

ADRIAN SKUTNIK

Wydział Teologiczny, Uniwersytet Opolski
<https://orcid.org/0000-0003-2841-0215>

Trzecia pieśń Sługi Pańskiego (Iz 50,4-11) – tekst kanoniczny i jego paralela w Targumie Jonatana¹

The Third Song of the Suffering Servant (Isa 50:4-11) – the canonical text and its parallel in the Targum Jonathan

Abstract

The Suffering Servant of the Lord shown in four excerpts from the Book of Isaiah is both fascinating and extremely mysterious. This article, entitled *The Third Song of the Servant of the Lord (Isa 50:4-11), a canonical text and its parallel in Jonathan's Targum*, is intended to bring the person of the Servant closer to the person of the Servant through a detailed analysis of a passage from Chapter 50 of this prophetic book of the Old Testament. Point 1 presents the historical background and the theological climate in which the individual songs were created. Deutero-Isaiah, the anonymous prophet who collected and edited the thoughts of the so-called Isaiah School, was active during the Babylonian captivity. He proclaimed the consolation of the nation and the gracious love of the only God who used the person of the Persian ruler, Cyrus II the Great, to save his chosen nation from captivity. With the times of captivity in mind, the Third Song of the Servant of the Lord was written, the detailed analysis of which is reflected in point 2. From it emerges an image of a servant chosen by God, whose intimate relationship with the Creator intertwines with unjust suffering. However, trust in God's help strengthens the Servant's commitment to the mission entrusted to him. In point 3, the biblical text is enriched by the Jewish tradition of the Aramaic translations, the so-called *targumim*. These translations were a necessary help for the nation, which after returning from captivity only spoke Aramaic. In addition to its translating function, *targumim* also served the purpose of interpreting the biblical text, introducing necessary explanations and clarifications, and their revision in rabbinical schools helped to maintain the Orthodox Jewish theology. In Jonathan's Targum, the

¹ Artykuł jest zmodyfikowaną wersją pracy magisterskiej obronionej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego w 2018 r., napisanej pod kierunkiem ks. dr. Andrzeja Demitrowa. Praca otrzymała pierwsze miejsce w konkursie na najlepszą pracę magisterską w zakresie teologii oraz nauk o rodzinie, w grudniu 2019 r. Konkurs został zorganizowany przez fundację Fundacja Pro Futuro Theologiae oraz Wydział Teologiczny UMK. Więcej: <http://www.pft.umk.pl/ogloszenie-wynikow-konkursu-na-najlepsza-prace-magisterska-w-zakresie-teologii-oraz-nauk-o-rodzynie-2/>.

Servant of the Lord is a prophet whose task is to teach the Torah to those who have departed from God's commandments. So it will be easier not only to theological study of one of the Old Testament texts, but also to get to know the mysterious Servant who in the prophetic word became the image and prototype of the incarnate Word – Jesus Christ.

Keywords: Deutero-Isajah, Suffering Servant of the Lord, Targum Jonathan, Aramaic Bible.

Abstrakt

Cierpiący Sługa Pański ukazany w czterech fragmentach Księgi Izajasza jest postacią zarówno fascynującą, jak i niezwykle tajemniczą. Niniejszy artykuł, zatytułowany *Trzecia Pieśń Sługi Pańskiego (Iz 50,4-11) – tekst kanoniczny i jego paralela w Targumie Jonatana*, miał na celu przybliżenie osoby Sługi poprzez szczegółową analizę fragmentu znajdującego się w 50. rozdziale tej prorockiej księgi Starego Testamentu. Punkt 1. prezentuje tło historyczne oraz teologiczny klimat, w jakim powstały poszczególne pieśni. Deutero-Izajasz, anonimowy prorok, który zebrał i zredagował myśli tzw. szkoły Izajasza, działał w czasach niewoli babilońskiej. Głosił pocieszenie narodu i łaskawą miłość jedynego Boga, który posłużył się osobą perskiego władcy, Cyrusa II Wielkiego, aby wybawić swój wybrany naród z niewoli. Mając w pamięci czasy niewoli, została spisana *Trzecia pieśń Sługi Pańskiego*², której szczegółowa analiza znalazła swoje odbicie w punkcie 2. Wylania się z niej obraz wybranego przez Boga Sługi, którego intymna więź ze Stwórcą przeplata się z niesprawiedliwym cierpieniem. Jednak ufność w Bożą pomoc utwierdza Sługę w trwaniu przy powierzonej mu misji. W punkcie 3. biblijny tekst został wzbogacony żydowską tradycją aramejskich tłumaczeń, tzw. targumów. Przekłady te były niezbędną pomocą dla narodu, który po powrocie z niewoli posługiwał się jedynie językiem aramejskim. Oprócz funkcji translatorskiej targumy pełniły także zadanie interpretacji tekstu biblijnego, wprowadzały konieczne wyjaśnienia i doprecyzowania, a ich rewizja w szkołach rabinackich pomagała utrzymać ortodoksyjną teologię judaistyczną. W *Targumie Jonatana* Sługa Pański jest prorokiem, którego zadaniem jest wykładanie Tory tym, którzy odeszli od Bożych przykazań. Zatem łatwiejsze będzie nie tylko teologiczne zgłębienie jednego z tekstów Starego Testamentu, ale również bliższe poznanie tajemniczego Sługi, który w proroczym słowie stał się obrazem i pierwowzorem wcielonego Słowa – Jezusa Chrystusa.

Słowa kluczowe: Deutero-Izajasz, Cierpiący Sługa Pański, *Targum Jonatana*, Biblia Aramejska.

Wstęp

Prezentowany artykuł, pt. *Trzecia pieśń Sługi Pańskiego (Iz 50,4-11) – tekst kanoniczny i jego paralela w Targumie Jonatana*, jest teologiczną refleksją nad fragmentem Księgi Izajasza, zwanym przez biblistów *Trzecią pieśnią o Słudze Pańskim*. Od czasu wyróżnienia przez badaczy w Izajaszowym tekście czterech fragmentów opiewających tajemniczą postać Sługi, powstało wiele opracowań zajmujących się tą tematyką. Jednocześnie, po dokonaniu przeglądu literatury przedmiotu, należy stwierdzić, że fragment 50. rozdziału

² W artykule używane są ponadto: *Trzecia pieśń* lub *Pieśń*.

Księgi Izajasza nie cieszył się do tej pory zbyt wielką popularnością wśród komentatorów. Z tego względu niniejsze opracowanie ma na celu prezentację bogactwa literackiego i teologicznego zawartego w analizowanej *Trzeciej pieśni Sługi Pańskiego*, w szczególności spróbuje zmierzyć się z pytaniem o tożsamość Sługi Pańskiego.

Żaden tekst biblijny nie jest oderwany od swojego *Sitz im Leben*. W punkcie 1. zostanie zaprezentowane tło historyczno-teologiczne *Trzeciej pieśni o Słudze Pańskim* – dramatyczna historia narodu wybranego, trwająca prawie trzy wieki, która doprowadziła do zniszczenia państwowości Izraela. Następnie opisana zostanie postać Cyrusa II Wielkiego, wybawiciela narodu z niewoli babilońskiej, oraz powrót Izraelitów do Jerozolimy po jego ułaskawiającym dekrete. Poznanie poszczególnych wydarzeń z historii Izraela pozwoli lepiej zrozumieć prezentowaną w VII–V w. przed Chr. teologię zawartą w centralnej części Księgi Izajasza (Iz 40–55). W kolejnych podpunktach zostaną omówione najważniejsze elementy tej teologii, tj. jedyność i świętość Boga, pocieszenie Izraela i jego nawrócenie oraz radość z ponownego spotkania Pana na Syjonie. Na końcu tego punktu zostanie przedstawiona postać Sługi Pańskiego na podstawie tekstów pozostałych pieśni oraz innych fragmentów biblijnych.

W punkcie 2. zostanie poddany analizie kanoniczny tekst Iz 50,4-11. Poszczególne kroki biblijnej egzegezy, tj. wyznaczenie granic fragmentu, przeprowadzenie krytyki literackiej i wreszcie propozycja autorskiego tłumaczenia tekstu, będą treścią pierwszego podpunktu. Takie przygotowanie perykopy pozwoli następnie dokonać szczegółowej analizy tekstu, przechodząc werseć po wersecie przez warstwę literacką i teologiczną materiału biblijnego. W tej formie zostanie zaprezentowany komentarz do kanonicznej wersji *Trzeciej pieśni* wraz z próbą zrozumienia jej teologicznej wymowy.

W punkcie 3. zostanie przebadany i targumicznie odczytany tekst Iz 50,4-11. Wyjaśnione zostaną poszczególne terminy związane z aramejskimi przekładami, przedstawiona ich klasyfikacja i chronologia powstania. Przechodząc od ogółu do szczegółu, zostanie opisany *Targum Jonatana* zawierający pełne, oficjalne tłumaczenie „Proroków” na język aramejski, oraz wybrane aspekty teologii targumów. Zwieńczeniem będzie analiza Iz 50,4-11, który to fragment znajduje się we wskazanym *Targumie Jonatana*, oraz zostanie porównane tłumaczenie z wersją kanoniczną. W podsumowaniu przeprowadzonych analiz zostanie podjęta próba odpowiedzi na postawione pytanie o tożsamość Sługi Pańskiego.

Analiza łączy w sobie kilka metod stosowanych w biblistyce. W pierwszej mierze korzysta z osiągnięć metody historyczno-krytycznej przy wyprowadzaniu wniosków opartych o dane historyczne; stanowi również pomoc przy szczegółowej krytyce tekstu. W komentarzu zostanie użyte podejście kanoniczne, oparte o wyjaśnianie słów i wyrażeń, w odniesieniu do innych miejsc w Piśmie Świętym. Jednocześnie pomocną przy takiej analizie okazała się metoda lingwistyczna, wyjaśniająca powiązania pomiędzy wyrazami i wskazująca na ich pola znaczeniowe.

Badany problem znalazł swe podstawy w publikacjach polskich i zagranicznych biblistów. Na podstawie książki A. Piwowara pt. *Historia Izraela czasów Starego Testa-*

mentu. *Od patriarchów do podboju przez Rzymian* powstało tło historyczne artykułu. Komentarz teologiczny jest wynikiem lektury książek autorów zarówno chrześcijańskich (K. Balzer, T. Brzegowy), jak i żydowskich (A.J. Heschel, I. Cylkow). Jednak najważniejszym punktem odniesienia w teologicznej interpretacji był kompleksowy komentarz do Księgi Izajasza autorstwa L. Stachowiaka. Nieocenioną pomocą był również wydany przez Wydawnictwo Salwator w serii *Fonoteka Centrum Formacji Duchowej – Szkoła Biblijna* cykl konferencji W. Chrostowskiego o znamienym tytule: *Bóg jest zawsze po stronie cierpiących – Izajaszowa „Ewangelia Męki” (Iz 52,13–53,12 i in.)*. Prezentowana w tekście krytyka tekstu biblijnego powstała na podstawie aparatu krytycznego K. Elligera i W. Rudolpha – w zredagowanym wydaniu tekstu pt. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Na koniec należy wspomnieć o dwóch publikacjach, bez których nie byłoby możliwe opracowanie trzeciego punktu. Pierwszą z nich jest angielskie tłumaczenie *Targumu do Księgi Izajasza*, dokonane przez B. Chiltona, zatytułowane: *The Isaiah Targum Introduction, Translation, Apparatus and Notes*³. Drugą książką jest *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej* M.S. Wróbla⁴, opublikowane jako zerowy tom serii pt. *Biblia Aramejska*, które stanowi podstawę wszelkich badań nad targumami prowadzonych od tej pory w polskiej teologii, czego wyrazem jest ostatni punkt.

1. Wprowadzenie historyczno-teologiczne Deutero-Izajasza (Iz 40–55)

1.1. Wprowadzenie

Księga Izajasza otwiera kanon tekstów prorockich zarówno w Biblii Hebrajskiej, jak i w układzie ksiąg Biblii chrześcijańskiej Starego Testamentu. Pierwsze miejsce przed innymi księgami prorockimi nie jest przypadkowe. Obszerny tekst, bogactwo języka i styl Izajasza oraz wiele ważnych wątków teologicznych to niektóre z przyczyn obecnego układu w kanonie Pisma Świętego. Z tej racji Księga Izajasza jest jedną z najczęściej komentowanych ksiąg Starego Testamentu, a sam Izajasz został nazwany przez św. Hieronima „ewangelistą pośród proroków”⁵. Prorok, którego imię oznacza „Bóg zbawia”, realizował swoją misję około 40 lat. Jako wykształcony i szanowany dworzanin królewski w swojej działalności wypowiadał się zarówno w sferze kultycznej, moralnej, jak i politycznej. W roku śmierci króla Ozjasza (Iz 6,1), tj. około 739 r. p.n.e., otrzymał powołanie, pozornie negujące misję proroka:

³ Wilmington 1987.

⁴ Lublin 2017.

⁵ Por. S. KALINKOWSKI (oprac.), *Ojcowie Kościoła komentują Biblię*, t. Xa: *Księga Izajasza 1–39*, Ząbki 2015, s. 3.

Idź i mów do tego ludu: „Słuchajcie pilnie, lecz bez zrozumienia, patrzcie uważnie, lecz bez rozeznania! Zatwardź serce tego ludu, znieczul jego uszy, zaślep jego oczy, iżby oczami nie widział ani uszami nie słyszał, i serce jego by nie pojęło, żeby się nie nawrócił i nie był uzdrowiony” (Iz 6,9-10).

Tak negatywna wizja działalności Izajasza w VIII w. przed Chr. związana jest z trudnym okresem w historii narodu wybranego. Królestwo północne, mimo działalności proroków Amosa i Ozeasza, nie powróciło do czystego kultu i wiary w jedyne Boga. W konsekwencji Samaria została zniszczona przez Asyrię w 722 r. „Królestwo północne zostało zniszczone; Efraim jako naród przestał istnieć”⁶. Jerozolima i cała Juda stały się miejscem walki między Egiptem, Asyrią i innymi państwami na terenie Żyznego Półksiężycza. Kolejni władcy Judy, w obliczu narastających konfliktów, próbowali ochronić państwo wszelkimi sposobami. W swej politycznej działalności Izajasz nawoływał królów, aby zaufali bardziej Bogu, aniżeli soюзom z obcymi narodami. Nieposłuszeństwo Achaza spowodowało, że królestwo południowe stało się wasalem Asyrii, odchodząc jednocześnie od wierności Jahwe. Ezechiasz próbował oczyścić kult z pogańskich naleciałości po rządach swojego ojca, jednak nadal był wierny potędze asyryjskiej za czasów Sargona II (722–705). Taki kierunek politycznego zaangażowania Jerozolimy sprawił, że przejście tronu asyryjskiego przez Sennacheryba w 705 r. oraz rządy Manassesza w Judzie (699–643) przekreśliły szansę na odbudowę narodu wybranego według Bożego zamysłu ogłoszonego przez Izajasza⁷.

1.2. Tło historyczne Księgi Izajasza 40–55 (Deutero-Izajasza)

Po 701 r. p.n.e. urywa się ślad działalności Izajasza. Tradycja żydowska podaje, że został zabity za czasów panowania Manassesza w 699 r. p.n.e. Można uważać, że misja proroka zakończyła się porażką. Jednak siła oddziaływania jego nauki była na tyle mocna, że znalazła swoich kontynuatorów w kolejnych wiekach. Badania egzegetów wykazały, że całość księgi Izajasza została spisana dopiero po powrocie z niewoli babilońskiej – jako zbiór mów samego proroka oraz tzw. szkoły izajańskiej. Rozdziały 1–39, opisujące wydarzenia z czasów życia proroka, zostały nazwane Proto-Izajaszem dla odróżnienia od pozostałej części księgi. Rozdziały 40–66 są nazywane, głównie w egzegezie żydowskiej, „Drugim Izajaszem” (m.in. I. Cylkow, A.J. Heschel). Chrześcijańscy egzegeci dodatkowo wprowadzają podział na Deutero-Izajasza (Iz 40–55 – tzw. *Księga pocieszenia*) oraz Trito-Izajasza (Iz 56–66 – tzw. *Księga triumfu*). Odpowiednim częściom księgi można przyporządkować jej ramy czasowe: Proto-Izajasz opisuje wydarzenia związane z życiem samego proroka, tj. od czasu powołania po śmierci

⁶ A.J. HESCHEL, *Prorocy*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2014, s. 127.

⁷ Por. A. PIWOWAR, *Historia Izraela czasów Starego Testamentu. Od patriarchów do podboju przez Rzymian*, Lublin 2003, s. 149–165.

króla Ozjasza do najazdu Sennacheryba na Jerozolimę w 701 r. Deutero-Izajasz jest komentarzem do wydarzeń końca niewoli babilońskiej od śmierci Nabuchodonozora II do dekretu Cyrusa (562–538), natomiast Trito-Izajasz prowadzi refleksję nad wydarzeniami po powrocie z niewoli.

Pod koniec VI w. dominująca na Bliskim Wschodzie Asyria ustąpiła miejsca rosnącemu w siłę Babilonowi. W 625 r. naród ten odzyskał niepodległość, a na jego czele stanął Nabopolassar (625–605). Wraz z drugim powstającym w tym czasie mocarstwem – państwem Medów – królestwo neobabilońskie zdobyło w 612 r. Niniwę i tym samym rozpoczął się upadek imperium asyryjskiego. Ten czas był dla Jerozolimy okresem wolności oraz momentem wdrażania koniecznych reform. Wprowadzenie odnowy kultu przez króla Jozjasza po odnalezieniu Księgi Prawa (ok. 622 r.) nie uchroniło Judy przed zbliżającym się niebezpieczeństwem. Kolejny władca nowego Babilonu – Nabuchodonozor II – w 605 r. wyruszył na Palestynę, aby po kilku latach rozpocząć deportację mieszkańców w głąb Babilonu. Trzy takie przesiedlenia następowały kolejno w 598 r., w 586 r. – w czasie zniszczenia świątyni jerozolimskiej z całym miastem, oraz w 582/581 r.

Eqzegeci, powołując się na dane biblijne (m.in. Jr 52,28-30), wskazują łącznie na 4600 wygnanych w trzech deportacjach⁸. Jednak na podstawie innych źródeł można spotkać się z odmiennymi danymi⁹. Pomimo rozbieżności w interpretacjach warto zwrócić uwagę na ważne szczegóły dla dalszej historii Izraela. Po pierwsze, uprowadzony do Babilonii został król Jojakin, poddając się bez walki podczas oblężenia Jerozolimy. Jego następca, mianowany przez Nabuchodonozora Sedecjasz, został przez całe swoje panowanie (597–587) pod silnym wpływem politycznym władcy Babilonii. Czas niewoli babilońskiej był okresem utraty autonomii i suwerenności przez naród izraelski. Jednocześnie deportowana została jedynie część ludności Judy. Według opinii badaczy¹⁰ pozostała reszta narodu została wytracona w pomniejszych walkach lub zginęła z powodu głodu. W tym czasie powstała również diaspora w Egipcie, prawdopodobnie silnie asymilująca się ze społeczeństwem egipskim. Tak zarysowany obraz historyczny pozwala wysnuć zasadniczy wniosek dotyczący tego okresu: naród wybrany w swojej zewnętrznej strukturze państwowości oraz w ustalonym porządku społecznym przestał istnieć.

Czas niewoli babilońskiej zakończył się stosunkowo szybko – wraz ze śmiercią króla Nabuchodonozora. Dla Izraela wybawieniem okazało się kolejne imperium Bliskiego Wschodu, czyli państwo Persów. Panujący w czasie podbojów Cyrus, wzmiankowany kilkukrotnie przez Deutero-Izajasza (m.in. Iz 44,28; 45,1-6), stał się symbolem wybawienia dla Żydów w Babilonii. Na tym tle nawet pobieżna lektura Księgi Izajasza może prowadzić do zestawienia Cyrusa z postacią Sługi Pańskiego. W tym kierunku podążają

⁸ Por. A. PIWOWAR, *Historia Izraela*, s. 171.

⁹ Por. A.J. HESCHEL, *Prorocy*, s. 239.

¹⁰ M.in. J. BRIGHT, *Historia Izraela*, tłum. J. Radoszycki, Warszawa 1994; por. A. PIWOWAR, *Historia Izraela*, s. 172.

niektóre modele interpretacji postaci Sługi. Według tej koncepcji władca Persji miałby być tajemniczą postacią Bożego wybrania, ukazaną w Księdze proroka Izajasza. Wobec tego warto bliżej przyjrzeć się osobie Cyrusa.

1.3. Cyrus II Wielki – władca Persji

Wydzwięk tekstów biblijnych o niezwykłości Cyrusa nie był jedynie wynikiem historycznych sympatii proroków do króla Persji, dzięki któremu Izrael został uwolniony z babilońskiej niewoli. Cyrus był ważną postacią dla całej historii starożytnej. Herodot, grecki pisarz i historyk, poświęcił jego działalności obszerną część swoich *Dziejów*¹¹. Jest to źródło, w którym znajduje się przekaz o narodzeniu i dzieciństwie przyszłego władcy imperium perskiego. Opowieść Herodota, przypominająca w tym przypadku bardziej grecki mit niż historyczną relację, podkreśla niezwykle charakter Cyrusa i jego znaczenie dla Bliskiego Wschodu w VI w. przed Chr. Niezwykły sen Astiagesa, ówczesnego króla Medów, zwiastował, że nowo narodzony syn Mandany i Kambizesa – perskiego wodza – zostanie władcą całej Azji¹². Prerażony władca wydał wyrok śmierci na Cyrusa, jednak zdjęty litością kat oddał niemowlę w ręce pasterza o imieniu Mitradates¹³. Po kilkunastu latach młodzieniec powrócił do domu swoich rodziców, przyjęty jako cudownie uratowany przez bogów syn perskiego wodza. Wieść o niezwykłym ocaleniu oraz przywódczy charakter młodego Cyrusa spowodowały, iż w niedługim czasie zebrał liczne plemiona perskie i przygotował powstanie przeciw panującym Medom¹⁴. Zjednoczenie nastąpiło ok. 559 r. p.n.e. Persowie nie byli jednak dostatecznie silni, aby zaatakować Medów. Cyrus zwrócił się o pomoc do Babilonii i wspólnie (ok. 550 r.) podbił okupanta. W ten sposób rozpoczął się marsz władcy Persji na całą Azję. Zajmując kolejno Asyrię, Mezopotamię, Syrię, Armenię i Kapadocję, Cyrus rósł w siłę i szykował się do walki z silniejszymi państwami – Lidią, Egiptem i sojusznicznym Babilonem¹⁵.

Gdy Cyrus zdobył Asyrię i Lidię, dwukrotnie powiększając terytorium swojego państwa, nic nie stało na przeszkodzie, aby zaatakować państwo Nabuchodonozora. Z perspektywy narodu wybranego, po kilkudziesięciu latach niewoli i wygnania w Babilonii, nadchodzące wojska Cyrusa były szansą na polepszenie sytuacji Izraela, a sam władca Persji – wybawicielem. Zwycięstwo Persji nad Babilonią opisywane jest przez kronikarzy jako triumfalny pochód króla, oznajmiający pokój wszystkim uciemiężonym mieszkańcom kraju:

29 października [539 r.] wkroczył do Babilonu sam Cyrus. Drogę usłano mu gałązkami, on zaś obwieścił pokój wszystkim mieszkańcom miasta. (...) W skierowanej

¹¹ HERODOT, *Dzieje*, przekł. S. Hammer, Warszawa 1954, s. 66–118.

¹² Por. *tamże*, s. 71.

¹³ Por. *tamże*, s. 72.

¹⁴ Por. *tamże*, s. 80–81.

¹⁵ A.T. OLMSTEAD, *Dzieje Imperium*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1974, s. 53–56.

do nich [babilońskich poddanych] w ich własnym języku proklamacji nagromadził starodawne tytuły: „Jam jest Cyrus, król świata, wielki król, potężny król, król Babilonu, król Sumeru i Akadu, król nad wszystkimi stronami świata (...), nasienie dawnych królów, którego panowanie miłe jest Belowi i Nabu, którego władzą monarszą radują się w sercach swoich”¹⁶.

Znaczącym elementem polityki Cyrusa, w przeciwieństwie do działalności władców babilońskich, było zachowanie i próba odbudowy kultur podbitych narodów. Nadużyciem byłoby stwierdzenie, jakoby Cyrus faworyzował religię Izraela lub oddawał szczególny kult Jahwe. Cyrus był poganinem i wyznawał wiarę w wielu pogańskich bogów, a wielkoduszność wobec poddanych miała być sposobem na zachowanie pokoju i lepszą organizację Imperium Perskiego. W ten sposób dzięki dekretowi Cyrusa z 539 r. Izrael mógł powrócić do Jerozolimy i wznieść na nowo zniszczoną świątynię. Dekret zwracał również Żydom wywiezione przez Nabuchodonozora naczynia świątynne.

Cały kontekst wyzwolenia z niewoli babilońskiej spowodował, iż w oczach wierzącego Żyda Cyrus jawił się jako posłany przez Boga sługa, narzędzie ocalenia Izraela¹⁷. Jednak ostatecznie obraz potężnego władcy, poganina przychylnego innym wyznaniom i narodom, nie odpowiada wizerunkowi Sługi Pańskiego, który można odczytać w czterech kolejnych pieśniach Deutero-Izajasza. Dodatkowym argumentem *contra* jest śmierć Cyrusa, niemająca nic wspólnego z zastępczym oddaniem życia za grzechy Izraela. Władca Persji zginął najprawdopodobniej w jednej z bitew przeciw Massagetom, zabity przez królową Saków poza granicami swojego imperium¹⁸. W ten sposób zakończyła się historia Cyrusa, a dla Żydów, wraz z końcem niewoli babilońskiej, okres działalności anonimowego autora ze szkoły izajańskiej zwanego Deutero-Izajaszem.

1.4. Tło teologiczne Deutero-Izajasza

Szesnaście rozdziałów Księgi Izajasza (Iz 40–55) opisuje wydarzenia związane historycznie z końcem niewoli babilońskiej. Obfitują one w wiele nośnych i ważnych tematów z dziedziny teologii biblijnej. Niektóre z nich rozpięte są w całej Księdze Izajasza lub wręcz przewijają się przez większość Starego Testamentu. Są również takie wątki, które możemy zaobserwować jako pewne *novum* Deutero-Izajasza. Niewątpliwie jednym z nich jest postać Cierpiącego Sługi Pańskiego, z centralną ideą zastępczego cierpienia i śmierci za grzechy narodu wybranego. Przed omówieniem znaczenia Sługi

¹⁶ A.T. OLMSTEAD, *Dzieje Imperium*, s. 65.

