

Łukasz Popko OP

ŚWIATŁO ZWYCIĘSKIE, ŚWIATŁO ODRZUCONE. MOTYW ŚWIATŁA W IZ 1–39

VICTORIOUS LIGHT, REJECTED LIGHT.
THE MOTIF OF LIGHT IN ISAIAH 1–39

STRESZCZENIE

Poprawnie i głęboko można zrozumieć metaforę tylko w odniesieniu do określonego kontekstu. Artykuł przedstawia teksty z Iz 1–39 (2,5; 4,2-5; 5,20.30; 6,9-10; 9,5-6; 10,17; 26,19; 29,18; 30,26), które posługują się motywem światła. Podobnie jak w starożytnej kulturze bliskowschodniej światło jest skojarzone szczególnie z boskością, osobą króla, zwycięstwem i sprawiedliwymi rządami. W Iz 1–39 światło najczęściej pojawia się w kontekście eschatologii i w znaczeniu poznania, zwłaszcza poznania Boga. Motyw światła, łącząc te dwa podstawowe konteksty, wzbogaca ich interpretację i sugeruje zależność pomiędzy poznaniem Boga i eschatologicznym zwycięstwem.

SŁOWA KLUCZE

światło;
widzenie;
eschatologia;
król;
interpretacja
kanoniczna

ABSTRACT

Any correct and in-depth interpretation of a metaphor necessarily presumes a reference to some definite context. The article presents

KEYWORDS

light;
seeing;
eschatology;

a collection of texts from Isa 1–39 (2:5; 4:2-5; 5:20.30; 6:9-10; 9:5-6; 10:17; 26:19; 29:18; 30:26) where the motif of light is applied. Its various forms are inspired by the Ancient Near-Eastern cultures, which associate light especially with a divine sphere, king, victory and just rule. In Isa 1–39 light appears both in the eschatological contexts and in connection with the meaning of knowledge, especially knowledge of God. Thus the motif of light links these two fundamental contexts, not only enriching the interpretation of both but also suggesting a direct, causal relationship between knowing God and eschatological victory.

Trudność, która pojawia się przed czytelnikiem Księgi Izajasza, polega na znalezieniu jej spójności. Nie można tu bowiem, jak w przypadku prozy, podążać jedynie za chronologicznie rozwijającym się wątkiem. Jesteśmy raczej zmuszeni stopniowo budować zrozumienie tego poetyckiego tekstu, twórczo kojarząc ze sobą pokrewne obrazy, tematy lub kluczowe słowa. W gąszczu różnorodnych tematów szukamy tego, co podobne, co już jakoś wstępnie znane, powtarzające się. Ponieważ światło jest motywem, który pojawia się u Izajasza stosunkowo często, wydaje się dobrym przewodnikiem na tej drodze.

Symbolika światła w Księdze Izajasza była już tematem szczegółowych monografii i artykuł nie jest miejscem, by taką analityczną pracę powtarzać¹. Wyjątkowym zainteresowaniem egzegetów cieszyły się poematy opiewające roz-

¹ Na temat relacji między światłem i ciemnością w Księdze Izajasza zob.: Vlková, *Cambiare la luce in tenebre*. Wartym uwagi jest również niedługi tekst wskazujący światło jako motyw wiążący całą Księgę Izajasza: Clements, „A Light to the Nations”.

świetloną Jerozolimę w Iz 60 i 62². Istnieją też studia dotyczące pokrewnej metafory widzenia związanej z postacią Sługi Pańskiego (np. Iz 42,19 i 53,10-11)³. Brak jednak ciągle syntezy, która by przedstawiła relacje pomiędzy treściami, które Księga Izajasza wiąże ze światłem, i to, jaką funkcję motyw światła pełni w strukturze całości⁴. Artykuł ten również nie da jeszcze takiej syntezy, choć może być do niej przyczynkiem. Pomiedzy Scyllą ogólnikowości a Charybdą wyrwkowości proponujemy przyjąć Iz 1–39TM za kontekst naszej lektury. Ponieważ znajdziemy tutaj zarówno najstarsze, jak i najmłodsze teksty tworzące dziś Księgę Izajasza, perspektywa ta powinna dać jak najszerszą gamę zastosowań motywu światła. Nie będziemy natomiast wprost zajmować się pokrewną tematyką ciemności czy też chwały Pańskiej.

Omówimy teksty mówiące o świetle w tej kolejności, w jakiej sama księga nam je przedstawia. Zakładamy bowiem, że jest to ważna informacja dla zrozumienia zamysłu autora jej ostatecznej formy literackiej. W egzegezie będziemy wskazywać również na wagę kontekstu dla interpretacji danej perykopy i na to, jak z każdym kolejnym tekstem motyw światła wzbogaca się o nowe znaczenia i odniesienia.

1. CHODŹMY W ŚWIETLE JHWH! – Iz 2,5

Księga Izajasza rozpoczyna się oskarżeniem Izraela i wydaniem wyroku na niego (1,2-31), „grzeszny naród” (1,4).

² Zob. Langer, *Gott als „Licht” in Israel und Mesopotamien*. Autorka wiele miejsca poświęciła również symbolicznie światła na starożytnym Bliskim Wschodzie.

³ Sługa jest ślepy, a jednocześnie prowadzi innych do światła. Więcej na ten temat w: Clements, „Beyond Tradition-History”; Stern, „The «Blind Servant»”; Carroll, „Blindsight and the Vision Thing”.

⁴ Zobacz na przykład sieć metafor w Ewangelii Jana w: Stovell, *Mapping Metaphorical Discourse*. Autorka przedstawia również teorię metafory, do której i my odsyłamy (zob. zwłaszcza s. 19-20).

W tym kontekście pojawia się zapowiedź odnowy „w dni ostatnie” (2,2-4), która odnosi się najpierw do wszelkich innych narodów.

Przyjdą liczne ludy i powiedzą:

Chodźcie, byśmy weszli na Górę JHWH, do domu Boga Jakuba,
By nauczył nas czegoś o swych drogach, byśmy chodzili jego
ścieżkami.

Bo z Syjonu wychodzi prawo i słowo JHWH z Jerozolimy⁵
(Iz 2,3).

Dalekie ludy rozpoznają wartość nauki z Jerozolimy, której sama Jerozolima nie chciała słuchać (1,10). W tym kontekście pojawia się wezwanie w 2,5: „Domu Jakuba pójďte, byśmy chodzili w świetle JHWH!”. Zapowiedź zwrócenia się wszystkich ludów do Boskiego Nauczyciela staje się kontekstem do wezwania skierowanego również do Izraela. Według tej zaskakującej retoryki Dom Jakuba ma iść za wszystkimi innymi ludami ziemi, a więc podążając za ich przykładem, nie na odwrót.

Hebrajski czasownik *hālak* „chodzić” nie może tutaj odnosić się jedynie do fizycznego przemieszczania się w stronę Jerozolimy, ale raczej ma metaforyczne znaczenie „zachowywać się”, „postępować” (por. Iz 33,15). Dom Jakuba, choć fizycznie mógłby być najbliższy Syjonowi, musi również wyruszyć w drogę, „chodzić”, to jest postępować zgodnie ze słowem Pana. „Chodzić w świetle JHWH” to tyle co „chodzić jego ścieżkami” (Iz 2,3) i żyć Jego nauką. Światło JHWH z 2,5 należy w tym kontekście połączyć z *Tôrâ* („prawo” lub „nauczanie”) i słowem JHWH z 2,3, do których mają podążać wszystkie narody.

Na tym jednak interpretacja „światła JHWH” się nie wyczerpuje. Choć większość współczesnych komentatorów

⁵ Wszystkie tłumaczenia są własne. Ważniejsze różnice z tekstem Biblii Tysiąclecia będą komentowane.

interpretuje Iz 2,5 jako wers kończący perykopę 2,2-5⁶, tradycyjny podział tekstu, zarówno w manuskryptach z Qumran, TM, jak i Septuaginty, Peszitty i Wulgaty, jednomyślnie łączy ten wers z następnymi (Iz 2,5-22)⁷. Iz 2,6 zwraca się bezpośrednio do Boga i zarazem kontynuuje myśl: „Ponieważ porzuciłeś lud swój, Dom Jakuba”. W tym kontekście wezwanie „Domu Jakuba, chodźmy w świetle JHWH!” z poprzedniego wersetu nie jest jedynie zachętą do poprawy życia, ale raczej wpisuje się w wybór między życiem a śmiercią.

