

KS. JANUSZ NAWROT

IZAJASZ I KRÓLESTWO JUDY WOBEK ZAGROŻENIA ASYRYJSKIEGO

Egzegeza tekstu Iz 30, 1–17

Całość opracowanego zagadnienia wymaga podjęcia kilku problemów, na tle których jaśniej uwidoczni się całe bogactwo sytuacji ukrytej w omawianym tekście. Konieczne jest tu krótkie wprowadzenie w ogólną sytuację czasów Proroka, by następnie przejść do szczegółowego omówienia treści interesującego nas rozdziału Księgi.

1. SYTUACJA SPOŁECZNO-RELIGIJNA KRÓLESTWA JUDZKIEGO W VIII I VII WIEKU P.N.E. W OCENIE IZAJASZA

Życie i działalność historycznego Proroka odsłania się na przełomie tych wieków, w czasie burzliwym i pełnym wydarzeń, związanych z szybkim wzrostem potęgi zarówno militarnej, jak i politycznej Asyrii. Mimo niefortunnej ekspedycji Sennacheryba (705–689) przeciw spiskującej Jerozolimie, kampanii opisananej przez Iz 36–38, hegemonia Asyrii pozostała w tym czasie bezsporna¹. Miało to oczywiście swój wpływ na sytuację obu królestw: Izraela i Judy, których zabiegi dyplomatyczne zmierzające do utworzenia koalicji państw sprzymierzonych przeciw imperium z próbami pozyskania poparcia Egiptu wypełniają niemal cały okres aż do upadku najpierw Izraela (722), a potem samej Asyrii (612 – zniszczenie Niniwy)².

¹ Bardzo dobry i zwięzły szkic historyczny okresu hegemonii asyryjskiej, por. H. W. Sagg s, *The might that was Assyria*, s. 72–79; J. B o u l o s, *Les peuples et les civilisations du Proche Orient*, s. 215–238. Opracowanie problemu deportacji mieszkańców zdobytych krajów, por. B. O d e d, *Mass deportations and deportees in the neoassyrian empire*, s. 12–48. Podstawowe teksty źródłowe, por. P. B u i s, *Un traité d'Assurbanipal*; H. C a z e l l e s, *Une nouvelle stèle d'Adad-nirari III d'Assyrie et Joas d'Israël*; D. L u c k e n b i l l, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, t. 1–2; *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, J. P r i t c h a r d (ed.); M. S t r e c k, *Assurbanipal und die letzten Assyrischen Könige bis zum Untergänge Nineveh's*.

² Por. *Isaïe face aux invasions assyriennes*, pr. zbior., MDB, 4987, 49, s. 2–44; P. G a r e l l i, V. N i k i p r o w e t z k y, *Le Proche Orient asiatique. Les empires mésopotamiens – Israël*, s. 349; J.-M. A s u r m e n d i, *Isaïe 1–39*, s. 62.

Tymczasem prorocki punkt widzenia współczesnych wydarzeń różni się zasadniczo od czysto historycznego. Wypadki bowiem polityczne zostały zinterpretowane w świetle wiary, a wnioski z nich wyciągnięte są także natury religijnej. Wszystkie one zostały poddane dokładnemu egzaminowi, ściślej mówiąc, ostrej nieraz reprimendzie ze strony strażników czystości wiary wysyłanych ustawicznie przez Boga w celu ostrzeżenia grzeszącego ludu przed grożącymi konsekwencjami. Kanoniczna część *Księgi Izajasza* aż nadto wyraźnie opisuje wszelkiego rodzaju występki Izraela i Judy, w szczególności przeciw Bogu. Stanowią one religijno-społeczny wyraz upadku obydwu państw oraz tło postępowania już ściśle politycznego królestw. Dlatego nie bez racji będzie podać kilka znaczących postaw społeczno-religijnych, co rzuci ewidentne światło na jego generalną postawę odrzucenia wierności Jahwe, atakowaną przez Izajasza w rozdziale 30 *Księgi*. Już pierwsze zdania dzieła prorockiego boleją nad kompletnym rozprzężeniem obyczajowym ujętym tu w sposób ogólnego wprowadzenia w problematykę posłannictwa Proroka (1, 2–4; 3, 8; 5, 18.24c)³. Po tym wstępie uogólniającym, następuje cała seria grzechów narodu wybranego dzielonych generalnie na dwa sektory:

a) grzechy moralne: oszustwo (1, 22); rabunek i ucisk słabszych (3, 14–15; 32, 6c); pijaństwo (5, 11–12.22; 22, 13; 28, 7–8); kłamstwo (5, 20; 32, 7); namawianie do grzechu (29, 21a); mściwość (29, 21b); sprzedajność sędziów i łapówkarstwo (1, 23; 3, 9a; 5, 23); umiłowanie bogactw (2, 7; 5, 8); władza w rękach ludzi niekompetentnych (3, 12); pycha (3, 16.18–21; 32,9);

b) grzechy w odniesieniu do kultu Jahwe: obłuda religijna (1, 11–13a; 29, 13); fałszywy kult bożków (1, 29; 2, 8; zob. 2 Krl 17, 8–12.14–17); wróżbiarstwo (2, 6; 8, 19–20); bluźnierstwa imieniu Bożemu (5, 19–21)⁴.

³ Wszystkie te ogólne sformułowania, jak wynika z ich brzmienia, ustawiają zło popełnione przez naród w relacji do Jahwe: tenorem jest tu użycie trzech czasowników technicznie określających grzech ludu: odrzucić (wzgardzić) wystąpić przeciw Jahwe. Ten punkt widzenia należy do specyficznie prorockiej oceny sytuacji. Tutaj właśnie widzą oni źródło wszelkich występków.

⁴ Nie można przy tym pominąć pewnej procedury notowania tych występków: znaczna ich większość jest formalnie zadekretowana przez Prawo Mojżeszowe jako przestępstwa. Prorok jasno zmierza do dwóch celów:

- a) wykazania, że lud popełnia grzechy ze świadomością przekraczania nakazów Jahwe;
- b) ustalenia podstawy prawnej do wymierzenia przez Boga kary niewiernemu ludowi.

2. ANALIZA ROZDZIAŁU 30 KSIĘGI IZAJASZA

2.1. Układy obronne z Egiptem (30,1–8)⁵

- w. 1: Taki jest wyrok Jahwe:
 Biada synom upartym w przeprowadzaniu zamysłu,
 który nie pochodzi ode Mnie!
 Zawierają sojusz, w którym nie ma ducha mojego,
 i tak błąd do błędu dodają
- w. 2: Nie radząc się ust moich, udają się do Egiptu,
 aby się schronić pod opiekę faraona
 i skryć się w cieniu Egiptu.
- w. 3: Lecz opieka faraona na zawstydzenie wam wyjdzie,
 a krycie się w cieniu Egiptu – na hańbę!
- w. 4: Jakkolwiek posłowie byli już w Soan
 i wysłannicy dotarli do Chanes –
- w. 5: wszyscy się zawiodą na narodzie,
 z którego nie będzie pożytku
 który nie będzie mu wsparciem ani pomocą,
 lecz przyczyną wstydu, a nawet szyderstwa.
- w. 6: (Widzę) brzemień na zwierzętach Negebu!
 Poprzez krainę udręki i ucisku,
 lwicy i lwa ryczącego, żmii i skrzydlatego smoka,
 na grzbietach osłów wiozą swe bogactwa,

⁵ Politycznym kontekstem opisywanych wydarzeń jest rewolta antyasyryjska końca VIII w. za panowania Ezechiasza w Judzie. Król zachęcony powodzeniem swych reform, zwłaszcza religijnej, zdecydował się na przeciwstawienie Asyrii. Sytuacja imperium stała się niejasna po nagłej śmierci Sargona II w 705 r. Wybuchło wtedy powstanie Chaldecyzyków w Babilonie (705/4 r.), wprawdzie krwawo stłumione podczas pierwszej kampanii Sennacheryba, lecz na jakiś czas związało siły militarne państwa. Po raz drugi król zorganizował kampanię w celu stłumienia buntu Jazubigallenów i Kassytów w 702 r., o czym donosi obelisk z Chicago, I, 65–II, 36, por. D. Levine, *The second campaign of Sennacherib*, s. 312–317. Region Filistei i Palestyny postanowił szybko wykorzystać sytuację i zrzucić jarzmo tyrana. Wynikiem stała się trzecia ekspedycja karna monarchii asyryjskiej w latach 702–701, por. J. Boulos, dz. cyt., s. 228–229. Przez stronę asyryjską została ona szeroko opisana w inskrypcjach odnalezionych w czasie wykopalisk archeologicznych na terenie Niniwy tzw. walec Rassam oraz dokument roboczo oznaczony K 6205 i BM 82–3–23,131, zawierający szczegółowe sprawozdanie z trzeciej kampanii króla. Pozostałe dokumenty, wzmiankujące militarną operację Sennacheryba, to obelisk Taylora (691) i obelisk z Chicago (689), por. F. Gonçalves, „*L'expédition de Sennacherib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne*”, s. 102–104; D. D. Luckenbill, dz. cyt. t. 2, s. 68–70.77.86. Liczne odniesienia biblijne, co do organizacji rewolty, por. Iz 18,1–4;22, 8b–11; 28, 7–13.14–18; 29,1–4; 30, 1–5.6–8.9–14; 31, 1–3.4; 32, 9–14; 2 Krl 20, 12–19; co do samej ekspedycji króla asyryjskiego, por. Mi 1, 8–16; Iz 1, 4–9; 8, 8b–10; 17, 12–14; 22, 1–14; 29,5–9; 31, 5–8.9; Syr 48,17–21; Tob 1,18–22; 1Mch 7,41–42; 2Mch 8,19; 15, 22–24.

- na garbach wielbłądów swe skarby
do narodu, który na nic się nie przyda.
- w. 7: Lecz pomoc Egiptu będzie daremna i próżna,
dlatego nazywam go gnuśnym Rahabem.
- w. 8: Teraz idź, zapisz to wobec nich na tablicy
i utrwal to w księdze, aby służyło na przyszłość
jako świadectwo na wieki.