¹⁷ Fragmenty Księgi Izajasza, które mówią o Cyrusie, jednoznacznie wskazują na taką wiarę Izraela w niewoli, np. Iz 45,1: „Tak mówi Pan o swym pomazańcu Cyrusie: «Ja mocno ująłem go za prawicę, aby ujarzmić przed nim narody i królom odpiąć broń od pasa, aby otworzyć przed nim podwoje, żeby się bramy nie zatrzasnęły». Można przypuszczać, że przychylnie wobec Cyrusa fragmenty biblijne miały skłonić władzę Persji do wiary w Jahwe lub skutecznie poprawiać stosunki między władcą a Izraelem. Więcej o dekreście Cyrusa i jego biblijnym kontekście w: R. RUMIANEK, *Interpretacja edyktu Cyrusa*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 19 (2006), s. 153–160.

¹⁸ A.T. OLMSTEAD, *Dzieje Imperium*, s. 79.

dobrze jest zarysować tło teologiczne głównego tematu. Na pierwszym miejscu pojawia się temat jedyności i świętości Boga Jahwe. Niezmienny monoteizm Izraela przybiera u Izajasza formę radykalnego odrzucenia innych bóstw i przyznanie Jahwe jedynego panowania nad światem. Tak przedstawiony Bóg jest źródłem pocieszenia dla narodu i nadzieją zbawienia. To zarazem drugi znaczący wątek teologiczny *Księgi pocieszenia*, czyli drugiej części Księgi Izajasza. Wreszcie, ożywiony nadzieją, Izrael przygotowuje się do powrotu na Syjon zarówno w wymiarze narodowym, jak i religijnym. Na tym gruncie będzie można ukazać w pełni bogactwo treści ukrytej w czterech *Pieśniach o Słudze Pańskim*.

1.4.1. Bóg Jedyny

Wiara Izraela jest wiarą w jedynego Boga – Jahwe. Bóg, który nawiązał dialog z Abrahamem (por. Rdz 12,1-4), rozpoczął w ten sposób historię narodu wybranego. Naród, nazwany później Izrael (na cześć swojego patriarchy), ściśle związał swoje istnienie z wyznawaniem monoteistycznej wiary, niespotykanej wówczas w państwach ościennych. Uroczystą proklamacją tego związku Boga z narodem wybranym było zawarcie przymierza na górze Synaj (por. Wj 24,7).

Za H. Langkammerem¹⁹ trzeba jednak postawić pytania: Czy wiara ojców była monoteistyczna? Jak monoteizm był pojmowany w historii Izraela? Analizując historie biblijne i zawarte w nich obrazy Boga, można dostrzec dwa sposoby pojmowania jedyności Boga. Każdy z nich wynika z historycznych kontekstów, w jakich znalazł się Izrael, oraz doświadczenia zarówno poszczególnych jednostek – przede wszystkim proroków, jak i całego narodu. Kultura Żyźnego Półksiężycy w czasie zdobywania przez Izrael ziemi Kanaan przesiąknięta była politeizmem. Każda społeczność posiadała swój panteon bóstw, które miały opiekować się poszczególnymi miejscami lub różnymi dziedzinami życia. W takim świecie Izraelici przeżywali doświadczenie swojego Boga – JHWH. Znali Go jako „Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba” (por. Wj 3,16), Tego, który wyprowadził Izraela z Egiptu i dał im w posiadanie ziemię obiecaną – Kanaan. „Bóg ojców” był traktowany we wczesnym Izraelu jako jedyny król (por. Lb 23,21), Pasterz (por. Rdz 49,24), który opiekuje się swoim narodem. Jednocześnie wyznawcy Boga jedynego ograniczali Jego działanie jedynie do troski nad swoim ludem. Z tego powodu naród wybrany często odchodził od swojego Boga, czcząc inne bóstwa, pogańskie. W takiej postawie Izraelitów widać tzw. monoteizm relatywny²⁰. Uznają oni jedynosc Pana wobec narodu wybranego, czczą Go jako jedynego Boga (monolatria), jednak w ich postawie trudno

¹⁹ Por. H. LANGKAMMER, *Teologia Starego Testamentu*, Rzeszów 2006, s. 127–256, gdzie znajdziemy pogłębioną analizę obrazu Boga zarówno z perspektywy Starego, jak i Nowego Testamentu, wskazując na silny teocentryzm Biblii. Autor porusza temat jedyności i świętości Boga, ukazuje Go w biblijnych obrazach, tj.: miłości, Pasterza, Króla i Ojca. W związku ze wstępnym charakterem powyższego punktu, w artykule zostały omówione jedynie te wątki, które dotyczą teologii Deutero-Izajasza.

²⁰ Por. *tamże*, s. 131.

dostrzec całkowitą negację istnienia innych bóstw. Jahwe jest „Bogiem zazdrosnym” (por. Pwt 32,16), zmagającym się z innymi bóstwami.

Perspektywa zmieniła się w kontekście kolejnych deportacji i rozbitcia Izraela. Naród wybrany za sprawą trudnych wydarzeń oraz działalności proroków (m.in. Elias, Izajasz) przechodzi od monoteizmu relatywnego i monolatrii do monoteizmu absolutnego. Deutero-Izajasz kontynuuje ten prorocki nurt pojmowania Boga. W uroczystej formie hymnów potwierdza skuteczne działanie jedyne Boga, który stworzył świat i człowieka, dał poznać się swojemu narodowi oraz doprowadzi do zbawienia zarówno Izraela, jak i inne narody (por. Iz 45,5.6.14.18.21.22)²¹. Bóg Jedyne jest przedstawiony jako władca całego świata, który sprawuje opiekę nad swoim stworzeniem. „Drugi” Izajasz łączy wątki stworzenia, prowadzenia i zbawienia świata w jeden motyw całkowitego panowania Boga (m.in. Iz 44,21-26). Prorok kształtuje obraz potężnego Boga, który dopuścił wygnanie i niewolę jako wyraz swojej sprawiedliwości, ma jednak moc, aby wyzwolić swój naród spod babilońskiej okupacji.

1.4.2. Księga pocieszenia

Księgę Deutero-Izajasza otwiera wezwanie do pocieszenia (Iz 40,1n), ponieważ „kara za wszystkie grzechy” Izraela, wypełniona w historii wydarzeniem niewoli babilońskiej, została „odpokutowana”. Po ok. 60 latach okupacji naród wybrany otrzymał nową nadzieję, wypowiedzianą w opisywanych rozdziałach Księgi Izajasza. W pierwszych dziewięciu rozdziałach (Iz 40–48) egzegeci dostrzegają tematy mówiące o końcu niewoli historycznej, ale również tematy związane ze zbawieniem i odpuszczeniem grzechów. Autor natchniony miał świadomość, że ratunek dla narodu nie jest wynikiem ich zasług, lecz twórczym działaniem Jahwe, który „przychodzi z mocą i ramię Jego dźmierzy władzę” (Iz 40,10). Przeszkody nie do pokonania dla ludzkich sił, takie jak górzysty teren i wędrówka przez pustynię, nie są barierą dla Bożej interwencji. On „na pustynię dostarczy wody” (Iz 43,20b), poprowadzi „ścieżynę na pustkowiu” (Iz 43,19b). Siły, które naród utracił podczas niewoli, odzyska dzięki ufności w moc Jahwe, tak że będą mogli „zmłócić i pokruszyć góry” (por. Iz 40,31; 41,15) na drodze do Jerozolimy.

Obraz jedyne Boga nakreślony w poprzednim podpunkcie, w kontekście pocieszenia narodu, trzeba uzupełnić o niezbędny element. Bóg, Król i Stwórca, jest jednocześnie Bogiem bliskim dla Izraela. Znamienity tekst wyrażający tę prawdę można odnaleźć w Iz 49,14-20. Opuszczony i zapomniany Syjon zostaje porównany do niemowlęcia w ramionach matki. Przez niepoprawną postawę moralno-religijną Izraelici dostąpili kary w postaci wygnania, pytając jednocześnie: Czy Bóg na zawsze będzie się gniewał, czy jednak łaskawie powróci do swego narodu? Jahwe, słowami proroka,

²¹ W tych sześciu wersetych dziesięciokrotnie pojawia się potwierdzenie absolutnego monoteizmu, tzn. jedyności Boga Jahwe i zanegowania istnienia innych bóstw.

wyraża swoją rodzicielską troskę o naród. On nigdy nie zapomina o swoich wybranych, a gniew i kara mają być terapeutycznym środkiem na kryzys wiary. W ten sposób kształtuje się postawa nadziei i zaufania w skuteczność interwencji Jahwe. Wartość narodu w oczach Ojca wyrażona jest z jednej strony przez metaforę „wyrzycia ich na dłoniach”, a jednocześnie przystrojeniem w „bogate klejnoty” (Iz 49,18). Izrael, otoczony troskliwym spojrzeniem Boga, otrzymuje możliwość odbudowy relacji z Nim. Co więcej, Bóg wierny swojemu przymierzu, otwiera nowe pokłady swojej łaskawości. Nie tylko przywraca aktualność przymierza możeszowego, ale w działalności wcześniejszych proroków obiecuje „nowe przymierze” (por. m.in. Jr 31,31), którego zaczątkiem ma być wyjście z niewoli. Zmieni się również charakter przymierza. Nie będzie ono jedynie legalistycznym obowiązkiem względem prawodawcy, lecz znajdzie swój fundament na bliskości z Bogiem oraz ufnej miłości Boga i człowieka. W ten sposób rodzi się świadomość religijnej nadziei. Izrael może oczekiwać już nie tylko fizycznego uwolnienia z niewoli, ale ponadto zbawienia, wyrwania ze zniewolenia grzechem i życia w bliskości z Bogiem. Pocieszeniem dla wygnańców jest świadomość, że Bóg zawsze będzie wierny słowu, które wypowiedział. Dopełnienie tej nadziei nastąpiło w przyjściu Chrystusa. „Jeśli my odmawiamy wierności, On wiary dochowuje, bo nie może się zaprzecć siebie samego” (2 Tm 2,13). Dla Izraelitów oczekujących powrotu na Syjon Bóg jawi się jako jedyna nadzieja ich wybawienia.

1.4.3. Powrót na Syjon

Góra Syjon i ustanowione na niej przez króla Dawida miasto Jeruzalem stały się geograficznym centrum wiary Izraela. Wybudowana przez Salomona świątynia była miejscem, w którym naród spotykał się ze swoim Bogiem. On sam był obecny w Miejscu Najświętszym, gdzie przebywała Arka Przymierza i tablice Prawa. Wobec tego nie może dziwić fakt, że Izraelici odczytywali wygnanie z Jerozolimy jako znak opuszczenia przez Boga. W takiej postawie można dostrzec teokratyczny charakter wiary Izraela. Powodzenie lub niepowodzenie narodu zależy albo od Bożej łaskawości, albo od Bożego gniewu. Izrael w historii został podbity przez Babilon właśnie dlatego, że Pan opuścił swoją siedzibę – górę Syjon – ze względu na moralny upadek narodu.

W Babilonie Izraelici słyszeli o zniszczonej Jerozolimie, docierały do nich wieści o zburzeniu świątyni i ograbieniu świątynnego skarbcza. Deutero-Izajasz w swoim pocieszaniu narodu zmierza w dwóch kierunkach. Po pierwsze, mówi o bliskości Boga względem narodu i potrzebie ufności w skuteczne działanie Jahwe. Po drugie, obiecuje, że Bóg powrócił na Syjon i oczekuje na swój naród, tym samym w wygnańcach rodziła się nadzieja odbudowy świętego miasta. Druga część prologu (Iz 40,9-11) zapowiada radosny powrót Pana na Jego świętą górę²².

²² Por. Z. MAŁECKI, *Monoteizm w Księdze Deuteroizajasza*, Kraków 1998 s. 100–101.

Trzy następujące wersety Księgi Izajasza dopełniają myśl otwierającą *Księgę pocieszenia*. Ww. 1-8 z 14. rozdziału miały uspokoić serca wygnańców i napełnić je nadzieją. W w. 9 autor oddaje głos Syjonowi i Jerozolimie: „Wejźdź na wysoką górę, zwiastunko dobrej nowiny, Syjonie, podnieś z mocą swój głos, zwiastunko dobrej nowiny, Jerozolimo”. Bez lęku i z wielką mocą siedziba Boga sama ma ogłosić radosną nowinę: Pan powrócił na Syjon. Przybycie potężnego władcy na Jego tron jest zapowiedzią przyścia tam również narodu. Izrael, otoczony Bożym ramieniem i pod Jego władztwem, przybędzie jako nagroda i zapłata dla swojego Króla. Panowanie Boga sugestywnie jest porównane do pasterza. Obraz ten wielokrotnie występuje na kartach Pisma Świętego, zarówno w Starym (por. m.in. Ps 23; Ez 34,11-31), jak i w Nowym Testamencie (por. m.in. Łk 15,7-10). Bóg – Pasterz troszczy się o swoją trzodę, pomimo jej niewierności, i przygotowuje kolejny cud – Nowy *Exodus*.

Z całej *Księgi pocieszenia* wyłania się obraz hojnego Boga, który bezinteresownie obdarza swój lud miłością. Jest to biblijna nowość, odkrywana przez proroków Starego Przymierza, a uobecniona w osobie Jezusa Chrystusa²³. „Niebywałe działanie Boga”, o którym pisze Benedykt XVI, wyraża się w totalnym przekraczaniu ludzkich oczekiwań. Wyrazem tego są ostatnie dwa rozdziały autorstwa Deutero-Izajasza. Jerozolima, a zarazem Izrael, zostaje na nowo poślubiona przez swojego Męża²⁴. Ból niepłodności i wdowieństwa, ukazujący niewolę i odejście od Boga, zostaje jednocześnie w cudowny sposób zgładzony przez matczyną litość (*racham*) i czułość Jahwe. Paradoksalnie – opuszczenie Jerozolimy zaowocuje wzrostem jej świetności ponad stan, w jakim była przed niewolą. Prorok zapowiada liczne potomstwo „osamotnionej”, obejmujące już nie tylko naród wybrany, ale również inne ludy. Ten zbawczy uniwersalizm jest wpisany w zapowiadane wcześniej nowe przymierze. Bóg oczekuje, że Syjon stanie się miejscem, do którego przybędą wszystkie narody, aby oddawać Jemu cześć jako Bogu jednemu. W ten sposób, choć mowa jest o Jerozolimie, można zapowiedź proroka odczytać jako wizję nowej rzeczywistości, eschatologiczną obietnicę trwałego pokoju²⁵. Obraz ten, znany również z początkowych fragmentów Księgi Izajasza (por. Iz 11,1-16), jest potwierdzony w rozdziale 55. przez Deutero-Izajasza. Bóg zaprasza do siebie wszystkich spragnionych. Pod materialnym dobrobytem wody, wina i mleka kryje się bogactwo dóbr duchowych obiecanych przez Jahwe tym, którzy nawrócą do Niego serca i uczynki. Bycie w relacji z Bogiem pozwala na spełnianie ludzkich pragnień, zarówno tych materialnych, jak i tych duchowych. Ww. 4-5 kolejny raz wskazują na nieznanne narody, które przybędą do Boga dzięki świadectwu Jerozolimy. Warunkiem czerpania z boskiego źródła jest

²³ Por. BENEDYKT XVI, *Deus caritas est*, Wrocław 2006, s. 24. „Prawdziwą nowością Nowego Testamentu nie są nowe idee, lecz sama postać Chrystusa, który ucieleśnia pojęcia – niesłychany, niebywały realizm. Już w Starym Testamencie nowość biblijna nie polega po prostu na abstrakcyjnych pojęciach, lecz nieprzewidywalnym i w pewnym sensie niebywałym działaniu Boga”.

²⁴ Obrazy zaślubin Boga z Izraelem w: Iz 54,1-17; por. Oz 3,1-5; Chrystusa z Kościołem: Ef 5,20-33.

²⁵ Por. T. ZYCHIEWICZ, *Stare przymierze. Prorocy – Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel*, Kraków 1982, s. 100–101.

poszukiwanie Jahwe i porzucenie drogi niegodziwości. Człowiek zaangażowany w relację z Bogiem może liczyć na Jego przebaczenie. Zaskakujące, miłosierne działanie Boga udowadnia, że sposób myślenia Stwórcy jest zupełnie różny od ludzkich relacji i rozumienia sprawiedliwości. Myśli Boga górują nad myślami człowieka, a Jego działanie jest wierne i skuteczne. Jahwe żadnego ze swoich działań nie pozostawia bezowocnym, lecz konsekwentnie realizuje zamierzony cel: zawarcie niezniszczalnego przymierza ze swoim narodem i wszystkimi ludami świata. Po cudownej interwencji Boga, dokonanej w historii działalnością polityczną Cyrusa, naród triumfalnie powrócił na Syjon, otwierając nowy rozdział swojej historii. Hymny wyśpiewane przez góry i pagórki (Iz 55,12) będą znakiem wiecznej chwały Jahwe.

Droga od legalistycznej wiary, przez pełną ufności nadzieję w Bożą Opatrzność, aż do osobistej relacji miłości jest niejednokrotnie wytyczona poprzez trud i cierpienie. Dla Izraelitów trudem było wydarzenie wygnania spowodowane przez grzech. Jednak ludzkie doświadczenie pokazuje, że cierpienie nie jest jedynie bezpośrednią konsekwencją grzechu. Często dotyka ludzi niesprawiedliwie, jakby w oderwaniu od ich moralnego działania. Bez względu na przyczynę pojawiających się trudności, mogą być one miejscem intymnego spotkania z Bogiem. Osobista relacja może spowodować, że „zamiast cierni wyrosną cyprysy” (Iz 55,13 – ostatni werset *Księgi Pocieszenia*) i poniesiony trud zaowocuje niespodziewanie w życiu konkretnego człowieka. Cierpienie i tajemnica owocnej relacji z Bogiem jest sercem wszystkich czterech *Pieśni o Cierpiącym Słudze Jahwe*. Znając kontekst historyczny wydarzeń niewoli babilońskiej oraz biblijne przesłanie o miłosiernej miłości Boga wobec niewiernego narodu, dużo łatwiej można zrozumieć działalność Sługi Pańskiego, jego specyficzną misję i osobistą relację z Bogiem.

1.4.4. Sługa Pański

Pisma pozostawione przez Deutero-Izajasza w głównej mierze składają się z hymnów, pieśni oraz mów sądowych. Egzegeci wyróżniają wiele specyficznych gatunków literackich występujących w tej Księdze, aby na ich podstawie wyznaczyć poszczególne jednostki tekstu. Jest to uzasadnione, ponieważ nierzadko za poszczególnym gatunkiem kryje się odpowiadająca mu treść przekazana w adekwatnej do niej formie. W ten sposób zostały wyróżnione i wyszczególnione cztery teksty Księgi Izajasza: Iz 42,1-9; 49,1-6; 50,4-11 oraz 52,13–53,12²⁶. Powyższe fragmenty Deutero-Izajasza, nazwane przez biblistów *Pieśniami o Słudze Pańskim*, wprowadzają na scenę opowiadania tajemniczą postać Sługi. Pierwszą cechą łączącą te teksty jest występujący w nich termin *ebed*. Bezpośrednio w wymienionych fragmentach występuje jedynie 8 razy,

²⁶ Granice tekstów są umowne i różnie wskazywane przez egzegetów. Dokładniejsza delimitacja trzeciej *Pieśni* zostanie przedstawiona w dalszej części artykułu.

co stanowi dokładnie 1% wystąpień tego terminu w całym Starym Testamencie. Bogactwo kontekstów i znaczeń tego słowa jest podstawową trudnością interpretacyjną w zrozumieniu *Pieśni o Słudze Pańskim*²⁷.

Po raz pierwszy termin *ebed* pojawia się 9. rozdziale Księgi Rodzaju (Rdz 9,25-27). Opisana historia przedstawia Noego wraz z synami po ustaniu potopu. Cham, jeden z synów Noego, rozpowiedział swoim braciom o niechlubnym zachowaniu swojego ojca, za co został przez niego ukarany. Noe wyraził swój gniew przekleństwem Kanaana – syna Chama. Oświadcza mu, że ma zostać „najniższym sługą swoich braci”. W tekście hebrajskim występuje zwrot *ebed abadim*, tłumaczony dosłownie jako „sługa sług”. Wyraźnie jest zaznaczony pejoratywny charakter tego terminu, związany z przekleństwem człowieka, odebraniem mu błogosławieństwa i użyciem go przed innymi. Dalej Księga Rodzaju używa tego terminu na opisanie sługi, niewolnika czy domownika. W pierwszej księdze biblijnej występuje on najczęściej w kontekście układów społecznych, gdzie relacja pomiędzy ludźmi funkcjonuje jako związek pana i sługi. Wymownym przykładem jest spotkanie Ezawa z Jakubem opisane w Rdz 33. Jakub sam uniża się przed swoim bratem, nazywając jego „panem”, natomiast siebie – „sługą”. Świadomy kłamstwa, dzięki któremu bezprawnie otrzymał błogosławieństwo od swojego ojca, był gotów złożyć dar ze swojego majątku i stać się niewolnikiem swojego brata. Osiemdziesięciokrotnie użycie terminu *ebed* w Księdze Rodzaju wyznacza podstawowy sposób rozumienia „sługi”. Jest to osoba, która w relacjach rodzinnych lub społecznych zajmuje niższe miejsce, jest zależna od łaski swojego pana i funkcjonuje zawsze w odniesieniu do niego. Bogatsze rozumienie terminu odsłania się w kolejnych księgach biblijnych. Mojżesz w spotkaniu z Bogiem nazywa siebie *el-abdeka*, tzn. „twój Sługa”. Wyjątkowość postaci Mojżesza dla narodu wybranego zostaje ukazana przez jego osobisty kontakt z Bogiem. W tej relacji, gdzie Mojżesz stał się pośrednikiem pomiędzy Jahwe a zniewolonym narodem, jest on jednocześnie sługą swojego Boga. Wyraża to sposób zależności pomiędzy Bogiem a jego wybranym, jednocześnie wskazując na misję Sługi Boga – ma on być prorokiem, przekazywać słowo otrzymane od Boga swojemu narodowi. W ten sposób swoją misję rozumieli również inni prorocy Starego Przymierza. Bóg nazywa „moim sługą” Jakuba (Ez 28,25), Dawida (2 Krl 19,34; Ez 34,23), a ogólnie proroków Izraela, przez których Pan nawoływał swój lud do nawrócenia. W kontekście współpracy z Bogiem w Starym Testamencie termin „Sługa Pański” przyjął znaczenie pozytywne, nobilitujące. Królowie czy prorocy zasługujący na ten tytuł byli ludźmi sprawiedliwymi i prawymi, którym należał się szacunek. Wielokrotnie w ten sposób sam naród Izraela opisywał swoją relację do Boga (m.in. Iz 41,8; Ps 136,22).

Rozległe pole znaczeniowe terminu „sługa” stanowi tło do zrozumienia głównych treści zawartych w czterech *Pieśniach o Słudze Pańskim*. Wyszczególnione przez egzegetów

²⁷ Wyjaśnienie terminów „Sługa” i „Sługa Pański” na podstawie: L.R. RYKEN, J.C. WILHOIT, T. LONGMAN III, *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 1985, s. 113, 925–926.

fragmenty Deutero-Izajasza opisują postać tajemniczego sługi, odkrywając niejako „krok po kroku” jego osobę, misję i relację do Boga. Kolejne pieśni wskazują coraz dokładniej na cel, jaki Sługa Pański miał spełnić w historii Izraela.

Pierwsza pieśń znajduje się w 42. rozdziale Księgi Izajasza (Iz 42,1-9). Podmiotem wypowiadającym się na temat Sługi jest sam Bóg. Egzegeci opisują ten fragment jako „wypowiedź prezentacyjną”²⁸, w której Bóg opisuje wybranego przez siebie Sługę. Pierwszy werset wyjaśnia, że Bóg „ma upodobanie” w swoim Słudze, wybrał go i podtrzymuje przez udzielanie mu swego Ducha. Już w tym jednym zdaniu można znaleźć odniesienia do sceny chrztu w Jordanie, gdzie Jezus „ma upodobanie” u Ojca, a Duch Boży zstępuje z nieba w postaci gołębicy. Jednak pozostając w obrębie Księgi Izajasza, warto zwrócić uwagę na powiązanie z Iz 11,1-5²⁹. Zestawienie tych dwóch tekstów pozwala na lepsze zrozumienie doniosłych treści zebranych przez Deutero-Izajasza. Różdźka z pnia Jessego jest symbolem nowego pokolenia czy też konkretnej osoby, od której rozpocznie się era mesjańska. Iz 11,2 prezentuje, podobnie jak Iz 42,1, zstąpienie Ducha Pańskiego, który jest nośnikiem mądrości, rozumu, rady i męstwa, wiedzy i bojaźni Pańskiej. Te zdolności opisane we wcześniejszej perykopie zostaną przekazane Słudze, aby mógł spełnić swoją misję, czyli przynieść narodom Prawo Boże. W pierwszej *Pieśni o Słudze Pańskim* można dostrzec duży ładunek bliskości i czułości Boga do jego Sługi. Delikatność tej sceny i prezentowanych w niej postaci (wyrażona również w stylistyce języka oryginalnego³⁰) opisuje erę mesjańską. Pokój, symbolicznie wyrażony troską o nadłamaną trzcinę i tłący się płomyk, jest sposobem wykonania powierzonego zadania. I w tym wypadku tekst pierwszej pieśni koresponduje z Iz 11. Przedstawiony tam władca jest sędzią pokoju. Autor biblijny wychwala jego sprawiedliwość i powściągliwość, ale również docenia stanowczość w karaniu bezbożnych. Dalsze wersety tego rozdziału opisują świat wypełniony znajomością Pana. Dzięki temu zapanuje harmonia i pokój, a stworzenia „zła czynić nie będą” (Iz 11,9). Aby doprowadzić do takiego stanu, Sługa Pański opisany przez Deutero-Izajasza musi ponadto wykazać się cierpliwością w realizowaniu swojej misji. Ze swoim orędziem pokoju ma dotrzeć do wszystkich narodów świata, reprezentowanych przez „wyczekujące wyspy”. Uniwersalizm zbawczy jest pragnieniem samego Boga, który zazdrośną miłością o każdego człowieka chce, aby śpiewać mu „pieśń nową, chwałę Jego od krańców ziemi!” (Iz 42,10).