Werset 2,5 czytany jako wstęp do następnej perykopy łączy wezwanie do chodzenia w świetle JHWH z opisem zwycięskiego światła JHWH jako boskiego suwerena (2,6-3,1), który zbliża się, by pokonać buntowników. Izajasz stosuje tutaj język i gatunek literacki pokrewny neoasyryjskim władcom – JHWH nie posługuje się żadną bronią, a zwycięstwo daje mu sam „blask jego majestatu” (*hāḏar gā’ōnô*)⁸. Zwrot ten powtórzony jest trzykrotnie (2,10.19.21) i za każdym razem wprawia jego przeciwników w ten sam stan: *paḥad* „przerażenie”. Sama jego świetlista obecność wystarczy, by jego wrogowie padali przed nim z lękiem. Pojawienie się tego szczególnego światła, nie tyle ich niszczy, ile zmusza do ukrycia się w ciemności, „w skałę” (2,10), „w jaskinie i w dziury prochu” (2,19). Jesteśmy postawieni przed światłem, którego zwycięstwo nad ciemnością jest

⁶ Większość współczesnych egzegetów i przekładów łączy 2,5 z perykopą 2,1-4, np. Beuken, *Jesaja 1-12*, 93. Beuken słusznie zauważa, że światło odnosi się do szeroko pojętego zbawienia.

⁷ Zob. De Bruin, „De afbakening van Jesaja 2:5”, 280-298. Rzeczywiście, werset 6. zaczyna się od łącznika *ki* wprowadzającego uzasadnienie.

⁸ Hebrajski zwrot funkcjonuje analogicznie do akadzyjskiego słowa *melammu* lub może być kalką z *melam bēlūti*. Zob. Zelig, „The Image of Assyria in Isaiah 2:5-22”, 252. Jedno z aramejskich przysłów Achikara używa terminu *hāḏar* również w kontekście królewskiego światła: *špyr mlk lmbzḥ kšmš wyqyr hdrh ldrky ʿrqʿ bnyh[ʿ]* („Wspaniale jest króla oglądać jak słońce (Szamasza) i wspaniałe jest jego blask dla kroczą-cych po ziemi w pokoju”); zob. przysłowie 26. w: Lindenberger, *The Aramaic Proverbs of Abiqar*, 94.

pewne. W kontekście zwycięskiego pochodu tego królewskiego blasku (*hădar*) zwrot „światło JHWH” z Iz 2,5 nabiera pewnego dodatkowego znaczenia. „Chodzić w świetle JHWH” może tylko ktoś, kto nie jest bałwochwalcą, wtedy uczestniczy również w zwycięstwie Boga.

Z dwu różnych kontekstów Iz 2,5 wynikają dwa różne znaczenia „światła JHWH”: z jednej strony, jest to nauka pochodząca od JHWH, a z drugiej – jego zwycięska obecność. Nie musimy ich sobie przeciwstawiać. Wydaje się, że werset 2,5 pełni tu funkcję „janusową”⁹, to znaczy, iż ma dwojakie znaczenie, w zależności od tego, czy go czytamy jako podsumowanie 2,2-4, czy jako wstęp do 2,6-22. Jednocześnie dwojaka przynależność tego wersetu sugeruje dynamiczną zależność: „chodzenie w świetle JHWH” jest tożsame z życiem według nauki, a jednocześnie wyzwala od lęku i pozwala uczestniczyć w zwycięstwie, jakie przynosi boskie światło. Trudno nie widzieć tu postawionego, choć nie wprost, przed czytelnikiem wyboru: albo kroczyć w świetle, albo trwać w ciemności skojarzonej z lękiem, a może nawet grobem i światem podziemnym (Iz 2,10.19).

Już pierwsze odniesienie do światła, które pojawia się w Księdze Izajasza, wprowadza nas w pewien złożony splot idei. Wskazuje bowiem jednocześnie na pewną etykę, to jest życie według Bożego Słowa, oraz sugeruje jego konsekwencje, czyli udział w zwycięstwie Boskiego Króla. Biblijny autor nie podaje nam żadnych definicji ani nie wyjaśnia wprost zależności pomiędzy etyką a przyszłą chwałą, nie jest to bowiem język dający się zredukować do informacji. Raczej zmusza do poszukiwania znaczenia „światła JHWH”. Nie tylko imperatyw „chodźmy!”, ale i sama metafora światła zaprasza czytelnika lub słuchacza do poszukiwań i zaangażowania.

⁹ Termin techniczny pochodzi od rzymskiego boga o dwóch twarzach, Janusa. Najczęściej mówi się o paralelizmie janusowym, opartym na polisemii jednego słowa; zob. np. Noegel, *Janus Parallelism*, 11-28. W naszym przypadku dwuznaczność występuje na poziomie całego zdania.

2. STWORZENIE ŚWIATŁA NAD SYJONEM – Iz 4,5

Po raz drugi motyw światła pojawia się w proroctwie dotyczącym odnowionego Syjonu (4,2-5)¹⁰. Podobnie jak w Iz 2,1-5 mowa jest tu o przyszłości, „w ów dzień” (4,2), i podobnie bez żadnego wstępu lub wyjaśnienia wyrocznia zapowiadająca odnowę pojawia się znienacka w kontekście sądu JHWH. Zestawienie to nie jest oczywiście przypadkowe, ponieważ powszechna świętość i chwała ocalałej reszty znajduje się w ostrym kontraście do zapowiedzianej bezpośrednio wcześniej (Iz 3,16–4,1) brzydoty Jerozolimy i jej kobiet.

Odrodzona Jerozolima jest nazwana *šemah* JHWH (Iz 4,2). Mamy tu do czynienia z semickim rdzeniem, który nierozłącznie kojarzy wzrost rośliny („rosnąć”) i wschodzące światło („błyszcząć”)¹¹. Tak więc zarówno tłumaczenie „odrośl”, jak i „wschód”¹² są możliwe, a ich dwuznaczność wydaje się zamierzona. Rzeczywiście, jak zobaczymy dalej, Iz 4,5-6 spleta ze sobą nierozzerwalnie światło i święto płonów.

To eschatologiczne proroctwo budzi nadzieję, ale również wskazuje, że znajdą się w nowej Jerozolimie tylko niektórzy ocaleni (4,3). Poprzez „ducha sądu i ducha spalającego” (*rû^{ah} mišpāt, rû^{ah} bā’ēr*) ma ona bowiem zostać oczyszczona. Sugeruje to, że między pięknem odnowienia, a uprzednią brzydotą pojawić się ma jeszcze jeden element – oczyszczający sąd. Trudno nie kojarzyć przyszłego światła rozbłyskującego nad Jerozolimą z tym samym płomieniem,

¹⁰ Ten tekst powszechnie jest uznawany za powygnaniowy; zob. Beuken, *Jesaja 1–12*, 124-125.

¹¹ Na temat etymologii i innych przykładów polisemii tego rdzenia zobacz: Grossberg, „The Dual Glow/Grow Motif”, 547-554. Podobnie w języku polskim czasownik „wschodzić” może odnosić się do rośliny lub słońca.

¹² Józef Paściak OP w Biblii Tysiąclecia przetłumaczył je jako „Odrośl Pana”, ale jak dowodzi tłumaczenie Septuaginty (*epilampsei ho theos*: „rozbłyśnie Bóg”), tę samą frazę przetłumaczyć można również jako „Wschód PANA” (por. Zach 3,8; 6,12 oraz „Wschód z wysokości” z *Benedictus* w Łk 1,78).

który wcześniej ją oczyści; tym bardziej że światło ma mieć nadal ów ognisty charakter.

I stworzy (*bārā'*) JHWH nad całym miejscu góry Syjonu i nad jej zwołaniem (*miqrā'*)
obłok we dnie i dym, i blask (*nōgāh*) ognistego płomienia nocą.
Bo nad całą Chwałą (*kābôd*) będzie baldachim¹³ (*huppā^b*).
I szałas (*sukkā^b*) stanie się cieniem za dnia od skwaru,
A schronieniem i kryjówką przed ulewą i deszczem (Iz 4,5-6).

Zestawienie słów *rū^{ah}*, *bārā'* i motywu światła sugeruje odwołanie się do opisu stworzenia świata z Rdz 1. Co więcej „w ten dzień” nad Syjonem rozświecili się rzeczywistość znana z Księgi Wyjścia: kolumna obłoku za dnia i słup ognia nocą, który oświetlał ciemności pustyni (Wj 13,21). Te dwa zdania z Iz 4,5-6 łączą w sobie stworzenie, wyjście z Egiptu, wydarzenia na Synaju (góra w ogniu – Wj 24,15) oraz wejście do Ziemi Obiecanej. Baldachim i szałas są bowiem egzegetycznym nawiązaniem do święta namiotów (*sukkôt*)¹⁴. Światło wyraża obecność samego Boga.

Można również zinterpretować ten bogaty tekst w perspektywie liturgii. Stworzenie światła (Rdz 1), światło nocy *exodusu* i światło Synaju są dostępne gromadzącym się na liturgii, ponieważ *miqrā'* oznacza „zebranie liturgiczne” (Wj 12,16 i Kpł 23 *passim*). Dodamy jeszcze możliwą sugestię, że *miqrā'* „zwołanie” oznacza również „czytanie” (Neh 8,8), co dalej poszerza możliwości interpretacyjne, zwłaszcza jeśli

¹³ Słowo *huppā^b* pojawia się jeszcze w Ps 19,6 i Jl 2,16 w kontekście zaślubin małżeńskich, gdzie bywa często tłumaczone jako „komnata”. W naszym tłumaczeniu kierowaliśmy się znaczeniem rdzenia *hph* „okrywać”, jak i paralelizmem do „szałasu”, ale nie należy wykluczyć, że ten tekst sugeruje również eschatologiczne zaślubiny Boga ze swoim ludem.

