

KSIĘGA TOBIASZA  
KSIĘGA JUDYTY  
KSIĘGA ESTERY

**BIBLIA LUBELSKA**

Wydanie pierwsze

Redakcja naukowa

Ks. Antoni Tronina (ST)

Ks. Antoni Paciorek (NT)

PISMO ŚWIĘTE  
STAREGO I NOWEGO TESTAMENTU

w przekładzie z języków oryginalnych

KSIĘGA TOBIASZA  
KSIĘGA JUDYTY  
KSIĘGA ESTERY

Tłumaczenie, wstęp i komentarz  
Ks. Antoni Tronina

REDAKCJA WYDAWNICTW  
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO  
LUBLIN 2001

Opracowanie redakcyjne  
*Renata Bożemska*

Nihil obstat  
Lublin, dnia 9 grudnia 1994 r.  
Imprimatur  
Lublin, dnia 9 grudnia 1994 r.  
Bp dr Ryszard Karpiński, Wikariusz Generalny  
Ks. dr Franciszek Przytuła, Kanclerz

© Copyright by Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001

ISBN 83-228-0381-8 (do *Biblii Lubelskiej*)  
ISBN 83-228-0850-X (do *Księgi Tobiasza, Księgi Judyty, Księgi Estery*)

REDAKCJA WYDAWNICTW  
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO  
ul. Konstantynów 1, 20-708 Lublin  
tel. 524-18-09 (centrala), 525-71-66 (kolportaż)

---

Wydanie I. Zam. 9/2000

---

Zakład Małej Poligrafii KUL

# Księga Tobiasza



## Wstęp

Tytuł tej pięknej noweli, opartej na życiu diaspory żydowskiej w Niniwie, wskazuje na dwie główne postacie opowiadania: starego Tobita i jego syna Tobiasza. Obydwa imiona, choć różnią się w greckiej wersji księgi, mają w hebrajskim to samo znaczenie: „Jahwe jest dobry” (Tobijjahu). Wyznanie wiary i ufności, zawarte w imieniu tytułowych bohaterów księgi, stanowi też główne przesłanie religijne autora natchnionego.

Treścią księgi jest dramatyczna historia dwóch spokrewnionych ze sobą rodzin żydowskich. Jedna z nich żyje w stolicy Asyrii, Niniwie (dzisiejszy Irak), a druga – w perskiej Ekbatanie (Iran). Obie rodziny, pomimo wierności tradycji ojców i wiernego przestrzegania Prawa Mojżeszowego, popadły w bolesne doświadczenia życiowe: stary Tobit utracił wzrok, natomiast zły demon gnębi Sarę, jedyną córkę Raguela. Usilna modlitwa obojga sprawia jednak, że Bóg objawi swą dobroć (aluzja do imienia Tobijjahu) za pośrednictwem anioła Rafała (to z kolei symboliczne imię zapowiada finał całej historii: Rafael znaczy „Bóg uzdrowia”). Jednak zanim anioł objawi na końcu księgi swoją pełną tożsamość, wszyscy bohaterowie opowiadania są wystawieni na próbę wiary. Narracja kończy się pieśnią dziękczynną i zapowiedzią przyszłego ocalenia Izraela.

Pozornie jest to opowiadanie ściśle historyczne, bogate w szczegóły geograficzne oraz w imiona ostatnich władców Asyrii (VIII-VII wiek przed Chr.). Faktycznie jednak inny był cel zamierzony przez autora natchnionego: chciał on przekazać swym czytelnikom, żyjącym kilkaset lat po niewoli asyryjskiej,

zachętę do wytrwania w wierze przodków w obliczu podobnych zagrożeń, jakie zawsze niesie życie w rozproszeniu pośród pogańskiego świata. Kryteria wewnętrzne, oparte na treści księgi, jak i zewnętrzne, czerpane zwłaszcza z odkrytych ostatnio w Qumran zwojów Tb, każą datować tę deuterokanoniczną księgę ST na przełom IV i III wieku przed Chr.

Wielkie kodeksy Biblii greckiej zaliczają Tb do ksiąg historycznych (Kodeks Synajski) lub mądrościowych (Kodeks Watykański); dzisiaj możemy dokładniej określić gatunek literacki tego opowiadania, jako pouczający i dydaktyczny. Chociaż zawiera ono sporo danych na temat ówczesnej historii i geografii, głównym jego celem było jednak ukazanie Opatrzności Bożej w życiu wiernych. Autor natchniony z pewnością wykorzystał tu liczne źródła literackie zarówno biblijne, jak i świeckie. Zdradza on mianowicie dobrą znajomość historii patriarchów, poczynając od Abrahama i Sary, ale także nauki proroków, takich jak Amos i Nahum. Spośród literatury pozabiblijnej wykorzystał on zwłaszcza aramejską *Mądrość Achikara*, którą dziś znamy dzięki odkryciu w Egipcie żydowskiej biblioteki z V wieku przed Chr. Szczegół ten wskazywałby na możliwość powstania pierwszej redakcji Tb w diasporze aleksandryjskiej.

Kwestia oryginalnego języka tej księgi pozostaje ciągle otwarta. W Qumran nad Morzem Martwym znaleziono fragmenty czterech rękopisów aramejskich i jednego hebrajskiego (łącznie ok. 20% dzisiejszego tekstu kanonicznego). Wskazywałoby to na aramejski prototyp tekstu Tb. Ostateczną redakcję jednak nadali tej księdze tłumacze na język grecki, którzy też włączyli ją do zbioru ksiąg świętych, natchnionych i normatywnych. Najstarszym pełnym tekstem Tb jest tekst Septuaginty, od którego pochodzą wersje: syryjska i starołacińska (*Vetus Latina*). Wersja grecka w starożytnych rękopisach zachowana jest w dwóch głównych recenzjach: „tekst krótszy” (Kodeksy Aleksandryjski, Watykański oraz minuskuły) i „tekst dłuższy” (Kodeks Synajski, którego tekst jest również podstawą przekładu starołacińskiego). Trzecią wersją tekstu Tb jest parafrazowany przekład św. Hieronima (Wulgata), dokonany z aramejskie-



go. Rękopisy qumrańskie potwierdzają autentyczność „tekstu dłuższego”; na nim też opiera się nasz przekład, podobnie jak większość przekładów współczesnych. Kodeks S nie jest jednak kompletny; dwie luki w tekście (w rozdz. 4. i 13.) uzupełniamy na podstawie „tekstu krótszego” (kodeksy A i B) oraz rękopisów z Qumran (4Q 196-200).

Uważna lektura dłuższej wersji tekstu Tb pozwala odkryć jego staranną budowę, zwaną „koncentryczną”. Oznacza to, że ostatni redaktor księgi umieścił w jej centrum najważniejszą myśl religijną: przejście doświadczonych cierpieniem bohaterów księgi „ze śmierci do życia” za pośrednictwem Bożego anioła – Rafała. Oto zasadnicza struktura Księgi Tobiasza, którą uwzględniamy w niniejszym przekładzie i w komentarzu:

A. Pamiętnik Tobita: czyny miłosierdzia (1, 3-2, 8);

B. Modlitwa udręczonych (2, 9-3, 17);

C. Sentencje Tobita (4, 1-21);

D. Rafał – wierny towarzysz (5, 1-23);

E. Podróż do Medii (6, 1-19);

F. Zaślubiny Tobiasza i Sary (7, 1-17);

G. Noc ocalenia (8, 1-19);

F'. Dni wesela (8, 20-10, 7);

E'. Powrót do Niniwy (10, 8-11, 4);

D'. Rafał – boski lekarz (11, 5-12, 5);

C'. Sentencje Rafała (12, 6-11);

B'. Modlitwa ocalonych (12, 12-14, 1);

A'. Testament Tobita: czyny miłosierdzia (14, 2-15).

Tak staranna budowa tekstu wskazuje na przewodnią myśl całego opowiadania. Autorowi natchnionemu chodziło niewątpliwie o podkreślenie Bożej Opatrzności, której uosobieniem jest anioł Rafał. Spośród pouczeń moralnych zawartych w Tb trzeba zwrócić uwagę zwłaszcza na zasady postępowania w życiu rodzinnym i społecznym, zawarte w pouczeniach, jakich najpierw udziela ojciec synowi (rozd. 4), a następnie anioł obu Tobiaszom (rozd. 12). Szczególnie pięknie został przedstawiony w księdze Tb ideał małżeństwa i rodziny, a także zaczątki judaistycznej nauki o wartości dobrych uczynków w po-

łączeniu z modlitwą. Teologia Tb przygotowuje w ten sposób do przyjęcia Dobrej Nowiny przyniesionej przez Jezusa Chrystusa. Można powiedzieć, że to On sam pojawia się tutaj pod postacią dobrego anioła, aby zapowiedzieć ostateczne zwycięstwo nad lękiem i śmiercią (por. Hbr 2, 14-15). Zrozumiałe jest więc to, że ewangeliczna dysputa o zmartwychwstaniu (Mt 22, 23-33 i par.) nawiązuje do historii siedmiu mężów Sary. Spośród ewangelistów, zwłaszcza św. Łukasz chętnie odwołuje się do treści tej księgi, aby zilustrować misterium paschalne Chrystusa.