Kolejną pieśń egzegeci wskazują w drugiej części Deutero-Izajasza, w rozdziale 49. Fragment Iz 49,1-13 zawiera dialog pomiędzy Bogiem a powołanym Sługą. Podążając za interpretacją W. Chrostowskiego, kolejny tekst ujawnia więcej szczegółów dotyczących tajemniczej postaci. Głównym motywem fragmentu jest autobiograficzny

²⁸ Por. L. STACHOWIAK, *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. IX-2: *Księga Izajasza II, III*, Poznań 1996, s. 343–354 (ekskurs III: *Problematyka „Pieśni o Słudze Jahwe”*).

²⁹ T. LONGMAN III, D.E. GARLAND, *The Expositor's Bible Commentary, Proverbs – Isaiah*, t. VI, Michigan 2008, s. 738.

³⁰ Por. W. CHROSTOWSKI, *Bóg jest zawsze po stronie cierpiących*, konferencja: „Oto mój sługa, którego podtrzymuję, Iz 42,6”.

opis powołania, przyjęcia misji i jej realizacji³¹. Pierwsze wersety wskazują na przyjęcie misji pełne przekonania w jej powodzenie. Sługa dostrzega, że podjęte działanie zostało dla niego przewidziane już w momencie poczęcia. Przygotowanie do realizacji zadań zostaje wyrażone w języku militarnym. Usta, którymi Boży posłaniec będzie głosił zbawienie, zostały uczynione „ostrym mieczem”, a sam Sługa oczekuje na rozpoczęcie swojej misji w pełnej gotowości, jak kolejne strzały łucznika ukryte w kołczanie. Porównania te nie są obce autorom biblijnym (m.in. Ps 7,14; 18,15; 38,3) i obrazują często realizację Bożego gniewu nad grzesznikami. Inaczej jednak można interpretować te obrazy u Deutero-Izajasza, mając w pamięci, że jest on przede wszystkim prorokiem pocieszenia. Dostrzegając więc ciągłość i podobieństwa w powołaniach prorockich Starego Testamentu, można za L. Stachowiakiem zestawić opis powołania Sługi z jego poprzednikiem z czasów przed niewolą babilońską – prorokiem Jeremiaszem. Opisane powyżej wybraństwo w dniu poczęcia nawiązuje do początku misji wielkiego proroka Judy (por. Jr 1,4). Kolejno poznawane szczegóły jeszcze bardziej zbliżają do siebie te dwie postacie. Sługa opisuje w w. 4. swój próżny trud w realizacji misji. Podobnie jak Jeremiasz doświadcza z jednej strony bezowocności swoich działań, a jednocześnie wyraźnie widzi Boże wezwanie i cel misji (por. Jr 15,19-20; 20,9). Również zadanie postawione przed prorokami jest paralelne. Prorok Jeremiasz, wzywając do nawrócenia i pokuty naród izraelski, miał zapobiec tragedii wygnania. Gdy jednak ta okazała się nieunikniona, zapowiadał on rychłe uwolnienie i powrót na Syjon. Tę działalność niejako kontynuuje Sługa Pański, który ma „nawrócić do Niego [Boga] Jakuba i zgromadzić Mu Izraela” (Iz 49,5). Zadanie prorockie jest jednak trudne do wykonania. Historia proroka Jeremiasza ukazuje wewnętrzny dramat i rozdarcie spowodowane nieskutecznością działań, doprowadzającą wręcz do depresji i pragnienia śmierci. Ostoją obu proroków, zarówno przed niewolą, jak i na wygnaniu, była ufność w Bożą skuteczność. Bóg stał się siłą zarówno dla Jeremiasza, jak i dla Sługi Pańskiego. W. 6 prezentuje szczegółowo cel misji. Sługa przytacza tu słowa samego Boga, niejako legitymując swoją misję nakazem Jahwe. Pierwsza część poleconych zadań koresponduje z prorocką działalnością w czasie niewoli. Podźwignięcie Jakuba i sprowadzenie Izraela ma być jedynie początkiem wielkiego nawrócenia. Przywoływany obraz światła jest nośnikiem prawdy o zbawieniu. Bóg, jedyne źródło światła (por. Ps 44,4; 104,2; Am 5,8), pragnie, aby wszyscy ludzie wyszli z ciemności grzechu. Powraca w tym miejscu omawiany wielokrotnie uniwersalizm zbawczy. Sługa ma być „światłością dla pogan” i przekazywać prawdę o Bożej opiece i zbawczej skuteczności każdemu, kogo spotka na swojej drodze. Fragment Iz 49,7-13 jest przez wielu egzegetów traktowany pod względem literackim jako dodatek do *Drugiej pieśni o Słudze Pańskim*. Jednocześnie treściowo jest silnie związany z poprzedzającym go fragmentem. Bóg w kolejnych wersetach odpowiada na skargi swojego ludu. Wierny Pan widzi uciemiężenie Izraela

³¹ Por. L. STACHOWIAK, *Druga pieśń o Słudze Jahwe (Iz 49,1-15)*, RTK 31 (1984), z. 1, s. 31–42.

na wygnaniu, gdzie naród musi odgrywać rolę niewolników wobec władców Babilonii. Bóg nakazuje cierpliwe oczekiwanie na „czas łaski”, w którym nastąpi era mesjańska, przywoływana już przy omawianiu *Pierwszej pieśni*. Sługa, niosąc światło, będzie jednocześnie posłańcem dobrej nowiny (por. Iz 42,6-7). Jego zadaniem jest przekazać wieść o uwolnieniu. Ostatnie wersety tego fragmentu nawiązują do znanej z Księgi Izajasza prawdy o Nowym *Exodusie* – kolejnym powrocie do Ziemi Obiecanej, jednak tym razem wraz z wewnętrzną przemianą całego narodu. Pomimo trudu i cierpienia związanego z niewolą *Druga pieśń o Słudze Pańskim* prezentuje wiernego Boga, który pamięta o swoim narodzie i lituje się nad nim. W dalszej części Iz 49 jeszcze wyraźniej opisana jest Boża pamięć i wierność wobec Syjonu i narodu wybranego. Bóg zapewnia: „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona? A nawet gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie” (Iz 49,15).

W kolejnym rozdziale znajduje się fragment będący głównym tematem całego opracowania. W tym miejscu warto jedynie zaznaczyć, że obraz Sługi w *Trzeciej pieśni* (Iz 50,4-11) obfituje w coraz więcej szczegółów dotyczących relacji Sługa – Jahwe. Zapowiadane cierpienia w *Drugiej pieśni* są wyraźnie opisane we fragmentach Iz 50. Wraz z doznawanymi obelgami Sługa pokłada coraz większą ufność w Bogu, niezmiennie realizując przyjęte zadania. Jednak ten dość wyraźny obraz Sługi prowadzi do kulminacyjnego punktu jego działalności opisanego w *Czwartej pieśni o Słudze Pańskim* (Iz 52,13–53,12).

Ostatnia *Pieśń o cierpiącym Słudze* jest bez wątpienia jednym z częściej komentowanych tekstów biblijnych. Na każdym z etapów pracy egzegetycznej tekst ten jest przedmiotem zainteresowania biblistów. Poczynając od krytyki tekstu oryginalnego, poprzez gatunek literacki i jego kompozycję, aż do znaczących wyzwań teologicznych badacze próbowali wyjaśniać znaczenia kryjące się w tych kilkunastu wersetach Deutero-Izajasza. Korzystając z tego dorobku, można powiedzieć, że tekst Iz 52,13–53,12 jest utworem poetyckim z wyraźnie wydzielonym prologiem i epilogiem w postaci wyroczni oraz centralną częścią, będącą traktatem o charakterze doktrynalnym³². Cały fragment zostaje umieszczony w kompozycji Deutero-Izajasza pomiędzy tekstami obfitującymi w nadzieję i radość z powrotu do nowej, odrodzonej stolicy – Jerozolimy (por. Iz 52,1-12; 54,1-17). Jeśli uznawać zamysł kompozycyjny redaktora, to trzeba stwierdzić, że i ostatnia *Pieśń* opowiadająca historię Sługi, pomimo cierpienia i śmierci w niej zawartego, jest tekstem niosącym przesłanie nadziei, radości i zbawienia. W pierwszych wersetach tego poematu prorok wkłada w usta samego Boga wyrocznię o sukcesie Sługi. Powodzenie, o którym mowa w w. 13, związane jest z wyniesieniem i wywyższeniem. W. Chrostowski zauważa, że hebrajskie czasowniki użyte w tym miejscu mają charakter fizyczny i mówią o realnym podniesieniu Sługi ponad innych ludzi. W ten sposób czyni już

³² Analiza czwartej *Pieśni* na podstawie: J. HOMERSKI, *Cierpiący wybawca i orędownik (analiza egzegetyczno-teologiczna perykopy Iz 52,13–53,12)*, RTK 24 (1977), z. 4 s. 75–90.

bezpośrednią aluzję do momentu ukrzyżowania Chrystusa³³. Sam tekst pozwala również na tak szokujące interpretacje, ponieważ w kolejnych wersach (Iz 52,14-15) ukazuje, czym będzie ów sukces: oszpecenie wyglądu Sługi związane z okrutnym cierpieniem. Jego skutkiem będzie zdumienie władców, a tym samym całych narodów, do których Sługa kierował swoją misję. Wyjaśnienie znajdujące się w drugiej części w. 15. nie ukazuje bezpośrednio przyczyny tego zadziwienia. Może być ono spowodowane zarówno współczuciem dla cierpiącego człowieka, jak i znakiem podziwu dla przewidzianych skutków jego ekspiacyjnego cierpienia.

Prolog prowadzi czytelnika do głównej części pieśni, otwieranej przez dwa pytania retoryczne. Prorok, w imieniu całego narodu, wyraża zdumienie w stosunku do usłyszanej wyroczni. Historia o cierpieniu i śmierci Sługi będzie przekazywana przez proroka, jednak jej charakter i sens będzie trudny do zrozumienia dla słuchaczy. Jednocześnie będzie to próba wiary³⁴. Drugie pytanie wskazuje na Cierpiącego Sługę. To on będzie bohaterem Bożych planów i wykonawcą Jego zamierzeń. „Ramię Pańskie” jest obrazem wszechmocy Boga i Jego skutecznej działalności. Kolejne wersy nieuchronnie wprowadzają czytelnika w świat cierpienia Sługi. Bohater pozbawiony piękna i wdzięku, najprawdopodobniej na skutek przyjętych krzywd, jest coraz bardziej wzgardzony i opuszczony. Obserwatorzy zakrywają przed nim twarz na znak pogardy, nie chcąc mieć nic wspólnego z cierpiącym Sługą. Odwracanie wzroku od cierpienia można też rozumieć jako naturalny odruch człowieka, który boi się spotkania ze złem. Cierpienie Sługi jest niezrozumiałe dla uczestników jego historii, a on sam staje się coraz mniej zauważalny i wystawiony poza margines społeczny. Dla wielu historia Sługi kończy się w tym miejscu, natomiast autor biblijny prowadzi czytelnika dalej, ukazując w kolejnych wersach sens tego upokorzenia. Pierwszy raz na kartach Biblii pojawia się idea cierpienia ekspiacyjnego. Męka Sługi nie jest daremna, ma swój głęboki sens. Dźwiganie cierpień jest tak naprawdę przyjęciem na swoje barki bólesci wszystkich ludzi. Sługa został „przebitý za nasze przestępstwa, zmiażdżony za nasze grzechy” (Iz 53,5). Owocem tego cierpienia będzie zbawienie i uzdrowienie wszystkich ludzi. W tym miejscu myśl biblijna koryguje religijną koncepcję Izraelitów, w której cierpienie fizyczne jednostki jest spowodowane popełnionym grzechem. W teologicznym obrazie świata sfera moralna jest silnie związana ze sferą fizyczną, a cierpienie i zło na świecie są wynikiem pierwszego grzechu w raju. Cierpienie, które jest naturalną konsekwencją grzechu, zostało jednak skumulowane w historii Sługi Pańskiego, a on sam stał się ofiarą przebłagalną za grzechy wszystkich ludzi. Bardziej sugestywnie i obrazowo przedstawiają to kolejne wersy *Pieśni* (Iz 53,6-7). Naród, przedstawiony w sposób znany Biblii jako zabląkana trzoda, jest skazany na cierpienie i śmierć z powodu odejścia od Pasterza. Pan wie, że owca, która idzie swoją drogą bez

³³ Por. W. CHROSTOWSKI, *Bóg jest zawsze po stronie cierpiących*, konferencja: „On został przebitý za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy, Iz 53,5”.

³⁴ Por. J. PAŚCIAK, *Izajasz wieszczem Chrystusa*, Katowice 1987, s. 127.

opieki Pasterza, prędzej czy później zginie. Jednocześnie godzi się na to, aby swojego wiernego Sługę przeznaczyć na śmierć, obarczyć go grzechami wszystkich ludzi dla ich zbawienia. Jednocześnie Sługa Pański dobrowolnie godzi się na przyjęcie misji, jest cichy i uległy. „Jak baranek, którego się prowadzi na zabicie”, nie buntuje się, lecz przyjmuje wyznaczone zadanie. O ostatecznym dopełnieniu misji Sługi mówi Iz 53,8. Zapowiedziana śmierć Sługi dokona się po wielkim cierpieniu w majestacie prawa. Przeprowadzony sąd uzna winę niewinnego Sługi za tak oczywistą, że nikt nie przejmie się jego losem – ludzie uznają śmierć Sługi za coś oczywistego. Dobitnie wyrażają to czasowniki mówiące o jego śmierci: „został usunięty”, „zglądony z krainy żyjących”, „na śmierć zamęczony”. Autor biblijny wyraźnie wskazuje na niesprawiedliwość opisywanych wydarzeń. Pyta z wyrzutem: „kto będzie myślał o jego losie?” (Iz 53,8), a jednocześnie usprawiedliwia Sługę, mówiąc, że „nie popełnił nieprawości i nie było kłamstwa na jego ustach” (Iz 53,9). Niewinny człowiek nie tylko został poniżony przez swoje cierpienie i śmierć, ale również po śmierci umieszczenie go w gronie bezbożników i bogaczy jest powodem do zniesławienia. W ten sposób dokonuje się totalne upokorzenie niewinnego Sługi. Kontrasty użyte w całym utworze mają na celu uwypuklenie znaczenia tych wydarzeń: Sługa przez ofiarę za grzechy przyjmuje na siebie wolę Pana, którą jest wybawienie ludzkości od grzechu. Ostatnie wersety tego doktrynalnego traktatu w formie poetyckiej wskazują na nagrodę i wywyższenie Sługi. Niełatwo w sposób bezpośredni wyjaśnić, czym będzie nagroda za cierpienie i śmierć, szczególnie jeśli przyjąć, że opisana w poprzednich wersetach śmierć nie jest literacką hiperbolą, a rzeczywistym opisem męki. Przyszłe potomstwo, świadomość wypełnienia woli Jahwe i oglądanie światła enigmatycznie prezentują zadośćuczynienie za poniesione cierpienie. Z perspektywy chrześcijańskiej, gdy w osobie Sługi można dostrzec misję Jezusa Chrystusa, staje się oczywistym, że przewidzianą nagrodą jest zmartwychwstanie i ponowne zebranie apostołów celem założenia Kościoła. Jednak w perspektywie wiary Starego Testamentu i nieokreślonej w niej formy życia po śmierci bardzo trudno o jednoznaczną interpretację.

W ten sposób zostaje zamknięta centralna część *Pieśni*, a ostatnie wersety prezentują epilog poematu znów w formie wyroczni. Potwierdzeniem słów proroka mają być teraz słowa włożone w usta samego Boga. Jahwe nazywa swojego Sługę „sprawiedliwym”, co w rozumieniu Izraelitów było równoznaczne ze świętością człowieka. Dzięki przyjęciu na siebie grzechów ludzkości Sługa doprowadzi do usprawiedliwienia wielu, a sam otrzyma przewidzianą nagrodę. Epilog *Pieśni* z jednej strony nadaje bardziej uroczysty charakter wydarzeniom opisanym przez proroka, z drugiej strony jest wyrazem aktywnego działania samego Boga w dziele zbawienia ludzi. Wyrocznia umieszczona w ostatnich wersetach *Pieśni* wyraźnie mówi o powszechnej skuteczności działania Jahwe oraz o doskonałej ofierze Sługi, będącego narzędziem zbawienia w rękach miłosiernego Boga.

Czwarta pieśń o Studze Pańskim w sposób bezpośredni dotyka „tajemnicy” zła i cierpienia. Czytając kolejne pieśni zapisane przez Deutero-Izajasza, trzeba przyznać,

że zło i cierpienie opisanego na następnych kartach Biblii są kategorią teologiczną³⁵. Zło i cierpienie istnieją jako wynik naszych konkretnych grzechów. Są wbudowane w strukturę świata stworzonego, w którym człowiek może podejmować wolne decyzje, również takie, które oddalają go od Boga. Obserwując i uczestnicząc w cierpieniu, człowiek wierzący ma szansę zwrócić się do Boga o pomoc, mając nadzieję, że zostanie wysłuchany. Życie z osobistym cierpieniem może być o tyle łatwiejsze, o ile człowiek wierzący przyjmie prawdę o wynagradzającym cierpieniu Sługi Bożego. Prawda ta nie neguje realności zła i cierpienia, które nadal istnieje w świecie, lecz wskazuje sposób, w jaki Bóg stara się przemienić błędne decyzje człowieka w drogę prowadzącą do zbawienia. Dzięki Bożemu miłosierdziu człowiek nie musi samodzielnie próbować przebłagać Boga za swoje grzechy. Tę misję wykonał Sługa, to „on był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy. Spadła nań chłosta zbawienna dla nas, a w jego ranach jest nasze uzdrowienie” (Iz 53,5).

Wyraźnie przekazana prawda o ekspiacyjnym cierpieniu Sługi w *Czwartej pieśni* ma swoje początki w 50. rozdziale Księgi Izajasza. Fragment Iz 50,4-11, który będzie przedmiotem pogłębionej analizy w kolejnym punkcie, wskazuje na to, że misja Sługi łączy się z przyjęciem niezасłużonego cierpienia. Wybrany przez Pana prorok staje do walki o Bożą prawdę. W konsekwencji zostaje skrzywdzony i pohańbiony przez ludzi, dla których słowo Boga staje się niewygodne. Bogactwo analizowanych ośmiu wersetów Izajaszowego tekstu, a także jego niezwykła aktualność, zostaną zaprezentowane w dalszej części.

2. Analiza tekstu kanonicznego Iz 50,4-11

2.1. Delimitacja tekstu

Rozpoczęcie pracy egzegetycznej polega na wyodrębnieniu badanej jednostki. Aby dobrze określić początek i koniec perykopy, należy odwołać się do cech wewnętrznych tekstu, zapisu fragmentu w manuskryptach, jego funkcjonowania w liturgii, jak również do już opracowanych podziałów i komentarzy. W ten sposób można wyodrębnić z całości księgi przedmiot badań i zająć się wewnętrzną strukturą części tekstu³⁶.

2.1.1. Cechy wewnętrzne tekstu

Wyznaczenie początku perykopy ogranicza się do wskazania różnic między pierwszymi trzema wersetami 50. rozdziału Księgi Izajasza a resztą rozdziału. Iz 50,1-3 jest

³⁵ Por. J. CARREIRA DAS NEVES, *Zło w Biblii*, tłum. L. Balter, Com 10 (1990), nr 3 (57), s. 3–10.

³⁶ Por. A. MALINA, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach. Studium narracji i teologii*, Katowice 2007, s. 44.

ową Boga skierowaną do Izraela. Osiem czasowników (m.in. אָשִׁים; קָרָאתִי; בָּאתִי) użytych w tym fragmencie występuje w 1. os. l. poj. Są to zwroty włożone w usta samego Boga. Na adresata wskazują zaimki osobowe w 2. os. l. mn., tj. אֲנִי; אַתְּכֶם. Tekst ma charakter procesowy, opisuje spór pomiędzy Bogiem a jego ludem. Styl tekstu zmienia się znacząco w w. 4. Od zwrotu אֲנִי יְהוָה rozpoczyna się pieśń o działaniu Boga wygłoszona przez Sługę. Czynności JHWH są wyrażone w 3. os. l. poj., natomiast adresatem tego działania jest Sługa Pański. Tekst wyraża ideę zaufania Bogu w trudnościach i przyjmowanie Bożej troski.

Zakończenie fragmentu nie jest tak oczywiste do ustalenia, co poświadczane jest rozbieżnościami podczas badania czy komentowania tekstu przez egzegetów. Wewnętrzna strukturę tekstu wyznacza wskazana już wyżej formuła אֲנִי יְהוָה. Ostatni raz występuje ona w w. 9. Pozostając jedynie przy tym kryterium, wskazany fragment zawierałby wersety Iz 50,4-9; jednak w tak wydzielonej jednostce nie pojawia się słowo עֶבֶד („sługa”), występujące w pozostałych pieśniach (por. Iz 42,1; 49,3; 52,13). Znajduje się ono natomiast w w. 10, który wraz z następnym kontynuują ideę ufności Bogu i Jego troski o uciśnionych. Wewnętrzne cechy tekstu obligują do badania Iz 50,4-9 jako odrębnej jednostki w ścisłym powiązaniu z wersetami Iz 50,10-11. Kolejne kryteria pozwalają jeszcze lepiej wyróżnić perykopę do pracy egzegetycznej.

2.1.2. Podział tekstu w manuskryptach i późniejszych redakcjach Pisma Świętego

Świadectwa o dzieleniu tekstu na mniejsze jednostki można znaleźć w starożytnych rękopisach. Ciągły pisany tekst był dzielony przez kopistów przez złamanie linii tekstu lub wprowadzanie dodatkowych oznaczeń. Kodeks Leningradzki (B19^A) jest świadkiem takiego podziału. Wyróżnia on granice poszczególnych paragrafów za pomocą liter p i s. W rozdziale 50. Księgi Izajasza te wyróżniki znajdują się na końcu w. 3 oraz w. 11. Dla autora rękopisu – ewentualnie późniejszych redaktorów i kopistów – odrębnym fragmentem tekstu był Iz 50,4-11.

Kodeks Watykański³⁷, który jest starożytnym świadkiem tekstu Septuaginty, potwierdza powyższy podział. Jako jeden blok tekstu, wyraźnie wydzielony przez oznaczenia umieszczone na lewym marginesie, wskazuje na tekst oznaczany aktualnie jako Iz 50,4-11.

W odmienny sposób podział tekstu traktują późniejsi tłumacze LXX. Przykładem może być polski przekład opublikowany w Prymasowskiej Serii Biblijnej³⁸. W redakcji tekst zostaje przełamany pomiędzy ww. 9 i 10, jednocześnie komentarz wskazuje, że *Pieśń o Słudze Pańskim* kończy się w połowie w. 9.

³⁷ Por. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1209, s. 1050 (16.06.2018).

³⁸ Por. R. POPOWSKI, *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu, wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, Warszawa 2013, s. 1426.

Podobną delimitację można odnaleźć w tłumaczeniu z komentarzem I. Cyłkowa³⁹. W zanotowanym przez autora tekście hebrajskim dłuższe fragmenty są wyróżnione dłuższymi odstępami (tabulacjami) od następujących po nich wersetach. W ten sposób jako pewną całość Cyłkow wskazuje na tekst Iz 50,4-9. Jednocześnie interesujący jest komentarz autora, odnotowany przy w. 4. Żydowski egzegeta przypisuje Słudze Pańskiemu wypowiedzi rozpoczynające się od Iz 50,4 aż do Iz 52,12. W ten sposób rozciąga klasycznie rozumianą *Trzecią pieśń o Słudze Pańskim* do opisu cierpienia i śmierci Sługi w *Czwartej pieśni*.

Wreszcie niektóre tłumaczenia zupełnie pomijają kwestię podziału tekstu, oprócz przyjętego podziału na rozdziały i wersety. Tego podejścia należy szukać przede wszystkim w wydaniach łacińskich⁴⁰. Również w oryginalnym rękopisie tłumaczenia Jakuba Wujka⁴¹ nie sposób znaleźć sugestii, jak powinien zostać podzielony tekst. Najprawdopodobniej wynika to właśnie z tłumaczenia tekstu biblijnego z wersji łacińskiej, w której taki podział również nie występuje.

Ostatnim kryterium podziału tekstu będzie występowanie *Trzeciej pieśni o Słudze Pańskim* w tekstach liturgicznych. Pierwszy raz w liturgii tekst zaczerpnięty z Iz 50 można usłyszeć podczas niedzieli Męki Pańskiej. W tym dniu Kościół proponuje wysłuchanie jedynie czterech pierwszych wersetów *Pieśni*, tytułując je tekstem biblijnym z Iz 50,6-7: „Nie zasłoniłem mojej twarzy przed zniewagami i wiem, że wstydu nie doznam”. W liturgii tego dnia akcent teologiczny przesunięty jest na niesłuszne cierpienie Chrystusa i Jego wierność Ojcu w obliczu cierpienia. Obok opisu Męki Pańskiej, zaczerpniętego z ewangelii synoptycznych, liturgia słowa proponuje hymn o kenozie z Listu do Filipian (zarówno jako drugie czytanie, jak i werset śpiewu przed Ewangelią) oraz Ps 22 z wymownym refrenem: „Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił?”. Kilka dni później, bo już w Wielką Środę, *Trzecia pieśń o Słudze Pańskim* pojawia się kolejny raz w liturgii słowa. Tym razem tekst czytania kończy się retorycznym pytaniem z Iz 50,9a: „Któż mnie potępi?”

W Wielkim Tygodniu Kościół przygotowuje się na mękę, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Czytanie zaczerpnięte z Księgi Izajasza jest tłem dla ewangelicznej sceny zdrady Jezusa przez Judasza, zaczerpniętej z Ewangelii według św. Mateusza. Również przewidziany na ten dzień Ps 69 mówi o niesłusznej hańbie człowieka, będącego wiernym Bogu.

Poza kontekstem paschalnym tekst analizowanej *pieśni* pojawia się w liturgii jeszcze raz – w 24. niedzielę zwykłą w roku B. Tym razem rozpoczyna się od w. 5 i kończy, podobnie jak w Wielką Środę, retorycznym pytaniem z w. 9. Ewangelicznym kontek-

³⁹ Por. I. CYŁKOW, *Księga Izajasza*, Kraków 2011 (reprint), s. 208–209.

⁴⁰ M.in. R. WEBER, *Biblia Sacra. Iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart 1983², s. 1149.

⁴¹ Por. J. WUJEK, *Biblia*, s. 795. http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/applet?mimetype=image%2Fxdjvu&sec=false&handler=djvu_html5&content_url=%2FContent%2F9662%2Fdirectory.djvu&cp=839 (16.06.2018).

stem tego czytania jest pierwsza zapowiedź męki Chrystusa połączona z wezwaniem do naśladowania. Obserwowane cierpienie Chrystusa służy przemianie życia apostołów i tych, którzy chcą pójść za Zbawicielem. Prakseologiczny wymiar wezwania Chrystusa zostaje wzmocniony czytaniem z Listu św. Jakuba Apostoła, który przypomina, że „wiara niepołączona z uczynkami jest martwa”.