¹⁴ *Sukkā^b* nawiązuje jednocześnie do odnowionego obrazu Jerozolimy w kontraście do 1,8: „Jerozolima jak szałas *sukkā^b* w winnicy”; Beuken, *Jesaja 1–12*, 124–125.

pamiętamy, że w Iz 2,5 „światło JHWH” odnosiło się również do nauki i słowa (Iz 2,3).

Światło w Iz 4,2-6 – podobnie jak w Iz 2,5 – jest związane z Jerozolimą, sądem i eschatologicznym zwycięstwem Boga. Chodzenie w świetle odnosiło się tam do postępowania zgodnego z nauką JHWH, tutaj również jest związane ze świętością wszystkich członków zwołania. Iz 4 wzbogaca znaczenie światła, łącząc je z właściwościami ognia, który niszcząc oczyszcza i uświęca. Dodatkowo motyw nadprzyrodzonego światła nad Syjonem zmusza czytelnika, by szukał wspólnego mianownika dla liturgii oraz najważniejszych wydarzeń z historii biblijnej. Oczyszczenie Jerozolimy jest wstępem do nowego aktu stworzenia i odnowionej bliskości Boga. Autor biblijny nie pozostawia wątpliwości, że podstawowym podmiotem działającym w tym procesie jest JHWH, ale jednocześnie czytelnik Izajasza jest zachęcony, by mieć do tej rzeczywistości dostęp poprzez liturgię.

3. ŚWIATŁO ODRZUCONE – Iz 5,20

Odniesienia do światła, które komentowaliśmy do tej pory, były właściwie małymi, choć znaczącymi, wtrąceniami w poematach przedstawianych nam kolejno przez Księgę Izajasza. Z ich sekwencji wynurza się coraz mroczniejszy krajobraz rysowany przez prorockie oskarżenia i zapowiedź zniszczenia Jerozolimy. Temu samemu służy również tak zwana Pieśń o Winnicy z Iz 5,1-7 i rozpoczynająca się od Iz 5,8 seria sześciu wyroczni *Biada*.

Wykrzyknienie *hōy*, zwykle tłumaczone w języku polskim właśnie jako „biada!”, jest wzięte z lamentu pogrzebowego. Łatwo zrozumieć, że kiedy prorok lamentuje nad kimś, kto jeszcze żyje, zwiastuje mu śmiertelne niebezpieczeństwo. Nieszczęście jest zapowiedziane kolejno chciwcom (5,8-10), hulakom, którzy „nie patrzą” na dzieła Pana (5,11-17), i tym, którzy kpią z jego planów (5,18-19). Wreszcie w 5,20 czytamy:

Biada (*hōy*) tym, którzy zło nazywają dobrem, a dobro złem, którzy ustanawiają ciemność światłem, a światło ciemnością, którzy ustanawiają gorycz słodyczą, a słodycz goryczą! (5,20).

Niekoniecznie należy uważać, że poszczególne prorockie *Biada* w Iz 5 odnoszą się do różnych kategorii osób. Podobnie jak w najstarszej tradycji mądrościowej, w której etyka opiera się na teologii stworzenia¹⁵, prorok mówi w różnych obrazach o ludziach nieuczciwych. Ich zachowanie, a zwłaszcza fałszywa mowa, sprowadza chaos nie tylko społeczny, ale i kosmiczny. Nieszczęście jest ogłoszone ludziom, którzy negując prawdę, odrzucają światło, a więc i porządek stworzenia. Tekst ten zakłada, że również człowiek posługujący się słowem, ma coś ze Stwórcy sprowadzającego na świat światło lub ciemności.

Zakwestionowanie porządku moralnego ma konsekwencje w odwróceniu porządku kosmicznego. Nic dziwnego, że zbliżająca się kara zesłana przez JHWH w postaci najazdu wroga również jest opisana językiem powracającego pierwotnego chaosu: morze ryczy jak dzikie zwierzę, a całą ziemię spowija mrok (5,30)¹⁶. Człowiek jest karany tym samym, czym grzeszy – sprowadza ciemności, więc ciemności go ogarną.

Zaryczy przeciw niemu w ów dzień jak ryk morza.

Spojrzy na ziemię: a oto ciemność wroga,

A światło zaciemnione przez jej chmury (5,30).

Motywy światła, które Księga Izajasza poddała nam wcześniej, pojawiały się w kontekście tekstów związanych z eschatologiczną odnową. Fakt, że tylko JHWH może jej dokonać, jest podkreślony w Iz 4,5 przez słowo *bārā'* „stwarzać”. Z drugiej strony, wezwanie „chodźmy w światłości JHWH!” z Iz 2,5 wskazuje, że ludzie mają wpływ na swój los i mogą mieć udział w tym niezwykłym świetle

¹⁵ Zob. Gonçalves, „Fondements du message”, 610.

¹⁶ Beuken, *Jesaja 1–12*, 157.

poprzez etyczne życie. Analogicznie – odrzucenie światła przez ludzi w Iz 5,8-30 łączy ze sobą przeciwne rzeczywistości: nieetyczne zachowanie, klęskę, śmierć i pierwotną ciemność.

4. ŚWIATŁO ODEBRANE – Iz 6,10

Izajasz poprzez motyw światła i ciemności łączy moralność ludu z jego relacją do Boga i sytuacją polityczną. Iz 5,30 to ostatni wers przed Księgą Emmanuela (6,1–9,6) oraz do zapowiedzi wojny syro-efraimskiej, która jest tłem dla proroctwa o Emmanuelu. Znany powszechnie tekst posłania proroka w Iz 6 rozpoczyna czas ciemności dla Judy; wzmianka o śmierci jej króla w 6,1 jest tego sygnałem. Izajasz zgłasza się jako ochotnik do nieznannej misji posłany przez innego, Boskiego Króla (6,5) siedzącego na wyniosłym tronie. JHWH wysłała go do ludu z tymi słowami:

Słuchajcie słuchając, by nie zrozumieć
I patrzcie patrząc, by nie poznać (6,9).

Po raz drugi Pan potwierdza to zadanie, jakby chciał rozwiązać wątpliwości:

Zatwardź serce tego ludu,
znieczul jego uszy, zaślep jego oczy,
iżby oczami nie widział ani uszami nie słyszał, i serce jego
by nie rozumiało,
żeby się nie nawrócił i nie był uzdrowiony (6,10).

Paralelizm, który zestawia serce, uszy i oczy, odnosi się do zdolności poznawczych człowieka. Mają być one przyćmione, póki nie dopełni się zamierzona kara, co jasno zapowiadają kolejne wersety 6,11-13. Przytępienie ludzkich zmysłów i zdolności poznawczych jest toposem opisującym ciężką

chorobę¹⁷. Wygląda więc na to, że w scenie swego posłania Izajasz dostaje za zadanie nieść zesłany przez Boga wyrok, w którym istnieje odpowiedniość między winą a rodzajem kary. Idący za ciemnością, jest bowiem na ciemność skazany. To, że karą dla głupiego jest jego własna głupota, na wiele sposobów powtarza literatura mądrościowa (np. Prz 16,22). Podobną sytuację znamy z Księgi Wyjścia, w której Bóg zatwardza serce faraona. Jest to zarazem element Boskiego planu, jak i kara, w której zatwardziałość każe się zatwardziałością (Wj 4,21; 7,13-14; 9,12)¹⁸. U Izajasza Pan karze lud, który nie idzie za światłem i nie chce wiedzieć, widzieć ani słuchać, niezdolnością do poznania – ślepotą i subiektywną ciemnością. Kiedy ludzie nie chcą rozumieć, Boska kara odbiera im zdolność rozumienia¹⁹.

5. ŚWIATŁO KRÓLEWSKICH NARODZIN – Iz 9,5

W Księdze Izajasza motyw ciemności jest powiązany z wewnętrzną ślepotą, zewnętrznym chaosem i brakiem króla. Nie powinno dziwić, że ich przeciwieństwa również sobie towarzyszą: światło, zdolność widzenia, pokój i obecność króla.

¹⁷ W poemacie *Ludlul Bel Nemeqi* znajduje się podobna sekwencja, która należy do opisu ciężkiej choroby dręczącej podmiot liryczny tego poematu: *Pal-ša-a-ma ul i-na-aṭ-ṭal i-na-a-a. Pe-ta-a-ma ul i-šem-ma-a uz-na-a-a*. „Patrzyły, nie widziały oczy. Były otwarte, nie słyszały uszy”. Zob. Annus – Lenzi, *Ludlul Bēl Nēmeqi*, 36.