**1** <sup>1</sup> Historia Tobita, syna Tobiela, syna Ananiela, syna Aduela, syna Gabaela, syna Rafaela, syna Raguela z potomstwa Asiela z pokolenia Neftalego. <sup>2</sup> Za dni króla asyryjskiego Salmanassara został on deportowany z Tisbe, które leży

---

## Prolog (1, 1-2)

Grecki tytuł całego dzieła, dosłownie „Księga słów Tobita”, oznacza podobnie jak w Biblii hebrajskiej „wykaz słów i czynów” głównego bohatera opowiadania (por. 1 Krl 11, 41; 14, 19.29; Ne 12, 23). Imiona obydwu bohaterów, tej „pouczającej noweli” (Tobit i jego syn Tobiasz), są teoforyczne: „Jahwe jest dobry”. Wyznanie to stanowi zarazem jakby motto całego opowiadania, które stopniowo objawia dzieła Bożej dobroci. Wulgata nie czyni różnicy pomiędzy imieniem ojca i syna, toteż tytuł Księga Tobiasza odnosi się do obydwu jej bohaterów (nowsze przekłady za kodeksami greckimi wprowadzają tytuł „Księga Tobita”). Rodowód Tobita zawiera siedem imion, z których wszystkie kończą się hebrajską nazwą Boga (El). Taki zabieg literacki ma pokazać już na początku opowiadania, że ród Tobiasza cieszył się w historii szczególną opieką Bożą. Imiona te mają symbolicznie wskazywać na istotne przymioty Opatrzności. Oznaczają one kolejno, że Bóg jest dobry, łaskawy, udziela radości oraz jest wzniosłym Zbawcą, a także niezawodnym Przyjacielem. Ostatnie z siedmiu imion rodowodu wyklada się w języku aramej-

na południe od Kadesz-Neftali w Górnej Galilei, blisko Chasor, w kierunku zachodnim, a na północ od Fogor.

## **A. Pamiętnik Tobita: czyniłem miłosierdzie**

### **a. Tobit rozdający jałmużny**

<sup>3</sup> Ja, Tobit, postępowalem drogami prawdy i sprawiedliwości przez wszystkie dni mego życia. Rozdawałem liczne jałmużny

---

skim: „Bóg leczy”. Zapowiedziane w ten sposób główne tematy książki będą się w niej przewijały do ostatniej stronicy: Bóg opiekuje się Tobitem i jego rodziną podczas wielorakich doświadczeń, przynosząc ostateczne uleczenie i radość zbawienia. Symboliczna siódemka, zapowiedź pełni Bożych darów, odgrywa istotną rolę w strukturze książki (np. 3, 8; 7, 11; 12, 15; 14, 3). „Pokolenie Neftalego” zajmowało północne krańce Królestwa Izraela, a jego schizmatycka świątynia znajdowała się w Dan (1, 5). Wzmianka ta zapowiada temat odstępstwa Izraela od prawdziwego kultu, by na tym tle przedstawić wzorcową wierność rodu Tobiasza. Drugi werset prologu szkicuje okoliczności czasu i miejsca deportacji przodków Tobiasza. „Salmanassar” to poprawna pisownia imienia króla asyryjskiego, które w kodeksach greckich brzmi Emenassar. Według świadectw biblijnych (2 Krl 17, 2.10; 18, 9-16) Salmanassar V (727-722) zdobył Samarię i deportował jej ludność, choć dokumenty asyryjskie przypisują to jego następcy, Sargonowi (722-705).

Pewna ogólnikowość w przekazie danych czasowych i geograficznych wydaje się zamierzona przez autora, który chce zwrócić uwagę na treść religijną opowiadania.

## **A. Pamiętnik Tobita – uczynki miłosierne (1, 3 – 2, 8)**

Pierwsza część książki opowiada w pierwszej osobie o tym, jak Tobit jeszcze żyjąc w ojczyźnie, podobnie jak później w niewoli,

wobec mych braci i rodaków uprowadzonych wraz ze mną do Niniwy w Asyrii. <sup>4</sup> Gdy jeszcze byłem młodzieńcem w ojczyźnie mojej, w ziemi Izraela, wówczas całe pokolenie ojca mego

---

przestrzegał wiernie Prawa Bożego. Można w tej części wyróżnić dwie sekcje, z których jedna akcentuje jałmużny rozdawane przez Tobita (1, 3-17a), a druga (1, 17b – 2, 8) podkreśla grzebanie umarłych, jako najważniejszy z jego czynów miłosierdzia.

#### a. Tobit rozdający jałmużny (1, 3-17a)

Wyznanie Tobita nosi cechy stylu deuteronomistycznego, ilustrując konkretne przykazania: pielgrzymki do Jerozolimy (Pwt 12), dziesięciny (Pwt 14, 22-29; 26, 12-13), małżeństwo w ramach rodu (Lb 36, 7), czystość pokarmów (Kpł 11). Wśród spoganiałych rodaków Tobit jest wzorem wierności zasadom judaizmu. Narrator kładzie te zasady w usta samego bohatera, podobnie jak to było w księgach Ezd, Ne, Dn, a wcześniej w *Mądrości Achikara* (zob. Wstęp). Pojęcia „prawdy i sprawiedliwości” wskazują na właściwą postawę moralną Tobita, zgodną z obiektywnym Prawem Bożym. „Czynienie jałmużny” (gr. *eleemosine*) to podstawowy obowiązek religii judaistycznej, płynący wprost z Przymierza (por. ten sam zwrot w zakończeniu: Tb 14, 11). W pierwotnym znaczeniu „jałmużna” to współczucie okazane potrzebującym jako cecha samego Boga. W postawie ludzkiej oznacza odpowiedź wiary, wyrażaną w spełnianiu dzieł miłosierdzia. Judaizm utożsamia „jałmużnę” ze sprawiedliwością (Tb 2, 14; Ba 5, 9); podobnie jest w NT (Mt 6, 2-4; Łk 11, 41; 12, 33; Dz 3, 2 n.). Odpadnięcie Neftalego wraz z innymi pokoleniami północnymi od Judy i Jerozolimy dokonało się w X wieku przed Chr., po śmierci Salomona. Tobit przedstawia się jako współczesny tamtym wydarzeniom, a zarazem jako uczestnik deportacji w VIII wieku. Zgodnie z tradycją deuteronomistyczną hagiograf podkreśla, że tylko w Jerozolimie można składać ofiary miłe Bogu. Grzech odszczepieństwa pokoleń północ-

Neftalego odłączyło się od domu Dawida i od Jeruzalem wybranej spośród wszystkich pokoleń Izraela na miejsce składania ofiar. Tam też został poświęcony i zbudowany przybytek zamieszkania Boga dla wszystkich pokoleń i czasów. <sup>5</sup> Wszyscy bracia moi i dom ojca mego Neftalego składali na wzgórzach Galilei ofiary dla cielca, którego sporządził w Dan Jeroboam król Izraela. <sup>6</sup> Tylko ja sam udawałem się często do Jerozolimy na święta, jak nakazano całemu Izraelowi w wiecznym Prawie. Brałem pierwociny plonów i zwierząt oraz dziesięciny z bydła i wełny z pierwszej strzyży owiec. <sup>7</sup> Składałem to na ołtarz kapłanom, synom Aarona. Synom zaś Lewiego, pełniącym służbę w Jeruzalem, oddawałem dziesięcinę ze zboża, wina, oliwy i owoców. Drugą dziesięcinę sprzedawałem, a uzyskane pieniądze przynosiłem do Jeruzalem rokrocznie przez sześć lat.