Powyższa krótka analiza pozwala na postawienie ostatecznych wniosków dotyczących delimitacji tekstu. Pierwszym argumentem przemawiającym za dalszą analizą tekstu Iz 50,4-11 jest jego wewnętrzny podział. Zarówno od strony stylistycznej, jak i treści ostatnie dwa wersety są kontynuacją i uzupełnieniem wcześniejszej *Pieśni*, wyraźnie wyznaczonej przez powtarzające się czterokrotnie imię Boga. Taki podział potwierdzają również rękopisy zapisane zarówno w tekście hebrajskim, jak i greckim. Trzeba przyznać, że uzasadnione jest wydzielenie części Iz 50,4-9 jako podjednostki tekstu ze względu na regularną budowę tekstu i jego układ. Jednocześnie trudno mówić o *Pieśni o Słudze Pańskim*, jeśli w całym fragmencie tekstu postać ta nie jest bezpośrednio wskazana (jak w pozostałych pieśniach). Wreszcie należy zauważyć, że tekst Iz 50,10-11 nie pojawia się ani razu w trakcie roku liturgicznego. W związku z tym wartościową będzie analiza również tych wersetów, których uczestnik liturgii nie ma okazji usłyszeć w trakcie Mszy św.

2.2. Krytyka tekstu

Autorzy aparatu krytycznego w *Biblia Hebraica Stuttgartensia*⁴² w badanym fragmencie Iz 50,4-11 wyróżniają 10 proponowanych różnic tekstu w relacji do tekstu podstawowego. Jest to porównywalna ilość oboczności do *Pierwszej* i *Drugiej pieśni*. Fragment Iz 42,1-9 zawiera 9 zmian, natomiast w Iz 49,1-6 zostało wyróżnionych 8 różnic. Świadczy to o dobrym stanie przekazywania tekstu poświadczonego w Kodeksie Leningradzkim (B19^A), będącym podstawą *Biblia Hebraica Stuttgartensia*⁴³. Na tym tle widać problemy kopistów z *Czwartą pieśnią* (Iz 52,13-53,12), gdyż w 15 wersetach znajduje się aż 28 różnych wariantów tekstu.

W pierwszym wersecie występują aż cztery różnice w stosunku do tekstu podstawowego. Słowo לְעֵוָה pochodzi od rdzenia עוה, który w pierwotnym znaczeniu wyraża czasownik⁴⁴ w koniugacji *piel*: „skrzywiać”, „falszować”, „związać”, „gnębić” lub „być zgiętym” w koniugacji *hitpael*. W związku z trudnością wpisania takiego znaczenia w kontekst czwartego wersetu, autorzy słownika podają wątpliwe tłumaczenie w *qal*: „przyjść z pomocą”, wskazując na konkretne miejsce Iz 50,4. Z tego powodu w aparacie krytycznym można znaleźć odmienną propozycję zapisu powyższego słowa. Słowo רַעַת.

⁴² Por. K. ELLIGER, W. RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1997⁵, s. 755.

⁴³ Por. *tamże*, s. XII.

⁴⁴ Tłum. za: L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2008.

li, pochodzi od rdzenia רעה – „paść się”, „żyć się”, ale również „chronić”, „prowadzić”. Inną propozycją jest zmiana formy czasownika z bezokolicznika *qal* na formę לַעֲוֹת lub לַעֲוֹתָ. Przymiotnik יָעִיף („zmęczony”) we fragmencie Kodeksu Hebrajczyków znalezione w geniezie w Kairze został zapisany jako יַעֲוִי. Przymiotnik ten można tłumaczyć również jako „spieszający się”. Cały w. 4 w dosłownym tłumaczeniu mógłby wyglądać następująco: „Pan JHWH dał dla mnie język uczniów, bym wiedział, jak chronić zmęczonego, słowo wzbudził”. W aparacie krytycznym zostało odnotowane, że wyraz יַעֲוִי („wzbudził”) kończący pierwsze zdanie w. 4 został prawdopodobnie usunięty. W takim wypadku dla zachowania logiki zdania można zaproponować tłumaczenie: „Pan JHWH dał dla mnie język uczniów, bym wiedział, jak słowem chronić zmęczonego”. Jest to o tyle istotne, że wyraz rbd wyraża znaczące idee dla myśli biblijnej. Jego znaczenie w kontekście targumu i tekstów Nowego Testamentu zostanie nakreślone w dalszej części artykułu. Część tłumaczeń, w szczególności Wulgata i podążające za nią tłumaczenie J. Wujka⁴⁵, słowem יַעֲוִי rozpoczynają drugie zdanie w. 4, tworząc swoisty chiasm z orzeczenia „wzbudzać” i okolicznika „rano”.

Większość polskich przekładów Pisma Świętego rozpoczyna drugie zdanie frazą: „Każdego ranka” lub analogiczną do niej. Natomiast tekst hebrajski odnotowuje dwukrotnie obok siebie słowo בַּבֹּקֶר znaczące tyle, co „nazajutrz”, „wcześnie rano”. Powtórzenie jest zachowane w większości manuskryptów starożytnych tłumaczeń, zarówno LXX, jak i wersji łacińskich. Istnieją jednak kodeksy, w których kopiści postanowili usunąć powtórzenie. Podwojenie wyrazu w tekście biblijnym celem wzmocnienia frazy jest powszechnie używane. W ten sposób stopniuje się przymiotniki (por. Iz 6,3: קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ) lub wskazuje się na wyróżniony element spośród innych (por. Pnp 1,1). W przypadku Iz 50,4 wskazuje na ciągłość czynności wyrażonej przez kolejny czasownik: יַעֲוִי. Występuje on w 3. os. l. poj. rodzaju męskiego w koniugacji *hifil imperfectum*, która wyraża czynność ciągłą (*imperfectum*) o znaczeniu przyczynowym⁴⁶. Najpewniej więc fraza בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר była zamierzona przez autora biblijnego i może zostać przetłumaczona jako: „Z każdym (kolejnym) porankiem” lub „Z poranka na poranek”.

Jedną z istotnych zmian jest adnotacja przy w. 5. Mianowicie fragment: לִי אָזֶן פִּתְחָהּ יְהוָה אֲדַבֵּר („Pan, JHWH otworzył_ * _mi ucho”) prawdopodobnie został później dodany do całości tekstu. Jeżeli początkowy fragment tego wersetu został dopisany później, można przypuszczać, że powodem takiego dodatku jest dbałość redaktora o literacką formę tej pieśni. Jednak redaktorzy *Biblia Hebraica Stuttgartensia* nie wskazują na rękopisy, w których brak powyższej frazy.

⁴⁵ „PAN mi dał język wyćwiczony, abym umiał podierać onego, który jest spracowany słowem. Wzbudza rano, rano mi wzbudza ucho, abym słuchał jako mistrza”.

⁴⁶ Por. T.O. LAMB DIN, *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego*, tłum. H. Drawnel, B. Sokal, Lublin 2012, s. 521.

W. 6 zawiera w tekście krytycznym dwie różnice. Pierwsza z nich dotyczy słowa לְמִרְטִים מֵרַח (מֵרַח „usuwać włosy”, „wrywać sobie włosy”, „wyostrzyć”). W 1QIs^a 50,6 znajduje się zapis לְמִשְׁלִימוֹ, który pochodzi od rdzenia טלל, oznaczającego „ranić”. Wiadać przesunięcie pomiędzy konkretnym wydziwkiem tekstu kanonicznego a bardziej ogólnym, metaforycznym rozumieniem tekstów wspólnoty z Qumran. Druga oboczność również występuje w zwojach znad Morza Martwego i można w niej zauważyć podobne przesunięcie znaczenia. Tekst masorecki podąża za słowem הַסְתֵּרְתִּי, którego podstawowa forma סֵתֵר może być tłumaczona jako: „umieścić”, „rzeczy zakryte”, „ukryć się”, „zatrzymać w tajemnicy”. Zwój znaleziony w Qumran w tym miejscu zawiera słowo הַסִּירוֹתִי, które można przełożyć jako „odwrócić”, „odwrócić się”.

Pozostałe trzy różnice wyszczególnione w aparacie krytycznym dotyczą ostatnich analizowanych wersatów, tj. Iz 50,10-11. W w. 10 imperatyw שִׁמְעוּ („niech_słucha”) tłumacze Septuaginty oddają za pomocą słowa avkouosa, tw, które jest odpowiednikiem hebrajskiego [m;v.yl i należy je odczytywać jako tryb przypuszczający: „by słuchali” lub „by mogli słuchać”. Występująca tu oboczność nie dotyczy zmiany rdzenia hebrajskiego czasownika, lecz innej formy gramatycznej, która w ostatecznym tłumaczeniu może zmieniać znaczenie całości zdania.

W. 11 zawiera dwie różnice, wynikające z porównania tekstu hebrajskiego z wersją syryjską, jak również wspomnianym wcześniej tłumaczeniem Septuaginty. Pierwsza część wersetu w tekście hebrajskim zawiera słowo מְאֹזְרִי, które jest stroną bierną (konjugacja *pual*) czasownika אָזַר i w oderwaniu od pozostałej części zdania powinno zostać przetłumaczone jako „przepasać kogoś czymś”. Jednak taka forma tłumaczenia w żaden sposób nie wpisuje się w kontekst zdania, dlatego tłumacze na podstawie syryjskiego tłumaczenia Starego Testamentu poprawiają ten czasownik na słowo מְאִירִי oznaczające dosłownie: „ci, którzy rozpalają”. Występujący tu błąd mógł być jedynie techniczną pomyłką kopisty, gdyż hebrajskie litery *zajin* i *iod* wyglądają bardzo podobnie w piśmie odręcznym. Wreszcie słowo בְּאֵזֶר tłumaczone jako rzeczownik z przedimkiem „w ogień” za greckim przekładem Starego Testamentu może być rozumiane bardziej metaforycznie – jako תְּוֹשֵׁה (,,w światło”).

Przeprowadzona powyżej krytyka tekstu Iz 50,4-11 jest wprowadzeniem do pogłębianej analizy treści tekstu kanonicznego zarówno od strony literackiej, jak i teologicznej. Zauważając różne warianty tekstu oraz wieloznaczności języka hebrajskiego, można wydobyć z perykopy biblijnej zamierzoną przez autora ideę, a następnie porównać ją z interpretacjami wprowadzanymi przez tłumaczy w aramejskich komentarzach. Mając na uwadze fakt, że każde tłumaczenie jest interpretacją tekstu, kolejnym etapem pracy będzie zaproponowanie autorskiego przekładu opartego na dokonanych wcześniej obserwacjach.

2.3. Biblia Tysiąclecia (wyd. 5) i tłumaczenie własne

Biblia Tysiąclecia, wyd. 5	Tłumaczenie własne
4. Pan Bóg mnie obdarzył językiem wymownym, bym umiał pomóc strudzonemu krzepiącym słowem. Każdego rana pobudza me ucho, bym słuchał jak uczniowie.	4. PAN, właśnie PAN dał dla mnie język uczniów, bym wiedział, jak słowem chronić słabego. Z poranka na poranek budzi me ucho, bym słuchał (tak), jak uczniowie.
5. Pan Bóg otworzył mi ucho, a ja się nie oparłem ani się nie cofnąłem.	5. (PAN, właśnie PAN otworzył mi ucho), lecz ja nie buntowałem się, nie odwróciłem się.
6. Podąłem grzbiet mój bijącym i policzki moje rwącym mi brodę. Nie zasłoniłem mojej twarzy przed zniewagami i opluciem.	6. Moje plecy dałem bijącym, moje policzki tym, którzy mnie ranią. Nie ukryłem mojego oblicza przed zniewagami i opluciem.
7. Pan Bóg mnie wspomaga, dlatego jestem nieczuły na obelgi, dlatego uczyniłem twarz moją jak głaz i wiem, że wstydu nie doznam.	7. Lecz PAN, właśnie PAN mi pomaga, więc nie zawstydziłem się. Więc uczyniłem moje oblicze jak krzemień i wiem, że nie będę się wstydził.
8. Blisko jest Ten, który mnie uniewinni. Kto się odważy toczyć spór ze mną? Wystąpmy razem! Kto jest moim oskarżycielem? Niech się zbliży do mnie!	8. Bliski ten, który odda mi sprawiedliwość. Kto będzie prowadził spór ze mną? Wystąpmy razem! Kto panem mojego sądu? Niech zbliży się do mnie!
9. Oto Pan Bóg mnie wspomaga. Któż mnie potępi? Wszyscy razem pójdą w strzępy jak odzież, mól ich pożre.	9. A oto PAN, właśnie PAN mi pomaga. Kto jest tym, który dowiedzie mi winy? Oto oni wszyscy jak odzież zbutwieją, mól ich zje.
10. Kto spośród was boi się Pana, niech słucha głosu Jego Sługi! Kto chodzi w ciemnościach i bez przebłysku światła, niechaj imieniu Pana zaufa i niech na swoim Bogu się oprze!	10. Kto z was boi się PANA, niech słucha głosu Jego sługi! Ten, który chodzi w ciemnościach i nie ma światła, niech ufa w imię PANA i niech się oprze na swoim Bogu!
11. Oto wy wszyscy, którzy rozniecacie ogień, którzy zapalacie strzały ogniste, idźcie w płomień waszego ognia, wśród strzał ognistych, które zapaliliście. Z mojej ręki przyjdzie to na was: powalą was boleści.	11. Oto wy wszyscy, którzy rozniecacie ogień, którzy rozpalacie ogniste strzały, wejdźcie w płomień waszego ognia i między ogniste strzały, które rozpaliliście. Stanie się to z mojej ręki, będziecie leżeli w cierpieniu.

2.4. Szczegółowa analiza tekstu

Mając do dyspozycji zaproponowane tłumaczenie, możliwa jest analiza poszczególnych wersetów *Trzeciej pieśni o Słudze Pańskim*. Szczegółne skupienie na tekście oryginalnym nie jest bez znaczenia dla odczytania teologicznych niuansów badanego tekstu. Dlatego poniższy komentarz będzie nawiązywał zarówno do pól znaczeniowych poszczególnych słów hebrajskich, jak i elementów budowy hebrajskiej poezji, tak aby wydobyć ukryty w tekście sens teologiczny. Głównym tematem fragmentu Iz 50,4-11 jest dalsza prezentacja postaci Sługi Pańskiego z wyraźnie położonym akcentem na jego cierpienie⁴⁷. Sługa jest uczniem i prorokiem (w. 4), posłusznym woli Boga (w. 5). Jego misja, podobnie jak misja proroka Jeremiasza, wiąże się z niezrozumieniem i koniecznością przyjęcia na siebie niesprawiedliwego cierpienia (w. 6). Nie podważa to jednak pełnej ufności Sługi w Bożą pomoc (w. 7), zwieńczoną zwycięskim procesem sądowym nad ciemiężcami (ww. 8-9). Pewność proroka jest zachętą dla wszystkich do zaufania w Bożą pomoc (w. 10), dzięki której kara sprawiedliwie powróci do złoczyńców (w. 11).

2.4.1. „PAN, właśnie PAN dał dla mnie język uczniów, bym wiedział, jak słowem chronić słabego”

Pieśń rozpoczyna się uroczystym wezwaniem: יהוה יְהִי לִּי (powtarzającym się czterokrotnie w ramach analizowanego fragmentu. Fraza ta u Deutero-Izajasza pojawia się dziewięć razy (zob. Iz 40,10; 48,16; 49,22; 50,4.5.7.9; 52,4; 56,8). W niektórych wersetach pełni po prostu gramatyczną funkcję wprowadzenia mowy zależnej – słów, które wypowiada sam Bóg o sobie bądź o swoim narodzie. Najbliższym kontekstowo wersetem używającym formuły יהוה יְהִי לִּי, również poprzez wypowiedź autora w 1. os. l. poj., jest Iz 48,16⁴⁸. L. Stachowiak zwraca uwagę na trudność zrozumienia tego wersetu w odniesieniu do pozostałego fragmentu Iz 48⁴⁹. Jasno widać, że w wersecie poprzedzającym podmiotem jest sam Bóg, wypowiadający się na temat wybranego posłańca. Natomiast we wskazanym tekście to posłaniec opisuje działanie Boga. Bardzo możliwe, że omawiany fragment pochodzi z innego miejsca w Księdze Izajasza. Mogła to być pierwotnie część jednej z pieśni o Słudze Pańskim. Jednak bez względu na pochodzenie tego zdania warto zauważyć, że uroczysta formuła יהוה יְהִי לִּי wypowiedziana w tym miejscu przez proroka podkreśla niezwykle relację pomiędzy Bogiem a Jego wybranym posłańcem.

Pod względem stylistycznym w ramach *Pieśni* fraza ta spełnia funkcję anafory, łącząc w całość ww. 4-9. Jednocześnie nadaje dynamikę całości utworu. W. Chrostowski

⁴⁷ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, s. 193–198.

⁴⁸ Por. T. LONGMAN, D.E. GARLAND (red.), *The expositor's Bible*, s. 783.

⁴⁹ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, s. 175–176.

proponuje swoiste tłumaczenie אֲדֹנָי יְהוִה: „Pan, właśnie Pan”⁵⁰. Argumentuje swój przekład następująco: w lekturze synagogalnej tekstu hebrajskiego imię Boże יהוה było wypowiedzane identycznie jak אֲדֹנָי ze względu na posłuszeństwo drugiemu przykazaniu Dekalogu – „Nie będziesz wzywał imienia Pana, Boga twego w błahych rzeczach, bo nie pozwoli Pan, by pozostał bezkarny ten, kto wzywa Jego Imienia w błahych rzeczach” (Wj 20,7). Jak zostało zaznaczone podczas krytyki tekstu, powtórzenie w języku hebrajskim ma za zadanie zaakcentować znaczenie danego słowa. W ten sposób już pierwsze dwa słowa pozwalają postawić teologiczne wnioski. Autor tekstu wskazuje na bezpośrednią zależność Sługi od Boga, który pełni swoją misję jedynie w odniesieniu do swojego Pana. Cała trzecia *Pieśń*, tak jak całe życie Sługi, jest „przesiąknięta” obecnością Boga.

Jak zostało zauważone, w głównej części utworu brak jest wyraźnego odniesienia do postaci Sługi. Jednak autor *Pieśni* już od pierwszego wersetu utożsamia się z uczniem. To utożsamienie nabiera szczególnego znaczenia, gdyż w kulturze Izraela przekazywanie pamięci o narodzie dokonywało się w relacji mistrz – uczeń. Taki model przejmuje również Jezus, tworząc grono swoich Apostołów. Posiadanie „języka ucznia” pociąga za sobą następujące zadanie: ten, który przyjmuje naukę, ma następnie biegle i wiernie przekazywać ją dalej. Tylko w taki sposób, opowiadając o nauce swojego Mistrza, będzie w stanie skutecznie pokrzepić strudzonych. Tym samym Sługa zostaje wprowadzony w sedno misji prorockiej, integralnej z całościowym przesłaniem Deutero-Izajasza – głoszenie skutecznego działania Boga tym, którzy potrzebują pocieszenia (por. Iz 40,1). „Słabi”, w kontekście całej księgi, to przede wszystkim Izrael w niewoli oczekujący wybawienia. Jednak w tej kategorii można widzieć także wszystkich, którzy nie potrafią sprostać trudnym okolicznościom życia, szukając jedynie pocieszenia u Boga. Ostatecznie jako strudzony zostaje przedstawiony sam Sługa, przyjmując na siebie niezасłużone cierpienie. Działalność proroka ma być na wskroś uniwersalna, gdyż Bóg chce wspomóc wszystkich utrudzonych.

Na szczególną uwagę zasługuje również narzędzie tej działalności, a mianowicie „słowo” (דְבַר). Rozumienie „słowa” w kulturze europejskiej zawęża się jedynie do elementarnej części mowy, czyli narzędzia komunikacji. „Słowa” służą ludziom do przekazywania informacji zarówno w formie ustnej (słowo jako element mowy), jak i pisanej (słowo zapisane staje się „wyrazem”). Kultura hebrajska odczytuje natomiast termin דְבַר dużo głębiej, mianowicie zawiera w nim dwa przenikające się wymiary⁵¹. Pierwszy z nich obejmuje element intelektualny, poznawczy. Zrozumienie słowa pociąga za sobą zrozumienie istoty rzeczy opisywanej tym słowem. Drugi element wyraża dynamikę, działanie wypowiedzianego słowa. Myślenie hebrajskie jest zawsze myśleniem konkretnym, chwytającym rzeczywistość w jasno określonym działaniu. Za przykład może posłużyć

⁵⁰ Por. W. CHROSTOWSKI, *Bóg jest zawsze po stronie cierpiących*, konferencja: „Pan Bóg mnie wspomaga, Iz 50,7”.

⁵¹ Por. U. SZWARC, *Teologia Słowa Jahwe w Księdze proroka Jeremiasza*, RTK 30 (1983), s. 15–16.

historia odnalezienia księgi Prawa podczas naprawy uszkodzeń świątyni za czasów króla Jozjasza (por. 2 Krl 22,3-20). Treść przekazana przez zagubiony zwój, wskazana w tekście hebrajskim zwrotem **דְּבַר**, wyraża Prawo dane Izraelitom przez Boga. Słowa Prawa niosły w pierwszej warstwie naukę moralną, którą naród zatracił w kolejnych wiekach swojego istnienia. Była to wiedza, która jednocześnie obligowała do konkretnego działania. Autor biblijny zaznacza, że Boży gniew nie wynikał z intelektualnej nieznamomości Prawa, lecz z postępowania Izraela, które nie było z Nim zgodne. Bóg chce swoim słowem nie tylko opisywać rzeczywistość, ale także ją konstytuować i nią kierować. „Słowo” **דְּבַר** jako narzędzie działalności proroka ma do spełnienia to samo zadanie. Sługa, używając „słowa”, nie tylko przekazuje intelektualne treści swoim słuchaczom, ale przede wszystkim wzywa do działania zgodnego z Bożym zamysłem.

2.4.2. „Z poranka na poranek budzi me ucho, bym słuchał (tak), jak uczniowie”

Wyrażenie **בַּבֹּקֶר בִּבְקֶרֶת** określa czasowe ramy relacji Boga i Jego Sługi. Pierwsze dwie pieśni Sługi opisują jego powołanie jako jednorazowy akt, widziany z perspektywy Boga (por. Iz 42,6) i samego proroka (por. Iz 49,1). Trzecia pieśń, poprzez użycie słowa **בִּבְקֶרֶת**, wprowadza czytelnika w codzienność życia Sługi. Rzeczownik ten w literaturze biblijnej określa czas dokonania konkretnego wydarzenia. W Księdze Rodzaju Abraham „rano” wraca na miejsce spotkania z Panem, aby zobaczyć skutki Bożego działania, związanego z nieprawością Sodomy i Gomory (por. Rdz 19,27). W Księdze Wyjścia po nocnym wyprowadzeniu Izraelitów przez Morze Czerwone Mojżesz wyciąga rękę nad wody, aby te „o brzasku dnia” powróciły na swoje miejsce. **בִּבְקֶרֶת** rozumiany jako „świt” może być odczytany jako czas kontynuacji wydarzeń nocy lub dnia poprzedniego (por. Rdz 44,3; Sdz 16,2; Mi 2,1; Ps 30,5 i inne). Dlatego też w niektórych miejscach Starego Testamentu tłumacze wprost oddają sens **בִּבְקֶרֶת** słowami: „jutro”, „dzień następny” (por. Wj 12,10; 1 Sm 9,19). Jednocześnie jest to również określenie początku dnia, czas przejścia pomiędzy nocą a porankiem. Wczesna pora związana jest z kończącym się snem człowieka, dlatego też inicjatywa „pobudzenia ucha” wychodzi od strony Boga. Sługa jest niejako uśpiony, czekając na działanie Pana. Codzienne oczekiwanie i słuchanie jest wyrazem intymnej relacji pomiędzy Bogiem i Sługą, która ustanowiona w momencie powołania, trwa dzięki powtarzającym się spotkaniom sam na sam. W ten sposób prorok jest przygotowywany do swojej misji.

Głoszenie słowa Bożego pociąga za sobą pokusę rezygnacji z biegłości i wierności ucznia, co ostatecznie skutkuje głoszeniem własnego orędzia. Dlatego przed wykorzystaniem „języka ucznia” niezbędne jest posiadanie „ucha ucznia”. K. Baltzer komentując ten fragment, łączy więc pomiędzy Sługą i Bogiem z postacią Mojżesza⁵². W osobie

⁵² Por. K. BALZER, *Deutero-Jesaja*, Gütersloh 1999, s. 427–431.

Mojżesza, który wielokrotnie na kartach Pięcioksięgu jest określony mianem Sługi Pana (por. Wj 4,10; 14,31; Lb 11,11; 12,8; Pwt 34,5), widzi jednocześnie „Proroka” i „Nauczyciela”. Przywołuje w tym miejscu niezwykłą relację Mojżesza, który spotykał się z Bogiem „twarzą w twarz” (por. Lb 12,8), ucząc się praw i nakazów, które następnie przekazywał Izraelowi (por. Pwt 4,1.5.10). Sługa również spotyka się „z poranka na poranek” ze swoim Bogiem, aby będąc wiernym uczniem, stawać się heroldem Bożego słowa.

2.4.3. „(PAN, właśnie PAN otworzył mi ucho); nie buntowałem się, nie odwróciłem się”

W. 5 zwięźle opisuje postawę Sługi wobec wezwania Boga. „Otwarcie ucha”, użyte jako obraz tej rzeczywistości, jest nieobce tekstem prorockim Starego Testamentu. Prorok Izajasz, przyjmując swoją misję, otrzymuje zadanie, aby znieczulić uszy całego ludu (por. Iz 6,10). Oznacza to głoszenie spraw Bożych Izraelowi, który przez zatwardziałość serca nie będzie w stanie ich słuchać ani wypełniać. Do takiego ludu z orędiem pocieszenia przychodzi Bóg w prorocत्वach Deutero-Izajasza (por. Iz 43,8). Również prorok Jeremiasz zmagał się z nieprzygotowanym uchem swoich słuchaczy (por. Jr 6,9-10), nazywając je „uchem nieobrzeszanym”. Trud misji prorockiej wymaga tego, aby Sługa odważnie zgodził się na otwarcie własnego ucha i przyjmowanie słów Boga, które często są wymagające i trudne do zrealizowania. Z tego też powodu następujące dwa orzeczenia wyrażają odpowiedź Sługi na Boże działanie.