¹⁸ Zaślepienie jako kara jest częstym motywem w księgach historycznych; np. Bóg posyła „ducha złego” do starszych Sychem i Abimeleka w Sdz 9,23 lub do Saula w 1 Sm 16,14. Zob. Hayes, „A Spirit of Deep Sleep”, 39-54.

¹⁹ Polecenie z Iz 6,9-10 wywołało, oczywiście, całą gamę egzegetycznych interpretacji; zob. Uhlig, *The Theme of Hardening*, 73-78. Torsten Uhlig również umieszcza to polecenie w kontekście zasady sprawiedliwości analogicznej do egipskiej *ma 'at*, w której zło lub dobro czynu powraca do działającego poprzez czyny innych osób. Tę starożytną wizję immanentnej sprawiedliwości w świecie nazwano „sprawiedliwością łączącą” (*connective righteousness*); tamże, 56-61.

W tę sieć tematów związanych z ciemnością i światłem wpisuje się tekst Iz 8,19-9,7 oznajmiający czas przełamania mroku²⁰. Punktem wyjścia jest ciemność oznaczająca jednocześnie niedostępność objawienia (8,16-17), brak nauki (8,20), ucisk wroga (8,22-23) i sferę śmierci. Przejście z ciemności do światła dokonuje się, jak zwykle, z inicjatywy samego Boga. Już w Iz 7,14, choć Achaz odmówił proszenia o znak, Bóg zapowiada narodziny Emmanuela (Iz 7,14).

Ludzie chodzący w ciemności zobaczyli wielkie światło,
Nad mieszkającymi w ziemi mroku śmierci (*šalmāweṭ*) światło rozblęzło (9,1).

Czytając Izajasza jako pewną całość, trudno nie wiązać „chodzących w mroku” z tego wersetu z wcześniejszym wezwaniem z Iz 2,5 do chodzenia w świetle JHWH. W Iz 2 majestat Jego blasku spychał jego przeżonych wrogów w ciemności podziemi (2,10.19.21). W Iz 9,1 światło ma dotrzeć do tych, którzy go nie szukali, do mieszkańców krainy „mroku śmierci” (*šalmāweṭ*)²¹. Pojawienie się światła jest równoznaczne z przejściem do życia²².

²⁰ Wydaje się, że Iz 7, gdzie król Achaz odrzuca propozycję znaku daną przez proroka, również kontynuuje temat zatwardziałego serca; zob. Childs, *Isaiah*, 62, 65. Dodatkowo Iz 8,6-8 ogłasza inwazję Judy przez asyryjskiego króla jako karę dla ludu.

²¹ Współczesne rekonstrukcje argumentują za pierwotną formą *šalm-ūt* lub *-ôt* i znaczeniem „mrok” bez dodatkowych konotacji. Obecna wokalizacja masorecka (*šal+māweṭ* „cień” + „śmierć”) byłaby jej egzegetyczną reinterpretacją; zob. np. Cohen, „The Meaning of צלמות» «Darkness», 302-308. Ze znaczeniem sugerowanym przez masoretów zgadza się również Septuaginta, która regularnie tłumaczy to słowo jako *skia thanatou*. Ponieważ komentujemy tutaj tekst tradycyjny, zachowujemy również tradycyjne tłumaczenie.

²² Słońce, które w swoich codziennych narodzinach przekracza horyzont, było dla kultur starożytnych symbolem przekroczenia granicy

Zapowiadane światło, które wreszcie rozbłyśnie nad „chodzącymi w ciemnościach”, jest skojarzone zarazem ze świętowaniem żniw i militarnym zwycięstwem nad wrogami. Właściwie wszystkie te elementy jako powiązane ze światłem poznaliśmy już w lekturze Iz 2,5-22 i 4,2-6. Nowością Iz 9 jest połączenie tych dobrodziejstw z narodzinami następcy tronu. Nagromadzenie metafor odnoszących się do światła kulminuje w ogłoszeniu narodzin Dawidowego potomka w 9,5. Można powiedzieć, że przedstawia nam obraz radości jakby z narodzin słońca²³.

Albowiem Dziecię nam się narodziło, Syn został nam dany,
I będzie panowanie (*mišrā^b*)²⁴ na Jego barku.
A imię jego brzmi: Zadziwiający Doradca, Bóg Waleczny,
ʾābī ad (Ojciec-na-wieki), Książę Pokoju.
Wielkie Jego panowanie (*mišrā^b*), w pokoju bez końca
na tronie Dawida i nad Jego królestwem,
by je utwierdzić i by je umocnić
sądem i sprawiedliwością,
odtąd i na wieki (9,5-6).

Exegeci wskazywali już na wielość powiązań między tą zapowiedzią narodzin królewskiego potomka z Iz 9 a Ps 72 mówiącym o „synu królewskim”. Znajdujemy tu wspólne tematy: królewski potomek, którego panowanie przyniesie sprawiedliwość i ochronę uciśnionych oraz powszechną obfitość i pokój, jest porównany do słońca, jego panowanie niezachwiane, a wła-

między światem zmarłych i żywych; zob. zwłaszcza podsumowanie książki: Janowski, *Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils*, 174nn.

²³ Być może spalenie płaszcza żołnierskiego w w. 4 również nawiązuje do solarnego charakteru zapowiedzianego potomka Dawida: dla wrogów słońce jest spalającym żarem.

²⁴ Rzeczownik *mišrā^b* pojawia się jedynie w tym tekście. Słowniki sugerują jego etymologię związaną z hebrajskim *šar* „książe” oraz pokrewieństwo z asyryjskim słowem *šarrum* „król” i czasownikiem *šarāru* „wschodzić w blasku (o słońcu)”; zob. np. BDB, *ad loc.*

dza wieczna²⁵. Powraca więc skojarzenie boskiego i królewskiego światła zwłaszcza w jego dobroczynnej kosmicznej roli.

Solarne metafory i symbolika są w dużej mierze wspólne dla przedstawienia króla i bóstwa²⁶. Na przykład według akadyjskiej tytułatury król jest *namurru* „odziany blaskiem” i *rašubbu* „rozblaskujący”. Jego „ochrona rozciąga się nad jego krajem jak promienie słońca”, jest „światłem ludzkości” i „światłem świata”²⁷. Jeden z tytułów akadyjskiego króla Naram-Sina to „wyprowadzający światło nad kraj Sumeru i Akadu”²⁸. Późniejsi władcy Persji i królestwa hellenistyczne przejęły większość tej symboliki i tytułatury²⁹. Również autorzy biblijni nieustannie do tego powszechnego pola semantycznego się odwołują. Królewskie światło symbolizuje zarówno prawa stanowione przez króla, jak również jego

²⁵ Martin Arneth, poszukując dalszych inspiracji literackich dla tego gatunku literackiego, interpretuje Ps 72 jako hymn koronacyjny Jozjasza uformowany na model podobny do hymnu koronacyjnego Assurbanipala (SAA III, 11). Zob. Arneth, „*Somme der Gerechtigkeit*”, 99 (przyp. 167), 123-124.

²⁶ Ponieważ jednym z podstawowych boskich atrybutów jest światło, a w szczególności słońce, również władca jest otoczony symboliką solarną. Oczywiście, najlepszym przykładem tego jest sąsiadujący z Judą faraon egipski, „Obraz Re”; zob. zwłaszcza klasyczną pozycję: Frankfort, *Kingship and the Gods*, 148-162. W innej formie, ale również dominującą jest symbolika solarna u królów neoasyryjskich aż po czasy perskie; zob. szczególnie Hulster, *Iconographic Exegesis and Third Isaiah*, 176-195. Skojarzenie słońca z królem jest obecne nie tylko w Egipcie, ale jasno potwierdzone przez liczne judejskie pieczęcie królewskie przedstawiające uskrzydloną tarczę słoneczną lub skarabeusza. Zobacz przykłady ilustracji nr 2-7 w: Taylor, *Yahweh and the Sun*.

²⁷ Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, 18-19, 184-185, 203.

²⁸ Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, 364. Skojarzenie światła słonecznego z królewskimi wyrokami sądowymi są powszechnym toposem Bliskiego Wschodu od czasów sumeryjskich. Jest on obecny również w Oz 6,5 („a moje wyroki są światłem, które wychodzi” *yece*) i wreszcie w Iz 51,4. Znajdujemy tu ten sam semicki rdzeń (*w)aşû* co w tytule królewskim Naram-Sina „wyprowadzający światło”.

²⁹ Anagnostou-Laoutides, „Destined to Rule”, 55-69.

majestat, który rozprasza jego wrogów. Nawet oglądanie króla jest życiodajne, jak życiodajne jest oglądanie słońca. W Księdze Przysłów 16,15 czytamy na przykład o świetle bijącym z królewskiej twarzy: „W świetle oblicza króla jest życie, jego łaska jak chmura deszczowa na wiosnę”.