---

1, 5 1 Krl 12, 26-32

1, 6 Pwt 16, 6.16

1, 6b Pwt 14, 22

1, 7 Pwt 18, 3-5; Lb 18, 12.21.24

1, 7b Pwt 14, 22-27

nych, związany z kultem złotego cielca w Betel i Dan, spowodował ich niewolę i wygnanie (1 Krl 12, 26-33). Pobożność Tobita wyraża się m. in. w pielgrzymowaniu do Jerozolimy na doroczne święta (Pwt 16, 16) oraz w składaniu pierwocin i dziesięcin (Pwt 14, 22-29). Narrator streszcza tutaj ówczesną tradycję ustną i spisaną, aby przedstawić wzorcową wierność Tobita w spełnianiu wymagań Prawa. Jego pobożność objawia się również wobec pogan w ziemi wygnania. Wybierając sobie żonę spośród kobiet własnego narodu, naśladuje on przykład patriarchów (Rdz 24, 4.38; 28, 2). Imiona żony i syna są równie wymowne jak jego własne i przypominają przewodnią myśl opowiadania: łaska i dobroć Boża towarzyszy tym, którzy są Mu wierni. Zapewnia ona Tobitowi „łaskę i zyczliwość” króla Salmanassara, który uczynił go swoim agentem handlowym w Medii. Wówczas właśnie zostawił on w depozycie u swego krewnego z Rages sporo pieniędzy (ww. 10-14).

<sup>8</sup> Trzecia dziesiątka była dla sierot, wdów i prozelitów, żyjących wśród synów Izraela. Składałem ją co trzy lata, by spożyć ją wspólnie, zgodnie z nakazem Prawa Mojżeszowego oraz zaleceń Debory, matki Ananiela, naszego ojca. Ojciec bowiem osierocił mnie swoją śmiercią. <sup>9</sup> Gdy osiągnąłem dojrzałość, wziąłem za żonę Annę z naszego rodu. Dała mi ona syna, którego nazwałem imieniem Tobiasz. <sup>10</sup> Po uprowadzeniu do Asyrii dostałem się do Niniwy. Wszyscy moi bracia i rodacy żywili się pokarmem pogan. <sup>11</sup> Ja jednak strzegłem się, aby nie jeść pogańskiego pokarmu, <sup>12</sup> ponieważ całą duszą oddany byłem mojemu Bogu. <sup>13</sup> A Najwyższy zapewnił mi łaskę i życzliwość Salmanassara i zostałem jego nadwornym dostawcą. <sup>14</sup> Jeździłem do Medii, dokonując tam zakupów, aż do jego śmierci. Wtedy to zdeponowałem dziesięć talentów srebra u Gabaela, krewnego Gabriego, w Medii. <sup>15</sup> Gdy umarł Salmanassar, władzę przejął jego syn Sennacheryb. Drogi Medii stały się niebezpieczne, i nie mogłem już podróżować do Medii. <sup>16</sup> Za dni Salmanassara pełniłem czyny miłosierdzia wobec braci z mojego narodu. <sup>17</sup> Dzieliłem się chlebem z głodnymi, a odzieniem z nagimi.

### b. Tobit grzebiący zmarłych

A widząc mego rodaka zabitego i wyrzuconego poza mury Niniwy, grzebałem go. <sup>18</sup> Grzebałem także tych, których zabił

---

1, 8 Pwt 14, 28-29

1, 12 Rdz 39, 4; 41, 39 n.; Dn 2, 48

1, 16 Job 31, 16-20; Mt 25, 35 n.

### b. Tobit grzebiący umarłych (1, 17b – 2, 8)

Tobit nie odstąpił od praktyki dobrych uczynków nawet wtedy, gdy następcą jego dobroczyńcy, król Sennacheryb (705-681), zaczął prześladować Żydów po klęsce doznanej w Judei (701).

Sennacheryb po swym odstąpieniu od Judei w dniach sądu, jakiego dokonał nad nim Król Nieba za jego bluźnierstwa. Zabił on bowiem w swym gniewie wielu synów Izraela. Ja zbierałem potajemnie ich ciała i grzebałem. Sennacheryb ich szukał, lecz nie mógł znaleźć.<sup>19</sup> Ktoś z Niniwitów poszedł i doniósł królowi, że to ja ich grzebię. Musiałem się ukryć. Gdy się dowiedziałem, że król wie o mnie i chce mnie zabić, przeląknęłam się i uciekłam.<sup>20</sup> Wówczas skonfiskowano cały mój majątek i przekazano na skarb króla. Została mi tylko żona Anna i syn Tobiasz.<sup>21</sup> Nie minęło czterdzieści dni, a król został zabity przez dwu własnych synów, którzy zbiegli potem w góry Ararat. Rządy po nim objął jego syn Asarhaddon. On też ustanowił Achikara, syna mego brata Anaela, zarządcą skarbu królewskiego, i powierzył mu całą administrację.<sup>22</sup> Wówczas Achikar wstawił się za mną i mogłam wrócić do Niniwy. Achikar bowiem był głównym podczaszym i stróżem pieczęci, administratorem i zarządcą skarbu po Sennacherybie, królu Asyrii. Jego to ustanowił Asarhaddon, drugim po sobie. A był on moim bratankiem, krewnym moim.

---

1, 21 2 Krl 19, 37 par.

Szczególnej odwagi wymagało grzebanie pomordowanych rodaków, gdyż groziło to karą śmierci. Podobnie jak Antygona z antycznych tragedii, stawia on wyżej prawo sumienia niż zakazy okrutnego władcy. Zmuszony do ucieczki za granicę, pozbawiony majątku i praw osobistych, Tobit doświadcza surowej próby wiary. Dopiero po śmierci Sennacheryba może powrócić do Niniwy za sprawą swego krewnego Achikara, pełniącego wysokie urzędy na dworze królewskim. Po raz pierwszy w opowiadaniu pojawia się ów tajemniczy dostojnik, znany nam dzisiaj z aramejskiej powieści, popularnej również wśród Żydów w Egipcie. Jego imię przewijać się będzie w Tb (1, 21 n.; 2, 10; 11, 19; 14, 10), świadcząc o znajomości literatury świeckiej przez autora natchnionego.



**2**<sup>1</sup> Wróciłem zatem do domu i odnalazłem moją żonę Anę oraz syna mego Tobiasza. Na Pięćdziesiątnicę, czyli święto Tygodni, przygotowano mi wspaniałą ucztę. Miałem już zasiąść do stołu.<sup>2</sup> Widząc przygotowane liczne potrawy, rzekłem synowi memu, Tobiaszowi: „Dziecko, idź do naszych braci uprowadzonych do Niniwy. Jeśli znajdziesz kogoś ubogiego a wiernego Panu, przyprowadź go, aby ucztował wraz z nami. Czekam na ciebie, dziecko, aż wrócisz!”<sup>3</sup> Poszedł więc Tobiasz szukać ubogiego spośród braci naszych. Wróciwszy zawołał: „Ojczcie!” A ja odrzekłem: „Oto jestem, dziecko”. On zaś mi rzecze: „Oto ktoś z naszego narodu został uduszony i porzucony na rynku”.<sup>4</sup> Wówczas wyszedłem, nie tknąwszy jedzenia, zabrałem ciało i złożyłem w jednym z pomieszczeń, aby je pogrzebać po zachodzie słońca.<sup>5</sup> Po powrocie obmyłem się i spożyłem posiłek w smutku,<sup>6</sup> wspominając słowa proroka Amosa, mówiącego o Betel:

„Wasze święta zamienię w smutek,  
a wszystkie wasze pieśni w lamentację”.

Zapłakałem.<sup>7</sup> A gdy zaszło słońce, wyszedłem wykopać grób i pochowałem go.<sup>8</sup> Sąsiedzi drwili ze mnie, mówiąc: „Nadal się nie boi, choć usiłowano go zabić za podobny czyn. Raz już musiał uciekać, a oto znów grzebie umarłych!”

---

2, 1 Wj 23, 14; Pwt 16, 10  
2, 7 Am 8, 10

Powrót do domu rodzinnego nie oznacza jednak dla Tobita zakończenia bolesnych doświadczeń. W radosne święto Pięćdziesiątnicy, po spełnieniu dobrych uczynków, spotyka go najbardziej surowa próba. Zakończeniem pierwszej części księgi są złowieszcze słowa prorocstwa (Am 8, 10). Ich antytezą będzie jednak spełnienie przepowiedni innych proroków, zapowiedziane w ostatnim rozdziale (Tb 14, 4). Rozważanie natchnionych tekstów Pisma to jeszcze jedna cecha pobożności żydowskiej po niewoli, kiedy zaczyna się formować kanon biblijny.

