⁵⁶, do בֵּית כְּלֶאָה por. jeszcze tylko 2Krl 17,4; 25,27). Więźniowie siedzą w ciemności (Ps 107,10; a także Iz 9,1 i Mi 7,8, w których ciemność łączy się z siedzeniem). Ciemność bywa metaforą nieszczęścia, ucisku (jak w Iz 45,7). W Iz 47,5 nieszczęsny los Babilonu łączy się z siedzeniem w milczeniu i z ciemnością. Czy w takim razie wyzwolenie Izraela i narodów miałoby stać w opozycji do losu samego Babilonu? Czy chodzi o (dosłowne) uwolnienie z więzienia, z którym należy łączyć też otwarcie oczu⁵⁷? A może ślepotą i ciemnością to metaforyczne określenia ograniczeń

⁴⁸ Tak K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 288 (jeśli sługą jest Izrael, to właściwie nie ma innego wyboru); K. Elliger, *Deuterjesaja 1*, s. 235; J. Homerski, „Zbawiciel zapowiadany – sługa Pański (Iz 42,1-7; 49,1-6)”, s. 135 przyp. 13; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 104; W. Pikor, „Izajaszowy sługa Jahwe a nowe przymierze, s. 30.

⁴⁹ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 230, według którego עַבְדִּי w Dtiz zawsze odnosi się do innych narodów, a nigdy do Izraela (s. 233); U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 237, w ocenie którego עַבְדִּי w sg. w Dtiz zawsze oznacza lud Boży (ale czy na pewno dotyczyć to może także 40,7?); G. Fohrer, *Das Buch Jesaja 3*, s. 51 (Izrael i poganie); T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 218-219 (antyteza?). Tak też B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 287, który jednak przyjmuje różne znaczenia עַבְדִּי w w.5 i 6.

⁵⁰ Zob. J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 231-232 i in.

⁵¹ Zob. powyższy komentarz do 42,20. Natomiast Boże otwarcie oczu oznacza wysłuchanie modlitwy (Iz 37,17).

⁵² Zob. powyższe komentarze do tych wierszy.

⁵³ Tak K. Elliger, *Deuterjesaja 1*, s. 236.

⁵⁴ Zob. powyższy komentarz do 43,8. Pojawia się też w poprzedzającej *Pieśni* (42,1), ale w innym sensie.

⁵⁵ Rzeczownik ten nie powraca już więcej w Dtiz (i Triz), a *ptp. pass.* אָסַר w 49,9 (i 61,1).

⁵⁶ Zob. HAHAT. Pod pewnymi względami podobny Iz 24,22 jest z pewnością dużo późniejszym wierszem – zob. H. Wildberger, *Jesaja 2*, s. 905-911.

⁵⁷ Tak K. Elliger, *Deuterjesaja 1*, s. 236-237, według którego ten tekst to *Kyrosorakel* rozumiany w sensie politycznym; czy L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 104, dla którego względna ślepotą jest wynikiem długiego przebywania w ciemności. Z kolei C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 84, w ślepotcie widzi fizyczną ułomność, a w uwięzieniu nieszczęście spowodowane przez ludzi. Jednak otwarcie oczu koresponduje z ciemnością, tak że takie rozróżnienie jest nieprawdopodobne.

narzuconych Izraelowi (i innym ludom; por. Iz 42,22) i nieszczęsnego położenia? Czy może mają być metaforą grzechu⁵⁸ albo uznawania innych bóstw (bałwochwalstwa)⁵⁹? Czy mowa jest o ludziach w ogóle⁶⁰, czy o Izraelitach⁶¹ lub jednych i drugich⁶²? Iz 42,22 sugerowałby, że o wygnańcach, ale z kolei w.6 niejako jednym tchem wymienia lud i narody. Bezpośredni kontekst wskazuje na to, że działanie powołanego ma znaczenie zarówno dla Izraela (więzień w sg.?) i narodów (siedzący w ciemności w pl.?). Być może oprócz fizycznego uwolnienia z niewoli i końca czasu nieszczęścia – co jest chyba najlepszą interpretacją – wygnańcy i narody mają się ostatecznie przekonać o panowaniu JHWH, tj. zostać wyzwolone ze ślepoty⁶³.

Reszta perykopy ma polemiczny wydźwięk (por. już הָאֵל w w.5). Rozpoczyna się ona od drugiej w niej (por. w.6) formuły samoprzedstawienia (w.8), która koncentruje się na wyłącznej chwale JHWH, a tym samym nawiązuje nie tylko do początku w.6, ale i w.5. Jedyny Bóg jest tym, który powołuje i prowadzi do ocalenia (por. w.6-7). Poprzez swoje imię jest się rozpoznawalny i można być uznanym (por. Rdz 2,19; 1Sm 25,25). Bożą chwałą (por. Iz 43,7 oraz 42,12; 40,5), znaczenie i uznanie nie należą się nikomu innemu (identyczne sformułowanie pojawia się w Iz 48,11)⁶⁴ jak tylko samemu JHWH. Paralelna linia nie pozostawia wątpliwości, że pod słowem „inny” (אַחֵר) trzeba widzieć inne bóstwo (אֱלֹהִים; forma, która tylko ten jeden raz występuje w Dtiz, w której poza tym zawsze używa się אֱלֹהִים)⁶⁵. To ostatnie pojęcie jest związane z wtórnymi tekstami, w których ironicznie mówi się o wytwarzaniu nieruchomych bożków, szydzi się z bożków i ich czcicieli (Iz 40,19-20; 44,9-20 i 42,17; 45,20b; 48,5b)⁶⁶. Paralelnie do chwały i imienia Bożego stoi הַלְלָה, Boża sława (por. jeszcze Iz 42,10.12; 43,21, a przede wszystkim 48,9, gdzie paralelnym słowem jest Boże „imię”)⁶⁷. Jedynemu działającemu Bogu należy się uznanie i wywyższanie.

⁵⁸ Tak T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 220; podobnie J. Homerski, „Zbawiciel zapowiedziany – sługa Pański (Iz 42,1-7; 49,1-6)”, s.136: duchowa ślepotą niepozwalająca zobaczyć człowiekowi drogi do Boga.

⁵⁹ Zob. szerzej J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 234-235.

⁶⁰ Tak K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 237; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 83-84, nawet jeśli z powołanym utożsamiają różne wielkości (Cyrus/Izrael).

⁶¹ Ku temu skłania się U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 238.

⁶² Tak G. Fohrer, *Das Buch Jesaja 3*, s. 52; już K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 288, uważał za możliwe, że może chodzić tak o Izraelitów, jak i narody (w zależności od tłumaczenia לְזֵנִי i inf.).

⁶³ Zob. K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 289: zrozumienie dla wielkości Bożych czynów. Wymiar polityczny i religijno-duchowy łączy ze sobą także odmienna interpretacja w J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 235: jeśli powołanym nie jest Cyrus, to może być mowa o przyszłym zbawieniu (i zbawicielu).

⁶⁴ Wtórny wg H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 213-215.

⁶⁵ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 237, który odnotowuje, że o ile אֱלֹהִים używano w Biblii Hebrajskiej jedynie w pl., to אֱלֹהִים jedynie w sg.

⁶⁶ Do tego zob. już powyżej, np. komentarz do 43,8-13.

⁶⁷ הַלְלָה odnosi się w Biblii Hebrajskiej do chwały czy sławy zarówno człowieka lub miasta (Syjonu w Iz 62,7, jego bram w Iz 60,18), jak i Boga (często pojawiająca się w wezwaniach do chwaleń Boga, wywyższania go; por. Iz 60,6 i 61,11). Do tego rzeczownika zob. C. Westermann, „הָלַל”, *THAT* I, kol. 493-502. Iz 48,9 przynależy do redakcyjnego rozszerzenia wg H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja*

W.9 zdaje się nawiązywać do mowy sądowej z 41,21-29 i ma uzasadniać wyłączność chwalenia JHWH, który jako jedyny kieruje historią⁶⁸. „Wcześniejsze” (tutaj z przedimkiem) jest pojęciem niedoprecyzowanym, a punktem odniesienia jest prawdopodobnie chwila obecna⁶⁹. Mogłyby nimi wprowadzić być wydarzenia zwiastowane przez przedwygnaniowych proroków⁷⁰, ale nie muszą odnosić się do odległych zdarzeń, lecz do pierwszych aktów zbawczych dla wygnańców, np. powołania Cyrusa⁷¹, a nawet obecnych, pierwszych z wielu czynów zbawczych (por. Iz 43,9). W Iz 43,18 (bez przedimka) odwołują się do pierwszego exodusu. Także w mowie sądowej z Iz 46,9 (bez przedimka) określa się w ten sposób przeszłe wydarzenia (z odległej przeszłości), a w Iz 48,3 (z przedimkiem) przeszłe, ale nieodległe. Jeszcze wyraźniej w Iz 41,22 (z przedimkiem) słowo to powiązane jest z wykazaniem ciągłości pomiędzy zapowiadaniem przez JHWH wydarzeń a Bożym działaniem. Stąd wiązanie go z konkretnymi wydarzeniami nie jest przekonujące. Zdanie הַיְהוָה־כֹּהֵן nie musi gramatycznie odnosić się wyłącznie do czegoś, co się wydarzyło⁷², ale jest to najbardziej prawdopodobne, naturalne ujęcie, tym bardziej że „wcześniejsze” zdają się stać w opozycji do „nowych” (oba „wcześniejsze” i „nowe” umieszczono w emfaticznej pozycji na początku złożonych zdań rzeczownikowych, przez co mocno kontrastują ze sobą). O ile „wcześniejsze” już nastąpiły, to „nowe” są już przez Boga ogłaszane (נָתַן hi. *ptp.* i שָׁמַע hi.; do tych czasowników zob. Iz 43,9.12; 41,22-23; 48,8 itp.), zanim pojawią się ich pierwsze oznaki (צִמָּח – por. Iz 44,4 oraz dla wydarzeń zbawczych w 43,19; 45,8)⁷³. „Nowe” niekoniecznie dlatego, że jeszcze nie nastąpiły (*impf.* nie musi wskazywać na przyszłość, a jedynie na niedokończone działanie, tj. że się jeszcze nie dopełniły), lecz dlatego że są odmienne od tego, co wcześniej⁷⁴. O „nowych” mowa jest jeszcze w Iz 48,6 (tylko te dwa razy w Dtiz w *pl.* i to z przedimkiem)⁷⁵, gdzie ma odnosić się do zwiastowania zbawienia przez proroka⁷⁶, i w *sg.* w 43,19 dla nowego exodusu⁷⁷. W każdym razie „nowe” są bliskie temu, by zakiełkować, a kontekście Dtiz musi chodzić o zbawienie, które

2, s. 213-215.

⁶⁸ Zob. U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 238.

⁶⁹ Do tego zob. powyższy komentarz do 43,9.

⁷⁰ Wg O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 43 i L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 105, to zapowiedzi kary przedwygnaniowych proroków, a „nowe” to zapowiadanie przez Deuteroizajasza akty zbawcze.

⁷¹ Tak K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 238, a wg K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 289 i U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 239, zwycięstwa Cyrusa lub Persów.

⁷² Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 237-238.

⁷³ Zob. powyższy komentarz do 44,4.

⁷⁴ Zob. U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 238-239. Do nowego w kontraście do starego i tego, co już było zob. C. Westermann, „הָרָשׁ”, *THAT I*, kol.524-530, zwł. kol. 525-526. Stąd J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 238, twierdzi, że nie może chodzić o konsekwencje zwycięstw odniesionych przez Cyrusa.

⁷⁵ Iz 48,6 jest wtórny wg H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 213-215

⁷⁶ Tak H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 235-236.

⁷⁷ Wg K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 289, uwolnienie i powrót Izraela wraz z konsekwencjami tychże dla Izraela i narodów. Poza tym הָרָשׁ w Dtiz został użyty przymiotnikowo w 41,15; 42,10.

obejmie zarówno Izraela, jak i narody (w.6). W pierwszym rządzie sprowadzają się do wyzwalającej działalności powołanego (w.7)⁷⁸, która jeśli podwójne zadanie powołanego wiązać z 49,5-6 (por. w.6), byłaby powiązana z powrotem wygnańców. Co ciekawe, w.9 zdaje się mieć nowych adresatów – „wy” (2. os. *pl.*), którymi są przypuszczalnie Izraelici (jak w 48,5-6)⁷⁹.

Najbardziej zastanawiającą kwestią jest tożsamość powołanego. Ponieważ perykopa ta znajduje się zaraz po pierwszej *Pieśni o słudze Pana*, mógłby nim być właśnie Boży sługa⁸⁰. Jak w 49,6 ma podwójne zadanie – wobec Izraela i narodów. Jest on narzędziem zbawienia⁸¹, którego istotą jest wyzwolenie z niewoli, uwolnienie, które może być różnie rozumiane. Jednocześnie odnajdujemy tutaj motywy znane z wyroczni o Cyrusie. Opis powołania odpowiada nie tylko słudze z 49,1, ale i Cyrusowi (45,1.3), a najbliższą paralełą dla powołania „w sprawiedliwości”, które powiązane jest z darowaniem wolności, jest 45,13. Czy to oznacza, że sługa JHWH przejmuje cechy przypisywane Cyrusowi i jego zadanie uwolnienia⁸², czy też odwrotnie, sługa JHWH okazuje się Cyrus (identyfikacja, która w czterech *Pieśniach o słudze JHWH* nie jest do pomyślenia). Działalność Cyrusa również w 45,6-7 ma wymiar uniwersalny i służy uznaniu jedyności Boga (por. w.8)⁸³. Wtedy tekst byłby wyrazem nadziei związanych z osobą Cyrusa na wyzwolenie Izraela i narodów oraz zaprowadzenie Bożego zbawczego porządku na świecie (zgodnie z 42,1-4). Jeśli zaś przeniesiono na sługę JHWH wątki „Cyrusa”, to fragment ten musiałby poprzedzać czwartą *Pieśń*, mówiącą o hańbiącej śmierci sługi (53,7-9). Po tej śmierci „polityczna” interpretacja wyzwolenia przez sługę byłaby trudna do wyobrażenia. Jeśli analizowana perykopa jest redakcyjna⁸⁴, to i tak utożsamienie powołanego ze sługą musiałoby poprzedzać czwartą *Pieśń*. Co więcej, perykopa nie

⁷⁸ Z najbliższym kontekstem mówiącym o wyzwoleniu z niewoli (więzienia) łączy „nowe” K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 238; zaś wg J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 239, „nowe” to przyjście sługi JHWH (ze sługą łączy je też T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 221).

⁷⁹ Tak też K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 239; podobnie J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 238: sługa Izrael w przeciwieństwie do bałwochwalców. Zaś wg U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 239, trzeba brać pod uwagę wszystkich możliwych odbiorców.

⁸⁰ Wg G. Fohrer, *Das Buch Jesaja 3*, s. 51, prorok, który jest sługą.

⁸¹ Zaś W. Pikor, „Izajaszowy sługa Jahwe a nowe przymierze, s. 31, sądzi, że sługa sam ma się stać przymierzem, „w jego osobie wcieli się i urzeczywistni przymierze”. Wcielenie jest z bez wątpienia chrześcijańską kategorią interpretacyjną.

⁸² W stronę takiej interpretacji zdaje się zmierzać J.L. Koole, *Isaiah III. 1*, s. 232.239, który bierze 42,1-9 za jedną całość i nie wyklucza politycznej interpretacji tekstu jako wyroczni o Cyrusie, czy L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 102-105.

⁸³ Identyfikację z Cyrusem za wieloma wcześniejszymi komentatorami (do tego zob. O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 39 przyp. 3 i R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 240 przyp. 277) postulują K. Elliger, *Deuterocesaja 1*, s. 226-239 oraz szereg nowszych opracowań, np. J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66*; R.G. Kratz, *Kyros im Deuterocesaja-Buch*, s. 141-142; R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 240.(252-253); J. Slawik, *Historia redakcji pierwszej części Księgi Deuterocizajasza (Iz 40-48)*, s. 47.

⁸⁴ Zob. poniżej.

jest po prostu dalszym ciągiem pierwszej *Pieśni* (42,1-4)⁸⁵ i nie wiadomo, dlaczego ponownie miałyby być mowa o wyznaczeniu czy powołaniu sługi Bożego. Pomimo zasadnych wątpliwości, że powołanym jest Cyrus⁸⁶, nadal najbardziej przekonującą tezę jest przeniesienie misji sługi na Cyrusa lub kolejnego władcę perskiego prezentowanego na wzór Cyrusa – Dariusza⁸⁷. Jeśli kolektywna interpretacja *Pieśni o słudze Pana* jest nie do przyjęcia dla⁸⁸, to nie ma żadnego powodu, by powołany nie był jednostką⁸⁹.

Perykopa ta poza wprowadzającą formułą posłańca z rozszerzeniem (w.5) ma dwuczęściową budowę, którą wyznacza formuła samoprzedstawienia (אֲנִי יְהוָה) na początku w.6 i 8. Być może nie tylko w.9, ale i w.8 ma innego adresata *explicitie* niż w.6-7: nie powołany przez Boga „ty”, ale „wy” (Izrael, wygnańcy). Budowa przedstawia się następująco:

w.5: formuła posłańca z podwójnym rozszerzeniem

w.5aß: stwórzyciel świata (meryzm)

w.5b: obdarzający życiem lud i wszystkich ludzi

w.6-9: mowa Boża

w.6-7: powołanie wyzwoliciela

w.6: powołanie i utrzymanie oraz zadanie (przymierze dla ludu i światło dla narodów)

w.7: celem powołania jest uwolnienie

w.8-9: jedyność JHWH

w.8a: wyłączne uznanie dla jedyne go Boga JHWH

w.9: Bóg zwiastujący nowe zdarzenia zbawcze

Integralność literacka i pochodzenie perykopy jest sporne. Z formalnego punktu widzenia zaskakuje pojawienie się nowego adresata w w.9, i to w liczbie mnogiej. Wiersz ten rzeczowo związany jest z mowami sądowymi, w których boskości dowodziło zapowiadanie wydarzeń, zanim one nastąpią (por. przede wszystkim 41,21-29,

⁸⁵ Zob. powyżej.

⁸⁶ Nie można się dziwić, że pod tym względem tekst uchodzi niejednoznaczny – np. wg R.F. Melugin, *The formation of Isaiah 40-55*, s. 67-69, może mówić o powołaniu króla lub proroka; a O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 39 przyp. 3, nie wyklucza utożsamienia z Cyrusem (choć ma nim być raczej sługa JHWH, którym jest Izrael, a ściślej babilońscy wygnańcy, babilońskie *gola*, גּוֹלָא).

⁸⁷ Dariusz jako władca prezentowany na wzór sługi i Cyrusa – zob. R.G. Kratz, *Kyros im Deuteriojesaja-Buch*, s. 186-191; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 212-213, według którego tekst jest propagandą na rzecz Dariusza I (po zwycięstwie nad uzurpatorem Gaumata), któremu zawdzięczano powrót z wygnania (wtedy też powstała perspektywa jerozolimska w Dtiz) i ustalenie prawa dla wielu krajów (inskrypcja z Behistunu), nawet jeśli w ostatecznym kształcie tekstu (*Endtext*) sługą JHWH jest Jakub/Izrael. Zob. jeszcze poniżej do datowania.

⁸⁸ Do tego zob. poprzedni rozdział.

⁸⁹ Jak chcieliby K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 288, w opinii którego sługą jest Izrael; O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 39 czy J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 223, dla których powołanym sługą jest babilońskie *gola* (J. van Oorschot: po powrocie).

zwł. w.21-24)⁹⁰. Jednak perykopa w żaden sposób nie jest mową sądową, lecz mówi przede wszystkim o powołaniu szczególnej osoby. W.8 (lub tylko w.8bβ, tj. trzeci człon paralelizmu) jest związany z tekstami o bożkach, które są w Dtiz wtórne (w.8a-βa jest niewątpliwie literacko związany z 48,11)⁹¹. Także w.5-7 są ściśle językowo i rzeczowo powiązane z innymi fragmentami, przede wszystkim z 45,1.13; 49,6.8, tak że zdają się być mozaiką językową. Nie inaczej ma się sprawa z gatunkowym pochodzeniem wierszy w tej perykopie⁹². Całość mogłaby być wyrocznią o powołaniu Cyrusa, ale w porównaniu z 45,1-7 zaskakiwałaby jej enigmatyczność.

Już B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 286, przekonywał, że w.5-7 są rozszerzeniem, związanym z włączeniem *Pieśni o słudze JHWH* do tekstów Deuteroizajaszowych, podczas gdy w.8 i 9 lepiej pasują do 41,21-29.

G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 51-52, sądził, że w.5-7 są drugim słowem o słudze Bożym, zaś w.8-9 późniejszym słowem, wynikającym z tego, że na zapowiedzianą wielką zmianę trzeba dłużej czekać (por. w.9bβ).

W C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 84, przypuszcza się, że u podstaw tej dotychczas niewyjaśnionej perykopy Deuteroizajasza (s. 81) leżała mowa sądowa złożona z w.5.8-9.

Wg K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 223-231, jest to jednolita wyrocznia powołania Cyrusa, która zamykała pierwotnie rozdz. 41 w całości poświęcony właśnie Cyrusowi. Poprzez włączenie do kompozycji pierwszej *Pieśni o słudze Pana* (42,1-4) nastąpiło jej błędne powiązanie ze sługą (w miejsce Cyrusa).

R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, s. 273-250, wyklucza z pierwotnej, Deuteroizajaszowej jednostki tekstowej z w.5 wszystko poza formułą posłańca (מַלְאֲכִי, dlatego że nie jest to mowa sądowa, a rozszerzenia *ptp.*, dlatego że mają zawierać wyrazy wyjątkowe lub związane z innymi wtórnymi rozszerzeniami), z w.6 לְאִיר גִּיִּם (bo zbawienie narodów ma nie być przedmiotem zainteresowania w Dtiz), w.8bβ mówiący o bożkach, zaś w.9 łączy się z 41,21-24. Powody operacji literackokrytycznych są w większości, z wyjątkiem bożków, skrajnie nieprzekonujące.

R.G. Kratz, *Kyros im Deuterojesaja-Buch*, s. 129-135.141-144, w.5-7 uważa za redakcyjne rozszerzenie (*Fortschreibung*) 42,1-4 (i 49,5-6), związane z włączeniem *Pieśni o słudze Pana* do Dtiz i utożsamiające sługę z Cyrusem (w.7 jako ogólna amnestia dla wszystkich ludów i uwolnienie spod babilońskiego jarzma⁹³ za Cyrusa jako założyciela nowej dynastii). Dalszym rozszerzeniem są w.8-9 (zmiana osób, bożki, niezapoeśredniczone przejście do dowodu ze zwiastowania i inne niż w 41,21-19* postrzeganie wcześniejszych/nowych jako zamkniętych epok). Pierwsze redakcyjne rozszerzenie zalicza do *Kyros-Ebed-Schicht* (tj. warstwy służi Cyrusa), a drugie do *Ebed-Israel-Schicht* (warstwa służi Izraela). Podobnie za tekst złożony z dwóch rozszerzeń (w.5-7 i w.8-9) uznany został w J. Slawik, *Historia redakcji pierwszej części Księgi Deuteroizajasza*

⁹⁰ מַלְאֲכִי łączy go z 48,6, który wg H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 720, wraz z 48,1-11* (bez w.5b [i w.7b] należącym *notabene* do warstwy bożków – s. 731) jest wtórne (*Naherwartungsschicht*, tj. warstwa oczekiwania na bliskie nadejście zbawienia).

⁹¹ 48,11 jest wtórnym fragmentem? Zob. powyżej.

⁹² Zob. powyżej.

⁹³ O tym myślał już O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 39.

(Iz 40-48), s. 44-48.

J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 228-235, uznaje całość za wtórne rozszerzenie pierwszej *Pieśni o słudze Pana* (ale pierwsze ze wszystkich i za H.-J. Hermissonem nazwane *Naherwartungsschicht*, warstwa oczekiwania na bliskie zbawienie). Argumentem poza ogólną wymową mającą odpowiadać tej warstwie redakcyjnej jest różnica w perspektywie czasowej tego co nowe pomiędzy 43,19 a 42,9. Według niego nie da się uratować Deuteroizajaszowego autorstwa tego fragmentu za cenę redukcji literackokrytycznej. Również L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 102, przypuszcza, że za tekstem ukrywa się redaktor. Także wg U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 212-231, całość jest wtórnym komentarzem do pierwszej *Pieśni o słudze Pana*, przy czym ma na uwadze nie Cyrusa, ale Dariusza (zaś ostateczna postać tekstu – *Endtext* ma utożsamiać sługę z Izraelem).

Zaś H.-J. Hermisson, „Einheit und Komplexität Deuterojesajas”, s. 311 (tylko zestawienie bez szczegółów), zalicza w.5-9* do warstwy podstawowej (jeszcze bez *Pieśni o słudze Pana*). W H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 709, podtrzymuje rozstrzygnięcie K. Elligera z pierwszego tomu tego komentarza, przy czym w.8bβ uznaje za rozszerzenie z warstwy o bożkach (s. 730 i 738).

W badaniach wzięto pod uwagę chyba wszystkie możliwości pochodzenia w.5-9, które w całości bądź części miałyby: przynależeć pierwotnie do pierwszej *Pieśni o słudze JHWH*⁹⁴, być wtórnie z nią zestawione (błędna ich interpretacja) czy być jej wtórnym rozszerzeniem (reinterpretacja *Pieśni*, choć i wtedy powołanemu przypisuje się różną tożsamość)⁹⁵. Trudno tu uzyskać jakąś pewność, ale w moim przekonaniu najbardziej prawdopodobne jest, że perykopa jest redakcyjnym rozszerzeniem, które utożsamiało sługę z *Pieśni* z Cyrusem, któremu przypisano przynajmniej zasadniczą część zadań sługi („przymierze ludu i światło narodów”). Ma się przyczynić do poznania Boga (por. w.7a). Czy powodem takiej reinterpretacji była śmierć sługi (53,8-9)? Niespełnione nadzieje zostałyby przeniesione na Cyrusa, który okazałby się sługą JHWH? Skoro w 45,1-7 jest on przez Boga powołanym pomazańcem, to łatwo było w nim dostrzec i Bożego sługę, tym bardziej że motywy królewskie są w *Pieśniach* bardzo wyraźne (zwł. właśnie w 42,1-4). Treściowo perykopa konkurowałaby w pewniej mierze z czwartą *Pieśnią o słudze JHWH*, według której Bóg zrealizował swoją wolę poprzez śmierć sługi. A może sługą król-prorok z *Pieśni* miał przejąć od Cyrusa zadanie uwolnienia ludu i narodów (otwarcie oczu i uwolnienie należałoby wtedy chyba rozumieć wyłącznie metaforycznie)?

Powiązany zagadnieniem jest datowanie perykopy. W samym tekście brakuje bezpośrednich wskazówek dla jego bezwzględnego datowania. Jeśli byłaby to pierwotna wyrocznia, to wraz z innymi tekstami przypisywanymi Deuteroizajaszowi

⁹⁴ Np. K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 289-290.

⁹⁵ Zob. J. Werlitz, „Vom Knecht der Lieder zum Knecht des Buches: Ein Versuch über die Ergänzungen zu den Gottesknechtstexten des Deuterojesajabuches”, *ZAW* 109 (1997), s. 34-36, który sam uważa, że sługą jest tutaj Jakub/Izrael (z powodu związków terminologicznych z 41,8-13), ściślej wygnańcy.

powstałaby na krótko przed 539 r. p.n.e.⁹⁶ Jeśli natomiast jest to redakcyjne rozszerzenie, to powstałoby po włączeniu *Pieśni o słudze JHWH* do pozostałych tekstów Deuteroizajaszowych, a w zależności od interpretacji przed lub raczej po śmierci sługi JHWH, tj. samego proroka Deuteroizajasza⁹⁷, czyli okres umownie nazywany wczesnymi czasami powygnaniowymi. Jeśli powołanym jest Cyrus, to musiałaby powstać przed jego śmiercią w 530 r. p.n.e.⁹⁸. Możliwe jest także, że mogłoby chodzić o osobę z „dynastii” Cyrusa⁹⁹, a więc o jednego z jego następców. W przypadku Dariusza byłby to okres po 522/521 r. p.n.e.¹⁰⁰ Od datowania warstwy redakcyjnej sztydzącej z bożków zależy, czy w.8(bβ) jest integralną częścią tej redakcyjnej perykopy, czy jej późniejszym rozszerzeniem¹⁰¹.

Podsumowanie. W kwestii tożsamości sługi w tej perykopie trzeba ograniczyć się do możliwych hipotez, gdyż jednoznacznie rozstrzygnięcie nie jest możliwe. Najbardziej prawdopodobne wydaje się, że tekst wtórnie utożsamia sługę JHWH z Cyrusem, choć Cyrus mógłby być niejako kodem dla późniejszego władcy perskiego. W mniemaniu redaktora – w obliczu śmierci sługi-proroka Deuteroizajasza? – wypełnienie zbawczej misji staje się zadaniem Cyrusa, a on sam tym prawdziwym Bożym sługą. Ma uwolnić lud izraelski i narody z więzienia wygnania/niewoli oraz zaprowadzić zbawczy porządek na całym świecie (por. 42,4). W ten sposób wypełni misję sługi wobec Izraela, stając się narzędziem „przymierza z ludem”, oraz wobec narodów, stając się dla nich narzędziem zbawczego „światła” i przyczyniając się do uznania JHWH jako prawdziwego Boga. Cyrus awansowałby na sługę JHWH.

⁹⁶ Tj. przed zdobyciem Babilonu (por. 45,1-7) – tak K. Elliger, *Deuterojesaja 1*, s. 229-230.

⁹⁷ Do tego zob. powyższe analizy *Pieśni o słudze Pana*, w szczególności czwartej *Pieśni*.

⁹⁸ Analogicznie dla 42,5-7 J. Slawik, *Historia redakcji pierwszej części Księgi Deuteroizajasza (Iz 40-48)*, s. 232. Na krótko po 540 r. p.n.e. swoją *Naherwartungsschicht* datuje też H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 733-734 (choć nie włącza do niej tego fragmentu). Fragment powstałby więc w mniej więcej tym samym czasie co treściowo konkurencyjne wyjaśnienie wypełnienia misji z czwartej *Pieśni o słudze Pana*.

⁹⁹ Dariusz pochodził z bocznej linii Achemenidów i doszedł do władzy po zabójstwie uzurpatora Gaumaty – zob. R. Albertz, *Die Exilzeit*, s.100-101 (choć czasami dopuszcza się, że Gaumata w rzeczywistości był młodszym bratem Kambyzesa, Bardiją, który według inskrypcji z Behistunu miał zostać zamordowany przez Kambyzesa – zob. <https://de.wikipedia.org/wiki/Bardiya>; dostęp 16.06.2020).

¹⁰⁰ I na pewno przed jego śmiercią w 486 r. p.n.e. Powstanie 42,5-7 z Dariuszem wiąże: R.G. Kratz, *Kyros im Deuterojesaja-Buch*, s. 186-191, dla którego punktem wyjścia dla datowania tekstu (i całej warstwy redakcyjnej) jest stłumienie przez Persów dwóch powstań w Babilonie (522/521 r. p.n.e.), po których dopiero faktycznie możliwy stał się powrót wygnańców i podjęcie odbudowy świątyni – fragment powstałby gdzieś w latach 520-515 p.n.e.; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 213 (datuje na ok. 520 r. p.n.e.). J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 242, sytuuje go (z całą warstwą redakcyjną) na przełomie VI i V w. p.n.e. Zob. też poniższą analizę 49,8-12.

¹⁰¹ Przeważnie warstwa bożków jest uważana za jeszcze późniejszą, ale jedynie na podstawie względnego datowania – zob. J. Slawik, *Historia redakcji pierwszej części Księgi Deuteroizajasza (Iz 40-48)*, s. 237-238; R.G. Kratz, *Kyros im Deuterojesaja-Buch*, s. 197-198; J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 312-318; ostatnio także H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 734.

4.2. Księga Izajasza 49,7.8-12

7. Tak rzekł JHWH¹⁰²,
 odkupiciel¹⁰³ Izraela, Święty jego,
 ‘poniżonemu’¹⁰⁴ przez człowieka¹⁰⁵, ‘pogardzonemu’¹⁰⁶ przez lud,
 słudze władców:
 Królowie zobaczą i powstaną,¹⁰⁷

¹⁰² W Q^a i Q^b przed JHWH stoi dodatkowo אֲדֹנָי (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 320), co nawet jeśli byłoby metrycznie wskazane, musi być uznane za lekcję dłuższą.