Tekst ten odnosi się do zabiegów politycznych przedsięwziętych przez królestwo Judy w celu uzyskania poparcia Egiptu dla planów rewolty⁶. Jest on całkowicie mowa Jahwe. Wersety 1–2 formułują zarzut: odrzucenie pomocy Jahwe przez zawieranie niepotrzebnych traktatów politycznych. Struktura wierszy jest bardzo rygorystyczna. Okrzyk *hōj*, „biada” poprzedza wzmiankę osób, których postępowanie opisane jest dwoma imiesłowami: *sôrerîm* oraz *haholekîm*, „zbuntowani” i „nieposłuszni”, za którymi następuje seria trzech zdań bezokolicznikowych, wprowadzonych przez *lamed*, wskazującego adresata. Dwom pierwszym zdaniom pierwszej serii przeciwstawia się zdanie rzeczownikowe negatywne, formułowane w 1 os. l.poj.: *lo' minnî*, „nie z mego zamysłu” oraz *lo' ruhî*, „nie z mego natchnienia”. Pierwszemu zdaniu bezokolicznikowemu drugiej serii przeciwstawia się zdanie czasownikowe negatywne: *upî lo' ša'alu*, „nie radzą się moich ust”. Widać tu jasną opozycję między tym, co czynią adresaci wyroczeni, a co jest wolą Jahwe. Osoby będące obiektem wyroczeni określone są mianem *banîm*, „synowie”, w których należy rozpoznać Judejczyków⁷. Przydawka *sôrerîm* jest terminem technicznym na określenie synów nieposłusznych i zbuntowanych⁸. Podczas gdy dwa pierwsze zdania bezokolicznikowe w w. 1 wyjaśniają, na czym polega bunt, trzecie formułuje ich konsekwencje: grzech, za który Judejczycy są

⁶ Po okresie pewnego odprężenia, nawet współpracy za panowania faraona Szabaki (716–703), Egipt zmienił politykę względem Asyrii za jego następcy, faraona Szebitku (703–689). Wyczuwając odpowiednią koniunkturę po śmierci Sargona II (powstanie Chaldejczyków w Babilonie), imperium nad Nilem zaangażowało się w Palestynie po stronie państweczek regionu, chcąc przez to zmusić Asyrię do odwrotu i umocnić tym samym własną pozycję na Bliskim Wschodzie. Według inskrypcji asyryjskich Egipt interweniował na prośbę Ekronu, por. *obelisk z Chicago*, II, 78–III, 6. Realia historyczne są bardziej skomplikowane. W interesie Egiptu było zachęcanie do rewolty, której organizacja wymagała z pewnością licznych poselstw w obie strony: nad Nil lub do Palestyny. Teksty Izajaszowe nie pozostawiają wątpliwości co do takich układów. Samo Jeruzalem oparło swą politykę na potęgze faraona, licząc szczególnie na jego rydwany, por. Iz 31,1–3.

⁷ Podczas gdy w wyroczeniach Izajaszowych nie ma nigdzie *ben* w l. poj. na określenie całości ludu, przeciwnie, l. mn. *banîm* desygnuje go często, np. Iz 1,2.4; 30,1.9. Być może jest to zapożyczenie mądrościowe, por. H. Wildberger, *Das Buch Jesaja*, s.12–13; J. Jensen, *The Use of Tora by Isaiah*, s. 60–61; Termin ten w Księdze pojawia się w kontekście podkreślającym kontrast między dobrodziejstwami Jahwe, którymi napelnia swój lud (Iz 1,2–3), a niewdzięcznością tego ostatniego, który nie rozpoznał autora własnego dobra i odrzucił posłuszeństwo Bogu, por. Iz 1, 2–4; 30, 9.

⁸ W pierwszej kolejności wobec własnych rodziców, por. Pwt 21, 18.20.

odpowiedzialni. Mimo że sens wyrażenia *linsok massekah* nie jest jasny⁹, lecz paralelnie¹⁰ do drugiego sformułowania *la 'asôt 'ecah* nie pozostawia wątpliwości co do funkcji wyrażenia odnoszącego się do zabiegów dyplomatycznych w celu zawarcia paktu politycznego z Egiptem. Sformułowania rzeczownikowe *lo'-minni* i *lo'-ruhi* stanowią wyjaśnienie powodu uznania poczynań Judy za rebelię wobec Jahwe. Plan, który właśnie podejmują jej koła kierownicze nie jest Jego planem. Sens pierwszego z nich nie jest łatwy do uchwycenia¹¹, za to drugie zarzuca jasno Judejczykom bądź to nieszukanie poznania woli Bożej – bez wątpienia u samego Izajasza – bądź też niezważanie na przesłanie proroka¹². Podczas gdy słownictwo i obrazy w w. 1 przywołują przedmiot zarzutu, mianowicie wyłączenie Jahwe poza nawias działalności politycznej, w. 2 jasno deklaruje; że rebelia i grzech Judy polega na fackie oparcia się na potęgę egipskiej. Wyrażenia tego wersetu podtrzymane w w. 3 zasługują na szczególną uwagę, ponieważ w oczach Proroka ukazują ciężar grzechu ludzi kierujących ówczesną polityką. Jako takie wyrażenie *la 'ôz bema 'ôz* nie znajduje się nigdzie indziej w Biblii i jest jedynym pasażem, gdzie termin ten w sensie przenośnym odnosi się do rzeczywistości ludzkiej jako „ucieczki człowieka”¹³. Takie samo zabarwienie uzyskuje

⁹ Najprawdopodobniejsze jest jego wyprowadzenie z rdzenia *nsk* „roz/wylewać”, być może aluzja do jakiegoś bliżej nieokreślonego rytu związanego z celebracją traktatu politycznego. Ryt taki jest skądinąd znany w traktatach zawieranych przez Asyrię, czego przykładem może być tzw. graniasostup Asarhaddona lub traktat Assurbanipala z państwem Kedar, por. R. B o r g e r, *Die inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien*, s. 50–52; P. B u i s, *Un traité d'Assurbanipal*, s. 469–472. Obecność rytu namaszczenia oliwą w takim kontekście poświadczona przez Oz 12, 2b. Termin *massekah* oznacza normalnie wizerunek z lanego metalu, stąd omawiany tekst stanowiłby swoisty *hapax* w ST w sensie „wylania”, „uczty”, oddawanych zwykle przez *nesek* lub *nasik*. Tłumaczenie „idol z lanego metalu” musi być całkowicie zarzucone: Bóg nie może żądać, nawet inspirować fabrykacji idoli, por. M. D a h o o d, *Psalms I. 1–50*, s. 57–58.

¹⁰ Poprzez wprowadzenie niezwykle częstego w takich przypadkach w hebrajszczyźnie spójnika koordynacji *wê-*.

¹¹ W świetle Iz 29, 10 gdzie *ruah* jest dopełnieniem *nsk*, należy oddać *massekah wêlo' ruhi* przez „rozlewając, lecz nie z mego natchnienia”, to znaczy celebracje traktatów, którym natchnienie Jahwe jest całkowicie obce.

¹² Por. H. W. S c h m i d t, *Die grossen Propheten*, s. 127–140; H. W i l d b e r g e r, *Jesaja 28–39*, s. 1152–1153. Tekst Iz 29,15 zawiera wyrocznie typu *hój* wypowiedaną przeciw osobowościom pragnącym ukryć przed Jahwe ich plan (*'asah*, jak u Iz 30, 1). Generalnie jest to aluzja do przymierza z Egiptem, por. O. K a i s e r, *Das Buch den Propheten Jesaja*, s.218–220; H. B a r t h, *Die Jesaja-Worte in der Josiaszeit*, s. 134–135; H. W i l d b e r g e r, dz. cyt., s. 1126–1132.

¹³ *la'oz* jest forma inf. cstr. czasownika *'ôz*, „szukać ucieczki”, „uciekać się”. Czasownik ten jest zresztą w relatywnie rzadko używany w ST: poza Iz 30,2, który jako jedyny, poświadczają w sposób pewny formę *qal*, jest on użyty tylko 4 razy w *hip il* w sensie właściwym „znaleźć się bezpiecznym, pod ochroną”, por. Wj 9,19, normalnie w sensie wojennym, por. Iz 10,31; Jr 4,6; 6,1. Przeciwnie, rzeczownik *ma'ôz* jest dość często używany: 36 razy, z których 14 w sensie dosłownym i 22 w przenośnym W 19 wypadkach sens przenośnego *ma'ôz* odnosi się do ucieczki, z której człowiek korzysta, a pozostałe 17 razy (13 w Księdze Psalmów lub w innych tekstach poetyckich) oznaczają Jahwe, który jest ucieczką i bezpieczeństwem, lub rzeczywistość w najbliższej z Nim relacji,

także *wēlahsôt bēcel micrajim*¹⁴. Oba te wyrażenia są cechą charakterystyczną języka modlitwy. Badania wykazują, że związane są one z kultem świątyni¹⁵. Zatem wymowa obu wierszy jest jasna: polityka przymierza z Egiptem dowodzi nie tylko braku liczenia się ze stanowiskiem Jahwe (w. 1), lecz przeciwstawia Mu się czynnie (w. 2). Zmiana składni na początku w. 3 znamionuje zwrot w mowie Jahwe, tzn. początek groźby¹⁶. Widać tu znaczny postęp w odkrywaniu religijne-

por. 2 Sm 23, 23; Iz 17, 10; 25, 4; 27, 5; Jr 16, 19; Jl 4, 16; Na 1, 7; Ps 27, 1; 28, 8; 31, 3.5; 37, 39; 43, 2; 52, 9; także Prz 10, 29 (droga); Ne 8, 10 (radość w Panu), por. F. G o n ç a l v e s, dz. cyt., s. 150.

¹⁴ *Hsh bēcel* znajduje się jeszcze 3 razy w Biblii. W sensie dosłownym odnosi się ironicznie do ucieczki w cień krzaka kolczastego (Sdz 9, 15) a w sensie przenośnym w cień skrzydeł Jahwe (Ps 36, 8; 57, 2). Pomędzy 53 przypadkami użycie *cel* w Biblii, 33 wzmiankują cień z racji jego funkcji ochrony przed słońcem zarówno dosłownie, jak metaforycznie. Z tego 10 odnosi się do tejże funkcji Jahwe, zwłaszcza w tekstach poetyckich Psalterza (Ps 17, 8; 36, 8; 57, 2; 63, 8, także Iz 49, 2; 51, 16). Poza Bogiem *cel* jest atrybutem przypisanym królowi (Lm 4, 20) lub wodzom (Iz 32, 2). Obraz cienia jest zresztą wspólny krajom Bliskiego Wschodu na oznaczenie boskiej protekcji, por. F. H u b e r, dz. cyt., s. 149–152.

Takie same, nawet w stopniu jeszcze większym, są użycie, funkcje i kontekst czasownika *hsh*. Tworzony normalnie z przyimkiem *bē-* występuje w Biblii 37 razy, z czego 27 w Psalterzu. Oprócz Sdz 9,15 czasownik ma sens metaforyczny, gdy odnosi się do cienia, którego poszukuje się lub znajduje u Jahwe (2 Sm 23, 3.31; Iz 57, 13; Sof 3, 12; Na 1, 7; Ps 2, 12; 5, 12; 7, 2; 11, 1; 16, 1; 17, 7; 13, 3.13; 25, 20; 31, 2.20; 34, 9.23; 36, 8; 37, 40; 47, 22; 61, 5; 64, 11; 71, 1; 91, 4; 118, 8.9; 141, 8; 144, 2; Prz 30, 5; Ru 2, 12). Często słowo to jest związane z boskimi przymiotami wyrażającymi idee ucieczki, bezpieczeństwa i obrony. Może to być także coś ściśle związanego z Jahwe, np. Syjon (Iz 14, 32). Poza cieniem Egiptu w naszym tekście, czasownik ten w sensie przenośnym odnosi się wyłącznie do bóstw pogańskich (Pwt 32, 37) i – co nie jest pewne – do niewinności sprawiedliwego (Prz 14, 32), por. F. H u b e r, dz. cyt., s. 152–154; J. G a m b e r o n i, *hsh*, TWAT, t. 3, kol. 71–83.