## **B. Modlitwa udręczonych**

### **a. Udręki i modlitwa Tobita**

<sup>9</sup> Tej samej nocy obmyłem się i wróciłem do domu. Ułożyłem się do snu pod murem dziedzińca. Twarzy nie zakryłem, gdyż było ciepło. <sup>10</sup> Nie wiedziałem, że na dachu nade mną

---

## **B. Modlitwa udręczonych (2, 9 – 3, 17)**

Tematem tej części narracji (podobnie jak odpowiadającej jej części B') są nie tylko piękne modlitwy obojga dotkniętych cierpieniem bohaterów, ale także zapowiedź ocalenia Tobita i Sary (3, 16-17), znajdująca spełnienie w finałowej scenie objawienia się Rafała (12,12-15). Tak więc druga część księgi dzieli się na trzy sekcje: udręki i modlitwa Tobita w Niniwie, a następnie Sary w Ekbatanie, wreszcie wysłuchanie modlitw obojga.

### **a. Udręki i modlitwa Tobita (2, 9 – 3, 6)**

Tobit, pozbawiony wszystkiego na wzór Hioba, zostanie na koniec – jak tamten – dotknięty najboleśniej, bo na własnym ciele (por. Hi 2, 3-10). Dokona się to „tej samej nocy”, po pogrzebaniu zabitego rodaka. W ten sposób narrator wprowadza w symbolikę „ciemnej nocy” wiary, po której nastąpi światło pełni objawienia (12, 12 nn.). Opowiadanie o stopniowej utracie wzroku nie ma z pewnością charakteru naukowego, lecz teologiczny. Wydarzenia pozornie, wymykające się spod kontroli mają, podobnie jak w historii Hioba, ukazać próbę wiary w Opatrzność Bożą. Prowadzą one nieubłagane do zupełnej ślepoty, niezawinionej w niczym przez Tobita. Do tego cierpienia fizycznego wkrótce zostanie dodane jeszcze boleśniejsze, duchowe: szyderstwo doznane od ukochanej żony. Anna pełni tu rolę podobną jak żona Hioba: uważa, że jej mąż został odrzucony przez Boga, a jego pobożność go zawiodła.

były wróble. Gorące odchody spadły mi na oczy i zrobiło się bielmo. Leczyłem się u lekarzy, lecz im więcej brałem lekarstw, tym bardziej gasły me oczy z powodu bielma, aż zupełnie straciłem wzrok. Przez cztery lata byłem niewidomy. Wszyscy moi bracia martwili się z mego powodu. Achikar utrzymywał mnie przez dwa lata, póki nie wyjechał do Elimaidy.

<sup>11</sup> Wówczas moja żona Anna podjęła pracę niewieścią jako tkaczka. <sup>12</sup> Dostarczała swe wyroby pracodawcom, a oni dawali jej zapłatę. W siódmym dniu miesiąca Dystros posłała utkane sukno pracodawcom a oni do pełnej zapłaty dodali jeszcze koziołka. <sup>13</sup> Gdy wróciła do mnie, koziołek zaczął beczeć. Spytałem ją wtedy: „Skąd się wziął ten koziołek? Czy nie pochodzi z kradzieży? Oddaj go pracodawcom! Nie możemy przecież jeść tego, co pochodzi z kradzieży”. <sup>14</sup> Odparła mi: „Dodano mi go do zapłaty”. Nie uwierzyłem jednak; kazałem go oddać pracodawcom i wstydziłem się za nią z tego powodu. Wtedy mi powiedziała: „Gdzie się podziały twoje dobre uczynki i twoja sprawiedliwość? Teraz widać, na co ci się zdały!”

---

2, 14    Job 2, 9

Wystawiony na tak krańcową próbę, Tobit znajduje jedyną ucieczkę w odwołaniu się do Bożej sprawiedliwości. Modlitwy zajmują ważne miejsce w literackiej strukturze Tb. Lamentacja Tobita, a następnie Sary (3, 11-15) i wreszcie obojga młodych (8, 5-7) zmusza niejako anioła do interwencji. Wysłuchanie próśb zrodzi z kolei modlitwę dziękczynną Raguela (8, 15-17) i Tobita (11, 14). Całość narracji znajdzie zwieńczenie w kantyku Tobita (13, 2-18).

Tematem pierwszej modlitwy Tobita jest stwierdzenie Bożej sprawiedliwości i wyznanie grzechów ludu zarówno dawnych, jak i obecnych (3, 1-5; por. Dn 3, 26-45; 9, 4-19; Ezd 9, 6-15; Ne 9, 5-37; Ba 1, 15-3, 8). Lamentacja kończy się wyznaniem ufności (3, 6), starannie skomponowanym pod względem literackim: po wprowadzeniu następują dwie równoległe strofki, wyrażające tę samą myśl („bo lepiej dla mnie”). Tobit jest przekonany, że najlepszym wyjściem dla niego z tragicznej sytuacji będzie śmierć; w

**3** <sup>1</sup> Ogarnął mnie smutek. Rozpłakałem się i tak się w bólu zacząłem modlić:  
<sup>2</sup> Sprawiedliwy jesteś, Panie,  
i wszystkie Twoje dzieła są słuszne.  
Wszystkie Twoje drogi to miłosierdzie i prawda.  
Ty osądzasz świat!  
<sup>3</sup> A teraz, Panie, wspomnij i wejrzyj na mnie!  
Nie karz mnie za grzechy i winy moje  
ani za ojców moich, którzy zgrzeszyli przed Tobą  
<sup>4</sup> i przekroczyli Twoje przykazania.  
Przeto wydałeś ich na złupienie, w niewolę i na śmierć,  
na szyderstwo, przekleństwo i złorzeczenie  
u wszystkich narodów, wśród których nas rozproszyłeś.  
<sup>5</sup> A teraz słuszne są wszystkie Twoje wyroki,  
którymi mnie dotknąłeś za me grzechy.  
Nie spełnialiśmy bowiem Twoich nakazów  
i nie postępowaliśmy słusznie przed Tobą.  
<sup>6</sup> Uczyń przeto ze mną wedle Twej woli  
i pozwól, by mnie opuściła dusza,  
bym zszedł z tej ziemi i w proch się obrócił!  
Bo lepiej dla mnie umrzeć niż żyć,  
bo słuchać muszę niesłusznych złorzeczeń  
i gorycz wielka mnie ogarnia!

---

3, 2 Dn 3, 27-32; Ps 119, 137  
3, 3 Ps 79, 8  
3, 4 Dn 9, 5 n.; Ps 44, 14  
3, 6 Lb 11, 15; 1 Krl 19, 4  
3, 6b Rdz 4, 3.8; Job 7, 15

przeciwieństwie jednak do swych biblijnych wzorów (Mojżesz Lb 11, 15; Eliasz 1 Krl 19, 4; Jonasz 4, 3.8) powierza się całkowicie woli Bożej. Autor nie zna jeszcze nauki o życiu szczęśliwym po śmierci, mimo to Szeol nie jest już dla niego rzeczywistością przerażającą, lecz miejscem „wiecznego spoczynku” po udrękach ziemskiego życia.

Panie, uwolnij mnie od tej udręki  
i daj mi odejść na wieczny spoczynek!  
Nie odwracaj, Panie, ode mnie swej twarzy,  
bo lepiej jest dla mnie umrzeć,  
niż cierpieć udrękę wielką za życia  
i słuchać złorzeczenia!

### b. Udręki i modlitwa Sary

<sup>7</sup> Tego samego dnia Sara, córka Raguela z Ekbatany w Medii, również usłyszała złorzeczenia od jednej ze służących

---

### b. Udręki i modlitwa Sary (3, 7-15)

Po skończeniu modlitwy Tobita głos zabiera anonimowy narrator, przechodząc od formy „pamiętnika” (1 osoba l. poj.) do opowiadania w 3 osobie. Tą nową osobą jest córka innego Izraelity, żyjącego w diasporze, tym razem w Medii. Ekbatana (por. Ezd 6, 2; Jdt 1, 1-4) to dzisiejszy Hamadan, dawna twierdza, leżąca ok. 700 km na północny wschód od Persepolis, drugi po Niniwie ośrodek deportacji ludności Izraela po 722 roku przed Chr.