¹⁰³ Lekcja G z zaimkiem dzierżawczym 2. os. sg. znajduje wprawdzie potwierdzenie w Q^a (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 320), to jednak nie przystaje treściowo do reszty wiersza, a w G znajduje się dodatkowy predykat „Bóg Izraela”.

¹⁰⁴ TM: „(o?) poniżeniu (duszy/człowieka/życia)/aby poniżyć osobę (życie)”, a dodatkowo musiałyby chodzić o nieregularną formę *inf. cs.* (לִּי). Paralelnej konstrukcji doszukiwano się w Hi 12,4 לִּי שֶׁחֶק לְרַעְיוֹ („pośmiewiskiem dla bliźniego”), ale bynajmniej nie jest podobna, tak że שֶׁחֶק nie może odnosić się adresata (którego wskazuje *suf.* 2. os. na końcu wiersza). Trudno byłoby sobie wyobrazić, że słowa Boże mają prowadzić do czy być powiązane z poniżeniem sługi (do tego też H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 320-321). Najprawdopodobniej TM jest więc uszkodzony. Tłumacz G oddał *ptp. act.* (taka wokalizacja pasowałaby do spółgłosek), tj. „gardzący duszą [życiem] swoją” (wbrew BHS; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 31-32, lekcja G nie pokrywa się z C – zob. H.-J. Hermisson; lekcję G wybierano w HAL). Szereg świadectw poświadcza *ptp. pass.* (zob. BHS, HAHAT), w tym także 4Q^d (zob. H.-J. Hermisson i T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 407), które również rzeczowo jest najbardziej przekonujące – tak H.-J. Hermisson, który jako punkty odniesienia (*Bezugstexte*) wskazuje na trzecią i czwartą *Pieśń o słudze JHWH*, w których sługa jest pogardzany, a nie pogardzającym swoim życiem; K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 329 i B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 343, którzy za możliwą uważa także korektę na *ptp. ni.*; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 172 przyp. 1; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 395; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 183; J.D.W. Watts, *Isaiah 34–66*; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 30; T. Brzegowy; J.L. Koole, który rozważa ponadto możliwość, że TM nie wymaga korekty (nietypowe *ptp. pass. czy abstractum pro concreto*).

¹⁰⁵ Zob. poniżej oraz H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 316 czy T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 407.

¹⁰⁶ TM: „gardzącemu narodem”, co C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 172, a za nim L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 183, tłumaczą jako „odrażającemu dla ludzi”. Wg H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 368, wokalizacja masorecka – obrzydzenie poganami (נִי) – odzwierciedla późniejsze interesy masoretów. Za Q^a, 4Q^d, a także G, V i S (zob. BHS; A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 38 i H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 321) najlepiej jest wokalizować czasownik jako *pu.* (tak BHS; K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 329; B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 343; J.D.W. Watts, *Isaiah 34–66*; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 33; H.-J. Hermisson; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 30; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 407; też K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 395, który jednak niesłusznie rzeczownik נִי chce zmienić na *pl.*).

¹⁰⁷ Wg akcentów w TM oba czasowniki są orzeczeniami „królów”, do których dodano „książąt” (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 321, który zachowuje w tłumaczeniu podział z TM; też J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 31). Przenosząc akcent i łącząc קָמוּ z „książętami”, otrzymalibyśmy chiasm. Poza tym וַיִּשְׁתַּחֲוֶיּוּ nie musiałoby oznaczać początku nowego zdania, który byłby orzecznikiem dla „książąt” (tak tłumaczą L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 183 i T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 406), co jednak rzeczowo byłoby tutaj mniej przekonujące, bo chodzi z pewnością o pokłon wszystkich władców z królami na czele (por. Iz 52,15).

książęta, i oddadzą pokłon¹⁰⁸
ze względu na JHWH, który jest wierny,
Świętego Izraela, który¹⁰⁹ wybrał ciebie.

8. Tak rzekł JHWH:

W czasie przychylności odpowiedziałem ci
i w dniu zbawienia pomogłem ci¹¹⁰,
i kształtuję ciebie¹¹¹ i czynię¹¹² ciebie przymierzem [dla] ludu,
aby¹¹³ podnieść kraj¹¹⁴,
aby dać w posiadanie dziedzictwa spustoszone,

9. aby powiedzieć uwiezionym: *Wydźcie!*
a tym, którzy w ciemności: *Pojawcie (pokażcie) się!*¹¹⁵
Przy drogach¹¹⁶ będą się paśli

¹⁰⁸ Wg BHS konieczna jest korekta ortograficzna na ַ bez dageš (w L najwyraźniej stawiano go po *hatef patah* – tak też w 45,14; zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 321).

¹⁰⁹ Najlepiej ostatnie zdanie oddać jako zdanie względne (tak też w komentarzach, np. T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 406). *Impf. cons.* może być kontynuacją *pf.* ze zdania אֲנִי (zob. Gesenius' *Grammatik*, § 111q).

¹¹⁰ Q^a oba czasowniki oddaje w *impf.* – zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 321-322 (możliwe, że w Q^a zinterpretowano tekst w świetle Iz 61,1-4). Można się wahać, czy na pewno przekład w czasie przeszłym jest zasadny (*pf. propheticum?* – wg J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 37, *pf.* oznacza pewność, że się wydarzy) – zob. poniższy przypis do kolejnych czasowników.

¹¹¹ Raczej יָצַר, a nie יָצַר – do tego zob. już powyższą uwagę do 42,6; tak też H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 379; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 172; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 38; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 395; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 184; inaczej ponownie U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 26; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 407.

¹¹² W BHS zwokalizowano oba czasowniki za G (pierwszego z tych brak w G*, stąd przywołuje się G^b) oraz *Vetus Latina*, V, S i arab., w których oddano je w czasie przeszłym, jako *impf. cons.* – do tego zob. już powyższą uwagę do 42,6. Ponieważ zmiana dotyczy wyłącznie wokalizacji, nie jest wykluczona (ku temu skłania się też H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 322.376), choć nie jest niezbędna.

¹¹³ Do różnych możliwości oddania konstrukcji z *inf. cs.* zob. powyższą uwagę do 42,7.

¹¹⁴ Dodanie paralelnego do מְבֹרָא określenia kraju (jak proponują BHS [*prp*]; K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 329; K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 39; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 124 przyp. 107; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 172 przyp. 4, który jednak nie daje konkretnej propozycji) nie miałoby żadnych podstaw tekstowokrytycznych (nie wystarczy wskazanie na *m. cs.* – zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 39).

¹¹⁵ Choć rzeczowo raczej tutaj powinien następować podział na wiersze (zob. BHS), to jednak przesunięcie takie nie ma znaczenia ani tekstowego, ani treściowego.

¹¹⁶ Zarówno G, jak i Q^a zdają się poświadczać ַ (zob. BHS; tak tekst koryguje B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 344, powołując się na Iz 40,4), przy czym w Q^a są to „góry” (por. w.11, skąd może wywodzić się ten wariant tekstowy – zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 322, który jednak preferuje takie uzupełnienie podobnie jak BHS; B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 344; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 172 przyp. 5; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 184). Jednak *lectio brevior* oraz podejrzenie wygładzenia tekstu (por. paralelne wyrażenie) świadczą przeciwko takiemu uzupełnieniu (przeciwko korektom J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 41-42, jako że ַ zostało zasadnie pominięte, bo autor miał na uwadze jedynie drogę powrotną na Syjon). Zmiana na *pl. rzeczownika* ַ (tak BHS), i to w niepoświadczonym w Biblii Hebrajskiej znaczeniu („biedny”, „uciskany” w Ps 9,10; 10,18; 74,21; Syr 4,2;

- i na wszystkich gołych wniesieniach będą pastwiska ich.
10. Nie będą głodni ani nie będą spragnieni,
i nie uderzy ich gorąc ani słońce,
bo litujący się nad nimi poprowadzi ich¹¹⁷
i nad źródła wody przyprowadzi ich.
11. I uczynię wszystkie (moje) góry¹¹⁸ drogą,
a szlaki moje¹¹⁹ (niech) się podniosą¹²⁰.
12. Oto ci z daleka przyjdą¹²¹,
a oto ci z północy i z zachodu
a ci z kraju asuańczyków¹²².

Formalnie fragment składa się z dwóch jednostek tekstowych (w.7 i 8-12)¹²³,

jeszcze w niepewnym Prz 26,28 – zob. HAHAT) „piaszczyste płaszczyzny”, „równy teren” (z arab.), a dokładnie paralelnym do „gołych wyżyn” jest pozbawione podstaw (zob. też H.-J. Hermisson).

¹¹⁷ W G παρακαλέσει, które zdaje się bazować na podobnym graficznie czasowniku נחם (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 322).

¹¹⁸ W G „każda góra”, bez suf. choć w pl. także w S i T (zob. BHS), zaś Q^a i V potwierdzają TM (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 322). Nawet jeśli suf. może być upodobnieniem do paralelnej linii, to byłaby to zbyt wątpliwa podstawa do korekty. Jednak rzeczowo lekcja TM jest podejrzana, jako że „góry moje” w Starym Testamencie odnoszą się jedynie do gór w ziemi obiecanej (zob. H.-J. Hermisson i poniższy komentarz). Tekst korygują K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 330; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 172 przyp. 6; H.-J. Hermisson.

¹¹⁹ Podobnie jak w przypadku „gór” z paralelnej linii (zob. poprzedni przyp.) w G (sg.), w S i T nie ma suf., zaś TM poświadcza Q^a oraz α' i θ' (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 322 i BHS), choć słowo to nie jest paralelne do הרי, lecz do הרים. Ponownie brak wystarczających podstaw do ewentualnej korekty.

¹²⁰ Wg B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 344, formę czasownika należy zmienić na fem., ale zob. *Gesenius' Grammatik*, § 145u czy H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 322. Możliwe byłoby też pasywne tłumaczenie czasownika. (zob. HAHAT).

¹²¹ Deiktyczne הנה mogłoby prowadzić do tłumaczenia w czasie teraźniejszym.

¹²² Nazwa w TM to nieznana miejscowość czy teren. W Q^a „sjenejczycy/asuańczycy”, tj. mieszkańcy Sjene/Asuanu (zob. HAHAT; por. Ez 29,10; 30,6: סִנְיָה; wg T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 407, taką lekcję potwierdzają też przekłady z Heksaplpii w wyjątkiem G). W G „Persowie”, a w T i V ogólnie „z południowego kraju”, co rzeczowo mniej więcej odpowiada lekcji Q^a (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 322-323 oraz J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 46; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 30). Choć część świadectw potwierdza trudności z tym wyrazem (zob. J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66*), to jako najlepsza jawi się Q^a – tak koryguje tekst wielu komentatorów: BHS; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 125 przyp. 109; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 172 przyp. 7; J.L. Koole; H.-J. Hermisson; T. Brzegowy.

¹²³ Wielu komentatorów także uważa w.7 oraz w.8-12 za odrębne perykopy – zob. K. Elliger, *Deuterocesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 49; R.F. Melugin, *The formation of Isaiah 40-55*, s. 143; H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 324 (i przywołana tam literatura); analogicznie U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 28 (dwa rozszerzenia redakcyjne). Inaczej J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 28; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 172-173, który jednak usunął formułę posłańca w w.8 i przestawił w.7aß-b za w.12, co nie ma podstaw tekstowokrytycznych i wymagałoby wyjaśnienia, jak do takiego przesunięcia doszło, nie mówiąc już o tym, że rozbija treściowy związek pomiędzy poniżeniem a wywyższeniem sługi – por. 52,12-14 (za nim A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 98.100); zaś L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 183, mówi enigmatycznie o „nowym etapie słowa prorockiego” (w.8-10).

a każda z nich rozpoczyna się od formuły posłańca, przy czym pierwsza z nich ma typowe w Dtiz rozszerzenie (imiesłowowe) oraz dodatkowo szerszy opis adresata (w.7aα). O ile pierwsza zapowiada uznanie i uczczenie przez władców poniżonego sługi, to druga przechodzi w obietnicę wyzwolenia z niewoli za pośrednictwem sługi i zapowiedź Bożej opieki nad powracającymi do swego kraju. Natomiast 49,13 to hymn zaadresowany do nieba, ziemi (meryzm?) oraz gór w 2 pl., wzywający do wychwalania Boga za pocieszenie i litowanie się nad swoim ludem, który paralelnie nazwany jest Bożymi biedakami¹²⁴. Układ tekstów przypomina 42,1-13, gdzie po *Pieśni o słudze JHWH* (42,1-7/49,1-6) znajduje się fragment ściśle z nią związany (redakcyjny: 42,5-9/49.7.8-12), a całość zamyka hymniczna perykopa (42,10-13/49,13)¹²⁵.

4.2.1. Analiza Iz 49,7

Morfokrytycznie w.7 może nawiązywać do Deuteroizajaszowych wyroczni zbawienia: formuła posłańca z (imiesłowowym) rozszerzeniem, adresatem jest jednostka, prezentacja konsekwencji Bożej ingerencji w *imperf.* oraz wskazanie na jej przyczynę, która leży jedynie w Bogu (*perf.* mogłoby być kojarzone z zapewnieniem o pomocy). Jednak brak jest nie tylko formuły „Nie bój się!”, ale także bezpośredniego odwołania się do Bożej interwencji¹²⁶. Perykopa jest raczej jednorazową kompozycją, zapowiedzą zbawienia sługi¹²⁷.

Typowe dla Deuteroizajasza rozszerzenia formuły posłańca pojawiają się tutaj po raz ostatni w Dtiz¹²⁸. Oba predykaty יְהוָה יִשְׁעוּ וְיִרְאוּ Izraela są również typowe. Pierwsze z nich występuje w 43,14; 44,6.24; 48,17 (por. też 54,8 oraz 41,14; 44,22.23;

Do oddzielenia od 49,1-6 zob. powyższą analizę drugiej *Pieśni*.

¹²⁴ Tak też koniec jednostki tekstowej wyznaczają K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 49; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 17 czy T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 405. Odmienność formalna w.13 od pozostałych jest powszechnie postrzegana, ale związek z poprzedzającymi wierszami bywa niebezpiecznie podkreślany, np. poprzez umieszczenie w ramach jednej kompozycji redakcyjnej – zob. U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 31; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 328-329.

¹²⁵ Co zauważył m.in. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 172-173. Do kompozycyjnej funkcji hymnów w Dtiz zob. J. Ślawik, *Historia redakcji pierwszej części Księgi Deuteroizajasza (Iz 40-48)*, s. 219-224; R. Albertz, *Die Exilszeit*, s. 287-288.297 czy H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 3*, s. 714-716, który w bardziej zróżnicowany sposób ujmuje pochodzenie i rolę fragmentów hymnicznych.

¹²⁶ Do budowy wyroczni zbawienia zob. powyższą analizę 41,8-13 i przywołaną tam literaturę. R.F. Melugin, *The formation of Isaiah 40-55*, s.143, niesłusznie sądzi, że jest to kompletna wyrocznia zbawienia. Ostrożniej A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 99-100, który odnajduje w w.7aγ elementy kultowej skargi.

¹²⁷ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 325: zapowiedź zbawienia posiadająca wyjątkowe cechy. Do zapowiedzi zbawienia jako domniemanego gatunku literackiego (jest to jedynie ogólne określenie treści zróżnicowanych formalnie perykop) zob. C. Westermann, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas*, s. 37-41.

¹²⁸ Zob. U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 43.

47,4; 49,26; 52,3,9; 54,5)¹²⁹, a drugie w 41,14; 43,3,14; 45,11; 48,17 (por. też 40,25; 41,16,20; 43,15; 47,4; 54,5; 55,5), zawsze w powiązaniu z Izraelem czy Jerozolimą¹³⁰. Podkreślają, że Bóg jest zbawcą Izraela, co szczególnie zwraca uwagę bezpośrednio po 49,6¹³¹. Bóg jest tytułowany Świętym Izraela przede wszystkim w Iz (1,4; 5,19,24 i in.) oraz w Ps (71,22; 78,41; 89,19)¹³². Jest więc typowym nie tylko w Dtiz, ale w całym Iz predykatem Boga¹³³. W Dtiz zawsze jest powiązany z wyzwajającym dziełem JHWH¹³⁴, mogąc tak jak tutaj występować paralelnie do predykatu „odkupiciel”. Zatem z jednej strony wskazuje na wyłączność i potęgę Stwórcy, a z drugiej na Jego zbawcze działanie¹³⁵. Jedyny i potężny Bóg jest tym, który ocala swój lud (z ucisku i niewoli). Do formuły posłańca dołączono także wskazanie adresata, który został szerzej scharakteryzowany (podobnie jak w 45,1)¹³⁶. Charakterystyka ta jest trzyczęściowa. Adresat tytułowany jest sługą (עֶבֶד) władców¹³⁷. W Dtiz מֶשֶׁל pojawia się jeszcze tylko w 40,10 dla boskiego ramienia i w 52,5 dla obcej władzy prześladowającej Izrael¹³⁸. Ponieważ obiecuje się odmianę losu sługi i uhonorowanie sługi przez królów i książęta, mowa jest z pewnością o obcych władcach. Kontekst Dtiz sugeruje władze babilońskie. Sługa jest poniżony. Czasownik חָנַב wyraża silne, emocjonalne, negatywne nastawienie, odrzucenie¹³⁹. Choć nie znajdujemy go

¹²⁹ Do tego pojęcia zob. powyższy komentarz do 44,24.

¹³⁰ Oba często stoją koło siebie: 41,14; 43,14; 47,4; 48,17; 54,5, z tym że *suf.* zawsze stoi przy נָאֵל, a „Izrael” przy קְרִיֹשׁ (z *suf.* w 43,15 i 10,17), tak że mamy tutaj do czynienia z wariantem stylistycznym – zob. H.-J. Hermisson, *Deuteriosaja 2*, s. 366-367.

¹³¹ Zob. U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 44.

¹³² Poza tym pojawia się jeszcze w 2Krl 19,22; Jr 50,29; 51,5 i Ez 39,7. קְרִיֹשׁ to termin, który trzeba rozumieć w ramach dynamiczno-magicznej religijności, określa to, co charakteryzuje się mocą: przedmioty, procesy, ludzi, którzy przynależą do sfery świętości. JHWH objawia się jako święty (epifania; Iz 6), jest jako taki czczony (Ps 99) i opiewany jako jedyny (nieporównywalny z niczym) w swej świętości (1Sm 2,2). Boża świętość zobowiązuje do etycznej i religijnej czystości. Obecność Boga udziela świętości miejscu – świątyni, i wszystkiemu, co z nią związane – zob. H.-P. Müller, „קִשֶׁר”, *THAT II*, kol. 589-609.

¹³³ Ma stałe miejsce w tradycji izajaszowej – zob. H.-J. Hermisson, *Deuteriosaja 2*, s. 366.

¹³⁴ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 31.

¹³⁵ Zob. K. Elliger, *Deuteriosaja 1*, s. 151-152; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 173.

¹³⁶ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuteriosaja 2*, s. 368.

¹³⁷ מֶשֶׁל², „panować”, „władać”, obejmuje dwa zasadnicze obszary zastosowań. W ogólnym, niepolitycznym sensie dla ludzkiego władania nad stworzeniem, innym człowiekiem (rodzeństwem), sobą samym czy własnością (w znaczeniu „zarządzać”, jak w Rdz 24,2). W politycznym sensie jako określenie władcy (Iz 52,5), JHWH (Iz 40,10; 63,19), a także eschatologicznego władcy (Mi 5,1). Wtedy znaczenie rzeczowo pokrywa się z מֶלֶךְ (inaczej w Sdz 8,22-23; 9,2 czy Mi 5,1). Ludzkie panowanie może mieć wymiar teologiczny, gdy wynika z Bożego podobieństwa (Ps 8,7; por. Rdz 1,26,28) lub gdy panowanie jednego narodu nad innym jest karą za grzechy (Pwt 15,6) – zob. A. Soggin, „מֶשֶׁל”, *THAT I*, kol. 930-933.

¹³⁸ Do trudnego 52,5 zob. H.-J. Hermisson, *Deuteriosaja 3*, s. 286-288.

¹³⁹ W pi. często emocjonalną niechęć do tego, co obce – zob. E. Gerstenberger, „חָנַב”, *THAT II*, kol. 1051-1055.

więcej w Dtiz¹⁴⁰, to rzeczowo najbliższy zdaje się być 50,6¹⁴¹. Z kolei czasownik **בזה** w Dtiz użyty został jeszcze jedynie w 53,3 (dwa razy), gdzie opisywał izolację, negatywną ocenę i pogardę dla sługi Bożego¹⁴². Z **נָפֵשׁ** można by rozumieć wyrażenie jako „do głębi wzgardzonemu”, gdyż **נָפֵשׁ** oznacza „duszę” jako siedzibę uczuć czy odczuć¹⁴³. Jednak **נָפֵשׁ** to także określenie osoby ludzkiej, co bardziej odpowiada paralelnemu **נָי** (por. Ps 22,7 i w szczególności 2Sm 5,8)¹⁴⁴. **נָפֵשׁ** trzeba rozumieć jako *gen. subiectivus*, a nie obiekt pogardy¹⁴⁵. Za takim ujęciem przemawia też 53,3¹⁴⁶, na którym wiersz najprawdopodobniej się opiera. Zarówno **נָפֵשׁ** jak i **נָי** w sg.¹⁴⁷ wskazują na człowieka czy ludzi w ogóle, przy czym różnicowanie na społeczność i jednostkę jest niepotrzebne¹⁴⁸. Określenia te ujawniają totalność odrzucenia i pogardy, z którymi sługa musiał się zmagać¹⁴⁹. Ponieważ wiersz ten umieszczony został bezpośrednio po *Pieśni o słudze JHWH*, zgodnie z którą sługa miał być **אֲדָמָה** (49,6), to zaskakuje, że stał się przedmiotem powszechnej pogardy¹⁵⁰.

Wyrocznia (w.7aß-b) jest bardzo krótka¹⁵¹. W Dtiz królowie (w *pl.*)¹⁵² pojawiają się jeszcze w 41,2 i 45,1, gdzie są władcami, których pokonuje Cyrus (w 45,1 JHWH sam ich rozbija), oraz w czwartej *Pieśni o słudze Pana* 52,15, gdzie z kolei mają być świadkami wywyższenia sługi, i w 49,23, mówiącym o pokłonie królów przed Jerozolimą po przyprowadzeniu do niej wygnańców¹⁵³. Wyrocznia orientuje się

¹⁴⁰ W 41,24; 44,19 występuje rzeczownik **חִיכָה**.

¹⁴¹ Tak H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 369.

¹⁴² Zob. powyższy komentarz do 53,3.

¹⁴³ Tak HAHAT, KBL. Jak słusznie zauważają J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 32 czy H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 369, paralelami nie są w istocie rzeczy takie sformułowania jak w Sdz 18,25; 1Sm 1,10; 22,2 itp.

¹⁴⁴ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 369.

¹⁴⁵ Jak chciałby K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 394 – przeciwko takiej interpretacji zob. np. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 33.

¹⁴⁶ Tak H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 368-369; U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 44.

¹⁴⁷ W sg. w Dtiz pojawia się jeszcze tylko w 55,2. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 33, rzeczownik ten rozumie w sensie „każdy” (do tego zasadna krytyka w H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 369).

¹⁴⁸ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 369. Zaś wg U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 44, **נָפֵשׁ** wskazuje na jakąś jednostkę, a **נָי** na jakiś naród, odnajdując w tym wraz z trzecim elementem **נִשְׁלִים** stopniowanie.

¹⁴⁹ Zdaniem C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 174, powodem pogardy jest cierpienie Izraela (jak w 53,3 sługi).

¹⁵⁰ U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 45, wyciąga z tego wniosek, że dodatek wyraża sceptycyzm wobec misji Izraela jako sługi Pana.

¹⁵¹ Nie ma żadnego powodu, by ta część wiersza była wtrąceniem (jak sugeruje J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 34), a nie wyrocznią, gdyż pojawia się w nim *suf. 2. os. sg.*, którego jedynym sensownym odniesieniem jest sługa, zaś w.8 rozpoczyna się od kolejnego wprowadzenia mowy JHWH (formuły posłańca). Hipoteza o wtrąceniu wynika z chęci sklejenia w.7 i 8-12 w jedną perykopę (do tego zob. już powyżej).

¹⁵² Co ostatecznie nie ma też wpływu na to, by w położeniu **נִשְׁלִים** i **שָׁרִים** dostrzegać chiasm.

¹⁵³ Także w Iz 60,3.10-11.16; 62,2, gdzie są świadkami wywyższenia Syjonu. Zob. U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 45.

zatem na czwartą *Pieśń* (wywyższenie poniżonego sługi)¹⁵⁴, a najbliższą paralełą jest najpewniej 49,23, gdzie oprócz królów pojawiają się księżniczki. שרר to czasownik treściowo spokrewniony z מַשֵּׁל, a rzeczownik z niego wyprowadzony oznacza urzędnika, przełożonego czy namiestnika¹⁵⁵. Bez względu na położenie akcentu¹⁵⁶ nie ma żadnego powodu oddzielać królów i urzędników – wszystkie czasowniki odnoszą się do obu grup¹⁵⁷. Wyrocznia nie mówi, co ujrzą, tak że odpowiedzi dostarcza 52,13: wywyższenie sługi¹⁵⁸. Zareagują na to, powstając (z tronów), czyli odnosząc się z szacunkiem (por. Sdz 3,20; Hi 29,8), oraz oddając pokłon głową do ziemi w geście, który czyniony był przed wysoko postawionymi osobistościami dla wyrażenia czci (i uniżenia samego siebie)¹⁵⁹. W Dtiz w 49,23 i 45,14 oznacza pokłon przed Jerozolimą (por. też 60,14; a poza tym pojawia się w krytyce bożków i bałwochalców 44,15.17; 46,6)¹⁶⁰. Wyrażenie „powstać i oddać pokłon” jest dosyć typowe (Rdz 19,1; 23,7; Wj 33,10; 1Sm 20,41; 25,41)¹⁶¹. Władcy narodów, królowie i królewscy urzędnicy oddadzą hołd wywyższonemu słudze, ale nie stanie się to z jego powodu, lecz ze względu na (לְמַעַן) JHWH (w.7b). Wg 45,5 Bóg ze względu na sługę Izraela powołał Cyrusa (co ma ostatecznie prowadzić do uznania przez cały świat jedyności Boga)¹⁶². Choć Bóg działa ze względu na siebie samego, to Jego zbawcze działanie jest jednocześnie wyrazem Jego wierności¹⁶³. אָמֵן ni. wskazuje zawsze na trwałość czegoś, a w kontekście etyczno-religijnym na spolegliwość i wierność. Stąd używany jest w teologicznych wypowiedziach o Bożej wierności (Pwt 7,9, choć są one zaskakująco rzadkie) i o spolegliwości, pewności wypełnienia

¹⁵⁴ Zob. J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 237.

¹⁵⁵ Zob. A. Soggin, „משל”, kol. 932.

¹⁵⁶ Zob. powyższą uwagę do tekstu.

¹⁵⁷ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 370-371.

¹⁵⁸ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 371, który nie wyklucza, że domyślnym dopełnieniem mógłby być sługa jako „światło narodów” z w.6, co wychodziłoby ostatecznie prawie na to samo. Wg J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 35, sprawiający kłopot brak dopełnienia ma podkreślać rolę samego odkrycia.

¹⁵⁹ Czasownik חרה hišt. (wywodzący się z języka ugaryckiego) oznacza „zginać się”, „głęboko się kłaniać”, nieraz do samej ziemi (Rdz 18,2 czy Iz 49,23). W kulce to gest proskinezy, który nie jest specyficzny dla kultu JHWH. Wywodzi się z tradycji jerozolimskich, gdzie jest pokłonem przez JHWH – zasiadającym na tronie na Syjonie Bogu-królu (Ps 22,28; 29,2; 86,9; 95,6 itp.). Do tego czasownika zob. H.-P. Stähli, „חרה”, *THAT I*, kol. 530-533.

¹⁶⁰ Do wtórności tekstów o bożkach zob. powyżej.

¹⁶¹ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 371. J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 35, w sekwencji: zobaczyć - powstać-oddąć hołd, widzi stopniowanie (klimaks).

¹⁶² W prawdopodobnie redakcyjnych fragmentach Bóg ze względu na swoje imię powstrzymuje swój gniew (49,8, do wtórności zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 231-214), a kierując się swoją sprawiedliwością, wywyższy Torę (42,21, zob. powyższa analiza 42,18-25). Zaś najbliższą paralełą jest 55,5, według którego ze względu na JHWH ludzie zmierzać będą ku Izraelowi (do wtórności zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 588-590, a do nieznanego ludu zob. s. 608-609).

¹⁶³ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 372.

się Jego słowa (1Krl 8,26; Oz 5,9; Ps 19,8)¹⁶⁴. Wierność Boga odnosi się z pewnością przede wszystkim do wierności słudze, ale także do pewności zrealizowania przez Boga obietnic zbawienia zwiastowanych przez Deuteroizajasza.

Na zakończenie powtórzony został predykat „Święty Izraela”, który razem z imieniem JHWH obejmuje klamrą całą niewielką perykopę¹⁶⁵. W jej środku znajdują się władcy/królowie oddający pokłon słudze. Bóg wybrał (בחר) sługę Izraela (jak w 41,8-9; 43,10; 44,1-2)¹⁶⁶, a wybranym Bożym (zawsze z *suf.*: בְּחִירָא) jest tytułowany Izrael w 43,20; 45,4 i sługa w 42,1. W Dtiz wybranie dotyczy więc jedynie sługi JHWH z *Pieśni* i Izraela. Jedynie w ostatnim zdaniu pojawia się forma 2. os. sg. (*suf.*) pokazująca, że jest to mowa skierowana do sługi.

A kim jest sługa? Fragment ten znajduje się bezpośrednio po drugiej *Pieśni* o słudze, a mówiąc o poniżeniu sługi i zapowiadając jego wywyższenie, wyraźnie nawiązuje do czwartej *Pieśni*. Wydawałoby się, że jest to ta sama osoba, o której mówią *Pieśni*¹⁶⁷. Jednocześnie jednak fakt, że wyrocznia antycypuje 52,13-53,12, jest trudnością interpretacyjną, bo jak można wyjaśnić takie uprzedzenie czwartej *Pieśni*? Fakt ten wraz z treściowymi i językowymi nawiązaniem do czwartej *Pieśni* dowodzi, że jest to redakcyjna perykopa, będąca interpretacją losu sługi w świetle tej *Pieśni*¹⁶⁸, ale innego sługi. Co więcej, o ile w 52,13 królowie są „tylko” świadkami nieoczekiwanego wywyższenia sługi, to tutaj oddają mu hołd, a jest także gest samoponiżenia. Sługa jest też nie tyle zbawczym światłem dla narodów (jak w 49,6), których reprezentantami są królowie (por. 52,15), ile adresatem ich hołdu (por. 45,14, według którego różne narody będą zmierzać w kajdanach do Jerozolimy; 49,22-23). Nie musi to być wyraz antyuniwersalistycznych tendencji, choć droga do zbawienia władców (jako reprezentantów narodów) wieść ma przez oddanie czci słudze (por. Iz 60,1-3 i bardziej dwuznaczne 61,5-6)¹⁶⁹. W pozostałych tekstach Dtiz (poza warstwą bożków) hołd oddawany jest jedynie Syjonowi. Jednocześnie cały szereg motywów Deuteroizajaszowych zdaje się łączyć adresata z Izraelem: Bóg

¹⁶⁴ Zob. H. Wildberger, „אֲנִי”, *THAT I*, kol. 182-184. W Dtiz w ni. jeszcze tylko *ptp.* w 55,3; hi. w 53,1 i 43,10; a także rzeczownik אֲנִי („piastun”, „czuwający nad kimś”) w 49,23 (zob. też H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 372).

¹⁶⁵ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 367.

¹⁶⁶ Dla Izraela jeszcze 48,10 w nieco innym znaczeniu (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 248-249), a poza tym w Dtiz czasownik pojawia się jeszcze w 40,20 (wybór materiału na bożka); 41,24 (wybór bóstwa). Do tego czasownika zob. powyższy komentarz do 41,8-9. Wg J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 36, antonim בחר, czyli מאס bywa używany paralelnie z בחר (np. Ps 15,4), tak że stanowi odpowiednią przeciwwagę dla pogardy, która dotyka sługę.