Pierwszy czasownik pochodzi od rdzenia מרה i oznacza tyle, co „buntować się”, „być krnąbrnym”, „rywalizować”. Postawa buntu pojawia się na kartach Starego Testamentu jako jedna z niechlubnych cech narodu wybranego. Choć Tora sankcjonuje buntownicze zachowanie dzieci względem rodziców (por. Pwt 21,18-21), przeważająca ilość wystąpień tego zwrotu dotyczy relacji pojedynczej osoby bądź całego narodu względem Boga. Karą za grzech nieposłuszeństwa była śmierć. Sam prawodawca, Mojżesz, oraz Aaron sprzeciwili się nakazom Boga i w konsekwencji zmarli przed wypełnieniem otrzymanej obietnicy – wejścia do Ziemi Obiecanej (por. Lb 20,24). Również czterdziestoletnią wędrówkę po pustyni można rozpatrywać w kategoriach kary za buntownicze nastawienie narodu po wyjściu z Egiptu. Chociaż pragnieniem Boga jest troska nad swoim ludem, pozostawia On jednak wolny wybór człowiekowi. Jednocześnie mówi wprost o konsekwencjach wynikających z odejścia od Niego (por. Wj 23,20-21; 1 Sm 12,14-15). Karą jest Boży gniew i zerwanie przyjaźni z Panem. Jednak w karze jest zawarta Boża pedagogia. Czasowe oddalenie czy wręcz śmierć części narodu miała być sposobem na oczyszczenie i ponowne zwrócenie się ku Bogu. Krnąbrne zachowanie narodu było wielokrotnie identyfikowane przez proroków, w psalmach, stawało się również auto-refleksją narodu, wyrażoną chociażby w Księdze Lamentacji (Lm 1,20; 3,42). Psalmi głoszają wezwanie do nawrócenia, opierając swoją naukę na niechlubnym postępowaniu poprzednich pokoleń (por. Ps 78,8), lub bezpośrednio nawołują do wymierzenia kary.

Tym samym wzywają do oddania sprawiedliwości należnej Bogu (por. Ps 5,10; 106,43). Historia narodu wybranego pokazuje, że praca nad buntowniczym nastawieniem Izraela spoczywała w głównej mierze na prorokach. Mieli oni stać w opozycji do grzesznego zachowania ludu, tak aby swoją postawą głosić Prawo. Bezpośrednio zostało to wyrażone w opisie powołania Ezechiela: „Ty więc, synu człowieczy, słuchaj tego, co ci powiem. Nie opieraj się jak ten lud zbuntowany. Otwórz usta swoje i zjedz, co ci podam” (Ez 2,8). Również otwarta odpowiedź Izajasza (por. Iz 6,1-9) lub śmiałe oświadczenie Sługi Pańskiego stawia prawdziwego proroka zawsze po stronie Boga. Zachowanie posłuszeństwa i pokory względem Bożego słowa jest najbardziej czytelnym znakiem, jaki Sługa Pański ma do przekazania. Jest to warunek obligatoryjny, aby świadectwo życia poprzedzało głoszone słowo.

Drugi czasownik, pochodzący od rdzenia **גוּס**, większość polskich tłumaczeń, w tym Biblia Tysiąclecia, przekłada w kontekście *Trzeciej pieśni* jako „cofać się”. Jedynie I. Cylkow tłumaczy ten termin jako „odwracać się”. Lektura jedynie tego fragmentu może sugerować pełną gotowości postawę Sługi do działania w Boże Imię. Stwierdzenie, iż prorok „nie cofa się”, sugeruje, że chętnie podejmie postawione przed nim wymagające zadanie⁵³. Jednak bogactwo znaczeniowe tego słowa odczytane w innych tekstach Starego Testamentu kieruje interpretację bliższą odczytanemu już wyżej słowu **מָרָה**. Również w przypadku rdzenia **גוּס** chodzi o przestrzeganie Prawa i przekraczanie bądź też zachowywanie Bożych nakazów. W psalmach aż czterokrotnie pojawia się bliskoznaczna fraza brzmiąca następująco: „Niech się zmieszają i niech się zawstydzą ci, co na życie me czynią; niech się cofną zawstydzeni ci, którzy zamierzają mi szkodzić” (por. Ps 35,4; 40,14; 70,2; 129,5). Imperatyw **לֹא יִסָּג** („niech się cofną”) odnosi się za każdym razem do tych, którzy dopuścili się nieprawości, a ich grzeszne zachowanie zostało odkryte. Odejście jest w tym momencie powodem do hańby. Podobnie o bałwochwalcach pisze Izajasz (por. Iz 42,17). Przeciwnie, w Ps 80,18 psalmista w imieniu narodu zapewnia, że naród nie odstąpi już więcej od swojego Boga i będzie wystawiał Jego imię. Z wyjaśnieniem pierwotnego znaczenia analizowanego terminu przychodzi znów Księga Powtórzonego Prawa. Zakaz: **לֹא תִסָּג** („nie cofnij się”) odnosi się do posiadania ziemi. Tora zabrania cofania (tzn. przesuwania) wyznaczonych granic pomiędzy polami (por. Pwt 19,14; 27,17). Prawo to odnosi się do ustanowionych podziałów podczas otrzymywania ziemi i najprawdopodobniej miało na celu zapewnienie sprawiedliwego życia społeczności Izraela. Hiob opisuje zastaną niesprawiedliwość społeczną i zadaje Bogu następujące pytanie: „Czemu Wszechmocny nie ustala terminów, a najbliżsi nie znają dni Jego?” (Hi 24,1). Pozostała część rozdziału jest wykazem krzywd społecznych, gdzie na pierwszym miejscu autor porusza kwestię przesuwania granic (por. Hi 24,2). Typowo międzyludzka relacja zostaje przeniesiona w innych tekstach biblijnych na duchową prawdę o relacji narodu względem Boga. Bezpośrednio do łamania tego przepisu odwołuje się prorok Ozeasz,

⁵³ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, s. 194–195.

wskazując na nieprawość książąt Judy (por. Oz 5,10). Zapowiada jednocześnie Boży gniew, będący następstwem grzechu pokoleń Judy. W podobny sposób, duchowy, można rozumieć „niewierne serce”, o którym pisze autor Księgi Przysłów (por. Prz 14,14). Niewierność człowieka, który „syci się swym postępowaniem”, można opisać jako serce, w którym są przesuwane granice. Mowa tu jednak o przesuwaniu, czy też przekraczaniu granic sumienia, ustanowionych uprzednio przez Boga. Wprost o odstępstwie od Boga mówi Iz 59,13. Naród świadom swej tragicznej kondycji przyznaje się pokornie do grzechu i występków (w. 12). Odejdźcie od Boga poprzedza „przestępowanie przykazań”, „namowy do przemieszania i buntu”, „obmyślanie słów kłamliwych”.

Na podstawie kontekstu biblijnego trzeba stwierdzić, że autor *Trzeciej pieśni*, używając słów pochodzących od מרה i סוג, tworzy pod względem stylistycznym paralelizm synonimiczny. Kolejny raz powtórzenie tej samej informacji, choć przy użyciu odmiennych słów, wzmacnia prawdę o postawie Sługi względem Bożego wezwania. Jego gotowość oznacza przestrzeganie poleceń wyznaczonych przez Boga i wierne zachowywanie przykazań. „Otwarcie ucha” proroka jedynie wtedy będzie skuteczne, gdy ten wprowadzi we własne życie usłyszaną naukę.

2.4.4. „Moje plecy dałem bijącym, moje policzki tym, którzy mnie ranią”

Druga pieśń o Słudze Pańskim wspomina o biernym oporze słuchaczy, dla których Sługa „próżno się trudził” i „na nic zużył swoje siły” (Iz 49,4). Iz 50,6 wprowadza nowy odcień misji Sługi. Jest on bezkarnie atakowany i znieważany, przyjmuje na siebie cierpienie zarówno fizyczne, jak i psychiczne⁵⁴. Dramatem proroka jest fakt, że doznawane cierpienia są wykonywane na podstawie Prawa, niesłusznie zinterpretowanego przez oprawców. Kara chłosty, do której odnosi się pierwsza część wersetu, ma swoje korzenie w Prawie Mojżeszowym. Po wydaniu wyroku, w obecności sędziego, skazany miał położyć się na ziemi, aby przyjąć ilość uderzeń wyznaczonych w zależności od wagi przewinienia. Przepis Prawa zaznacza jednocześnie, że ilość ta nie powinna przekroczyć czterdziestu uderzeń. Z jednej strony była to ochrona skazanego przez zbyt nadmiernym cierpieniem fizycznym, jednak prawodawca zaznacza również, że przekroczenie tej granicy mogłoby spowodować niezamierzoną hańbę w oczach bliźniego (por. Pwt 25,2-3). Tak więc kara biczowania nie miała za zadanie upokorzyć skazańca, a być jedynie fizycznym zadośćuczynieniem za popełnione przestępstwa i przestrogą przed popełnianiem kolejnych. Ogólnie, kary fizycznej (czasownik pochodzący od słowa נכה) używał sam Bóg w stosunku do ludzi. Po zesłanym potopie zapowiedział, że więcej nie zgładzi wszystkiego, co stworzył (por. Rdz 8,21). Jednocześnie, aby skutecznie wyjście swojego narodu z Egiptu, Bóg zdecydował, że „zabije wszystko, co pierworodne” w Egipcie,

⁵⁴ Por. W. CHROSTOWSKI, *Bóg jest zawsze po stronie cierpiących*, konferencja: „Pan Bóg mnie wspomaga, Iz 50,7”.

aby ukazać swoją wyższość ponad pogańskimi bóstwami (por. Wj 12,12). „Uderzając” kamieniem wystrzelonym z procy, Dawid pokonał Goliata (por. 1 Sm 17,49), a król Achab zginął ugodzony strzałą podczas walki o Ramot w Gileadzie (por. 1 Krl 22,34). Sprawiedliwe wyroki egzekwowane w historii Izraela przez Boga bezpośrednio czy też rękami sprawiedliwych w rękach nieodpowiednich ludzi często stawały się przedmiotem nadużyć. W tym kontekście sytuacja Sługi Pańskiego żywo przypomina prorocką działalność Jeremiasza. Prorok, poprzedzający wygnanie babilońskie, przypominał Izraelowi, że Bóg nieskutecznie karał swój naród. Niestety, lud nie wyciągnął odpowiedniej nauki z Bożej przestrogi (por. Jr 2,30), prowadząc nieuchronnie do upadku królestwa. Co więcej, przywódcy Izraela słuchając nieprzychylnych proroctw Jeremiasza, wielokrotnie skazywali go na fizyczne cierpienia (por. Jr 20,2; 37,15; 38,16) oraz oskarżali o kłamstwa i zdradę (por. Jr 37,14; 43,2-3).

Obok wystawionych na bicie pleców, Sługa przyjmuje cierpienie związane z wyrwaniem włosów z brody. Działanie to prowadziło do cierpienia fizycznego, jednak w mentalności semickiej było również znakiem upokorzenia. Takiej zniewagi doświadczyli słudzy króla Dawida, gdy zostali wysłani z pokojową misją do Chanuna, króla Ammonitów (por. 2 Sm 10,4-5). Nakazem króla mieli pozostać w Jerychu i oczekiwać, aż odrosną im brody, tym samym pozbywając się widocznego znaku hańby. Wreszcie pozbawienie Sługi włosów może przywoływać na myśl historię Samsona, który został pozbawiony swojej siły poprzez ogolenie (użyty w tym miejscu czasownik pochodzi od rdzenia *חָלַג*) włosów (por. Sdz 16,17). Podobne do Iz 50,6 zestawienie kary chłosty z wyrwaniem włosów stosuje jeszcze Nehemiasz, gdy sędzi Izraela za mieszanie się z innymi narodami pogańskimi. Namiestnik i prekursor odnowy odzyskanej Jerozolimy przewiduje powyższe sankcje za poważny grzech cudzołóstwa, przypominając o tragicznych skutkach podobnego postępowania króla Salomona (por. Ne 13,25-26). Tak brutalnymi karami fizycznymi i pozbawieniem honoru został dotknięty Sługa Pański, odważnie przyjmując na siebie powyższe cierpienia. Nie były to jednak jedyne krzywdy wyrządzone prorokowi.

2.4.5. „Nie ukryłem mojego oblicza przed zniewagami i opluciem”

Czynne przyjmowanie cierpień jest nowym rysem Sługi Pańskiego w kontekście wszystkich czterech pieśni znajdujących się w tekście Deutero-Izajasza. Ważnym kryterium zrozumienia znaczeń tekstów biblijnych jest odczytanie ich w połączeniu z paralelnymi innymi fragmentami. Nie inaczej jest przy interpretacji poszczególnych pieśni o Słudze Pańskim⁵⁵, a wyraźnie można to zauważyć przy analizie powyższego fragmentu. Iz 50,6, wprowadzając wątek cierpienia w życiu Sługi, bezpośrednio koresponduje z Iz 53,3 – werselem zawartym w *Czwartej pieśni*.

⁵⁵ Por. *tamże*.

Iz 50,6 Podałem grzbiet mój bijącym i policzki moje rwącym mi brodę. Nie zasłoniłem mojej twarzy przed zniewagami i opluciem.

Iz 53,3 Wzgardzony i odepchnięty przez ludzi, Mąż boleści, oswojony z cierpieniem, jak ktoś, przed kim się twarz zakrywa, wzgardzony tak, iż mieliśmy go za nic.

Przeciwstawne postawy Sługi i jego oprawców można odczytać w zgrabnym paralelizmie pomiędzy dwoma wersetami. Sługa opisany w *Trzeciej pieśni* „nie zasłania swojej twarzy”, przyjmując zniewagi i oplucia. Jednak przyjęte krzywdy nie pozostają bez znaczenia. Zadane cierpienia są tak widoczne, że ludzie, patrząc na niego, „zakrywają twarz”, nie mogąc patrzeć na tak wzgardzonego i wyniszczzonego człowieka. Cierpienie jest nieuchronnie wpisane w życiorys Sługi Pańskiego. Ponadto odczytując powyższą paralelę, nie sposób pominąć biblijnego zwrotu odnoszonego do Boga: „ukrywać oblicze”. Zwrot ten przypisany działaniu Jahwe występuje ok. 25 razy w Starym Testamencie i jest skorelowany z prawdą o świętości Boga. Wystarczy przeanalizować kilka fragmentów Księgi Izajasza, aby odczytać znaczenie tego terminu. Powodem „ukrycia oblicza” Boga jest zawsze grzech dokonany przez człowieka (por. Iz 59,2) lub cały naród (por. Iz 8,17). W rozumieniu człowieka Jahwe odwraca się od niego, tak że wydaje się niedostępnym, niesłuchającym ludzkiego wołania. Odłączenie od Boga jednak nigdy nie jest ostateczne. Refleksja nad własną winą, której może dokonać w swoim sercu grzesznik, pozwala mieć nadzieję, że ukrycie Bożego oblicza jest tylko chwilowe (por. Iz 54,8). Od ludzkiego grzechu zawsze silniejsza jest Boża miłość. Ojcowska relacja Stwórcy i Jego ludu dopuszcza upadek człowieka i jego powrót w ręce Boga (por. Iz 64,6-8).

Wobec tak bogatego znaczenia powyższego terminu warto postawić pytanie: Jaką postawę Sługi i jego przeciwników można odczytać z przedstawionej paraleli wersetów Iz 50,6 i Iz 53,3? Wydaje się, że powyższe wersety potwierdzają wyrażoną już wcześniej tezę o niewinnym cierpieniu wysłannika Boga, zadawanym przez literalną, niesprawiedliwą z Bożego punktu widzenia, interpretację Prawa. W oczach sprawiedliwych Izraelitów, wypełniających literę Prawa, oskarżony, ukarany i znieważony człowiek jest obarczony grzechem. Z tego powodu, podobnie jak Bóg, odwracają twarz, aby nie patrzeć na grzesznika. Cierpienie, które spadło na Sługę Pańskiego, w perspektywie ówczesnego prawodawstwa nie było bestialstwem czy zbrodnią, lecz konsekwentnym wymierzeniem sprawiedliwości. Jednocześnie w postawie Sługi można widzieć przedłużenie Bożej obecności wśród swojego ludu. W momencie, w którym Bóg odwraca swoje oblicze od grzesznego ludu, jego wysłannik – Sługa Pański – pokornie przyjmuje cierpienia, będąc jednocześnie nieskalanym wśród grzeszników. Oplucie twarzy Sługi, wyraz największej hańby w Izraelu (por. Lb 12,14; Pwt 25,9; Hi 30,10), choć w oczach ludzi praworządnych może wydawać się egzekwowaniem Prawa Bożego, w rzeczywistości może stać się wyrazem pogardy do samego Boga. Wzmacnia to dodatkowo fakt, że Sługa, podobnie

jak inni prorocy, jest przekonany, że Bóg stoi po jego stronie. Tę relację ukazują kolejne wersety *Trzeciej pieśni o Słudze Pańskim*.

2.4.6. „Lecz PAN, właśnie PAN mi pomaga, więc nie zawstydzilem się. Więc uczynilem moje oblicze jak krzemień i wiem, że nie będę się wstydzil”

Sługa Pański został odpowiednio przez Boga przygotowany do znoszenia trudów swojej misji. Powołany od łona matki (por. Iz 49,1), był ćwiczony i doskonalony w Bożych rękach, między innymi przez codzienną naukę Bożego słowa (por. Iz 50,4). O podobnym wsparciu byli przekonani również inni prorocy, jak chociażby Jeremiasz (por. Jr 1,18-19) czy Ezechiel (por. Ez 3,7-9). To, co w scenach powołania proroków było zapowiedzią Bożej opieki, zostało w historii Sługi wypełnione w zderzeniu z cierpieniami, których musiał doświadczyć⁵⁶. Jego niewzruszona postawa, wyrażona w metaforycznym obrazie „twarzy z krzemienia”, jest oparta przede wszystkim na przekonaniu, że Bóg jest blisko i w odpowiednim czasie odda należną sprawiedliwość. Warty uwzględnienia w kontekście powyższych rozważań jest użyty w tym wersecie hebrajski czasownik **אָזַר**. Tłumaczony głównie jako „pomóc”, „wspomagać”, „przyjść z pomocą”, swoje znaczenie wywodzi od praktyki opasywania szaty lnianym pasem⁵⁷. Dłgie do ziemi tuniki, będące ówczesnie podstawowym ubiorem ludzi Bliskiego Wschodu, nadawały się do pracy lub walki jedynie wtedy, gdy zostały uprzednio przewiązane w biodrach. Dzięki temu ruchy człowieka nie były ograniczone, a szata nie przeszkadzała w zwinnym poruszaniu się. Sługa „przepasany” przez Boga staje się gotowy do pracy lub walki, tak że nie ma powodu do wstydu i hańby. Wie, że Bóg jest z nim. Wspomniany czasownik w znaczeniu: „przybyć z pomocą” często pojawia się w Starym Testamencie w kontekście militarnym, jednak dość rzadko sam Bóg staje się podmiotem tego działania. Pierwszy raz w Piśmie Świętym „Bóg wspomaga” w uroczystym błogosławieństwie, którego Jakub udziela swojemu synowi – Józefowi (por. Rdz 49,25). Również takiego wsparcia doświadcza król Dawid podczas walki z Filistynami (por. 1 Krn 12,18), a król Asa prosi o Bożą interwencję i wsparcie przeciwko Kuszytom (por. 2 Krn 14,9-11). Jednak to Sługa Pański z pełnym przekonaniem dwukrotnie powtarza, że sam „Pan Bóg go wspomaga” (por. Iz 50,7.9). Kolejny raz stawia to postać ukazaną na kartach Księgi Izajasza w niezwyklej bliskości z Bogiem, a jednocześnie ukazuje wielką pewność i ufność we wsparcie ze strony Boga.

⁵⁶ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, s. 196.

⁵⁷ Por. W. CHROSTOWSKI, *Bóg jest zawsze po stronie cierpiących*, konferencja: „Pan Bóg mnie wspomaga, Iz 50,7”.

2.4.7. „Bliski ten, który odda mi sprawiedliwość. Kto będzie prowadził spór ze mną? Wystąpmy razem! Kto panem mojego sądu? Niech zbliży się do mnie!”

Potężny Bóg przedstawiony w Księdze Deutero-Izajasza wielokrotnie interweniuje w losy swojego narodu. Pomaga zarówno Izraelowi (por. Iz 43,2.5; 44,2), jak i Cyrusowi (por. Iz 45,1.5), jest także blisko swojego wybranego Sługi. Słowo **קרוב**, oznaczające zarówno „najbliższe (miejsce)”, jak i osobę „bliską”, „najbliższą”, ale także „krewnego” i „przyjaciela”, jest kolejnym krokiem w pogłębianiu zażyłej relacji pomiędzy Bogiem i Jego Sługą⁵⁸. Księga Kapłańska jako „najbliższych krewnych” wskazuje matkę, ojca, syna, córkę, brata i niezamężną siostrę (por. Kpł 21,2). W Ps 15,3 „bliski” – „sąsiad” w tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia – jest zrównany z bliźnim, któremu nie czyni się nic złego. Wreszcie Tora mówi o tym, że żaden naród nie ma Boga tak bliskiego, jak naród Izraela (por. Pwt 4,7). Przekonanie to podziela również Deutero-Izajasz, zachęcając wygnańców, aby wołali do Pana, „dopóki jest blisko” (por. Iz 55,6). Dlatego też Sługa Pański może z pełnym przekonaniem wyznać, że „bliski jest ten, który odda mi sprawiedliwość”. Mając tę pewność, bohater *Trzeciej pieśni* zmienia scenę opisywanych wydarzeń – z miejsca kaźni na salę sądową. Dwa kolejne wersety są monologiem Sługi, który stawiając retoryczne pytania i udzielając na nie odważnych odpowiedzi, potwierdza zapewnienie wyrażone w pierwszym zdaniu⁵⁹. W opinii Bożego wybrańca proces, do którego wzywa swoich oprawców, jest dla niego od początku wygrany. Przeciwnicy wydali na siebie wyrok, gdy próbowali sami wymierzyć sprawiedliwość za pomocą siły fizycznej. Bezapelacyjny rezultat rozprawy potwierdza także stylistyka wersetu. Mowy sądowe jako forma literacka są często używane przez proroków dla podkreślenia Bożej mocy i zaangażowania w sprawę swojego narodu. Na przykład w początkowych wersach 50. rozdziału Księgi Izajasza milczenie Izraela na wygnaniu jest wyrazem ich słabości i bezradności wobec argumentów wytaczanych przez Boga. W Iz 50,8 Sługa staje się rzecznikiem Bożej sprawy, wykazując, że Pan jest rzeczywiście po jego stronie. Oprawcy, zdolni do fizycznego ataku na niewinnego, milkną w obliczu tej pewności. Ostatecznie Sługa potwierdza, że jedynie Bóg jest tym, który ma moc usprawiedliwiania. Do tego przekonania dochodzi również św. Paweł, widząc w Bogu jedyne źródło przywrócenia sprawiedliwości (por. Rz 8,33)⁶⁰. I choć Deutero-Izajasz nie precyzuje narzędzia Bożego usprawiedliwienia, to analizowane wersety wraz z całą *Czwartą pieśnią* (Iz 52,13–53,12)

⁵⁸ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. II, s. 198. W słowniku można przeczytać, że użyte w Iz 50,8 słowo **קרוב** oznacza „bliskość” w znaczeniu czasu lub miejsca: „zgodnie z kontekstem, który zawiera pojęcie nowości, drugie znaczenie jest bardziej prawdopodobne niż pierwsze”. Jednak w kontekście całości tekstu i przeprowadzonej analizy relacji Bóg – Sługa trudno przyznać, że dopiero w Iz 50,8 obecność Boga względem Sługi jest czymś nowym, wcześniej nieodświadczanym.

⁵⁹ Por. P. HÖFFKEN, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66*, Stuttgart 1998, s. 145.

⁶⁰ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, s. 196. Cały Nowy Testament wyraża prawdę o usprawiedliwieniu skupioną w osobie Jezusa Chrystusa, Jego cierpieniu, śmierci i zmartwychwstaniu.

wyznaczają kierunek, który w pełni rozwija się w wydarzeniach paschalnych Nowego Testamentu⁶¹.

2.4.8. „A oto PAN, właśnie PAN mi pomaga. Kto jest tym, który dowiedzie mi winy?”

W tym wersecie ostatni raz w całej *Pieśni* pojawia się powtarzany zwrot: „Pan, właśnie Pan”, po którym Sługa jeszcze raz przypomina, że sam Bóg jest jego pomocą i wsparciem. To wielokrotne powtarzanie imienia Boga w kontekście wyznanego przez Sługę cierpienia pozwala wysnuć teologiczną prawdę. W. Chrostowski dobitnie przekonuje, że Bóg nie odwraca się od człowieka cierpiącego, ale stara się być z nim i dla niego. Co więcej, Stworzyciel chce współuczestniczyć w cierpieniu wraz ze swoim stworzeniem. Wprowadzenie do tej prawdy w *Trzeciej pieśni* zostaje rozwinięte w ostatniej, *Czwartej pieśni o Słudze Pańskim*⁶².

Analizowany fragment Iz 50,4-11 obok tematu cierpienia stawia kwestię sprawiedliwości przed Bogiem. W kanonicznej lekturze powyższego wersetu nie sposób pominąć postawionego przez Sługę ostatniego pytania retorycznego. Użyte w nim słowo עשר (eser) w innych fragmentach biblijnych rozwija wyszczególniony temat prawości wobec najwyższego Prawodawcy.

Pierwszym przykładem jest wierna postawa króla Dawida po zwycięstwie nad Saulem i innymi wrogami przedstawiona w Drugiej Księdze Samuela. Swoje zwycięstwo władca zawdzięcza Bożej obronie, a Jego błogosławieństwo traktuje jako nagrodę za sprawiedliwość. W 2 Sm 22,22 jasno zostaje powiązane popełnianie zła z oddaleniem się od Boga. Biblia Tysiąclecia tłumaczy sugestywnie: „nie oddaliłem się przez grzech od mojego Boga”. Udowodnienie winy Słudze Pańskiemu byłoby jednoznaczne z przekreśleniem jego relacji z Bogiem. Na szczęście żaden ze świadków nie jest w stanie tego dokonać.