Zgodnie z tą bogatą symboliką narodziny Dawidowego króla w Iz 9 przynoszą kres ciemności i są początkiem sprawiedliwego sądu tak upragnionego przez uciśnionych. W kulturach semickich wymierzanie sprawiedliwości było skojarzone ze wschodem słońca, ponieważ słońce (Szamasz) było jednocześnie bóstwem sprawiedliwości i jego kult był ważnym elementem dla praktyki prawnej. Wschód słońca był czasem szczególnych modłów zanoszonych do słońca w kontekście przeprowadzanych zwykle o tej porze sądów³⁰. Jest to znany motyw potwierdzony szeroko w Biblii Hebrajskiej³¹. Na przykład Bóg, przedstawiając tajemnice swojego stworzenia Hiobowi, pyta go:

Czyś w dniach twoich rozkazał rankowi,
nauczył świt (*šahar*) jego miejsca,
by ujął krańce ziemi i strącił z niej grzeszników?
Zmienia się jak glina pieczęci, barwi się³² jak suknia,
By było odmówione grzesznikom ich światło
i ramię wyniosłe było złamane (Hi 38,12-15).

„Światło JHWH” w Iz 2,5 miało między innymi znaczenie etyczne, tzn. życie zgodne z Bożą nauką. Również Iz 4,2-6 zapowiadał światło boskiej obecności nad Jerozolimą po uświęceniu i oczyszczeniu ludu. Aspekt etyczny jest obecny

³⁰ Mary Shepperson („The Rays of Šamaš”, 51-64) wskazuje na znaczącą zmianę, która zaszła w orientacji świątyń na początku okresu III Ur. Choć wcześniejsze umiejscowienie chroniło przed słońcem (wejście głównie od północy), to od tego okresu brama jest umieszczona tak, by otrzymywała poranne światło przez większość roku.

³¹ Zob. Bovati, *Re-Establishing Justice*, 363-369.

³² Za Biblią Tysiąclecia.

również w zapowiedzi światła płynącego z narodzin króla zaprowadzającego sprawiedliwość.

Światło, o którym czytaliśmy do tej pory w Księdze Izajasza, odnosiło się do przyszłości: „w ostatnie dni” (Iz 2,2), „w ów dzień”. Iz 9 stosuje czas dokonany, ale ostateczność panowania Dawidowego potomka („bez końca”, „na wieki”) również pozwala interpretować ten tekst eschatologicznie. Mityczne atrybuty starożytnego władcy stają się w kontekście Księgi Izajasza opisem panowania mesjańskiego nad królestwem Dawida.

6. ŚWIATŁO KARZĄCE – Iz 10,17

Bezpośrednio po pełnym radości opisie konsekwencji narodzin Dawidowego potomka Księga Izajasza kieruje czytelnika na powrót w mroczną rzeczywistość ludzkiej pychy i boskiej kary. Być może to zestawienie ma sugerować, że prorocstwo Iz 9,1-6 jeszcze się nie wypełniło. Nieszczęście dotyka najpierw Damaszek i Izrael (Iz 9,7–10,4), wreszcie Asyria, przyzywana wcześniej dla kary nad Samarią, sama popada w zaślepiającą pychę (10,5-12). Król Asyrii przedstawiony jest jako konkurent JHWH, który sam ustanawia królów podbitych przez siebie narodów zgodnie ze swoimi planami. W odpowiedzi na to Bóg zapowiada karę na Asyrię, „laskę jego gniewu” w Iz 10,5-34.

Literackie obrazy tego tekstu nawiązują do języka, którym posługiwali się neoasyryjscy królowie, gdy sami opiewali własne zwycięstwa: król Asyrii posłany przez boga Aszura mówił o sobie jako o narzędziu boskiego gniewu³³. Izajasz przejął ten obraz, przypominając, że król Asyrii jest, co prawda, bronią, ale w ręku JHWH³⁴. Asyria została przyzywana

³³ Identyfikację spraw państwa z religią ułatwiała nawet terminologia; to samo słowo *aššur* jest imieniem boga (Aszur), nazwą stolicy (Aszur) i całego imperium (Asyria).

³⁴ Zniszczone ogrody, sady i uprawy były również tematami neoasyryjskiej propagandy wojennej, która miała zniechęcić ewentualnych buntowników. Również temat wyprawy po drzewo Libanu (por.

jako narzędzie JHWH, jednak ponieważ nie rozpoznała swojej roli, sama zasłużyła na karę. W tym kontekście spotykamy sformułowanie:

Stanie się Światło Izraela ogniem, a Święty jego – płomieniem, I spali i strawi jego [Asyrii] kolec i cierń w jednym dniu (Iz 10,17).

Spotkaliśmy już światło w kontekście militarnym (np. Iz 2), tutaj – podobnie jak w Iz 4,2-6 – jest to światło ognia: niszczące i karzące. Tym razem jednak dotknięta płomieniem nie jest Jerozolima, ale inny lud. Paralelizm sugeruje, że „Światło Izraela” jest tym samym co „Święty Izraela”, a więc tytułem samego JHWH, który po raz pierwszy w Księdze Izajasza wprost nazwany jest światłem. To, że światło jest skojarzone z realnie niszczycielską siłą, nie jest jedynie możliwą dwuznacznością symbolu, ale stwierdzeniem teologicznym: z tego samego źródła pochodzi i dobroczynne światło, i niszczycielski ogień. Ten sam JHWH, który dla Izraela jest światłem, dla Asyrii staje się pochłaniającym płomieniem³⁵.

Dla Asyrii światło staje się równoważne z klęską, lecz palące „Światło Izraela” jest kontynuacją dobrych wieści dla Jerozolimy. Narodziny królewskiego syna zapowiedziane w 9,1-6 rzeczywiście okazały się przełomowe i od tej pory w Księdze Izajasza światło będzie stopniowo zyskiwać nad ciemnością³⁶.

10,18-19) jest powszechnym motywem misji królewskich. Zob. Chan, „Rhetorical Reversal and Usurpation”, 717-733.

³⁵ Widać tu wyraźnie relatywne oddziaływanie Bożej obecności. W Wj 14,20 ten sam obłok jest dla Egipcjan ciemnością, a dla Izraelitów światłem. Ostatnie rozdziały Księgi Izajasza podejmą na nowo temat upragnionej interwencji Pana, zbawiennej dla jego przyjaciół i strasznej dla wrogów (66,14-16 i kończący księgę „ogień nieugaszony” w 66,24).

³⁶ W perspektywie całej księgi zachodzi podobny proces, kończący się opisem światła Jerozolimy (60,1) i nieprzemijającego światła (60,19-20); ogień nieugaszony z 66,24 również należy łączyć z symboliką światła; por. Vlková, *Cambiare la luce in tenebre*, 261.

7. ŻYCIODAJNA „ROSA ŚWIATEŁ” – Iz 26,19

Izajasz, poczynawszy od Jerozolimy (Iz 1–3), potem Asyrii (Iz 10), obwieszcza sąd, który ma nadejść na poszczególne państwa: na Babilon, Filistę, Moab, Aram, Etiopię, Egipt i Tyr (Iz 13–23). Wreszcie sąd przybiera prawdziwie kosmiczny zasięg i dotyczy całej ziemi, a nawet gwiazd, słońca i księżyca (24,21-23). Uniwersalistyczna perspektywa rozdziałów Iz 24–27 sprawia, że bywają często nazywane „Apokalipsą Izajasza”³⁷. Babilon nie jest już wspomniany, Izrael ma być zbawiony, ale podniesie się nie sam, lecz wraz ze wszystkimi ludami, które uczestniczą w świętowaniu na Bożej górze (Iz 25,6).

W tym właśnie eschatologicznym kontekście znajduje się trudny, ale ważny dla rozwoju teologii zmartwychwstania tekst Iz 26,19³⁸. Prorok, zwracając się do Boga, wyznaje:

Ożyją Twój umarli, trupy³⁹ powstaną,
obudzą się i krzykną (z radości) mieszkańcy prochu,
bo rosą światel (*ʾōrōt*) jest Twoja rosa, a ziemia powali⁴⁰ cie-
nie (*rāḫā'im*).

Ten werset znajduje się w zamierzonym kontraście do w. 14, który mówi o nieodwracalności śmierci dla „cieni”. Tych, którzy należą do JHWH, czeka inny los: nowe ży-

³⁷ Childs, *Isaiah*, 173.

³⁸ Dla szerszego kontekstu rozwoju teologii zmartwychwstania w Starym Testamencie zobacz na przykład: Stabryła, „Ziemia urodzi umarłych”, 189-195.

³⁹ Hebrajskie słowo *nāḫēlā'im* jest trudne w gramatycznej interpretacji. Interpretujemy je tutaj przymiotnikowo; zob. Schmitz, „The Grammar of Resurrection in Isaiah 26:19a-c”, 146-147.