Łącznikiem tej nowej sceny z poprzednią jest słowo „złorzeczenia”, kluczowe w pierwszej połowie księgi, gdzie pojawia się siedmiokrotnie (3, 4.6.7.10.13.15; 8, 10). Tym razem złorzeczenia stały się udziałem Sary („Księżniczka”), jedynej córki Raguela („Bóg jest Przyjacielem”). Była ona już siedmiokrotnie wydawana za mąż, lecz złośliwy demon przeszkadzał w dopełnieniu tych małżeństw. Imię demona, podobnie jak anioła Rafała, świadczy o rozwiniętej w judaizmie spekulacji nad rolą dobrych i złych duchów w życiu człowieka i narodu. Asmodeusz (imię to może znaczyć „Niszczyciel”) jest tu ukazany jako przeciwstawienie Rafała („Bóg leczy”); apokryficzny *Testament Salomona* przedstawi później Asmodeusza w roli niszczyciela więzi małżeńskich. Wiara w istnienie złych duchów, niszczących nie tylko zdrowie fizyczne, ale i relacje międzyosobowe, była powszechna na starożytnym Wschodzie i przetrwała w ludowych

swego ojca. <sup>8</sup> Była bowiem siedmiokrotnie wydawana za męża, lecz zły demon Asmodeusz zabijał jej mężów, zanim spełniła wobec nich powinność małżeńską. Rzeka więc do niej służąca: „To ty zabijasz swych mężów! Byłaś już siedmiokrotnie wydawana za męża, a żadnym z nich się nie nacieszyła! <sup>9</sup> Czemu na nas się mścisz za śmierć swych mężów? Odejdź za nimi, byśmy nie oglądały nigdy twego syna ni córki!” <sup>10</sup> Wówczas ogarnął ją smutek i rozplakała się. Weszła do górnej izby ojcowskiej i chciała się powiesić. Opamiętała się jednak i pomyślała: „Niech nie szydzą z mego ojca mówiąc: «Jedną miałaś córkę, a ona powiesiła się ze zgryzoty!» Tak doprowadziłabym starego ojca do śmierci z rozpacz. Zamiast się wieszać, będę raczej

3, 8 Mt 22, 25-27 par.

3, 10 Rdz 37, 35; 42, 38; 44, 29-31

wierzeniach żydowskich. Z dalszej narracji (6, 14-15) wynika, że Asmodeusz zabijał mężów Sary z zazdrości. Nikt jednak w jej domu nie wiedział o złośliwym demonie; nie wspomina o nim ani Sara w swej modlitwie (3, 15), ani Raguel (7, 11; 8, 12). Zdemaskuje go dopiero anioł Rafał (6, 8.16; 12, 14), a narrator uprzedza czytelnika o przewrotnej działalności złego ducha (3, 8.17). Drugorzędna rola Asmodeusza w opowiadaniu sugeruje, że chodzi tu o fikcję literacką. Autor natchniony wykorzystał ten szczegół wierzeń ludowych, aby podkreślić działanie Opatrzności w życiu ludzi pobożnych. Ponieważ Sara była przeznaczona Tobiaszowi, wszystkie wcześniejsze plany jej małżeństwa musiały upaść wobec planu Bożego.

Sara, oskarżona przez służącą o zabicie swych siedmiu mężów, bliska jest samobójstwa. Nie chce jednak sama targnąć się na swe życie; podobnie jak stary Tobit prosi Boga o śmierć. Cała ta scena wraz z modlitwą Sary zbudowana jest równolegle do poprzedniej (2, 9 – 3, 6). Obie próby dokonują się równocześnie i zostaną uwieńczone Boską interwencją (3, 16-17). Bolesne doświadczenia życiowe obojga sprawiedliwych nie są bynajmniej karą za grzechy, lecz mają objawić ich męstwo, podobnie jak to było w historii Hioba. Równoległe przedstawienie obu postaci dramatu świadczy o zamierzonej przez natchnionego autora strukturze literackiej opowiadania.

prosiła Pana o śmierć, abym już nie musiała słyszeć złorzeczeń w mym życiu, i aby mój ojciec ich nie słyszał!”

<sup>11</sup> I natychmiast, rozłożywszy ręce, modliła się przy oknie mówiąc:

„Błogosławiony jesteś, Boże miłosierny,  
błogosławione imię Twoje na wieki.

Niech Cię błogosławią wszystkie Twe dzieła na wieki!

<sup>12</sup> A teraz ku Tobie zwracam swe oblicze,  
i oczy swe wznoszę ku Tobie.

<sup>13</sup> Pozwól mi odejść z tej ziemi  
i nie słyszeć już więcej złorzeczeń!

<sup>14</sup> Ty wiesz, o Władco, że jestem czysta  
od wszelkiej zmazy z mężczyzną.

<sup>15</sup> Nie splamiłam imienia swojego  
ani imienia mego ojca w kraju mej niewoli.

---

3, 11 Dn 6, 11

3, 15 Lb 27, 8

Udręka duchowa, jakiej została poddana Sara, prowadzi ją do powierzenia się Bogu w modlitwie. Tym razem autor określa bliżej miejsce i formę zewnętrzną żydowskiej modlitwy w diasporze. „Górna izba” to pomieszczenie na płaskim dachu domu, dokąd udawano się na odpoczynek (por. 2 Sm 19, 1; 1 Krn 19, 17; 2 Krn 4, 11); „okno”, a raczej szczelina w kamiennej ścianie, wskazywało ku Jerozolimie, miejscu świętemu (Dn 6, 11; Jdt 8, 5).

Treść modlitwy Sary nawiązuje do wcześniejszej modlitwy Tobita. Potrójne błogosławieństwo zwrócone do Boga (w. 11) wprowadza prośba o zabranie ze świata (12-13). Druga strofa (14-15) zawiera uzasadnienie tej prośby, która powraca na koniec jak refren prośby Tobita: „aby nie słuchać już więcej złorzeczeń”. Modlitwa Sary jest bardziej osobista, mniej zatroskana o losy narodu. W odróżnieniu od Tobita nie odwołuje się ona do sprawiedliwości Bożej; nie jest wyznaniem grzechów, lecz raczej niewinności. Modlitwa Sary zapowiada dalsze modlitwy Tb, które niemal w całości będą dziękiczynieniem Bogu (8, 5.15; 11, 14; 13, 2.18).

Jedynaczką jestem ojca mego;  
nie ma on innego dziecka, by po nim dziedziczyło,  
ani bliskiego krewnego, by pojął mnie za żonę.  
Straciłam już siedmiu mężów; po cóż mam jeszcze żyć?  
Lecz jeśli nie chcesz mnie zabrać, o Panie,  
wejrzyj na mnie i zmiłuj się nade mną,  
abym już nie musiała słuchać złorzeczeń!”

### c. Wysłuchanie modlitw obojga

<sup>16</sup> W tym samym czasie modlitwa obojga została wysłuchana przed majestatem Boga. <sup>17</sup> Posłany został Rafał, aby uleczyć obojga: zdjąć bielmo z oczu Tobita, by mógł oglądać światło

---

### c. Wysłuchanie modlitw obojga (3, 16-17)

Po ukazaniu tragicznej przeszłości obojga sprawiedliwych i ich żarliwej modlitwy, narrator wprowadza na scenę Rafała, uosobienie Opatrzności. Imię anioła („Bóg leczy”) zapowiada dalszą akcję opowiadania: Bóg uleczy ślepotę Tobita, a Sarę uwolni od demona, aby mogła poślubić przeznaczzonego jej Tobiasza. Czytelnik pozna więc zakończenie dramatu, nie znane jeszcze samym bohaterom narracji. „Majestat Boga”, który objawia się w świecie również w dramatycznych momentach życia, rozpali „w tym samym czasie” gasnącą nadzieję obojga ludzi, naznaczonych cierpieniem. W planach Bożych ocaleniem dla Sary będzie Tobiasz, jedyny syn starego Tobita. Jednocześnie autor ukazuje dwie przeciwstawne siły duchowe, walczące o człowieka. Jest to zapewne myśl zapożyczona z dualistycznej religii perskiej (Ormuzd i Aryman), służąca rozwojowi objawienia biblijnego. Rafał przypomina anioła, który prowadził Izraela przez pustynię (Wj 23, 20-23), a wcześniej sługę Abrahama, wysłanego po żonę dla Izaaka (Rdz 24, 7.40). Asmodeusz jest obrazem mocy zła w świecie, które może pokonać jedynie wszechmoc Boża przywołana w ufnej modlitwie.



Boże, a Sarę, córkę Raguela, dać za żonę Tobiaszowi synowi Tobita, i uwolnić ją od złego demona Asmodeusza. Tobiaszowi bowiem przysługiwało prawo poślubienia jej przed wszystkimi innymi pretendentami. W tym właśnie czasie powrócił Tobit z dziedzina swego domu, a Sara córka Raguela zeszła z górnej izby.

