

Ks. JANUSZ LEMAŃSKI
(WT UAM)

IZRAEL JAKO KRZEW WINNY I WINNICA JAHWE W TEKSTACH STAREGO TESTAMENTU

Celem niniejszego artykułu jest analiza rozwoju metafory Izrael – krzew winny i winnica Jahwe. Izrael, jako naród wybrany i otoczony przez Boga szczególną łaską (por. Pwt 7,1–11), winien jest Mu też szczególną wierność. Odstępstwo i sprzeniewierzenie się wobec tego daru związane jest z sankcjami ze strony Jahwe (por. Pwt 28). Pisarze Starego Testamentu używali różnych obrazów, którymi starali się zilustrować tę wzajemną relację, wyjaśniając przyczyny i skutki konkretnych wydarzeń w życiu narodu wybranego oraz wynikających z tego konsekwencji. W naszym wypadku chodzi o jedno z tych porównań, które cieszyły się szczególną popularnością w tradycji biblijnej używanych dla zobrazowania przymierza pomiędzy Jahwe i jego ludem¹.

W naszym rozważaniu zajmiemy się najpierw krótko kontekstem środowiskowym, z którego pochodzi interesująca nas metafora (1). Następnie w porządku chronologicznym, na ile to będzie możliwe, postaramy się prześledzić jej rozwój i zastosowanie w tradycji biblijnej (2), i w końcu spróbujemy usystematyzować wnioski, jakie będzie można wyciągnąć z naszych poszukiwań dotyczące gatunków literackich oraz tropów występujących w przedstawieniu metafory winnicy i krzewu winnego, a także zmian znaczenia oraz funkcji owej metafory (3).

(1) Starożytny Izrael to kraj winnic, nie dziwi nas zatem, że to właśnie winnica jest często symbolem samego kraju. Biblia już na pierwszych swych kartach podaje etiologiczne wyjaśnienie dla uprawy winnej latorośli i skutków nadużycia jej owoców (por. Rdz 9,20). Hebrajski termin גֵּפֶן (krzew winny) oraz inne pokrewne określenia, jak שִׁירָק (szlachetna winorośl), czy כֶּרֶם (winnica) często pojawiają się na kartach Starego Testamentu². Winne grona są symbolem rado-

¹ Por. W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997, s. 255–258; hasło „Vine, Vineyard” w: L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III (red.), *Dictionary of Biblical Imagery*, Downers Grove – Leicester 1998, s. 914–917 (=DBI).

² Por. E. Carpenter, „gepen”, W. A. VanGemeren (red.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis I*, London 1997, s. 888–889 (=NIDOTTE).

ści i płodności, a winnica ze swej strony wyraża w kulturze Starożytnego Bliżniego Wschodu obfitość i dobrobyt³ Uprawą winnej latorośli zajmowali się już Filistyńczycy (Sdz 15,5) i Izraelici. Biblia wspomina o winnicach na nizinie Jizreel (I Krl 21,1) i En Gedi (Pnp 1,14), ale szczególnym miejscem upraw tego szlachetnego krzewu były wyżynne tereny w okolicach Hebronu (dolina Eszkol Lb 13,23), Szilo (Sdz 21,20-21), Sychem (Sdz 9,27), Samaria (Jr 31,5) i Zajordania (Iz 16,8-10; Jr 48,32-33)⁴.

Należy zauważyć, że na Bliskim Wschodzie, z niedostatku wody, wino było raczej koniecznością niż luksusem, symbolem przeżycia i przedmiotem błogosławieństwa (por. Rdz 27,28). Słynna triada: chleb, wino i oliwa to zwrot techniczny, wyrażający błogosławieństwo przymierza (por. Pwt 28-29), które jeśli będzie złamane przez naród wybrany, przyniesie w efekcie to, że Izrael „będzie sadił winnice i uprawiał..., ale nie będzie wypijał wina” (Pwt 28,39.51). W tradycji prorockiej obfitość lub brak wina to obraz błogosławieństwa lub przekleństwa (Jl 1,10; Oz 2,8.21-22; 9,2). Obfitość wina jest również znakiem błogosławieństwa eschatologicznego (Jl 3,18; Am 9,13; Iz 25,6), ale i kary (Jr 25,15). Jeśli Boży gniew jest często ilustrowany przez zniszczenie winnicy, to jej odbudowa symbolizuje owocność i dobrobyt (Jr 31,5; 2,15). Szczególnie znany jest klasyczny idiom: „każdy mąż (żyć będzie) pod swoim własnym winnym krzewem i drzewem figowym” (I Krl 4,25; 5,5; 2 Krl 18,31; Iz 36,16; Mi 4,4; I Mch 14,12)⁵

W odróżnieniu od innych upraw, winnica wymagała szczególnej troski, mądrości i cierpliwości ze strony tego, który ją uprawiał. Jej delikatność i wrażliwość na zmienność klimatu sprawiały, że nie tylko długa i intensywna praca ludzka decydowała o tym, jaki będzie i czy w ogóle będzie obfity w owoce rok⁶ Nie dziwi zatem fakt, że te uważano za dar Boga (Oz 2,2-8.14) i składano je jako część darów ofiarnych (Wj 29,38-41; Pwt 14,26). Jeśli wyjątkowe trudności związane z uprawą winnicy sprawiały, że winnicę uznawano za godną szczególnej troski, to jej zaniedbanie (por. Pnp 1,6b) lub chęć odebrania prawowitemu właścicielowi (por. I Krl 21,1-18), stanowiły karygodny występki. Aby winnica przynosiła oczekiwane owoce, wymagała zatem wyjątkowego wkładu pracy i szczególnego obchodzenia się z nią, co regulowały nawet rozmaite prawa Sta-

³ E. Carpenter, I. Cornelius, „kerem”, *NIDOTTE II*, s. 723–724.

⁴ „Wein, Weinberg, Weinstock”, F. Rienecker, G. Maier (red.), *Lexikon zur Bibel*, Wuppertal 1994; 1998², s. 1706–1707.

⁵ Na temat różnych aspektów symboliki wina zob. hasło „Vineyard”, W.L. Wilson, *A Dictionary of Bible Types*, Peabody 1999, s. 448; *DBI*, s. 953–954.

⁶ M.F. Lacan, „Winnica”, X. Leon-Dufour (red.), *Słownik Teologii Biblijnej*, Poznań 1990, s. 1042; Ph.B. Bird, „Winnica”, P.J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia Biblijna*, Warszawa 1999, s. 1340–1342.

rego Testamentu (Wj 22,4-5; 23,11; Kpł 19,10; 25,3-4; Pwt 20,6; 22,9; 23,24; 24,21; 28,30). Trudno zatem dziwić się, że nieurodzajność winnicy jest zawsze powodem smutku i zawodu, a obfite zbiory symbolem dobrobytu i błogosławieństwa.

(2) Wspomniane wyżej okoliczności geograficzno-kulturowe, w których winnica i winna latorośl miały wyjątkowe znaczenie i symbolikę, sprawiły, że oba te elementy nabrały wymiaru metaforycznego w języku tradycji biblijnej, który znalazł szczególne zastosowanie w przepowiadaniu prorockim. Pomijamy tu niejasny tekst z Rdz 49,22 (por. 49,11-12), gdzie w kontekście błogosławieństwa jakubowego udzielonego Józefowi użyty jest zwrot **בֶּן פֶּרֶת**, który po dzień dzisiejszy jest przedmiotem licznych analiz i hipotez⁷. Wielu egzegetów wyprowadza formę **פֶּרֶת** od terminu **פֶּרִיָּה** – owocny (por. **פֶּרִיָּה** – drzewo owocowe Iz 17,6). Stąd tłumaczenie BT (= Biblia Tysiąclecia) jako „latorośl owocująca” jest raczej hipotetyczne choć prawdopodobne. Wenham⁸ proponuje natomiast związek z **פֶּרָא** – „wild ass” – dzika oślica. Podobnie Hamilton⁹, który zauważa, że metafora dzikiego zwierzęcia jest bardziej prawdopodobna w kontekście całego poematu, gdzie poszczególne plemiona są porównywane do zwierząt: Juda – młody lew (w. 9); Issachar – osioł kościsty (w. 14); Dan – jadowita żmija (w. 17); Neftali – łania (w. 21); Benjamin – wilk drapieżny (w. 27). Według tego autora obraz botaniczny byłby zatem jedyny w tym kontekście.

W interesującym nas temacie: Izrael jako winnica, krzew winny Jahwe, pozostają nam do analizy następujące teksty: Oz 9,10; 10,1; Iz 3,14; 5,1-7; 27,2-5; Jr 2,21; 5,10; 6,9; 8,13; 12,10; Ez 15,1-8; 17,5-10; 19,10-14; Ps 80. Kolejność analizowanych tekstów idzie za chronologią historycznej działalności poszczególnych proroków, co nie determinuje jeszcze na tym etapie naszej analizy takiej samej chronologii poszczególnych tekstów. Datacja Ps 80, jak większości innych Psalmów, to osobny temat do dyskusji, dlatego zajmiemy się tym tekstem na końcu.