¹⁵ Częstotliwość ich występowania w Księdze Psalmów każe generalnie opowiedzieć się za taką hipotezą, nie zaniedbując przy tym całej gamy trudności związanych z ustaleniem czasu powstania danych psalmów. Ich rozmieszczenie suponuje istnienie wcześniejszej niż Księga Izajasza fazy kultu świątynnego wyrażającego liturgicznie konserwatywną koncepcję teologiczną związaną ze Świątynią. Wszystko wskazuje więc na zapożyczenie prorockie języka tradycyjnie liturgicznego z Jerozolimy, por. O. K a i s e r, dz. cyt., s. 90–91.

¹⁶ Przynależność tego wersetu do całości była kontestowana, lecz nieprzekonująco. Fakt, że werset powtarza sformułowania w. 2 jest w rzeczywistości zupełnie charakterystyczny dla wyroczni typu *hōj*, por. J. J e n s e n, dz. cyt., s. 35–39.56. Powstaje zresztą wrażenie, iż wyrocznia mogłaby zakończyć się właśnie w tym miejscu, zwłaszcza że w. 4 zawiera główną trudność w ciągu logicznym mowy. Odnosząc do Judy (lub Ezechiasza) podmiot logiczny kontekstu zaimków *mal'akāw*, „posłowie” oraz *sarāw*, „wysłannicy”, część egzegetów sądzi, że w. 4 mówi o książętach i judejskich wysłannikach do ważnych centrów administracyjnych Egiptu, Soan i Chanes, por. A. P e n n a, dz. cyt., s. 275–276; J. S c h a r b e r t, dz. cyt., s. 272; P. A u v r a y, dz. cyt., s. 264. Inni, odwrotnie, widzą tu wysłanników faraona namawiających Judę do oporu. Wówczas oba wersety 4–5 byłyby w oczach Egipcjan odpowiedzią na wahania Judejczyków: wielkość terytorium monarchii od Soan do Chanes i potęga militarna armii faraona, której interwencji można być pewnym. Mowa Boga ujmuje to w sposób całkowicie odwrotny: to, co miało być ostoją państwewek palestyńskich stanie się ich wstydem,

go waloru działań politycznych Judy. Uciekając się do faraona i Egiptu, Judejczycy przypisują im rolę, jaką Bogu przyznawała modlitwa będąca Jego wyłącznym przywilejem. Stawiając na tym miejscu Egipt, polityka kierujących państwem stanowi rodzaj ciężkiej i niebezpiecznej idolatrii, mimo że bardziej subtelnej niż kult idoli ulanych z metalu. Podobna polityka może prowadzić wyłącznie do upadku, który Prorok przywołuje właściwymi terminami: *bošet*, „wstyd”, *kělmah*, „zawód”, *hobi’jiš*, „hańba”, *lo’ jô’ilu*, *lo’ lě’zer*, „nieużyteczność”, *herppah*, „infamia” (ww. 4–5)¹⁷. Dość powiedzieć, że te miejsca, które traktują o pomocy (*‘ezer*) jakiegokolwiek obcego ludu, najczęściej Egiptu lub obcych bóstw dla narodu wybranego, zaprzeczają istocie tej pomocy, bądź też afirmują jej nieużyteczność¹⁸. Kontekst antyidolatryczny odnaleźć można także w związku z rdzeniem *h’l*, „być wsparciem dla kogoś” (w. 5)¹⁹. Mimo wszelkich trudności mogących się pojawić w egzegezie szczegółowej tekstu, jego przesłanie jest czytelne. Stąd historycznie najlepiej sytuować go w kontekście rewolty anty-asyryjskiej po śmierci Sargona II w 705 r. przed Chr. Izajasz zarzuca Jerozolimie politykę sprzymierzania się z Egiptem. W oczach Proroka polityka ta jest w istocie rzeczą rebelią wobec Jahwe, a zatem grzechem. Szukając własnego bezpieczeństwa w potęgde Egiptu, lud zamienia Jahwe, jego jedyną, prawdziwą uciecz-

por. F. Huber, dz.cyt., s. 114; J. Vermeylen, dz. cyt., t. 1, s. 409; A. Kusckke, dz. cyt., s. 194–195.

¹⁷ Czasowniki *klm*, *hrp*, *bôš* należą do tego samego obszaru semantycznego i znajdują się w identycznych kontekstach, zwłaszcza w języku modlitwy, często wspólnie (Ps 68, 8.20; 71, 13; Jr 23, 40; 31, 19), por. obszerna praca na ten temat: M. A. Klopfenstein, *Scham und Schade nach dem Alien Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebraischen Wurzeln bôs, klm und hpr*, ATHANT 62, Zürich 1972. Rdzeń *klm* nie występuje nigdzie indziej w Księdze Izajasza. Rzeczownik *herppah* znajduje się w 4, 1, a czasownik *bôš* jest w 20, 5, także w związku z zaufaniem do Egiptu (także Jr 2, 36). Terminy te przywołują los tych, którzy opuszczają Jahwe: dla *bôš* (Iz 65, 13; Jr 8, 9; 17, 13; 31, 19; 50, 12); pokładają swe zaufanie w rzeczywistościach ludzkich: (Mi 7, 16; Za 10, 5), zwłaszcza w bóstwach pogańskich (dla *bôš*: Oz 2, 7; 4, 19; 9, 10; 10, 6; Iz 1, 29; Jr 3, 24; 11, 13; 48, 13; dla *klm*: Iz 45, 16; Jr 3, 3.25; Ez 16, 52.54.63; 44, 13), lub też idolach: Iz 42, 17; 44, 9.11; 45, 16; Jr 2, 26; 7, 19; 10, 14; 50, 2; 51, 17; Ps 97, 7); ostatecznie tych, którzy są bezbożnikami: dla *bôš* (Jr 20, 11; Ps 6, 11; 35, 4.26; 40, 15; 44, 8; 53, 6; 70, 3; 71, 13.24; 83, 18; 86, 17; 109, 28; 129, 5; 132, 8; Hi 8, 22); dla *klm* (Ps 35, 4.26; 40, 15; 71, 13; 109, 29). Przeciwnie, ci, którzy uciekają się do Jahwe nie będą zawstydzeni (Iz 49, 23; 50, 7; So 3, 11; Ps 14, 6; 22, 6; 25, 3.20; 31, 2.18–20; 37, 17; 53, 6; 69, 7; 71, 1; 127, 5). Rdzeń *‘ezer* jest relatywnie często używany w prorocत्वach Izajaszowych. Oprócz 10, 3 zawsze wyraźnie w relacji do Egiptu (20, 6; 30, 5.7; 31, 1.3). Na 129 przypadków, 66 (w tym 39 w Psalterzu) dotyczy pomocy, którą Jahwe przyznaje, lub o którą jest proszony dla Izraela jako całości lub dla któregoś z jego członków (np. Rdz 49, 25; Wj 18, 4; Pwt 33, 7.26.29; 1Sm 7, 12; Iz 41, 10.13.14; 44, 2; 49, 8; 50, 7.9; Ps 10, 14; 22, 20; 27, 9; 35, 2; 38, 23; 63, 8; 94, 17; 106, 13; 118, 7.13).

¹⁸ Dla Egiptu (Iz 30, 7; 31, 3; Jr 37, 7; Na 3, 9; Lm 4, 17; 2Krn 28, 16.21; Za 1, 15); dla obcych bóstw (2Krn 28, 23); Pwt 32, 38 i 2Krn 28, 23 traktują o pomocy bóstw narodowych dla swych własnych ludów, por. F. Huber, dz. cyt., s. 157–160.

¹⁹ Najczęściej w polemice typowej dla Izajasza (14, 9–10; 17, 12; 18, 17), Jeremiasza (2, 8.11; 16, 19; także 1 Sm 12, 21; Ha 2, 18; Hi 21, 15).

kę, na państwo dorzecza Nilu. Zostaje to zakwalifikowane jako rodzaj ciężkiej idolatrii. Niezależnie od swej potęgi i zdecydowanego działania przeciw spodziewanemu atakowi Asyrii, kraj ten stanowić będzie źródło pohańbienia, konfuzji i wstydu nie tylko dla Judy, lecz także dla tych pozostałych państw regionu, które liczyły na jego poparcie²⁰.

Pozostałe ww. 6–8 stanowią przedłużenie tematu egipskiego, z tym że nie dotyczą bezpośrednio polityki królestwa judzkiego. Są one skierowane już konkretnie przeciw Egiptowi w odróżnieniu do poprzedzających je ww. 1–5, których negatywnym bohaterem jest bezsprzecznie Juda, mimo części opisowej poświęconej Egiptowi. Dlatego egzegeci są generalnie zgodni co do tej jednostki literackiej jako odrębnej ze względu na adresata. Jednak co do słownictwa, którym cytat operuje, jego zawartości tematycznej oraz zamiaru umieszczenia go w kontekście antyjudejskim, zdecydowanie należy tu widzieć całość tematyczną²¹. Mimo iż zwykle obecna w takich wypadkach formuła wprowadzająca *hinneh* nie jest tu akurat obecna, jest pewne w w. 8, że to Bóg daje Prorokowi rozkaz, przemawiając zarówno w w. 7b, jak i wcześniej²². Tekst rozpoczyna się od przywołania kraju niegościnnego²³, w którym obecność zwierząt – realnych lub fantastycznych – czyni go szczególnie groźnym, o czym przekona się w czasie swego marszu karawana obławowana bogactwami przeznaczonymi dla ludu, bogactwami zupełnie nieużytecznymi dla ich dawców. Zapewne owa judejska karawana przemierza szlak w stronę Egiptu, na co zdaje się wskazywać kontekst wersetu. Zestawienie wyrażen: „naród, który na nic się nie przyda” z w. 6b oraz „pomoc Egiptu będzie daremna i pusta” ukazuje ważny kontrast w w. 7a między uciążliwym charakterem przedsięwzięcia królestwa Judy, a jego bezużytecznością. Niezdolność Egip-

²⁰ Wskazuje na to użycie terminu *kol*, „wszyscy”, por. F. Gonçalves, dz. cyt., s. 153.