¹⁶⁷ Tak J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 34 (i to w ramach mesjańskiej interpretacji); T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 419 (widząc w tym wierszu doskonałą konkluzję 49,1-6).

¹⁶⁸ Zob. J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 237 (nie wyklucza, że jej autorem mógłby być autor czwartej *Pieśni*, co jest nieprawdopodobne) R.G. Kratz, *Kyros im Deuterojesaja-Buch*, s. 135.

¹⁶⁹ Do tego zob. J. Slawik, „Egzegeza Księgi Izajasza 61,1-11”, s. 78-81. Dla redakcyjnych korekt charakterystyczne jest, że wcześniejsze wypowiedzi nie są eliminowane, lecz reinterpretowane w nowym duchu czy w nowej perspektywie (zob. też H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 396-397; zaś do działania redaktorów zob. O.H. Steck, *Exegese des Alten Testament*, s. 78-79).

jest tytułowany Odkupicielem i Świętym Izraela, obiektem wybrania poza jednym wyjątkiem 42,1 jest zawsze Izrael, Bóg działa zawsze ze względu na samego siebie i swoją chwałę oraz z powodu Izraela (por. 45,4). Wszystko wskazuje na to, że sługą jest tutaj Izrael¹⁷⁰, który nierozłącznie związany jest z Syjonem (powracający z 49,8-12 są nikim innym jak dziećmi Syjonu – 49,18-24)¹⁷¹. Utożsamiane Izraela z Syjonem potwierdzać może nawet umieszczenie tej wyroczni w drugiej części Dtiz, tj. rozdz. 49-55. Syjon w 49,14-26 jest zniszczonym i pozbawionym ludzi miastem, którego los Bóg, jego odkupiciel, odmienia, a hołd mu oddadzą i służyć mu będą władcy narodów. Na razie na równi z Izraelem zмага się z pogardą i odrzuceniem przez ludzi i władców (w.7α), ale Bóg ujmie się za swoim poniżonym sługą Izraelem/Syjonem. Sługa ten ciągle jest niewolnikiem (עֶבֶד w innym sensie niż w pozostałych miejscach Dtiz?)¹⁷², co odpowiada położeniu Izraela w innych fragmentach Dtiz (por. 42,22.24; 47,6; 49,25; 51,13-14.23)¹⁷³. Ponieważ wiersz ten staje się zrozumiały dopiero przy uwzględnieniu kontekstu, to w tym sensie nie jest samodzielną perykopą.

Jakich czasów dotyczy taki opis stanu sługi Izraela? Wyrocznię można by datować zarówno w okresie wygnania, jak i powygnaniowym¹⁷⁴. Izrael i Jerozolima są jeszcze w żałosnym położeniu (por. skarga wyludniona Jerozolima w 49,14[-26])¹⁷⁵. W każdym razie musi być datowana po czwartej *Pieśni o słudze JHWH*.

Perykopa składa się z wprowadzenia mowy JHWH z rozszerzeniami (predykaty Boże i opis adresata) oraz mowy Bożej mówiącej o wywyższeniu sługi przez władców ze względu na Boga i Jego wierność swojemu wybranecowi. Wywyższenie sługi z mowy JHWH jest przeciwstawione jego poniżeniu z wprowadzenia. Wyrocznia ma ramową budowę wyznaczoną przez Boże imię JHWH i predykat „Święty”, a w samym środku stoją (chiastycznie umieszczone) מְשֻׁלָּם i מְלָכִים.

JHWH, Święty i odkupiciel Izraela
sługa pogardzany (przez ludzi i władców)
sługa wywyższony (przez królów i urzędników)

¹⁷⁰ Tak K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 329; B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 343; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 124; J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 237; R.G. Kratz, *Kyros im Deuteriojesaja-Buch*, s. 136; H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja* 2, s. 367-368; zob. też C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 173; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 183; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 43 (znajdujący się już w kraju i oczekujący powrotu dalszych wygnańców, diaspory). Czy wpływ na to mogło mieć słowo Izrael w 49,3? Jak się wydaje, wyrocznię tą trzeba wiązać z utożsamieniem sługi z 49,1-6 z Izraelem (tak R.G. Kratz; H.-J. Hermisson).

¹⁷¹ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja* 2, s. 372.398: „Izrael, który gromadzi się jako społeczność Syjonu”; taką perspektywę uwzględnia się też w U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 45, gdzie mowa jest o pogardzie wobec Syjonu i sługi (dla niego to główni aktanci w Iz 49-54).

¹⁷² Zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 34. Do negatywnego znaczenia rdzenia עֶבֶד użytego do opisu relacji między narodami por. Wj 1,13 i zob. C. Westermann, „עֶבֶד”, *THAT* II, kol. 189-190.

¹⁷³ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja* 2, s. 370.

¹⁷⁴ Do płynności tych pojęć zob. powyżej.

¹⁷⁵ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja* 2, s. 369.

JHWH, Święty Izraela wierny wybranemu słudze

Taka budowa wyroczni wskazuje dodatkowo na jej odrębność.

Integralność tego wiersza nie budzi większych wątpliwości. Mimo że Bóg nawet w swojej mowie nazwany został JHWH i „Świętym Izraela”, to w redakcyjnej, literacko przemyślanej kompozycji nie jest to powodem do ingerencji literackokrytycznych¹⁷⁶.

4.2.2. Analiza Iz 49,8-12

Gatunkowo w.8-12 tak samo jak w.7 mogłyby nawiązywać do wyroczni zbawienia: formuła posłańca, adresatem jednostka, zapewnienie o doświadczonej pomocy w *pf.*, ale wynika z niego zadanie, a zbawcze konsekwencje (*impf.*) dotyczą innej wielkości, widok powracających (w.12) mógłby odpowiadać tzw. celowi. Ponownie jest to raczej swobodna kompozycja orientująca się na Deuteroizajaszowe wyrocznie zbawienia i zapowiedzi zbawienia¹⁷⁷. Ponadto powołanie (w.8b) może być kojarzone z wyroczną królewską¹⁷⁸.

Fragment rozpoczyna się formułą posłańca (w.8), tym razem bez rozszerzenia. Brak rozszerzenia jest nietypowe w pierwszej części Dtiz (tylko w 45,14), a dominuje w drugiej części (49,22.25; 50,1; 52,3.4)¹⁷⁹. Bóg zareagował, odpowiedział (ענה¹; por. Iz 41,17)¹⁸⁰ i pomógł (עזר, który *de facto* jest tutaj synonimem ענה¹; por. Iz 41,10.13-14; 44,2 oraz w odniesieniu do sługi Pana w 50,7.9)¹⁸¹. Czas zbawienia, w którym Bóg pomaga, już nadszedł (*pf.*; tak też w 41,10-13.14)¹⁸². Paralelnie mowa jest o czasie przychylności (רצון ma obiektywizujące znaczenie¹⁸³

¹⁷⁶ Zob. R.G. Kratz, *Kyros im Deuterojesaja-Buch*, s. 135; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 31.43; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 325-326. Do tego zob. też poniższe omówienie integralności literackiej 49,8-12.

¹⁷⁷ Tak mniej więcej R.F. Melugin, *The formation of Isaiah 40 -55*, s.143-144; A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 98-100. Zob. powyższy przypis do w.7.

¹⁷⁸ Wg H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 327, fragment ten bazuje na wyroczni królewskiej oraz na elementach *Pieśni o słudze JHWH*.

¹⁷⁹ W rozdz. 49-55 wyjątkiem jest tylko rozszerzenie w 51,22.

¹⁸⁰ Reakcja na drugą osobę, najczęściej w pozytywnym sensie. Czasownik bywa używany w kontekście sądowym dla bycia świadkiem. Najczęściej pojawia się w kontekście teologicznym dla Bożej reakcji na prośbę modlącego się (por. skargi, takie jak Ps 20,2; 22,22 itp.), tożsamej z udzieleniem pomocy (sporadycznie z własnej inicjatywy Boga) – zob. C.J. Labuschagne, „ענה I”, *THAT II*, 335-341. Poza tym w Dtiz występuje jeszcze w skardze Boga w 50,2 i w krytyce bożków w 46,7.

¹⁸¹ Do tego zob. powyższy komentarz do 41,10 i do trzeciej *Pieśni o słudze Pana*.

¹⁸² Choć leksykalnie ta część wiersza nie jest związana z prologiem, to rzeczowo przywodzi na myśl Iz 40,2 (zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 174).

¹⁸³ רצון wywodzi się z rdzenia רצה „akceptować”, „przyjmować”, który bez wyjątku wiąże się z pozytywną oceną przedmiotu. Jest to rzeczownik abstrakcyjny wyrażający przede wszystkim subiektywny stosunek do tego, co się przyjmuje z zadowoleniem czy przychylnością. Gdy upodobaniem darzy osoba wyżej stojąca na drabinie społecznej lub Bóg, to słowo nabiera obiektywnego znaczenia łaski, łaskawości. Poza tekstami mądrościowymi występuje właściwie jedynie w kontekście teologicznym

i nie występuje więcej w Dtiz)¹⁸⁴ i dniu zbawienia (יְשׁוּעָה po raz pierwszy w Dtiz pojawia się w 49,6, i to dla Bożego zbawienia świata)¹⁸⁵. Określenia te wcale nie muszą oznaczać krótkiego czasu, chwili, choć חַיָּם zasadniczo oznacza ograniczony czas (Iz 47,9; 48,7)¹⁸⁶.

Druga część (w.8bα) pokrywa się dosłownie z 42,6bα, z tym że w 42,6 obok przymierza dla ludu stoi jeszcze wyznaczenie na światło dla narodów (לְאוֹר גּוֹיִם). Adresat jest stwarzany, by stać się narzędziem Bożego samozobowiązania na rzecz ludu¹⁸⁷. O ukształtowaniu (יָצַר) sługi w łonie matki była mowa w poprzedzającej drugiej *Pieśni o słudze JHWH* (49,5). Ludem, na rzecz którego Bóg podejmuje samozobowiązanie, jest najpewniej Izrael, tym bardziej że mowa jest o uwalnianych i powracających, o kraju i spustoszonych dziedzictwach¹⁸⁸. Zarówno umiejscowienie po i związek z 49,1-6, a także podobieństwo do 42,6[-7] każe w adresacie jednostki widzieć Bożego sługę (por. też 49,7)¹⁸⁹, co jeszcze nie rozstrzyga o jego tożsamości. Skoro w 42,5-9 jest nim Cyrus, ewentualnie inny władca perski (Dariusz)¹⁹⁰, to i tutaj taka identyfikacja będzie musiała być wzięta pod rozwagę. Podobnie jak w 42,7 wyrażenia w *inf.* przedstawiają, jak Bóg poprzez sługę zamierza działać na rzecz Izraela. Podniesienie kraju to zbawienne odnowienie (חַיָּה hi.; por. 49,6) kraju¹⁹¹. Jak pokazuje paralelne wyrażenie „spustoszone dziedzictwa”, krajem tym jest ziemia Izraela¹⁹². חַיָּה (hi.) jest ściśle związane z rzeczownikiem נַחֲלָה. O ile w q. oznacza „otrzymać” czy „posiadać נַחֲלָה”, to w hi. „przekazać komuś coś jako נַחֲלָה”¹⁹³. Sens

– do tego zob. G. Gerleman, „רִצְחָה”, *THAT* II, kol. 810-813.

¹⁸⁴ A czasownik w 40,2 i 42,1. Treściowo zbliżony jest do Iz 61,2 (zob. J. Slawik, „Egzegeza Księgi Izajasza 61,1-11”, s. 66-67) i Ps 69,14 (jako *n. rectum* dla חַיָּה), stąd wg H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 377, mamy do czynienia z językiem późniejszych tradentów Dtiz (zob. też U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 47).

¹⁸⁵ Zob. powyższy komentarz do tego wiersza. W Dtiz słowo to spotykamy jeszcze w 51,6,8; 52,7,10 dla wiecznego zbawienia Izraela/Jerozolimy.

¹⁸⁶ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 37-38.

¹⁸⁷ Zob. powyższy komentarz do 42,6.

¹⁸⁸ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 378; tak też J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 38-39. Inaczej W. Pikor, „Izajaszowy sługa Jahwe a nowe przymierze, s. 30, powołując się na 42,6 (ale do tego wyrażenia w tamtym wierszu zob. jego powyższe omówienie).

¹⁸⁹ Co nie budzi wątpliwości komentatorów – zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 373.

¹⁹⁰ Zob. powyższą analizę 42,5-9.

¹⁹¹ Zob. powyższy komentarz do 49,6, gdzie mowa była o odnowie ludu izraelskiego („plemion Jakuba”) paralelnie do sprowadzenia z powrotem ocalonych z Izraela. Gdy dopełnieniem חַיָּה hi. są budynki czy inne konstrukcje, to oznacza „budować” (np. Lb 7,1; 9,15; 1Krn 21,18, por. też Prz 30,4 חָרַץ dla stworzenia ziemi), a gdy ludzie, to „wzbudzić” potomstwo (1Krl 15,4; Rt 4,5,10), a także wypełniać słowo (zobowiązanie 2Krl 23,3). Hi. nigdzie więcej w Starym Testamencie nie występuje z dopełnieniem חָרַץ, mimo to nie ma podstaw, by z dopełnieniem „kraj” interpretować go w sensie odbudowy – zob. U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 48.

¹⁹² Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 39,41.

¹⁹³ W Starym Testamencie istnieje bliski związek pomiędzy נַחֲלָה a ludem. Lud może być metaforycznie nazywany dziedzictwem JHWH. W Dtiz pojawia się tylko w 47,6 i wtórnym 54,17 – zob. powyższy komentarz do 54,17; G. Wanke, „נַחֲלָה”, *THAT* II, kol. 55-59 i H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja*

חשׁ obejmuje zarówno bycie spustoszoną, w ruinie (obiektywnie), jak i czucie się pozbawionym życia, zdrętwiałym, przerażonym (subiektywnie, co może być też reakcją na nieszczęście). Analogiczne znaczenia mają rzeczowniki¹⁹⁴. חֲמֻדָּה w Dtiz występują jeszcze tylko w 49,19¹⁹⁵, opisując zniszczoną, zrujnowaną i wyludnioną Jerozolimę (por. też 44,28). Czy to jedynie terminologiczne nawiązanie, czy też oznacza, że *de facto* mowa jest o Jerozolimie i jej otoczeniu? Zadaniem sługi jest przekazanie na powrót zniszczonej i wyludnionej ziemi Izraelowi, doprowadzenie w ten sposób do jej odnowy. Oba wyrażenia muszą być rozumiane paralelnie jako opis tego samego¹⁹⁶. Jak się wydaje, oddaje to perspektywę (babilońskiej) *gola* (גֹּלָה), wygnańców, a sformułowania te wyrażają nadzieję na przywrócenie dziedzictwa wcześniejszym właścicielom¹⁹⁷, co z pewnością powodowało napięcia (por. Ez 33,24-26)¹⁹⁸.

Trzecie wyrażenie w *inf.* (w.9a) ukazuje następny element misji sługi – wzywanie więźniów do wyjścia. O uwolnieniu więźniów przez sługę jest też mowa w 42,7 (por. 61,1)¹⁹⁹. Znajdują się oni w ciemności, co znowu przypomina „siedzących w ciemności” z 42,7, gdzie są paralelnym określeniem więźniów²⁰⁰. Różnicą jest jednak, że teraz sługa ma wydać polecenie wyjścia na wolność. Czy אמר ma wskazywać na królewskie rozporządzenie (Cyrusa lub innego władcy perskiego²⁰¹; לוּ mogłoby być też tłumaczone „o”) czy też być wezwaniem skierowanym do więzionych wygnańców²⁰²? *Impt.* w 2. os. *pl.* skierowane do więźniów sugerują raczej tę drugą możliwość. Muszą oni uwierzyć w zaoferowaną wolność²⁰³. Z drugiej strony powszechnie uwolnienie więźniów bywało na starożytnym Bliskim Wschodzie elementem zwycięskich kampanii wojennych lub wstąpienia na tron nowego władcy²⁰⁴. Innym pytaniem jest, czy rzeczywiście tylko wygnańcy są adresatami

2, s. 195 (komentarz do 47,6).

¹⁹⁴ Zob. F. Stolz, חֲמֻדָּה, *THAT* II, kol. 970-974; J.L. Koole, *Isaiah* III. 2, s. 39.

¹⁹⁵ Inne formy jeszcze w 52,14 oraz 54,1.3 (a חֲמֻדָּה też w Triz w 61,4). Wg. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 381, autor sięga właśnie do 49,19.

¹⁹⁶ Tak U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 48; H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 380-381.

¹⁹⁷ Tak ponownie U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 48-49, który na tej podstawie dochodzi do wniosku, że po powrocie pierwszej grupy wygnańców właśnie jej przypadła decydująca rola; a zwłaszcza H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 380. Podobnie J.D.W. Watts, *Isaiah* 34-66.

¹⁹⁸ Za U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 48. Zob. też W. Zimmerli, *Ezechiel* 2, s. 817-820.

¹⁹⁹ אָסַר, „wiązać”, „zakuć”, „związać”, *ptp. pass.* (zob. *HAHAT*). Rdzeń ten nie występuje więcej w Dtiz.

²⁰⁰ Zob. powyższy komentarz do 42,7. Wg U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 50, taki opis sytuacji wygnańców nie odpowiada historycznej rzeczywistości (do tego zob. powyższy komentarz do 42,22), tak że ma być odmalowaniem jej w ciemnych barwach.

²⁰¹ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 381, według którego inaczej niż w 42,7 dekret o amnestii został włożony w usta króla perskiego.

²⁰² Tak przeważnie – zob. U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 49: podjęcie polecenia z 48,20.

²⁰³ Tak J.L. Koole, *Isaiah* III. 2, s. 41.

²⁰⁴ Opieram się na H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 381, który przywołuje amnestię ogłoszoną przy wstąpieniu na tron Ramzesa IV, ikonografia statuy Panammuwy II z Samal (Syria) czy dwa przykłady z Asyrii (z motywem pokazania światła). Wg C. Westermann, R. Albertz, גִּלְיָה, *THAT* I,

tego polecenia, a nie cała izraelska diaspora (por. w.12 i Iz 41,9)²⁰⁵? Sługa jest zatem zaangażowany w przywrócenie stosunków własnościowych w Izraelu i odnowie kraju oraz w uwolnienie więzionych.

Wraz z w.9b rozpoczyna się nowa część perykopy²⁰⁶, w której nie ma już mowy o misji sługi²⁰⁷. Jednak uwolnienie dzięki działalności sługi umożliwia powrót do kraju. Droga będzie prowadzić przez פַּלְמִי (*pl.*), które w Dtiz pojawiają się jeszcze w 41,18 w obietnicy obfitości wody płynących przy nich. Są to prawdopodobnie tyse czy ogołocone, tj. nieporośnięte drzewami obszary wyżynne²⁰⁸. Nie ma większego znaczenia, czy drogi mają prowadzić tylko przez takie mało gościnne tereny, czy też wyżyny te są jednym z elementów opisu wyzwań w drodze do ojczyzny (w.11 dodatkowo mówi o górzystych terenach). Metaforycznie użyty motyw wypasania (רָעָה w znaczeniu intranzytywnym)²⁰⁹ mówi o tym, że powracający w drodze, nawet przez nieprzyjazne wyżyny, nie będą cierpieć głodu (ani pragnienia – w.10)²¹⁰. Termin מִרְעִית stoi najczęściej w powiązaniu z ludem jako stadem Bożego pastwiska (Ps 74,1; 79,13; 95,7 i in.)²¹¹. Motyw pasterski, który nie dotyczy jedynie jedzenia, ale i zabezpieczenia wszystkich potrzeb stada (Iz 40,10 czy Ps 23), pokazuje pośrednio, że sam Bóg zatroszczy się o powracających²¹². Nie muszą się obawiać głodu i pragnienia ani żaru słońca (w.10) – obietnica ta została sformułowana negatywnie (3 razy לֹא; por. Ps 107,5). Głód i pragnienie w zupełnie zrozumiały sposób stoją często obok siebie²¹³. Mogą być karą za nieposłuszeństwo Bogu (Pwt 28,48; Iz 5,13; por. też Iz 51,19)²¹⁴. Żar (שָׂרָה) w całej Biblii Hebrajskiej znajdujemy jedynie jeszcze w Iz 35,7²¹⁵. Może razem ze słońcem (por. Ps 121,6) być uważany za hendiadys, ale por. Jon 4,8²¹⁶.

kol. 418-426, tut kol. 422, לֹא ni. ma w analizowanym wierszu znaczenie toleratywne.

²⁰⁵ Za całą diasporą opowiadają się H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 381; U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 49-50, który uważa, że za nią przemawia też kontekst rozdz. 49-54.

²⁰⁶ Wg J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 41, nowa strofa.

²⁰⁷ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 43; H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 381.

²⁰⁸ Do szczegółów zob. K. Elliger, *Deuterocesaja* 1, s. 164-165.

²⁰⁹ Do tego czasownika zob. powyższy komentarz do 44,28.

²¹⁰ Słowo pojawia się w Dtiz jeszcze w 40,11, gdzie Bóg jako pasterz dba o swój lud, oraz w 44,28 (tytuł Cyrusa); dalej zob. Iz 61,5 oraz U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 51.

²¹¹ Rzeczownik ten w Biblii Hebrajskiej występuje 4 razy w Ps, 3 razy w Jr oraz po jednym razie w Ez i Oz (*BW10*).

²¹² Ponieważ w 44,28a Bożym pasterzem tytułowany jest Cyrus, to można by się zastanawiać, czy za w.9b-10a nie miałyby ukrywać się działania Cyrusa. Jednak w.10b i 11, każdy na swój sposób, wskazują na Boże działanie.

²¹³ Zob. G. Gerleman, „שָׂרָה”, *THAT* II, kol. 1022-1026, tu kol. 1025.

²¹⁴ Zob. U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 51; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 174, który widzi w tym nawiązanie do exodusu z Egiptu, gdy Bóg dbał o jedzenie i picie (por. Ne 9,15).

²¹⁵ Do tego słowa szerzej zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 382. W Dtiz słońce jest zawsze związane z wschodem (41,25; 45,6; w innym sensie jeszcze w 54,12 – zob. powyższy komentarz do tego wiersza).

²¹⁶ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 42.

W.10b dodaje do tego uzasadnienie: stanie się tak, bo Bóg będzie prowadził powracających. Predykatem Boga jest litujący się. רחם (pi.) wywodzi się wprawdzie z rzeczownika oznaczającego matczynie łono (Iz 46,3) i ma mocny komponent uczuciowy, ale zawsze opisuje działanie skierowane od wyżej stojącego na drabinie społecznej do kogoś niższej usytuowanego. Przeważnie podmiotem jest JHWH. Stosunek Boga do człowieka przypomina relację matki do dziecka (Iz 49,15), w szczególności jest przeciwieństwem gniewu i Bożego karania (Wj 34,6; Iz 54,8; 60,10). Może wiązać się z odpuszczeniem grzechów (Iz 55,7), a kontekstem być odnowienie relacji Boga z ludem (Iz 54,10)²¹⁷. W Dtiz czasownik רחם pojawia się w jedynie w rozdz. 49-55 (głównie w rozdz. 49 i 54, poza wymienionymi powyżej jeszcze w 49,13)²¹⁸, jest więc związany przede wszystkim z tekstami o Syjonie²¹⁹. Boże prowadzenie – w drodze, jak wynika z w.10a – opisano dwoma fonetycznie bliskimi i synonimicznymi czasownikami, które mogą mieć korzenie w pasterstwie: stosunkowo rzadki נהל pi. (Rdz 33,14; 47,17; a dla Bożego prowadzenia w Ps 31,4 czy Wj 15,13, przy czym w Ps 23,2 i Iz 40,10 wyraźnie widać jego metaforyczne użycie w ramach obrazu Boga jako pasterza)²²⁰ oraz podobnie używany נהג (Wj 3,1, a w ramach wyobrażenia o Bogu-pasterzu np. w Ps 78,52; 80,2)²²¹. Prowadzenie jest wyrazem troski o pożywnie i bezpieczeństwo powracających. O ile w.9b mówił o pastwiskach, to końcówka w.10 o wodzie, co przywodzi na myśl Deuteroizajaszo- we obietnice z 41,17-18; 43,20 i 48,21²²² (por. też 44,3).

W **w.11** powraca mowa JHWH w 1. os. Motyw przygotowania drogi nawiązuje do 40,3-4²²³ – wezwania do przygotowaniu drogi na przemarsz zwycięskiego JHWH (מַסְלָה w Dtiz występuje jedynie w 40,3 i 49,11)²²⁴. Tutaj natomiast sam JHWH przygotowuje drogę dla powracających. Wyrażenie „moje góry” (z suf.) użyte zostało jedynie w Iz 14,25; 65,9 (oraz w Za 14,5 i Ez 38,21, budzących wątpliwości tekstowe), odnosząc się górzystego obszaru kraju Izraela, ziemi obiecanej²²⁵, co tutaj nie

²¹⁷ Zob. H.J. Stoebe, „רחם”, *THAT* II, kol. 761-768.

²¹⁸ Poza tym jeszcze w 47,6; 54,7 – zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 382-383, według którego oba te wiersze się redakcyjnymi uzupełnieniami.

²¹⁹ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 383. Wyjątkiem jest wtórny 55,7. J.L. Koole, *Isaiah* III. 2, s. 43, bierze go za programowe pojęcie; podobnie U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 52, zdaniem którego ma być w tych rozdziałach podstawowym terminem dla nowego etapu historii zbawienia.

²²⁰ W Dtiz jeszcze tylko w 51,18. Do obu czasowników zob. też E. Jenni, „נהג”, *THAT* II, kol. 53-55, tu kol. 54. Wg J.L. Koole, *Isaiah* III. 2, s. 43, mają nawiązywać do hymnicznego opiewania exodusu z Egiptu (Wj 15,13; Ps 78,52).

²²¹ Zob. U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 52, według którego używany jest na określenie pasterskiej aktywności JHWH. Jest rzadki w literaturze prorockiej (Iz 11,6; 20,4; 60,11; 63,14; Lm 3,2; Na 2,8). Nigdzie więcej nie występuje w Dtiz.

²²² Zob. J.L. Koole, *Isaiah* III. 2, s. 42; U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 50, według którego mamy do czynienia z nawiązaniem do 41,17-20. מַבְיָה w całej Biblii Hebrajskiej występuje jeszcze tylko w Iz 35,7 i Koh 12,6.

²²³ Wg H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 383, wręcz zacerpniętym z 40,4.

²²⁴ W Iz ponadto w 7,3; 11,16; 19,23; 33,8; 36,2; 59,7; 62,10.

²²⁵ Zob. K. Kiesow, *Exodustexte im Jesajabuch literarkritische und motivgeschichtliche Analysen*, s. 89;

wchodzi w grę. Rzeczowo lepsze byłyby הָרִים ²²⁶. Góry są w Dtiz Bożym stworzeniem (40,12), które wychwala zbawczą potęgę Boga (49,13; 44,23; też 42,11; 55,12). O ich przemianie (שִׁי) mowa jest również w 42,15 w kontekście prowadzenia powracających (por. 42,16) i w 41,15 w metaforze pokonania przeszkód, którymi po 41,8-13 zdają się być wrogowie wygnańców²²⁷. O ile góry Bóg przekształca w drogę (w sg., inaczej niż w w.9), to o szlaki (w pl.) reagują na Boże polecenie. Czy użycie pl. wiąże się z w.12: szlaki dla powracających z różnych stron świata, podczas gdy droga w sg. miałyby jak w 43,16.19 służyć wygnańcom babilońskim²²⁸? שִׁי został użyty został jak w Iz 41,18; 42,15(.16; 49,2)²²⁹ dla przemiany w cudowny sposób, tutaj gór w drogę. Z kolei רִיב zdaje się być związany z wyrównywaniem (podnoszeniem dolin) szlaków (por. 40,4 – podsumowujące czy skrótowe nawiązanie do tego wiersza?)²³⁰.

W.12 może pokazywać, po co Bóg przygotował drogę i troszczy się o powracających. Oto nadchodzą ze wszystkich stron świata. Przybywanie (בִּיאַ) uzmysławia, że oczekiwanie zostało sformułowane z punktu widzenia celu drogi, którym jest kraj Izraela (w.8), a w kontekście rozdz. 49(-54) Jerozolima/Syjon (49,18)²³¹. Staje się to właśnie teraz rzeczywistością (deiktyczne הִנֵּה). אֵלֶּה w Dtiz do osób odnosi się jeszcze tylko w 49,15.21, w w.21 trzykrotnie do dzieci Jerozolimy²³². Nawet ten zaimek sugeruje, że mowa jest nie tylko o wygnańcach, ale przede wszystkim o diasporze. Najbliższą paralelą jest obietnica z 43,5-6²³³ sprowadzenia synów i córek Bożych (*suf.*) z daleka, ze wszystkich czterech stron świata (por. też 49,22). W Dtiz wyrażenie „z daleka” pojawia się jeszcze w 49,1 (dla odległych narodów

H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 383.

²²⁶ Tak H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 383; zob. też powyższy przypis do tłumaczenia. Inaczej J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 45, według którego trzeba je postrzegać jak „moje szlaki”, a *suf.* pokazuje, że Bóg przekształca je w drogę i włada całym krajobrazem.

²²⁷ Jeszcze w 40,9; 52,7 dla miejsca wystąpienia posłańca dobrej wieści, w 54,10, gdzie trzęsienie ziemi jest elementem obrazowego porównania. J.L. Koole, *Isaiah III*. 2, s. 44, przypuszcza, że góry są symbolem dla wszelkich przeszkód dla odnowy Izraela. Jeszcze dalej posuwa się U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 53, widząc w tym wierszu metaforyczne usunięcie wszelkich przeszkód i tak jak w 40,3 i 62,10 ma chodzić o społeczno-etyczne uregulowania, będące podstawą powygnaniowej restauracji. Jednak w kontekście w.12 (czy wezwania do powrotu – 48,20 i podobnych motywów w Dtiz) nie ma powodu, by przynajmniej drogi nie miały być pojmowane dosłownie.

²²⁸ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 383-384.

²²⁹ Czasownik שִׁי jest używany do opisanego różnego rodzaju przemian i w innych miejscach w Dtiz, ale inaczej składniowo – np. w 50,2; 51,3.10.

²³⁰ Tak H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 383.

²³¹ Zob. U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 53.

²³² Zaś w 49,15 dla matek niemowląt w obrazowym porównaniu dla Bożej zbawczej troski przewyższającej nawet ich troskę swoje dzieci.

²³³ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 384, dla którego 43,5-6 to tekst referencyjny (*Referenztext*).

paralelnie do wybrzeży)²³⁴ oraz w 43,6 paralelnie do מִקְצֵה הָאָרֶץ (por. też 49,6)²³⁵. Jak w 43,6 odnosi się do Izraelitów rozproszonych po całym świecie²³⁶. Nie wymieniając wschodu wiersz nie bierze chyba pod uwagę możliwości powrotu przez pustynię²³⁷. O północy poza 43,6 mowa jest jeszcze tylko w 41,25, a יָם na określenie strony świata już więcej w Dtiz nie występuje. Wydawać by się mogło, że zachód jest nie na miejscu, chyba że jako jedna ze stron świata. Alternatywnie יָם może oznaczać Morze Śródziemne²³⁸, a więc Izraelitów rozproszonych także po basenie Morza Śródziemnego (por. wybrzeża w 49,1 czy Iz 11,11)²³⁹. Końcowe אֶרֶץ מִצְרַיִם (korekta)²⁴⁰ odnosi się przypuszczalnie do Elefantyny lub ogólniej do Egiptu i Kusz (por. Iz 43,3, a także 45,14; 11,11)²⁴¹.

Ponownie powstaje pytanie, kim w takim razie jest powołany utożsamiany ze sługą. Jest narzędziem przymierza dla ludu i prowadzi do uwolnienia wygnanców, przywrócenia właściwych stosunków w powygnaniowym Izraelu, co pozostaje w ścisłym związku z powrotem rozproszonej po całym świecie diaspory. Oczywiście jest więc, że nie może być tożsamy z Izraelem (inaczej niż w 49,7!)²⁴². Nie jest też po prostu sługą z drugiej *Pieśni*²⁴³, bo byłby to swego rodzaju dublet i brak

²³⁴ Por. też Iz 60,4.9. מִזְרָח w Dtiz pojawia się jeszcze tylko w 46,11, w którym paralelnie stoją מִזְרָח, tj. wschód, i אֶרֶץ מִצְרַיִם, co prowadziło nieraz do interpretowania „z oddali” jako wschodu (tak m.in. J.L. Koole, *Isaiah III*, 2, s. 45). Jednak 46,11 pokazuje jedynie, że do „dali” zaliczano także „wschód”, gdzie Bóg powołał Cyrusa (por. 41,2[i 25]; do tego zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 133-134).