OZEASZ

9,10

Winny krzew znaleziony na pustyni to nieomal groteskowy obraz wybrania Izraela. Biblia zna dwie tradycje dotyczące wybrania: Egipt (Oz 2,17; 11,1; 12,10.14; 13,4) i pustynia (Pwt 32,10; Jr 2,2-3; Ez 16,1nn). Ta ostatnia wystę-

⁷ Por. A. Caquot, *Ben Porat (Gen 49,22)*, Semities 30/1980, s. 43–56; C. Westermann, *Genesis. Kapitel 37-50* (BK 1/1), Neukirchen-Vluyn 1982; 1992², s. 249.270; G. Wenham, *Genesis 16-50* (WBC 2), Dallas 1994, s. 448–485; V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 18-50* (NICOT), Grand Rapids 1995, s. 678–679.

⁸ Wenham, *Genesis*, s. 484–485.

⁹ Hamilton, *Genesis*, s. 678–679.

puje jednak rzadko jako punkt wyjścia dla refleksji nad historią przymierza, jak zauważamy to w wymienionych już wyżej tekstach z samego Ozeasza¹⁰. Ta poetycka retrospekcja w odległą historię początków zdaje się być bliska wydarzeniom, które wstrząsnęły podstawami przymierza, pewnością trwania jego owoców. Stuart¹¹ datuje ją na 720 rok przed Chrystusem, a więc okres bliski upadku Królestwa Północnego. W. 10a ma formę paralelizmu, który odzwierciedla budzące się nadzieje:

jak winne grona na pustyni//*tak* Izraela znalazłem

jak na pierwszy owoc figowego drzewa//*tak* na waszych przodków patrzyłem¹².

Logika każe jednak wątpić, aby te owoce pustyni były dobre. Podróżnik podążający do oazy może znaleźć w niej dzikie owoce winnego krzewu, ale mają one raczej małą wartość, są niewielkie i gorzkie. Podobnie pierwsze owoce figowca (maj), nawet jeśli są wyborne (por. Jr 24,2), to jako przedwcześnie dojrzale szybko spadają (Na 3,14). Radość zatem podróżnika może być przedwczesna. Takie doświadczenie, jak możemy sądzić, było w zamyśle proroka. Idealistyczne oczekiwanie związane z odkryciem na pustyni rozmywa się wraz z pierwszym zetknięciem z ziemią Kanaan. Emfatyczne „oni” w w. 10d zdaje się to potwierdzać. Budzące nadzieję owoce odrywają się od drzewa przy pierwszym zetknięciu z nową ziemią¹³. Idylla pustyni, gdzie byli sami: Jahwe i jego lud, po którym tak wiele się spodziewał, kończy się wraz z osiągnięciem ziemi obiecanej, obfitującej w różnorakie kulty pogańskie (por. Lb 25,1-5; Pwt 3,29; 4,46). Ozeasz używa tu w kontekście odstępstwa terminu *זָנָה*, który oznacza zarówno konsekrację ofiar składanych Jahwe (Lb 22,2), jak i samego ludu (Kpł 15,31). Wnioski zatem są dwa: z jednej strony Izrael nie był atrakcyjny dla Boga ze względu na jakieś szczególne swoje zalety, ale raczej ze względu na spodziewaną wierność, która okazała się płonnym oczekiwaniem; z drugiej zaś historia Izraela w ziemi obiecanej, która jest darem Boga dla swego ludu, to historia ciągłego odstępstwa.

Ta prawidłowość uwypukla dwa ekstremalne punkty ozeaszowej teologii przymierza: idolatria będąca poszukiwaniem przyczyny płodności ziemi w kulcie Baala (Oz 3,1) i walki Jahwe o powrót swego ludu (Oz 14,8) oraz uznanie Jahwe jako źródła tej płodności, co doskonale splata się w poetyckim sporze

¹⁰ H.W. Wolff, *Hosea* (BK XIV/1), Neukirchen-Vluyn 1965; 1990², s. 212; J.L. Mays, *Hosea* (OTL), Philadelphia 1969, s. 132.

¹¹ D. Stuart, *Hosea-Jonah* (WBC 31), Waco 1987, s. 150.

¹² F.I. Anderson, D.N. Freedman, *Hosea* (AB 24), New York 1980, s. 539.

¹³ H. Simian-Yofre, *Il deserto degli dei. Teologia e storia nel libro di Osea*, Bologna 1994, s. 99.

zdominowanym przez metaforę małżeńską (*rib* por. Oz 2). Zastosowana przez Ozeasza forma literacka w naszym wypadku bliska jest współczesnemu porównaniu metaforycznemu¹⁴

10,1

To kolejne z licznych i błyskotliwych porównań metaforycznych opisujących historię upadku Izraela, a drugie z kolei opisujące go jako krzew winny, który przynosi wiele owoców. Mamy tu jednak nowy wariant. Porównanie skupia się już nie, jak poprzednio, na krzewie winnym, ale na jego owocach. Sam Izrael nie jest tu dzikim krzewem lecz dorodną latoroślą owocującą obficie dzięki trosce plantatora. Wyrażenie *גִּפֶּן בֹּקֶק* (BT: „dorodny krzew winny”) ma jednak także inne możliwości tłumaczenia. *בֹּקֶק* tradycyjnie tłumaczony jako „dorodny”¹⁵ może być formą polel od *בֹּק* – „nawodniony” lub prostym imiesłowem qal od *בִּקַּק*, w sensie „nieużyteczny, jałowy”¹⁶, co mogłoby być zapowiedzią upadku pomimo obecnej prosperity. Simian-Yofre¹⁷ proponuje jeszcze inne tłumaczenie na bazie *בִּקַּק* I – zdewastowany, zniszczony, bezużyteczny¹⁸, co w połączeniu z *יְשׁוּהָ לָהּ* od *שׁוּהָ* (qal: podobny do niej)¹⁹ daje następujący sens (por. podobną konstrukcję w Prz 26,4):

Izrael jest zniszczonym krzewem winnym
Owoc jego podobny do niego
Z powodu licznych swoich owoców...

Odstępstwo z powodu licznych ołtarzy jest owocem dobrobytu, ich zniszczenie będzie zatem początkiem nawrócenia (por. w. 8). Idea nie wydaje się tu odbiegać daleko od poprzedniej metafory. Izrael jest tym, kim jest, dzięki Jahwe i to właśnie Jemu powinien przynosić owoce. Tymczasem cała perykopa 10,1-8 odzwierciedla kontekst bałwochwalczy, w którym owocność i prosperitę przypisuje się obcym bóstwom. Obce kulty i ich dewiacje, o których jest tu mowa, wydają się odzwierciedlać czasy króla Ozeasza (732–723)²⁰

¹⁴ Por. M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Zarys Teorii Literatury*, Warszawa 1975, s. 112.118.136–137 (=ZTL).

¹⁵ Wolff, s. 733: *üppiger Weinstock*; Anderson, Freedman, s. 549–550: *luxurian vin*.

¹⁶ Tak Stuart, s. 159.

¹⁷ Dz. cyt, s. 103.

¹⁸ Por. D.J.A. Clines (red.), *The Dictionary of Classical Hebrew II*, Sheffield 1995, s. 250 (=DCH).

¹⁹ L. Koehler, W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament II*, Leiden 1995, s. 1333–1334 (=KBL).

²⁰ Por. Wolff, s. 225; Stuart, s. 159.

IZAJASZ

W teologii tzw. Protoizajasza znajdujemy trzykrotnie motyw winnicy odniesiony do Izraela. Dwa pierwsze teksty: 3,14 i 5,1-7 należą do pierwszego okresu działalności proroka przypadającego na lata 740–735, a więc czasy króla Jotama (739–735), kiedy to panuje pokój i ekonomiczny dobrobyt, ale zatracą się jednocześnie wartości duchowe (1,2-6), poszerza zakres niesprawiedliwości społecznej (1,21-28; 5,7), obojętności wobec Boga (2,6-12) i fałszywej religijności (1,10-20). Trzeci tekst 27,2-5 to fragment tzw. Wielkiej Apokalipsy Izajasza datowanej nie wcześniej niż V wiek przed Chrystusem²¹.

3,14

Ten wiersz wprowadza nas w klimat historyczno-społeczny, w którym prorok używa metafory winnicy w odniesieniu do Izraela. Jahwe zaczyna swój sąd (מִשְׁפָּט) nad niewiernością przymierzu w Izraelu. Jak zauważają egzegeci²², zasadniczo oskarżony jest cały naród, ale prorok wskazuje w sposób szczególny na odpowiedzialnych za upadek tego narodu–winnicy. To starsi ludu i jego przywódcy²³. Zasadniczy zarzut skierowany przeciwko nim brzmi: הִכְרַם בְּעֶרְתָּם. Jak podkreśla Watts²⁴ debata nad znaczeniem czasownika בָּעַר nie jest jeszcze zakończona. Chodzi jednak o ilustrację dla niesprawiedliwości społecznej: okradanie biednych, co bez wątpienia jest naruszeniem prawa Bożego, które generalnie bierze w obronę ubogich. Mamy tu, w odróżnieniu od Ozeasza, nie porównanie metaforyczne, ale klasyczną metaforę, która nie wymaga dodatkowych wyjaśnień. Utożsamienie winnicy z Izraelem jest oczywiste.