²¹ Zakończenie jednostki stanowi tymczasem przedmiot sporów. Nie można dalej podtrzymywać hipotezy o w. 7 jako finale całego tekstu. Jest to jeszcze zaznaczone w Biblii Tysiąclecia. Wiersz 8 nie może być traktowany oddzielnie, jako początek nowej jednostki literackiej, ponieważ jest związany z w. 7 dwoma przyrostkami 3 os. l. poj. r. z. (*ha-*) słów *huqqah* i *katbah*, co doskonale odpowiada rodzaj. terminu *micrajim*, Egipt. Zaimek przysłowny *hinneh* „teraz”, normalnie rozpoczynający nową jednostkę literacką, tutaj nie występuje w tym znaczeniu, lecz jedynie jako początek akcji nakazanej Prorokowi przez Jahwe. Poza tym nie ma powodu dzielić w. 7 na 7a i 7b na sposób łączenia pierwszej części z tekstem poprzedzającym a drugiej – z następującym, jak to czyni W. D i e t r i c h, dz. cyt., s. 140–144. Oddzielając w ten sposób znaczenie nieużyteczności Egiptu (w. 7a) i jego imię symboliczne (w. 7b), pozbawia się je racji istnienia, a nawet eliminuje sens rzeczywistości, która określa, por. F. G o n ç a l v e s, dz. cyt., s. 146. Ponadto ww. 9–11 zmieniają temat, ale po raz kolejny wracają do Judy, co na siłę mogłoby stanowić przedmiot rozkazu danego Prorokowi, lecz nie wyjaśnia ani sensu imienia „Rahab”, ani racji jego umieszczenia w takim kontekście, por. H. W. S c h m i d t, dz. cyt., s. 89–90; J. V e r m e y l e n, dz. cyt., t. 1, s. 410–411.

²² Nie ma podstaw, by wnosić o zmianie interlokutora zapowiedzianego na początku rozdziału w w. 1 przez wyrocznię Jahwe. Obowiązkowe w takich przypadkach formuły wprowadzające zmianę nie są tu zaznaczone. Chodzi więc o mowę Boga od początku przynajmniej do końca w. 8.

²³ Wyrażenie *negeb* oznacza pustynię w wielu miejscach, tak również oddawane jest przez LXX.

tu do udzielenia pomocy jest mocno podkreślona, nawet udramatyzowana przez klimat sformułowań: *żadna przydatność – pomoc wiatrem i pustka – gnuśny Rahab* (w. 7b). Rozkaz napisania tego dany Prorokowi w w. 8 kończy tę jednostkę literacką. Można wnosić, że obecność imienia Rahab nadaje charakter symboliczny całej akcji urywka, który zbliżony jest swą wymową do Iz 8, 1–4²⁴ oraz 20, 1–6²⁵. Przyporządkowanie zaś tego imienia Egipcjom stało się powodem wielu koncepcji egzegetycznych²⁶. Niezależnie jednak od nich sens imienia wydaje się jasny: nawet jeśli Egipt jest tak straszny jak Rahab, w rzeczywistości skazany jest na bezczynność. Logika tekstu każe szukać przyczyny tego w działaniu samego Jahwe. Mimo że tekst odnosi się bezpośrednio do Egiptu, adresatem głównym pozostaje nadal Juda. Niemoc zachodniego sąsiada nie jest bowiem ukazana dla niej samej, lecz w kontekście zamiarów politycznych królestwa. To, o czym mówi się w tekście, nie ma innego celu, jak podkreślenie niemożliwości udzielenia przez Egipt skutecznej pomocy, co wpłynie niechybnie na przegraną wszelkich żydowskich przedsięwzięć politycznych. Toteż można konkludować, że inicjatywa, którą Prorok tak zawzięcie atakuje, mogła być podjęta między 705 a 701 r przed Chr.²⁷

²⁴ Z tą jednak pierwszorzędną różnicą, że porządek elementów jest odwrócony: podczas gdy w w. 1–4 rozkaz napisania i imię symboliczne (w. 1–3) poprzedzają wyjaśnienie imienia (w. 4), w 30, 6–8 takie wyjaśnienie (w. 6b–7a) poprzedza jego pojawienie się (w. 7b) oraz rozkaz spisania (w. 8). Nie można zatem wnosić zbyt szybko o zależnościach literackich obu tekstów.

²⁵ W obu tekstach Egipt jest celem oskarżeń. W obu też jest mowa o nagannym w oczach Jahwe zaufaniu politycznym nieokreślonych bliżej „mieszkańców wybrzeża” (w. 6a, może znów Judy?), do słabości tego państwa wobec wojowniczych zapędów Asyrii (w. 6). Oba w końcu mieszczą się w historycznym kontekście najazdów imperium ze wschodu. Tekst 20, 1–6 posuwa jednak dalej myśl Izajaszowa: Egipt jest nie tylko słaby, lecz zostanie kompletnie zdruzgotany przez armię najeżdżącą (w. 3–4), czego zachowanie się Proroka ma być znakiem. Historycznie kampania Sargona II w 711 r. potwierdziła prawdziwość prorocтва.

²⁶ Normalnie Rahab desygnuje nieznanego bliżej mitycznego potwora Chaosu, zwyciężonego przez Jahwe w czasie stwarzania świata (Ps 89, 11; Iz 51, 9–10; Hi 9, 13; 26, 12). W innym miejscu Rahab jest odniesiony do Egiptu (Ps 87, 4), w tekście prawdopodobnie późnego pochodzenia. Co do hipotez poszukujących źródeł zestawienia obu: Egiptu i Rahab myślnie w pierw. o ilustracji pychy Egiptu, później o konfiguracji Nilu, przypominającego ogromnego węża. Najbardziej przekonuje dziś hipoteza asymilacji zwycięstwa Jahwe nad Morzem Czerwonym w momencie wyjścia narodu wybranego ze zwycięstwem Jahwe nad wodami pierwotnego Chaosu, por. P. Dhorme, *Le Livre de Job*, s. 27–28.91.121; E. Beaucamp, *Le Probleme du Ps 87*, s. 53–75. W kontekście Izajaszowym przedstawia ona tymczasem spore trudności: wiadomo, że Prorokowi obca jest generalnie idea Wyjścia, co ostatecznie można by pokonać, decydując się na uznanie w. 7b za głosę, lecz nic za tym nie przemawia, por. F. Gonçalves, dz. cyt., s. 149.

²⁷ Lata te, jak wiadomo, znamionuje potężna ekspansja asyryjska sięgająca wybrzeży Morza Śródziemnego Przez okupację Filistei Asyryjczycy odciepli możliwość normalnej komunikacji między Palestyną a Egiptem. Stąd może wzmianka o nietypowej dla karawany drodze wiodącej przez pustynię Negeb (w. 6a). H. Wildberger nie waha się precyzyjnie datować omawianego urywka na rok 701, por. H. Wildberger, dz. cyt., s. 1160–1161.

Egzegetowany wyżej tekst jest jednym z wielu dowodów negatywnego podejścia Izajasza do rewolty opierającej się na niemocy Egiptu. Wiele bowiem tekstów z tym związanych jasno ukazuje płonność wszelkich nadziei. Najbardziej dobitnie z tymi działaniami, poza wyżej wymienionymi, Prorok rozprawia się w tekście 18, 1–2.²⁸, a także 31, 1–3.²⁹ Nie ma żadnej wątpliwości, że rozdźwięk między sterującymi polityką Judy a Bożym posłańcem stał się faktem. Kara za nieposłuszeństwo nadejdzie rychło. Spore światło na omawiany problem rzuca także fragment mowy wysłannika asyryjskiego Rabsaka³⁰ w czasie najazdu Sennacheryba na Palestynę w 701 r., zanotowany w tekście Iz 36, 4–6. Autor tekstu wkłada w usta Asyryjczyka pytania będące w istocie rzeczy przedmiotem całej kampanii Izajasza przeciw polityce Jeruzalem³¹. Pierwsze z nich dworuje sobie z niemocy króla judzkiego. Następuje struktura stopniowana, ubrana w kpinę urzędnika asyryjskiego: Ezechiasz nie jest w stanie ukryć słabości pod płaszczem próżnych słów o rzekomej strategii polityczno-militarnej (w. 5). Drugie pytanie idzie dalej: chodzi o zawiązane sojusze. Wiersz 6 jest odpowiedzią samego urzędnika, zupełnie świadomego sytuacji króla³². W takim razie nie ma już dla

²⁸ Prorok zarzuca tym razem bezpośrednio Egipcjom proponowanie Judzie przymierza politycznego, a zarazem zapowiada plan, który Jahwe wygzekwuje: wysłanie armii asyryjskiej przeciw faraonowi. Assyria wypełni swą rolę, ponieważ Jahwe nie udzieli żadnej pomocy. Lecz i w tej wyroczni bardziej prawdopodobna jest intencja Proroka zwrócenia się do Judy: niech odrzuci proponowane układy. Stanowisko Proroka wynika ze zdrowego myślenia politycznego: jeżeli na przekór zewnętrznie wielkiej potędze Egipt musi upaść, Juda nie ma żadnego interesu wchodzić z nim w przymierze. Zwiastowanie klęski jest więc nie tylko realizmem politycznym Izajasza, lecz zwłaszcza znajomością zamierzeń Jahwe co do Memfis i Teb, choć trudno jest ustalić, czy myśli on o ekspedycji karnej Sennacheryba, czy może ma już daleką wizję kampanii Assurbanipala, która położyła kres aktywności egipskiej w 661 r., por. F. G o n ç a l v e s, dz. cyt., s. 139–145.

²⁹ Chodzi ściśle o politykę przymierza z Egipcjami. Myśl cytatu 30, 1–5 jest tutaj jednak posunięta dalej: nie tylko będzie to zupełny niewypał (ww. 1–5), lecz w dodatku dzieło specjalnie zamierzone przez Jahwe (31, 3). Sformułowanie w. 1 ganiące brak ufności w Świętym Izraelu i nieradzenie się Go, każe wykluczyć myśl o jakimkolwiek niezdrowym nacjonalizmie Proroka lub jego strategii czysto politycznej. Jego przepowiadanie wypływa z intencji wyłącznie religijnych. Izajasz przeciwstawia się przymierzom, ponieważ nie da się ono pogodzić z zaufaniem do Jahwe. Naród wybrany musi podporządkować się albo swemu Bogu, albo innemu mocarstwu, por. F. H u b e r, dz. cyt., s. 204–212, 226–232. Mimo że Egipt rozporządza znaczną armią, zwłaszcza konnicą i rydwaniami (w. 1), w oczach Jahwe wszystko to jest jedynie słabością. Jakakolwiek akcja Jahwe doprowadzi do upadku każdą ludzką potęgę, co jasno wynika z ww. 2–3, por. H. W i l d b e r g e r, dz. cyt., s. 1228–1232.

³⁰ Tytuł szefa sekretariatu królewskiego odpowiedzialnego za relacje wewnątrzpaństwowe oraz zagraniczne, por. F. G o n ç a l v e s, dz. cyt., s. 397.

³¹ Na co wskazuje użyty tu czasownik *batach*, opierać się na kimś, zaufać komuś, liczyć na kogoś.

³² Porównanie do *nadlamaney laski trzciniowej* służy Rabsakowi do ukazania dwojakiej sytuacji:

- 1) oparcie się na niej powoduje upadek, jest zatem nieprzydatna, bo zbyt słaba,
 - 2) wchodzi jednak w dłoń i przebija ją, zatem jest szkodliwa dla opierającego się na niej.
- Stwierdzenie w. 6b nie nasuwa żadnych wątpliwości co do intencji oficjała asyryjskiego.

rewolty króla żadnej nadziei³³. Problem musiał być więc bardzo palący, skoro Prorok poświęca mu tyle uwagi. Ostatni tekst pełni rolę wyraźnie historycznego weryfikatora przepowiedni Izajasza: oparcie się na słabym Egipcie będzie zgubą dla Judy oraz karą za wzgardzenie i odrzucenie pomocnej dłoni Jahwe.