²³⁵ Co mogłoby wskazywać na reinterpretację trzeciej *Pieśni o słudze Pana* w 43,5-6, gdzie zbawienie obejmuje nie tyle narody, co rozproszonego po całym świecie Izraela – zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 384-385.

²³⁶ Zob. R.G. Kratz, *Kyros im Deuterocesaja-Buch*, s. 138; H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 384; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 53-54.

²³⁷ Jeszcze inaczej R.G. Kratz, *Kyros im Deuterocesaja-Buch*, s. 138, który uważa, że babilońscy wygnanci już powrócili i dlatego nie mówi się już o wschodzie (do tego słusznie krytycznie H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 384) czy U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 53, według którego pominięto wygnanców w Babilonie („wschód”), bo oni już w 48,20 zostali wezwani do wyjścia.

²³⁸ Tak J.L. Koole, *Isaiah III*, 2, s. 45.

²³⁹ Wg L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 185, za zachodem kryją się wyspy na M. Śródziemnym.

²⁴⁰ Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia.

²⁴¹ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 2, s. 385. Na Elefantynę wskazują też C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 175; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 185; K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 396-397; R.G. Kratz, *Kyros im Deuterocesaja-Buch*, s. 213 przyp. 679; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 53.

²⁴² Jak chcieliby K. Elliger, *Deuterocesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 53, ale po usunięciu ustanowienia „przymierzem dla ludu” w w.8(bα); podobnie B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 343, uznając w.8bα za dodatek, czy G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 125-126: deportowani, też usuwając w.8bα jako dodatek; K. Kiesow, *Exodustexte im Jesajabuch literarkritische und motivgeschichtliche Analysen*, s. 184: wygnanci znajdujący się już w kraju; R.G. Kratz, *Kyros im Deuterocesaja-Buch*, s. 135-139, rozróżniając pomiędzy „ty” babilońskiej gola (babilońskich wygnanców) (w.8) / powołanymi w kraju (których dotyczy zbawienie z w.12 i 13) a „oni” diaspory (w.9-12); J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 238, który nie widzi problemu w tym, by Izrael miał do spełnienia misję wobec Izraela; U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 46: lud Boży chcący wrócić lub ten, który już częściowo powrócił.

²⁴³ Jak chce chyba T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 423.

konsekwencji. Po prezentacji w 42,1-4 i słowach samego sługi o swoim powołaniu obejmującym nie tylko Izraela, ale i narody w 49,1-6 byłaby to ponowna mowa Boża o powołaniu sługi, tym razem z misją ograniczoną do Izraela. Dodatkowo w.8a zdaje się konkurować z 50,4-9. Perykopa językowo i rzeczowo jest związana z 42,5-9, co w szczególności dotyczy powołania i uwalniającego wymiaru misji sługi. W takim razie i tutaj sługą jest prawdopodobnie Cyrus lub któryś z kolejnych władców perskich (Dariusz)²⁴⁴. Nie zmienia tego fakt, że oba teksty również się różnią: sługa ten jest teraz tylko przymierzem dla ludu, następująca Boża obietnica dotyczy jedynie wygnańców i diaspory, sługa doświadczył Bożego ratunku i uwalnia, wydając polecenie, dekret czy rozkaz wypuszczenia na wolność. Wszystkie odmienności dają się jednak bez trudu wyjaśnić. 42,5-9 dołączone do pierwszej *Pieśni* zachowały uniwersalność misji sługi, a 49,9-12 zajmuje się ocaleniem Izraela zgodnie z treścią poprzedzającej *Pieśni*, z której *notabene* wynika bycie przez sługę „światłem dla narodów”. Nie było więc potrzeby, by powtarzać to sformułowanie. Uwalnianie słowem pasuje do pozycji sługi jako władcy perskiego. Od takiego władcy oczekiwano także przywrócenia relacji własnościowych w kraju Izraela. *Last but not least* doświadczone przez sługę ocalenie przystaje do trudności, jakie napotkał zgodnie z 49,4, a historycznie mogłoby odpowiadać okolicznościom wstąpienia na tron Dariusza, który musiał się wpięć z buntami²⁴⁵. Oznaczałoby to, że tekst powstał krótko po 522/521 r. p.n.e.²⁴⁶ Czy z tym powiązana mogłaby być nadzieja na powrót diaspory izraelskiej rozproszonej po całym świecie w w.12²⁴⁷? Datowanie tej nadziei poza prostym stwierdzeniem, że przypada na okres powyganiowy, jest praktycznie niemożliwe²⁴⁸. Perspektywa kraju/Jerozolimy nie musi wprawdzie oznaczać, że redaktor należy do grupy, która już powróciła do kraju, ale jest to bardzo prawdopodobne, tym bardziej że oczekuje się przywrócenia władności powracających wygnańców (w.8b).

Perykopa ma wyraźnie dwuczęściową, ewentualnie trzyczęściową budowę: w.8-9a oraz w.9b-11.12 lub w.9b-10.11-12, ale całość w.9b-12 scala kwestia powrotu²⁴⁹. Boża opieka nad powracającymi w drodze (w.9b-10.11) stoi rzeczowo pomiędzy dwoma zadaniami sługi uwolnienia i odnowy w kraju. Zadania te pojawiają się

²⁴⁴ Również wg J.D.W. Watts, *Isaiah 34–66*, sługą jest Dariusz, choć w rozdz. 42 jest nim Cyrus.

²⁴⁵ Zob. powyższe uwagi do datowania 42,5-9. J.D.W. Watts, *Isaiah 34–66*, z tymi okolicznościami wiąże swoją interpretację nie tylko w.8, ale i w.7, w którym ponizonym sługą również jest Dariusz.

²⁴⁶ Na czasy Dariusza datuje tekst również U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 50.

²⁴⁷ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 384, który uważa za możliwe, że część wygnańców babilońskich znalazła się już w kraju Izraela, ale diaspora babilońska trwała dalej. Chyba z powodu diaspory K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 398-400, chciałby w słudze z 49,7-12 widzieć Nehemiasza (na podstawie domniemyanych związków z Ne).

²⁴⁸ W każdym razie odbudowa świątyni ani murów miasta nie odgrywają tutaj żadnej roli, co zauważył też U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 48. Zob. powyższe uwagi o datowaniu 54,11-17.

²⁴⁹ W w.12 „obserwuje się” powracających z perspektywy kraju Izraela czy Jerozolimy, ale z nim bezpośrednio związane jest przygotowanie przez Boga drogi (w.11; tak H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 327-328), tak że ewentualna granica ww.9b-12 jest niewyraźna.

w odwrotnej kolejności, chyba że restytucja mienia dotyczyć ma tych z babilońskiej *gola* (wygnańców), którzy już powrócili, a uwolnienie rozporoszonej po świecie diaspory. Tak samo kolejność motywów w w.9b-11 może dziwić, bo o przygotowaniu drogi mówi się na końcu (w.11), ale może to wynikać z tego, że „wizja” powracającej diaspory została umieszczona na końcu (w w.12).

Budowę tekstu można przedstawić następująco:

w.8-9a: misja powołanego:

w. 8aα: formuła posłańca

w.8aβ: Boża pomoc doświadczona przez powołanego

w. 8bα: powołanie na przymierze dla ludu

w.8bβ-9a: zadanie:

w.8bβ: zbawienna restytucja stosunków własnościowych w kraju

w.9a: uwolnienie więźniów (amnestia)

w.9b-11: Boża troska o powracających w drodze (ramowa pozycja „drogi” i środki uzasadnienie wskazujące na litościwego Boga)

w.9b: pasterska troska Boga – zapewnienie jedzenia i bezpieczeństwa

w.10a: jedzenie, picie i cień

w.10b: uzasadnienie – prowadzenie i zapewnienie wody

w.11: przygotowanie drogi

w.12: przybycie do kraju (Jerozolimy) ze wszystkich stron świata

Jednolitość literacka może budzić wątpliwości. Choć poszczególne motywy są powiązane, to treściowo fragment może wydawać się złożony: niezwiązane bezpośrednio z powołanym prowadzenie w drodze z w.9b-11 czy jeszcze dalej idące oczekiwanie na powrót z w.12²⁵⁰. Całość jest zasadniczo mową Bożą, ale nie tylko w w.9b-10.12 brak form w 1. os., a jeszcze odnajdujemy w niej predykat „litujący się” (w.10b). „Wy” w w.9a nie musi być nowym adresatem, bo może być „cytatem”, ale w kolejnych w.9b-12 posłużono się 3. os. *pl.* Jeszcze bardziej znaczące są wyraźne językowe i rzeczowe nawiązania do innych fragmentów w Dtiz.

Ponieważ 49,8-12 jest często analizowana wraz z 49,7, to poniższa prezentacja poglądów dotyczy najczęściej całości 49,7-12. Wg B. Duham, *Das Buch Jesaja*, s. 343-344, dodatkami są w.8aα (powtórzona formuła posłańca).8bα (skoro adresatem ma być Izrael) oraz w.12bα (za dużo członów paralelizmu), ale sam poemat nie jest pierwotny ani nie ma nic wspólnego z 49,1-6, lecz jest kontynuacją 48,12-16.20-21.

K. Elliger, *Deuteriojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 51-53, za Deuterioizajaszowe uważa w.7aα-β, będące wprowadzeniem do pierwotnej wyroczni, na którą składają się w.8*-12, bez w.8aα.βα (są to zgodnie z jego koncepcją dodatki Tritoizajaszowe).

Dla G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 123-126 i przyp. 110.111, w.7 jest późniejszą wyrocznią, w w.8-12 uzupełnieniami są w.8bα (bazujący na 42,6) i w.12 (związany z 43,5-6 i 49,22-23).

²⁵⁰ Poszerzenie perspektywy dostrzega również H.-J. Hermissen, *Deuteriojesaja* 2, s. 328.

Wg C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 173, wtórne jest cytowane z 42,6 „zdanie” (sic!) w.8aß-bα, przez dodanie których adresat w.7-12 został utożsamiony ze sługą, co spowodowane zostało podobieństwem w.9a do 42,7 oraz czasownika עָבַד hi. do 49,6 i bliskością w.7a do 53,3. Poza tym w.7b, który pierwotnie miał być zakończeniem wyroczni zbawienia stojącym po w.12. Po tym jak znalazł się po w.7a (nie wyjaśniono, jak mogło do takiego przestawienia dojść) dodano jeszcze w 8. Ponadto (s. 175) w.12 lepiej pasowałby po w.18a, ale nie wyciągnięto z tego dalszych literackokrytycznych konsekwencji. Poza nieuzasadnionym niczym przesunięciem w.7b można zgadywać, że w.8aß-bα usuwa z powodu dosłownego przytoczenia 42,6. Za nim podąża A. Schoors, *I am God your Saviour*, s. 98-99, przedstawiając w.7b, skreślając formułę posłańca w w.8 i „eliminując” w.8aß-bα.

W K. Kiesow, *Exodustexte im Jesajabuch literarkritische und motivgeschichtliche Analysen*, s. 79-84, u podstaw jednostki tekstowej znajdują się w.7aα (z w.7 jedynie formuła posłańca) oraz w.8aß-12 (tym razem jedynie bez zbędnej formuły posłańca). Nie jest to pierwotny tekst Deuteroizajasza (mozaika z aluzji i zapożyczeń – s. 182), ale nowa interpretacja wcześniejszych tradycji (s. 91-92). W zasadzie tak samo J. Werlitz, „Vom Knecht der Lieder zum Knecht des Buches”, s. 37 i przyp. 30, który za wtórny uważa w.7aß-8aα, a sługą jest Izrael/Jakub, przy czym określenia te odnoszą się do wygnańców (s. 38-39).

Z kolei C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 190-191, za wtórne rozszerzenie drugiej *Pieśni* uważa jedynie w.7-9a (można się tylko domyslać, że w.9b-12 są dla niego odrębną perykopą).

P.R. Merendino, „Jes 49,7-13: Jahwes Bekenntnis zu Israels Land”, *Henoch* 4 (1983), s. 295-329, za dodatki bierze nie tylko w.7b, ale cały w.7 z wyjątkiem formuły posłańca (w.7aα; do czego wystarczyła już drobna różnica stylistyczna w w.7aß polegająca na odmiennym niż w Dtiz przyporządkowaniu „Izraela” i *suf.*), w.8aα.bα.9b-10.12 (bo zbędna stała się formuła posłańca na początku w.8; w.8bα został zapożyczony z 42,6; w.9b-10 z przyczyn leksykalno-stylistycznych, podobnie jak w.12 z powodu 3. os. *pl.* i domniemanej mowy o JHWH w 3. os.). To, co pozostało ma być redakcyjnym uzupełnieniem piątego zbioru Deuteroizajaszowego (45,18-49,13).

J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, s. 235-239, postrzega 49,7 i 49,8-12 za dwa dodatki należące do jednej warstwy (tzw. *Naherwartungsschicht*, tj. oczekiwania bliskiego zbawienia), choć i tak nie są one jednolite literacko (s. 235-236 przyp. 198), a zastrzeżenia dotyczą brakującego dopełnienia czasownika עָבַד w w.7aß, sformułowania w 3. os. o Bogu w mowie JHWH w w.7b, formuły posłańca bez rozszerzenia i cytatu z 42,6 w w.8.

Wg R.G. Kratz, *Kyros im Deuterojesaja-Buch*, s. 135-139, w.7-13 są redakcyjną całością, która jako taka nie wymaga dalszych wyłączeń literackokrytycznych. Jest ona interpretacją 42,1-4.5-7 i 49,1-6, tj. późniejszą niż 42,5-7 (zaliczona została do tzw. *Ebed-Israel-Schicht*, warstwy sługi Izraela)²⁵¹.

U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 30-31, za redakcyjny uważa w.7, a w.8-12 wyróżniają się mozaikowym stylem bazującym na pierwszej *Pieśni o słudze JHWH* i innych tekstach, przy czym brakujące w niej „przymierze dla ludu” (עָבַד יְהוָה) z 42,6 miałoby zostać „wraz z w.8 uzupełnione przez

²⁵¹ Zob. powyższe omówienie jego analizy 42,5-9. Nawet P.D. Hanson, *Isaiah 40-66*, s. 131, przypuszcza, że autorem w.7-13 jest uczeń proroka.

późniejszą rękę”. Jak można przypuszczać, uważa fragment za rozszerzenie, i to późniejsze niż druga *Pieśń*, którą datuje na czasy Dariusza²⁵².

H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 327-328, dostrzega wprawdzie złożoną budowę w.8-12, w szczególności odrębność formalną w.11-12 (powracająca mowa JHWH w 1. os., powtórzenie motywu drogi i wyraźne podjęcie kwestii diaspory), ale nie widzi wystarczającego powodu do interwencji literackokrytycznej, uznając całość za kompozycje redakcyjną, pochodzącą od tego samego autora co 42,5-9 (s. 339)²⁵³ i 49,13 (*Deuterojesaja* 3, s. 716).

Zarówno treść, jak i związki z innymi fragmentami, a nawet brak kohezji, znajdują wyjaśnienie, jeśli przyjmiemy, że perykopa jest redakcyjną kompozycją, spajającą i interpretującą inne fragmenty. Jest reinterpretacją postaci sługi z *Pieśni* (podobnie jak 42,5-9) a także pomostem pomiędzy pierwszą częścią Dtiz (rozdz. 40-48), mówiącą o roli Cyrusa, perskiego władcy, wyjściu wygnańców i drodze powrotnej, a drugą częścią (rozdz. 49-55), która koncentruje się na Jerozolimie/Syjonie i zapowiada powrót wygnańców babilońskich i diaspory. Władca perski nie tylko ma umożliwić powrót, ale i zadbać o restaurację właściwych stosunków w kraju. Być może za w.12 kryje się „ogólnoświatowe” oddziaływanie perskiego władcy. Pomimo pewnych różnic względem 42,5-9 nie ma powodu²⁵⁴, by nie miała pochodzić od tego samego autora²⁵⁵. Natomiast późniejszy jest prawdopodobnie 49,7²⁵⁶, gdzie obcy władcy zdają się nie mieć już do spełnienia żadnej misji wobec poniżonego Izraela/Syjonu (ale por. 49,22-23), a jedynie oddać mu hołd. Ponadto jednostkowy sługa, który jest adresatem w 49,8 (2. os. sg.), a także „pominięcie” zadania bycia światłem dla narodów jest najbardziej przekonujące jako bezpośrednie rozszerzenie 49,1-6, analogiczne do 42,5-9²⁵⁷.

4.2.3. Podsumowanie: sługa w Iz 49,7.8-12

W tych dwóch perykopach mamy do czynienia z dwoma różnymi interpretacjami

²⁵² Do krytycznej oceny takiej hipotezy zob. już powyższy komentarz do 49,1-6.

²⁵³ Inaczej w podsumowaniu H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 709.721, w którym dla Iz 40,1-45,7 przejmuje wnioski z K. Elliger, *Deuterojesaja* 1.

²⁵⁴ Wg R.P. Merendino, „Jes 49,7-13”, s. 325, 49,7-12 mówi więcej niż 42,5-8, bo nie zatrzymuje się na uwolnieniu, ale po pierwsze, w.8-9 mówią po prostu o czymś innym, a po drugie, podobnie jak inne różnice mogą wynikać z pomostowego charakteru tej kompozycji wprowadzającej do 49,14-54,17*. Zob. też powyższa analiza.

²⁵⁵ Tak też H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 338. Nie ma wątpliwości, że językowo są ściśle ze sobą spokrewnione (przynajmniej jeśli ma się na uwadze 42,5-7 i 49,8-9a) i można by też rozważać, czy 49,8-12 bazuje na 42,5-9, czy na odwrót. Nie ma jednak sposobu, by to rozstrzygnąć, tak że najlepiej nie postulować dodatkowego autora.

²⁵⁶ Tak też H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 399; U. Berges, *Jesaja* 49-54, s. 43.

²⁵⁷ Paralelność 42,1-13 i 49,1-(6.8-)13 jest częściej dostrzegana – zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 399

postaci sługi z drugiej *Pieśni*. Chronologicznie prawdopodobnie pierwsza z nich (49,8-12) może być łączona z 42,5-9, a sługą jest Cyrus lub kolejny władca perski, przypuszczalnie Dariusz. Na niego wskazuje wzorowanie postaci na Cyrusie i zapewnienie o Bożej pomocy otrzymanej przez sługę (w.8aß), co pasowałoby do perturbacji w początkowych latach panowania Dariusza. Z nim wiązany jest nie bez powodu powrót wygnańców na szczyt skalę, a także odbudowa świątyni w Jerozolimie, co poza 44,28b, gdzie *notabene* polecona zostaje przez Cyrusa, nie jest przedmiotem przesłania w Dtiz²⁵⁸. Tak czy inaczej przejście przez Cyrusa Babilonii stało się podwaliną dla uwolnienia wygnańców²⁵⁹. Władca perski, który został powołany na sługę i „przymierze dla ludu” ma za zadanie uwolnienie wygnańców i diaspory izraelskiej oraz przyczynienie się do odnowy życia w kraju poprzez przywrócenie wcześniejszych stosunków własnościowych (w.8b-9a). A Bóg sam zadba w cudowny sposób o powracających do kraju (w.9b-11), którzy ze wszystkich stron przybędą do kraju i Jerozolimy (antycypacja widoku powracających). Będą mogli szczęśliwie, chronieni i zaopatrywani przez swego boskiego pasterza, powrócić do kraju. Sługa ten ma do wykonania misję na wskroś polityczno-społeczną.

Młodszy 49,7 jest reinterpretacją również czwartej *Pieśni o służę Pana*. Wzgardzonym i poniżonym przez władców sługą jest Izrael utożsamiany z Jerozolimą, społecznością jerozolimską. Bóg odmieni jednak jego/jej los i sprawi, że władcy złożą jemu/jej hołd. A stanie się to ze względu na wierność Boga, który wybrał sługę Izraela/Jerozolimę. O ile wymiar uniwersalistyczny nie został uwzględniony w 49,8-12²⁶⁰ (ale jeśli łączyć te wiersze z 42,5-9, to jest wręcz wprost obecny), to tutaj władcy reprezentujący narody mają oddać hołd Izraelowi i Jerozolimie. Wzgardzony i odrzucony sługa z czwartej *Pieśni*, którym jest Izrael/Jerozolima zostanie wywyższony przez narody (por. 52,13.15). W tej interpretacji Izrael pozostaje/jest „pasywnym” sługą, a działającym jest Bóg²⁶¹.

4.3. Księga Izajasza 50,10.11

10. Kto wśród was boi się Boga,
słuchający²⁶² głosu sługi jego,

²⁵⁸ Natomiast w przypadku najstarszej części Triz, tj. Iz 60-62, istnienie świątyni jest już zakładane (60,7.13; 62,9, choć milczy o niej rozdz. 61) – do tego zob. J. Ślawik, „Egzegeza Księgi Izajasza 61,1-11”, s. 103-104 i przyp. 248 (oraz przywołana tam literatura)

²⁵⁹ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 395. Do wątpliwości dotyczących faktycznej polityki Cyrusa zob. R. Albertz, *Die Exilszeit*, s. 98-99.

²⁶⁰ Wg H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 396, brak tutaj zainteresowania uniwersalizmem.

²⁶¹ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 2, s. 398 oraz powyższą analizę 49,1-6 oraz omówienia tekstów, w których sługą jest Izrael.

²⁶² W TM *inf. abs.*, który znajduje potwierdzenie w Q^a i V (nie ma tego fragmentu w Q^b – zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 102-103). G zdaje się oddawać *iuss.* (podobnie S, ale w *pl.*),

kto (który)²⁶³ chodził w ciemności
i nie miał jasności,
niech pokłada²⁶⁴ ufność w imieniu JHWH
i niech opiera się na Bogu swoim.

11. Oto wy wszyscy rozpalający²⁶⁵ ogień, ‘zapalający’²⁶⁶ strzały ogniste

co prowadziłyby do lekcji: „ten niech słucha sługi jego” (*apodosis*; tak tekst jest korygowany w *BHS*; *Gesenius’ Grammatik*, § 137c; B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 353; K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 29; C.R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, s. 135; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 197). Jednak lekcja G wcale nie musi wywodzić się z odrębnego wariantu w *Vorlage*, tj. tekście bazowym (do tego zob. H.-J. Hermisson; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 451), tak że lepiej pozostać przy TM (tak też T. Brzegowy; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s.124; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 84; W.A.M. Beuken, „Jes 50,10-11”, s. 169; nie bez wątpliwości H.-J. Hermisson i K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 427; przekład w C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 188).

²⁶³ Najbardziej oczywiste byłoby odniesienie zdania וְאַתָּה do bezpośrednio go poprzedzającego „sługi jego” (tak G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 140 czy przekład w K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 427; do וְאַתָּה mogącego wprowadzać zdanie okolicznikowe przyzwolenia „choć” zob. *HAHAT*), to jednak raczej należy je wiązać z „bojącym się Boga”/podmiotem pytania מִי , za czym zdaje się przemawiać także akcent masorecki (*atnach*; zob. W.A.M. Beuken, „Jes 50,10-11”, s. 170) – tak *HAHAT*; B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 353; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s.124-125; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 132-133 oraz U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 84 i T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 451, którzy wierzą, że takie odczytanie poświadczają też Q^a (czasownik w *pl.*), G (*ptp. pl.*) czy większość starożytnych przekładów (wg T. Brzegowy); oraz tłumaczenia w C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 188; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 197. Jednak Q^a (zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 103) i Vrs są bardzo niejednoznaczne (do Q^a i G zob. szczegółowo J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 217).

²⁶⁴ Ponownie TM może być ujęty na różne sposoby, co komplikują dodatkowo powyżej omówione niejednoznaczności: 1) opis postawy sługi (jak w przekładzie w K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, s. 427), co byłoby prawdopodobne, jeśliby zdanie וְאַתָּה też się do niego odnosiło (zob. poprzedni przypis); 2) opis postawy bojącego się Boga lub 3) jako *iuss.* – wezwanie skierowanie do bojącego się Boga (tak *HAHAT*; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s.127; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 98; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 217 i przekłady w B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 353; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 188; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 197; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 83; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 450). W obu ostatnich przypadkach możliwe są różne tłumaczenia zdania וְאַתָּה .

²⁶⁵ *Ptp.*, gramatycznie rzecz biorąc, mogłyby być orzecznikami, ale ze względu na następujący dalej *impt.* (w.11b) lepiej widzieć w nich apozycje (atrybutywnie) – zob. komentarze, np. B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 353; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s.130; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 135.

²⁶⁶ W TM *ptp. pi.* וְאַתָּה , „opasujący”, który nigdy w Starym Testamencie nie ma intranzytywnego znaczenia (zob. *HAL*; *HAHAT*; W.A.M. Beuken, „Jes 50,10-11”, s. 175; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 103; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 84-85). TM jest więc najprawdopodobniej błędny (zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 130; inaczej J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66*). Choć poza G świadectwa poświadczają TM (w G czy T przypuszczalnie próby poradzenia sobie z trudnym tekstem – tak K. Elliger, *Deuterojesaja* 1, s. 53; H.-J. Hermisson), to S może wskazywać na niewielką korektę na *ptp. hi* וְאַתָּה (do znaczenia czasownika por. Iz 27,11; Ml 1,10) – tak powszechnie: *BHS* (*prp.*); *HAL*; *HAHAT*; B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 353; K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 29 i komentarze, m.in. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 188 przyp. 1; H.-J. Hermisson; U. Berges. Inaczej T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 451. Wg H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 139, niewykluczone jest tłumaczenie TM w sensie „otaczać” w czasie oblężenia, do czego mogłyby pasować ogniste

idźcie w blask²⁶⁷ ognia waszego
i w strzały ogniste, która zapaliliście!
Z ręki mojej stało się to wam,
na miejsce męki powinniście się położyć!²⁶⁸

Wiersze te powszechnie są uważane za przynależące do trzeciej *Pieśni o słudze JHWH* nie tyle pierwotnie, ile wtórnie²⁶⁹. 51,1-8 nie może być kontynuacją ani w.10, gdyż fragment ten nie jest zaadresowany do bogobojnych jednostek, nawet jeśli mogłyby one przynależeć do sprawiedliwego ludu (por. 51,1.7), ani tym bardziej w.11, będącego groźbą skierowaną do jakichś przeciwników w 2. os. *pl.*²⁷⁰ Jednocześnie te dwa wiersze prawdopodobnie nie są jedną całością²⁷¹, bo w.11 jest groźbą wobec „was wszystkich”, podczas gdy w.10 jest zachętą dla tych spośród „was”, którzy boją się Boga. Jeśliby czytać oba wiersze razem, to początkowe pytanie: „Kto?”, musiałyby być rozumiane jako retoryczne, a odpowiedź brzmiałaby: „Nikt”²⁷². Wprawdzie można też zestawienie tych wierszy pojmować jako zachętę dla bojących się Boga, a groźbę dla wszystkich pozostałych²⁷³, ale oznaczałoby to niedosłowne rozumienie

strzały. Jednak takie znaczenie czasownika אור nie jest nigdzie poświadczone (zob. *HAHAT*).

²⁶⁷ אור to zasadniczo „ogień” (por. Iz 31,9; 44,16; 47,14; Ez 5,2; zaś w Iz 24,15 „błyszczący obszar”, tj. wschód), ale tutaj może oznaczać „blask” (tak *HAHAT*), co czyniłoby korektę zbędną (tak też większość nowszych komentarzy, zwł. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 103, który uważa TM za *lectio difficilior*). Jednak G, S, V odczytały spółgłoski jako אור, „światło”, co czasami stawało się podstawą korekty wokalizacji (zob. T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 40-66*, s. 450-451). Najstarszym uchwytym sposobem odczytywania tekstu wydaje się być G, to jednak rzeczowo TM jest bez zarzutu (niewykluczone, że mamy do czynienia z dwoma konkurencyjnymi tradycjami odczytywania spółgłosek).

²⁶⁸ Tłumaczę jako *iuss.* z powodu ה (tak też w H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 98), ale równie dobrze można użyć *ind.* (por. Lm 2,21; Hi 7,21) – tak najczęściej, np. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 198; J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 128.

²⁶⁹ Do odgraniczenia względem 50,4-9 zob. powyższe omówienie trzeciej *Pieśni* i przywołaną tam literaturę, a ponadto H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 105-107. Jasne jest też odgraniczenie od 50,1-3 (inaczej np. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 123). Nie ma tutaj miejsca na analizę 50,1-3 i jego pochodzenia (jego związków redakcyjnych z 50,4-9), ale dysputacja ze skargą dzieci Syjonu na porzucenie przez Boga (por. też 49,14) nie jest ani formalnie, ani treściowo powiązana z w.10 czy w.11.

²⁷⁰ Tak też większość komentatorów – zob. np. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 156, według którego granica pomiędzy rozdz. 50 i 51 nie budzi żadnych wątpliwości.

²⁷¹ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 105-107.132-133. Do takiego samego wniosku już tylko na podstawie analizy słownictwa dochodzi K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, s. 33 (dalsze argumenty s. 36).

²⁷² Zob. W.A.M. Beuken, „Jes 50,10-11”, s. 178. Wtedy długie *impf.* w w.10bβ byłoby lepiej zwokalizować jako *impf. cons.* i odnieść do sługi. Jednak rozbudowany pozytywny obraz sługi w w.10 służyłby jedynie wykazaniu winy odbiorców (*Scheltrede*), polegającej na braku bojaźni Bożej i niesłuchaniu sługi.

²⁷³ Wg J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. s. 125, za pytaniem: „Kto z was?”, ma kryć się niewielka mniejszość w przeciwieństwie do większości „wy wszyscy”; tak samo J. Werlitz, „Vom Knecht der Lieder zum Knecht des Buches”, s. 40-41, broniący ich jedności. Interpretację taką postulował już wcześniej W.A.M. Beuken, „Jes 50,10-11”, s. 178-180, który powołuje się na parenetyczne napomnienia

בְּלִיָּהּ. Dodatkowo w.10 jest napomnieniem proroka mówiącego o Bogu w 3. os., a w.11 mową JHWH w 1. os. (por. „ręka moja”)²⁷⁴.

Morfokrytycznie w.10 przypomina napomnienie²⁷⁵, które zachęca bojących się Boga, by nadal pokładali ufność w Bogu, ale rozpoczynające się od pytania וְיָ. W.11 próbowano natomiast zakwalifikować jako groźbę, ale zdanie o Bożej karze sformułowane w pf. (w.11bβ), które inaczej niż w przypadku pf. *propheticum* zdaje się być czymś dokonany. Ponadto adresaci mają przyjąć los, który sobie sami zgotowali (*impt.* i *iuss.*), a który został przedstawiony za pomocą obrazów z ogniem.

W.10 zaczyna się od pytania skierowanego do grupy, do adresatów, a ściślej do każdego z nich z osobna²⁷⁶. W Dtiz identyczne pytanie zostało postawione w 42,23²⁷⁷. Nic nie wskazuje na to, by o bojaźń Bożą miałyby być pytane narody. Wręcz przeciwnie, na końcu stoi wezwanie do zaufania „swojemu Bogu” (paralelnie do JHWH). Musi być więc zaadresowanie do Izraela²⁷⁸. Bojaźń Boża, o której nigdy więcej nie czytamy w Dtiz²⁷⁹, jest określeniem właściwej postawy wobec Boga, pełnej czci i zaufania, powiązanej z posłuszeństwem przykazaniom, a także prawdziwej pobożności²⁸⁰. Wyrażenie „bojący się Boga” poza kilkoma wyjątkami odnajdujemy jedynie w Psalterzu²⁸¹. Bojaźń Boża zbiega się tutaj ze słuchaniem i przyjmowaniem

dołączone do psalmów zaufania (por. gatunek 50,4-9), np. Ps 31,24-25; 32,10 czy 5,11-12; 37,39-40; 64,11. Jednak w żadnym z nich opozycja taka nie została wyrażona zwykłym, niedoprecyzowanym „wszyscy”.