⁴⁰ Częste tłumaczenie czasownika *tappil* jako „rodzić” (np. Biblia Tysiąclecia) jest mało prawdopodobne; zob. Beuken, „*Deine Toten werden leben* (Jes 26,19)”, 142-143. Przyjęliśmy tu zwykle znaczenie „przewrócić”, „spowodować upadek”. Mamy więc tu opozycję: w przeciwieństwie do zmarłych należących do JHWH, „cienie” (*rāḫā'im*) zostaną zepchnięte w ciemności.

cie wyrywające ich ze śmierci⁴¹. W tym kontekście pojawia się nieznaną gdzie indziej zwrot „rosa światła”⁴². Niezależnie od możliwości precyzyjniejszego określenia, o jakie światła chodzi, mamy tu do czynienia z metaforą mieszaną. Życiodajna jest przede wszystkim rosa, która ma zwilżyć suchy proch i zwłoki tam spoczywające (por. suche kości w Ez 37,2-14). Z samego kontekstu wynika, że dookreślenie „rosa światła” podkreśla, że rosa pochodzi od samego JHWH lub należy do Niego oraz wyraża jej niespotykane nadprzyrodzone właściwości. Być może sama niezwykłość tego sformułowania ma przykuć uwagę czytelnika. Boskie życiodajne działanie przenika suche, to jest martwe, ciemności. Jednocześnie obraz opadającej rosy światła (gwiazd?) sugeruje tajemniczy i trudno dostrzegalny ruch. Okrzyk podnoszących się z prochu zmarłych jest poprzedzony tajemniczym działaniem Boga, jak tajemnicze jest pojawienie się porannej rosy.

Podobne mieszane metafory, łączące symbole światła i wody, odnajdujemy w tekstach błogosławiących króla. I tak w Ps 110,3 w wersji masoreckiej wyrocznia JHWH obiecuje królowi zwycięstwo i żywotność, mówiąc: „z łona jutrzeńki, dla ciebie (jest) rosa twojej młodości”⁴³. Królewska młodość jest zestawiona z rosą zrodzoną z porannego światła, która jest gwarantem życia w upalny dzień. Nie jest to jedyne takie zestawienie. W królewskim Psalmie 72 panowanie nowego

⁴¹ Znaczenie kompozycji całości Iz 26 dla interpretacji wersetu jest podkreślone w: Kleger, „Die Struktur der Jesaja-Apokalypse”, 537, 541 oraz 544-545.

⁴² Choć próbowano interpretować *’ôrôt* jako określenie pewnej sucholubnej rośliny, nie znajduje to potwierdzenia w starożytnych tłumaczeniach. Dlatego nadal jest lepiej interpretować tę formę jako żeńską liczbę mnogą, która jest rzadka, ale zupełnie prawdopodobna. Liczba mnoga ma funkcję intensyfikującą lub może odnosić się do gwiazd. Najszerze spektrum możliwych tłumaczeń wraz bibliografią na ten temat można znaleźć w: Day, „טל אוררת, in Isaiah 26.19”, 265-269.

⁴³ Współczesne tłumaczenia zwykle przedstawiają eklektyczny tekst skonstruowany jednocześnie z TM i LXX. Co do tłumaczenia TM zob. Schenker, „Critique textuelle”, 118-121.

króla najpierw jest przyrównane do słońca i księżycy, a potem zaraz do życiodajnego deszczu (Ps 72,5-6). Podobnie Dawid w pierwszych słowach swojej pieśni mówi o rządzącym sprawiedliwie, porównując go do porannego światła i deszczu rozbłyskującego na trawie (2 Sm 23,3-4).

Rosa światła jest rosą JHWH, uprawnionym jest więc widzenie w Iz 26,19 tego samego światła JHWH, o którym czytaliśmy już wcześniej. Rosa światła dotknie „mieszkańców prochu”, przywracając ich do życia. Jakkolwiek sam obraz jest zaskakujący, Księga Izajasza nas doń przygotowywała. Po pierwsze, podobnie jak i inne teksty światła, umiejscawia to wydarzenie w perspektywie eschatologicznej, to jest „owe-go dnia” (26,1 por.: „w ostatnie dni” 2,2; „w owym dniu” 4,2; „w przyszłości” 8,23). Spotkaliśmy już również światło uwalniające „mieszkających w ziemi (w krainie) mroku śmierci” w Iz 9,1. Tych ostatnich można było rozumieć jako historycznych poddanych rodzącego się króla Judy, ale w Iz 26 „mieszkańcy prochu” odnoszą się jednoznacznie do zmarłych.

Światło dające zmartwychwstanie jednym pojawia się w kontekście klęski innych rzuconych w „proch” (26,5.14), czyli w śmierć. Podobny kontekst światła jako elementu Boskiego sądu znalazł się już w opisie zwycięstwa blasku JHWH w Iz 2,5-22 czy też w 10,17, gdzie sam JHWH ma stać się spalającym światłem. Wreszcie płodność ziemi była skojarzona z nadprzyrodzonym światłem w aluzji do święta plonów w Iz 4,5-6.

8. ŚWIATŁO POZNANIA KSIĘGI – Iz 29,18

Księga Izajasza prowadzi nas coraz głębiej w zrozumieniu, jak działa światło JHWH, dodając coraz nowe aspekty do tej rzeczywistości. JHWH nie tylko ożywia umarłych, działa w historii, ale jest jaśniejszy niż naturalne światło słońca, ponieważ pokonuje wewnętrzne ciemności człowieka, to jest nieznamość Boga.

Trudno uchwycić, co łączy rozdziały Iz 28–33 z tzw. Apokalipsą Izajasza w Iz 24-27, ale wydaje się, że podstawową strukturę nadaje im sekwencja sześciu *biada*⁴⁴. W kontekście trzeciego *biada* skierowanego do pyszałków, których „czy-ny są w ciemnościach” (Iz 29,15) i którzy odmawiają Bogu zdolności poznania, pojawia się zapowiedź:

I usłyszą w ów dzień głusi słowa księgi,
I z mroku, i z ciemności oczy ślepych będą widzieć (29,18).

Paralelizm sugeruje, że „głusi” i „ślepi” nie są odrębnymi kategoriami kalectwa, ale że to ci sami ludzie. Są oni ofiarami sytuacji opisanej w wersetach 10-12, kiedy nie było nikogo, kto by mógł przeczytać słowo. Rzeczywiście, problemem nie jest słuchanie w ogóle, ale usłyszenie „słów księgi”. Widzenie i słyszenie jest więc figurą zdolności do przyjęcia i zrozumienia Słowa Bożego. Jednocześnie jednak nie jest powiedziane, że cały naród Izraela odzyska wzrok; uzdrowionych nie można utożsamić po prostu z całym ludem, ale raczej ze szczególną kategorią ludzi „ubogich”, o których mowa jest w następnym wersecie (*ʿānāwīm* oraz *ʿebyōnê ʿādām*). To oni cierpią z powodu ludzi przewrotnych „ukrywających swe plany przed JHWH”, do których skierowane jest *biada* w w. 15. Ubodzy przyjmą słowa poprzednio zakryte⁴⁵.

⁴⁴ Pierwszy okrzyk „*boj*” pojawia się w 28,1, a drugi w 29,1. Zob. również: Childs, *Isaiah*, 199-200; Beuken, *Jesaja 13–27*, 130. Zauważmy, że wspomniana wcześniej seria prorockich *biada* w Iz 5 ma również sześć elementów.

⁴⁵ Por. Beuken, *Jesaja 13–27*, 142. Od początku Księgi Izajasza widzieliśmy, że światło wiązało się z tematem królowania. Nie dziwi więc, że kolejna zapowiedź otwarcia oczu, uszu i serca powróci w dzień panowania sprawiedliwego króla (32,1.3-4). Czas ślepoty zapowiedziany w Iz 6 ostatecznie się skończy. Iz 35, który jest właściwie antycypacją Deutero-Izajasza, również ten motyw powtórzy, łącząc przywrócenie wzroku z powrotem na Syjon.

Jak w poprzednich tekstach światła, zapowiedź ta ma kontekst eschatologiczny: „w ów dzień”. Wyjście z mroku pojawia się również w kontekście sądu i zasadniczego rozróżnienia tych, którzy należą do JHWH, jego „ubogich”, i przewrotnych, którzy się Bogu sprzeciwiają. Tekst nie pozostawia nam jednocześnie wątpliwości, że widzenie, o które tu chodzi, dotyczy relacji z Bogiem.

9. ŚWIATŁO ÓSMEGO DNIA – Iz 30,26

To ostatni z tekstów, które będziemy komentować. W czwartym *biada*, skierowanym do zbuntowanych synów, prorok zapowiada porażkę przymierza z Egiptem, zawartego bez pytania o wolę JHWH (Iz 30,1-2). Jedyne ci, którzy „czekają” na JHWH, mają dostąpić błogosławieństwa (30,18). W tym właśnie momencie wyrocznia zapowiadająca klęskę przechodzi w opis rzeczywistości obiecanej wiernym „mieszkającym na Syjonie” (30,19-26). Mają oni „widzieć swojego Nauczyciela (*môre^b*) swoimi własnymi oczyma”. Oczywiście, nie chodzi tu o fizyczne uzdrowienie wzroku, ale o możliwość poznania Boga. Ci, którzy przejrzą, odrzucą swe bożki (w. 22). Oglądanie boskiego Nauczyciela jest dopełnione obrazem odnowionego stworzenia: obfitych deszczów i urodzaju „w ów dzień” (30,23). Nie jest to jedynie opis sielanki, ponieważ autor dodaje jakby mimochodem, że będzie to dzień „wielkiej rzezi, kiedy upadną wieże” (30,24). Właśnie w tym kontekście zapowiedziana jest potęga światła tego czasu.