2.2. Odrzucenie przesłania Bożego i wybór kłamstwa (Iz 30, 9–14)

- w. 9: Jest to lud krnąbrny, wiarołomni synowie,
synowie, którzy nie chcą być posłuszni Prawu Jahwe.
- w. 10: Mówią do widzących: „Nie miewajcie widzeń!”,
a do proroków: „Nie prorokujcie nam prawdy!
Prawcie nam rzeczy pochlebne! Prorokujcie ułudy!
- w. 11: Schodźcie z drogi! Zbaczajcie ze ścieżki!
Usuńcie sprzed naszych oczu Świętego Izraela!”
- w. 12: Przeto tak mówi Święty Izraela:
– Ponieważ gardzicie tym upomnieniem,
a pokładacie ufność w bezprawiu i fałszu, i na tym polegacie,
- w. 13: przeto ta przewina będzie dla was jak gdyby pęknięciem,
co grozi rozpadem, powoduje wyłom w wyniosłym murze,
który runie nagle, w okamgnieniu.
- w. 14: Jego ruina będzie jak rozbicie glinianego dzbanu,
zmiądzzonego tak bezlitośnie,
że nie znajdzie się wśród jego odłamków skorupki do wzięcia
ognia z ogniska lub zaczerpnięcia wody z cysterny.

Kolejne wersety rozdziału różnią się w sposób jednoznaczny od poprzedzającej je części dotyczącej ataku Proroka na polityczne flirt Judy z Egiptem³⁴. Łatwo można rozróżnić w tekście trzech lokutorów: najpierw samego Proroka (w. 9.10a.12a), następnie przytoczone są słowa odbiorców jego mowy (w. 10a, 11),

³³ Jak sądzą niektórzy egzegeci słowa urzędnika mogą być zabiegiem czysto literackim autora, który posługuje się nim do ostatecznego przekonania Judejczyków co do nieużyteczności aliansów z Egiptem, por. B. Childs, *Isaiah and the Assyrian crisis*, s. 78–82.

³⁴ Wiersze 15–17 stanowią już odrębną całość, dlatego obecnie omawiana jednostka literacka nie może przekroczyć w. 14. Jej spójność tematyczna jest tymczasem dyskutowana, nawet kwestionowana. Niektórzy dostrzegają tu dwie odrębne części składające się z w. 9–11 oraz 12–14, por. O. Kaiser, dz. cyt., s. 233–234; H. Wildberger, dz. cyt., s. 1166–1179. Opierają się tu na hebrajskiej formule wprowadzającej zwykle nowy tekst: *laken koh 'amar qēdōš jišra'el*. Tutaj jednak w. 12–14 są ściśle powiązane tematycznie z poprzedzającymi je w. 9–11. Związek ten jest szczególnie mocny między w. 10–11 oraz podejmującymi ich temat w w. 12a–b. Poza tym formuła hebrajska nie musi zawsze rygorystycznie wprowadzać tematu całkiem odrębnego. Stąd należy tu raczej zachować ich jedność literacką.

by w końcu zabrał głos sam Jahwe (w. 12b–14). Formułowany wpierw przez Proroka temat zarzutu (w. 9) jest następnie ilustrowany na sposób cytowania słów buntowników ludu (w. 10–11) i ostatecznie powtórzony w formie wyroczni przez Jahwe (w. 12–14). Wprowadzona przez formułę *laken*, „dlatego” groźba jest logiczną konsekwencją opornej postawy ludu i kontynuacją słowa Bożego w ww. 13–14. Ekspozycja motywów groźby zawiera na raz cytaty mowy przeciwników Boga i cytaty mowy Jahwe³⁵.

Wyrocznia od początku w. 9 atakuje całość ludu, używając potrójnego paralelizmu synonimicznego na określenie opierających się zamysłem Bożym: naród buntowniczy – synowie kłamliwi – synowie nieusłuchani³⁶. Ogólne stwierdzenie *tôrah JHWH* powinno być zidentyfikowane w ww. 10–11 z prawdziwym przesłaniem proroków³⁷.

Izajasz następnie, począwszy od w. 10, kompletuje swój własny portret odbiorców przesłania przez zacytowanie ich słów³⁸. Metoda ta jest skonstruowana na opozycji między tym, czego oskarżeni zabraniają jasnowidzom i prorokom³⁹ a tym, co nakazują im czynić:

³⁵ W przeciwieństwie do tekstu Iz 28, 7b–13.14–18 i 30, 15–17 obie wypowiedzi zawarte w niniejszym tekście nie wykluczają się, lecz kompletują.

³⁶ Ich scharakteryzowanie zwłaszcza jako *'am mēri*, „naród buntowniczy” w w. 9 odnosi się zapewne do Iz 1, 2b.4.19–20; 28, 12; 30, 1.15b. Teksty te pełnią bowiem identyczną funkcję, jak w. 9: wszędzie znajdują się one w odniesieniu negatywnym do Boga, jako znak złej woli wobec Jego zamierzeń. Nie można na tej podstawie wątpić w jedność autorską samego Proroka tych wersetów. Zestawienie *'am mēri* i *banim lo' 'abu šēmô'a tôrat JHWH* „synowie, którzy nie chcą słuchać napomnień Jahwe” ma swój ekwiwalent w Iz 1, 19–20: *'im-to 'bu ušēma 'ttem [...] wē'im-ttēma 'anu umērītem*, „jeśli usłuchacie [...], jeśli odrzucicie, jeśli będziecie zatwardziali”. Lecz to, co tam jest sformułowane jako prosta możliwość zatnięcia się w oporze, u Iz 30,9 okazuje się już smutną rzeczywistością. Oskarżenie o odrzucenie posłuchu Prawa Pańskiego, por. także Iz 28, 12b.

³⁷ W Księdze rzeczownik *tôrah* jest zespolony z *JHWH Cēba 'ôt* (5,24b; 30,9b) lub z *'ēlohenu* (1, 10), w tym ostatnim w paralelizmie z *dabar JHWH*. Oprócz 8,20, gdzie *tôrah* należy odczytać jako pouczenie, którego każdy szuka u swego bóstwa, termin ten odnosi się zawsze do instrukcji Bożej przekazywanej przez samego Proroka, por. J. J e n s e n, dz. cyt., s. 65–121.

³⁸ Cytat taki należy zdecydowanie uznać za fikcyjny. Wypowiedzenie tak jasne i bezpośrednie słów uznanych skądinąd za zupełne odrzucenie Bożego działania pośród ludu jest niezwykle trudne do przyjęcia. Choćby z samych tylko względów psychologicznych. Byłoby to odkrycie własnych myśli skierowanych wprost przeciw Bogu poprzez błuźniercze słowa. Prorok wyraża tu raczej ukryte myśli swych przeciwników, widoczne jednak dzięki stylowi ich zachowania.

³⁹ Sam kontekst każe myśleć o jasnowidzach i prorokach, którzy głoszą słowo Boże niewygodne dla słuchających. Toteż drogi wyjścia z sytuacji są dwie: albo rezygnacja ze słuchania prawdziwych Bożych posłańców i wybór kłamców, albo kłamliwe prorokowanie tych pierwszych. Ponieważ było to niemożliwe, ST nie notuje bowiem żadnego przypadku rozmyślnego kłamstwa ze strony prawdziwych proroków, może raczej pomyłki (2 Sm 7, 3–4), los ich został przypieczętowany skazaniem, prędzej czy później na śmierć (Mt 23, 37; Dz 7, 51–53). W słowie Izajasza użyte są odpowiednio terminy *rewīm* i *hozīm*, zwykle odnoszące się właśnie do przepowiadaczy kłamstwa. Tutaj jednak Prorok nie polemizuje z nimi, nie podważa ich prawowitości, co więcej, wspomina ich opór

- nie mieć widzeń i nie prorokować prawdy,
- mówić pochlebstwa – prorokować złudzenia⁴⁰.

Werset ten połączony z kolejnym daje obraz ludzi zupełnie świadomych złej drogi przez siebie obranej⁴¹. Prorok kładzie w ten sposób na odbiorców oskarżenia ostateczne konsekwencje ich postawy i sprawia, że sami siebie czynią odpowiedzialnymi za karę, jaka na nich spadnie. Odrzucenie przez nich autentycznego orędzia proroków równa się faktycznemu odrzuceniu Świętego Izraela, o którym nie chcą niczego słyszeć.

Przez zacytowanie tym razem słów samego Jahwe w. 12a–b podsumowuje exposé oskarżenia. Konstrukcja wiersza opiera się na opozycji między tym, co Judejczycy odrzucają⁴² i przedmiotem ich zaufania⁴³:

- odrzucenie przestrogi,
- położenie ufności w krzywdzie (‘*ošeq*) i przemocy (*nalôz*).

Oba te słowa należy według ściślejszej egzegezy odnieść do szeroko pojętych stosunków ekonomiczno-społecznych⁴⁴. Prorok atakuje zatem w pierwszym rzędzie wszelką niesprawiedliwość panoszącą się w królestwie, choć hipoteza o podtekście egipskim nie jest do wykluczenia⁴⁵. Toteż podczas gdy w. 6–8 przeciwstawiają się zabiegom czynionym na polu polityki zagranicznej, o tyle w. 9–14

przeciw pragnieniom ludu. Z tego powodu tekst stoi w opozycji do 28, 7b–13 skierowanego przeciw fałszerzom prawdy.

⁴⁰ Jest to jedno z tych miejsc w pismach biblijnych, gdzie uwidacznia się z taką wyrazistością problem ostrej konfrontacji między prorokami posłanymi przez Boga a samozwańcymi szerzycielami kłamstwa (Mi 2, 6–11; 3, 5–8.11; Jr 2, 8.26; 4, 9–10; 5, 12–14.31; 6, 13–14; 14, 13–16; 23, 8–9.21.24–26.31; 26, 8–11; 29, 19; 37, 19; Ez 12, 21.24; 13; 14, 9–10; 22, 28), por. F. L. Hossfeld, I. Meyer, *Prophet gegen Prophet*.

⁴¹ Wskazuje na to paralelizm sformułowań pierwszej i drugiej w. 11: ustąpienie z właściwej drogi i zboczenie ze ścieżki jest równoznaczne z oddaleniem sprzed siebie Świętego Izraela.

⁴² Por. czasownik *m's* obecny w podobnym typie tekstów (Iz 5, 24b; 7, 15–16; 8, 6).

⁴³ Przedstawionego rzeczownikami *bêtoh* i *ma'an* znanych z tekstu Iz 30, 1. Być może chodzi tu ciągle o atak na pakt polityczny z Egiptem? Omawiany tekst znajduje się bezpośrednio po ww. 1–8.