5,1-7

Pieśń o winnicy to jeden z najpiękniejszych poematów Starego Testamentu. To, co Ozeasz wyrażał w lapidarnych formułach metaforycznych, Izajasz rozwija teraz w piękną przypowieść²⁵. Mamy tu rozbudowaną anegdotę fabularną, w której nasza metafora nie stanowi już jednego z segmentów wypowiedzi, ale jest w jej obrębie kontynuowana i rozwijana, służąc jako przykład dydaktyczny. Naród wybrany, którego typem jest tu Juda i Jerozolima (w. 3; por. w. 7), to winnica otoczona troską i solidną pracą swego właściciela (Jahwe), która mimo

²¹ U. Berger, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (HBS 16), Freiburg 1998, s. 195 = powygnaniowy.

²² J.D. Watts, *Isaiah 1-33* (WBC 24), Waco 1985, s. 42; R. Kilian, *Jesaja 1-12* (NEB), Würzburg 1986, s. 36; L. Stachowiak, *Księga Izajasza 1-39* (P.Św.ST IX.1), Poznań 1996, s. 147.

²³ Termin שָׂרָא znaczy nie tylko książęta, ale rządzący w ogóle, notable por. *KBL* II, s. 1259–1260.

²⁴ Dz. cyt., s. 42; por. *DCH* II, s. 242–243.

²⁵ *ZTL*, s. 431.

jego zabiegów nie przynosi oczekiwanych owoców. Oswald²⁶ wyróżnia tu cztery segmenty: ww. 1-2 – wyjaśnienie kontekstu; ww. 3-4 – pytanie retoryczne skierowane do odbiorców o wyrok; ww. 5-6 – zapowiedź własnego wyroku; w. 7 – aplikacja do Izraela.

Mamy tu podwójny poziom symboliki. Dominująca jest oczywiście metafora winnicy, ale spod niej wyłania się drugi obraz: postać zawiedzionego kochanka, który ogłasza swoje niepowodzenie w miłości. Termin וְיָרִיב to zarówno ukochany jak i przyjaciel²⁷ W świecie starożytnym małżeństwo często było ukazywane symbolicznie jako winnica (Pnp 7,9; 8,12)²⁸ Stąd też przyjaciel, którego łatwo zidentyfikować w oparciu o ww. 5-7 jako samego Jahwe, ma swojego rzecznika w osobie oskarżającego, który w kontekście małżeńskim jest często identyfikowany jako swego rodzaju pośrednik, swat reprezentujący pana młodego, który w myśl obowiązujących zasad nie mógł kontaktować się przed ślubem z przyszłą narzeczoną.

Oś przewodnią w pierwszej części poematu stanowi czasownik עָשָׂה – czynić, wydać owoce (w. 2c [2x]; 4a [2x]; 4b [2x]; 5a = 7x). Obrazuje on trud włożony przez właściciela winnicy w jej utrzymanie i rozkwit. Ten wysiłek to zarazem wyraz miłości, która nie jest tylko uczuciem, ale konkretnym działaniem wynikającym z niego²⁹ Paradoksalnie jednak, o ile sześć pierwszych „czynić” obrazuje idylliczną troskę o winnicę, ostatnie (w. 5a), to inwersja skutków poprzedniego działania jako wyraz kary (ww. 5-6).

Drugi ważny termin w naszym tekście to נִקְוָה – oczekiwać (w. 4b.7b). Wyraża tu nadzieję, która nie została zrealizowana. Intensywność tego oczekiwania i zawód, jaki wynika z niezrealizowania nadziei, wyraża para antytetycznych terminów. To, co zasadził właściciel winnicy, to שֶׁרֶק – rodzaj szlachetnego krzewu winnego (por. Jr 2,21; Sdz 16,4)³⁰ To, co otrzymał w zamian tymczasem, to בִּשְׂמֵרָה , termin będący *hapax legomenon* do połączenia prawdopodobnie z שֶׂמֶרֶת „śmierdzieć, być odrażającym”³¹. Chodziłoby zatem o cuchnące i odrażające, więc prawdopodobnie zgniłe owoce. Przypowieściowy i metaforyczny charakter naszego poematu sumuje w. 7. Oczekiwane dorodne owoce (w. 4b) to

²⁶ J.N. Oswald, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39* (NICOT), Grand Rapids 1986, s. 152.

²⁷ H.J. Zobel, *ThWAT* III, s. 474–479; J. Willis, *The Genre of Is 5,1–7*, JBL 96/1977, s. 337–362 określa nasz tekst jako pieśń o odrzuconym oblubieńcu.

²⁸ H. Wildberger, *Jesaja. Kapitel 1-12* (BK X/1), Neukirchen-Vluyn 1980², s. 165–169.

²⁹ Por. L. Alonso-Schökel, J.L. Sicre Diaz, *I profeti*, Roma 1989, s. 144.

³⁰ E. Carpenter, *NIDOTTE* III, s. 1293–1294.

³¹ *DCH* II, s. 88; *KBL* I, s. 103. Septuaginta tłumaczy (ἀκάθαρς – ciemisty, cierpki; podobnie Vulgata: *labruscas*).

מִשְׁפָּט (sprawiedliwość; w. 7), zamiast której pojawia się מִשְׁפָּח tradycyjnie tłumaczone jako rozlew krwi³² oraz צְדָקָה (prawowierność), zamiast której pojawia się קֶרֶךְ (krzyk rozpacz, wołanie o pomoc)³³ Ta aliteracja daje zarazem klucz do zrozumienia naszej metafory, choć ona była już jasna sama w sobie. Sędziowie (w. 3) sami teraz niejako wydają na siebie wyrok, jak w historii Dawida i Natana (por. 2 Sm 12,7)³⁴.

Ten proces pomiędzy właścicielem a jego winnicą, to swoista odmiana *rîb* prorockiego, w którym to sami interpelowani są jednocześnie oskarżeni i w obliczu faktów muszą przyznać, że właściciel nie zaniedbał niczego, co było w jego mocy, aby winnica wydała oczekiwane owoce³⁵ Kontekst historyczny i *Sitz im Leben* wypowiedzenia naszej przypowieści mogą być różne: uroczystość weselna (por. Pnp 8,12) lub święto winobrania³⁶

Iz 27,2-6

Poza użyciem tej samej metafory: Izrael jako winnica Jahwe, związek naszego tekstu z poprzednim jest wysoce dyskusyjny³⁷ W pewnym sensie ma jednak rację Kilian³⁸ uważając ten tekst za *Gegenstück* do Iz 5,1-7. Rozziew pomiędzy poprzednim poematem o charakterze jurydycznym a oczekiwaniem eschatologicznym charakterystycznym dla obecnej perykopy, pokazuje bowiem zupełnie nową perspektywę; jest jakby nową gwarancją dla narodu wybranego, której brak w omawianym poprzednio tekście³⁹ Metaforyczna pieśń o winnicy, jak moglibyśmy nazwać nasz poemat, ma charakter archaicznej pieśni ludowej. Także i tu, jak w poprzedniej perykopie, metafora ma posmak pieśni miłosnej, tyle, że w tym wypadku Jahwe „niszczy” niewierność umiłowanej, aby ją po-

³² Tak Wildberger, s. 56; KBL I, s. 606. LXX = ἀνομίαν; Vg = *iniquites*. Zob. dyskusję Watts, s. 56.

³³ KBL II, s. 976.

³⁴ A. Graffy, *The Literary Genre of Isaiah 5,1-7*, Bib 60/1979, s. 400-409 uważa ten tekst za przypowieść samooskarżającą (*self-condamnation parable*).

³⁵ G. Fohrer, *Jesaja 1-23* (ZBK.AT 19.1), Zürich 1960; 1990³, s. 76. Zob. też K. Nielsen, *Das Bild des Gerichts (rib-Pattern) in Jes I-XII. Eine Analyse der Beziehung zwischen Bildsprache und dem Anliegen des Verkündigung*, VT 29/1979, s. 309-324; G.A. Yee, *The Form Critical Study of Isaiah 5,1-7 as a Song and a Juridical Parable*, CBQ 43/1981, s. 30-40; G.T. Sheppard, *More on Isaiah 5,1-7 as a Juridical Parable*, CBQ 44/1982, s. 45-47.

³⁶ Berger, s. 101 podkreśla redakcję powygnaniową naszej perykopy.

³⁷ Por. M.A. Sweeney, *New Gleanings from an Old Vineyard: Isaiah 27 Reconsidered*, C.A. Evans, F. Stinespring (red.), *Early Jewish and Christian Exegesis* (Fs W.H. Brownlee), Atlanta 1987, s. 51-66.

³⁸ R. Kilian, *Jesaja 13-39* (NEB), Würzburg 1994, s. 156.

³⁹ Tamże, s. 156-157; Stachowiak, s. 388.

jednać ze sobą (por. Oz 2; Ez 16). Jak poprzednio tak i tu łatwo domyślić się, że winnicą jest dom Izraela. Nie wspomina się jednak już nic o przywódcach. To sam Jahwe troszczy się o swoją winnicę. Jednak, o ile w poprzednim tekście winnica objawia swą perwersyjną naturę i w konsekwencji zostaje opuszczona przez swego właściciela, aby zdziczała, to tu wyraża się Jego eschatologiczna troska o nią. Zawiera ona w sobie fundamentalną zasadę wiary Izraela, którą Oswald⁴⁰ podsumowuje w następujący sposób: *God's wrath never supersedes his care*. Nie można wykluczyć, że nasza perykopa znajdowała się wcześniej w innym kontekście literackim, trudno jednak dziś odpowiedzieć na pytanie w jakim?⁴¹

Pieśń skierowana jest tym razem już nie do przyjaciela–właściciela winnicy, ale do samej winnicy (עֲנוּלָהּ). Zwrot כָּרֶם חֲמֵר w licznych manuskryptach ma lekcję חֲמֵר za חֲמֵר. Ten ostatni przymiotnik znaczy tyle, co przyjemny, mocny (tak LXX, Vg, IQIs^a)⁴². Wersja proponowana zaś nadawałaby wyrażeniu sens sfermentowanego, palącego, ostrego wina⁴³. We współczesnych komentarzach preferuje się jednak obecną wersję tekstu masoreckiego. W ten sposób winnica, która w poprzednim tekście nie wydawała owoców, tu odwrotnie, produkuje je, co jest jej zaletą.