I będzie światło księżycy jak światło (*palącego*) słońca (*ḥammā^b*), a światło słońca (*ḥammā^b*) stanie się siedmiokrotne, jakby światło siedmiu dni
– w dniu, gdy przewiąże Pan złamanie swego ludu i ranę ciosów uleczy (Iz 30,26).

Autor mówi więc o wyjściu z ciemności głębszych niż fizyczne i łasce oglądania samego Boga, nic dziwnego, że może tego dokonać jedynie światło potężniejsze niż zwykle światło słoneczne. Tekst ten wygląda na nawiązanie do zwycięskiego pochodzenia blasku JHWH w 2,10-22, który również miał się dokonać w „dzień JHWH”⁴⁶. Jednocześnie światło siedmiu dni przypomina siedem dni stworzenia świata (Rdz 1) i sugeruje, że porządek pierwszego stworzenia będzie przekroczony⁴⁷.

Mamy wrażenie, jakby autor niczym wprawny tkacz splótł tutaj wątki obecne już wcześniej. Światło nowego stworzenia w Iz 30 jest związane ze szczególnym czasem, z „dniem JHWH”. Powracamy więc do tematu nowego stworzenia, który został zasugerowany przez światło na Syjonie w Iz 4. Po drugie, to nadzwyczajne światło pojawia się w kontekście oglądania, to jest bliskiego poznania Boga i etycznej przemiany ludu na Syjonie. Widzenie „Nauczyciela” i odrzucenie bałwochwalstwa staje się pierwszym elementem dogłębnej przemiany świata, które dopełni się już w innym słońcu.

Zapowiedziane w Iz 30 widzenie Nauczyciela jest podobne do tego, czego sam prorok Izajasz doświadczył w Iz 6, oglądając Króla na wysokim tronie, a czego odmówiono grzesznemu ludowi. Nie na darmo Księga Izajasza nosi tytuł „widzenie Izajasza” (Iz 1,1), ponieważ rzeczywiście prowadzi swoich czytelników ku widzeniu, to jest ku poznaniu Boga⁴⁸.

⁴⁶ Beuken, *Jesaja 13–27*, 186.

⁴⁷ Delitzsch, *Buch Jesaia*, 337.

⁴⁸ Kenneth T. Aitken zauważył w Iz 1–39 znaczące sekwencje pokrewnych metafor odnoszących się do widzenia, słyszenia i poznania. Sekwencja przywrócenia wzroku i wejścia w światło (C. słyszeć/widzieć – wiedzieć/rozumieć; 17,7-8; 29,18-24; 30,18-26) pojawia się szczególnie pod koniec Iz 1–39. Zob. Aitken, „Hearing and Seeing”, 12-13. Przedmiotem widzenia/poznania jest tutaj Bóg albo jego nauka, zapowiedzi przywrócenia wzroku ślepych nie należy odnosić przede wszystkim do fizycznego uzdrowienia.

10. KSIĘGA ŚWIATŁEM SZYTA

Ktokolwiek próbował badać metaforę światła w Księdze Izajasza, zamiast postępować za prostolinijnie rozwijającym się wątkiem, wpada od razu w trudną do rozwikłania sieć. Jak nie można zrozumieć słowa bez kontekstu, tak nie można dotrzeć do bogactwa metafory światła poza tą siecią tekstów, które nawzajem się do siebie odnoszą i na siebie wskazują⁴⁹.

Czytając Iz 1–39, przechodzimy pewną drogę od ciemności ku światłu. Punktem wyjścia Księgi Izajasza nie jest światło, ale raczej ciemność nieznamomości Boga. Teksty odwołujące się do światła błyszczą tym wyraźniej w tym mrocznym kontekście i rozświetlają najciemniejsze jej karty. Właściwie nigdy nie jest to światło naturalne, lecz raczej znaczące i symboliczne. Można wskazać dwa główne konteksty, do których światło odsyła czytelnika Izajasza.

Po pierwsze, większość tekstów ma charakter eschatologiczny, dający się skojarzyć z przyszłym Dniem Pańskim (Iz 2,2; 4,2; 8,23; 29,18; 30,23) wraz z całym jego znaczeniowym bogactwem odwołującym się do błogosławieństw nowego stworzenia, jakim jest płodność i życie (4,5; 30,26). Światło przywracające życie zmarłym należącym do JHWH wpisuje się w tę samą perspektywę (26,19). Również z eschatologią należy połączyć sąd nad nieprawymi (por. prorockie *biada* 5,20; 29,15) i język militarnej konfrontacji (2,5–21; 9,2–4; 10,17; 30,25). W tym kontekście światłość narodzin potomka Dawidowego sugeruje czytelnikowi, że chodzi tu o eschatologicznego Mesjasza i ostateczne zwycięstwo (9,5–6).

Drugi zasadniczy wątek to światło rozumiane jako poznanie. Jako znajomość Boga światło będzie odnosić się nie tylko do zdolności widzenia jego osoby, ale przede wszystkim do jego słowa (2,3–5), czasem dość precyzyjnie rozumianego jako czytana księga (4,5; 29,18). Panowanie królewskiego syna ma być czasem światła i pokoju nie tylko dzięki kłę-

⁴⁹ Stovell, *Mapping Metaphorical Discourse*, 40–42.

sce wrogów, ale dzięki jego sprawiedliwym wyrokom (9,6). Światło – w sensie wewnętrznego poznania – musi zostać przyjęte i nie świeci człowiekowi niezależnie od jego woli. Trzeba w nim „chodzić” (2,5), czyli postępować zgodnie z tym, co poznane.

Zaproponowane wyżej rozróżnienie dwóch wątków wynika z naszych współczesnych kategorii oraz tendencji do rozróżniania i abstrahowania. Księga Izajasza jednak przedstawia te dwie rzeczywistości jako nierozłączne i to motyw światła jest ich istotnym spoiwem. Być może nawet taka jest właśnie jego rola – uzmysłowić czytelnikowi, że eschatologiczny los człowieka zależy od jego poznania Boga i etyki życia. O ile światło eschatologiczne ma swoją obiektywną, niezależną od ludzi moc, o tyle światło poznania człowiek może odrzucić. Teksty eschatologiczne motywują czytelnika Izajasza do wejścia w światło, zaś teksty apelujące do jego moralnych wyborów wskazują ku temu światłu drogę. Eschatologiczne, ponadhistoryczne światło JHWH staje się w ten sposób już dziś dla sprawiedliwego dostępne. Ten nierozzerwalny splot motywów światła i widzenia spajający Księgę Izajasza daje retoryczny efekt parenezy, chce zmienić zachowanie czytających⁵⁰. Nic dziwnego, że JHWH, którego zobaczyć mają wierzący według Iz 30,20, jest nazwany właśnie Nauczycielem, a pierwsza wzmianka o świetle w Iz 2,5 pojawia się w zdaniu rozkazującym.

Lektura Iz 1–39 jako literackiej całości prowadzi do rozumienia motywu światła jako odnoszącego się do analogicznych rzeczywistości. Różne światła, które pojawiają się w Księdze Izajasza, mają ze sobą jakiś istotny związek. Światło JHWH jest światłem Bożej nauki i świeci również w akcie stworzenia, w ogniu nocy wyjścia oraz na Synaju, zaś liturgia

⁵⁰ Marvin A. Sweeney rozpoznał funkcję parenetyczną retoryki obecnej w kompozycji Iz 1; 10,5–12,6 oraz 31; zob. Sweeney, *Isaiah 1–39*, 61–67, 201–203, 357. Struktura księgi posługująca się powtórzeniami (serie *biada*, cykle ciemności i światła) czyni z niej skuteczną „lekcję”; zob. Vlková, *Cambiare la luce in tenebre*, 238.

daje doń dostęp (4,5-6). Nadejście tego światła towarzyszy narodzinom królewskiego dziecka, przyniesie sprawiedliwość, pokój i błogosławieństwo (9,1-6). Wraz z nadejściem tego potężnego światła zmartwychwstania (29,16), nowego stworzenia (30,26) i panowania sprawiedliwego króla ludzie odzyskają zdolność, żeby rozumieć słowo (32,1-4).