⁴⁴ Oba też wzbudzają sporo kontrowersji egzegetycznych, gdyż w ocenie badaczy w formie zachowanej przez TM nie odpowiadają sobie wzajemnie: pierwszy termin oddawany jest zwykle przez „opresja”, „zmuszanie”, „wymuszenie”, drugi przez „zboczenie”, „chytrość”, „wypaczenie”, „wyrodność”. Dlatego idąc za LXX (en pseudei) egzegeci dokonują przekształcenia spółgłoskowego ‘*ošeq* w ‘*iqeš* wraz ze zmianą wokalizy „o” w „i”. Otrzymują tym samym paralelę ‘*iqeš/nalôz* oznaczającą niemal dokładnie to samo. Otóż wydaje się to nieco naciągane. Według struktury wyroczni oba wyrazy muszą bowiem mieć sens przeciwny do *nêkohôt* w w. 10a oraz do *tôrat JHWH* w w. 9b. Pierwsze tłumaczone jest przez „rzeczy prawdziwe, szczere, godne zaufania”. Am 3, 9–10 zestawia właśnie w paralelizmie antytetycznym ‘*asôt-nêkohah* z ‘*asûqim*, „umęczeni, zmuszani” i *ha'ocêrim hamas wašod*, „gromadzący przemoc i łupiestwo”. Wyrażenia zaś *tôrat 'êlohenu* (Iz 1, 10b) i *tôrat JHWH* (Iz 5, 24b) oznaczają pouczenia Jahwe dotyczące sprawiedliwości w stosunkach społecznych.

⁴⁵ Iz 30, 6b informuje o darach wiezionych przez karawany królestwa do Egiptu. Takie kupowanie sobie poparcia imperium musiało z pewnością być ściągane z podatnika judejskiego. Prorok wyjawia, jak się wydaje, tego rodzaju zbiorki pieniężne przeznaczone na cel skądinąd wypaczony, por. F. Gonçalves, dz. cyt., s. 223–224.

atakują niesprawiedliwość społeczną w domenie polityki wewnętrznej, jaka wynika z prowadzenia tej pierwszej. Struktura wersetu jest identyczna z poprzedzającymi go ww. 10–11, mimo braku tych samych sformułowań. Właściwa treść groźby pojawia się w ww. 13–14 powiązanych ściśle poprzez zaimek przysłowny *laken*, „dlatego” w w. 12 uważany za jej przyczynę sprawczą. Użyty specjalnie w celu podkreślenia ciężaru winy rzeczownik *'awon*, ma stałą konotację uczynku dobrowolnie zawinionego, popełnionego z rozmysłem, co dobrze harmonizuje z treścią w. 11⁴⁶. Konstrukcja obu ostatnich wierszy polega na podwójnym porównaniu postępowania Jeruzolimian do znanych im rzeczywistości:

a) budowlanej: szczelina sprawiająca wygięcie w murze, które z kolei stanie się przyczyną zawalenia się;

b) garncarskiej: stłuczenie dzbana z siłą powodującą doszczętne rozbicie wraz z niemożliwością dalszego jego użycia⁴⁷.

Należy zwrócić uwagę na adekwatność porównań do zaistniałej w królestwie sytuacji: tak jak szczelina jest na pierwszy rzut oka trudna do zauważenia, tak samo mieszkańcy kraju ignorują, wręcz lekceważą nadchodzące choć ukryte jeszcze skutki swej działalności. Nieszczęście nastąpi *pit'om*, „nagle”, „w jednej chwili”, „w okamgnieniu”, „bardzo szybko”. Lecz będzie ono tak bezwzględne, że zupełnie nieodwracalne, jak z cząstek rozbitego dzbana nie da się już nic zrobić. Wymowa porównań jest jasna: sami mieszkańcy miasta oporni na słowa Proroka zgotują sobie nieodwracalny los. Podsumowując krótko omówione wyżej wersety, należy stwierdzić głównie gniew Proroka przeciw opuszczeniu Jahwe przez decydentów polityki judzkiej. Takie postępowanie doprowadzi jedynie do upadku, który będzie nagły i ostateczny. Jeżeli można dopatrzeć się w tekście Iz 30,9–14 kontynuacji myśli poprzednich wierszy, to podobnie do tamtych, należy czas jego kompozycji ustalić na okres bezpośrednio poprzedzający kryzys związany z najazdem Sennacheryba.

2.3. Ufność w potęgę własnej armii odrzuceniem zaufania do Jahwe (Iz 30,15–17)

w. 15: Tak bowiem mówi Pan, Jahwe, Święty Izraela:
– W nawróceniu i spokoju jest wasze zbawienie,
w ciszy i ufności będzie waszą siłą!
Ale wy [tego] nie chcecie!

w. 16: Mówicie: „Nie!, bo na koniach umkniemy.

⁴⁶ Znaczenie tego słowa jest wielorakie: „grzech”, „błąd”, „nieszczęście”, „klęska”. W sensie jednak uczynku popełnionego rola dobrowolności jest tu dobrze uwidocznioma.

⁴⁷ Zauważalna klimaktyczna budowa wersetów: w. 14 przedłuża myśl poprzednią: szczelina spowoduje wygięcie muru, co z kolei doprowadzi do jego upadku, co przyrównane jest do całkowitego rozbicia dzbana.

Dlatego uciekać będziecie!

„Na ściągłych rumakach cwałować będziemy”.

Więc szybciej popędzą ci, co was będą ścigać!

w. 17: Tysiąc was zadrzy przed groźbą jednego,
przed groźbą pięciu pierzchniecie – aż pozostaną z was
resztki podobne do słupa na wierzchołku góry
albo do drążka – znaku na wzgórzu!

W kolejnych wersetach jawi się znowu ten sam zarzut odrzucenia Jahwe przez naród wybrany, formułowany tymczasem jako zaufanie do potęgi własnej armii. Po denuncjacji przez Proroka haniebnych układów z Egiptem (ww. 1–8) oraz obnażeniu niesprawiedliwości społecznej wewnątrz państwa (ww. 9–14) kontynuuje stawianie zarzutów skierowanych przeciw kierownikom polityki judzkiej. Formuła *kī koh-’amar ’adonaj JHWH qēdōš jisra’el* uroczyste wprowadza mowę samego Jahwe, która zawiera dwa zdania paralelne oraz podaje w 2 os. l. mn. warunki osiągnięcia zwycięstwa:

a) zwycięstwo poprzez spokój i bezczynność⁴⁸

b) moc w spoczynku i ufności.

Zabierając głos, Prorok słowami Jahwe oskarża adresatów wyroczeni o odrzucenie tych warunków. Postawa ta jest następnie wyjaśniona, nawet zdramatyzowana na sposób cytowania zdań samych obwinionych. Opowiadają się oni za czymś zupełnie przeciwnym, niż chce tego Bóg. Wymowę myśli autor tekstu obrazuje z punktu widzenia:

a) stylistycznego: dwuczłonowym zdaniom paralelnym Jahwe (w. 15a) przeciwstawiają się symetrycznie dwuczłonowe wypowiedzi odbiorców przesłania (w. 16); spokojowi wypowiedzi Jahwe (w. 15a) przeciwstawia się szybkość i krótkość zdań Judejczyków (w. 16);

b) literackiego: obrazom spokoju (w. 15a) oponują obrazy dynamiki, ruchu, działania (w. 16);

c) logicznego: sposób proponowany przez Jahwe (w. 15a) zostaje odrzucony przez własne plany oskarżonych (w. 16).

Inaczej niż wypowiedzi Jahwe, zacytowanie odbiorców proroctwa odbywa się w dwóch etapach, rozdzielonych celowo wyrocznią ust prorockich odniesioną *stricte* do każdego ich zdania. Wyrocznia jest powiązana ze zdaniem poprzedzającym na sposób podjęcia tych samych wyrazów, lecz ze skutkiem przeciwnym do zamierzonego, tak samo jak wypowiedź oskarżonych sprzeciwiła się propozycji Jahwe. Wiersz 17 ciągnie dalej wymowę prorocką i stanowi zarazem jej kon-

⁴⁸ Tłumaczenie wyrazu *šubah* przez „nawrócenie”, jak chce tego Biblia Tysiąclecia, jest nie do przyjęcia, choć może ze względu na kontekst rozdziału byłoby bliższe współczesnej jego wymowie. Werseły następne absolutnie nie sugerują motywu nawrócenia, lecz odnoszą się, jak to będzie można zauważyć, do czystej nadaktywności militarnej królestwa judzkiego.

kluzję⁴⁹, choć wykracza już poza system sformułowań opozycyjnych wierszy poprzednich. Jest natomiast znakomitą ilustracją rozmiaru klęski Judejczyków⁵⁰. W całym tekście należy zatem widzieć wyrocznię obwieszczającą nieszczęście dla zbuntowanych przywódców ludu⁵¹. W tym momencie należy przypatrzeć się bliżej czterem terminom tak bardzo zalecanym przez Jahwe jako warunek przetrwania trudnego okresu historii państwa. Czy chodzi rzeczywiście tylko o bezruch, statyczny tryb postępowania? Druga para rzeczowników daje się łatwiej zrozumieć. Słowo *bēhašqet* jest urzeczownikowionym *hif'il* czasownika *šqt* oddawanego zwykle przez „s/odpocząć”, częściej, tak jak w *qal* oznacza „trzymać się z dala od”, „być spokojnym”⁵². Końcowe *bithah* tłumaczone jest najczęściej jako „zaufanie”, „ufność” z „Jahwe” jako swym obiektem⁵³. Tam gdzie oba czasowniki występują razem, wskazują na sytuację ludu lub miasta, które wiedzie

⁴⁹ Werset przydaje nieco trudności egzegetycznych: jego pierwsza część nie ma czasownika. Temat „tysiąca Izraelitów” znany jest w Pwt 32, 30. W Joz 23, 10 kwestia jest przedstawiona w sposób przeciwny: jeden Izraelita ściga tysiąc nieprzyjaciół. Temat pięciu ścigających znany jest w Kpł 26, 8 także w sensie podanym przez Joz. Może zatem Prorok celowo odwraca sytuację znane adresatom z historii jako chwala narodu wybranego?

⁵⁰ Stąd niektórzy egzegeci suponują retusz tego wersetu pod wpływem Pwt 32,30; Kpł 26, 8; Joz 23, 10; por. G. F o h r e r, dz. cyt. s. 101–104.