Termin נָצַר (w. 3) wyraża tu nie tylko aspekt pilnowania, strzeżenia jej. Pole semantyczne tego czasownika obejmuje także przestrzeganie nakazów Jahwe (Ps 119,2.22.33-34; Prz 3,16.20), a z Jego strony opiekę nad wiernym mu ludem (Pwt 32,10). Kontekst naszej perykopy ponadto uwypukla specjalny aspekt pilnowania: czuwanie, aby nie spotkało ją nieszczęście. O ile w poprzednim tekście, z rozkazu właściciela winnicy (sam Bóg!), chmurom zostało zakazane spuszczenie na nią deszczu (Iz 5,6b), o tyle teraz ten sam Jahwe troskliwie ją nawadnia (w. 3a).

W. 4 to swoista dobra nowina: Bóg nie jest zagniewany (חֲמֵר). W poprzednim tekście zawód, jaki sprawiła winnica spowodował gniew właściciela i w konsekwencji spowodował pozostawienie jej bez opieki. Obecna sytuacja jest radykalnie różna. Termin „gniew” implikuje jednak w podtekście jakąś winę Izraela–winnicy, ale zaprzeczenie, „gniewu nie ma we mnie”, wykazuje stałą miłość właściciela do swej winnicy, która choć niedoskonała, jest jednak produktywna. Nie wiadomo z naszego tekstu, kim są nieprzyjaciele odpowiedzialni za ciernie i głogi wyrastające w winnicy, ale gniew właściciela, którego nie ma wobec samej winnicy, kieruje się przeciwko nim (w. 4b). Zauważmy jednak, że

⁴⁰ Dz. cyt., s. 493.

⁴¹ Alonso-Schökel, s. 238; Stachowiak, s. 388.

⁴² Por. DCH III, s. 248.

⁴³ Por. DCH III, s. 258.

i oni w dalszej perspektywie, bliskiej teologii powygnaniowej, mają swoją szansę, jeśli nawrócą się do Jahwe (w. 5). Takiej szansy na próżno by szukać w Iz 5,6. Tu jednak nawet przeciwnik Boga może stać się Jego poddanym⁴⁴. W. 6 ukazuje ponadto Izraela w jego roli misyjnej wobec świata. Być może w takim sensie, jak o tym mówił Iz 2,2-4⁴⁵, co jest również charakterystyczne dla teologii powygnaniowej⁴⁶.

Reasumując, możemy zauważyć radykalną różnicę pomiędzy Iz 27,2-6 i 5,1-7. Pierwszy podejmuje myśl drugiego, ale pod wpływem zmiany świadomości, która dokonała się w niewoli babilońskiej, ukazuje pełną nadziei perspektywę trwania przymierza pomiędzy Jahwe i jego ludem pomimo niewierności tego ostatniego. Tego aspektu nie ma w Iz 5. W myśli przedwygnaniowej dominowała bowiem idea przymierza synaickiego, w której niewierność narodu oznaczała zerwanie przymierza przez Jahwe. Pod wpływem wielkich proroków wygnania (Ez; DtrIz) rodzi się jednak idea przymierza obietnicy (Noe: Rdz 9; Abraham: Rdz 15; 17, Dawid: 2 Sm 7), która zakłada trwanie przymierza pomimo upadków tegoż narodu. Eschatologiczna perspektywa Iz 27,2-6 jest zakorzeniona w tej nowej idei wiecznego przymierza, w której gniew Boga za niewierność swego ludu przynosi karę, ale nie oznacza przekreślenia samego przymierza i nie zamyka drogi do ostatecznego zbawienia dla narodu, a poprzez jego misję daje nawet szansę całemu światu.

JEREMIASZ

Postać tego proroka cofa nas ponownie w epokę, w której widmo zbliżającej się katastrofy (niewola babilońska), kładzie się cieniem na Królestwo Południowe. Dramatyczne wołanie proroka o nawrócenie i ufność wobec Jahwe oraz Jego obietnice zbawcze trafia w pustkę, co wyrazi dramat samego wołającego obecny we fragmentach biograficznych jego księgi.

2,21

Ta wypowiedź stanowi fragment szerszej sekcji (ww. 20-28), będącej swego rodzaju sporem na słowa pomiędzy Jahwe i Judejczykami. Pięć fałszywych stwierdzeń narodu o samym sobie (por. אָמַר ww. 20.23.25.27 [2x]), to zniszczenie zbawczej przestrzeni przymierza⁴⁷. To właśnie wokół tych samookreśleń narodu prorok rozwija swoją wypowiedź, używając różnych wyobrażeń zaprzeczających ich treści⁴⁸. O ile ww. 23-24 rozwijają obraz dzikiej wielbłądicy,

⁴⁴ Por. G. Fohrer, *Jesaja 24-39* (ZBK.AT 19.2), Zürich 1962; 1992³, s. 38.

⁴⁵ Tak Kilian, *Jesaja II*, s. 156.

⁴⁶ Por. Berger, s. 195.

⁴⁷ W. Brueggemann, *A Commentary on Jeremiah. Exile & Homecoming*, Grand Rapids – Cambridge 1998, s. 38.

⁴⁸ Na temat struktury tekstu zob. W.L. Holladay, *Jeremiah I* (CHCB), Philadelphia 1986, s. 70; S. Hermann, *Jeremia* (BK XII/2), Neukirchen-Vluyn 1990, s. 137.

która błąka się w poszukiwaniu swego pasterza, o tyle w. 21 (razem z ww. 20-22) zawiera obraz szlachetnej winorośli, która zdziczała.

שָׂרָק (por. Iz 5,2), jak wspomnieliśmy już, to rodzaj szlachetnej winorośli rosnącej na wschód od Jerozolimy (Wadi al-Sarar) i produkującej dobre czerwone grona. Ten szlachetny krzew, jakby wbrew prawom natury i wbrew logice, zdziczał⁴⁹. Kontekst wskazuje jasno, że nie stało się to z winy tego, kto go zasiał. Przyczyną tego zwyrodnienia jest bałwochwalstwo (w. 20). Jakość owoców ze szlachetnego krzewu zasadzonego przez Jahwe, nie jest tą oczekiwaną. To swoisty paradoks (por. Iz 5,1-7), którego wyjaśnienie w naszym kontekście ma trzy stopnie (ww. 20-22)⁵⁰: w. 20 Izrael to zbuntowana niewiasta–nierządnica, która odrzuca swego Pana: „nie będę służyła!” Wyrażenie „na każdym wysokim pagórku i pod każdym wysokim drzewem” pokazuje rodzaj tego buntu: nierząd = bałwochwalstwo (por. 3,16; Pwt 12,2; Oz 4,13; Iz 30,25; 57,5.7)⁵¹;

w. 21 Izrael po obiecujących początkach (szlachetny krzew winny) staje się dziką latoroślą;

w. 22 Wina nie może być zmazana, nie ma bowiem takiego środka czyszczącego na ziemi, za pomocą którego można by się uczynić czystym przed Bogiem.

Te trzy stopnie wskazują zatem na nieodwracalny stan skażenia i nieczystości przed Jahwe, które charakteryzują obecne położenie narodu. Zauważmy na marginesie jak dalece różni się ta perspektywa od poprzedniej, powygnaniowej z Iz 27,2-6. Nasz motyw Izrael–winnica jest tu użyty jako klasyczna metafora w kontekście sądu bliskim ideowo dla Iz 5,1-7.

5,10

Możemy umieścić ten wiersz w kontekście ww. 10-13⁵², gdzie mowa jest o nieprzyjaciolach, którzy stają się narzędziem kary wobec Izraela. Łatwo wyróżnić tu dwie sekcje ww. 10-11 i 12-13.

W. 10 to seria imperatywów, która ma charakter wyroczni Jahwe. Nie można wykluczyć, że *Sitz im Leben* tej wyroczni stanowią wydarzenia z grudnia 601 roku przed Chr., tuż po tym, jak król kazał spalić pierwszy zwój proroka (por. 5,14b). Dwa pierwsze nakazy to: wejść na tarasy i zniszczyć je. שָׂרוֹת tłumaczone jako tarasy to *hapax legomenon*. Komentarze czasem proponują tu inne wa-

⁴⁹ הָפַךְ = stać się czymś innym; przejść w coś innego; סָרָה = coś jak gnijące owoce z Iz 5,4.

⁵⁰ R.P. Carroll, *Jeremiah* (OTL), Philadelphia 1986, s. 130–131.

⁵¹ W.L. Holladay, *On Every High Hill and Under Every Green Tree*, VT 11/1961, s. 170–176.