### C. Sentencje Tobita: dzieła miłosierdzia

**4** <sup>1</sup> Tego samego dnia Tobit przypomniał sobie o pieniądzach, które zdeponował u Raguela w Rages w Medii.

---

### C. Sentencje Tobita: dzieła miłosierdzia (4, 1-21)

Sama modlitwa byłaby jednak nieskuteczna, gdyby nie towarzyszyły jej dzieła miłosierdzia. Temat „jałmużny”, zapowiedziany już na początku (Tb 1, 3-2,8), staje się głównym motywem tej sekcji opowiadania. Zarówno pouczenia wygłoszone tu przez Tobita, jak i odpowiadające im sentencje Rafała (12, 6-11), tłumaczą istotę jałmużny: należy ona do fundamentalnych wartości w religii wczesnego judaizmu. Kodeks Synajski, będący podstawą naszego tłumaczenia, wykazuje luki akurat w tych dwu sekcjach tekstu. Mimo to da się zauważyć z ich treści, że odpowiadają one sobie wzajemnie w koncentrycznej strukturze Księgi. Ich motto stanowi zdanie umieszczone w centrum obydwu perykop: „jałmużna ratuje od śmierci” (4, 10 i 12, 9). Słowa te zapowiadają dalszy rozwój akcji i moment kluczowy całego opowiadania: zwycięstwo nad śmiercią (8, 1-19).

Rady, jakich udziela Tobit synowi, przypominają styl biblijnych maksym mądrościowych. Pod względem formy literackiej jest to testament, gatunek popularny w judaizmie (por. *Testamenty XII Patriarchów*), ale i wśród mędrców greckich. Ma on przekazać potomnym duchowe dziedzictwo ojców. Bezpośrednim wzorem dla autora natchnionego była zapewne aramejska *Mądrość Achikara*,

<sup>2</sup> Pomyślał sobie: „Modliłem się przecież o śmierć. Czyż nie winienem więc wezwać mego syna Tobiasza i powiedzieć mu o tych pieniądzach zanim umrę?” <sup>3</sup> Przywołał zatem swego

---

4, 3 Wj 20, 12; Prz 23, 22; Syr 7, 27

w której pogański mędrzec udziela napomnień swemu niewdzięcznemu bratankowi Nadanowi.

Wśród rad przekazanych Tobiaszowi przeważają pouczenia, dotyczące wspólnoty rodowej, żyjącej na wygnaniu wśród pogan: pobożność, wierność, skromność i posłuszeństwo. Niektóre z tych wskazań odnajdziemy w nauczaniu Jezusa, zwłaszcza w Kazaniu na górze, odniesione do wspólnoty Nowego Przymierza. Temat pieniędzy zdeponowanych u Gabaela jest tu potraktowany ubocznie: stanowi tylko ramy tej sekcji (4, 1-2.20-21) i przygotowuje dalszą narrację. Autor wyraźnie nie interesuje się tym tematem, wysuwając na pierwszy plan pouczenie moralne; uczynki miłosierdzia. Wiersze 3-4 streszczają obowiązki wobec rodziców, będąc komentarzem do pierwszego z przykazań drugiej tablicy dekalogu: „czcij ojca i matkę” (por. Syr 3, 1-16). Widocznie dla Żydów diaspory szczególnie ważny był ten nakaz, dotyczący miłości rodzinnej. Wyczuwa się wzruszający szacunek dla kobiety brzemiennej. Małżonkowie powinni spoczywać we wspólnym grobie, jak to tradycja potwierdza o patriarchach Izraela (Rdz 25, 10; 49, 31). Obowiązki wobec Boga (ww. 5-6) mają specyficznie żydowski wydźwięk; wierność Bogu polega na pełnieniu przykazań. Zwrot: „czynić prawdę” oznacza zachowanie Prawa (por. J 3, 21); zewnętrznym tego wyrazem jest „rozdawanie jałmużny”, tak istotne wewnątrz wspólnoty, żyjącej w diasporze, pozbawionej opieki ze strony państwa. Temat „jałmużny” (gr. *eleemosyne*, „miłosierdzie”, to odpowiednik hebr. *sedaqa*, „sprawiedliwość”) zajmuje centralną część tej sekcji (ww. 7-11). Nacisk na obowiązki wobec bliźnich będzie również cechował analogiczne teksty Syracha (3, 3 – 4, 10; 29, 8-13; 35, 1-24).

Rady, dotyczące małżeństwa (ww. 11-13) bazują na przepisie Prawa (Wj 34, 16), aby nie mieszać się z pogańskimi mieszkańcami Kanaanu (por. Pwt 7, 3-4; Ezd 9, 1-12; Ne 13, 25). Tobit jednak,

syna Tobiasza i rzekł mu: „Kiedy umrę, sprawisz mi godny pogrzeb. Będziesz czcił matkę twoją i nie opuścisz jej, dopóki żyć będzie. Będziesz czynił jej wolę i nie sprawisz jej żadnej przykrości. <sup>4</sup> Pamiętaj, dziecko, na jakie ryzyko była narażona, nosząc cię w łonie. Gdy umrze, pochowasz ją w jednym grobie ze mną. <sup>5</sup> Codziennie pamiętaj, dziecko, na Pana; unikaj grzechu i przekroczenia Jego przykazań. Spełniaj uczynki miłosierdzia przez wszystkie dni życia, a nie postępuj drogami nieprawości. <sup>6</sup> Kto bowiem czyni prawdę, temu się wiedzie we wszystkich poczynaniach. <sup>7</sup> Wszystkim sprawiedliwym dawaj jałmużnę z twej majątności i nie bądź skąpy w rozdawaniu jałmużny. Nie odwracaj oblicza od żadnego ubogiego, a nie odwróci się od ciebie Boskie oblicze. <sup>8</sup> Jeśli masz wiele, dziel się obficie jałmużną. Jeśli masz mało, nie bój się i z tego rozdawać jałmużnę. <sup>9</sup> W ten sposób będziesz miał skarb obfity na dzień potrzeby. <sup>10</sup> Jałmużna bowiem ratuje od śmierci i chroni od zejścia w

---

4, 6 J 3, 21; Ef 4, 15

4, 7 Prz 19, 17; Syr 4, 1-6; Pwt 15, 7-11

4, 8 Syr 35, 9; 2 Kor 8, 11-13

4, 9 Mt 6, 20 par.; Syr 3, 30; 29, 12

zgodnie z ówczesnym zwyczajem, zacieśnia ten przepis do kobiet z własnego pokolenia (por. 1, 9); powołuje się przy tym ponownie na przykład patriarchów.

Końcowa kolekcja napomnień (ww. 13b-19) zawiera różne rady co do postępowania wobec bliźnich. Widać tu wysiłek porządkowania przepisów odnośnie do sprawiedliwości społecznej, rozrzuconych w różnych miejscach Tory (Kpł 19, 13; Pwt 24, 15) i zobrazowanych przykładem patriarchy (Rdz 22, 13). Kontynuacją tego procesu są m. in. pisma gminy z Qumran. Wiersz 15 to jedyne w ST negatywne sformułowanie „złotej zasady” życia etycznego. Reguła ta, znana również z *Mądrości Achikara* (2, 28 w wersji staroarmeńskiej), jest tu ukazana jako skutek dobrego wychowania. NT wyrazi tę zasadę pozytywnie, w sensie o wiele szerszym, jako syntezę nauczania Prawa i proroków (Mt 7, 12; Łk 6, 31); jej osta-

ciemność. <sup>11</sup> Jałmużna jest wspaniałym darem dla tych, którzy ją rozdają przed obliczem Najwyższego. <sup>12</sup> Dziecko, strzeż się wszelkiej rozpusty. Przede wszystkim weź sobie żonę z pokolenia swych przodków. Nie bierz za żonę obcej, nie należącej do rodu twego ojca. Jesteśmy bowiem synami proroków. Dziecko, przypomnij sobie z przeszłości, że Noe, Abraham, Izaak, Jakub, ojcowie nasi wszyscy pojęli żony spośród swych krewnych. Przeto błogosławieni są w swoich dzieciach, a potomstwo ich odziedziczy ziemię”. <sup>13</sup> A teraz, dziecko, miłuj swych braci i nie wynoś się w sercu ponad swoich braci, synów i córki swojego narodu. Spośród nich wybierz sobie żonę. Pycha przynosi zgubę i wielki nieład, lenistwo zaś niesie ze sobą upadek i nędzę. Lenistwo jest matką głodu. <sup>14</sup> Nie zatrzymuj do rana zapłaty człowieka, który u ciebie pracował, lecz wypłać mu zaraz. Jeśli będziesz służył Bogu, On ci udzieli odpłaty.