⁵¹ Jako taki, cytat wykazuje jednak pewne anomalie w stosunku do klasycznej struktury tego typu prorocत्व. Najpierw wspomniana w tekście w w. 16 gra słów między odbiorcami przesłania i odpowiedzią Jahwe jest praktyką dość częstą u proroków (Am 2, 11–5; 4, 1–3; 6, 13–14; 7, 16–17; 8, 4–8; Iz 22, 13–14; Jr 5, 12–14; 8, 10–12; 11, 21–22; Ez 26, 2–6; 28, 2–9; 35, 10–15), por. H. W. W o l f f, *Das Zitat im Prophetenspruch*, s. 36–129. Cytowana jednak w sensie przeciwnym do zdań adresatów wyroczni w kadrze eksponującym motyw jest być może jedyną właśnie w obecnym tekście oraz jeszcze w dwóch innych (Iz 28, 7b–13; 28, 14–18). Jest to „adaptacja klasycznej struktury prorocत्वa o nieszczęściu dla własnych potrzeb Izajasza”, jak pisze R. F. M e l u g i n, *The Conventional and the Creative in Isaiah's Judgement Oracles*, s. 301–311. Poprzez taki sposób literacki Prorok podkreśla nadzwyczajny ciężar winy ludzi kategorycznie odmawiających przyjęcia słowa Jahwe i optujących za własnym rozwiązaniem. Poza tym omawiany tekst nie powieła tradycyjnego schematu dwuczłonowego: wina – jej konsekwencje, lecz łączy ekspozycję motywów z zapowiedzią nieszczęścia w jednym w. 16. Uwidacznia się przez to także stylistyczny sposób podkreślenia ścisłego związku między przyczyną a skutkiem, por. F. G o n ç a l v e s, dz. cyt., s. 168.

⁵² Por. Iz 18, 4. To prorocत्व znacząco wpływa na użycie czasownika. Skierowane przeciw Egiptowi wzywa Judę do trzymania się z dala od zbliżającej się rozgrywki egipsko-asyryjskiej, która z woli Jahwe stanie się hańbą Egiptu. Zestawione tam słowo z *hif'il* czasownika *tbh*, *kontemplować w spokoju* oznacza tyle, co *pozostać nieaktywnym*. W Iz 7, 4 *hif'il šqt* widziany w kontekście przestraszu Achaza i ludu na widok armii asyryjskiej *znaczy być bez strachu czy niepokoju*.

⁵³ Konstruowany z przyimkami *kē-*, *'al*, *'al* czasownik oznacza „powierzyć się komuś”, „oddać się w”... Taki sens bierze również w Iz 30, 14 i 31, 1. Jako inf. abs. tłumaczy się przez „czuć się bezpiecznie”, „być spokojnym”, „być bez troski”. Podmiot czasownika czuje się – prawdziwie lub nie – daleki od niebezpieczeństwa (Sdz 18, 7.10.27; Iz 12, 2; Jr 12, 5; Ps 27, 3; Hi 6, 20; 11, 18; 40, 23; Prz 11, 15; 14, 16; 28, 1). W Iz 32, 9.10.11 czasownik ten przywołuje beztroskę dumnych mieszkanek Jeruzalem spędzających czas na strojeniu się i zabawach.

życie spokojne, bez troszczenia się o swoją obronność⁵⁴. W tym więc świetle w Iz 30, 15a należy widzieć apel o spokój i pogodę ducha wykluczający wszelką troskę Judejczyków co do stanu ich bezpieczeństwa, tym bardziej zatem troskę militarną. Paradoksalnie Jahwe usiłuje przekonać lud, że cała jego moc tkwi w tym, co na pierwszy rzut oka może zostać uznane za źródło słabości.

Sens pierwszej pary rzeczowników odsłownych jest trudny do uchwycenia, ponieważ *šubah* jest *hapax legomenon* w Biblii. Drugi z nich, *nahat*, nie może być natomiast tłumaczony przez „wierność przymierzu” z Asyrią⁵⁵. Nie zgadza się to z całokształtem przesłania Izajasza, w oczach którego alians z tym państwem stanowi tak samo część tych samych czysto ludzkich zabiegów, które tak stanowczo potępiał w odniesieniu do Egiptu. Poza tym nie w takich układach ma leżeć zwycięstwo Judy. Zatem nic nie zmusza do odczytywania *nahat* w sensie innym niż zwykle.

Šubah jest przedmiotem dyskusji, która przypisuje jego pochodzenie już to od rdzenia *bwš*, „po/wrócić”, już to od *jšb*, „usiąść”, „siedzieć”, „pozostawać”. Stąd zwolennicy pierwszej interpretacji suponują tłumaczenie słowa przez „nawrócenie”⁵⁶. Lecz sens ten nie przylega do kontekstu. W paralelnym otoczeniu pozostałych trzech rzeczowników należy zdecydowanie oczekiwać myśli im pokrewnej. Co więcej, Biblia nie używa rdzenia czasownikowego tego słowa w precyzyjnym znaczeniu „nawrócić”⁵⁷. Znacznie bliższy wydaje się sens: „nie wdawać się” w rywalizację mocarstw, „trzymać się z dala” od wkładania swego losu w tryby potężnych machin imperialnych⁵⁸. Drugi z wymienionych czasowników jako rdzeń znajduje niemałą liczbę zwolenników⁵⁹. Jak wynika z przeprowadzonych badań, nie są one zresztą ze sobą sprzeczne.

⁵⁴ Por. Sdz 18, 7.27; Ez 38, 11; Iz 32, 17. Pierwsze dwa ujmują tę beztroskę negatywnie: lud lub miasto, nie dostrzegając niebezpieczeństwa, nic nie czynią dla swej obrony i staną się łatwym łupem zdobywców. Ostatni chwali spokój, jakim cieszą się, gdy nic im nie może zagrozić.

⁵⁵ Chodziłoby tu o alians z Asyrią zawiązany jeszcze przez Achaba w czasie jego pielgrzymki do stóp Tiglat-pileazara III do Damaszku, w 738 r., por. F. Huber, dz. cyt., s. 145.

⁵⁶ Por. np. H. Wildberger, dz. cyt., s. 1181. W znaczeniu „powrót do Jahwe”, por. A. Penna, dz. cyt., s. 279, lub „odwrotu od”, co ma oznaczać wstrzymanie się od wszelkich działań wojennych, od szukania oparcia na siłach ziemskich, odejścia od udziału w rywalizacji wielkich mocarstw, czy wreszcie zupełnego powstrzymania się od wszelkiej aktywności, por. G. Fohrer, dz. cyt., s. 101–103, H. Barth, dz. cyt., s. 49–50.

⁵⁷ Nawet słynny tekst Iz 7, 3 napomykający o „reszcie, która powróci” nie ma na myśli nawrócenia, lecz powrót z wygnania w sensie dosłownym. Aktualny stan badań i wnioski, por. J. Vermeylen, dz. cyt., t. 1, s. 207–208. Jedyny może wyjątek to Iz 9, 12, lecz czasownik ten ma za swoje dopełnienie dalsze „Jahwe”, co jest tu istotną różnicą.

⁵⁸ Rdzeń *šwb* może przyjąć znaczenie: „powstrzymać się”, „zatrzymać”, „zaprzestać”. Trudność jednak powstaje, ponieważ składnia hebrajska używa wtedy przyimka *min-* oraz ściśle wlicza rzeczy, od których należy się powstrzymać? Jedyny istniejący tu przykład Mi 2, 8 nie wystarczy. Por. podobne Wj 32, 12; Lb 8, 25; Pwt 13, 18; 1 Krl 13, 33; 2 Krl 18, 14; Jr 4, 28; Ez 18, 24.27.

⁵⁹ Poprzez przyrównanie go do odpowiednika ugaryckiego i fenickiego, co daje synonimiczne znaczenie obu czasowników: *jšb* oraz *šwb*. Poprzez derywację metonimiczną można wówczas z

Dużo ciekawszy jest problem semantycznego zakresu omawianych terminów: czy Izajasz wzywa rodaków jedynie do rezygnacji z przesadnej ufności we własne uzbrojenie, czy może pragnie zupełnego rozbrojenia Judy?⁶⁰ Stojąc w jasnej opozycji do w. 16, Prorok najmniej żąda rezygnacji z używania konnicy. Lecz widzieć tu jego zgodę na defensywną strategię mieszkańców, to zaprzeczyć zarówno terminom w. 15, jak i całości przesłania prorockiego⁶¹. Według interpretacji powszechnie przyjętej, zwrot *'al-sus nanus* zapowiada szybkość ucieczki Judejczyków. Na zasadzie odwrotności byłaby zatem identyczność między tym, czego z taką nadzieją oczekują a groźbę wypowiedzianą ustami Proroka. Dla niego ci, którzy tak chętnie dosiadają swych rączych koni, nie mają nic lepszego do uczynienia niż to, czego chcą, by zgotować sobie klęskę, dramatyczniejszą jeszcze przez symboliczne zapowiedzi liczbowe⁶². Formuła *wé 'al-qól nirkab* oddaje ideę szybkości i jest paralelna do poprzedniej. Włożona w usta dumnych wojskowych stanowi zarazem o wielkości ich winy wobec ostrzeżeń Jahwe. Należy ją zdecydowanie rozumieć jako wypowiedzianą w intencji walki zdobywczej, a nie ucieczki. Sens opozycji między buńczuczными przechwałkami a zapowiedzią klęski jest zatem jasny: podczas gdy Jahwe proponuje spokój wykluczający odwoływanie się do militarnych sposobów działania, Judejczycy preferują szybkość swych koni i rydwanów. Szybkość, która dla Proroka będzie elementem ich wstydlivej ucieczki z pola bitwy. Kończący cały passus w. 17 ukazuje rozmiar wstydu i klęski: dysproporcję między nieprzyjaciółmi Judy a paniką przez nich wywołaną⁶³. Mimo że ani Egipt, ani Asyria nie są *explicite* wzmiankowane, myśl o nich musi niechybnie się pojawić. W efekcie to właśnie w Egipcie Judejczycy bez wątpienia zaopatrywali się w konie⁶⁴. Z drugiej strony,

„siedzieć” otrzymać: „spoczynek”, „spokój”, „bezczytność”. Pełniejszy ogłąd problematyki, por. F. G o n ç a l v e s, dz. cyt., s. 176.

⁶⁰ G. Brunet sugeruje opozycję Izajasza jedynie do polityki ofensywnej królestwa, także kampanii najeżdżczych wojsk judzkich, choćby były prowadzone wyłącznie w celach obronnych. Ta bowiem przyniesie porażkę. Przeciwnie, Prorok byłby zwolennikiem strategii defensywnej polegającej *stricte* na udaniu się w cień dobrze urządzonych murów Jerozolimy, por. *Essai sur l'Isaie de l'histoire*, s. 123–134.

⁶¹ Fakt, że za Ezechiasza zostały przedsięwzięte zakrojone na szeroką skalę prace nad wzmocnieniem obronności Jerozolimy został wręcz napiętnowany przez Proroka (22, 8–11). Nie mógł więc on zmienić nagle zdania, zwłaszcza że prace te są dowodem braku ufności w Jahwe oraz pychy mieszkańców dumnych ze swego dzieła, por. F. G o n ç a l v e s, dz. cyt., s. 178–185.

⁶² Wykluczyć tu należy supozycje, iż Judejczycy myślą o własnej ucieczce z pola bitwy, gdy zapowiadają rączość swych koni. Różnica między ich sformułowaniami a słowami Jahwe w żadnym wypadku nie pozwala na takie ujęcie przedmiotu sporu.