²⁷⁴ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 122, który łączy oba wiersze w jedną całość, a jedyny problem dostrzega w tym, że w.10 mówi o Bogu w 3. os., co ma być nierzadkie w mowach JHWH. W.A.M. Beuken, „Jes 50,10-11”, s. 180, sądzi, że mową Bożą jest jedynie w.11bβ (klimaks).

²⁷⁵ Tak K. Elliger, *Deuterijosaja in seinem Verhältnis zu Tritijosaja*, s. 35; O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 68.

²⁷⁶ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterijosaja* 3, s. 132.

²⁷⁷ Zob. J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 215. Podobne jest również pytanie: „Kto wśród nich?”, w 43,9; 48,14 – zob. J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 125.

²⁷⁸ Tak J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 125; H.-J. Hermisson, *Deuterijosaja* 3, s. 132; a także L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 197 czy U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 110, który biorąc pod uwagę szerszy kontekst, utożsamia ich z dziećmi Syjonu. Wg K. Elliger, *Deuterijosaja in seinem Verhältnis zu Tritijosaja*, s. 36, adresatem jest społeczność bojących się Boga; w O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 78: społeczność proroka; podobnie J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 215-216, gdzie jednocześnie krytycznie ocenia się koncepcje, jakoby pytanie nie było skierowane do całej społeczności izraelskiej. Zaś C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 189, widzi w nich prozelitów (ale zupełnie inaczej organizuje tekst – zob. poniżej).

²⁷⁹ Występuje jedynie czasownik יָרָא, poza 41,5; 51,12 tylko w formule „nie bój się” (np. 41,10.13; 44,2).

²⁸⁰ U jej podstaw ma leżeć pełny respektu czy obaw stosunek do bóstwa – zob. H.-P. Stähli, „יָרָא”, *THAT I*, kol. 765-778, zwł. kol. 774-778 i H.-J. Hermisson, *Deuterijosaja* 3, s. 132.

²⁸¹ Ps 25,12; 128,1.4, częściej w pl. w Ps 15,4; 22,24; 115,11.13; 118,4; 135,20, a poza tym Ml 3,16; Prz 14,2 i fem. w Prz 31,30. Zob. U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 110, który z tego wyciąga wniosek, że autor/redaktor był bliski psalmistom.

(ב שָׁמַע)²⁸² głosu (קוֹל; por. 42,2) sługi. Ponieważ pytanie to znajduje się bezpośrednio po trzeciej *Pieśni*, to głosem sługi jest w pierwszej kolejności to, co zawarto w 50,4-9, tj. słowo o niezachwianym przeświadczeniu sługi, że we wszystkich przeciwnościach i prześladowaniach Bóg się za nim ujmie²⁸³. Stan ten opisany został jako chodzenie w ciemności (bez względu na to, czy mowa jest o słudze czy bojącym się Boga). הַשְׁכָּה to rzadka forma poboczna הִשְׁכָּה (por. 45,7)²⁸⁴, która została użyta w sensie metaforycznym dla różnego rodzaju nieszczęść (por. Iz 8,22), i to w ekstensywnym *pl.*²⁸⁵ Chodzenie w ciemności oznacza w Biblii Hebrajskiej najczęściej doświadczanie ucisku, nieszczęścia, przeważnie przez jednostkę²⁸⁶. Wprawdzie w Ps 82,5 jest metaforą braku zrozumienia i rozeznania²⁸⁷, ale tutaj nic nie sugeruje analogicznego znaczenia²⁸⁸. Paralelny brak blasku, jasności wyraża to samo (נֶחֱמָה nie pojawia się więcej w Dtiz, a nieraz stoi paralelnie do אֵיךְ i w opozycji do ciemności oznaczającej nieszczęście; por. Am 5,20)²⁸⁹. Gramatycznie nie jest jasne o czym nieszczęściu jest tutaj mowa: sługi czy adresata, tj. Izraela²⁹⁰. O odrzuceniu i prześladowaniu sługa mówił w poprzedzającej *Pieśni*. Jeśli kolejne zdania są zachętą do pokładania ufności w Bogu, to bardziej przekonujące wydaje się jednak, że dotyczą one nieszczęsnego położenia Izraelitów. Nawet jeśli *impf.* nie odczytywać modalnie jako zachęty, lecz jako opis postawy sługi, to i tak losy sługi i bojących się Boga łączyłyby się ze sobą. Bojący się Boga w swym nieszczęściu czy prześladowaniach powinni czerpać z przykładu sługi²⁹¹. Nie tylko niedola prześladowanego sługi i pogrążonego w ciemności Izraela się ze sobą pokrywają, ale powinno ich też łączyć zaufanie Bogu²⁹². Nie wiadomo, czy taka gramatyczna dwuznaczność była zamierzona, jed-

²⁸² Zob. H. Schult, „שָׁמַע”, *THAT* II, kol. 974-982, zwł. kol. 976.980; J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 126.

²⁸³ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 131. Natomiast J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 126, wiąże je przede wszystkim ze słowem zwiastowanym przez sługę „zmęczonemu” (50,4), co jednak nie bierze pod uwagę chodzenia w ciemności.

²⁸⁴ Zob. powyższy komentarz do 45,7.

²⁸⁵ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 133-134. Wg L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 198, to opis niewoli (babilońskiej), a wg J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 127, ciemność wynikać ma z Bożego gniewu. Jednak ciemność łączy tutaj los Izraela z losem sługi z 50,4-9, którego niedola w żaden sposób nie jest skutkiem Bożego karania.

²⁸⁶ To bardzo rzadkie wyrażenie (zob. U. Berges, *Jesaja* 40-48, s. 111), nawet z הַשְׁכָּה (Lm 3,2; Hi 29,3, a z przyimkami zamiast *acc.* jeszcze w Iz 9,1; Koh 2,14 i 6,4, przy czym w tym ostatnim wierszu odnosi się do poronienia – zob. T. Krüger, *Kohelet*, s. 237). Mało prawdopodobna jest zatem interpretacja, że chodzenie w ciemności to śmierć – jak chciałby G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 140 (i to śmierć sługi zgodnie z czwartą *Pieśnią*).

²⁸⁷ Występuje jeszcze tylko w Rdz 15,12; Ps 18,12 i 139,12.

²⁸⁸ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 126. Wg C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 190, jest metaforą dla niepoznania światła zbawienia, a wg R.P. Merendino, „*Allein und einzig Gottes prophetisches Wort*”, s. 360, postępowaniem nieodpowiadającym przymierzu z Bogiem.

²⁸⁹ Zob. H. Eising, „נֶחֱמָה”, *TWAT* V, 201-202.

²⁹⁰ Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia.

²⁹¹ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s. 125: zachęta czerpana z losu i niezłomności sługi.

²⁹² Zob. powyższą uwagę do tłumaczenia w.10bβ.

nak różne ujęcia zbiegają się właściwie w jedno²⁹³. Co więcej, Izraelici mają czerpać zachętę do tego, by w swej niedoli opierać się na Bogu tak ze słów (por. „głos sługi”), jak i przykładu sługi (chodzenie w ciemności). Obie linie ostatniego w tym wierszu paralelizmu zawierają niespotykane więcej w Dtiz wyrażenia. בָּטָח odnosi się do stanu czy poczucia bezpieczeństwa i aktu zaufania. W Starym Testamencie dominuje przekonanie, że w pełni zasadne jest tylko zaufanie pokładane w Bogu, które zawiera w sobie nadzieję na ocalenie (Hi 11,18) i wiarę w Boga (Ps 22,5-6)²⁹⁴. Ufność w Bożym imieniu pokłada także psalmista w Ps 33,21. שֵׁן w ni. używany jest w sensie przenośnym paralelnie do בָּטָח (Iz 30,12)²⁹⁵.

W.11 jest trudny. Nie jest jasne, kto może być jego adresatem, bo z całą pewnością nie ci, do których zwracano się w w.10. Kim są rozpalający ogień i zapalający strzały? Większość komentatorów widzi w nich Izraelitów, niewłaściwie postępującą większość w kontraście do mniejszości z w.10²⁹⁶. Taka interpretacja nie wynika z samego w.11, a jedynie z kontekstu, w którym się znalazł, przy czym obojętne jest, czy dodany został redakcyjnie, czy też nie. Jak rozumieć obrazowe sformułowania? קָרָה występuje jeszcze tylko w Iz 64,1 oraz Pwt 32,22; Jr 15,14, które zdają się być od siebie zależne (czasownik użyto tam intranzytywnie), co chyba dotyczy też Jr 17,4²⁹⁷. Poza Iz odnosi się do Bożego gniewu. Ogień (שָׂרָה), który jest oczywistym elementem ludzkiej kultury, odgrywał także niemałą rolę w ofiarnictwie. Metaforycznie używany jest dla niszczących namiętności: gniewu, bólu, miłości (por. Pnp 8,6), cudzołóstwa, kłótności, bezprawia i grzechu w ogóle, a bardzo rzadko pozytywnie dla czegoś błyszczącego, świetlistego (Na 2,4). Ogień towarzyszy teofanii (Wj 19,18), może być ogniem Bożego gniewu i zapalczywości (Ps 79,5) oraz Bożego działania przeciwko wrogom (Ps 46,10, ale do wrogów mógł być zaliczony też Izrael jak w Am 1-2) i Bożego apokaliptycznego sądu (Iz 66,15-16.24)²⁹⁸. Choć Boży ogień trawiący nieprzyjaciół może nieść ze sobą ocalenie Izraela (Ps 46,10) czy pobożnych (Ps 68,3), to jednak w przenośnym znaczeniu jest zasadniczo groźnym fenomenem. W Dtiz poza ogniem służącym rzemieślnikom, tj. w sensie dosłownym (44,16.19; 54,16), w sensie przenośnym określa niebezpieczeństwo (dla powracającego Izraela w 43,2) lub dla zagłady Babilonu (47,4)²⁹⁹. Paralelne יִקָּח pojawiają

²⁹³ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 132.

²⁹⁴ Jeśli zaufanie bazuje na czymś innym, jest zawodne – zob. E. Gerstenberger, „בָּטָח”, *THAT* I, kol. 300-305; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 134.

²⁹⁵ Do szczegółów zob. U. Dahmen, „שֵׁן”, *TWAT* VIII, kol. 351-356.

²⁹⁶ I to bez względu na to, czy w.10 i 11 postrzegane są jako jedna całość, czy nie – zob. J.L. Koole, *Isaiah III*, 2, s.128; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja* 3, s. 134.139-140. Natomiast C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 190 i G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 140: niegodziwcy występujący przeciwko pobożnym (Ps 57,5); O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 8-82: obce narody, w tym wrogowie sługi Izraela i proroka; J. Goldingay, D. Payne, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 Volume II*, s. 218: adresatem *explicite* są Babilończycy, a realnym Judejczycy.

²⁹⁷ Zob. *HAHAT*.

²⁹⁸ Zob. F. Stolz, „שָׂרָה”, *THAT* I, kol. 242-246.

²⁹⁹ W Triz jest zawsze wyrazem gniewu Bożego i sądu (64,10; 65,5; 66,15-16.24), co dotyczy też

się jeszcze tylko w Syr 43,13, w którym są błyskawicami Bożego sądu³⁰⁰. Formę *masc.* זָקִים spotykamy jeszcze w Prz 26,18, gdzie oszukujący bliźniego dla zabawy przyrównany został do szaleńca, strzelającego זָקִים oraz strzałami (הַצִּים) i śmiercią³⁰¹. Czasownik אָר hi. (korekta) w znaczeniu „zapalać” pojawia się jeszcze w Iz 27,11 i Ml 1,10³⁰², w obu w sensie dosłownym. Reasumując, użycie tych słów i wyobrażeń tak w Starym Testamencie, jak i w Dtiz sugeruje ich negatywne znaczenie. Wprawdzie jasność z w.10 mogłaby kontrastować z ciemnością niedoli³⁰³, ale metaforyka ognia i strzał wskazuje na coś niszczącego, groźnego. Można jedynie próbować odgadywać, czy i jakie działania ukrywają się za tymi obrazami. Po i w kontekście trzeciej *Pieśni o słudze JHWH* oskarżenie to mogłoby być skierowane przeciwko tym, którzy atakują sługę³⁰⁴. Na taką interpretację wskazuje przede 50,9b, gdzie בָּלָם (הֵן), „wszyscy oni” to wrogowie sługi³⁰⁵. To samo sugeruje niestety niepewny znaczeniowo זָקִים³⁰⁶.

Wezwanie (*impt.*) do udania się w blask czy płomień ognia i w ogniste strzały zdaje się oznaczać, że zło ma powrócić do tych, którzy je szykowali. Wydaje się ono być w pewien sposób ironiczne³⁰⁷. Posłużono się jeszcze jednym czasownikiem dla rozpalania ognia (בָּעַר¹)³⁰⁸. Czasownik הָלַךְ, który użyty został już w wyrażeniu

prawdopodobnie obrazowego opisu w 64,1 (skierowany przeciwko narodom – do tego wiersza zob. J.L. Koole, *Isaiah III.* 3, s.386-387).

³⁰⁰ Zob. U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 112. Przy czym w Syr 43 mowa jest o wspaniałości Bożego stworzenia i potędze stwórcy (zob. G. Sauer, *Jesus Sirach*, s. 294-300), tak że sąd nie jest tam powiązany z Bożym karaniem. Tekst hebrajski (Syr^{BM}): „i rozświeć strzały [sądu]” (ostatnie słowo tylko w Syr^M; zob. P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew*, s. 172). Na marginesie Syr^B umieszczona została również forma *masc.* זָקִים (zob. P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew*, s. 74 i HAHAT).

³⁰¹ Zob. J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s.129, który jednak znaczenie זָקִים wyprowadza z akadyskiego *zīqtu/zīqu II* w znaczeniu „pochodnia”; do Prz 26,18 zob. O. Plöger, *Sprüche Salomos*, s. 307; M. Sæbø, *Sprüche*, s. 327.

³⁰² Zob. HAHAT.

³⁰³ J.L. Koole, *Isaiah III.* 2, s.129, w wyobrażeniach z w.11 odnajduje dążenie do ochronienia siebie w obliczu ciemności, co jednak okazywałoby się nieskuteczne (w.11bα).

³⁰⁴ Tak H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 139-140; U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 112; a już wcześniej K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 335 (żydowscy przeciwnicy sługi); G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, s. 141, według którego nie jest pewne, czy wśród wygnańców, czy też Babilończyków; J. Scharbert, *Deuterocesaja – der 'Knecht Jahwes'?*, s. 53, który rozumie ten wiersz jako groźbę pod adresem tych, którzy przyczynili się do śmierci sługi; zaś wg W.A.M. Beuken, „Jes 50,10-11”, s. 181, groźba skierowana jest do przeciwników sprawiedliwych: sługi, a ściślej jego nauki, oraz jego zwolenników.

³⁰⁵ Zob. powyższy komentarz do 50,9.

³⁰⁶ H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 139-140, rozważa jeszcze pojmowanie w tym sensie czasownika אָר hi. w TM (zob. do tego również powyższą uwagę do tekstu). O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 81, tłumacząc ten czasownik intransytywnie, interpretuje wyobrażenie dosłownie, że ten, kto opasuje się płonąca strzałą, sam ściąga na siebie niebezpieczeństwo.

³⁰⁷ Wg H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja* 3, s. 137, jest stylistycznie niedokończone i wymaga kontynuacji.

³⁰⁸ Ponownie w sensie przenośnym ma zasadniczo negatywne znaczenie, używany jest bowiem dla Bożego gniewu i karania (Iz 42,25), a także ludzkich trosk czy męczarni (Ps 39,4). Poza tym płonąca

„chodził w ciemności” z w.10, nie pozwala jeszcze na to, by postulować ścisły związek ze sobą obu wypowiedzi³⁰⁹. Ostatnia część wiersza nie pozostawia wątpliwości co do tego, że chodzi o Bożą odpłatę, dosłownie: z Bożej ręki (מִידָּי; por. Iz 43,13)³¹⁰. Ponieważ poprzedzające słowa mówią o „waszym” działaniu (w 2. os. *pl.*), a nie Boga, to מִיָּדָּי musi mieć sens kataforyczny i wskazywać na „miejsce męki”³¹¹. to *hapaxlegomenon*, którego znaczenie wyprowadzane jest od עָנָב² (por. Iz 54,6)³¹² z נָּ dla oznaczenia miejsca³¹³. Choć gramatycznie możliwe jest jego ujęcie jako *ptp. act.*³¹⁴, to jednak rzeczowo byłoby to dziwaczne. Dla לֵּב najbliższymi paralelami są Lm 2,21 (שָׁכַב לְאֶרֶץ) i Hi 7,21 (לִעֲפָר שָׁכַב), w których wyrażenie to służy do opisanego śmierci. Takie samo znaczenie ma z pewnością i tutaj (por. też Iz 43,7)³¹⁵. Adresaci zmierzają zatem ku śmierci, która opisana została jako miejsce męczarni³¹⁶. Końcowe *impf./iuss.* zdaje się nawiązywać do *impt.* לֵּב i pokazywać, że los taki jest nieunikniony, jest karą z Bożej ręki. Co więcej, nasuwa się przypuszczenie, że miejsce męki trzeba kojarzyć z ogniem (jak w Iz 66,24; zob. też Pwt 32,22; Jr 17,4, gdzie ogień Bożego gniewu nie zatrzymuje się na granicy życia i śmierci)³¹⁷. Przed zbyt konkretyzowaniem tego wyobrażenia przestrzega jednak, po pierwsze, znaczenie czasownika odnoszące się do psychicznego bólu³¹⁸, a po drugie, przenośne zna-

ogień towarzyszy teofanii – do tego czasownika zob. H. Ringgren, „בָּנֵר”, *TWAT* I, kol. 727-731, zwł. kol. 727-729.

³⁰⁹ Wejście w ogień jako wyjście z nieszczęścia ciemności? Tak chciałby J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s.130-131, zdaniem którego ma być to wezwanie skierowane do tych, którzy na własną rękę chcieli znaleźć wyjście z ciemności (wzycitanie ewangelickiej koncepcji teologicznej w ten trudny tekst?). הָלַךְ ma szerokie zastosowanie, tak że tylko to jedno słowo nie może jeszcze usprawiedliwić takiej interpretacji. Krytycznie do niej zob. też H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja 3*, s. 139.

³¹⁰ Wyrażenie to więcej nie pojawia się w Dtiz i nie pozostawia również wątpliwości co do tego, że jest to mowa Boża. Nie może chodzić o rękę proroka, gdyż wtedy musiałby być użyty przyimek ב. Do tego zob. J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s.131; H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja 3*, s. 135.

³¹¹ Tak też J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s.131.

³¹² Odnosi się do psychicznego i emocjonalnego nieszczęścia, np. do gniewu w Rdz 34,7; 45,5, żałoby w 2Sm 19,3, żalu i troski w Rdz 6,6. Zawsze jest związany z poczuciem bezsilności, niepowodzenia, a jedynym wyjątkiem jest Koh 10,9, gdzie oznacza fizyczne zranienie – zob. C. Meyers, „עָנָב”, *TWAT* VI, kol. 298-301.

³¹³ Zob. *HAHAT*; H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja 3*, s. 136.

³¹⁴ Co wybiera J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s.131: raniący sam siebie.

³¹⁵ Zob. W.A.M. Beuken, „עָנָב”, *TWAT* VII, kol. 1306-1318, tu kol. 1311-1314, który zwraca uwagę na to, że sam czasownik najczęściej również oznacza śmierć (64 razy); J.L. Koole, *Isaiah III. 2*, s. 131 i H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja 3*, s. 136-137, którzy zasadnie zaprzeczają, że wzorem dla tej konstrukcji miałby być Hi 11,18 czy Oz 2,20.

³¹⁶ H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja 3*, s. 136, słusznie zaznacza, że nie chodzi o samo umieranie, ale stan po śmierci.

³¹⁷ Zob. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja 3*, s. 136.138, według którego horyzontem tej wypowiedzi jest właśnie Iz 66,24 (por. „ogień ich, który nie zgaśnie” w 66,24b), z kolei w Pwt 32,22; Jr 17,4 przedłuża się Boże karanie aż do świata podziemnego.

³¹⁸ Inaczej L. Stachowiak, *Księga Izajasza II – III*, s. 198, według którego mowa jest o fizycznych cierpieniach nieprawych.

czenie ognia w w.10a-bα. Pałający wrogością Izraelici, przypuszczalnie skierowaną przeciwko słudze, zostaną ukarani śmiercią, która będzie odzwierciedlać ich zło, bo doświadczą w krainie śmierci cierpienia, które sami zadawali.

Pozostaje jeszcze pytanie o literackie pochodzenie w.10 i 11 oraz czas ich powstania. **W.10** jest paranetyczną zachętą do wzorowania się na słudze³¹⁹, by w nieszczęściach pokładać ufność w Bogu. Bojaźń Boża wiąże się ze słuchaniem sługi, który przynajmniej przez większość odbiorców jest odrzucany (50,4-9). W żaden sposób nie sprecyzowano, jaką niedolę autor miał na myśli. Czy podobną do prześladowań, jakich doświadczył sługa według poprzedzającej trzeciej *Pieśni*? W *Pieśni* tej jednak powodem cierpień znoszonych przez sługę-proroka jest jego misja i odrzucenie jego przesłania, co mogłoby oznaczać, że bojącymi Boga i słuchającymi sługi był jakiś krąg jego zwolenników czy uczniów³²⁰. Ale równie dobrze pouczenie to może mieć ogólniejszy wymiar. Podobnie, można by się zastanawiać, czy dołączenie do trzeciej *Pieśni* oraz fakt, że postawa sługi jest przykładem wierności, nie pokazuje, iż wiersz ten poprzedza śmierć sługi i czwartą *Pieśń* (52,13-53,12). Z drugiej jednak strony cała droga sługi może być wzorem, co włączałoby wszystkie konsekwencje aż po śmierć, zwłaszcza że czwarta *Pieśń* zakłada ostateczną nagrodę sługi. W tym drugim przypadku mielibyśmy wręcz wezwanie do gotowości męczeństwa.

Datowanie i ramy redakcyjne **w.11** są równie problematyczne. Jeśli groźba dotyczyła tych, którzy atakują/atakowali sługę, to mogłaby być rezultatem śmierci (choć i ją poprzedzać) sługi (o udziale w niej wygnańców można jedynie spekulować)³²¹. Jeśli jest reakcją na jego śmierć, to jednocześnie mocno odbiegałaby od przesłania czwartej *Pieśni*, w której „my”, którzy uwierzyli słudze i przyjęli jego przesłanie, są forpocztą całego Izraela. Wtedy w.11 mógłby być reakcją na to, że nadzieję „my” z czwartej *Pieśni* nie ziściły się. Jak w przypadku w.10 są to jedynie przypuszczenia.

Ani dla w.10, ani dla w.11 nie da się również znaleźć szerszych ram redakcyjnych w obrębie Dtiz. Nie tylko słownictwo (w większości), ale przede wszystkim idee w nich zawarte zdają się nie mieć paraleli w obrębie rozdz. 40-55³²².

K. Elliger, *Deuterijosaja in seinem Verhältnis zu Tritoijosaja*, s. 31-38, głównie w oparciu o słownictwo uważa w.10 za Tritoizajaszowy, co więcej, bojaźń Boża miała być typowo Tritoizajaszową formą pobożności. Natomiast w.11 nie jest Deutero- ani Tritoizajaszowy, stąd musi być późniejszym uzupełnieniem (do Dtiz i Triz), pasującym idealnie do dodatku 66,23-24.

C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, s. 189, rekonstruuje domniemane rozszerzenie trzeciej *Pieśni*

³¹⁹ Zob. W.A.M. Beuken, „Jes 50,10-11”, s. 180; H.-J. Hermisson, *Deuterijosaja* 3, s. 113. Wg K. Elliger, *Deuterijosaja in seinem Verhältnis zu Tritoijosaja*, s. 37, jest świadectwem, jak przez redaktora wysoko był ceniony sługa.

³²⁰ J. Scharbert, *Deuterijosaja – der ‘Knecht Jahwes’?*, s. 43.61, sądzi, że autorem jest uczeń proroka zaraz po śmierci sługi, o której mowa w rozdz. 53.

³²¹ Zob. powyższą analizę 53,13-53,12.

³²² Tak już B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 353. Inaczej O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, s. 77-82, łącząc je integralnie z 50,4-9, broni ich Deuteroizajaszowego autorstwa, czy R.F. Melugin, *The formation of Isaiah 40-55*, s. 72-73, choć uważa to tylko za jedną z możliwych opcji.

o słudze Pana, które w swej strukturze miałyby przypominać rozszerzenia stojące po pierwszej (49,5-9.10-13) i drugiej *Pieśni* (49,7-12.13), dokonując daleko idących przestawień. W ogóle nie próbuje uzasadnić, jak do nich mogło dojść. Rozszerzenie to miałyby następującą postać (i kolejność): 51,1a + 50,10-11 + 51,4-7a + 51,1b-2 + 51,7b-8, zaś w hymnu pozostała tylko druga część, tj. uzasadnienie w *pf.* z 51,3 (który ustawia na końcu tego rozszerzenia; s. 192). W każdym razie idea stojąca za w.11 ma być późna, a całość jest powygnaniowa (s. 190).

Do hipotezy R.P. Merendino, „*Allein und einzig Gottes prophetisches Wort*”, s. 348-360, tutaj zwł. s. 349 i 359-361, zob. powyższe omówienie krytyki literackiej 50,4-9. W.9b wraz z w.11 byłyby jako mowy JHWH późnymi rozszerzeniami, zaś w.10* pierwotnie odrębną jednostką, być może przynależącą do 51,6-8. Ponadto w w.10 dodatkami miałyby być w.10a bez *יְהוָה* i zbędny wtedy *אֲנִי*, jako że formuła *יְהוָה יְרָא* nie pojawia się nigdzie w Dtiz, a wyrażenie *שָׁמַע ב* tylko we wtórnym 42,24b. Co ciekawe, wyjątkowość innych konstrukcji w tym wierszu nie prowadzi R.P. Merendino do ich usuwania jako rozszerzeń.

Wg H.-J. Hermisson, *Deuteriojesaja* 3, s. 105-107.113, mamy do czynienia z dwoma redakcyjnymi dodatkami. W pierwszej kolejności dodano w.10, który mógł być dołączonym do zbiorów *Pieśni o słudze Pana* wraz z ich włączeniem do zbioru słów Deuteroizajasza³²³. Zaś w.11 dopisany został znacznie później, a czasowo mógłby być łączony z Iz 66,24. Podobnie U. Berges, *Jesaja* 40-48, s. 87, uważa 50,1-3.10 za pierwsze rozszerzenie trzeciej *Pieśni*, a w.11 za kolejne, przynależące do późnego stadium kształtowania Iz (por. 66,24). Pomostem pomiędzy w.10 i 11 jest stosunek do sługi: pozytywny w w.10 i negatywny w w.11 (s. 109.112)³²⁴.

Taki krótki przegląd pozycji badaczy (zob. też powyższe przypisy) pokazuje, ile niepewności skrywają te dwa wiersze. W każdym razie trzeba wykluczyć ich pierwotną przynależność do 50,4-9 i uznać je za późniejsze rozszerzenia.

Podsumowanie. W w.10 sługa, o którego „głosie” jest mowa, to najprawdopodobniej sługa-prorok z poprzedzającej *Pieśni* 50,4-9. Jego słowa i on sam ma być przykładem, z którego trzeba czerpać zachętę do wierności i ufności Bogu w czasie nieszczęścia i niedoli. Kwestią otwartą pozostaje, czy apel skierowany jest do jego uczniów czy zwolenników. Z kolei w.11 jedynie pośrednio odnosi się do sługi. Nie wzmiankuje się w nim sługi, a wiąże go ze sługą tylko usytuowanie w kontekście, co może sugerować, że tłem groźby znalezienia się po śmierci w miejscu ognistej męki (metafora) jest wrogość wobec sługi czy jego przesłania i ewentualnie jego uczniów. W każdym razie żaden z tych wierszy nie zakłada nowej interpretacji postaci sług.

³²³ Tak już B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, s. 353, ale dla obu w.10 i 11, pochodzących być może od redaktorów rozdz. 40-66, choć datuje je dopiero na II w. p.n.e. (z powodu wyrażenia „bojący się Boga” i ufności pokładanej „w imieniu” Bożym, wyobrażenia gehenny, podziału ludu Bożego na pobożnych i niegodziwych).

³²⁴ Także R.G. Kratz, *Kyros im Deuteriojesaja-Buch*, s. 217, bez analizy tych wierszy kwalifikuje je jako późne, drobne dodatki; J. Werlitz, „Vom Knecht der Lieder zum Knecht des Buches”, s. 40-41. Wiersze te za wtórne były już uważane w K. Marti, *Das Buch Jesaja*, s. 335.

5. Zakończenie: sługa JHWH w Iz 40-55

W niniejszym studium zbadane zostały wszystkie perykopy w Dtiz mówiące o słudze, by przekonać się, jak i w jakich kontekstach pojawia się ten tytuł, a także kim jest sługa czy są słudzy Boży w przekazach wywodzących się od proroka Deuteroizajasza.

Tytuł „sługa JHWH” jest w większości tekstów w Iz 40-55 zaszczytnym określeniem Izraela, a w szczególności wygnańców (41,8.9b; 44,1-2.21; 45,4; 48,20). Wskazuje nie tylko na godność Izraela i jego związek z jedynym prawdziwym Bogiem JHWH, ale i na rolę, jaką ma do spełniania. Sługa Izrael ma być świadkiem Bożego działania w historii, świadkiem Bożej wyłączności. Wprawdzie jego rola jest w dużej mierze pasywna¹, jest obiektem Bożego zbawczego działania, ale bynajmniej w tym się ona nie wyczerpuje. Sługa-Izrael ma bowiem złożyć świadectwo o swoim Zbawicielu (43,10-12; 49,3), nawet jeśli na razie musi go w tym z powodu niewiary zastąpić sługa-prorok. Deuteroizajasz zapowiada upadek Babilonu (45,1-3a; 47), co nie zmienia faktu, że Cyrus i świat narodów, więcej, cały kosmos ma rozpoznać działanie jedynego prawdziwego Boga (45,3b.6-7; 43,11-12 i hymniczne fragmenty 42,10-13; 44,23; 49,13). Obok sługi Izraela teksty Dtiz znają jeszcze innego sługę – proroka (43,10; 44,26a). Prorokiem tym jest najpewniej sam Deuteroizajasz, czyli anonimowy prorok, stojący się pierwotnymi tekstami w Iz 40-55. Co więcej, taka autobiograficzna interpretacja dosłownie i poważnie traktuje prorockiej „ja” w 49,1-6; 50,4-9.

Pieśni o słudze JHWH, czyli 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12, tworzą odrębny korpus tekstów. Przynajmniej ostatnia z nich nie może pochodzić od autora trzech pierwszych. Co do tego istnieje w zasadzie daleko idący konsens wśród badaczy. Nie ma poważnych argumentów, które mogłyby świadczyć przeciwko ścisłemu związkowi ze sobą tych czterech perykop. A to oznacza, że wszystkie mówią o tym samym słudze. Jeśli uwzględnić wszystkie wypowiedzi, które zmuszają do indywidualnej interpretacji (przede wszystkim misja wobec Izraela w 49,5-6, otwartość i skarga sługi w 50,4-9, opis śmierci sługi z 53,7-9 i jej znaczenie w 53,11aß, powołanie królewskiego sługi w 42,1 wraz z jego przesłaniem w 42,2 itd.), można i trzeba odrzucić interpretacje kolektywne sługi z *Pieśni* (nawet w przypadku 49,3)². Otrzymuje zadanie,

¹ Zob. powyższe analizy do 43,10 czy 49,3. W każdym razie podział na pasywnego i aktywnego sługę (ostatnio ponownie E. Blum, „Der leidende Gottesknecht von Jes 53”, s. 142) jest zbytnim uproszczeniem.