Kolejnym fragmentem jest uroczysta modlitwa króla Salomona po wprowadzeniu Arki Przymierza (por. szczególnie 1 Krl 8,44-49). W kontekście konfliktów militarnych sprawiedliwy król prosi Boga o wysłuchanie błagalnych modlitw narodu zarówno w obliczu zwycięstwa, jak i porażki. Salomon jest świadom grzeszności każdego człowieka, która w konsekwencji może doprowadzić do niewoli narodu. Przyzywa więc Bożego miłosierdzia, aby w obliczu szczerego nawrócenia Izraela Pan przywrócił swojemu ludowi należną sprawiedliwość. Kolejny raz fragment Pisma Świętego uwypukla powiązanie pomiędzy szczerą postawą nawrócenia i bliskości z Bogiem a Jego błogosławieństwem i boską sprawiedliwością.

Ostatnim, dużo trudniejszym w interpretacji, lecz treściowo powiązany fragmentem jest wyznanie Hioba znajdujące się w 9. rozdziale tej księgi mądrościowej. Słowa

⁶¹ Por. T. LONGMAN, D.E. GARLAND (red.), *The expositor's Bible*, s. 783.

⁶² Por. W. CHROSTOWSKI, *Bóg jest zawsze po stronie cierpiących*, konferencja: „Pan Bóg mnie wspomaga, Iz 50,7”.

bohatera, naznaczone wielkim lękiem przed Wszchemogącym, prowadzą go do refleksji, że jego wina jest nieodpuszczalna. Z perspektywy człowieka cierpiącego, uważa za nieodwołalne swoje przeznaczenie, nawet pomimo podejmowanych prób nawrócenia (por. Hi 9,27-32). Życie w lęku zaciemnia nadzieję Bożego miłosierdzia. W monologu pojawia się również kwestia sądowej rozprawy, na którą Hiob nie czuje się godny wzywać Boga. Wie, że ludzkimi siłami nie jest w stanie zwyciężyć z Bogiem. Jedyne, co pozostaje w jego mocy, to litościwie błagać Pana o odebranie strachu i cierpienia (por. Hi 9,34-35). I choć w postawie Hioba można dostrzec przekonanie, że cierpienie i rozpacz są w stanie zwyciężyć człowieka wiernego Bogu, to druga część analizowanego wersetu ukazuje, że chwilowa przewaga zła zawsze ustępuje Bożej dobroci⁶³.

2.4.9. „Oto oni wszyscy jak odzież zbutwieją, mól ich zje”

Sługa Pański swoją stanowczością w mowie sądowej udowodnił, jak silna jest towarzysząca mu pewność Bożej interwencji w jego sprawie. Pod koniec swojego wywodu zapowiada los swoich prześladowców. Część krytyków podaje w wątpliwość pierwotną obecność w. 9b w aktualnym miejscu w tekście. Choć należy się zgodzić, że stylistyka zdania bardziej odpowiada Iz 50,1-3⁶⁴, to wydzwięk, a co za tym idzie, biblijna prawda opisana w metaforze zniszczonej przez mole odzieży jest odpowiednią puentą dotychczas omówionych treści. Historyczne księgi biblijne niezwykle trafnie wykorzystują obraz znoszonej odzieży dla ukazania przynależności narodu do Boga. Księga Powtórzonego Prawa dwukrotnie wkłada w usta Boga przypomnienie czterdziestoletniej wędrówki na pustyni (por. Pwt 8,4; 29,5). Pan, wskazując na nieustanne błogosławieństwo, jakim obdarzył uciekający naród, przypomina, że w trakcie wieloletniej drogi ich odzież i buty nie zostały zniszczone. Prawda ta została również przypomniana w Księdze Nehemiasza, gdy cały lud po wyzwoleniu z niewoli babilońskiej wsłuchiwał się na nowo w Prawo Mojżeszowe (por. Ne 9,21). Jedyne dzięki Bożemu zamysłowi Izrael był w stanie dotrzeć do Ziemi Obiecanej według złożonej przez Pana obietnicy. W oczach Izraelitów to Boża wierność i stałość jest przyczyną trwałości szat i obuwia, a te – symbolem przynależności do Pana. Odmienną postawę prezentowali mieszkańcy Gibeonu, aby w podstępny sposób stać się sprzymierzeńcami Izraela w Kanaanie (por. Joz 9,3-27). Stare, zniszczone odzienie miało być dla Chiwitów oznaką długiej, wyczerpującej podróży – podobnej do wędrówki Izraelitów przez pustynię. Tym samym chcieli zjednać sobie Izraelitów i wspólnie zamieszkać na terenach, które Bóg wyznaczył dla swojego ludu, stając się jednocześnie sprzymierzeńcami Jozuego. Znak zniszczonych szat choć miał oznaczać trud i wołanie o pomoc, stał się symbolem kłamstwa, a w konsekwencji niewoli przybyłego ludu.

⁶³ Por. W. CHROSTOWSKI, *Bóg jest zawsze po stronie cierpiących*.

⁶⁴ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, s.196.

Kolejne biblijne teksty podtrzymują ten pejoratywny wydźwięk symboliki zdartych szat. Wskazują na niestałość i przemijalność (por. Hi 4,19; 13,28), różną od Boga, który jest stały i wieczny (por. Ps 102,26). Podobnie te przeciwieństwa zestawia z sobą Deutero-Izajasz, przywołując temat zbawienia i sprawiedliwości (por. Iz 51,6). Również autor Listu do Hebrajczyków mówiąc o wyjątkowości Syna Bożego, stosuje powyższe porównanie (por. Hbr 1,9-12). Widzi w Chrystusie Tego, który „umiłował sprawiedliwość, a znienawidził nieprawość”. Wracając do przeznaczenia przeciwników Sługi Pańskiego, należy stwierdzić, że za dokonane zło i odwrócenie się od Boga otrzymają karę, nawet jeśli zostanie ona odłożona w czasie. Ostatecznie to sprawiedliwość Boga i wierność Sługi zwyciężą nad popełnionym złem.

2.4.10. Sługa jako wzór dla bogobojnych (Iz 50,10-11)

Wielu komentatorów i krytyków tekstu biblijnego w tym miejscu kończy egzegezę *Trzeciej pieśni o Słudze Pańskim*, traktując pozostałe dwa wersety jako redakcyjny dodatek. Z jednej strony styl wypowiedzi, a przede wszystkim jej adresat, pozwalają na traktowanie dwuwiersza Iz 50,10-11 jako pewnego rodzaju dopowiedzenie czy uzupełnienie przeanalizowanego wcześniej fragmentu. Z drugiej jednak należy przyznać, że choć może to być dodatek, to jest on niezbędny dla zrozumienia i aktualizacji treści poprzedniej części tekstu.

W. 10a bezpośrednio wskazuje na Sługę, którego głos skierowany jest do tych, którzy „boją się Pana”. Słuchanie Sługi i bojaźń Boża są ze sobą ściśle powiązane⁶⁵. Höffken zauważa, że autor w Iz 50,10 zwraca się do wybranej grupy ludzi, inaczej niż w Iz 50,11, gdzie użyte jest słowo בּוֹל – „wszyscy”⁶⁶. Ta wybrana grupa przywodzi na myśl znaną z Izajaszowej teologii świętą Resztę Izraela. Bojący się Pana to nie ludzie, którzy ukrywają się przed Bogiem (Iz 2,10-11.19-21), ale ci, którzy zbliżają się do Niego z wiarą (por. Pwt 18,15-18; Łk 9,34-35). Za postacią Sługi, który dotychczas w lekturze poprzednich pieśni był prezentowany indywidualnie, tworzy się grupa ludzi, którzy chcą podążać jego śladem. Wątpliwe jest, aby ten werset wprowadzał już nowotestamentalną (por. m.in. Ef 2,14) wizję zjednoczenia Żydów i pogan w obrazach, odpowiednio, Bożej bojaźni i ciemności⁶⁷. Ten drugi, choć występuje w Starym Testamencie wielokrotnie, rzadko związany jest z narodami pogańskimi. Rdzeń hebrajski חַשְׁמַל oznacza „ciemność”, „zaćmienie”, ale również „tajemnicę”. Pierwotny chaos z początku Biblii jest wyrażony jako „ciemność nad powierzchnią bezładu wód” (Rdz 1,2b). Również eschatologiczne zatracenie opisane jest jako ciemność (por. Iz 3,9-11; Koh 12,1-3), a Hiob przeklina dzień swego urodzenia i pragnie, aby ogarnęła go ciemność – Boża niepamięć (por. Hi 3,2-10). I chociaż w przekonaniu Hioba wejście

⁶⁵ Por. K. BALTZER, *Deutero-Jesaja*, s. 432–433.

⁶⁶ Por. P. HÖFFKEN, *Das Buch Jesaja*, s. 146–147.

⁶⁷ Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*, s. 197–198.

w mrok oznacza brak kontaktu z Bogiem, to psalmy przekonują, że to sam Pan ma władzę zarówno nad światłem, jak i nad ciemnością (por. Ps 35,6-7; 88,12; 139,11-13). Wreszcie ciemność jest wynikiem grzechu i dobrowolnego działania przeciwko Bogu (por. Iz 8,21-22; 47,5-6; Mi 3,5-7). W związku z powyższym komentatorzy skłaniają się więc do pokutnego charakteru Iz 50,10b ze względu na użytą terminologię. Werset ten może nawoływać do nawrócenia, w którym głos Sługi, a także jego postawa, miałby stać się światłem prowadzącym do Boga⁶⁸. Warto zaznaczyć, że rolę Sługi jako prawodawcy czy – bardziej bezpośrednio – nowego Mojżesza rozwija w swoim komentarzu Baltzer⁶⁹. Wreszcie realizację swojej misji w kategoriach światła i ciemności, jako pasterza prowadzącego zbłąkane owce, prezentuje sam Chrystus w Janowej Ewangelii (por. J 10,3-5; 12,44-46). To prorocze, ale i pasterskie powołanie Sługi w *Czwartej pieśni* zostaje wzmocnione odkupieńczym charakterem śmierci, którą poniósł z rąk oprawców. Jego cierpienie jest drogą przez ciemność. Sługa jest zatem prototypem i wzorem bogobojnych i pobożnych. Jeżeli Sługa przeżywa cierpienie, wówczas człowiek bogobojny w obliczu trudnej sytuacji może zrozumieć siebie w analogii do niego. W ten sposób w losie Sługi mają udział bojący się Pana, którzy pomimo trwania w ciemności życia – czy to z powodu niezawinionego cierpienia, czy też grzechu – postanowili zaufać Panu i na Nim polegać.

Druga grupa ludzi przeciwna Słudze to wszyscy ci, którzy wznecają ogień. Obraz rozprzestrzeniającego się pożaru wskazuje na wzrastającą nienawiść wobec Bożego posłańca. Ogniste strzały, które do tej pory były jedynie werbalnym sprzeciwem, rozniecają gniew w sercach przeciwników Sługi i w konsekwencji doprowadzają do jego śmierci. Jednocześnie widać tutaj, że spór, który swój początek miał w sprzeciwie wobec misji Sługi Pańskiego, eskaluje na cały naród. W ten sposób zwrot Iz 50,11 skierowany bezpośrednio do napastników staje się pośrednio nadzieją dla słuchających Sługi. Przeciwnicy zostaną powaleni własną bronią, a ich zło odwróci się przeciwko nim. Popelniona zbrodnia jest jednocześnie karą. W w. 11 szczególnie podkreślony jest fakt, że Bożym działaniem dokonuje się wymierzenie kary. Płomienie ognia są zapowiedzią wiecznego piekła opisanego w ostatnim wersecie Księgi Izajasza (por. Iz 66,24).

Przedstawiona powyżej interpretacja *Trzeciej pieśni o Słudze Pańskim* wprowadza wiele znaczących wątków judaistycznej oraz chrześcijańskiej teologii. Tekst kanoniczny Iz 50,4-11 zawiera opowieść o wybranym przez Boga Słudze, który wierny swojej misji godzi się na przyjęcie niesprawiedliwości i cierpienia. Ostatnie wersety *Pieśni* przenoszą indywidualny charakter historii proroka na cały naród Izraela. Przenikanie się osobistych historii postaci biblijnych z życiem wszystkich Izraelitów jest wyrazem judaistycznej wiary w Bożą obecność w historii całego ludu wybranego. To przeświadczenie można odnaleźć w samych tekstach Starego Testamentu, jednak bogactwo wiary i żydowskiej

⁶⁸ Por. T. LONGMAN, D.E. GARLAND (red.), *The expositor's Bible*, s. 784.

⁶⁹ Por. K. BALTZER, *Deutero-Jesaja*, s. 432-433.

tradycji zawarte jest w targumach – aramejskich przekładach i komentarzach Pisma Świętego, którym poświęcony zostanie kolejny punkt.

3. Targum do Księgi Izajasza

Kanoniczny tekst hebrajski jest dla Izraela świętą wykładnią Bożego słowa. Od czasów niewoli babilońskiej oryginalny język Biblii stał się językiem świętym (hebr. *leszon ha-qodesz*) używanym jedynie podczas modlitw i liturgii synagogałnej⁷⁰. Haggady żydowskie wskazują, że aniołowie w niebie nie rozumieją innego języka poza hebrajskim, a pierwsi ludzie komunikowali się w tym języku przed budową wieży Babel⁷¹. I choć znacząca większość tekstu biblijnego Starego Testamentu została spisana w języku hebrajskim – i tak zachowała się do czasów współczesnych – od VI w. przed Chr. w narodzie żydowskim nastąpiła potrzeba wyjaśnienia Pisma Świętego w zrozumiałym dla ludzi języku. Wtedy bowiem dla Izraelitów językiem potocznym stał się aramejski, a przyswajanie Biblii stało się możliwe dzięki rozwojowi targumów.

3.1. Targum – podstawowe pojęcia

Początek zjawiska targumizmu jest bezpośrednio związany z wprowadzeniem do codziennego użytku jako *lingua franca* w narodzie żydowskim języka aramejskiego. Język ten wywodzi się, podobnie jak hebrajski, z rodziny języków semickich. Przepuszcza się, że był używany już w II tysiącleciu przed Chr. na terenach Żyznego Półksiężycza. Najstarsze zachowane pisma datuje się na IX w. przed Chr. Pomimo wspólnego pochodzenia, języki aramejski i hebrajski znacząco różnią się od siebie. Potwierdzeniem tego faktu może być przytoczona na kartach Drugiej Księgi Królewskiej historia króla Ezechiasza. Według autora biblijnego zarówno żydowscy urzędnicy, jak i posłańcy asyryjscy posługiwali się językiem aramejskim (por. 2 Krl 18,26). Był on niezrozumiały dla ludzi mieszkających w Jerozolimie. Używali oni ówczesnie jedynie języka hebrajskiego. Sytuacja istotnie zmieniła się w przeciągu jednego stulecia, gdyż po powrocie z niewoli babilońskiej to język hebrajski dla kolejnego pokolenia mieszkańców Jerozolimy stał się obcym dialektem⁷². Dlatego też podczas odczytania za czasów Ezdrasza Księgi Prawa w 458 r. p.n.e. do słów Pisma dodawano tłumaczenie, „tak że lud rozumiał czytanie” (por. Ne 8,8). Użyte hebrajskie słowo **מְתָרְגְּמִין** oznacza tyle, co „oddzielać”, „decydować”, „rozstrzygać sens”. Słowo Boże było wykładane ludowi przez odpowiedni przekład (targum) oraz stosowny komentarz (midrasz). Według biblistów przytoczony fragment z Księgi Nehemiasza

⁷⁰ Por. M.S. WRÓBEL, *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, Lublin 2017, s. 48.

⁷¹ Por. R. ZAJĄC, *Biblia – początek*, Kraków 2016, s. 31.

⁷² Por. M. ROSIK, I. RAPOPORT, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*, Wrocław 2009, s. 13.

wskazuje na pierwsze w historii Izraela ustne interpretacje czytanego tekstu biblijnego, a żydowska tradycja w tym tekście widzi początek zjawiska targumizmu. Talmud jerozolimski oraz talmud babiloński odnoszą hebrajskie słowo **תַּרְגּוּם** do aramejskiego tłumaczenia, tj. targumu⁷³. Warto dodać, że Stary Testament zawiera fragmenty w języku aramejskim (m.in. Ezd 4,8–6,18; 7,12-26; Dn 2,4-7; 28), które albo oryginalnie zostały spisane w takim języku, albo zachowały się w tradycji jedynie tłumaczenia i jako takie dotarły do naszych czasów⁷⁴.

Targum w pierwszym znaczeniu jest prostym tłumaczeniem ksiąg biblijnych na język aramejski⁷⁵. Aramejskie słowo „targum” oznacza „tłumaczenie”, „interpretacja”. Termin ten wywodzi się z języka akadyjskiego, gdzie pojęcie *targumānu* odnosi się do osoby tłumacza. W Starym Testamencie bezpośrednio odwołanie do tego słowa można odnaleźć jedynie w Księdze Ezdrasza – w wersecie, który jest wprowadzeniem do aramejskiej części tego tekstu biblijnego (por. Ezd 4,7). Aramejskie tłumaczenia Biblii Hebrajskiej spełniały podwójną funkcję – z jednej strony miały za zadanie przełożyć niezrozumiały tekst biblijny na używany ówczesny język, ale równocześnie wprowadzały do tekstu aktualizacje i odpowiednie interpretacje. Początkowo ustny przekaz aramejskich wersji poszczególnych ksiąg kształtowany w liturgii synagoidalnej, szkołach oraz prywatnej pobożności zaczął przybierać ustaloną formę, którą po kilkuset latach spisano⁷⁶. Tradycja ta zaowocowała również wypracowaniem rabinicznych zasad interpretacji tekstu biblijnego, z których najważniejszą jest wykładanie sensu fragmentu Biblii na podstawie innych tekstów biblijnych⁷⁷.

Podczas liturgii synagoidalnej obok funkcji lektora tekstu hebrajskiego występowała również funkcja tłumacza (aram. *meturgeman*). Jego zadaniem było, po odczytaniu przez lektora wersetu lub kilku wersetów w języku oryginalnym, przełożenie i wyjaśnienie tekstu, używając języka aramejskiego. Tłumacz nie mógł mieć przed sobą tekstu biblijnego, lecz jego przekład musiał być odpowiednio zwięzły, aby nie tworzyć zbyt obszernych przerw w lekturze tekstu hebrajskiego⁷⁸. W ten sposób aramejska parafraza tekstu biblijnego stawała się dla kolejnych pokoleń Izraelitów wykładnią Bożego słowa, docierając w tej formie do czasów Jezusa. Z tego względu głębsze poznanie literatury aramejskiej pozwala obecnie biblistom lepiej rozumieć znaczenie poszczególnych tekstów Nowego Testamentu.

⁷³ Por. M.S. WRÓBEL, *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, s. 63–64.

⁷⁴ Por. M. PARCHEM, *Księga Daniela*, Tarnów 2012, s. 14.

⁷⁵ Por. B. CHILTON, *The Isaiah Targum Introduction, Translation, Apparatus and Notes*, Wilmington 1987, s. XVIII.

⁷⁶ Por. M.S. WRÓBEL, *Targum Neofiti 1 – Księga Rodzaju. Tekst aramejski – przekład – aparat krytyczny – przypisy (Biblia Aramejska)*, Lublin 2014, s. XXXII.

⁷⁷ Por. S. MĘDALA, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 354. Więcej na ten temat z punktu widzenia żydowskiego prezentuje rabin I. Rapoport w: M. ROSIK, I. RAPOPORT, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej*, s. 185–204.

⁷⁸ Por. M. ROSIK, I. RAPOPORT, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej*, s. 147.

Po odkryciach w Qumran oraz ponownym odkryciu *Targumu Neofiti* (w archiwach watykańskich) bibliści zrewidowali swoją wiedzę na temat powstania, rozwoju i klasyfikacji aramejskich przekładów Biblii Hebrajskiej. W kolejnych akapitach zostanie skrótowo przedstawiony wynik obecnych ustaleń w tym zakresie.

Zasadnicza linia podziału targumów przebiega pomiędzy środowiskami ich powstania. Targumy oficjalne, zwane inaczej babilońskimi, powstały w diasporze babilońskiej. Zawierają *Targum Onkelosa* do Pięcioksięgu oraz *Targum Jonatana* do proroków i są zazwyczaj dosłownym tłumaczeniem tekstu biblijnego. Nie jest to jednak ścisła reguła, jak pokaże w kolejnych podpunktach szczegółowa analiza fragmentu *Targumu Jonatana*. Drugą grupą tekstów są targumy palestyńskie, które obejmują teksty znalezione w Qumran, *Targum Neofiti I*, *Targum Pseudo-Jonatana*, *Targum Fragmentaryczny*, targumy z genizy kairskiej oraz *Targumy Tosefty*. Teksty te są częściej parafrazą i interpretacją tekstu, rozbudowując tym samym zwięzłe fragmenty biblijne o dodatkowe wyjaśnienia⁷⁹. Istnieje również tak zwany *Targum Samarytański*, który powstał w środowisku ludności zamieszkującej okolice Samarii w czasie niewoli babilońskiej. Wspólnota Samarytan, których pomoc przy odbudowie świątyni po 538 r. p.n.e. odrzucili powracający wygnañcy, stworzyła własne tłumaczenia i interpretacje, które jednak nie doczekały się oficjalnej redakcji. Z tego powodu teksty prezentują różne wersje w poszczególnych zachowanych rękopisach⁸⁰.

Chronologia powstania tradycji targumicznej została podzielona przez biblistów na pięć etapów, w których początkowy ustny i lokalny sposób wyjaśniania tekstu stał się wykładnią globalną, zweryfikowaną i spisaną w środowiskach rabinicznych⁸¹. Pierwszy etap przypada na V–II w. przed Chr. W tym czasie naród żydowski potrzebował skutecznych narzędzi odbudowy tożsamości oraz tradycji religijnej, zniszczonej przez deportację do Babilonii. Potrzeba oczyszczenia wiary Izraela z pogańskich zwyczajów prowadziła do tworzenia odpowiednich wyjaśnień tekstów biblijnych, których celem było przywrócenie religijnej tożsamości narodu. Etap ten był etapem źródłowym, w którym całość tradycji została przekazana ustnie. Kolejny okres jest datowany na czasy międzytestamentalne. Odnalezienie nad Morzem Martwym rękopisy targumów do Księgi Hioba oraz Księgi Kapłańskiej rzuciły nowe światło na genezę całego zjawiska targumizmu. Do tego momentu uważano bowiem, że redakcja targumów nastąpiła po czasach, gdy teksty Nowego Testamentu przybrały swój ostateczny kształt. Po tym odkryciu należało na nowo zweryfikować hipotezę, czy aramejska tradycja Biblii Hebrajskiej mogła mieć znaczący wpływ na kształtowanie się nauki Nowego Testamentu. W świetle współczesnych badań wydaje się, że odpowiedź na to pytanie jest twierdząca. Trzeci okres to czas powstawania części znanych dziś targumów palestyńskich. Choć większość zachowanych manuskryptów to średnio-

⁷⁹ Por. M.S. WRÓBEL, *Targum Neofiti I*, s. XXXII.

⁸⁰ Por. M. ROSIK, I. RAPOPORT, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej*, s. 153.

⁸¹ Por. M.S. WRÓBEL, *Targum Neofiti I*, s. XXXIII–XXXIV.

wieczne kopie oryginalnych tekstów, ich spisanie datuje się na czasy po zburzeniu świątyni jerozolimskiej (70 r. n.e.) a końcem III w. Do powstałych w tym okresie tekstów zalicza się targumy z genizy kairskiej, *Targum Fragmentaryczny* i *Targum Neofiti I*. Następnie, około III w., zostały spisane teksty zaliczane do targumów babilońskich. Powstawały one w Babilonii, a głównym dziełem tego okresu jest *Targum Onkelosa* do Pięcioksięgu. Wtedy również datuje się powstanie *Targumu Jonatana*. Około VII w. kończy się kształtowanie tradycji targumicznej w formie pisemnej, gdy na terenie Syrii i Galilei powstał *Targum Pseudo-Jonatana*. Należy jednak pamiętać, że w zachowanych manuskryptach można znaleźć także liczne dodatki i glosy dopisywane i kopiowane w późniejszych wiekach. Są to zarówno dodatki z żydowskich midrasz, jak i uzupełnienia z innych targumów⁸².

3.2. *Targum Jonatana*

Spśród wymienionych powyżej targumów tłumaczenie całej części Biblii Hebrajskiej zwanej *Nabim* zostało nazwane *Targumem Jonatana*. Talmud babiloński⁸³ przypisuje redakcję całości tekstów prorockich Jonatanowi ben Uzzielowi, który był uczniem Hillela. Takie przyporządkowanie umiejscawia redakcję tekstu w pokoleniu następującym bezpośrednio po działalności Chrystusa, więc na przełomie I i II w. Dodaje on także historycznie niemożliwą tezę, że Jonatan pracował pod przewodnictwem Aggeusza, Zachariasza i Malachiasza – późnych proroków biblijnych. Oczywiście ten dodatek miał za zadanie w tradycji rabinicznej dowartościować pozycję tłumacza, stawiając go niejako na równi z samymi prorokami. Samo przypisanie tego targumu do osoby Jonatana miało najprawdopodobniej charakter ideologiczny. Tekst aramejski miałby stanowić tłumaczenie greckiego tekstu „Proroków” autorstwa Teodocjona. Hebrajskim odpowiednikiem imienia greckiego pisarza jest właśnie imię Yonatan⁸⁴. Bibliści podjęli nawet próbę przyporządkowania *Targumu Jonatana* do szkoły rabiego Akiby, gdyż są w stanie wykazać zbieżność pomiędzy treścią *Targumu* a szkołą żydowskiego nauczyciela⁸⁵. Badania samego tekstu, ale także inne teksty tradycji żydowskiej skłaniają się ku stwierdzeniu, że aramejskie tłumaczenie „Proroków” powstało w Babilonii pomiędzy III a V w. w niepalestyńskim dialekcie języka aramejskiego⁸⁶. Talmud – w kontekście dyskusji nad interpretacją targumu – wspomina także Józefa bar Hijja, którego śmierć datuje się na 333 r. n.e. Jednak bibliści pozostają na zachowawczym stanowisku, że żadnego z wymienionych powyżej autorów nie można uznać

⁸² Por. M. ROSIK, I. RAPOPORT, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej*, s. 148–152.

⁸³ Por. Megillah 3a.

⁸⁴ Por. S. MĘDALA, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, s. 359.

⁸⁵ L. SMOLAR, M. ABERBACH, *Studies in Targum Jonathan to the Prophets*, s. XXVI, za: B. CHILTON, *The Isaiah Targum*, s. XXIII.

⁸⁶ Por. M. ROSIK, I. RAPOPORT, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej*, s. 152.

za pewnego autora *Targumu do Proroków*⁸⁷. Na temat autora *Targumu Jonatana* milczy również *Talmud jerozolimski*.