⁵² P.C. Craigie, P.H. Kelley, J.F. Drinkard Jr, *Jeremiah 1-25* (WBC 26), Dallas 1991, s. 91.

rianty: mury (שֹׁר) ⁵³, miasto, lub związek z שָׂרַר – umocnić ⁵⁴, ale zważywszy na sposób konstruowania winnic ⁵⁵, „tarasy” jest adekwatnym tłumaczeniem ⁵⁶. Kara nie oznacza tu jednak zupełnej zagłady, na co wskazuje trzeci imperatyw: „nie niszczyć zupełnie” כָּלָה to rzeczownik wskazujący na całkowitą anihilację (por. Ez 11,13). Kolejny, czwarty nakaz: „usuńcie jej odrośla” ukazuje poszczególne członków narodu wybranego jako gałązki, odrośla krzewu winnego, na ile bezowocne, na tyle bezużyteczne. Odcina się je zwykle tuż przed winobraniami (por. Iz 18,5). Motywacja tego zabiegu jest jasna: nie należą one do Jahwe. To odwrócenie sytuacji z Jr 2,3. Nie są one pierwszym zbiorem Boga. Przynależność do Niego wyrażała się wiernością, która została złamana, zatem to już przeszłość. Zauważmy jak wyraźnie pojawia się w naszym tekście rozróżnienie pomiędzy samym krzewem winnym (który zasadził Jahwe) a jego odroślami. Ten pierwszy ma ciągle swoją szansę ⁵⁷. Motyw nadziei podkreśla tu także wspomniany już zakaz całkowitego zniszczenia.

Brueggemann ⁵⁸ widzi w w. 10 inne oblicze problemu z Jr 5,1-9. Tam Jahwe jest gotów przebaczyć (w. 1), ale łaska musi być uzasadniona (w. 7a). Wiązanie się ludu z obcymi bóstwami to droga do samounicestwienia (w. 7b). Zatem pytanie „czy mam ich za co karać?” (w. 9) jest uzasadnione. Bóg był gotów przebaczyć, ale nie znalazł ku temu podstaw, stąd działanie w w. 10 jest logiczną tego konsekwencją. Kara i jej kontekst w w. 10 przypomina o jednej z podstawowych zasad, które Izrael musi zrozumieć: wybawienie i owocność nie zależy od „tarasów” zbudowanych ludzką ręką, ale od samego Jahwe i Jego troski o swoją własność. Na zbawienne skutki tej troski trzeba jednak zasłużyć, tak aby nie znaleźć się pośród odrośli, które są usuwane tuż przed winobraniami.

6,9

O ile poprzedni tekst sugerował nam metaforyczne przygotowanie do winobrania, to obecna metafora wyraźnie bazuje na obrazie samego winobrania. Kontekst jest podobny do poprzedniego: dominuje temat sądu i wyroku (por. ww. 9-15) ⁵⁹. Zasadnicza teza zawarta jest w w. 10: Izrael nie jest zdolny do słuchania („ucho ich jest nieobrzezane”), zatem jest nieodpowiedzialny jako part-

⁵³ KBL II, s. 1348.

⁵⁴ KBL II, s. 1524.

⁵⁵ Por. G. Edelstein, M. Kisler, *Mevaseret Yerushalayim: Ancient Terrace Farming*, BR 44/1981, s. 53–56.

⁵⁶ Tak W. Rudolph, *Jeremia* (HAT 12), Tübingen 1947; 1968², s. 38; Holladay, *Jeremiah*, s. 186 i większość współczesnych tłumaczeń.

⁵⁷ Carroll, s. 181.

⁵⁸ Dz. cyt., s. 63–65.

⁵⁹ Strukturę zob. Holladay, *Jeremiah*, s. 211.

ner przymierza⁶⁰ Po pierwszym zasadniczym zbiorze (w. 9a) chodzi tu również o wtórne winobranie czynione po tym zasadniczym (w. 9b)⁶¹. Jahwe, jak dobry ogrodnik, każe jeszcze raz przeczesać liść po liściu i gałązkę po gałązce swoją winnicę⁶². W. 10 sugeruje jednak, że jest to daremne.

Podwójny imperatyw lub imperatyw wzmocniony przez bezokolicznik w stanie absolutnym⁶³ wyraża troskliwy pośpiech i przynaglenie. Takie rozumienie wzmacnia zwrot כַּנֶּפֶץ, gdzie כן może mieć sens: jak z; jak podczas; jak przy⁶⁴. Obraz starannego przetrząsania winnicy w poszukiwaniu owoców metaforycznie obrazuje tu troskę Jahwe poszukującego reszty Izraela. Idąc za Jr 2,3 to pierwszy plon Jahwe, ale w tradycyjnym rozumieniu (Mi 2,12) i w kontekście sądu nad Izraelem chodzi raczej o małą resztę, która pozostała wierną swemu Bogu.

Trudno jest datować naszą wypowiedź. Holladay⁶⁵ wskazuje na lata 625–622, choć nie wykluczone, że może to być również rok 597 dla całego rozdziału 6.

8,13

Powraca tu ponownie kontekst sądu (= winobranie). Metafora ma więc podobny jurydyczny wydźwięk jak poprzednie. Kontekst (ww. 10-13)⁶⁶ ukazuje nam kompletne fiasko wzajemnych relacji pomiędzy Jahwe i Izraelem.

W. 11 to kwestia rodzinna. Przywódcy oszukują naród tworząc nadzieję na pokój, którego w rzeczywistości nie ma i nie będzie. To oficjalna ideologia dworsko-świątynna, która towarzyszy całej działalności proroka: „pokój i dobrobyt” To złudzenie jest destrukcyjne dla wspólnoty, usypia jej uwagę i odwraca ją od prawdziwego problemu. A problem ten, jak możemy się domyślać, to brak ufności i posłuchu wobec słowa Bożego.

W. 12 to konsekwencje poprzedniej wypowiedzi. Chodzi nie tylko o brak nawrócenia, ale o utratę poczucia winy (wstyd), który prowadziłby do zmiany tej postawy. Prowadzić to musi do nieuniknionej kary.

W. 13 w tym kontekście jak echo powraca motyw winnicy i drzewa figowego (por. Oz 9,10), które powinny rodzić owoce stosowne do swego rodzaju, ale tego nie czynią.

Te trzy motywy są uzasadnieniem dla kary z w. 10a: systematyczna utrata świadomości o rzeczywistym stanie rzeczy (w. 11); utrata poczucia winy, a za-

⁶⁰ Brueggemann, *Jeremiah*, s. 71.

⁶¹ Por. חָשַׁב imperatyw hifil od שׁוּב – wracać: powtórnie wyciągnąć rękę.

⁶² Rudolph, s. 44; J.A. Thompson, *The Book of Jeremiah* (NICOT), Grand Rapids 1980, s. 256.

⁶³ Holladay, s. 213: obie możliwości są dopuszczalne.

⁶⁴ GK § 118t.

⁶⁵ Dz. cyt., s. 212.

⁶⁶ Zob. dyskusję tamże, s. 284–285.

tem także swej odrębności wobec innych narodów (12a); zatracenie swych specyficznych celów (w. 13). Wszystko to w konsekwencji uzasadnia wyrok („dlatego” w. 12b). Społeczność, która odrzuca swe specyficzne powołanie, sprawia zawód nie wypełniając oczekiwań ze strony Boga, nie może liczyć na Jego łaskę. Ta bezowocność winnicy i sadu figowego to konsekwencja sprzeniewierzenia się przymierzu, co było warunkiem ich rozkwitu⁶⁷ Tragiczny obraz zawiedzionego plantatora (Jahwe), który nie znajduje owoców w winnicy i na figowcach, to stan jeszcze gorszy niż w Iz 5,4b. Tu mówiąc krótko nie ma nic! Cała praca nad utrzymaniem winnicy (por. Iz 5,2-3) była daremna. To zarazem tragiczny obraz narodu jako jałowej ziemi niezdolnej nawet wydać owoców, a więc bezużytecznej.

Tekst masorecki ma tu trudno przetłumaczalny zwrot, który omija LXX i tłumacz BT. Literalnie brzmi on mniej więcej tak: „I dam im, oni przejdą (przez) nich” i nie ma żadnego sensu. Owens⁶⁸ tłumaczy go: *and what I gave them, has passed away from them* odczytując tu ideę zmarnowania darów Boga. Inni⁶⁹ dostrzegają tu ideę kary: *so I made them a forest stripped bare*. Niewykluczone, że wieloznaczność zwrotu była intencją autora, jak sugeruje Holladay⁷⁰

Cała wypowiedź, tak jak ją interpretuje De Roche⁷¹, może być odwróconym wariantem sekwencji: stworzenie, wybranie, ziemia obiecana. To, co Bóg uczynił w sposób szczególny dla Izraela, zawsze może zostać udzielone innym. To logiczna konsekwencja sankcji błogosławieństwo–przekleństwo (Pwt 27-28), których zastosowanie zależy od postawy wobec przymierza.

12,10

Ponowne podjęcie naszej metafory w kontekście skutków kary. To część poematu, w którym rozbrzmiewa oskarżycielski głos Boga (ww. 7-13)⁷² nie pozbawiony jednak nuty gorczy i z troskania. Boży gniew (w. 13b) i miłość (w. 7b) są tu jak dwa ekstremalne punkty, pomiędzy którymi znajduje się Izrael. W poemacie znajdujemy liczne gry słów⁷³, które odzwierciedlają z jakim bólem Jahwe opuszcza swój lud nie mogąc znieść dłużej jego niewierności, co w konsekwencji prowadzi do braku pokoju (w. 12b) ze wszystkimi tego następstwami

⁶⁷ Thompson, s. 302.