² Zob. wśród wielu innych W.H. Schmidt, *Alttestamentliche Glaube in seiner Geschichte*, s. 247; J.L. Koole, *Isaiah III.1*, s. 215; H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2*, s. 337. By wspomnieć niedawne przeciwstawne głosy, zob. U. Berges, *Jesaja 40-48*, s. 211-212; R. Albertz, *Die Exilszeit*, s. 318-319 czy J. Lemański, „Sługa Jahwe (Iz 53,10-11a) i problem zmartwychwstania”, s. 55.

które odpowiada zwiastowaniu proroka z pozostałych rozdziałów Dtiz. Misją sługi było doprowadzenie do nawrócenia, zwrócenia się do Boga Izraela, a dzięki temu do jego powrotu do ojczyzny i do zbawienie świata (najdokładniej przedstawione w 49,5-6). Prorok Deuteroizajasz przekonywał o potędze jedyne Boga, któremu los Izraela leży na sercu i który przygotowuje mu nową zbawienną przyszłość. Izrael musi jednak przyjąć to w zaufaniu i wyruszyć w drogę powrotną (48,20). Poprzez Boże działanie dla i przez Cyrusa (45,1-7), a także głoszenie samego odkupionego Izraela (48,21 i 43,10.13) cały świat przekona się o zbawczej mocy i woli JHWH. Dochodząc do zbawiennej wiary cały świat wychwalać będzie JHWH (42,10-13; 44,23; 49,13). Wszystko wskazuje więc na to, że prorok zwany Deuteroizajaszem i ten szczególny sługa JHWH to jedna i ta sama osoba³. Co więcej, realizacja jego prorockiej i uniwersalnej misji jest nie do oddzielenia od wiary i właściwej postawy sługi-Izraela. Dzięki zwiastowaniu sługi-proroka, świadectwu sługi-Izraela, który w zaufaniu przyjmie swoją zbawczą przyszłość może zostać zrealizowany ostateczny cel, którym jest uznanie JHWH przez cały świat, Boże *miszpat*, które stanie się udziałem wszystkich narodów (42,4). Warto dodać, że w *Pieśniach* bez wątpienia mowa jest o postaci teraźniejszej czy współczesnej ówczesnym autorom i odbiorcom. Sługa sam przemawiał (49,1-6; 50,4-9) i z nim osobiście mieli do czynienia ci, którzy po jego śmierci zaświadczyli o jego znaczeniu i roli (wyznanie 53,1-11α).

Misja sługi-proroka Deuteroizajasza miała doprowadzić do nawrócenia się Izraela, do zrozumienia przez niego potęgi Boga i Jego zbawczych zamiarów, do powrotu i restytucji Izraela w swej ojczyźnie, co miało się stać świadectwem Bożej jedyności dla wszystkich narodów, a w konsekwencji doprowadziłoby do uniwersalnego uznania JHWH i zaprowadzenia przez Niego zbawczego porządku świata. Jednak misja sługi-proroka zakończyła się pozornym niepowodzeniem, jego tragiczną śmiercią. Mimo to paradoksalnie śmierć sługi stała się przełomowym punktem w realizacji jego misji, bo „my” z czwartej *Pieśni* zrozumieli, jak bardzo się pomylili w stosunku do sługi i przyjmują z wiarą to, co miał do przekazania. Są oni niejako zaczynem wypełnienia misji sługi względem Izraela i wszystkich narodów. Wraz z Izraelem sługa będzie cieszył się powodzeniem i zostanie wywyższony na oczach narodów (i ich władców).

Rozmieszczenie *Pieśni o słudze JHWH* w Iz 40-55 jest szczególne. Tylko pierwsza z nich znajduje się w pierwszej części księgi Deuteroizajasza, rozdz. 40-48⁴, pomijając wtórne rozszerzenia

³ Na temat przyczyn anonimowości proroka, jak i sługi można jedynie spekulować. Wynikała z zagrożenia dla proroka, którego zwiastowanie było niekorzystne dla władz babilońskich (zob. np. G. Fohrer, *Das Buch Jesaja*, s. 11)? Doszukiwano się też teologicznych przyczyn, np. zob. H. Spieckermann, *Konzeption und Vorgeschichte des Stellvertretungsgedankes im Alten Testament*, s. 151: w *Pieśniach* cierpienie prorockie uzyskuje nowy sens, staje się cierpieniem dla innych, zgodne z wolą Boga i sługi, i to w jednej osobie na trwałe. To transcenduje prorockie cierpienie tak bardzo, że sługę nie daje się utożsamić z żadną konkretną postacią. Jako „u-topijna” musi wręcz pozostać anonimowa.

⁴ Co było wielokrotnie odnotowywane, zob. w szczególności J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, s. 77-80 (który niesłusznie wiąże ten fakt ze zmianą tożsamości sługi JHWH z Cyrusa w pierwszej *Pieśni*

tuż przed pierwszą hymniczną perykopą 42,10-13, a tym samym także w pierwszym zbiorze (40,1-42,13*) i po tym, jak podkreślona została Boża potęga (40,12-31*), wola zbawcza (41,8-20), kierownictwo w historii (41,1-5) i wyłączna boskość JHWH (41,21-29*)⁵. Sługa-prorok otrzymuje zadanie zaprowadzenie zbawczego porządku na całym świecie. Druga *Pieśń* otwiera drugą część Dtiz, rozdz. 49-55, w których uwaga zostaje skoncentrowana na Syjonie. Stoi po wezwaniu do wyjścia z Babilonu (48,20), do którego konieczny jest akt wiary (nawrócenie z 49,5). Tym samym powrót, który jest celem w rozdz. 40-48, i restytucja (49,6a) Izraela, co odpowiada odnowie Jerozolimy w rozdz. 49-55, znalazły się w tym przełomowym punkcie Księgi⁶, a jednocześnie wciąż perspektywą jest zbawienie narodów (49,6b). Trzecia *Pieśń* (50,4-9) umieszczona została po obietnicach dla Syjonu (49,14-26*), a przed tzw. poematem imperatywnym (51,10-52,12*, fragmenty 50,1-3 i 51,1-8 są z pewnością wtórne), w którym w odpowiedzi na skargę z 51,9-10 Jerozolima ma się przebudzić (a wygnańcy powrócić – 52,11-12). Pokazuje więc, że odrzucanie przesłania sługi-proroka sprawia, że wciąż możliwa jest skarga na Bożą bezczynność (51,9-10). Z kolei po tym poemacie, być może na końcu ówczesnej formy księgi Deuteroizajasza (rozdz. 54-55), znalazła się czwarta *Pieśń* (52,13-53,12), mówiąca o śmierci sługi, która staje się sposobem wypełnienia jego misji⁷.

Różnorodna recepcja sługi-proroka w późniejszych uzupełnieniach sugeruje, że *Pieśni* były w różny sposób odczytywane i niekoniecznie spełniły się „nasze” oczekiwania z czwartej *Pieśni*. Przy czym nie można wykluczyć, że mamy do czynienia z konkurencyjnymi wobec czwartej *Pieśni* reakcjami na śmierć sługi. Jedną z nich byłoby przeniesienie na władcę perskiego („Cyrusa”) godności i misji sługi-proroka (42,5-9), który ma uwolnić lud izraelski (i narody) z więzienia wygnania oraz zaprowadzić nowy, zbawczy porządek na całym świecie (por. 42,4). Ma nie tylko umożliwić powrót wygnańców i rozproszonej po świecie diaspory żydowskiej (49,8-12), ale i ma zadbać o restaurację właściwych stosunków w kraju. Zbawczy porządek obejmuje też w tym sensie cały świat, że diaspora przybywa do Jerozolimy z najodleglejszych miejsc (49,12).

W końcu dochodzi również do scalenia sługi-Izraela i sługi-proroka w jedno (49,7). Uniwersalna misja sługi zdaje się znikać z horyzontu⁸, a Izrael jest pogardzanym sługą, którego JHWH wywyższy i sprawi, że obcy władcy oddadzą mu pokłon (por. 52,15). W pewien sposób podobnie mają się sprawy w 54,11-17, gdzie

na proroka w kolejnych).

⁵ Do tego zob. J. Ślawik, *Historia redakcji pierwszej części Księgi Deuteroizajasza (Iz 40-48)*, s. 219-220.

⁶ Wg U. Berges, *Jesaja 49-54*, s. 30, druga *Pieśń* jest refleksją nad dotychczasowym mizernym skutkiem słów sługi, pomimo polecenia opuszczenia Babilonu (48,20).

⁷ Dalsze szczegółowe kwestie kompozycji rozdz. 49-55 wykraczają poza ramy niniejszego studium, a najważniejsze pozycje ich dotyczące to w O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, s. 47 przyp. 39 i s. 149-154, a przede wszystkim komentarze H.-J. Hermisson, *Deuterojesaja 2 i Deuterojesaja 3*, a zwł. *Deuterojesaja 3*, s. 659-760. W ocenie integralności literackiej oraz redakcyjnego pochodzenia wspomnianych tutaj fragmentów rozdz. 49-55 opieram się w większości na skrupulatnym i ostrożnym w argumentacji komentarzu H.-J. Hermissona.

⁸ Jeśli już to droga do ocalenia narodów wiedzie przez oddanie czci słudze (por. Iz 60,1-3).

wyrażenie „słudzy JHWH” w *pl.* odnosi się do wszystkich mieszkańców Jerozolimy, którzy są też uczniami Bożymi, posłusznie oddanymi Bogu. Są oni niejako następcami sługi, być może jego „potomstwem” z 53,10aγ.

Kłopoty z ustaleniem tego, kim jest Deuteroizajaszowy sługa JHWH, a które zaprzętały czytelników i egzegetów tych rozdziałów, zdają się zatem wynikać z dwóch przyczyn. Po pierwsze, elementarnej otwartości *Pieśni o słudze JHWH* na różne sposoby ich odbioru, a po drugie z faktu, że tytuł sługi Bożego w Iz 40-55 był używany w rozmaity sposób. Sprawę dodatkowo gmatwała anonimowość proroka (i sługi-proroka). Od samego początku, od tekstów samego proroka⁹ był to predykat zarówno Izraela, ściślej wygnańców izraelskich, jak i samego proroka. Współzależność proroka i ludu Bożego w spełnieniu Bożej woli wobec Izraela i narodów oraz wywyższenia jedynego Boga znalazła wyraz właśnie w tym tytule. Celem sługi-proroka było przekonanie wygnańców, że jedyny prawdziwie działający Bóg odmienia ich los, tak że razem mają być świadkami JHWH w wyobrażonym procesie sądowym z innymi bóstwami. Boże zapowiedzi wydarzeń, zbawienne przekształcenie niedoli wygnańców, ich wspaniały powrót i restauracja mają być nieodpartym świadectwem wielkości i jedyności Boga, którego uzna cały świat, oddając mu chwałę¹⁰.

Powyższe analizy ujawniły szereg trudności i niepewności w interpretacji tekstów w Iz 40-55 mówiących o słudze Pana, a przywołana literatura pokazuje, jak wiele koncepcji i wariantów powstało w historii badań. Pomimo tego śmiem przypuszczać, że w zasadniczym zrębie udało się odtworzyć rozumienie tych tekstów w wymiarze *intentio operis*. Z pewnością nie można oczekiwać, że osiągnięty zostanie konsens w interpretacji *Pieśni o słudze Pana*. Nie może być też mowy o ostatecznym rozwiązaniu problemu *Pieśni*¹¹, jednak po intensywnym i długim sporze egzegetów o nieomal każdy ich szczegół chyba wszystkie argumenty zostały wyłożone. Po studiach H.-J. Hermissona, który w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych zarysował swoją ich interpretację, która ostateczny wyraz znalazła w jego dwutomowym komentarzu do Iz 45,8-55,13¹², odnajdywałem jedynie najróżniejsze zestawienia wcześniejszych argumentów, na podstawie których

⁹ To sformułowanie nie oznacza, że Deuteroizajasz sam musiał spisać swe zwiastowanie.

¹⁰ Wg H.-J. Hermisson, „Israel und der Gottesknecht bei Deuterjesaja”, s. 24 i „Das vierte Gottesknecht im deuterjesajanischen Kontext”, s. 23, sługa-prorok reprezentuje częściowo „prawdziwego Izraela”, tj. wiernego Bogu świadka, opozycja pomiędzy indywidualną (autobiograficzną) i kolektywną interpretacją okazuje się ostatecznie fałszywa, gdyż sługa-prorok może zrealizować swe zadanie tylko w łączności ze sługą-Izraelem.

¹¹ Pożegnania z poszczególnymi rozwiązaniami (hipotezami badawczymi) były już postulowane i oczywiście obalane – pouczający przykład krytyka T.N.D. Mettinger, *A Farewell to the Servant Songs: A Critical Examination of an Exegetical Axiom*, Lund 1983 w H.-J. Hermisson, „Voreiliger Abschied von den Gottesknechtsliedern”, *ThR* 49 (1984), s. 209-222.

¹² *Deuterjesaja 2 i Deuterjesaja 3*, który był kontynuacją K. Elliger, *Deuterjesaja 1*. Jedyna znana mi w polskiej literaturze recepcja studiów H.-J. Hermissona to H. Witczyk, *Pascha Jezusa odpowiedzi Boga na grzechy świata*, s. 149-190 (najwyraźniej widoczna w koncepcji pasywnego i aktywnego sługi – s. 153-154).

formułowane były mniej lub bardziej znane koncepcje. Spory będą trwały dalej, różnie będą rozkładane akcenty, interpretacje osadzone będą w nowych ramach. Teksty te będą budziły zainteresowanie, jak długo będą czytane i badane. Każdy badacz i każde pokolenie zmuszone jest odnajdywać ich znaczenie. Interpretacja tekstów jest niekończącą się przygodą i wyzwaniem.

Streszczenie

Książka zajmuje się postacią sługi Bożego w Iz 40-55, a w szczególności niezwykle sporną tożsamością tego sługi. W centrum zainteresowania znajdują się cztery tzw. *Pieśni o słudze JHWH* (Iz 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12). Celem badań jest uchwycenie znaczenia *Pieśni* w ich literackim i historycznym kontekście, inaczej mówiąc *intentio operis*, biorącą pod uwagę autora i domyślnego odbiorcę. Nie byłoby to możliwe bez uwzględnienia tego, co o słudze Bożym mówi bezpośredni kontekst księgi, pochodzącej od anonimowego proroka, umownie zwanego Deuteroizajaszem (Iz 40-55). W badaniach posłużono się przede wszystkim metodą historyczno-krytyczną. W trzech głównych rozdziałach dokonano analizy wszystkich fragmentów Iz 40-55, w których pojawia się sługa Boży. Po wprowadzeniu (rozd. 1) przebadano w rozdz. 2 perykopy mówiące o słudze, z wyłączeniem *Pieśni o słudze Pana*. Chodziło nie tylko o ustalenie znaczenia tych tekstów, ale przede wszystkim o tożsamość i rolę sługi Bożego w tym deuteroizajaszowym kontekście. Rozdz. 3 poświęcono analizie czterech *Pieśni o słudze JHWH*, a rozdz. 4 redakcyjnym rozszerzeniom dołączonym bezpośrednio do trzech pierwszych *Pieśni* (42,5-9; 49,7-12; 50,10-11). Nawet jeśli nie we wszystkich tych dodatkach pojawia się słowo „sługa”, to są one bez wątpienia interpretacjami *Pieśni o słudze*. Analizy poszczególnych perykop zakończono krótkimi podsumowaniami. W zakończeniu zebrane zostały wyniki badań.

Pomijając wprawdzie *Pieśni o słudze*, w zdecydowanej większości perykop, które prawdopodobnie pochodzą od samego proroka Deuteroizajasza, sługą Bożym jest Izrael/Jakub, a termin ten odnosi się przede wszystkim do wygnańców babilońskich (41,9a włącza w tę grupę rozproszoną po całym świecie diasporę). Jest on przede wszystkim obiektem Bożej, zbawczej aktywności, ale ma też za zadanie zaświadczenie narodom o potędze i jedyności swojego Zbawiciela (zwł. 43,10-13). Jednak na razie pogrążony jest w zniechęceniu i braku zaufania w zbawcze możliwości i wolę Boga JHWH, tak że nie wypełnia tego zadania (42,18-25*; 43,8-13). Stąd dwa razy wspomina się o innym słudze, proroku, który przekonuje i budzi wiarę Izraela (43,10) oraz zwiastuje odnowę ludu Bożego i Jerozolimy (44,24-28*, w szczególności w.26a). Bóg chce poprzez i dzięki Izraelowi sprawić, że uzna go (45,3-7) i uczci cały świat (44,23). Działalność prorockiego sługi do złudzenia przypomina przesłanie samego Deuteroizajasza, tak że można wnioskować, że ma on na uwadze samego siebie.

W *Pieśniach o słudze JHWH* mowa jest o proroku, którego Bóg powołał, nadając mu iście królewską godność i wyposażając go po królewsku po to, by zaprowadził on zbawczy porządek na całym świecie (42,1-4). Przesłaniem sługi jest wyłącznie

Boże zbawienie (w opozycji do proroków przedwygnaniowych ogłaszających Boży karzący sąd). Droga do tego wiedzie przez budzenie wiary Izraela, jego nawrócenie oraz powrót do ojczyzny i restaurację (49,5-6). Po tym narody przekonają się o potędze i zbawczej woli jedyne go, prawdziwego Boga, stając się uczestnikami Bożego zbawienia. Dzięki słudze i następnie dzięki Izraelowi Bóg okaże swoją chwałę (49,3). Sługa-prorok jednak napotyka na opór i prześladowania, ale w wierności i posłuszeństwie Bogu oraz przekonaniu o Bożym wsparciu i nagrodzie pełni i wypełni zlecone mu zadanie (49,4; 50,4-9). W ostatniej *Pieśni* (52,13-53,12) okazuje się, że sługa poniósł śmierć, prawdopodobnie niesprawiedliwie oskarżony i osądzony został haniebnie zabity. Kierując się Bożymi wyroczniami o poniżeniu i wywyższeniu sługi (52,12-15 i 53,11aβ-13), poruszeni „my” (1. os. liczby mnogiej) wyznają jak bardzo pomylił się w ocenie sługi, nie wierząc Bożemu przesłaniu o słudze (53,1-11aα). Cierpienie sługi było bowiem niezasłużone, bo został obciążony nie swoimi winami, a niewiarą Izraela. Jednak Bóg właśnie w ten sposób realizuje swój zbawczy plan, czyniąc życie sługi zadośćuczynieniem i środkiem do zbawienia wpierw Izraela, a w konsekwencji świata. Śmierć sługi spowodowała, że „my”, Izrael czy jego zwolennicy jako forpocza Izraela uwierzyli, a tym samym wypełnił się pierwszy etap misji sługi, czyli nawrócenie Izraela (por. 49,5). Co więcej, sługa sam będzie uczestniczył w zbawieniu Izraela, ciesząc się powodzeniem i życiem, i to pomimo poniesionej śmierci. *Pieśń* jest świadectwem oczekiwania, że śmierć nie tylko nie unieważnia misję proroka, a jest (paradoksalnym) sposobem na jej realizację, ale i nie przekreśla osobistego powodzenia sługi (to ostatecznie opisane zostało za pomocą standardowych wyobrażeń, tak że ich konkretna interpretacja nie jest chyba możliwa). Powodzenie misji i samego sługi są nierozłączne. Z pewnością czwarta *Pieśń* nie pochodzi od samego sługi, który w drugiej i trzeciej mówił o sobie (w 1. os.). Misja sługi-proroka z *Pieśni* pokrywa się z przesłaniem Deuteroizajasza. Wszystko wskazuje na to, że jest on identyczny z prorokiem, o którym wspominał w innych tekstach (43,10; 44,26a). Trzeba się więc opowiedzieć za autobiograficzną/biograficzną interpretacją postaci sługi Pana z *Pieśni*. Nie ulega też wątpliwości, że sługa z *Pieśni* jest jednostką, a nie kolektywną wielkością jak sługa-Izrael z wielu innych fragmentów. Co więcej, jest ówczesną postacią, a nie kimś z przeszłości czy przyszłości. Mówił o sobie, a wyznający z czwartej *Pieśni* byli w taki czy inny sposób świadkami jego śmierci.

Sprawę tożsamości sługi komplikują jednak redakcyjne rozszerzenia. Być może z powodu śmierci sługi jego zadaniem zostało przniesione na Cyrusa (42,5-9 i 49,8-12) czy kolejnego władcę perskiego, dla którego imię Cyrusa było czymś w rodzaju kodu (w pierwszym rządzie kandydatem na takiego „Cyrusa” jest Dariusz I). To on ma doprowadzić do uwolnienia wygnańców, umożliwić powrót nie tylko wygnańców, ale całej rozproszonej po świecie diaspory, zadbać o restaurację kraju Izraela (wraz ze stosunkami własnościowymi) oraz zarządzić odbudowę Jerozolimy i świątyni (44,28b). W ten sposób przyczyni się on do uniwersalnego uznania jedyności JHWH (42,8). Nie wykluczone, że taka reinterpretacja postaci sługi

i sposobu wypełnienia misji sługi JHWH konkurowała z czwartą *Pieśnią o słudze*. Jeszcze z inną reinterpretacją mamy do czynienia w 49,7, gdzie sługą ponownie jest Izrael, ale jako poniżony i pogardzany przez obcych władców. Bóg sprawi jednak, że zostanie przez nich wywyższony i uczczony, a tym samym to on jest tym prześladowanym sługą z czwartej *Pieśni*, którego narody i ich władcy uczczą (por. 52,15). Inaczej sprawy mają się w 50,10, zgodnie z którym wierni Bogu i doświadczający niedoli Izraelici (wygnańcy) mają ze słów i postawy sługi z *Pieśni* czerpać zachętę do pokładania ufności w ocalającym Bogu. Natomiast 50,11 zdaje się być groźbą pod adresem przeciwników sługi, jego przesłania i jego zwolenników. Jeden raz w Iz 40-55 mowa jest o sługach Bożych w liczbie mnogiej (54,11-17; liczba mnoga jest za to typowa dla Tritoizajasza, tj. Iz 55-66). Jest to określenie mieszkańców Jerozolimy, którzy są jak sługa z *Pieśni* wiernymi i sprawiedliwymi uczniami Boga. Być może są oni potomstwem sługi przyobiecany w 53,10aß.

Studium dowodzi, że z nowymi i różnorodnymi interpretacjami postaci sługi JHWH i *Pieśni o słudze* mamy do czynienia już w obrębie Iz 40-55. Trzeba dodać, że pomimo królewskiego powołania i wyposażenia sługi (42,1-4) oraz przeniesienia przez jednego z redaktorów jego zadania na władcę perskiego, to ani w *Pieśniach*, ani w pozostałych tekstach deuterioizajaszowych nie mamy do czynienia z oczekiwaniem mesjańskim, tj. przyszłego, sprawiedliwego króla, pośrednika Bożego zbawienia dla Izraela i narodów. Badania dotyczące tożsamości sługi zdają się też potwierdzać tezę, że *Pieśni słudze JHWH* stanowiły odrębny korpus tekstów, z wyjątkiem czwartej *Pieśni* pochodzących przypuszczalnie od samego Deuterioizajasza, autora, któremu zawdzięczamy pierwotne teksty w Iz 40-55. Zostały one wtórnie wraz z czwartą *Pieśnią* wbudowane w „jego” księgę (pełnią one również funkcję kompozycyjną w Iz 40-53).

Abstract

Deutero-Isaiah's Servant of YHWH: An Exegetical Study

The book focuses on the figure of the servant of God from Isaiah 40-55, and in particular the extremely contentious issue of his identity. In the centre of interest four so-called *Songs of YHWH's Servant* can be found, (Is 42:1-4; 49:1-6; 50,4-9; 52:13-53:12). The aim of the study is to capture the meaning of the *Songs* in their literary and historical context, in other words, *intentio operis*, taking into consideration the author and the intended reader. This would not be possible without considering what the direct context of the book, which comes from an anonymous prophet, conventionally called Deutero-Isaiah (Is 40-55) says about the servant of God. The analysis makes primary use of historical-critical method(s) (lower and higher criticism). Analysis of all the passages in which the servant of God appears in Is 40-55 is contained in the three main chapters. After the introduction (chapter one), pericopes about the servant (excluding the *Songs of YHWH's Servant*) are researched in chapter two. The aim was not only to determine the meaning of the texts, but also, above all, to determine the identity and role of the servant of God in this Deutero-Isaiah context. Chapter three is dedicated to the analysis of the four *Songs of YHWH's servant*, while chapter four focuses on the secondary extensions directly attached to the first three Songs (42:5-9; 49:7-12; 50:10-11). Even though not all these additions contain the word "servant", they are, without a doubt, interpretations of the *Song of the Servant*. Short summaries conclude the analyses of individual pericopes. Results of the research are presented in the conclusions.

With the exception of the *Songs of the Servant*, in the vast majority of the pericopes which probably originate from the prophet Deutero-Isaiah himself, the servant of God is Israel/ Jacob, and the term primarily refers to the Babylonian exiles (verse Is 41:9a includes those scattered around the world in the Diaspora in this group). It is the object of God's salvific actions but is also intended to testify to the nations of the power and uniqueness of his Saviour (in particular 43:10-13). However, being overwhelmed by discouragement and lack of trust in salvific possibilities and the will of God YHWH, he does not carry out his task (42:18-25*; 43:8-13). Therefore, there are two mentions made of another servant, a prophet who convinces and builds up the faith of Israel (43:10) and heralds the renewal of the people of God and Jerusalem (44:24-28*, especially 26a). Through and thanks to Israel, God wants the whole world to acknowledge (45:3-7) and honour Him (44:23). The activities of the prophetic servant resemble the message of Deutero-Isaiah himself, so it may be concluded that he has himself in mind here.

The *Songs of YHWH's Servant* mention a prophet whom God has royally called and veritably equipped like a king in order that he may bring in salvific order to the whole world (42: 1-4). The message of the servant is exclusively the salvation of God (in contrast to the pre-Exile prophets who declared the judgement of God). This is achieved by awakening the faith of Israel, its repentance and return to and restoration of the homeland (49: 5-6). After this, the nations will be convinced of the power and salvific will of the one and only true God and participate in God given salvation. Thanks to the servant and subsequently Israel, God will show his glory (49:3). Nevertheless, the prophetic servant encounters resistance and persecution, but in faithfulness and obedience to God and convinced of support and reward from God, he carries out the task he has been given (49:4; 50:4-9). In the final *Song* it turns out that the prophet met his death, probably unfairly accused and sentenced, he was killed in disgrace. Governed by the oracles of God regarding the humiliation and exaltation of the servant, (52:12-15 and 53:11a β -13) the touched "we" (1st person plural) confess just how mistaken they were in their judgement of the servant, not believing God's message regarding the servant. (53:1-11a α). The suffering of the servant was unjust as he was burdened not with his own sins, but the unbelief of Israel. Yet, it is in this way that God accomplishes his plan of salvation, making the life of the servant an atonement and means of salvation for Israel and, consequently, the world. The death of the servant meant that "we" - Israel or her proponents as a forerunner of Israel - believed, and in so doing completed the first stage of the servant's mission, i.e. the repentance of Israel (com. 49:5). What is more, the servant himself will participate in the salvation of Israel enjoying success and life – and that despite his untimely death. The *Song* is a testimony to the expectation that not only is the prophet's mission not invalidated, but it is also (paradoxically) a way to fulfil it, all the while not invalidating the personal success of the prophetic servant (the latter was described by means of standard concepts, thus making a definitive interpretation impossible). The success of the mission and of the servant himself are inseparable. It is certain that the fourth *Song* did not originate with the servant himself who spoke of himself in the second and third ones (in the 1st person). The mission of the prophetic servant from the *Songs* is identical to the message of Deutero-Isaiah. Everything seems to suggest that they are one and the same prophet, of whom there is mention in other texts (43:10; 44:26a). One must therefore accept an autobiographical/biographical interpretation of the figure of the Lord's servant from the *Songs*. It is without question that the servant from the *Songs* is an individual, and not a collective as the servant-Israel mentioned in many other passages. Moreover, he is a figure of that time, not somebody from the past or the future. He spoke of himself, and those whose confession is contained in the fourth *Song* were, one way or another, witnesses of his death.

Secondary extensions do, however, complicate the issue of identifying the servant. It is possible that because of the death of the servant, his task was handed over to Cyrus (42:5-9 and 49: 2-12) or a subsequent Persian ruler for whom the name

Cyrus was a code of sorts (the primary candidate to play the role of such a “Cyrus” is Darius I). It is he who cause the exiled to be set free, enable both the exiled and the whole of the Diaspora scattered all over the world to return, ensure the restoration of the land of Israel (and clarify matters of ownership) as well as order the rebuilding of Jerusalem and the temple (44: 28b). In so doing he will contribute to universal recognition of YHWH as the one and only God (42:8). It is conceivable that such a reinterpretation of the servant figure and the way his mission was accomplished conflicted with the fourth *Song of YHWH’s Servant*. We are faced with yet another interpretation in 49:7 where, once again, the servant is Israel, but he is humiliated and held in contempt by foreign rulers. God, however, will ensure that he will be exalted and honoured by them and it means that he is the persecuted servant from the fourth *Song* to be honoured by the nations and their leaders (com. 52:15). Verse 50:10 presents another option in which the faithful Israelites (exiles) who were experiencing hardship were to be encouraged by the words and attitude of the servant from the *Songs* to put their trust in the saving God. However, 50:11 seems to be a threat to the enemies of the servant, his message and his supporters. There is one mention of the servants of God in the plural in Is 40-55 (54:11-17; on the other hand, the plural is typical for Trito-Isaiah, i.e. 55-66). It is a term describing the inhabitants of Jerusalem who are, like the servant from the *Song*, faithful and just disciples of God. It is possible they are descendants of the servant promised in 53:10aß.

The study proves that we are dealing with new and various interpretations of the figure of YHWH’s servant and *Songs of the Servant* within the chapters Is 40-55. It must be added that in spite of the king-like calling and equipping of the servant (42:1-4) as well as the transfer of his task by one of the editors to the Persian ruler, in neither the *Songs* nor the remaining Deutero-Isaiah texts are we dealing with messianic expectations, that is, of a future, righteous king, mediator of God’s salvation for Israel and the nations. The research into the identity of the servant seems to confirm the thesis that the *Songs of YHWH’s Servant*, constituted a separate corpus of texts, which, apart from the fourth *Song*, presumably come from Deutero-Isaiah himself, the author to whom we owe the original texts in Is 40-55. They were later incorporated into “his” book along with the fourth *Song* (they also have a compositional role in Is 40-53).

Bibliografia

1) Źródła i ich przekłady

- ANET³: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Third Edition with Supplement*, ed. J.B. Pritchard, Princeton, New Jersey 1969.
- Beentjes Pancratius C., *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and A Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (Supplements to Vetus Testamentum 68), Atlanta 2006.
- BHK: *Biblia Hebraica: Editio quarta*, ed. R. Kittel, Stuttgart 1949.
- BHS: *Biblia Hebraica Stuttgartensia: Editio funditus renovata*, ed. K. Elliger, W. Rudolph, A. Schenker, Stuttgart ⁵1997.
- BT: *Biblia Tysiąclecia*. 2017. Wyd. 5. Poznań: Pallotinum.
- Burrows Millar (ed.), *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery. Vol. I: The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*, New Haven 1950.
- BW: *Biblia Warszawska: Biblia to jest Pismo Święte Starego Testamentu: Nowy przekład*. 1975. Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne.
- BW10: *BibleWorks Version 10*, program, którym posłużono m.in. się do wyszukiwania miejsc w Biblii Hebrajskiej występowania wyrazów czy sformułowań.
- Herodot, *Dzieje: Herodota Dzieje*, przekład z greckiego Antoni Bronikowski, Poznań 1862, <https://play.google.com/books/reader?id=RiNXAAAcAAJ&hl=pl&pg=GBS.PR1> (dostęp 20.02.2020).
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami: Stary Testament tom trzeci*, red. M. Peter, Poznań 1992.
- TUAT: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, hrsg. O. Kaiser, Bd. I-IV, Gütersloh 1982-2001.

2) Słowniki, leksykony, encyklopedie i gramatyki

- Encyklopedia biblijna* (Prymasowska Seria Biblijna), red. Paul J. Achtemeier, Warszawa 1999.
- Gesenius' Grammatik: Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik*, völlig umgearbeitet von E. Kautzsch, Leipzig ²⁸1909 (wydane w Gesenius-Kautzsch-Bergsträsser, *Hebräische Grammatik*, Hildsheim/Zürich/New York 1991).
- HAHAT: *Gesenius Wilhelm, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, begonnen von R. Meyer, unter verantwortlicher Mitarbeit von U. Rütterswörden und J. Renz, bearbeitet und herausgegeben von H. Donner, 18. Auflage, Berlin/Heidelberg/New York 2013.