Dziecko, czuwaj nad wszystkimi swymi uczynkami i okazuj dobre wychowanie w całym swym postępowaniu. <sup>15</sup> Nie czyn nikomu co tobie niemiłe! Nie upijaj się winem i niech ci nie

---

4, 12 Mt 5, 32; 19, 9; Dz 15, 20.29

4, 14 Kpł 19, 13; Pwt 24, 15

4, 15 Mt 7, 12; Łk 6, 31

tecznym dopełnieniem jest Jezusowe przykazanie miłości (Mt 22, 39-40; J 13, 34-35). Grecka wersja w. 17 („kładź chleby na grobie sprawiedliwych”) wydaje się sprzeczna z nakazem Prawa (Pwt 26, 14; por. Ps 106, 28; Syr 30, 18); autor Tb mógł ją zaczerpnąć z *Mądrości Achikara* (2, 7). Możliwe jednak, że tłumacz grecki błędnie odczytał tekst aramejski; stąd nasza poprawka („wylewaj wino”): uczta pogrzebowa, zgodnie ze zwyczajem bliskowschodnim, miała na celu pokrzepić krewnych zmarłego po rytualnym poście (por. Jr 16, 7; Ez 24, 17).

W zakończeniu rad udzielanych synowi, Tobit wzywa go do zaufania Bogu (por. w. 5n.): prawdziwym bogactwem jest bojaźń Pańska, która zapewnia dobra nieprzemijalne. W NT myśl tę podjęmą listy pasterskie św. Pawła (1 Tm 6, 6-8).

towarzyszy w drodze pijaństwo. <sup>16</sup> Dziel się chlebem z głodnym, użyż odzienia nagim. Ze wszystkiego, co ci zbywa, rozdawaj jałmużnę, i nie bądź skąpy podczas rozdawania. <sup>17</sup> Wylewaj wino na grób sprawiedliwych, lecz nie dawaj go grzesznikom. <sup>18</sup> Szukaj rady tylko u roztropnego i nie gardź radą pożyteczną. <sup>19</sup> W każdym czasie wysławiaj Pana Boga i proś Go, aby prostował drogi twoje i pomyślnie kierował twymi krokami i zamiarami. Zaden naród nie posiada bowiem mądrości, lecz sam Pan udziela wszelkiego dobra, i kogo chce upokarza aż na dno Otchłani. Dziecko, pamiętaj zatem o moich nakazach; niech się nie zatrą w twym sercu! <sup>20</sup> A teraz, dziecko, oznajmiam ci, że zdeponowałem dziesięć talentów srebra u Gabaela syna Gabriego w Rages w Medii. <sup>21</sup> Nie lękaj się, dziecko, naszego ubóstwa. Będziesz bardzo bogaty, jeśli będziesz się lękał Boga, a unikał wszelkiego grzechu, czyniąc, co Jemu się podoba”.

## D. Rafał – wierny towarzysz

### a. Tobiasz szuka przewodnika

**5** <sup>1</sup> W odpowiedzi rzekł Tobiasz swemu ojcu Tobitowi: „Ojcze, uczynię wszystko, co mi nakazałeś. <sup>2</sup> Ale jak

4, 16 Iz 58, 7; Mt 25, 35 n.

4, 19 Pwt 4, 6; 1 Sm 2, 7

4, 20 1 Tm 6, 6-8

## D. Rafał – wierny towarzysz (5, 1-23)

Rozdz. 5 dzieli się na trzy sceny, podobnie jak jego odpowiednik w koncentrycznej strukturze dzieła (11, 5 – 12, 5). Przedmiotem sceny pierwszej jest poszukiwanie „zaufanego” (*pistos*: 5, 3.9) przewodnika, który będzie towarzyszył Tobiaszowi w drodze. Zwornik drugiej sceny stanowi czasownik „cieszyć się” (*chairein*: 5, 10.14 n.) w rozmowie Tobita z Rafałem. Zwyczajowe pozdro-

będę mógł odebrać te pieniądze od niego, skoro on mnie nie zna, ani ja jego? Jaki znak mu przedstawię, aby mnie rozpoznał i uwierzył mi, i oddał mi pieniądze? Ponadto, nie znam

---

wienie zmieni się w zapowiedź prawdziwego pokoju. Wreszcie zakres ostatniej sceny określa słownictwo wierszy 17 i 22: „anioł”, towarzyszący Tobiaszowi, oraz czasownik „być zdrowym”, odpowiednik hebr. *rafa*, jako nawiązanie do prawdziwego imienia Rafała – „Bóg uzdrawia”. Kluczowym słowem całego rozdziału jest „droga” (12 razy), zapowiedź zaczynającej się podróży Tobiasza z aniołem.

#### a. Tobiasz szuka przewodnika (5, 1-9)

Początek narracji podkreśla wzorcowe posłuszeństwo syna wobec kalekiego, biednego ojca. Podróż do dalekiej Medii to w istocie droga człowieka wierzącego do spełnienia opatrnościowych planów Boga. Pretekstem do rozwinięcia tej głębokiej symboliki jest sprawa zwrotu pieniędzy, złożonych niegdyś u Gabaela. Motyw ten, zapowiedziany już w poprzedniej sekcji (Tb 4, 1 n.), posłużył tu do wprowadzenia w istotny temat całej księgi, temat Opatrzności, prowadzącej Tobiasza – podobnie jak cały naród rozproszony w świecie – drogami zgodnymi z planem Bożym. Prawdziwy Izraelita, wierny nakazom Prawa, znajduje wiernego przewodnika. Nie wie jednak na razie o jego prawdziwej tożsamości, znanej tylko narratorowi i czytelnikowi. „Anioł Rafał” pojawia się tu po raz pierwszy w literaturze biblijnej (Dn 8, 16 i 10, 13 wprowadzi dwa dalsze imiona aniołów), jako konkretna osoba z „imieniem”, czyli misją do spełnienia wobec ludzi. Znaczenie aniołów w judaizmie wzrosło po niewoli, gdy zaczęto akcentować transcendencję Boga. Tutaj narrator przedstawia Rafała jako uosobienie rzeczywistości nadprzyrodzonej. Wyposażony anioł we wszechwiedzę Bożą jest idealnym przewodnikiem Tobiasza. Uprzedzając jego pytania, zdradza swą znajomość nie tylko Rages, ale i Ekbatany, do której Tobiasz nie zamierzał wędrować. Według hagiografa oba

dróg do Medii, aby się tam udać”.<sup>3</sup> Wówczas rzekł Tobit swemu synowi Tobiaszowi: „On złożył swój podpis na dokumencie, a ja swój. Podzieliliśmy ten dokument na dwie części i wzięliśmy po jednej z nich. Jedną oddałem jemu wraz z pieniędzmi. Obecnie mija już dwadzieścia lat od zdeponowania tych pieniędzy. Poszukaj sobie przeto, dziecko, zaufanego człowieka, który zgodzi się pójść z tobą, a gdy wrócisz z odebranymi pieniędzmi, zapłacimy mu”.<sup>4</sup> Udał się zatem Tobiasz na poszukiwanie człowieka, który zechciałby mu towarzyszyć do Medii jako przewodnik. Wyszedłszy, spotkał anioła Rafała, który stanął przed nim. Nie wiedział jednak, że to anioł Boży.<sup>5</sup> Rzekł mu: „Skąd jesteś, młodzieńcze?” A ten odrzekł: „Jestem spośród synów Izraela, braci twoich, a przyszedłem tutaj nająć się do pracy”. Pyta go: „Czy znasz drogę, wiodącą do Medii?”<sup>6</sup> Odparł: „Tak, często tam bywałem jako przewodnik; znam wszystkie drogi. Wielokrotnie podróżowałem do Medii, zatrzymywałem się przy tym u Gabaela, naszego brata, mieszkającego w Rages w Medii. Ekbatanę od Rages dzielą dwa dni drogi; oba miasta leżą w górach”.<sup>7</sup> „Zaczekaj na mnie, młodzieńcze – powiedział – aż oznajmię to memu ojcu. Potrzebuję bowiem, byś mi towarzyszył w drodze, a ja cię wynagrodzę”.<sup>8</sup> Odparł mu: „Zaczekam na ciebie, tylko nie zwlekaj”.<sup>9</sup> Poszedł więc Tobiasz oznajmić to ojcu swemu Tobitowi. Rzekł: „Znalazłem człowieka spośród braci naszych, synów Izraela”. „Zawołaj mi tego człowieka – odparł – abym go wypytał o

---

5, 4 Sdz 13, 16

miasta „dzielą dwa dni drogi”, podczas gdy w rzeczywistości są one odległe od siebie ok. 300 km, czyli przynajmniej tydzień wędrówki. Autor natchniony jednak nie dba o szczegóły geograficzne: anioł zna lepiej drogi życia niż drogi Medii! Akcent spoczywa natomiast na przyspieszeniu akcji od momentu, gdy wkracza w nią „anioł Boży” (3, 16 n.). „Nie zwlekaj” – to odpowiedź na prośbę młodzieńca, który chce zanieść dobrą nowinę swemu ojcu.

jego rodzinę, z jakiego jest pokolenia i czy zasługuje na zaufanie, by ci towarzyszyć”.