Oba targumy, zaliczane do targumów babilońskich, są nazywane również targumami oficjalnymi. Wynika to z faktu, że teksty te zostały uznane za normatywne dla całego judaizmu rabinicznego. Podobieństwa stylu, słownictwa i genezy, a także spójność tekstu pomiędzy manuskryptami świadczą o tym, że zarówno *Targum Onkelosa*, jak i *Targum Jonatana* zostały poddane rewizji i oficjalnej redakcji w środowiskach rabinicznych. Z tego powodu *Targum do Proroków* był czytany podczas liturgii w synagogach i stał się tam wykładnią Haftary (tekstów prorockich). Już w IV w. tekst *Targumu Jonatana* był uznawany za dzieło normatywne przez *Talmud Babiloński* (por. BT *Sanh* 94b). W tym oraz innych tekstach rabinicznych można odnaleźć następujące stwierdzenie: „Bez targumu do tego wersetu nie wiedzielibyśmy, co on oznacza”⁸⁸. Powyższe stwierdzenie potwierdza fakt, że dla lepszego zrozumienia judaistycznej interpretacji tekstów prorockich niezbędne jest odwołanie się do tradycji targumicznej. Co więcej, badania językowe nad tekstem *Targumu Jonatana* wskazują, że ukonstytuowania się całości tekstu w formie ustnej należy szukać w czasach nie późniejszych niż 135 r. Tekst targumu w znaczącej większości fragmentów jest dosłownym przekładem Biblii Hebrajskiej, rzadkim zjawiskiem są rozbudowane parafrazy czy obszerne midrasze. Również pod względem teologicznym teksty targumów babilońskich zachowują linię ortodoksyjnego judaizmu. Wskazana wyżej możliwość przypisania autorstwa badanego *Targumu* szkole rabiego Akiwy opiera się na obserwacji, iż interpretacja prawa biblijnego (tzw. *halacha*) jest spójna pomiędzy tymi dwiema tradycjami. Warto zaznaczyć jednak, że pomimo rabinicznej rewizji tekstu, *Targum Jonatana* zawiera interesujące mesjańskie interpretacje tekstów biblijnych (por. 2 Sm 23,4; Iz 4,3; 13,12; 40,31; Oz 6,2; Mi 5,1). Opublikowanie drukowanego tekstu *Targumu Jonatana* nastąpiło niedługo po wynalezieniu druku. Już w 1494 r. zostało wydane aramejskie tłumaczenie proroków wcześniejszych, a w obu edycjach tzw. Biblii rabinicznej całość tekstów prorockich została opublikowana na początku XVI w. Obecnie krytyczne wydanie *Targumu do Proroków* opiera się na manuskrypcie przechowywanym w *British Library* (Ms Or. 2211) z uwzględnieniem wariantów z innych rękopisów⁸⁹. Poniższe opracowanie opiera się na tłumaczeniu tekstu aramejskiego na język angielski, wydanym w serii *Aramaic Bible Series*, w której to targum do Księgi Izajasza opracował biblista B.D. Chilton⁹⁰.

⁸⁷ L. SMOLAR, M. ABERBACH, *Studies in Targum Jonathan to the Prophets*, s. XIX.

⁸⁸ Zob. np. BT *Ber* 28a; BT *Meg* 3a; BT *Sanh* 94b.

⁸⁹ Por. A. SPERBER, *The Bible in Aramaic*.

⁹⁰ Por. M.S. WRÓBEL, *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, s. 157–158.

3.3. Zasady translatorskie oraz teologia targumów

Dla dobrego zrozumienia aramejskiego tłumaczenia tekstu biblijnego należy zapoznać się z szeregiem zasad dotyczących budowania przekładów, racji ich powstania, technik translatorskich, a także głównych wątków teologicznych przekazanych w tradycji targumicznej. Budowa targumów została ubrana w ścisłe reguły, których nadrzędnym celem było wyjaśnienie i aktualizacja tekstu biblijnego. Badacze Biblii Aramejskiej wyszczególnili siedem następujących zasad⁹¹:

1. Targum odnosi się w sposób literalny do tekstu oryginalnego.
2. Jeśli targumista podczas tłumaczenia tekstu dodaje jakiś materiał, to stara się go zintegrować z tekstem głównym, aby nie zaburzać płynności.
3. Słowo lub fraza mogą zostać zastąpione, jeśli nie zakłóci to sensu tłumaczenia.
4. Dodatek może pochodzić z materiału zawartego w samym tekście.
5. Większy dodatek może być wprowadzony na początku lub na końcu narracji, aby wzmocnić przekaz.
6. Teksty poetyckie są niekiedy tylko tłumaczone, częściej dodaje się do nich obszerne fragmenty.
7. Niektóre słowa tekstu oryginalnego mogą zostać pominięte, ale tłumacz musi wyjaśnić – dlaczego.

Obok ramowych zasad obowiązujących tłumaczy należy wydobyć szczegółowe cele, jakim podporządkowane zostały przekłady. W ogólnym pojęciu aktualizacji tekstu można zawrzeć zamiar lepszej identyfikacji miejsc i postaci biblijnych, które po kilku wiekach od powstania tekstu mogą być trudne w rozpoznaniu. Przykładowo: w ten sposób tłumacz utożsamiał rajska rzekę Pizon z Gangesem, dopowiadając, że rzeka ta „okrąża cały kraj Indii” (por. TgN Rdz 2,11)⁹². Interpretowanie kolejnych wersetów biblijnych na podstawie wypracowanej tradycji rabinicznej spowodowało, że w targumach można odnaleźć próby ukazywania postaci biblijnych, w szczególności patriarchów, jednostronnie, w dobrym świetle⁹³. Ten zabieg można z kolei zaobserwować w targumicznej wersji opowiadania o Symeonie i Lewim. Tekst biblijny mówi o rozgniewaniu braci i chęci zemsty, natomiast aramejskie tłumaczenie wprowadza w tym miejscu narrację o wojnie, sławiąc tym samym militarny kunszt patriarchów (por. TgN Rdz 49,5)⁹⁴. Inaczej jest z postaciami uznanymi za negatywne; te są jednoznacznie źle ocenione w tłumaczeniach targumistów. Następnie w przekładach można odnaleźć próbę harmonizowania pozornie sprzecznych fragmentów biblijnych. Wyraźnym przykładem jest ujednoczenie opisu manny w dwóch miejscach Pięcioksięgu. Księga Wyjścia podaje, że „[manna] miała smak placka z miodem” (por. Wj 16,31). Literalnie tłumaczy to

⁹¹ Por. *tamże*, s. 167.

⁹² TENŻE, *Targum Neofiti 1: Księga Rodzaju*, s. 17.

⁹³ POR. M. ROSIK, I. RAPOPORT, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej*, s. 147.

⁹⁴ M.S. WRÓBEL, *Targum Neofiti 1: Księga Rodzaju*, s. 491.

autor *Targumu Neofiti P*⁹⁵. Natomiast w Księdze Liczb Biblia Hebrajska mówi o smaku „ciasta na oleju” (por. Lb 11,8), jednak tłumacz przenosi tłumaczenie z wcześniejszej księgi Tory, pisząc: „[Manna] miała smak placka z miodem” (TgN Lb 11,8)⁹⁶. Wreszcie niezwykle ważnym kierunkiem tłumaczeń aramejskich było unikanie wszelkiego rodzaju antropomorfizmów w tekstach odnoszących się do Boga. Przekonaniem tradycji judaistycznej była teza, że Bóg jest „święty”, a tym samym w niczym niepodobny do człowieka, więc nie powinien być opisywany na sposób ludzki. Dlatego też wielokrotnie w tekstach targumicznych można spotkać się z zastępowaniem bezpośredniego działania Boga takimi terminami, jak *Memra* (Słowo), *Jaqara* (Chwała), *Szekina* (Obecność), *Barat Qol* (Córka Głosu) czy *Szem* (Imię)⁹⁷. Aby uzyskać przedstawione wyżej cele, tłumacze stosowali szereg technik translatorskich, których konkretne sposoby użycia można znaleźć podczas lektury targumów. I tak można wyróżnić kolejno: szczegółowe wyjaśnianie terminów hebrajskich i ich doprecyzowanie, aktualizacja oraz identyfikacja miejsc i zdarzeń, dopasowana do aktualnej wiedzy, kultury i religijności, używanie dubletów, przykładów przeciwstawnych i tłumaczeń łącznych, a także wyjaśnianie nazw – toponimów⁹⁸.

Literackie zasady oraz techniki translatorskie, jak i cała tradycja targumiczna, były podporządkowane żydowskiej teologii. Tłumaczenia z jednej strony zachowywały łączność z hebrajską tradycją, z drugiej – poszukiwały nowych odpowiedzi na stawiane przez pokolenia pytania o Boga, Jego relację z pojedynczym człowiekiem i całym narodem Izraela. Kontynuacja tradycji uwypukla widoczne w samym Piśmie Świętym wątki teologiczne, takie jak: monoteizm i świętość Boga, tematy Bożej sprawiedliwości i miłosierdzia, czy kwestie związane z Mesjaszem oraz żydowską eschatologią. Natomiast nowością wprowadzoną przez aramejskie tłumaczenia są chociażby terminy zastępujące imię Boga czy rozbudowana angelologia. Ponieważ pełna analiza teologii tradycji targumicznej jest zbyt obszerna, aby umieścić ją w niniejszym opracowaniu, poniżej zostaną poruszone wybrane tematy, które można znaleźć w analizowanym fragmencie *Targumu Jonatana*.

W TgJ Iz 50,11 pojawia się wspomniane wcześniej słowo *Memra*⁹⁹. Termin ten pochodzi od czasownika *amar* i oznacza „mówić”, „powiedzieć”. Jako rzeczownik można przetłumaczyć go bezpośrednio jako „Słowo”. Teologicznie odnosi się do słowa Boga, które ma moc stwórczą, objawia Boże zamiary i przynosi zbawienie. W Biblii Hebrajskiej słowem o takim znaczeniu był analizowany w drugim rozdziale rzeczownik *dabar*. Choć bibliści wskazują na wiele podobieństw pomiędzy tymi dwoma terminami, to warto

⁹⁵ POR. TENŻE, *Targum Neofiti 1: Księga Wyjścia*, s. 181.

⁹⁶ A. Díez Macho, *Neophyti 1: Números. MS de la Biblioteca Vaticana*, t. IV: *Números*, Madrid – Barcelona 1974, s. 103, za: M.S. WRÓBEL, *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, s. 180.

⁹⁷ TENŻE, *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, s. 171.

⁹⁸ Szersza analiza poszczególnych technik wraz z przykładami w: *tamże*, s. 167–183.

⁹⁹ *Tamże*, s. 195–202.

skupić się na unikatowych cechach pojęcia *Memra*, które zostały wydobyte podczas badań nad targumami. Przede wszystkim wśród biblistów występują dwa stanowiska dotyczące identyfikacji słowa. Jedna grupa badaczy uważa, że *Memra* jest wyłącznie lingwistycznym zabiegiem, pozbawionym sensu teologicznego, używanym jako opis Bożego działania i występującym zawsze w łączności z Bożym imieniem. Odmienne stanowisko prezentuje część biblistów, uznając, że *Memra* stanowi odrębną hipostazę, pośrednika pomiędzy Bogiem a ludźmi. Słowo bierze udział w komunikowaniu się Boga z ludźmi przede wszystkim jako narzędzie przymierza; w akcie stwórczym występuje jako obiekt kultu i ma wpływ na bieg wydarzeń i historii narodu. *Memra* pojawia się pierwszy raz w tłumaczeniu hymnu o stworzeniu zawartym w początkowych wersetach Księgi Rodzaju. Targumista przekonuje, że świat zaistniał dzięki stwórczej działalności Słowa (por. TgN Rdz 1,3-5). Tekst ten niezwykle silnie koresponduje z Janowym opisem Logosu występującym w prologu jego Ewangelii¹⁰⁰. Słowo Boga jest obecne podczas zawarcia przymierza pomiędzy Bogiem a Abrahamem. (por. TgN Rdz 17,7-8). Na innym miejscu *Targum Neofiti* używa konstrukcji „imię Słowa Pana” (por. TgN Rdz 15,6) dla ukazania wiary patriarchy. *Memra* występuje również w kontekście nawrócenia w przekładzie Księgi Izajasza. Prorok wypowiada słowa w imieniu Boga: „Nawróćcie się do mnie” (por. Iz 45,22), które aramejski tłumacz ujmuje jako: „Nawróćcie się od mego Słowa” (por. TgJ Iz 45,22).

Innym tematem teologicznym rozwijanym w tradycji aramejskich tłumaczeń jest kwestia Bożej sprawiedliwości¹⁰¹. Wątek ten, żywo obecny w teologii biblijnej, jest znaczącym tematem również w teologii targumów. Autorzy aramejskich tłumaczeń widzą w osobie Boga sędziego, który sprawiedliwie sprawuje sąd nad światem. Bogobojny Abel w dialogu ze swoim bratem, Kainem, przekonuje, że „jest sąd i jest sędzia, i jest inny świat. Jest nagroda dla sprawiedliwych i jest kara dla złych w świecie, który przyjdzie” (TgN Rdz 4,8). Podobnie *Targum Onkelosa* mówi o Bożej sprawiedliwości w momencie zniszczenia Sodomy i Gomory (por. TgO Rdz 18,25). Wyraźniej niż w tekście biblijnym aramejski tłumacz przekonuje, że to nie ludzki wysiłek Abrahama skłonił Boga do oszczędzenia prawych mieszkańców grzesznych miast. Pan – sprawiedliwy Sędzia – podjął słuszną decyzję, wytracając niesprawiedliwych i ratując tych, którzy postępowali według Jego nakazów. Podkreślanie Bożej sprawiedliwości w tekstach targumicznych doprowadziło do usuwania tych fragmentów biblijnych, które mogłyby zostać zrozumiane przez odbiorcę dwuznacznie. Pytanie postawione w Lm 3,38: „Czyż nie pochodzi z ust Najwyższego i niedola, i nieszczęście?” w wersji aramejskiej zostaje przełożone zdaniem oznajmującym: „Zło nie wychodzi z ust Wszechmocnego, lecz z szeptu Córki Głosu (*Bat Qol*) wskutek nieprawości panującej na ziemi. Aczkolwiek jeśli On [Bóg] chce ustanowić dobro dla świata, to wypływa

¹⁰⁰ *Tamże*, s. 278.

¹⁰¹ E. LEVINE, *The Aramaic Version of Lamentations*, New York 1976, s. 80–92; M. MAHER, *God as Judge in the Targums*, JSJ 29 (1998), s. 49–62, za: M.S. WRÓBEL, *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, s. 211–221.

ono z Jego świętych ust” (TgJ Lm 3,38)¹⁰². Na retoryczne pytanie postawione w tekście biblijnym targumista odpowiada tak, aby podkreślić sprawiedliwość Boga i Jego dobroć. Pomimo tego nie pomija tematu kary, jednak przypisuje ją Córce Głosu – jako przyczynie sprawczej i ludzkiej nieprawości – jako przyczynie celowej. W ten paradoksalny sposób łączy sprawiedliwość Boga, włączając w nią odpowiednią karę, z Jego niepomowaną dobrocią i miłosierdziem.

W kontekście Bożej sprawiedliwości pojawia się również trudny temat niesprawiedliwego cierpienia prawych i powodzenia grzeszników. Światło na tę kwestię rzuca Kohelet: „Jest marność, która się dzieje na ziemi: są sprawiedliwi, którym się zdarza to, na co zasługują grzesznicy, a są grzesznicy, którym się zdarza to, na co zasługują sprawiedliwi. Rzekłem: I to jest marność” (Koh 8,14). Do wyjaśnienia tego problemu targumista używa argumentu eschatologicznego, broniąc tym samym Bożej sprawiedliwości. Przekonuje, że cierpienie sprawiedliwego jest karą za najdrobniejszy grzech, którego się dopuścił, a radość grzesznika – nagrodą za najmniejsze uczynione na ziemi dobro. Taki stan rzeczy zostanie zachowany jedynie do momentu śmierci, a w przyszłym świecie zostanie wymierzona zarówno sprawiedliwa nagroda, jak i sprawiedliwa kara (por. TgJ Koh 8,14)¹⁰³.

Sprawiedliwość Boża kojarzona jest w tekstach biblijnych z gniewem Boga. Termin ten w hebrajskim języku biblijnym pochodzi od obrazowego porównania oznaczającego dosłownie „zapłonęły nozdrza”. Unikanie antropomorfizmów w targumach spowodowało, że miejsca były wyjaśniane za pomocą konkretnych kar zsyłanych na grzeszników. I tak np. gniew Boga względem szemrzącego na pustyni ludu objawił się tym, że na Izraelitów zostały zesłane jadowite węże. „Słowo Pana wypuściło przeciw ludowi jadowite węże, a te kąsały ludzi. I wielka liczba Izraelitów zginęła” (TgPsJ Lb 21,6)¹⁰⁴. Ponadto targumiści wyraźnie zaznaczają, że kary zsyłane przez Boga nie są wynikiem Jego złej woli, lecz zawsze skutkiem grzesznego działania człowieka. We wprowadzeniu do Księgi Zachariasza można znaleźć stwierdzenie: „Pan był bardzo zagniewany na waszych przodków” (Za 1,2). Targumista precyzyjniej wypowiada to zdanie, przenosząc przyczynę Bożego gniewu na zachowanie poprzednich pokoleń: „Postępowanie waszych przodków spowodowało gniew przed Bogiem” (TgJ Za 1,2)¹⁰⁵. Równocześnie, unikając ludzkiego postrzegania Boga, gniew nie jest czynnym przymiotem Pana („Pan był bardzo zagniewany”), lecz stoi przed nim („spowodowało gniew przed Bogiem”), zakrywając tym samym wgląd w postawę Boga.

¹⁰² P.S. ALEXANDER, *The Targum of Lamentations*, s. 154, za: M.S. WRÓBEL, *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, s. 212.

¹⁰³ P.S. KNOBEL, *The Targum of Qohelet: Translated, with Apparatus and Notes*, Colledgeville 1991, s. 43, za: M.S. WRÓBEL, *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, s. 213.

¹⁰⁴ E.G. CLARKE, *Targum Pseudo-Jonathan: Numbers*, Colledgeville 1988, s. 247, za: M.S. WRÓBEL, *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, s. 215.

¹⁰⁵ K.J. CATHCART, R.P. GORDON, *The Targum of the Minor Prophets. Introduction, Translation, Apparatus and Notes*, Wilmington 1987, s. 185, za: M.S. WRÓBEL, *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, s. 216.

3.4. *Trzecia pieśń o Słudze Pańskim w Targumie Jonatana*

Szczegółowa analiza tekstu kanonicznego przeprowadzona w poprzednim rozdziale wydobyla z tekstu Iz 50,4-11 teologiczne tematy sprawiedliwości i niewinności Sługi, jego cierpienia i konfliktu, jaki powstał ze względu na podejmowaną przez niego misję. W wielu miejscach potwierdzeniem wspomnianych tematów, ale i pogłębieniem refleksji okazuje się odczytanie *Trzeciej pieśni o Słudze Pańskim* w wersji aramejskiej. Przedstawione poniżej porównanie ma na celu ukazanie dodatków interpretacyjnych, które są świadectwem rozumienia tego tekstu w kręgach judaistycznych. Są one jednocześnie wskazówką, w jakim kluczu postać Sługi Pańskiego mogła być interpretowana przez Jezusa oraz autorów tekstów nowotestamentalnych. B.D. Chilton w swojej redakcji oboczności względem tekstu oryginalnego oznaczył kursywą, dlatego też w pracy zostanie przedstawiona bezpośrednio angielska wersja tłumaczenia wraz z wyszczególnionymi przez redaktora *Aramaic Bible Series* częściami tekstu aramejskiego.

Już pierwszy werset *Pieśni* wprowadza interpretację targumiczną, wydłużając tym samym prawie dwukrotnie tekst hebrajski. W polskim tłumaczeniu brzmi on następująco:

50,4 „Pan Bóg dał mi język tych, którzy uczą, by uczynić mnie zdolnym do nauczania z mądrością sprawiedliwych, którzy osłabli od słów ich prawa. Dlatego poranek po poranku on wcześniej wstaje, by wysłać jego proroków, bo może uszy grzesznika zostaną otwarte i będą mogli usłyszeć nauczanie”.

Sługa Pański otrzymał od Boga misję nauczania poprzez słowo. *Targum Jonatana* precyzuje, że nauczanie proroka jest rzeczywiście nauczaniem „mądrości sprawiedliwych” (*wisdom the righteous*). Sługa Pański jest heroldem Bożej sprawiedliwości, którą przyjął w codziennej nauce i przekazuje ją adresatom swojej misji. Bierna forma wyrażona w zdaniu: „to *make* [me] know [how] to *teach*” przenosi na Boga działanie związane z wyuczeniem Sługi. To Pan jest aktywnym podmiotem, dzięki Niemu Sługa zna naukę o Bożej sprawiedliwości i jest w stanie przekazywać ją dalej. Jednocześnie „mądrość sprawiedliwych” można rozumieć jako nauczanie Prawa przekazanego w tradycji poprzednich pokoleń. W ten sposób targumista chciał powiązać postać Sługi z wiernymi Izraela, którzy z pokolenia na pokolenie przekazywali religijną tradycję narodu. Silni, bogobojni patriarchowie Izraela mają być wzorem i przykładem dla słabych. W tym wersecie autor aramejskiej parafrazy precyzyjnie wskazuje, kim są te osoby – są to ci, którzy osłabli od słów prawa (*who faint for the words his law*). Zadaniem Sługi jest pobudzanie serca tych wiernych, którzy oddalili się od realizacji Prawa Bożego. Słabość, która w tekście hebrajskim mogła wskazywać zarówno na fizyczną, jak i moralną niemoc, w wersji aramejskiej jest odpowiednikiem grzechu – odejścia od Bożych praw. Sprawiedliwy Sędzia zna słabość swojego ludu, dlatego w swoim miłosierdziu nieustannie posyła proroków.

Nauczanie *Targumu* dodatkowo podkreśla, że Bóg osobowo angażuje się w posyłanie swoich proroków. Pomimo tego że aramejskie tłumaczenia starały się unikać antropomorfizacji Boga, analizowany werset ukazuje działalność Pana, który wcześniej wstaje (He [The LORD] *rises early*), by realizować zamierzony przez siebie cel. Druga część analizowanego wersetu przesuwając akcent z pierwotnego przyjmowania nauki przez Sługę na wyjście z nauczaniem do grzeszników. Tekst hebrajski oznajmiał, że prorok, aby rozpocząć swoją misję, codziennie przyjmował naukę tak, jak uczeń. Czytając aramejską parafrazę, można przypuszczać, że tłumacz uznał to za słabość proroka. Jednym z zabiegów stosowanych podczas tłumaczenia targumicznego była rezygnacja z wieloznaczności tekstów, które podważały doskonałość prezentowanych postaci (por. TgO Rdz 44,15)¹⁰⁶. Z tego powodu *Targum Jonatana* tłumaczy, że to ucho grzesznika ma zostać otwarte, aby słowa proroka – Sługi Pańskiego – były usłyszane przez adresatów (*the sinners' ears might be opened and they might listen to teaching*). Sługa jest w pełni gotów do realizacji powierzonego zadania, jednak odbiorcy posiadają wolną wolę i mogą nie przyjąć Bożej nauki. Z tego powodu tłumacz używa trybu warunkowego, nie mając pewności, czy grzesznik nawróci się do Boga po usłyszeniu głosu Sługi.

50,5-6 „Pan Bóg posłał mnie do prorokowania, a ja nie byłem buntowniczy, nie odwróciłem się wstecz. Dałem moje plecy do bicia, a moje policzki tym, którzy rwą brodę; Ja nie ukryłem mojej twarzy przed wstydem i opluciem”.

Powyższy werset jest przykładem aktualizacji tekstu biblijnego i rezygnacji z antropomorficznych obrazów. Metafora otwierania ucha została zastąpiona konkretnym zadaniem. Wybraniec Boży ma pełne przekonanie, że został posłany do prorokowania (*God has sent me to prophesy*). Podobnie jak w tekście hebrajskim, a także w poprzednim wersecie targumu, inicjatywa znajduje się po stronie Boga. To Pan nadaje Słudze rolę proroka. Jednocześnie postawa, jaka wynika z przyjętej misji, jest już wyborem posłanego. To Sługa zapewnia, że nie buntuje się i nie odwraca. Podobnie jak w tekście hebrajskim, aramejska parafraza nie unika tematu fizycznego cierpienia Sługi. Znając kontekst czasów, w jakich kształtowało się aramejskie tłumaczenie, można stwierdzić, że pouczenia na temat cierpienia Bożych sług wpisuje się w kolejne okupacje i niewole narodu żydowskiego. Możliwe, że powyższy tekst został zachowany w takiej formie, aby być pokrzepieniem dla narodu, który borykał się w kolejnych wiekach z następującymi po sobie okupantami.

50,6 „Dałem moje plecy do bicia, a moje policzki tym, którzy rwą brodę; Ja nie ukryłem mojej twarzy przed wstydem i opluciem”.

¹⁰⁶ K.J. CATHCART, R.P. GORDON, *The Targum of the Minor Prophets*, s. 185, za: M.S. WRÓBEL, *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, s. 181.

W. 6 w wersji targumicznej nie prezentuje oboczności w odniesieniu do oryginału. Można uznać, że fragment ten został przełożony literalnie, choć autor angielskiego tłumaczenia oznacza koniec zdania jako różny względem tekstu hebrajskiego. Jak zostało wskazane w komentarzu do kanonicznej wersji pieśni, wymienione w tym wersecie zachowania były uznawane w tradycji żydowskiej za znak upokorzenia. Zarówno w IV w. przed Chr., gdy został zredagowany tekst oryginalny, w czasach Jezusa, jak i w czasie spisania targumu biczowanie, rwanie włosów z brody czy opluwanie były traktowane jako wyraz hańby i umniejszenia wartości osoby. W kolejnych stuleciach zachowania te nie straciły swojego negatywnego wydźwięku, co więcej, współcześnie również są uważane za pogardliwe i niedopuszczalne. Z racji niezmiennej aktualności targumista nie miał potrzeby dodatkowego wyjaśniania znaczenia wymienionych gestów.

50,7 „Albowiem Pan Bóg pomaga mi; dlatego nie zostałem zwiedziony; dlatego uczyniłem moją twarz silną jak skała i wiem, że nie zaznam wstydu”.