- HAL: Koehler Ludwig, Baumgartner Walter, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, neu bearbeitet von W. Baumgartner, J.J. Stamm und B. Hartmann, Bd.1-2, Leiden-New York-Köln 1995.
- KBL: *Lexicon in Vertis Testamenti Libros = A Bilingual Dictionary of the Hebrew and Aramaic Old Testament*, wyd. L. Koehler, W. Baumgartner, Leiden/Boston/Köln 1998.
- THAT: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. I-II, Hrsg. Ernst Jenni, Claus Westermann, München/Zürich 1984.
- TWAT: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. I-X, Hrsg. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1973-2016.
- TWNT: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. I-X, Hrsg. G. Kittel, Stuttgart 1933-1978.

3) Komentarze biblijne

- Baltzer Klaus, *Deutero-Jesaja* (Kommentar zum Alten Testament X,2), Gütersloh 1999.
- Berges Ulrich, *Jesaja 40-48* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i.B./Basel/Wien 2008.
- Berges Ulrich, *Jesaja 49-54* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i.B./Basel/Wien 2015.
- Blenkinsopp Joseph, *Isaiah 40-55: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 19A), New York/London/Toronto/Sydney/Auckland 2002.
- Blenkinsopp Joseph, *Isaiah 56-66: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 19B), New Haven/London 2003.
- Brzegowy Tadeusz, *Księga Izajasza rozdziały 40-66 (Deutero-Izajasz i Trito-Izajasz): Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny XXII/3), Częstochowa 2019.
- Craigie Peter C., *Psalms 1-50* (World Biblical Commentary 19), Dallas, Texas 1983 (wersja elektorniczna bez numerów stron).
- Dahood Mitchell, *Psalms I: 1-50* (Anchor Bible), Garden City, NY 1965.
- Dohmen Christoph, *Exodus 19-40* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg-Basel-Wien ²2012.
- Duhm Bernhard, *Das Buch Jesaja* (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament III/1), Göttinger ³1914 (¹1892).
- Elliger Karl, *Deuterojesaja: 1. Teilband Jesaja 40,1-45,7* (Biblicher Kommentar. Altes Testament XI/1), Neukirchen-Vluyn ²1989.
- Fabry Heinz-Josepf, *Habakuk / Obadja* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg-Basel-Wien 2018.

- Fischer Irmtraud, *Rut* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i.B./Basel/Wien 2001.
- Fischer Georg, *Jeremia 1-25* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i.B./Basel/Wien 2005.
- Fohrer Georg, *Das Buch Jesaja: 3. Band Kapitel 40-66* (Zürcher Bibelkommentare), Zürich/Stuttgart 1964.
- Goldingay John, Payne David, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 in two volumes. Volume I: Introduction and Commentary on 40,1-44,23* (International Critical Commentary 29/1), Edinburgh 2006.
- Goldingay John, Payne David, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55 in two volumes. Volume II: Commentary on 44,24-55,13* (International Critical Commentary 29/2), Edinburgh 2006.
- Goldingay John, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 56-66* (International Critical Commentary), London/New Dehli/New York/Sydney 2014.
- Hanson Paul D., *Isaiah 40-66* (Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Louisville, Kentucky 1995.
- Hermisson Hans-Jürgen, *Deuterojesaja: 2. Teilband Jesaja 45,8-49,13* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XI/2), Neukirchen-Vluyn 2003.
- Hermisson Hans-Jürgen, *Deuterojesaja: 3. Teilband Jesaja 49,14-55,13* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XI/3), Neukirchen-Vluyn 2017.
- Hossfeld Frank-Lothar, Zenger Erich, *Psalmen 51-100* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i.B./Basel/Wien 2000.
- Hossfeld Frank-Lothar, Zenger Erich, *Psalmen 101-150* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i.B./Basel/Wien 2008.
- Jeremias Jörg, *Der Prophet Amos* (Das Alte Testament Deutsch 24/2), Göttingen 1995.
- Jeremias Jörg, *Der Prophet Hosea* (Das Alte Testament Deutsch 24/1), Göttingen 1983.
- Koenen Klaus, *Klagelieder (Threni) 1,1 – 5,22* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XX), Neukirchen-Vluyn 2015.
- Koole Jan L., *Isaiah III. Vol. 1: Isaiah 40-48* (Historical Commentary on the Old Testament), Kampen 1997.
- Koole Jan L., *Isaiah III. Vol. 2: Isaiah 49-55* (Historical Commentary on the Old Testament), Kampen 1998.
- Koole Jan L., *Isaiah III. Vol. 3: Isaiah 56-66* (Historical Commentary on the Old Testament), Kampen 2001.
- Kraus Hans-Joachim, *Klagelieder (Threni)* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XX), Neukirchen Kreis Moers 1956.
- Kraus Hans-Joachim, *Psalmen: 1. Teilband* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XV/1), Neukirchen Kreis Moer 1960.
- Kraus Hans-Joachim, *Psalmen: 2. Teilband* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XV/2), Neukirchen Kreis Moer 1960.

- Krüger Thomas, *Kohélet (Prediger)* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XIX Sonderband), Neukirchen-Vluyn 2000.
- Marti Karl, *Das Buch Jesaja* (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament X), Tübingen/Freiburg i.B./Leipzig 1900.
- Noth Martin, *Das zweite Buch Mose: Exodus* (Das Alte Testament Deutsch 5), Göttingen⁶ 1978.
- Otto Eckart, *Deuteronomium 1-11. Zweiter Teilband: 2, 4,44 – 11,32* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i.B./Basel/Wien 2012.
- Otto Eckart, *Deuteronomium 12 – 34. Erster Teilband: 12,1 – 23,15* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i.B./Basel/Wien 2016.
- Otto Eckart, *Deuteronomium 12 – 34. Zweiter Teilband: 23,16 – 34,12* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i.B./Basel/Wien 2017.
- Pesch Rudolf, *Die Apostelgeschichte: 1. Teilband (Apg 1-12)* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament V/1), Neukirchen-Vluyn/Zürich/Einsiedel/ Köln 1986.
- Perlitt Lothar, *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja* (Das Alte Testament Deutsch 25,1), Göttingen 2004.
- Plöger Otto, *Sprüche Salomos (Proverbia)* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XVII), Neukirchen-Vluyn 1984.
- Porteous Norman W., *Das Buch Daniel* (Das Alte Testament Deutsch 23), Göttingen 1978.
- Rendtorff Rolf, *Leviticus. 1. Teilband: Leviticus 1,1-10,20* (Biblischer Kommentar. Altes Testament III/1), Neukirchen-Vluyn 2004.
- Rudolph Wilhelm, *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja. Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen* (Kommentar zum Alten Testament XIII/3), Gütersloh 1975.
- Sauer Georg, *Jesus Sirach / Ben Sira* (Das Alte Testament Deutsch. Apokryphen Band 1), Göttingen 2000.
- Sæbø Magne, *Sprüche* (Das Alte Testament Deutsch 16,1), Göttingen 2012.
- Schmidt Werner Hans, *Das Buch Jeremia: Kapitel 21-52* (Das Alte Testament Deutsch 21), Göttingen/Bristol, CT 2013.
- Seebass Horst, *Genesis II/1: Vätergeschichte I (11,27-22,24)*, Neukirschen-Vluyn 1997.
- Seebass Horst, *Genesis II/2: Vätergeschichte II (23,1-36,43)*, Neukirschen-Vluyn 1999.
- Seebass Horst, *Genesis III: Josephgeschichte (37,1-50,26)*, Neukirschen-Vluyn 2000.
- Seebass Horst, *Numeri. 2. Teilband: Numeri 10,11 – 22,1*, Biblischer Kommentar. Altes Testament IV/2, Neukirchen-Vluyn 2003.
- Seebass Horst, *Numeri. 3. Teilband: Numeri 22,2 – 36,13*, Biblischer Kommentar. Altes Testament IV/3, Neukirchen-Vluyn 2007.
- Stachowiak Lech, *Księga Izajasza II – III: 40-66. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu IX/2), Poznań 1996.

- Strauss (Strauß) Hans, *Hiob* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XVI/2), Neukirchen-Vluyn 2000.
- Wanke Gunther, *Jeremia. Teilband 1: Jeremia 1,1-25,14* (Zürcher Bibelkommentare. AT 20.1), Zürich 1995.
- Watts John D. W., *Isaiah 34–66* (Word Biblical Commentary 25), Dallas, Texas 1987 (wersja elektorniczna bez numerów stron).
- Weber Beat, *Werkbuch Psalmen I: Die Psalmen 1 bis 72*, Stuttgart/Berlin/Köln 2001.
- Westermann Claus, *Das Buch Jesaja: Kapitel 40-66* (Das Alte Testament Deutsch 19), Göttingen/Zürich ⁵1986.
- Wildberger Hans, *Jesaja. 2. Teilband: Jesaja 13-27* (Biblischer Kommentar. Altes Testament X/3), Neukirchen-Vluyn ³2003.
- Wildberger Hans, *Jesaja. 3. Teilband: Jesaja 28-39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft* (Biblischer Kommentar. Altes Testament X/3), Neukirchen-Vluyn 1982.
- Wolff Hans Walter, *Dodekapropheton 1: Hosea* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XIV/1), Neukirchen-Vluyn 1961.
- Wolff Hans Walter, *Dodekapropheton 4: Micha* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XIV/4), Neukirchen-Vluyn 1982.
- Würthwein Ernst, *Die Bücher der Könige: 1. Kön. 17 – 2. Kön. 25* (Das Alte Testament Deutsch 11,2), Göttingen 1984.
- Zenger Erich, *Psalmenauslegungen 1: Mit meinem Gott überspringen ich Mauern*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2003.
- Zenger Erich, *Psalmenauslegungen 2: Ich will die Morgenröte wecken*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2003.
- Zenger Erich, *Psalmenauslegungen 3: Dein Angesicht suche ich*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2003.
- Zimmerli Walther, *Ezechiel: 2. Teilband Ezechiel 25-48* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XIII/2), Neukirchen-Vluyn 1969.

4) Dalsza literatura przedmiotu

- Albertz Rainer, *Die Exilszeit: 6. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 7), Stuttgart/Berlin/Köln 2001.
- Archutowski Józef, *Sługa Jahwy w księdze Izajasza proroka*, Kraków 1923.
- Baltzer Klaus, „Zur formgeschichtlichen Bestimmung der Texte vom Gottesknecht”, w: *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, red. H.W. Wolff, München 1971, s. 27-43.
- Begrich Joachim, *Studien zu Deuterocesaja* (Theologische Bücherei 8), München ²1962 (¹1938).
- Berges Ulrich, „Hören und Sehen. Das anthropologische Rüstzeug für den Gottesknecht im Jesajabuch”, w: *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem*

- Alten Testament* (Quaestiones Disputatae 237), wyd. Ch. Frevel, Freiburg 2010, s. 256-278.
- Beuken Willem A.M., „Mišpāt: The First Servant Song and Its Context”, *Vetus Testamentum* 22 (1972), s. 1-30.
- Beuken Willem A.M., „Jes 50,10-11: Eine kultische Paränese zur dritten Ebedprophetie”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 85 (1973), s. 168-182.
- Bezzel Hannes, „Fülle (AT)”, *WiBiLex*, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18737/> (link permanentny).
- Blenkisopp Joseph, „The Sacrificial Life and Death of the Servant (Isaiah 52:13-53:12)”, *Vetus Testamentum* 66 (2016), s. 1-14.
- Blum Erhard, „Der leidende Gottesknecht von Jes 53. Eine kompositionelle Deutung”, w: *Gottes Wahrnehmungen: Helmut Utzschneider zum 60. Geburtstag*, red. Stefan Gehring, Stefan Seiler, Stuttgart 2009, s. 138-159.
- Brzegowy Tadeusz, „Męka i śmierć Mesjasza według pieśni Izajasza o Słudze Jahwe”, w: *Krzyż Twój wielbimy* (Scripturae Lumen 3), red. Antoni Paciorek, Antoni Tronina, Piotr Łabuda, Tarnów 2011, s. 33-67.
- Büttner Cyrill v., „What does ydw ‘hly mean? Notes on Isa 53,3”, *Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt [KASATU]* 17 (2014), s. 65-78.
- Chrostowski Waldemar, „Recenzja: »Hermeneutika Biblii żydowskiej i Starego Testamentu«, Christoph Dohmen, Günter Stemberger, Kraków 2008”, *Collectanea Theologica* 78/2, s. 207-216.
- Coggins Richard J., „Do We Still Need Deutero-Isaiah?”, *Journal for the study of the Old Testament* 80 (1998), s. 77-92.
- Crüsemann Frank, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 32), Neukirchen-Vluyn 1969.
- Crüsemann Frank, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Gütersloh 1997.
- Dalman Gustaf, *Arbeit und Sitte in Palästina. Band V: Webstoff, Spinne, Weben, Kleidung* (Schriften des Deutschen Palästina Instituts 8), Gütersloh 1937.
- Dietrich Jan, „Sozialanthropologie des Alten Testaments: Grundfragen zur Relationalität und Sozialität des Menschen im alten Israel”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 127 (2015), s. 224-243.
- Dohmen Christoph, Stemberger Günter, *Hermeneutika Biblii żydowskiej i Starego Testamentu* (Myśl Teologiczna), Kraków 2008.
- Donner Herbert, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen: Teil 2: Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen. Mit einem Ausblick auf die Geschichte des Judentums bis Bar Kochba* (Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament Deutsch, Ergänzungsreihe 4/2), Göttingen 1986.
- Elliger Karl, *Deuterijosaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 63), Stuttgart 1933.

- Enger Philipp, „Proselyten (AT)”, *WiBiLex*, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/66305/> (link permanentny).
- Fischer Irmtraud, *Tora für Israel – Tora für die Völker: Das Konzept des Jesajabuches* (Stuttgarter Bibelstudien 164), Stuttgart 1995.
- Frevel Christian, „Grundriss der Geschichte Israels”, w: *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), red. E. Zenger i in., Stuttgart/Berlin/Köln 2001, s. 587-731.
- Gądecki Stanisław, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, Gniezno 1993.
- Gouldner M., „Behold my servant Jehoiachin”, *Vetus Testamentum* 52 (2002), s. 175-190.
- Gołębiewski Marian, „Bóg Stwórca i Odkupiciel u Deutero-Izajasza”, *Collectanea Theologica* 68/4 (1998), s. 5-10.
- Gołębiewski Marian, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 5: Wielki świat starotestamentowych proroków II: Od końca Niewoli Babilońskiej i prorocत्व Deutero-Izajasza do apokaliptyki Daniel*, opr. T. Brzegowy, M. Gołębiewski, A. Strus, Warszawa 2001.
- Grabbe Lester L., „The Reality of Return: The Biblical Picture Versus Historical Reconstruction”, w: *Exil and Return. The Babylonian Context* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 478), red. Jonathan Stökl, Caroline Waerzeggers, Berlin/Boston 2015, s. 292-307.
- Grätz Sebastian, „Die unglaubliche Botschaft: Erwägungen zum vierten Lied des Gottesknechts in Jes 52,13-53,12*”, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 18,2 (2004), s. 184-207.
- Haag Ernst, „Bund des Volkes, Licht der Heiden (Jes 42,6)”, w: *Glaube an Jesus Christus. Neue Beiträge zur Christologie*, red. J. Blank, G. Hasenhüttel, Düsseldorf 1980, s. 28-41.
- Haag Ernst, „Die Botschaft vom Gottesknecht. Ein Weg zur Überwindung der Gewalt”, w: *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (Quaestiones disputatae 96), red. N. Lohfink, Freiburg i in. 1983, s. 159-213.
- Haag Herbert, „»Ich mache Heil und erschaffe Unheil« (Jes 45,7)”, w: *Wort, Lied und Gottesspruch: Festschrift für Joseph Ziegler* (Forschung zur Bibel 2), red. J. Schreiner, Würzburg 1972.
- Haag Herbert, *Der Gottesknecht bei Deuterojesaja* (Erträge der Forschung 233), Darmstadt 1985.
- Häggglund Fredrik, *Isaiah 53 in the Light of Homecoming after Exile* (Forschungen zum Alten Testament 2/31), Tübingen 2008.
- Harrington Wilfrid J., *Klucz do Biblii* (tyt. oryg. *Key to the Bible*), przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2002.
- Hergesel Tomasz, Kryszczuk Bogusław, „Posłannictwo Sługi”, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 13/2 (2005), s. 33-47.
- Hempel Johannes, „Zu Jes 50,6”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 76 (1964), s. 327.

- Hermisson Hans-Jürgen, „Diskussionsworte bei Deuterocesaja: Zur theologischen Argumentation des Propheten“, *Evangelische Theologie* 31 (1971), s. 665-680.
- Hermisson Hans-Jürgen, „Der Lohn des Knechtes“, w: *Die Botschaft und die Boten: Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*, red. J. Jeremias, L. Perlitt, Neukirchen-Vluyn 1981, s. 269-287.
- Hermisson Hans-Jürgen, „Israel und Gottesknecht bei Deuterocesaja“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 79 (1982), s. 1-24.
- Hermisson Hans-Jürgen, „Voreiliger Abschied von den Gottesknechtsliedern“, *Theologische Rundschau* 49 (1984), s. 209-222.
- Hermisson Hans-Jürgen, „Deuterocesaja-Probleme. Ein kritischer Literaturbericht“, *Verkündigung und Forschung* 31 (1986), s. 53-84.
- Hermisson Hans-Jürgen, „Einheit und Komplexität Deuterocesajas: Probleme der Redaktionsgeschichte von Jes 40-55“, w: *The Book of Isaiah/Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures unité et complexité de l'ouvrage* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 81), red. J. Vermeylen, Leuven 1989.
- Hermisson Hans-Jürgen, „Neues zu Deuterocesaja“, *Orientalistische Literaturzeitung* 100,6 (2005), kol. 602-609.
- Hermisson Hans-Jürgen, „Das vierte Gottesknecht im deuterocesajanischen Kontext“, w: *Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte; mit einer Bibliographie zu Jes 53* (Forschungen zum Alten Testament 14), red. Bernd Janowski, Peter Stuhlmacher, Tübingen 1996, s. 1-25.
- Hermisson Hans-Jürgen, „Gottesknecht“, *WiBiLex*, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19964/> (link permanentny).
- Hofius Otfried, „Zur Septuaginta-Übersetzung von Jes 52,13b“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 104 (1992), s. 107-110.
- Homerski Józef, „Zbawiciel zapowiedziany – sługa Pański (Iz 42,1-7; 49,1-6)“, w: *W kręgu Dobrej Nowiny*, red. Jan Szlaga, Lublin 1984, s. 129-138.
- Jakubiec Czesław, „Wyzwolenie z niewoli babilońskiej - »Sługa Jahwy«“, w: *Stare i Nowe przymierze: Biblia i Ewangelia*, Warszawa 1961, s. 143-158.
- Janowski Bernd, „Er trug unsere Sünden. Jes 53 und die Dramatik der Stellvertretung“, w: *Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte; mit einer Bibliographie zu Jes 53* (Forschungen zum Alten Testament 14), red. Bernd Janowski, Peter Stuhlmacher, Tübingen 1996, s. 27-48.
- Janowski Bernd, *Sühne als Heilsgeschehen: Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift* (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 2000.
- Jaromin Joanna, „Antropologia“, w: *Teologia Starego Testamentu: Tom IV Księgi prorockie*, red. M. Rosik, Wrocław 2011, s. 37-80.
- Jelonek Tomasz, *Prorocy Starego Testamentu*, Kraków 2007.
- Jeremias Joachim, „παῖς θεοῦ“, w: *TWNT V*, s. 653-713.
- Jeremias Joachim, „עֶבְדִּי im ersten Gottesknechtlied (Jes. XLII 1-4)“, *Vetus Testamentum* 22 (1972), s. 31-42.

- Jeremias Jörg, *Theologie des Alten Testaments* (Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament Deutsch, Ergänzungsreihe 6), Göttingen/Bristol, CT 2015.
- Joyce Paul, *Divine initiative and human response in Ezekiel* (Journal for the study of the Old Testament Suppl. 51), Sheffield 1989.
- Jüngling Hans-Winfried, „Das Buch Jesaja”, w: *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), red. E. Zenger i in., Stuttgart/Berlin/Köln 2001, s. 427-451.
- Kaiser Otto, *Der königliche Knecht: Eine traditionsgeschichtlich-exegetische Studie über die Ebed-Jahwe-Lieder bei Deuterjesaja* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 70), Göttingen 1962.
- Kaiser Otto, „[Rezension] Merendino, Rosario Pius, Der Erste und der Letzte 1984”, *Theologische Literaturzeitung* 109/6 (1984), s. 431-433.
- Kee Min S., „The Heavenly Council and its Type-scene”, *Journal for the Study of the Old Testament* 31 (2006), s. 259-273.
- Kiesow Klaus, *Exodustexte im Jesajabuch literarkritische und motivgeschichtliche Analysen* (Orbis Biblicus et Orientalis 24), Münster 1979.
- Kim Hyun C.P., „An Intertextual Reading of “A Crushed Reed” and “A Dim Wick” in Isaiah 42,3”, *Journal for the Study of the Old Testament* 24 (1999), s. 113-124.
- Koenen Klaus, *Heil den Gerechten – Unheil den Sündern. Ein Beitrag zur Theologie der Prophetenbücher* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 229), Berlin i in. 1994 (strongy podają za drukiem autora).
- Kratz Reinhard Gregor, *Kyros im Deuterjesaja-Buch: Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40 – 55* (Forschungen zum Alten Testament 1), Tübingen 1991.
- Kümmel Hans Martin, „Ersatzkönig und Sündenbock”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 80 (1968), s. 289-318.
- Kustár Zoltán, „Durch seine Wunden sind wir geheilt“. *Eine Untersuchung zur Metaphorik von Israels Krankheit und Heilung im Jesajabuch* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 154 [Folge 8, Heft 14]), Stuttgart 2002.
- Kutsch Ernst, *Sein Leiden und Tod – unser Heil: Eine Auslegung von Jesaja 52,13-53,12* (Biblische Studien 52), Neukirchen-Vluyn 1967.
- Lau Wolfgang, *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66: Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 225), Berlin/New York 1994.
- Laato Antti, *Who is the Servant of the Lord? Jewish and Christian Interpretations on Isaiah 53. From Antiquity to Middle Ages* (Studies in Rewritten Bible 4), Turku/Winona Lake, IN 2012.
- Lemański Janusz, „Cierpienia »Sługi Boga« typem zbawczej pasji Chrystusa”, *Verbum Vitae* 1 (2002), s. 75-101.
- Lemański Janusz, „Sprawisz, abym ożył!” (Ps 71, 20b): źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie (Rozprawy i Studia - Uniwersytet Szczeciński), Szczecin 2004.

- Lemański Janusz, „Sługa Jahwe (Iz 53,10-11a) i problem zmartwychwstania”, *Verbum Vitae* 15 (2009), s. 35-59.
- Lipiński Edward, „Od ideologii królewskiej do mesjanizmu epoki hasmonejskiej”, *Studia Judaica* 23-24 (2009), s. 1-23.
- Lohfink Norbert, „Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks עַם יְהוָה”, w: *Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, red. H.W. Wolff, München 1971, s. 275-305.
- Małecki Zdzisław, *Monoteizm w Księdze Deuteroizajasza*, Kraków 1998.
- Melugin Roy F., *The Formation of Isaiah 40-55* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 141), Berlin/New York 1976.
- Merendino Rosario Pius, *Der Erste und der Letzte: Eine Untersuchung von Jes 40-48* (Supplements to Vetus Testamentum XXXI), Leiden 1981.
- Merendino Rosario Pius, „Jes 49,1-6: ein Gottesknechtslied?“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 92 (1980), s. 236-248.
- Merendino Rosario Pius, „Jes 49,7-13: Jahwes Bekenntnis zu Israels Land“, *Henoch* 4 (1983), s. 295-329.
- Merendino Rosario Pius, „Allein und einzig Gottes prophetisches Wort: Israels Erbe und Auftrag für alle Zukunft (Jesaja 50, 4-9a.10)“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 97 (1985), s. 344-366.
- Michel Diethelm, „Deuterojesaja: 5. Die Ebed-Lieder“, w: *Theologische Realenzyklopädie VIII*, Berlin-New York 1981, s. 521-528.
- Milgrom Jacob, *Cult und Conscience: The Asham and the Priestly Doctrine of Repentance* (Studies in Judaism in Late Antiquity 18), Leiden 1976.
- North Christopher R., *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. An Historical and Critical Study*, London 1948.
- Oorschot Jürgen van, *Von Babel zum Zion: Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 206), Berlin/New York 1993.
- Paściak Józef, *Izajasz wieszczem Chrystusa* (Attende Lectioni XII), Katowice 1987.
- Pikor Wojciech, „Sługa Jahwe”, w *Encyklopedia Katolicka* 18, Lublin 2013, kol. 415-417.
- Pikor Wojciech, „Izajaszowy sługa Jahwe a nowe przymierze. Analiza kontekstualna Iz 42,1-9”, *Zeszyty Naukowe KUL* 194 (2006), s. 19-42.
- Pikor Wojciech, „Ze śmierci do życia. Teologiczne przesłanie Czwartej Pieśni o Słudze Jahwe (Iz 52,13-53,12) w świetle jej struktury”, w: „*Bóg jest miłością*” (1J 4,16): *Studia dla Księdza Profesora Józefa Kudasiewicza w 80. rocznicę urodzin* (Rozprawy i Studia Biblijne 25), red. Waldemar Chrostowski, Warszawa 2006, s. 310-42.
- Pikor Wojciech, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza* (Studia Biblica Lublinensia IV), Lublin 2009.

- Preuß Horst Dietrich, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 92), Stuttgart/Berlin/Köln 1971.
- Preuß Horst Dietrich, *Deuterojesaja. Eine Einführung in seine Botschaft*, Neukirchen-Vluyn 1976.
- Preuß Horst Dietrich, *Theologie des Alten Testaments: Band 2 Israel Weg mit JHWH*, Stuttgart/Berlin/Köln 1992.
- Rad Gerhard von, *Teologia Starego Testamentu* (tyt. oryg. *Theologie des Alten Testaments* Bd. 1-2), przeł. B. Widła, Warszawa 1986.
- Rogerson John W., „The Hebrew Conception of Corporate Personality: A Re-examination”, *Journal of Theological Studies* 21 (1970), s. 1-16.
- Rezetko Robert, Young Ian, *Historical Linguistic and Biblical Hebrew: Steps Towards an Integrated Approach* (SBL: Ancient Near East Monographs 9), Atlanta 2014.
- Ruppert Lothar, „»Mein Knecht, der gerechte, macht die Vielen gerecht, und ihre Verschuldungen - er trägt sie« (Jes 53,11): Universales Heil durch das stellvertretende Strafleidens des Gottesknechtes?“, *Biblische Zeitschrift* 40 (1996), s. 1-17.
- Schäfer-Lichtenberger Christa, „Stamm / Stammesgesellschaft“, *WiBiLex*, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/30334/> (link permanentny).
- Scharbert Josef, „Stellvertretendes Sühneleidens in den Ebed-Jahwe-Liedern und in altorientalischen Ritualtexten“, *Biblische Zeitschrift. Neue Folge* 2 (1958), s. 190-213.
- Scharbert Josef, *Deuterojesaja – der ‘Knecht Jahwes’?*, Hamburg 1995.
- Schenker Adrian, *Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53). Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtslieder* (Stuttgarter Bibelstudien 190), Stuttgart 2001.
- Schmidt Werner Hans, „Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches: Zu den theologischen Unterschieden zwischen dem Prophetenwort und seinem Sammler“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 77 (1965), s. 168-193.
- Schmidt Werner Hans, *Alttestamentliche Glaube in seiner Geschichte* (Neukirchener Studienbücher 6), Neukirchen-Vluyn 1990.
- Schmidt Werner Hans, *Wprowadzenie do Starego Testamentu* (tyt. oryg. *Einführung in das Alte Testament*), przeł. Peter Mathäus, Bielsko-Biała 1997.
- Schoors Antoon, *I am God your Saviour: A Form-Critical Study of the Main Genres in Is. xl-lv* (Supplements to Vetus Testamentum 24), Leiden 1973.
- Sekine Seizo, *Transcendancy and Symbols in the Old Testament: A Genealogy of the Hermeneutical Experiences* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 275), Berlin-New York 1999.
- Slawik Jakub, „Literacki charakter tekstów warstwy podstawowej w Księdze Deutero-Izajasza (Iz 40-55)“, *Rocznik Teologiczny* 39 (1997), s. 105-115.
- Slawik Jakub, *Historia redakcji pierwszej części Księgi Deuteroizajasza (Iz 40-48)*, (1999), https://www.researchgate.net/publication/283509102_Historia_redakcji_pierwszej_czesci_Ksiegi_Deuteroizajasza_Iz_40-48_niepublikowana_rozprawa_doktorska (dostęp 3.02.2019).

- Slawik Jakub, *Egzegeza Starego Testamentu: Wprowadzenie do metod egzegetycznych*, Warszawa 2004.
- Slawik Jakub, *Hiob przed Bogiem: Studium egzegetyczne prologu, epilogu Księgi Hioba oraz mów Hioba*, Warszawa 2010.
- Slawik Jakub, „Egzegeza Księgi Izajasza 61,1-11: Historia redakcji i pytanie o tożsamość proroka zwanego Tritoizajaszem”, *Collectanea Theologica* 89/2 (2019), s. 51-107.
- Spieckermann Hermann, „Konzeption und Vorgeschichte des Stellvertretungsgedankes im Alten Testament”, w: tenże, *Gottes Liebe zu Israel: Studien zur Theologie des Alten Testaments* (Forschungen zum Alten Testament 33), Tübingen 2001, s. 141-151.
- Stachowiak Lech, „Druga pieśń o słudze Jahwe (Iz 49,1-13)”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 31/1 (1984), s. 31-42.
- Stachowiak Lech, „Prorocy więksi”, w: *Wstęp do Starego Testamentu* (Wstęp do Pisma Św.), Poznań 1990, s. 271-314.
- Steck Odil Hannes, *Exegese des Alten Testament: Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen*, Neukirchen-Vluyn ¹²1989.
- Steck Odil Hannes, *Studien zu Tritojesaja* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 203), Berlin/New York 1991. Choć w większości jest to zbiór wcześniejszych publikacji, to w przypisach nie przywołuję poszczególnych artykułów, lecz jedynie podaję strony z niniejszego wydania.
- Steck Odil Hannes, *Gottesknecht und Zion: Gesammelte Aufsätze zu Deuterojesaja* (Forschungen zum Alten Testament 4), Tübingen 1992. Choć w większości jest to zbiór wcześniejszych publikacji (przede wszystkim „Aspekte des Gottesknechts in Deuterojesajas »Ebed-Jahwe-Liedern«”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 96 [1984] i „Aspekte des Gottesknechts in Jes 52,13-53,12”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 97 [1985]), to w przypisach nie przywołuję poszczególnych artykułów, lecz jedynie podaję strony z niniejszego wydania.
- Steck Odil Hannes, „Gottesvolk und Gottesknecht in Jes 40-66”, w: *Volk Gottes, Gemeinde und Gesellschaft* (Jahrbuch für biblische Theologie 7), red. I. Baldermann, Neukirchen-Vluyn, 1992, s. 51-75.
- Stein Georg, „Die Bücher Esra und Nehemia”, w: *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), red. E. Zenger i in., Stuttgart/Berlin/Köln ⁷2001, s. 263-277.
- Szlaga Jan, „Analiza filologiczna Iz 42,3b”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 29/1 (1982), s. 11-15.
- Tyloch Witold, „Pieśni Sługi Jahwe w drugiej części Księgi Izajasza”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 11/4 (1958), s. 273-291.
- Waldow Hans-Eberhard von, *Anlaß und Hintergrund der Verkündigung des Deuterojesaja*, Bonn 1953.