⁶⁸ J.J. Owens, *Analitical Key to the Old Testament IV*, Grand Rapids 1989, s. 243; podobnie Holladay, s. 275: *and I have given them (what) they pass over from them*.

⁶⁹ D. Aberbach, *w'tn Ihm y'rwm (Jeremiah VIII, 13): the Problem and Its Solution*, VT 27/1977, s. 99–101; Craige, Kelley, Drinkard, s. 137.

⁷⁰ Dz. cyt., s. 275. 284–285.

⁷¹ M. De Roche, *Contra Creation, Covenant and Conquest (Jer VIII,13)*, VT 30/1980, s. 280–290 zwł. 281.

⁷² Rudolph, s. 87; Holladay, s. 384; Brueggemann, s. 121.

⁷³ Por. Holladay, s. 386.

(w. 13). Ww. 10-11 to podwójny obraz ruiny będący być może reminiscencją 2,6-8, gdzie urodzajna ziemia staje się jałową i bezużyteczną z winy tych, którzy byli odpowiedzialni za jej dobre użytkowanie⁷⁴. Liczni pasterze, o których mowa (w. 10a), w naszym wypadku to raczej jednak obcy władcy zważywszy, że obraz zniszczenia przypomina inwazję militarną (por. 6,3). Holladay⁷⁵ myśli tu o bliskości czasowej z Jr 9,9-10 datowanym na okres spalenia pierwszego zwoju Jeremiasza (601-600). W obu tekstach widoczny jest ambiwalentny stosunek Jahwe do swego ludu, w którym nienawiść (12,8) przeplata się z miłością (ww. 7.10; por. 9,9). Carroll⁷⁶ ze swej strony nie wyklucza natomiast, że kontekst historyczny, stanowiący *Sitz im Leben* dla naszej wypowiedzi stanowi rok 597, choć sam uznaje to za mniej prawdopodobne.

Ponieważ w całej perykopie jak refren powraca wyrażenie „mój dział” (ww. 7.8.9), wielu egzegetów proponuje zastąpić nim zwrot „moja posiadłość” (w. 10)⁷⁷. Jednak zgodnie z założeniami krytyki tekstu, wersja masorecka, jako trudniejsza, jest zwykle preferowana⁷⁸. Interesujący nas werset (w. 10) łączy się dość wyraźnie z w. 7 (por. też Iz 65,21, gdzie odbudowa domu i sadzenie winnic jest odwróceniem sytuacji).

w. 10
moja winnica
moje posiadłości
ulubione pole

w. 7
mój dom
moje dziedzictwo
to co miłowałem

W pierwszym wypadku (w. 7) zwrot $\text{נָתַן} + \text{ל}$ oznacza „przekazać coś komuś” a podmiotem w zdaniu jest Bóg.; w drugim (w. 10) $\text{נָתַן} + \text{ל}$ znaczy „dać coś komuś w jakimś celu” i podmiotem są tu liczni pasterze. Sens, jaki narzuca się w tej perspektywie, to ten, że dewastacja winnicy jest konsekwencją opuszczenia jej przez Jahwe, co z kolei jest skutkiem niewierności jego ludu (w. 8). Tu podkreśla się jednak także, że obce narody mogą tego dokonać (w. 10) jedynie za przyzwoleniem Boga (w. 7).

EZECHIEL

Prorok, który doświadcza, jako jeden z pierwszych, dramatu wygnania i niewoli oraz związanego z tym kryzysu wiary, jaki zaczyna dominować w narodzie, jest prawdziwym mistrzem alegorii i prekursorem stylu apokaliptycznego. W jego przepowiadaniu znane wcześniej metafory opisujące relacje Jahwe –

⁷⁴ Brueggemann, s. 122.

⁷⁵ Dz. cyt., s. 386.

⁷⁶ Dz. cyt., s. 290.

⁷⁷ Por. J.A. Soggin, *Jeremias XII 10a: Eine Parallelstelle zu Deut. XXXII/LXX?*, VT 8/1958, s. 304–305.

⁷⁸ Craige, Kelley, Drinkard, s. 183; Carroll, s. 289–290.

Izrael nabierają nowego, jeszcze bardziej plastycznego wyrazu. Nie inaczej jest zatem również z metaforą winnicy i winnego krzewu.

Ez 15,1-8

To tekst uznawany raczej za wzniosłą prozę niż poezję⁷⁹ Od strony rodzaju literackiego możemy uznać go za przypowieść alegoryczną. Alegoria z zasady odwołuje się do ustalonych wyobrażeń społecznych. W oparciu o jej jednoznaczny sens może być zbudowana występująca w utworze postać⁸⁰ W naszym tekście mamy wyraźną formułę otwierającą prorocstwo (w. 1; tzw. formuła wydarzenia słowa)⁸¹ i zakończenie go wyrokiem (ww. 7-8). Charakter introdukcyjny do całej wypowiedzi ma jednak właściwe wprowadzenie (w. 2), gdzie stawia się kwestię: czy jest jakaś różnica pomiędzy drzewem winorośli (עֵץ־הַנָּפֶן) a zwykłym drzewem leśnym (כָּל־עֵץ). Ten problem znajduje swoje obrazowe rozwinięcie w ww. 3-5, które następnie jest zinterpretowane i zaaplikowane do narodu w ww. 6-7⁸². Alegoryczny obraz, jaki tworzy prorok, bazuje tu na tradycyjnej metaforze winnego krzewu–Izraela i wieloznaczności hebrajskiego terminu „drzewo” (עֵץ). Sam Ezechiel używa go wielokrotnie w swojej księdze w rozmaitych znaczeniach: dzikie drzewo 17,24; leśne drzewo 25,26; owocowe 36,30; 47,12; drewniane idole 20,32; drwa na opał 24,10 (l. mn.); drewniana tabliczka do pisania 37,16-20. Bazując na tej wieloznaczności terminu Ezechiel porusza istotny dla całej przypowieści problem: co wyróżnia drzewo winnej latorośli od innych drzew. Dla odbiorcy tej swoistej medytacji jest jasne, że o szlachetności winnego krzewu decydują wyłącznie jego owoce. Bez nich drewno, które pozostaje, jest bezużyteczne, co też sugeruje jednoznacznie pytanie retoryczne z w. 3. Kolejne pytanie retoryczne pojawia się na końcu w. 4 i dominuje w całym krótkim wywodzie z w. 4-5, który opiera się na codziennym doświadczeniu odbiorców tej wypowiedzi prorockiej. Oczywiście tego doświadczenia podkreśla przyciągające uwagę początkowe הֲנֵה – spójrz/oto (w. 4a). To swoiste podkreślenie czegoś, co jest oczywiste samo przez się: drewno winnego krzewu tylko na to się przyda, tzn. na spalenie.

W. 5 otwiera drugie emfaticzne הֲנֵה, które uwypukla kolejny logiczny argument: jeśli nie ma ono znaczenia jako surowiec w jego naturalnej formie, to tym mniej po spaleniu⁸³ Retoryczna siła tej wypowiedzi zależy zatem od do-

⁷⁹ L.C. Allen, *Ezekiel 1-19* (WBC 29), Dallas 1994, s. 215; D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24* (NICOT), Grand Rapids 1997, s. 455.

⁸⁰ ZTL, s. 46–47.124–125.

⁸¹ *Wortereignisformel; wort-event-formula.*

⁸² Por. A.E. Rivlin, *The Parable of the Vine and the Fire: Structure, Rhythm and Diction in Ezekiel's Poetry*, Beth Mikra 63/1975, s. 562–566; W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24* (BK XIII/1) Neukirchen–Vluyn 1979², s. 326; Block, s. 455.

⁸³ Block, s. 457

świadczenia, jakie jest bliskie każdemu z jej odbiorców. Tradycyjny obraz Izraela–krzewu winnego uzyskuje w przypowieści Ezechiela wymiar groteskowy⁸⁴. Jej kontekst historyczny nie jest jasny. Niewykluczone, że chodzi o okres bezpośrednio po pierwszej deportacji, jak sugeruje Block⁸⁵, ale co spowodowało samą wypowiedź, pozostaje niewyjaśnione. Możliwe jednak, iż druzgoczące wydarzenia nie pozbawiły jeszcze wygnańców nadziei na szybki powrót, dlatego całą alegoryczną przypowieść mogli odnieść do Babilończyków. Stąd dopowiedzenie wyjaśniające ze strony proroka (ww. 6-8). Otwierające tę część wypowiedzi לִי (LXX: εἶπον; aoryst od λέγω – mówię) nie ma tu sensu przyczynowego, nie chodzi bowiem o konsekwencje, ale interpretację poprzedniej części. Wskazuje zatem słuchaczom na postęp w dyskusji. Block⁸⁶ nazywa ten środek literacki: *conversation director*. Prorok daje jakby sygnał, że jego pouczenie idzie dalej, zapowiada właściwą interpretację poprzedzającej alegorii. Ta zaś jest jednoznaczna: winorośl to mieszkańcy Jerozolimy; informacja dotyczy natomiast tego, że Jahwe odrzucił swój lud, który jako bezowocny (w domyśle) jest bezużyteczny. Kolejny werset (w. 7) nie pozostawia żadnych złudzeń: ci, co przeżyli, nie mogą odczytać tego faktu jako znak łaski. Kontynuując apostazję pozostawiają przyczynę nieszczęścia i gniew Boga trwa nadal. Alegoria zatem nadaje naszej metaforze nową siłę wyrazu, choć wezwanie do nawrócenia, które dotąd wyrażała, pozostaje niezmiennie.