⁶³ Nieprzyjacielem określony jest rzeczownikiem *ga 'arat*, pochodzącym od rdzenia *g 'r*. Generalnie wyraża on ideę wyzwania rzuconego w czasie batalii w celu poniżenia przeciwnika. Większość z 21 przypadków użycia go w Biblii ma Jahwe za podmiot w kontekście wojny przeciw Chaosowi (2 Sm 22, 16; Iz 17, 13; 50, 2; Na 1, 4; Ps 18, 16; 104, 7; 106, 9; Hi 26, 11), bądź obrazów wyjętych z ensemble wojennego (Iz 46, 15; 51, 20; Ps 9, 6; 76, 7). Użycie tego słowa na określenie nieprzyjaciół Judy gwarantuje im niejako zwycięstwo w suponowanej walce, por. G. L i e d k e, *g 'r*, TWAT, t. 1, kol. 429–431.

⁶⁴ Por. Iz 31, 1.3; 36, 8–9; 2 Krl 18, 23–24.

szybkość ścigających ich wojsk nie jest cechą nikogo innego jak armii asyryjskiej⁶⁵. Wobec zbliżającej się wielkimi krokami inwazji imperium oraz tempa przygotowań obronnych, czas napisania obecnego tekstu należy odnieść, podobnie jak pozostałych, do przedziału lat 711–701 lub nawet 705–701⁶⁶. Nie wydaje się tutaj jednak pewny bezpośredni atak Proroka na alianse z Egiptem, raczej ogólną dezaprobatą wobec próżnych nadziei pokładanych w kawalerii i rydwanach, skoro są one zupełnie przeciwne zamierzeniom Jahwe wraz z konsekwencjami tego, łatwymi do przewidzenia.

Do pełnego obrazu politycznego należy jeszcze krótko zająć się tekstem Iz 22, 8b–14. Chodzi o prace przedsięwzięte przez Ezechiasza w celu wzmocnienia obrony Jerozolimy przed spodziewanym atakiem Asyrii. Politycznie było to całkiem zrozumiałe, toteż Prorok atakuje prace króla z innego powodu. Dla niego były one dowodem braku zaufania do Jahwe. Cykl 4 czasowników: *zebraliście – przeliczyliście – zburzyliście – urządziliście* opowiada o wojennych przygotowaniach mieszkańców. Sformułowanie *bajjôm hahu'*, „w ów dzień” w w. 8b i 12 stanowi wskazówkę formalną do wprowadzenia opozycji między zachowaniem Jerozolimian a oczekiwaniami Jahwe wyrażonymi w w. 12. Wiersze 8b–9 przywołują dumę mieszkańców z ogromnych sal pałacu królewskiego⁶⁷, służących częściowo jako zbrojownie, częściowo jako składy⁶⁸, może także miejsca, gdzie zbierano kosztowności na finansowe potrzeby wojny⁶⁹. Połączone jest to z ogólną troską o stan murów miasta oraz jego zaopatrzenia w wodę, tak ważną w czasie ewentualnego oblężenia⁷⁰. Ciąg dalszy prac relacjonują ww. 10–11a: generalna restrukturyzacja budynków i zbiorników wodnych⁷¹. Jest to znakomite tło ww. 11b–12 stanowiących niewątpliwie centrum cytatu: przedsięwzięcia króla i mieszkańców, oznaczają faktyczne odrzucenie Jahwe i wezwanie do zmiany stylu życia. Wiersz 11b w swoim kontekście jest zarzutem wobec Jerozolimian wzięcia w swoje ręce tego, co faktycznie opiera się na twórczej działalności samego Boga. Wiersz 12 opisuje postawę Jahwe wobec mieszkańców w okresie zagrożenia asyryjskiego: zachęca do pokuty i wołania o pomoc. Ich nieposłuszeństwo, niewąt-

⁶⁵ Por. Iz 5, 26; 18, 2.

⁶⁶ Por. F. Huber, dz. cyt., s. 137.

⁶⁷ Por. H. Wildberger, dz. cyt., s. 821–822.

⁶⁸ Por. 1 Krl 10, 17.

⁶⁹ Por. H. Wildberger, dz. cyt., s. 821–822.

⁷⁰ Według 2 Krl 20, 20; 2Krn 32, 3–5.30; Syr 48, 17 właśnie Ezechiasz szczególnie zajął się tym problemem.

⁷¹ W świetle przeprowadzonych badań archeologicznych działanie mieszkańców miasta sprowadzało się do powiększenia i umocnienia murów tak, by zamknąć w ich obrębie jedną, może nawet więcej dzielnic znajdujących się dotąd poza dotychczasowymi murami. Ezechiaszowe zabiegi co do aprowizacji miasta w wodę polegały ściśle na przekopie kanału wodnego między sadzawką górną w sąsiedztwie źródła Gihon oraz obecną sadzawką Siloe, by zaopatrzyć tę drugą w wodę, por. F. Gonçalves, dz. cyt., s. 60–68.182–183.

pliwie oparte na pysznym zadufaniu w sobie i stosownej obronności miasta, jest widoczne w w. 13. Wyraża się to postawą ciągłego ucztowania, zabaw i uciech.

Reasumując: pokuta i płacz są zalecane jako podwójny znak przerwania owych radości i hulanek mieszkańców oraz rezygnacji z przeprowadzanych prac jako wyrazu ufności w opiekę Jahwe nad miastem i narodem. Ponieważ zaś do tego nie doszło, w. 14 nie pozostawia winowajcom żadnych szans: kara za nieprawość jest przesądzona.

POSŁOWIE

Czytając rozważany tekst biblijny, od razu narzuca się pytanie: co z wiarą dzisiejszych chrześcijan, którzy pokój tego świata budują nie na wierze i zaufaniu do Boga, lecz na starej rzymskiej zasadzie: *Si vis pacem, para bellum* – Chcesz pokoju, szykuj się do wojny. Również i nasze czasy współczesne niczego nie nauczyły się z owego tekstu biblijnego. Doświadczenie jest bowiem ciągle takie samo: usunięcie Boga poza nawias polityki czy wszelkich działań na rzecz pokoju nieodmiennie przynosi tak wiele nieszczęść, zanim zaślepiona ludzkość dojdzie wreszcie do jakiegoś konsensusu, *vide*: Bośnia lub Czeczenia. Jakże w tym kontekście ważne i aktualne jest orędzie Proroka oraz jakże wielki, ciągły ból Boga, którego przesłanie wkłada się z półśmieszkami lekceważenia między bajki. To także prawda, że od ludzkiej głupoty tylko Boże miłosierdzie jest większe.

LITERATURA

- Asurmendi J.–M., Isaie 1–39, CEv 23, Cerf, Paris 1976.
- Auvray P., Isaie 1–39, SB, J.Gabalda, Paris 1972.
- Barth, H., Die Jesaja–Worte in der Josiaszeit: Israel und Assur als Thema einer produktiven Neueninterpretation der Jesajaüberlieferung, WMANT 48, Neukirchener Vg, Neukirchen–Vluyn 1977.
- Boulos J., Les peuples et les civilisations du Proche Orient. Essai d'une histoire comparée des origines f nos jours", t. 2, Mouton & Co., 'Gravenhage 1962.
- Borger R., Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien, w: Babylonisch-Assyrische Le-sestücke, t. 1, PIB, Roma 1956.
- Beaucamp E., Le Problème du Ps 87, SBFLA 13, 1962/3, s. 53–75.
- Brunet, G., Essai sur l'Isaie de l'histoire, Picard, Paris 1975.
- Buis P., Un traité d'Assurbanipal, VT 28/1978, s. 469–472.
- Childs B., Isaiah and the Assyrian crisis, SCM Press Ltd., London 1967.
- Dahood, M., Psalms I. 1–50. Translated with an introduction and notes, AB, Doubleday & Co., New York 1965.
- Dhorme P., Le Livre de Job, EB, J. Gabalda, Paris 1926.
- Dietrich W., Jesaja und die Politik, Chr. Kaiser Vg, München 1976.
- Garelli P., Nikiprovetzky V., Le Proche Orient asiatique. Les empires mésopotamiens – Israël, Pres-ses Universitaires de France, Paris 1974.
- Gonçalves F., L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne, EB 17, J. Gabalda, Paris 1986.

- Hobfeld F.L., Meyer I., Prophet gegen Prophet, BB 9, Vg Schweizerische Katholische Bibelwerk, Fribourg 1973.
- Huber F., Jahwe, Juda und die anderen Volker beim Propheten Jesaja, BZAW 137, W. de Gruyter, Berlin-New York 1976.
- Isaie face aux invasions assyriennes, pr. zbior., MDB 49/1987, s. 2–44.
- Jensen J., The Use of Tora by Isaiah. His debate with the Wisdom Tradition, The CBQ Monograph Series 3, Washington 1973.
- Kaiser O., Das Buch den Propheten Jesaja. Kapiteln 1–12, ATD 17, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981.
- Kuschke A., Zu Jes 30,1–5, ZAW 46/1952, s. 194–195.
- Levine L.D., The second Campaign of Sennacherib, JNES 32/1973, s. 312–317.
- Luckenbill D., Ancient Records of Assyria and Babylonia, t. 1–2, The University of Chicago Press, Chicago 1926–1927.
- Melugin R.F., The Conventional and the Creative in Isaiah's Judgement Oracles, CBQ 36/1974, s. 301–311.
- Oded B., Mass deportation and deportees in the neoassyrian empire, Dr Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 1979.
- Penna A., Isaia, LSB, Torino-Roma 1958.
- Saggs H. W., The might that was Assyria, Sidgwick & Jackson, London 1984.
- Scharbert J., Die Propheten Israels bis 700 vor Christum, Bachem, Köln 1965.
- Schmidt H., Die großen Propheten, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1923.
- Streck, M., Assurbanipal und die letztem Assyrischen Königs bis zum Untergänge Nineveh's, VB 7, J. Heinrichs, Leipzig 1916.
- Vermeylen J., Du prophète Isaie à l'Apocalyptique. Isaie 1–35, t. 1–2, J. Gabalda, Paris 1977/8.
- Wildberger H., Das Buch Jesaja: Jesaja 28–39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft, BKAT; t. 10/3, Neukirchener Vg Neukirchen-Vluyn 1982.
- Wolff H. W., Das Zitat im Prophetenspruch. Eine Studie zur prophetischen Verkündigungsweise, w: Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 22, München 1973.

Serie i zeszyty wydawnicze

- AB – The Anchor Bible, New York.
- ATD – Das Alte Testament Deutsch, Göttingen.
- BB – Biblische Beiträge, Freiburg.
- BKAT – Biblischer Kommentar Altes Testament, Neukirchen.
- BZAW – Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Berlin-New York.
- CBQ – Catholic Biblical Quarterly, Washington.
- Cev – Cahiers Evangile, Paris.
- EB – Etudes Bibliques, Paris.
- JNES – Journal of Near Eastern Studies, Chicago.
- LSB – La Sacra Bibbia, Torino-Roma.
- MDB – Le Monde de la Bible, Paris.
- PIB – Pont. Inst. Biblicum, Roma.
- SB – Sources Bibliques, Paris.
- TB – Theologische Bibliothek, München.
- VB – Vorderasiatische Bibliothek, Leipzig.
- VT – Vetus Testamentum, Leiden.
- WMANT – Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn.
- ZAW – Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, Gießen.