- Walton John H., „The Imagery of the Substitute King Ritual in Isaiah's Fourth Servant Song”, *Journal of Biblical Literature* 122 (2003), s. 734-743.
- Werlitz Jürgen, „Vom Knecht der Lieder zum Knecht des Buches: Ein Versuch über die Ergänzungen zu den Gottesknechtstexten des Deuterojesajabuches”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 109 (1997), s. 30-44.
- Werlitz Jürgen, „Vom Gottesknecht der Lieder zum Gottesknecht des Buches oder: warum die Vorstellung von Deuterojesaja in die Krise gekommen ist”, *Bibel und Kirche* 61 (2006), s. 208-211.
- Westermann Claus, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas* (1964). *Mit einer Literaturübersicht "Hauptlinien der Deuterojesaja-Forschung von 1964-1979; zusammengestellt und kommentiert von Andreas Richter* (Calwer theologische Monographien 11), Stuttgart 1981.
- Wilcox Peter, Paton-Williams David, „The Servant Songs in Deutero-Isaiah”, *Journal for the study of the Old Testament* 42 (1988), s. 79-102.
- Williamson H.G.M., „The Setting of Deutero-Isaiah: Some Linguistic Considerations”, w: *Exil and Return. The Babylonian Context* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 478), red. Jonathan Stökl, Caroline Waerzeggers, Berlin/Boston 2015, s. 253-267.
- Willi-Plein Ina, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse* (Stuttgarter Bibelstudien 153), Stuttgart 1993.
- Winkle D. W. van, „Proselytes in Isaiah XL-LV?: A Study of Isaiah XLIV 1-5”, *Vetus Testamentum* 47 (1997), s. 341-359.
- Witaszek Gabriel, *Moc słowa prorockiego* (Jak rozumieć Pismo święte 7), Lublin 1996.
- Witczyk Henryk, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzechy świata: Eschatologiczna Ofiara Ekspiacji i Nowego Przymierza*, Lublin 2003 (s. 149-190).
- Wolff Hans Walter, *Jesaja 53 im Urchristentum*, Berlin ³1952.
- Wstęp do Starego Testamentu* (Wstęp do Pisma Św. II), red. L. Stachowiak, Poznań 1990.
- Zaciszewski Edward, „Cierpiący Sługa Jahwe”, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, s. 45-56.
- Zaciszewski Edward, *Księgi prorockie. Wstęp szczegółowy i egzegeza wybranych fragmentów*, Peplin 1995.
- Zimmerli Walther, „Zur Vorgeschichte von Jes 53”, w: tenże, *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie: Gesammelte Aufsätze II* (Theologische Bücherei 51), München 1974, s. 213-221.
- Ziółkowski Zenon, *Najtrudniejsze strony Starego Testamentu*, Warszawa 2004.
- Żywica Zdzisław, „Recenzja: »Hermeneutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu«, Christoph Dohmen, Günter Stemberger, Kraków 2008”, *Collectanea Theologica* 78/2, s. 197-207.

5) Dalsze materiały internetowe

<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/582039/Tammuz> (dostęp 9.01.2015).

http://pl.wikipedia.org/wiki/Dumuzi_%28b%C3%B3g%29 (dostęp 9.01.2015).

<https://de.wikipedia.org/wiki/Bardiya> (dostęp 16.06.2020).

Indeks miejsc biblijnych

Indeks miejsc biblijnych (wraz z księgadeuterokanonicznymi/apokryficznymi) nie obejmuje Iz 40-55.

Stary Testament (księgi kanoniczne)

Rdz		19,16	93	34,26-27	215
1	98	19,20	177	35,7	206
1,9-10	60	20,9.17	217	35,17	62
1,26-28	278	21,12	63	37,7	191
1,28	118	21,19	266	38,12-13	222
2,7	120; 264	22,7-8	221	39,6	204; 210
2,7-8	59	23,7	280	39,22	266
2,19	267	23,8	244	41,24	47
4,23	218	24,2	278	41,38	131
5,24	223; 238	24,5.8	36	41,51	70
6,6	301	24,20	243	43,16	221
7,22	104; 264	24,60	118	45,5	301
9,22	136	25,8.17	145	46,28	140
12,2	118	25,26	60	49,7	241
13,16	243	26,3.24	21	47,17	287
15,1-6	50	26,10	231; 232	49,9	209
15,4	62	26,24	17; 20	49,27	242
15,7	51; 78	27,1	187	50,17	244
15,12	298	27,21.24	62	50,20	203
16,6.8	106	27,36	60		
17,14	79	28,12	81	Wj	
18	246	28,13	51; 76; 78		93; 231
18,2	280	28,14	67	1,9	197
18,3.5	17	31,38	221	1,12	186
18,18	197; 241	31,50	48	1,13	282
18,23-32	246	32,15	221	2,6	62
18,25	66	32,29	10	2,13	23
19,1	280	33,14	287	2,14	132
19,2	17	34,7	301	2,23-24	135
19,14	105	34,13	229	3,1	287
19,15-16	81	34,26	150	3,6	173

3,7	211; 220	22,1	214	22,16	246
3,10-11	46	23,7	177; 228	22,25	186
3,12	150	24,14	178	23,40	61; 62
3,14	51	25,31-36	137	25,34	71
3,17	20; 135	28,36-38	245	25,47-54	71
4,8	150	28,38	243	25,55	20
4,10-16.17	172	32,11-13	244	26,16.25	217
5,8	135	32,13	17	26,31-33	83
5,14.16	214	32,24	120	26,44-45	21
6,2	51; 76	33,10	280		
6,6	51; 72; 78	34,6	287	Lb	
6,7	76	34,7	244		93; 142
7,11	80	35,34	140	7,1	284
8,5	151	36,1	164; 169	8,7	204
9,31	137	39,3	79	9,15	284
9,18	85			9,19	196
10,3	221	Kpł		11,25.29	131
10,6	44; 52		232	12,9-13	217
12,11	106	1-16	209	12,14	174
12,13.23	120	1,4	131	14,1-39	248
12,41	106	4,3.5.16	92	14,3.31	34
13,3-4.8	106	5,1.17	243	14,9	151
14,5	106	5,7	221	14,12	241
14,16.21	108	5,14-16	231	14,33-34	243; 245
14,25.27	106	7,18	131; 243	19,17-21	204
14,31	17	11,45	76	19,18-21	204
15,5	83	11,46-47	140	20,1-13	107
15,9	242	12,7-8	140	21,4-9	190
15,13	287	13	137	21,24	150
15,13.16	36	13,2.22.32	213	24,2	131
17,1-7	107	14,7.51	204	24,4.16	207
17,6	107; 108	16	232; 246;	24,7	202
17,13	150		248	25,14-18	214
18,13-26	141	17,16	243	27,5	177
19,18	299	19,13	154	27,17	218
20,12	233	19,17	243	31	142
20,24	149	19,28	62	31,21-23	142
21,14	224	20,8	76	31,53	34
21,19	136	20,20	243	32,38.42	63
21,22	23	21,2	177	35,12.19-27	71
21,25	218	21,15.23	76		
21,37	221	22,9.16.32-33	76		

Pwt		20,1	21	Joz	
	18; 19;	21,19	46	1,2.7.13.15	17
	108; 117;	22,14-15	46	1,6	22
	141; 231;	22,24	46	4,22	60
	248	25,1	121; 177;	5,14	17
1,16	49		223	10,22	94
1,39	34	25,1-2	228	10,25	22
3,5	94	25,7	157	21,9	63
4,8.44	141	25,9	174	22,5	36
4,10	136; 170	26,5	241	22,8	242
4,26.40	196	26,17	36	24,22	49
4,40	233	28	167		
5,9	245	28,9	36	Sdz	
5,16	196	28,31	221	2,4	37
5,32-33	233	28,48	286	2,16	34
7,6-8	18	28,58.61	141	3,10	37; 132
7,9	280	28,59.61	211	3,20	280
7,15	211	29,4	108	4,4	132
8,2.15	108	29,8	201	5,30	242
8,6	36	29,18	60	6,2	37
8,10	237	29,21	211	6,17	150
8,15	176	29,28	207	7,23-24	135
9,14	241	30,16	36	8,15	170
10,12	36	31,6-7	22	8,22-23	278
10,15	18	31,11-13	171	9,2	278
11,2	216	32,10	157	13	81
11,22	36	32,12	52	14,6.19	131
12-26	141	32,13	176	15,14	131
15,2-3	220	32,15	60	16,3	94
15,6	278	32,16	52	16,11-16	129
16,3	106	32,19-20	225	16,26	93
17,5	46	32,22	299; 301	18,25	279
17,11	141	32,29	53; 201	20,16	36
17,18	141	32,29	99		
17,18-19	141	32,39	217; 238	Rt	
17,20	233	32,35	177	3,12	71
18,11	190	32,42	150	4,1-6	71
18,14	79	33,5.26	60	4,5.10	284
18,15	142	34	185		
19,6.11-12	71	34,7	139	1Sm	
19,9	36	34,10	142	1,10	279
19,12	224			2,2	278

2,6	238	25,41	280	8,41-43	66
2,8	157	27,11	47	8,58	36
2,10	202	28,8	79	9,25	31
2,27	206	29,3	119	10,6	49
2,35	131			10,7	50
3,2	137	2Sm		11,11nn	17
3,7.21	207		96	13,18	81
3,12	80	3,18	17	13,21.26	172
5,3-4	210	5,2	84	14,18	17
5,12	214	5,8	279	15,4	284
6,12.18	204	7,7	85	15,29	17
7,8-9	244	7,8	17	16,31	146
8,5-6.20	132	7,14	141	17,17-24	238
9,15	206	7,22	97	19	174
9,15-17	129	7,27	207	19,15	92
9,17	223	10,4-5	173	19,16	92
10,6	131	13,25	36	20,11	93
10,7	150	14,6	23	22	143; 174
10,17	135	15,4	177	22,17	218
11,6	131	15,31	74; 80	22,17-23	129; 130
12,3-4	138	16,2	170	22,19-22	130
12,14	172	18,18	149	22,21-24	131
13,6	220	19,1	204	22,27	33
13,17	120; 219	19,3	301		
14,10	79	20,8	93	2Krl	
14,11	33	22,40	97	1,1	215
14,15	120	22,43	79	1,2	211
14,24	220	22,48	93	1,3	81
15	20	22,51	32	2,3	223
15,1-2	66	23,3	240	2,3.9-10	192
13,1-13	129	24,1	243	2,4	80
16,13	93	24,16	121	2,11	135
16,13-14	132			3,5.7	215
16,18	210	1Krl		4,18-37	238
18,5.14-15	201	2,3	201	4,35	266
18,23	146	2,3.14	36	5	66
19,23-24	131	3,8	243	5,7	238
20,41	280	3,9.28	132	5,15-18.19	66
22,2	279	3,16	178	6,17.20	266
23,7	93	6,23	93	7,1	66
25	222	8,5	243	7,4	119
25,25	267	8,26	281	8,20.22	215

9,30	110	15,9	119	13,25	173; 174
10,31	37	20,7	19; 25		
13,21	238	20,14	131	Est	
15,5	213	21,8	215	1,8	131
17,4	223; 266	21,17	189	8,17	66
17,13.23	17	22,9	223		
17,20	21; 34	24,20	131	Hi	
18,7	201	26,20	213		225; 229;
18,21	137	26,21	226; 227		234
19,22	278	30,9	166	1,6-12	129
19,35	81	32,23	202	1,8	17
20,10	146	36,15-16	81	1,15.17	150
21,10	17	36,23	85	1,16	38
21,13	70			1,16-18	62
21,14	34	Ezd		2,1-7	129
22,3	31		84; 125;	3	222
23,3	284		141	3,4-5	98
23,6	228	1,1.5	170	3,16	236
23,27	21	1,2-4	85	3,17	189
23,35	191	1,3	85	4,8	235
24,2	17	3,6.10	85	4,18	82
25,27	266	3,7	85	4,19-20	215
25,27.29	33	4,6-16.17-24	121	5,4	34; 215
		5,1-2	85	5,6	205
1Krn		5,6-17	121	5,12	79
	22; 96;	5,13	85	5,17	216
	141; 175	6,3-5	85	5,18	211
3,19	10; 31	9,3	173	7,4	237
12,20-21	119			7,9	70
16,22	92	Ne		7,16	189
21,18	284		125; 141;	7,19	173
28,1nn	129		290	7,20	157
29,2	110	1,6	17	7,21	243; 296;
		3,15	165		301
2Krn		4,12	93	8,6	31
	19; 22; 84;	8,9	37	9,8	79
	141; 175	9,11	83	10,2	121
5,6	243	9,15	286	10,7	34; 53
6,16	37	9,21	179	11,3	173
7,14	217	9,30	131	11,6	70
8,5	93	10,30	37	11,18	299; 301
15,1	131	13,3	37	12,4	274

12,5	210	30,11	94	9,2.15	205
12,7	80	30,15	70	9,3	135
12,17	74	31,5	229	9,5	154
12,25	218	31,22	137	9,10	275
13,28	179	32	63	9,12	105
14,7-9	209	32,21.22	63	10,1	178
14,21-22	239	33,28	236	10,2	36
15,18-35	214	36,32	220	10,7	229
15,35	235	37,11	70	10,7.14	235
16,5	22	39,7	220	10,18	275
16,10	173	39,17	70; 241	13,6	158
16,17	229	40,22	61	14,2	201
16,18-19	258	41,23	83	15,4	281; 297
17,8	202	42,12-17	233; 234	16,11	237
19,2	215	42,17	236	17,1	229
19,7	135			17,2	134
19,25-27	258	Ps		17,4	154
21,12	136		22; 107;	17,8	151
21,14	237		118; 175;	17,9	36
21,17	241		225; 238	17,15	236
21,19-20	239	1	41; 140	18,12	298
21,23.25	62	1,3	180	18,32	97
21,28-33	228	2	92; 132;	18,40	97
22,22	140		148	19	41; 140
22,28	226	2,7	151	19,2	105
23,14	80	2,7-9	133; 148	19,8	281
24,20	137	3,2	243	20,2	283
26,8	70	3,3.9	158	21,5	233
26,12-13	215	3,8	173	21,6	210
26,13	190	5,4	171	22,5-6	299
27,15	229	5,6	80	22,6	176
27,18	157	5,11-12	297	22,7	210; 279
27,19	228	6,3	217	22,7.25	210
28,9	176	6,7	153	22,12.20	177
28,13	226	6,11	22	22,22	283
28,24	20	7,3	34	22,23	205
29,3	298	7,7	154	22,24	297
29,8	280	7,15	235	22,25	210; 212
29,9	205	7,15.17	235	22,27	237
29,12	175	7,17	235	22,28	280
30,6	33	8,6	210	22,31	233
30,10	173	8,7	278	23	168; 286

23,1	84	37,6	134	51	211
23,2	287	37,11	117	51,1-19	200
24,2	83	37,14	221	51,3.11	70
25,4	237	37,33	179	51,4.11	216
25,11	216	37,36	23	51,6	32
25,12	297	37,39-40	297	52,7	226; 227
25,18	235	38	248	55,9	114
26,7	205	38,6	218	56,7	112; 119
27	168	38,14	221	57,5	150; 299
27,9	17	38,18	211	58,5	171
27,11	237	38,22	177	58,6	190
27,13	50; 206; 226; 227	38,23	175	59,4	119
28,5	154	39	248	59,10	156
28,7	156	39,3.10	222	60,2	23
28,7-8	156	39,4	300	62,8.12	156
29,2	210; 280	39,6-7.12	153	63,2	209
30,3	217	39,10	221	63,9	130
31,2.18	176	39,12	180	64,4	150
31,4	287	40,4	243	64,11	297
31,14	243	40,15	172	66,3	105
31,19	222	40,18	114	66,6	60
31,23	226	41,3-4	119	66,8	105
31,24	157	41,5	217	68,3	299
31,24-25	297	41,13	130	68,7	266
32,1	243	44	172	68,20	158
32,3	179	44,4	98	68,23	83
32,10	211; 297	44,10-17	174	69	249
33,21	299	44,19	165; 172	69,3.16	83
34,12	171	44,21	52	69,4	142; 153
34,14	229	44,23	221	69,6-8.20	174
34,17	228	45,3	204	69,14	284
34,23	17	45,4.5	210	69,27	211
35,4	172	45,5	140	69,36	87
35,4.26	22; 173	45,8	93	70,3	172
35,10	34	45,18	149	70,6	114
35,22	177	46,2	156	71,5.16	169
35,23	154; 170	46,10	299	71,7	243
35,27	230	49,16	223	71,9	153
36,4	229	49,18	228	71,11	34
36,10	236	49,20	225; 236	71,12	177
37	134	50,19	229	71,14	142
		50,22	34	71,20	202

71,22	278	86,2	17	106,9	83
72,1-4	132	86,2.4.16	17	107	199
72,7	117	86,9	280	107,5	286
72,8-11	133	86,17	175	107,10	98; 266
73,5	235	88	248	107,16	94
73,11	187	88,6	215; 226	107,17-20	217
73,13	153	88,7	83	107,20	217
73,13-14	214	89	141	107,22	205
73,14	213	89,4	96; 131	107,24	83
73,18-28	258	89,11	215	107,35	108
73,24	223	89,15	133	107,39	222; 223
73,28	205	89,19	278	107,42	205
74,1	286	89,23-24	140	108,3	170
74,17	59	89,31-33	141	109,2	229
74,21	275	89,40	17	109,20	154
76,10	121	90,10	235	109,22	215
77,2	135	90,15	214	109,30	243
77,11	215	91,5-11	119	109,31	178
77,16	72	91,11	81	110	92
78,4	205	91,15	156	112,2	225
78,15	108	94,5	215	113	77; 202;
78,15-20	108	95,5	59		203
78,15-16.20	107	95,7	286	113,5	202
78,41	278	96,6	210; 280	114,3.5	35
78,52	287	96,10	105	114,8	108; 176
78,67-68	18	97,3	37	115,11.13	297
78,71-72	85	99	278	116,9	226
79,5	299	99,2	201	116,10	50; 206
79,6	37	99,8	244	116,16	17
79,8	216	101	133	118	199
79,9	175	102	179; 248	118,2-4	105
79,13	286	102,27	179; 184	118,4	297
80,2	287	103,3	217	118,14	156
81,2	156	103,20	82	118,22-23	199
81,10	52	104,2	79	118,23	199
82,3	177	105,6	18; 131	119	41; 117;
82,5	298	105,15	92		118; 140
83,15	37	105,28	172	119,35	230
84,4	180	105,41	107	119,71	214
84,12	116	105,41-43	108	119,107	221
85,9	263	106,2	105	119,110	218
86,1	114	106,5	18	119,141	210

119,176	218	3,15	116	13,11.14	225
120,7	23	3,1.21	157	14,2	297
121,6	286	5,13	171	26,18	300
121,7-8	119	6,23	216	26,28	276
123,2	17	7,26	197	30,4	284
124,3	23	8,4	211	30,16	222
127,3	233	8,11	116	31,11	242
128,1.3-4	233	10,12.19	215	31,30	297
128,1.4	297	10,13	173		
129,5	172	10,16	154	Koh	
130	200	10,17	218	1,8	236
130,5-6	142	11,18	154	1,15	243
130,5-7	142	12,13	215	1,17	169
130,7	142	12,17	47; 229	1,18	211
131,3	142	12,18	150	2,1-23	153
135,4	18	13,3.6	157	2,10.21	241
135,7	133	13,12	142	2,14	298
135,20	297	13,14	140	2,23	211
136	108	13,24	216	3,3	217
136,6	79	14,22	218	3,13	235
136,16	108	14,25	229	4,4.8	153
137,2	61	14,28	210	5,16	211
139,12	298	14,35	131	5,17	235
141,4	211	15,33	217	6,2	211
141,8	243	16,19	242	6,4	298
142,6	226; 227	16,20-23	201	7,7	80
142,8	266	17,9	215	7,12	151
143,3	215	17,15	177	8,13	233
143,5	192; 225	Ps 19,29	173	10,9	301
143,8	171	20,12	171	12,5	79
143,10	117	20,30	218	12,6	287
144,2	93	21,15	112		
144,12	233	22,22	215	Pnp	
145,5	192	24,11	224	6,6	221
146	77	25,8	173	8,6	299
146,6	59; 78	25,18	150		
147,3	217	26,3	173	Iz	
149,4	151	26,10	190		13; 20;
		26,21	112		149; 174;
Prz		28,7	173		205; 263;
1,8	140	28,9	36		278
2,1	233	28,19	237	1,2	147

1,2.10	34		169	17,10	52
1,4	233; 278	8,16-18	208	18,7	221
1,5	211; 213	8,22	298	19,6	137
1,6	218	8,23-9,6	132	19,14	218
1,31	137	9,1	98; 266;	19,22	217
2,2.12-14	201		298	19,23	287
2,3	140	9,2	32; 33; 242	20,4	287
2,4	242	9,3-4	132	22,5-8	119
2,22	264	9,6	133	22,6-14	151
3,7	136	9,10-11	119	22,14	207
4,6	151	9,19	226	22,24	61; 264
5,6	209	10,1	235	23,12	118
5,8	75; 82	10,2	34; 242	24,6	231
5,9	82	10,4	262	24,15	296
5,13	286	10,5nn	96	24,20	215
5,16	202	10,13	28	24,22	262; 266
5,19.24	278	10,15	151	25,4-5	151
5,23	177	10,17	98	25,8	70; 238
5,24	208	11,1.10	208; 209	26,13	149
5,24	21	11,2	132	26,19	238
5,24-29	119	11,2-5	132	27,10	115
5,26	20	11,3	204	27,11	295; 300
5,29	34	11,4	150	28,1-4	119
6	129; 130;	11,6	287	28,7	218
	208; 278	11,6-7	115	28,14	31
6,1	201	11,8	33; 208	28,21	204
6,3	201	11,10	209	28,23	34
6,10	30; 217	11,11	289	30,1	131
6,11	82	11,12	155	30,2-3	151
6,13	233	11,16	287	30,9	36; 141;
7,3	287	13,1	136		172
7,4-9	50	13,5	120	30,12	299
7,18-20	119	13,6.22	177	30,15	244
7,20	173	14,3	204	30,25	61; 201
7,25	221	14,5	204	30,26	217
8,5-8	119	14,9	204	31,3	131
8,6	21	14,18-19	228	31,4	186
8,7	241	14,25	287	31,9	296
8,9	34	14,29-30	208	32,2	151
8,15	137	15,1	136	32,9	34
8,16	36; 117;	17,1	136	33,4	242
	141; 164;	17,2	115	33,7	136

33,8	287	60,6	267	65,13-15	122
33,24	211	60,7.9.13.21	151	65,23	264
34,1	61	60,7.13	125	66,3	221
34,2.6	221	60,7.9.13.21	151	66,14	122
34,17	241	60,7.13	88; 294	66,15	28
35,2	210	60,10	124	66,15-16.24	299
35,5	171	60,11	287	66,22	59; 78
35,7	286; 287	60,18	229; 267	66,23-24	302
36,2	287	60,22	241	66,24	301; 303
36,6	137	61	294		
37,17	266	61,1	92; 132;	Jr	
37,31	208		266		149; 176;
38,9	231	61,1-4	275		180; 184;
38,11	226	61,2	284		255
38,12	224; 225	61,3	139	1	143
55-66	313	61,3.10	151	1,4-10	148; 172
56-66	13	61,4	83; 87;	1,5	18; 59;
56,1	177; 207		124; 285		148; 149;
56,1-8	66	61,5	286		150
56,6	17	61,5-6	281	1,5.7	148
56,11	219	61,8	154	1,7.9	171
57,1	145	61,9	264	1,8	148
57,1.11	38	61,11	267	1,10	149
57,4	205	62,2	279	1,17-19	140
57,7	201	62,5	111	1,18	176
57,17-18	217	62,7	267	2,6	209
58,2	237	62,8	26	2,8	85
58,3	220	62,9	88; 294	2,14	34
58,10	221	62,10	287	2,24	117; 164
58,11	237	62,11	20; 154	2,25	52
58,12	84	63,11	84	2,30	216
59,6	229	63,12	26	3,13	52
59,7	287	63,14	287	3,22	217
59,10	29	63,17	122	3,25	174
59,15	242	63,19	278	4,4	137
59,16	220; 244	64,1	299; 300	4,5	105; 196
60	125	64,10	299	5,1	246
60-62	119; 124;	65,5	299	5,3	216
	294	65,7	154	5,14	150
60,1-3	281; 307	65,8-9.13-15	122	5,26-28	228
60,3.10-11.16	279	65,9	287	6,10	230
60,4.9	289	65,12	221	6,14	217

6,19	21; 140	18,19-23	168	32,33	171
6,20	137	18,21	214	33,1	223
6,29	15	18,21-23	222	33,3	77
6,30	21	19,8	202	33,23-26	21
7,16	244	20,1-6	174	33,26	19
7,20	37	20,5	34	35,15	17
7,24	35	20,7-9	172	36,25	220; 244
7,24.26	170	20,7-13	168	37,15.18	34
7,25	17	20,8	135	38,22	172
7,28	216	20,10	47; 243	39,15	223
8,8	140	20,11	173	41,8	94
8,11.22	217	20,13	148	42,18	37
9,4	139	20,14-18	168	44,4	17
10,12	59; 78; 79	21,11-12	66; 180	44,6	28
10,13	133	21,12	137	44,10	37
10,16	59; 77; 78	22,3	229	44,18	35
10,19	213	22,29-30	66	46,5	172
10,25	37	23,5	133; 201	48,18	55
11	221	23,18.22	130	48,39	112
11,6	136; 137	23,19	114	49,2	136
11,18-20	168	23,29	150	49,32	34
11,19	221; 226; 227	24,7	169	50,6	218
11,19-20	222	25,4	17	50,8	105
11,20	180	25,9.11.18	83	50,8-10	105; 106
12,11	38	25,32	114	50,10	105
13,23	117; 164	26,4	37	50,20	23
15,1	244	26,5	17	50,29	278
15,10-12.15- -18.19-20	168	26,23	228	50,36	74; 79
15,11	220; 244	28,6	80	50,37	94
15,14	299	28,9	230; 258	51	105
15,16	171	29,10	80	51,1	120; 121
15,20-21	148	29,25-28	174	51,5	278
16,19	156	30,14	214; 216	51,6.45	105; 106
17,4	299; 301	30,16	34	51,10	134
17,13-18	168; 176	31,7	105	51,11	144
17,14	217	31,16	154	51,12-13	94
17,17	112	31,31-34	117	51,15	79
18,2-3	59	31,33	140	51,19	77
18,11	59	31,35	77	51,30	94
18,18	140; 170	32,2-3	34	51,52	215
		32,18	77		
		32,23	37		

Lm

1,4.13	202
1,12.18	211
2,4	37
2,9	94; 141
2,13	217
2,21	296; 301
3,2	287; 298
3,8	135
3,17	70
3,18	142
3,21-26	142
3,24	142
3,30	173
3,54	226
4,11	37
5,22	21

Ez

	248
2,4-8	172
3,8-9	140; 176
3,10-11	171
3,27	189
4	249
4,4-6	243
4,4-6.7-8	245
4,4-8	246
5,2	296
5,6	172
5,14	83
5,16	121
6,11	79
6,12	157
7,8	37
7,9	76
7,26	140
8,14	247
8,17	146
9,1	186
9,8	37
11,5	131

11,17	155
12,8	171
13,2-3	66
14,11	218
14,12-20	246
14,19	37
16,27-63	173
16,36	188
17,23	151
18,20	253
19,13	55; 209
20,12	76; 139;
	169
20,13.21	172
20,26	226
21,15.20.33	221
21,26	79
21,36	120
22,20	120
24,18	171
26,5	34
26,15	215
26,20	226
26,21	23
27,19	137
28,9	194
28,10	193
28,15	44
29,6-7	137
29,10	276
29,19	34
29,20	154
30,6	276
30,9	81
30,21-22	137
31,6.12.17	151
32	226
32,17-32	228
33,22	171
32,23 -32	226
32,24-30	173
32,26	190

33,24-26	285
34	85
34,6	218
34,8.22.28	34
34,23	85
36,4	34
36,23	190
37	234; 238
37,11	226
37,19	157
37,24	85
37,28	76
38,21	287
39,7	278
43,7	194; 229
44,24	178
48,35	52

Dn

1,8	38
2,27	80
4,5nn	131
8,26	139
9,6.10	17
9,11.13	141
11,33.35	232
12,1-3	259
12,2	238
12,3	177; 201;
	232; 239;
	240

Oz

	19; 36
1,9	21
2,12	53
2,20	301
4,6	36; 140
5,1	34
5,9	281
5,12	180
5,13	217

5,14	34	8,8	204	2,7	34
6,1	217	9,6	77	2,16	237
6,2	209	9,11-12	59	3,4.11	98
6,5	134; 150				
8,1.12	140	Jon		So	
9,7	131	2,4	83	1,13	34
9,16	214	4,5-8	151	2,3	246
9,17	21	4,8	286	3,8	37
10,6	221			3,13	115
11,6	79	Mi			
12,2	221	2,12	155	Ag	
12,4	60	3,8	47; 131	1,3.13	81
13,3	114	4,6	155	2,11-13	140
13,4	97	4,7	241	2,18	85
13,15	34	5,1	278		
14,6-7	209	5,3	85	Za	
		5,7	34	3,1-5	129
Jl		6,10-13	228	7,12	37
3,1n	131	7,7	142	7,14	114
4,11	164	7,8	98; 266	8,9	85
				9,1	136
Am		Na		9,9-10	132
1-2	299	1,1	136	10,11	83
1,14	114	2,4	299	12,1	79
2,4	218	2,8	287	14,5	287
3,7	207	2,13	33		
4,13	77; 99			MI	
5,6	137	Ha		1,10	295; 300
5,8	77	1,2-4	141	2,2	38
5,18-20	98	1,4	134; 141	2,5-6	141
5,20	298	1,4.7	134	3,16	297
7,1-6	248	1,7	135	3,22	141
7,1-17	174	2,2-4	50; 206		
7,17	228	2,5-8	94		

Księgi deuterokanoniczne/apokryficzne

2Mch		Syr		11,16-	
6,18-31	10	4,2	275	-17.18-19	228
		8,11	187	33,7	27
		11	228	34,26	16

37,25	60	43,13	300	4Mch	
38,3	217	49,10	231		232
43	300			17,21-22	232

Nowy Testament

Mt		Dz		1Kor	
3,16-17	12	8,26-40	9	15,3-5	9

Monografia *Deuteroizajaszowy sługa JHWH: Studium egzegetyczne* poświęcona jest tekstom mówiącym o słudze Bożym w Księdze Izajasza 40-55, które czerpią z przesłania nieznanego z imienia proroka, zwanego drugim Izajaszem czy Deuteroizajaszem. Wśród tych fragmentów szczególną uwagę cieszą się cztery „Pieśni o słudze Pana” (Iz 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12), które przez chrześcijan zostały odczytane jako zapowiedzi odnoszące się do Jezusa z Nazaretu. Autor zadaje jednak pytanie o ich historyczny sens w czasach ich powstania, poprzedzających wiele wieków przyjście Jezusa i ich chrystologiczną interpretację. Pokazuje, że w Iz 40-55 mianem sługi Pana określane były różne wielkości i osoby: lud izraelski, a ściślej wygnańcy babilońscy i rozproszona po świecie żydowska diaspora, sam anonimowy prorok Deuteroizajasz, a nawet perski władca czy mieszkańcy Jerozolimy. W „Pieśniach o słudze Pana” sługą tym jest nigdzie wprost niewzmiankowany prorok Deuteroizajasz. Czwarta „Pieśń” o cierpiącym słudze jest niezwykłym świadectwem przekonania o sukcesie proroka, który brutalnie zgładzony pozornie poniósł całkowitą klęskę. Śmierć proroka okazuje się jednak punktem zwrotnym w spełnianiu się jego przesłania, bo dzięki niej jego zwolennicy, a potem lud izraelski, a w końcu cały świat zyskują poznanie i przyjmują Boży zbawczy plan dla świata.

„Wnikliwa i spójna analiza samych Pieśni o słudze, a także ich kontekstu literackiego, pozwalają Czytelnikowi zapoznać się z rolą i zadaniami sługi Pana. Głównym, bardzo ważnym przedmiotem tej pogłębionej refleksji jest próba dotarcia do intencji dzieła Deuteroizajasza w odniesieniu do misji sługi na poziomie historycznym, a nie przez pryzmat późniejszych interpretacji.”

Z recenzji dr hab. Anny Kuśmirek, prof. UKSW

Jakub Ślawik – doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii biblijnej, profesor w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, zajmuje się przede wszystkim egzegezą Starego Testamentu. Jego badania koncentrują się na księgach prorockich i mądrościowych Biblii Hebrajskiej. Jest autorem m.in. obszernej monografii *Hiob przed Bogiem: Studium egzegetyczne prologu i epilogu Księgi Hioba oraz mów Hioba* (2010) i podręcznika akademickiego *Egzegeza Starego Testamentu: Wprowadzenie do metod egzegetycznych* (2004).

ChAT
Wydawnictwo
Naukowe

chat.edu.pl

ISBN 978-83-60273-56-2

9 788360 273562