17,5-10

Ta perykopa stanowi część dłuższej wypowiedzi (ww. 1-24). Nas interesuje kontekst bliższy (ww. 1-10), określany przez egzegetów mianem bajki z elementami zagadki lub bajki alegorycznej⁸⁷. Bajka należy do najstarszych i najszerszej reprezentowanych gatunków literatury dydaktycznej. To swego rodzaju przypowieść na temat ludzkiej sytuacji, charakteru i postaw, która ma zmusić do refleksji, pouczyć o skuteczności lub pożyteczności pewnych zachowań. Jej zasadniczym celem jest przekazać jakieś doświadczenie, sformułować morał poprzez domysł lub epigramatyczną formułę konkluzyjną⁸⁸.

W w. 1-2 to typowa dla Ezechiela formuła wydarzenia–słowa, która wprowadza nowe proroctwo, określone tu jako zagadka i przypowieść. Zgodnie ze współczesnymi zasadami określania gatunków literackich możemy nazwać ją przypowieścią o posmaku alegorycznym, z wplecionym weń elementem bajki. Bazuje ona na faktach historycznych, które miały miejsce pomiędzy pierwszą (597) i drugą deportacją (587). Po wywiezieniu dotychczasowego króla Judy –

⁸⁴ M. Greenberg, *Ezekiel 1-20* (AB 22), Garden City–New York 1983, s. 268.

⁸⁵ Dz. cyt., s. 455.

⁸⁶ Tamże, s. 458.

⁸⁷ Zimmerli, s. 378; Greenberg, s. 317; Allen, s. 254; Block, s. 522.

⁸⁸ ZTL, s. 433–436.

Jojakina, Babilończycy osadzają na tronie marionetkowego króla Sedecjasza w nadziei, że będzie wobec nich lojalny. Ten jednak po upływie krótkiego czasu zaczyna konspirować przeciwko nim z Egipcjanami. Reakcja Babilończyków, jak wynika z naszego tekstu, jeszcze nie nastąpiła. Nasza perykopa osadza się na tych realiach historycznych (por. Ez 17,11-18).

Pierwszy epizod opowiada o deportacji króla Jojakima wraz z grupą poddanych do Babilonii (ww. 3-4: pierwszy orzeł = król Babilonii; Liban = Jeruzalem; wierzchołek cedru = Jojakim; miasto kupieckie = Babilon); drugi zaś (ww. 5-6) opowiada o osadzeniu na opuszczonym tronie Sedecjasza (= winorośl niskego wzrostu). Uwaga tu koncentruje się na krzewie winnym (por. וְהַיְנִיחַ w. 7b), który rozkwita (w. 6b), ale swe pędy, wbrew oczekiwaniom, zaczyna kierować w przeciwną stronę, ku Egiptowi (= drugi orzeł w. 7). Niezrozumiałość działań opisanych w w. 7 potęguje logiczne stwierdzenie w w. 8: po co szukać nawadniającego, skoro jest się zasadzonym w miejscu obfitującym w wodę? Formuła retoryczna z ww. 9-10 nie zawiera jeszcze odpowiedzi ze strony proroka (por. w. 18), ale w sokratejski sposób⁸⁹ stawia on serię pytań, zapraszając do refleksji nad zasadnością takiego postępowania: czy to się może powieść? W. 10 ponownie podsyca uwagę słuchaczy (por. וְהַיְנִיחַ), podkreślając absurdalność i nielogiczność tych poczynąń. Roślina zasadzona w idealnym miejscu wystawia się bezsensownie na działanie niszczycielskiego wschodniego, pustynnego wiatru.

Jak łatwo zauważyć, w tym wypadku obraz winnego krzewu zostaje zaaplikowany do króla, ale logicznie losy króla decydować będą o losach narodu. To typowa bajka, w której elementy roślinne lub zwierzęce mają cechy ludzkie. Gatunek ten w literaturze biblijnej służy przede wszystkim do wyrażenia potrzeby zmiany lub akceptacji obecnego władcy (por. Sdz 9,8-15; 2 Krl 14,9)⁹⁰ Ezechiel zatem ponownie użył tradycyjnej metafory w nowatorski sposób, utożsamiając poczynania władcy z ich konsekwencjami dla narodu.

19,10-14

To trzecia już alegoryczna reinterpretacja tradycyjnej metafory. Na cały rdz. 19 kładzie się cieniem figura matki (w. 2.10), która w pierwszej sekcji (ww. 2-9) przyrównana jest do lwicy, a w drugiej (ww. 10-14) do winorośli⁹¹ Kim jest owa matka z naszej przypowieści? Może chodzić o naród (por. Oz 2,4; Ez 16; 23,2; Iz 50,1), choć bardziej prawdopodobne jest, że to symbol dynastii (Rdz 49,8-12)⁹², której upadek grozi utratą nadziei dla całego narodu (por. Ez 15; 17). Możliwe, że alegoria intencjonalnie pozostawia tu możliwość obu interpretacji.

⁸⁹ Block, s. 532.

⁹⁰ A.M.V. Salomon, *Fable*, G.W. Coats (red.). Saga, Legend, Tale, Novella, Fable (JSOT.S 35), Sheffield 1985, s. 114-125.

⁹¹ Greenberg, s. 354.

⁹² Zimmerli, s. 429.

W interesującej nas drugiej sekcji (ww. 10-14) istnieje wyraźna cezura pomiędzy ww. 10-11 i 12-14. Pierwszy *passus* opisuje winorośl w jej zdolnościach owocowania. Obfitość wody tu, to już nie łaska króla babilońskiego wobec Sedecjasza (por. 17,5.8), ale łaska samego Boga wobec dynastii dawidowej (lub narodu)⁹³ Ta winorośl jest zdrowa, posiada specjalne konary zdolne wydać owoce (w. 10) nadające się na berła królewskie (to symbol autorytetu i władzy; por. Jr 48,17; Rdz 49,10). Kiedy jednak osiąga imponujące rozmiary, ten sielankowy obraz ukazany zostaje jako historia. Ww. 12-14 prezentują bowiem obraz dewastacji tego krzewu: zostaje wyrwany, rzucony na ziemię, a wiatr wschodni wysusza jego owoce (w. 12a). Złamany i uschły, zostaje w końcu spalony (w. 12b). Jej ponowne zasadzenie, tym razem w ziemi pozbawionej wody (w. 13; por. w. 10), nie rokuje nadziei na to, że wyda ponownie owoce. Zimmerli⁹⁴ widzi tu całkowicie pesymistyczny obraz przyszłości, pozbawiony nadziei na odrodzenie dynastii dawidowej, choć zwraca uwagę na Ez 17,22-24. Block⁹⁵ natomiast uważa, że nasz tekst podejmuje dialog z Rdz 49,8-12 i wychodząc od perspektywy rozkwitu dynastii dawidowej oraz narodu, kończy go wizją upadku i braku nadziei dla obu. Rację ma jednak chyba Schökel⁹⁶, który podkreśla, że pesymizm dotyczy jedynie możliwości wykonywania władzy królewskiej w obecnej sytuacji przez Jojakima, a nie definitywnego końca dynastii dawidowej (por. Ez 17,22-24).

Ciekawa jest tu sugestia odnośnie przyczyn tego upadku: Juda, która zostawia swoje przeznaczenie (produkowanie owoców), stała się ogromnym (= wyniosłym) drzewem. To symbol arogancji i pychy narodów (por. Ez 31: Asyria i Egipt = ogromny cedr). O ile w. 14 pozwala nam myśleć o Jojakimie, o tyle otwarte pozostaje pytanie: o kim konkretnie myśli prorok we wcześniejszych wierszach?⁹⁷ Nie można wykluczyć, że chodzi o późniejsze (po 587) dopowiedzenie do rdz. 17⁹⁸

Ostatnia transformacja tradycyjnej metafory u Ezechiela zdaje się zatem podejmować dwie poprzednie wypowiedzi: winny krzew jako naród (Ez 15) i jako władca (Ez 17), tworząc w ten sposób nowy jakościowo obraz, który wyznacza jednocześnie brak perspektywy dla narodu na najbliższą przyszłość.

⁹³ Tamże, s. 429.

⁹⁴ Tamże, s. 430–431.

⁹⁵ Dz. cyt., s. 609–610.

⁹⁶ Dz. cyt., s. 844.

⁹⁷ Por. dyskusję Greenberg, s. 355.

⁹⁸ Tak Zimmerli, s. 429; Schökel-Diaz, s. 844.