Zmiana kontekstu zmienia interpretację, a poszerzenie kontekstu wzbogaca ją. Gdybyśmy objęli podobną analizą następne teksty odnoszące się do światła i widzenia w całej Księdze Izajasza, otrzymalibyśmy jeszcze gęstszą sieć ich wzajemnych odniesień, a w konsekwencji również nowe możliwości interpretacyjne⁵¹. Analogiczny proces miał miejsce, kiedy tekst Łk 4,14-16 jasno utożsamiał światło Dawidowego potomka z Iz 9,1 z osobą Jezusa Chrystusa, stając się jednocześnie znaczącym kontekstem dla chrześcijańskiej interpretacji Księgi Izajasza. Tradycja chrześcijańska była wierna tej samej biblijnej symbolice, kiedy zdecydowano, by świętować narodziny Jezusa Chrystusa w święto narodzin słońca, *Sol invictus*. Narodziny królewskiego potomka i objawienie Bożego Słowa całemu światu przynosi bowiem przewyżczenie ciemności i odnowienie stworzenia.

BIBLIOGRAFIA

- Aitken K.T., „Hearing and Seeing: Metamorphoses of a Motif in Isaiah 1–39”, *Among the Prophets. Language, Image and Structure in the Prophetic Writings* (red. P.R. Davies – D.J.A. Clines) (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 144; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993) 12-41.
- Anagnostou-Laoutides E., „Destined to Rule. The Near Eastern Origins of Hellenistic Ruler Cult”, *Cults, Creeds and Identities*

⁵¹ Na przykład jeszcze w czasie formowania się Księgi Izajasza narodziny królewskiego potomka oznaczają również narodziny eschatologicznego Mesjasza. Iz 9 nabiera mesjańskiego sensu w strukturze Iz 1–66; zob. Heskett, *Messianism within the Scriptural Scroll of Isaiah*, 105-113.

- in the Greek City after the Classical Age* (red. R. Alston – O.M. van Nijf – Ch.G. Williamson) (Leuven – Paris – Walpole, MA: Peeters, 2013) 49-84.
- Annus A. – Lenzi A., *Ludlul Bēl Nēmeqi. The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer. Introduction, Cuneiform Text, and Transliteration with a Translation and Glossary* (State Archives of Assyria Cuneiform Texts 7; Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2010).
- Arneth M., „*Sonne der Gerechtigkeit*“. *Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72* (Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 1; Wiesbaden: Harrassowitz, 2000).
- Beuken W.A.M., *Jesaja 1–12* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg im Breisgau: Herder, 2003).
- Beuken W.A.M., *Jesaja 13–27* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg im Breisgau: Herder, 2007).
- Beuken W.A.M., „*Deine Toten werden leben* (Jes 26,19): «Kindliche Vernunft» oder reifer Glaube?“, *Schriftauslegung in der Schrift. Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag* (red. R.G. Kratz et al.) (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 300; Berlin: Walter de Gruyter, 2000) 139-152.
- Bovati P., *Re-Establishing Justice. Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 105; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994).
- Carroll R.P., „Blindsight and the Vision Thing: Blindness and Insight in the Book of Isaiah“, *Writing and Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretive Tradition* (red. C.C. Broyles – C.A. Evans) (Supplements to Vetus Testamentum 70; Leiden: Brill, 1997) 79-93.
- Chan M., „Rhetorical Reversal and Usurpation. Isaiah 10:5-34 and the Use of Neo-Assyrian Royal Idiom in the Construction of an Anti-Assyrian Theology“, *Journal of Biblical Literature* 128 (2009) 717-733.
- Childs B.S., *Isaiah* (Old Testament Library; Louisville: Westminster John Knox Press, 2000).

- Clements R.E., „A Light to the Nations. A Central Theme of the Book of Isaiah”, *Forming Prophetic Literature. Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W. Watts* (red. J.W. Watts – P.R. House) (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 235; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996) 57-69.
- Clements R.E., „Beyond Tradition-History. Deutero-Isaianic Development of First Isaiah’s Themes”, *Journal for the Study of the Old Testament* 31 (1985) 95-113.
- Cohen Ch., „The Meaning of צְלִמּוֹת «Darkness»: A Study in Philological Method”, *Texts, Temples, and Traditions. Haran Menahem* (red. M.V. Fox) (Winona Lake: Eisenbrauns, 1996) 287-309.
- Day J., „טל אורח in Isaiah 26.19”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 90 (1978) 265-269.
- De Bruin W.M., „De afbakening van Jesaja 2:5 in het licht van de oude tekstgetuigen”, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 56 (2002) 280-298.
- de Hulster I.J., *Iconographic Exegesis and Third Isaiah* (Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 36; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009).
- Delitzsch F., *Biblischer Commentar über das Alte Testament. 3.1. Commentar über das Buch Jesaja* (Leipzig: Dörffling & Franke, ⁴1889).
- Frankfort H., *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society & Nature* (Chicago: University of Chicago Press, 1948).
- Gonçalves F.J., „Fondements du message social des prophètes”, *Congress volume. Ljubljana 2007* (red. A. Lemaire) (Supplements to Vetus Testamentum 133; Leiden – Boston (MA): Brill 2010) 597-620.
- Grossberg D., „The Dual Glow/Grow Motif”, *Biblica* 67 (1986) 547-554.
- Hayes K. M., „«A Spirit of Deep Sleep». Divinely Induced Delusion and Wisdom in Isaiah 1–39”, *Catholic Biblical Quarterly* 74 (2012) 39-54.
- Heskett R., *Messianism within the Scriptural Scroll of Isaiah* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 456; London: T & T Clark, 2007).

- Janowski B., *Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes „am Morgen“ im Alten Orient und im Alten Testament. I. Alter Orient* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 59; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989).
- Kleger R., „Die Struktur der Jesaja-Apokalypse und die Deutung von Jes 26,19“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 120 (2008) 526-546.
- Langer B., *Gott als „Licht“ in Israel und Mesopotamien. Eine Studie zu Jes 60,1-3. 19f.* (Österreichische Biblische Studien 7; Klosterneuburg: Verl. Österreichisches Katholisches Bibelwerk, 1989).
- Lindenberger J.M., *The Aramaic Proverbs of Ahiqar* (The Johns Hopkins Near Eastern Studies 14; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983).
- Noegel S.B., *Janus Parallelism in the Book of Job* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 223; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).
- Schenker A., „Critique textuelle ou littéraire du Ps 110(109),3: les initiatives de la Septante et de l'édition protomassorétique à la fin du 3e ou au 2e siècle“, *Un carrefour dans l'histoire de la Bible. Du texte à la théologie au IIe. siècle avant J.-C.* (red. I. Himbaza) (Orbis Biblicus et Orientalis 233; Fribourg: Academic Press Fribourg, 2007) 112-130.
- Schmitz Ph.C., „The Grammar of Resurrection in Isaiah 26:19a-c“, *Journal of Biblical Literature* 122 (2003) 145-149.
- Seux M.-J., *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes* (Paris: Letouzey & Ané, 1967).
- Shepperson M., „The Rays of Šamaš. Light in Mesopotamian Architecture and Legal Practice“, *Iraq* 74 (2012) 51-64.
- Stabryła W.M., „«Ziemia urodzi umarłych». Idea zmartwychwstania w Apokalipsie Izajasza (Iz 24-27)“, „Potrzeba, by On wzrastał, a ja się umniejszał”(J 3,30). *Księga pamiątkowa ku czci śp. księdza profesora Józefa Homerskiego* (Tarnów: Biblos, 2008) 180-195.
- Stern Ph., „The «Blind Servant» Imagery of Deutero-Isaiah and Its Implications“, *Biblica* 75 (1994) 224-232.

- Stovell, B.M., *Mapping Metaphorical Discourse in the Fourth Gospel. John's Eternal King* (Linguistic Biblical Studies 5; Leiden – Boston, MA: Brill, 2012).
- Sweeney, M.A., *Isaiah 1–39. With an Introduction to Prophetic Literature* (The Forms of the Old Testament Literature 16; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996).
- Taylor J.G., *Yahweh and the Sun. Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 111; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993).
- Uhlig T., *The Theme of Hardening in the Book of Isaiah. An Analysis of Communicative Action* (Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 39; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009).
- Vlková G.I., *Cambiare la luce in tenebre e le tenebre in luce. Uno studio tematico dell'alternarsi tra la luce e le tenebre nel libro di Isaia* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 107; Roma: Pontifical Gregorian University Press, 2004).
- Zelig A.S., „The Image of Assyria in Isaiah 2:5-22. The Campaign Motif Reversed”, *Journal of the American Oriental Society* 127 (2007) 249-278.

ŁUKASZ POPKO OP, kapłan Zakonu Kaznodziejskiego, licencjusz nauk biblijnych Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie i doktor nauk biblijnych École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem, wykładowca École Biblique w Jerozolimie oraz w Kolegium Dominikańskim w Krakowie, autor książki *Marriage Metaphor and Feminine Imagery in Jer 2:1-4:2: A Diachronic Study Based on the MT and LXX* (Études Bibliques. Nouvelle Série 70; Pendé: Gabalda 2015). E-mail: lukasz.popko@dominikanie.pl