Zarówno w Biblii Hebrajskiej, jak i aramejskim przekładzie, Sługa ma przekonanie, że Bóg jest dla niego skuteczną pomocą. Targumista podkreśla przekonanie o sile, z jaką Bóg wspiera swojego wybrańca („I have set my face *strong* like *rock*”). Na przykładzie powyższego tłumaczenia można zauważyć, jak w wersji aramejskiej wybrany jest jeden przymiot danego porównania dla wzmocnienia teologicznego przekazu całości. Odbiorcy aramejskiej interpretacji potrzebowali przekonania o sile, jaką daje trwanie przy Bogu, nawet w obliczu cierpień i niesprawiedliwych ataków. Z tego powodu targumista zwraca uwagę właśnie na ten przymiot oryginalnego porównania: „uczyniłem moje oblicze jak krzemień” (por. Iz 50,7). I jeśli w oryginalnym tekście oraz porównaniu z innymi fragmentami Biblii Hebrajskiej można było odnieść wrażenie, że tekst ten niesie za sobą przesłanie stałości i niezmienności postawy Sługi, tak aramejska parafraza przesuwa interpretację w kierunku silnej, aktywnej postawy proroka.

50,8 „Moja niewinność jest blisko. Kto przyjdzie do sądenia ze mną? Stańmy razem. Kto jest moim wrogiem? Niech zbliży się do mnie”.

Pierwotna wersja pierwszego zdania powyższego wersetu przekonuje o bliskości Boga i koresponduje z wieloma innymi tekstami prorockimi Biblii Hebrajskiej, które wyrażają tę prawdę. Dotyka również pojawiającego się wielokrotnie tematu sprawiedliwości. Obraz Pana, który jest blisko swojego narodu, choć teologicznie wymowny, nie mieści się w ścisłych ramach aramejskich przekładów. Niezmiennie powraca problem zbyt ludzkiego opisywania Stwórcy w tekście oryginalnym. Z tego powodu konieczna była odpowiednia parafraza wskazanego fragmentu. Należy przyznać, że wieki translatorskiej tradycji, a zapewne także wiedza i rozważa kolejnych pokoleń rabinów, przyczyniły się do kunsztu i trafności aramejskich tłumaczeń. Proste w swej wymowie stwierdzenie „My

innocence is near” nie tylko łączy ze sobą dwa istotne dla tego fragmentu wątki teologiczne, ale także pozostaje wierne zasadzie unikania zbędnych antropomorfizmów w opisie Boga. W rozumieniu targumisty oddanie należnej Słudze sprawiedliwości sprowadza się do uniewinnienia go ze stawianych mu zarzutów. W kontekście całości *Pieśni* wiadomo, że to Bóg jest władnym do orzekania o winie lub niewinności człowieka. Niewinność można traktować zarówno jako przymiot Boga, jak i skutek Jego boskiej działalności. Oba te znaczenia są splecione w przekonaniu Sługi, które można przetłumaczyć jako: „Moja niewinność jest blisko”. Dalsza część wersetu, tłumacząca retoryczne pytania stawiane przez Sługę, silniej niż tekst hebrajski polaryzuje uczestników sporu. Hebrajski termin literalnie przełożony jako „pan mojego sądu” aramejska parafraza traktuje jednoznacznie, stawiając pytanie: „Who is my *enemy*?” Jeżeli Sługa jest przekonany o swojej niewinności, wtedy każdy, kto stawia się w roli niesprawiedliwego oskarżyciela, staje się wrogiem nie tylko wybrańca, ale również tego, kto go wybrał. Wróg Sługi jest także wrogiem Boga i wrogiem narodu.

50,9 „Zobacz, Pan Bóg mi pomaga; Kto ogłasza mnie grzesznikiem? Zobacz, wszystko to jest jak szata, która niszczy, którą pożera mól”.

Kolejne wersety aramejskiego tłumaczenia ukazują bardziej precyzyjną niż w tekście hebrajskim linię interpretacyjną całości *Pieśni*. W komentarzu do tekstu kanonicznego zostało wskazane, że sceną wydarzeń tego wersetu jest sala sądowa – zarówno ze względu na formę literacką tekstu, jak i zawarte w nim określenia. Poprzedni werset mówił o oskarżycielu, obecny natomiast stawia pytanie o osobę, która dowiedzie winy oskarżonemu. Literalnie tekst hebrajski nie precyzuje, czy powodem rozprawy sądowej są uchybienia natury prawnej, czy także kwestie moralne i religijne. Ten problem rozstrzyga natomiast targum, który pyta wprost: „who will declare me a *sinner*?” Autor tych słów jest przekonany, że wysunięte przeciwko niemu oskarżenia dotyczą niewierności wobec Boga i rzekomo popełnionych przez Sługę grzechów. Wie jednak, że niesprawiedliwość, która dokonuje się na jego oczach, zostanie ostatecznie przełamana. Tekst hebrajski mówi o karze, która spotka oskarżycieli, porównując ich do butwiejącej odzieży. Aramejski przekład tłumaczy kwestię przywrócenia sprawiedliwości szerzej niż oryginał. Stwierdzenie targumisty: „Behold, all of them *are like the garment that wears out, that the moth eats*” można rozumieć w perspektywie eschatologicznej. Niegodziwa postawa oprawców i oskarżycieli – bez względu na to, czy dotyczy ona jedynie życia Sługi, innego proroka, czy wreszcie całego narodu – zostanie w czasach ostatecznych zniszczona jak szata pożarta przez mole. Sprawiedliwy świat, oczekiwany przez Izrael, będzie wolny zarówno od grzesznych oskarżycieli, jak i od wszelkiej niesprawiedliwości. Wszystko, co w teraźniejszym świecie przynosi krzywdę, cierpienie i zło, ostatecznie zostanie zniszczone przez Boga.

50,10 „Kto między wami, którzy boją się Boga, słucha głosu Jego sług – proroków, kto wykonuje prawo w ucisku, jak człowiek, który chodzi w ciemnościach i nie ma światła, (kto) ufa imieniu Pana i opiera się na zbawieniu Jego Boga?”

W tekście oryginalnym dwuwiersz Iz 50,10-11 pełni rolę prakseologicznego dopowiedzenia do całości *Pieśni*. Nie inaczej jest w aramejskiej parafrazie. Jednocześnie trzeba stwierdzić, że tekst ten musiał być istotnym w żydowskiej tradycji, gdyż sposób przełożenia oryginału na aramejski wnosi wiele nowych wątków do rozumienia całości *Pieśni*. Pojawiające się różnice w tłumaczeniu mogą wskazywać również, że interpretacja tego tekstu była dyskutowana w kręgach rabinackich, a ślad tej dyskusji został utrwalony w *Targumie Jonatana*. Na powiązanie dwuwiersza Iz 50,10-11 z poprzednim fragmentem może wskazywać fakt, że w tłumaczeniu została uwzględniona podobna forma literacka. Tekst oryginalny w. 10 zawiera zdania oznajmujące, lecz aramejski tłumacz zdecydował się na kontynuowanie narracji w formie rozbudowanego pytania retorycznego i cały werset prezentuje za pomocą takiego właśnie środka stylistycznego. Forma ta ma za zadanie pobudzić słuchacza do wewnętrznej odpowiedzi na postawione pytanie, kolejny raz kierując interpretację w stronę Bożego prawa i ufności wobec Boga. Niezwykle istotna z punktu widzenia tożsamości Sługi jest pierwsza część tłumaczenia. Biblia Hebrajska nakazuje, aby bojący się Pana słuchali głosu Jego Sługi. Liczba pojedyncza rzeczownika *ebed* w tekście hebrajskim jest zastąpiona liczbą mnogą, a następnie wyjaśnieniem, kim są słudzy Boga: „(...) obeys the voice of his servants *the prophets*”. Pouczenie targumisty do narodu jest następujące: bojący się Boga w pierwszej kolejności mają za zadanie słuchać głosu Jego proroków, posyłanych w kolejnych wiekach. Słuchanie nauki proroków ma pociągać za sobą realizację Prawa pomimo doznawanych cierpień: „*who performs the law in distress*”. Przestrzeganie postanowień Prawa jest wyrazem ufności wobec Boga i oparciem na Jego zbawieniu: „*trusts in the name of the LORD and relies upon the salvation of his God?*”. Przetrvanie w obliczu doznawanych cierpień, w opinii targumicznej interpretacji, jest możliwe jedynie wtedy, gdy naród z pełną ufnością powróci do wykonywania postanowień Prawa. Dzięki temu wierni będą mogli zobaczyć również porażkę swoich oprawców.

50,11 „Zobaczcie, wszyscy, którzy zapalacie ogień, którzy chwyacie za miecz! Idźcie, wpadnijcie w ogień, który rozpaliliście, i na miecz, który trzymaliście! To macie od mojego Słowa; Wy powróćcie do swojego błędzenia”.

Jeżeli w poprzednim wersecie można widzieć naukę dla wiernych Izraela, tak ostatni werset *Pieśni* jest potępieniem odstępców od Prawa. Ci, którzy rozpalają ogień przeciwko Izraelowi, sami spłoną w jego płomieniach. Tłumaczenie aramejskie zastępuje użyte w tekście hebrajskim „ogniste strzały” na „miecz”. Możliwe, że ten obraz był czytelniejszy dla odbiorców *Targumu Jonatana*. B.D. Chilton widzi w tym przekładzie powiązanie

z ewangelijną sceną pojmania Jezusa w Ogrójcu, przedstawioną przez św. Mateusza. Wypowiedziane przez Chrystusa: „(...) którzy za miecz chwytają, od miecza giną” (por. Mt 26,52) zdaniem biblisty przypomina przytoczone tłumaczenie aramejskie¹⁰⁷. Kolejne zdanie parafrazy przenosi Boże działanie na słowo, które w targumie staje się wykonawcą Bożych zamiarów. „This you have from my *Memra*”. Potępienie, którego przyczyną jest niesprawiedliwość krzywdzicieli, zostanie zrealizowane przez *Memra*. Targumista z jednej strony próbuje usunąć z biblijnego tekstu przekonanie, że to Bóg samodzielnie zsyła karę na grzeszników, z drugiej strony przypisuje przymiotowi Boga, jakim jest *Memra*, pewną autonomię i niezależność działania. To *Memra* powoduje, że nieprawi nie dostąpią nawrócenia i nadal będą błędzi w swoim kłamstwie. Interującym jest przetłumaczenie ostatniego zdania *Pieśni*, w którym „leżenie w cierpieniu” jest przełożone jako: „you shall *return to your stumbling*”. Zdaniem targumisty odstępianie od Prawa i błędzenie w niezrozumieniu Bożych przykazań jest największą karą, jaką można otrzymać za swoje przewinienia i brak chęci do nawrócenia.

3.5. Podsumowanie

Każdy tekst biblijny jest wyzwaniem interpretacyjnym z powodu genezy jego powstania i dystansu w czasie pomiędzy uformowaniem się teologicznej prawdy w głowie natchnionego autora Biblii a dzisiejszym czytelnikiem. Dochodzi do tego również cała tradycja rozumienia i interpretacji poszczególnych fragmentów, które odpowiednio odczytane pozwalają na wydobycie prawdy o Bogu, człowieku i ich wzajemnej interakcji. Nie inaczej przebiegała analiza *Trzeciej pieśni o Słudze Pańskim*. Poznanie tła historycznego i teologicznego całej Księgi Izajasza pozwoliło na umiejscowienie opowiadania o Słudze Pańskim w kontekście niewoli babilońskiej, pragnienia odzyskania wolności i odbudowania narodowej tożsamości Izraela. Przekonanie o świętości i jedyności Boga było, i nadal jest, fundamentem wiary narodu żydowskiego, a silnie wybrzmiewa również w kolejnych pieśniach opisujących postać Sługi Pańskiego. Sama tożsamość tajemniczego bohatera, wybranego przez Boga na herolda swojej nauki, pozostaje zagadką nie tylko dla biblistów, ale również dla każdego uważnego czytelnika Starego Testamentu. I choć powyższe opracowanie nie odpowiada jednoznacznie na pytanie o tożsamość Sługi, to analiza tekstu kanonicznego Iz 50,4-11 oraz jego aramejskiej parafrazy dostarcza argumentów do dyskusji nad tym zagadnieniem.

Sługa Pański opisany w tekście kanonicznym jest postacią silnie związaną z Bogiem. Osobisty, wręcz intymny charakter więzi pomiędzy Sługą a Bogiem wyrażony jest poprzez codzienną naukę Bożego słowa, bliskość w obliczu cierpienia i wreszcie przywrócenie należytej sprawiedliwości niewinnie cierpiącemu wybrańcowi. Sługa jest przedstawiony jako idealny prorok, w którym realizują się zapowiadane w innych księgach prorockich

¹⁰⁷ B. CHILTON, *The Isaiah Targum*, s. 99.

cierpienia i krzywdy spotykające Bożych posłańców. W kontekście jedynie *Trzeciej pieśni* trudno znaleźć potwierdzenie tezy o kolektywnym charakterze postaci Sługi. Bezgrzeszność i nieskalana postawa bohatera nie przystają do całości przesłania Deutero-Izajasza, gdyby potraktować Sługę jako uosobienie całości Izraela. Naród przesiedlony do Babilonii jest przedstawiony jako grzeszny lud, który odpokutował swoje winy i jako taki, dzięki Bożemu miłosierdziu, może powrócić do Jeruzolimy. Równie trudno przy odczytaniu *Trzeciej pieśni* utożsamić Sługę Pańskiego z perskim władcą, Cyrusem. Chociaż w tekstach Deutero-Izajasza można znaleźć fragmenty idealizujące postać wybawiciela narodu, a nawet wprost nazywające go Sługą Pańskim, to ani historyczne przekazy, ani inne fragmenty biblijne nie ukazują Cyrusa jako niesprawiedliwie cierpiącego proroka, a do tego wiernego wyznawcy Boga.

W sposób nieco odmienny można identyfikować Sługę Pańskiego w oparciu o aramejską parafrazę Iz 50,4-11. Jednak już na początku należałoby wykluczyć możliwość kolektywnego utożsamienia Sługi. Tłumaczenie Iz 50,10 utożsamia sługi z prorokami, nakazując słuchanie ich orzeczeń, jednak całość prorockiego nauczania daleka jest od stwierdzenia, że Izrael jest tożsamy jedynie ze swoimi prawowiernymi prorokami. Postać Sługi przedstawiona w *Targumie Jonatana* jest przede wszystkim wierna Bożemu Prawu, może być widziana jako nauczyciel, który wykląda Torę uczniom, mającym trudność z jej rozumieniem i wprowadzaniem w życie. Jeszcze silniej niż w tekście hebrajskim aramejski tłumacz podkreśla niewinność i bezgrzeszność Sługi. Dla słuchacza targumicznej interpretacji Sługa staje się wzorem do naśladowania, pomocą w trwaniu przy Torze nawet w obliczu cierpienia, aby dzięki wytrwałości i wierności mógł osiągnąć zbawienie. Kontekst historyczny kształtowania się tradycji targumicznej pozwala uzasadnić motywacyjny i edukacyjny charakter tego tłumaczenia.

Na gruncie biblijnej analizy nie sposób jednoznacznie rozstrzygnąć, kto kryje się za postacią Sługi Pańskiego. Jednak powyższe opracowanie ukazało, że teksty opisujące Sługę stanowią ważny punkt odniesienia dla teologii zarówno judaistycznej, jak i całej tradycji chrześcijańskiej. Bogactwo biblijnego przesłania powoduje, że z kilku krótkich, poetyckich fragmentów zapisanych w języku hebrajskim w Księdze Izajasza można odkryć sedno Bożej nauki o sprawiedliwości, pocieszenie w cierpieniu czy wreszcie proroczą zapowiedź Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa – Sługi Pańskiego.

To właśnie misja Chrystusa całkowicie odmieniła chrześcijańskie rozumienie pojęcia Sługi. Wielokrotne dowody tego znajdujemy na kartach Ewangelii oraz w rozwijającej się nauce apostoelskiej Nowego Testamentu. Jezus radykalnie odwrócił koncepcje panowania i służby. Zapytany przez uczniów o pierwszeństwo w Królestwie niebieskim (Mt 18,3-5), wziął dziecko i nakazał, aby uczniowie przyjęli dziecięcą postawę ufności i uniżenia. Dobitniej Nauczyciel wyraził to w dyskusji z faryzeuszami. Deklaracja Chrystusa wobec obłudnej postawy faryzeuszów była jednoznaczna: „Największy z was niech będzie waszym sługą. Kto się wywyższa, będzie poniżony, a kto się poniża, będzie

wywyższony” (Mt 23,12). Wreszcie swoją własną misję Jezus określa jako służbę. Wyobrażenie Mesjasza-Władcy istniejące w umysłach Izraelitów Chrystus koryguje, opisując cel swojego przyścia na Ziemię. „Syn Człowieczy, nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć i dać swoje życie jako okup za wielu” (Mt 20,28). Wielokrotnie słowami i czynami Jezus potwierdzał służebny charakter swojej misji. Punktem kulminacyjnym teże postawy, a zarazem wezwaniem do przemiany życia Jego uczniów było wydarzenie obmycia stóp opisane przez św. Jana. Ten pełen czułości gest Jezusa przygotował uczniów na ostateczne wypełnienie misji Mesjasza. Wreszcie wynagradzająca śmierć Chrystusa okazała się największym darem służby Boga względem człowieka. Mesjasz oddał swoje życie za grzechy ludzkości. „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13). W ten sposób Chrystus ukonstytuował naczelną zasadę chrześcijańskiego życia, jaką jest służebna miłość wobec bliźnich. Chrześcijańskie *novum* zmienia spojrzenie na sukces i powodzenie. W rozumieniu świata służba jest poniżeniem i hańbą, spod której trzeba się wyzwolić. W oczach chrześcijan służba staje się okazją do konkretnego realizowania przykazania miłości.

4. Zakończenie

Postać Sługi Pańskiego fascynuje kolejne pokolenia biblistów, jak i innych, dociekliwych czytelników Księgi Izajasza. Niniejsza praca wskazała kilka zagadnień, pozwalających lepiej zrozumieć fragmenty opisujące tę tajemniczą postać. Z przedstawionych argumentów wyłania się przede wszystkim obraz niezwykle bliskiej relacji Boga i Jego Sługi. Będąc wybranym przez swojego Stwórcę, jest od swego poczęcia otoczony opieką, kształtowany do realizacji swojego powołania. Powierzona mu misja nie jest jednak prosta. Związana jest bowiem z nieuzasadnionym cierpieniem, pogardą ze strony oskarżycieli, którzy przekonani do swojej racji są gotowi sprzeciwić się słowu samego Boga. W konsekwencji doprowadzają do okrutnej śmierci proroka. Biblijny tekst nie pozostawia jednak czytelnika bez nadziei. Sprawiedliwy Bóg zapowiada ostateczne zwycięstwo dobra i pokonanie wszelkiego zła.

Cierpienie i niesprawiedliwość były zapewne udziałem wiernych przedstawicieli narodu wybranego, którzy przez grzechy swoich władców doświadczyli przesiedlenia i niewoli. W kontekście tych historycznych wydarzeń opowieść o Słudze Pańskim mogła być próbą pocieszenia i umocnienia wszystkich tych, których spotkała niezасłużona krzywda. Dodatkowo aramejski przekaz *Pieśni* poucza, że Stwórca posyła nieustannie swoich proroków, którzy pomimo doznawanych krzywd, próbują przyprowadzić grzeszników ponownie do Niego. Wreszcie należy dodać, że historia Sługi zrealizowała się w osobie Jezusa Chrystusa. Bez względu na pierwotny kontekst powstania *Pieśni*, prawda o usprawiedliwieniu z Bożej łaski, możliwość połączenia swojego cierpienia z cierpieniem Boga i nieustanna szansa na nawrócenie stały się podstawą teologii pierwszych chrześcijan.

Niniejsze opracowanie, oprócz wskazanych wyżej wskazówek do samodzielnej, duchowej refleksji, otwiera wyraźnie kierunki dalszej pracy badawczej. Możliwym rozszerzeniem analizy tekstu kanonicznego jest wykorzystanie zasad tzw. retoryki biblijnej do wydobycia pełnej struktury *Pieśni*. Okolicznością sprzyjającą jest opisana w tym artykule regularna budowa tekstu oparta o powtarzającą się anaforę „Pan, właśnie Pan”. Rozłożenie całości tekstu na pojedyncze jednostki mogłoby pokazać niezauważone zależności pomiędzy poszczególnymi wyrazami czy całymi zdaniem.

Kolejnym naturalnym krokiem byłaby analiza porównawcza wszystkich czterech *Pieśni* z wykorzystaniem zaproponowanej metody. Odrębnym kierunkiem badawczym jest odkrywanie bogactwa Biblii Aramejskiej. Samo odczytanie i przetłumaczenie fragmentu *Targumu Jonatana* zawierającego *Trzecią pieśń o Słudze Pańskim* bezpośrednio z manuskryptów aramejskich może stać się elementem rozpoczętego dzieła, jakim jest seria *Biblia Aramejska*. A jest to tylko niewielki fragment ogromu pracy, jaki stoi przed polskimi biblistami, aby dostatecznie dobrze zgłębić naukę, jaka płynie ze starożytnych, aramejskich tłumaczeń Biblii Hebrajskiej.

Bibliografia

- BALZER K., *Deutero-Jesaja*, Gütersloh 1999.
- BRIGHT J., *Historia Izraela*, tłum. J. Radoszycki, Warszawa 1994.
- CATHCART K.J., GORDON R.P., *The Targum of the Minor Prophets. Introduction, Translation, Apparatus and Notes*, Wilmington 1987.
- CHILTON B., *The Isaiah Targum Introduction, Translation, Apparatus and Notes*, Wilmington 1987.
- CHROSTOWSKI W., *Bóg jest zawsze po stronie cierpiących – Izajaszowa „Ewangelia Męki” (Iz 52,13–53,12 i in.)*, Kraków 2008, CD 7–12 (Fonoteka Centrum Formacji Duchowej – Szkoła Biblijna).
- CLARKE E.G., *Targum Pseudo-Jonathan: Numbers. Translated, with Notes*, Collegeville 1988.
- CYLKOW I., *Księga Izajasza*, Kraków 2011 (reprint).
- DÍEZ MACHO A., *Neophyti I. Targum Palestinense. MS de la Biblioteca Vaticana*, t. IV: *Números*, Madrid – Barcelona 1974.
- ELLIGER K., RUDOLPH W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1997⁵.
- HERODOT, *Dzieje*, przekł. S. Hammer, Warszawa 1954.
- HESCHEL A.J., *Prorocy*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2014.
- HOMERSKI J., *Cierpiący wybawca i orędownik (Analiza egzegetyczno-teologiczna perykopy Iz 52,13–53,12)*, RTK 24 (1977), s. 75–90.
- HÖFFKEN P., *Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66*, Stuttgart 1998.
- KALINKOWSKI S. (oprac.), *Ojcowie Kościoła komentują Biblię*, t. Xa: *Księga Izajasza 1–39*, Ząbki 2015.
- KNOBEL P.S., *The Targum of Qohelet: Translated, with Apparatus and Notes*, Collegeville 1991.
- KOEHLER L., BAUMGARTNER W., STAMM J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2008.

- LAMBDIN T.O., *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego*, tłum. H. Drawnel, B. Sokal, Lublin 2012, s. 521.
- LANGKAMMER H., *Teologia Starego Testamentu*, Rzeszów 2006.
- LEVINE E., *The Aramaic Version of Lamentations*, New York 1976.
- LONGMAN T., GARLAND D.E. (red.), *The expositor's Bible commentary. Proverbs – Isaiah*, t. VI, Michigan 2008.
- MAHER M., *God as Judge in the Targums*, JSJ 29 (1998), s. 49–62.
- MALINA A., *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach, Studium narracji i teologii*, Katowice 2007.
- MAŁECKI Z., *Monoteizm w Księdze Deuteroizajasza*, Kraków 1998.
- MĘDALA S., *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994.
- OLMSTEAD A.T., *Dzieje Imperium Perskiego*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1974.
- PARCHEM M., *Księga Daniela*, Tarnów 2012.
- PAŚCIAK J., *Izajasz wieszczem Chrystusa*, Katowice 1987.
- PIWOWAR A., *Historia Izraela czasów Starego Testamentu. Od patriarchów do podboju przez Rzymian*, Lublin 2003.
- POPOWSKI R., *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, Warszawa 2013.
- ROSİK M., RAPOPORT I., *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*, Wrocław 2009.
- RUMIANEK R., *Interpretacja edyktu Cyrusa*, *Warszawskie Studia Teologiczne* 19 (2006), s. 153–160.
- STACHOWIAK L., *Druga pieśń o Studze Jahwe (Iz 49,1-15)*, RTK 31(1984), s. 31–42.
- STACHOWIAK L., *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. IX-2: *Księga Izajasza II, III*, Poznań 1996.
- SMOLAR L., ABERBACH M., *Studies in Targum Jonathan to the Prophets*, New York – Baltimore 1983.
- SPERBER A., *The Bible in Aramaic: The Former Prophets According to Targum Jonathan*, t. II, Leiden 1959.
- SPERBER A., *The Bible in Aramaic: The Former Prophets According to Targum Jonathan*, t. III, Leiden 1962.
- SZWARC U., *Teologia Słowa Jahwe w księdze Proroka Jeremiasza*, RTK 30 (1983), s. 15–32.
- RYKEN L.R., WILHOIT J.C., LONGMAN T. III, *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 1985.
- WEBER R., *Biblia Sacra Iuxta vulgatum versionem*, Stuttgart 1983².
- WUJEK J., *Biblia to iest Księgi Starego y Nowego Testamentu: według łacinskiego przekładu starego, w kościele powszechnym przyietego, na polski ięzyk z nowu z pilnością przelożone, z dokładaniem textu zydzowskiego y greckiego y z wykładem katolickim, trudniejszych mieysc, do obrony wiary świętey powszechney przeciw kacerztwom tych czasów należących; przez D. Iakuba Wuyka z Wągrowca, theologa Societatis Iesu*, Kraków 1599.
- WRÓBEL M.S., *Targum Neofiti 1 – Księga Rodzaju. Tekst aramejski – przekład – aparat krytyczny – przypisy (Biblia Aramejska)*, Lublin 2014.
- WRÓBEL M.S., *Targum Neofiti 1: Księga Wjścia. Tekst aramejski – przekład – aparat krytyczny – przypisy (Biblia Aramejska)*, Lublin 2017.
- WRÓBEL M.S., *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, Lublin 2017.
- ZAJĄC R., *Biblia – początek*, Kraków 2016.
- ŻYCHIEWICZ T., *Stare przymierze. Prorocy – Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel*, Kraków 1982.

Adrian Skutnik, absolwent magisterskich studiów teologicznych oraz studiów licencjackich z matematyki stosowanej na Uniwersytecie Opolskim. Uczestnik „Drugiego seminarium praktyki Biblijnej Analizy Retorycznej” (Rzym, 21-25.09.2015 r.)