Ps 80

Dominują tu wyraźnie dwa obrazy: Pasterz Izraela (ww. 2-8) i winorośl (ww. 9-20)⁹⁹ Bez wątpienia ten drugi podejmuje temat z Iz 5,1-7, który w formie poetyckiej lamentacji staje się głosem wspólnoty pogrążonej w bólu. Tło historyczne dla naszego Psalmu stanowić może jakaś katastrofa narodowa (por. w. 17), która jednak nie oznacza zupełnej destrukcji, winnica jeszcze stoi (ww. 15-16). Zatem wykluczyć można tu zniszczenie Samarii (722) i Jerozolimy (586). Ma chyba rację Ravasi¹⁰⁰, który po prezentacji długiej listy propozycji dotyczących datacji naszego Psalmu od VIII po II wiek przed Chrystusem, konkluduje, że sam przegląd rozbieżnych opinii pozwala nam zrozumieć, iż tekst poetyckiej lamentacji żyje własnym życiem w liturgii i duchowości, które go stawia poza konkretnymi realiami historycznymi i pozwala aplikować wspólnocie wierzących do każdej swojej sytuacji cierpienia i poszukiwania nadziei. Tym niemniej, wyraźnie widoczny dialog z Iz 5,1-7, przesuwając znacznie datację naszego Psalmu na epokę bliską tej wypowiedzi Izajasza. Niewykluczone, że *Sitz im Leben* dla lamentacji stanowi inwazja asyryjska na Północ postrzegana z perspektywy Południa¹⁰¹

Powtarzająca się antyfona w formie suplikacji (ww. 4.8.20 + wariant z w. 15) kształtuje strukturę tekstu. Interesująca nas część Psalmu (ww. 9-19) ujęta jest z dwóch stron przez wspomnianą antyfonę funkcjonującą jako refren w ww. 8.20. Pierwszy obraz to historyczna chwała Izraela (ww. 9-12); w. 13 pytaniem „dlaczego” otwiera natomiast część negatywną (ww. 13-14). Obie partie tekstu są poetycką reminiscencją tekstu Iz 5. W. 15 to alternatywna forma refrenu, który wprowadza swoisty dialog modlącej się wspólnoty z izajaszowym motywem winnicy. Wypowiada ona swoją prośbę o powrót właściciela winnicy (ww. 15-16), ukaranie winnych jej dewastacji (w. 17), obecność Boga przy rządzących narodem (w. 18) i zapewnienie o dochowaniu Mu wierności (w. 19).

Przyjrzyjmy się zatem bliżej naszemu tekstowi. Ww. 9-12 to nostalgiczne spojrzenie w przeszłość. Izrael został wyzwolony przez Boga i jak winorośl z Egiptu (נֶפֶץ מִמִּצְרַיִם), otrzymał od Niego ziemię wyrwaną przedtem dotychczasowym mieszkańcom (w. 9). Jahwe jak dobry plantator oczyścił ziemię i przygotował ją, aby dać szansę swojemu narodowi (w. 10a). Wszystko to zatem akt łaski ze strony Boga (por. Iz 5,2) widziany alegorycznie jako przeszczepienie winorośli. Dobre warunki i troskliwość właściciela krzewu winnego powo-

⁹⁹ L. Alonso-Schökel, C. Carniti, *I Salmi II*, Roma 1993, s. 127; zob. też M.E. Tate, *Psalms 51-100* (WBC 20), Dallas 1990, s. 308.

¹⁰⁰ G. Ravasi, *Il libro dei Salmi (51-100). Commento e attualizzazione*, Bologna 1985, s. 676.

¹⁰¹ Zob. dyskusję Tate, s. 308-313; F.L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 51-100* (HThK), Freiburg-Basel-Wien 2000, s. 457-458.

dują rozkwit tego ostatniego (ww. 10b-12). W poetycki sposób autor wydaje się tu wyrażać idealne granice: „cedry Boga”¹⁰² = Liban (Północ: Ps 29,5; 36,7; 68,16; 104,16); „góry” = Południe (Prz 24,31); „morze = Zachód (Śródziemne); „rzeka” = Wschód (antonim Eufratu Ps 72,8; 89,26; Pwt 11,24; 2 Sm 8,3; 1 Krl 5,1.4; Jr 2,18; Mi 7,12; Zach 9,10)¹⁰³

Dla tej idyllicznej wizji przeszłości kontrast stanowi stan obecny. Poeta pełen pasji opisuje dewastację tego, co jeszcze przed chwilą pięknie się rozwijało (ww. 13-14), pytając jednocześnie o przyczynę tej zmiany: dlaczego? (w. 13a). Jest świadom, że wszystko to dzieje się za przyzwoleniem Boga, który opuścił swoją winnicę (w. 13a; por. Iz 5,5). Inwazja dzikich zwierząt (w. 14) to częsty symbol okrucieństwa nieprzyjaciół. Dzik leśny przez swój związek ze świnią (zwierzę nieczyste) może stanowić emblematyczny przykład wielkiego poniżenia¹⁰⁴, choć niekoniecznie musi mieć takie konotacje. Może chodzić o przykład większego zwierzęcia jako paralelny do wymienionego po nim יָחַם. Ten ostatni termin tłumaczony jest najczęściej jako małe polne zwierzęta¹⁰⁵. W ostatnich latach jednak zwraca się uwagę na jego związek z akkadyjskim *zizanu* – szarańcza i aramejskim określeniem insektów w ogóle (por. Ps 50,11)¹⁰⁶

W. 15 zastępuje dotychczasowe antyfonalne „odnów nas”, wezwaniem do Boga, o zmianę swojego stosunku do narodu-winnicy. Otwierające natomiast w. 16 וְכִנֵּה to *crux interpretum*. LXX i Vg tłumaczą go jako wezwanie do odnowienia winnicy, Targum/Pešitta/Vetus Latina sugerują, że chodzi tu o korzeń, zaś Rinaldi¹⁰⁷ twierdzi, że mamy tu imperatyw od *hapax legomenon* כִּנֵּן z enfatycznym *ah* finalnym i czyta go „strzeż”. Inni natomiast próbowali zastąpić sporny zwrot słowem „ogród”¹⁰⁸. Ta rozbieżność w interpretacjach wiąże się z tym, że nie ma pewności od jakiego rdzenia pochodzi wyrażenie (כִּןII czy od כִּין). Sens jednak jest jasny: to prośba zanoszona do Boga, aby ponownie wziął w swą opiekę swój naród, który zasadził jak szczep winny. Zmiana postawy ze strony Boga wyrazi się ukaraniem niszczących winnicę (w. 17) i pomocą tym,

¹⁰² Chodzi o superlativus: najwyższe cedry; por. M. Dahood, *Psalms 51–100* (AB 17), New York 1968, s. 259.

¹⁰³ Por. Dahood, s. 259; Ravasi, s. 685; Tate, s. 315; K. Seybold, *Die Psalmen* (HAT 1/15), Tübingen 1996, s. 319.

¹⁰⁴ Ravasi, s. 686.

¹⁰⁵ Tak *KBL* I, s. 257 i wiele starszych komentarzy.

¹⁰⁶ Tak *DCH* III, s. 101; Ravasi, s. 686; Seybold, s. 317; Tate, s. 307 dopuszcza obie możliwości.

¹⁰⁷ G. Rinaldi, *Kanná nel Salmo 80*, BiOr 22/1980, s. 124. Podobnie już Dahood, s. 255.

¹⁰⁸ H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen 1892; 1986⁶, s. 355; H.J. Kraus, *Psalmen 60–150*, (BK XV/2), Neukirchen-Vluyn 1961; 1989⁶, s. 719.

którzy sprawują nad nią władzę (w. 18). Ze strony narodu to uznanie swojej winy za obecny stan rzeczy (w. 19a). To jednocześnie odpowiedź na pytanie: dlaczego? (por. w. 13a). Jest to więc swoista liturgia pokutna, która stanowi pierwszy krok ku restauracji przymierza.

Ps 80 jest świadectwem liturgiczno–kultycznej aplikacji metaforycznego obrazu Izraela jako winnicy i krzewu winnego, a zarazem dowodzi, jak trwale obraz ten utożsamiał się z narodem wybranym. W odróżnieniu od tekstów prorockich, tu, do tego obrazu, odwołuje się sama wspólnota modlących się. Utożsamia siebie z metaforycznym wyobrażeniem funkcjonującym powszechnie, jak się wydaje, w świadomości narodowej, aby wyrazić swą skruchę i błagać o przebaczenie.

(3) Wnioski

— w naszej analizie staraliśmy się określić gatunki literackie i przekształcenia semantyczne (tropy) poszczególnych tekstów, używając nazw funkcjonujących we współczesnej teorii literatury (metafora, alegoria, przypowieść, bajka), zdając sobie jednak sprawę, że wymykają się one często tak precyzyjnej klasyfikacji, a czasem nawet przeplatają w sobie elementy różnych gatunków literackich;

— proste i bliskie codziennemu doświadczeniu odbiorców porównanie metaforyczne Izraela do winnicy i krzewu winnego, które mogło powstać jedynie w percepcji ludu osiadłego (Ozeasz VIII wiek przed Chr.), staje się wraz z rozwojem tradycji biblijnej na trwałe utożsamione z narodem wybranym (VII wiek przed Chr.);

— obraz ten używany jest najpierw dla ukazania niewierności narodu wobec swego Boga (Ozeasz, Izajasz VIII/VII wiek), potem stopniowo sądu i kary, jaka spotka naród za jego odstępstwo (Izajasz, Jeremiasz VII/VI wiek), analizy przyczyn upadku i złamania przymierza (Izajasz/Ezechiel VII/VI wiek), w końcu zaczyna służyć zobrazowaniu nadziei na odnowienie obietnic związanych z przymierzem w perspektywie eschatologicznej (Izajasz 27,2-5 V wiek), i ostatecznie staje się także elementem liturgii pokutnej (Ps 80 powygnaniowa redakcja).