### b. Rozmowa Tobita z Rafałem

<sup>10</sup> Poszedł więc Tobiasz zawołać go: „Młodzieńcze, ojciec cię wzywa!” Skoro przyszedł, Tobit pozdrowił go pierwszy. Wówczas Rafał rzekł mu: „Życzę ci wielkiej radości!” W odpowiedzi Tobit rzekł mu: „Z czego mam się cieszyć? Jestem człowiekiem pozbawionym wzroku. Nie mogę oglądać światła

---

### b. Rozmowa Tobita z Rafałem (5, 10-16)

Centralna scena tego rozdziału przedstawia w szczególach spotkanie między niewidomym starcem a młodzieńcem, który przedstawia się jako Azariasz. Tobit nie zna jeszcze jego prawdziwej tożsamości, stąd zrozumiałe są wnikliwe pytania. Wymijająca odpowiedź Zwiastuna zawiera jednak „prawdę”, której domagał się Tobit, chociaż na razie jest ona przed nim zakryta. W imionach „Ananiasza i Nataniasza, dwóch braci Szemajasza Wlielkiego”, rozpoznaje on swych dawnych towarzyszy pielgrzymek. Imiona te jednak kryją w sobie również głębszy sens teoforyczny: wszystkie one odnoszą się do Jahwe, Boga Izraela, i ukazują Jego istotne cechy w postępowaniu wobec ludu wybranego: udziela (*natan*) On mianowicie swej łaski (*chanan*), ilekroć słyszy (*szema*) wołanie o pomoc. Nie można więc pomawiać Azariasza o kłamstwo, jeśli się uwzględni specyficzny gatunek literacki opowiadania. Anioł ma wiele „imion”, gdyż wyrażają one różne funkcje wyznaczone mu przez Boga. W swej misji wobec młodego Tobiasza jest Azariaszem („Jahwe wspomaga”), natomiast na końcu księgi, po uleczeniu Tobita, objawi swe imię Rafael, „Bóg uzdrawia”. Symboliczne imiona są więc pseudonimami, których prawdziwy sens czytelnik odkrywa stopniowo. Na razie stary Tobit, pozbawiony „światła niebios”, nie może jeszcze odkryć głębokiego znaczenia słów anioła. Swoją ślepotę odczuwa on jako „śmierć za życia”; motyw ten zapowiada



niebios, lecz jestem pogrążony w ciemnościach jak zmarli, którzy już nigdy światła nie zobaczą! Umarły jestem za życia; głosy ludzi słyszę, ale ich samych nie widzę”. Ten mu odparł: „Ufaj! Wkrótce Bóg cię uzdrowi, ufaj tylko!” Rzecz mu Tobit: „Mój syn Tobiasz zamierza udać się do Medii. Czy możesz mu towarzyszyć i poprowadzić go? Zapłacę ci za to, bracie!” – „Mogę z nim pójść – odparł. Znam wszystkie drogi, często bywałem w Medii, przeszedłem wszystkie jej doliny i góry, znam wszystkie jej drogi”. <sup>11</sup> Zapytał go: „Bracie, z jakiej rodziny jesteś i z którego pokolenia? Powiedz mi to, bracie!” <sup>12</sup> Ten odparł: „Dlaczego pytasz mnie o pokolenie?” – „Chcę wiedzieć – rzecz – kim prawdziwie jesteś, bracie, i jakie jest twoje imię”. <sup>13</sup> Wówczas mu odpowiedział: „Jestem Azariasz syn Ananiasza Wielkiego, spośród twych braci”. <sup>14</sup> A ten zawołał: „Witaj, bracie, bądź pozdrowiony! Nie gniewaj się, bracie, że chciałem poznać prawdę o twojej rodzinie! Przekonałem się, że jesteś moim bratem i pochodzisz ze szlachetnego rodu. Znałem Ananiasza i Natana, dwóch braci Szemajasza Wielkiego. Obydwaj pielgrzymowali ze mną do Jeruzalem, by pokłonić się Bogu, i nie odstępili od Niego. Bracia twoi są dobrymi ludźmi. Ze szlachetnego rodu pochodzisz, toteż z radością cię witam!” <sup>15</sup> I dodał: „Jako zapłatę daję ci drachmę dziennie i utrzymanie takie, jak synowi. <sup>16</sup> Idź z mym synem, a jeszcze ci dodam do zapłaty”.

---

kluczowy temat opowiadania, którego punkt kulminacyjny stanowi rozdz. 8: śmierć pokonana przez życie. Na razie życzenie radości, z jakim anioł zwrócił się do Tobita (w. 10), zaowocuje podobną odpowiedzią starca na zakończenie sceny: „z radością cię witam” (w. 14). Ustalenie stawki dziennej dla przewodnika (w. 15) to odpowiedź paralelnej sceny w drugiej części narracji, gdzie problem „zapłaty” zyska nowy wymiar (12, 1-4).

### c. Przygotowanie do drogi

<sup>17</sup> „Pójdę z nim – odparł. – Nie lękaj się. Zdrowi wyruszymy i zdrowi wrócimy do ciebie, bo droga jest bezpieczna!” – „Błogosławiony bądź, bracie!” – odrzekł. Wezwał syna, mówiąc: „Dziecko, przygotuj się do drogi. Wyruszysz z bratem swym, a Bóg, który jest w niebie, niech was strzeże i niech wam pozwoli wrócić szczęśliwie do mnie. A Jego anioł niech wam towarzyszy swą opieką, synu!” Wyruszył więc w drogę, ucałowawszy ojca i matkę. A Tobit rzekł mu: „Idź w pokoju!”

---

5, 17 Rdz 24, 7.40; Wj 23, 20

### c. Przygotowanie do drogi (5, 17-23)

Ostatnia scena wyznaczona jest greckim czasownikiem *hygiaino*, wyrażającym ideę zdrowia i pomyślności. Słowa wypowiedziane przez anioła (w. 17a) podejmuje na koniec stary Tobit, uspokajając płaczącą żonę. Dodatkową inkluzją, łącznikiem całej sceny, jest przywołanie biblijnej myśli o aniele Bożym, który towarzyszy podróżnym w drodze (Rdz 24, 7.40; Wj 23, 20). Tutaj można się dopatrzeć zaczątków popularnej wiary w opiekę anioła-stróża (por. Ps 91, 11) nad każdym człowiekiem. Zabieg literacki, zastosowany przez autora, ma pocieszyć czytelnika, który w odróżnieniu od bohaterów opowiadania zna już głębsze znaczenie, wypowiedzianych tu słów.

Cała ta scena opisana jest z dobrą znajomością psychiki ludzkiej. Bojaźliwa postawa matki kontrastuje z ufnością i głębią wiary Tobita (por. 2, 14). Powtarzająca się tu semicka fraza: „wyruszać i powracać” (Lb 27, 17; Pwt 31, 2; 1 Sm 18, 13) oznacza całość wyprawy, czekającej Tobiasza. Słowa ojca wyrażają jego bezgraniczne zaufanie Opatrzności: jego syn pokona wszystkie przeciwności, gdyż towarzyszy mu „dobry anioł” (nawiązanie do imienia Tobiasza). Spokój Tobita uspokaja chwilowo Annę, choć dalsza narracja znowu ukaże jej małoduszność. Stanowi ona symbol ludzkiej słabości, polegania na tym co ludzkie. Jej mąż natomiast obrazuje męzną wiarę, która szuka oparcia w Bogu.

<sup>18</sup> Matka jego rozplakała się mówiąc do Tobita: „Dlaczego wysłałeś moje dziecko? Wszak on był naszą podporą, załatwiając wszystkie nasze sprawy! <sup>19</sup> Niech byśmy stracili te pieniądze, byle nie stały się one przyczyną śmierci naszego dziecka! <sup>20</sup> Wystarczyłoby nam wszakże do życia to, co mamy od Pana!” <sup>21</sup> Lecz on jej odrzekł: „Nie martw się! W zdrowiu wyrusza nasze dziecko i w zdrowiu powróci, a twoje oczy będą go oglądały! <sup>22</sup> Bowiem dobry anioł mu towarzyszy. Toteż pomyślnie odbędzie swą podróż i wróci zdrów!” <sup>23</sup> I przestała płakać.

## E. Podróż do Medii

### a. Pierwsza noc nad Tygrysem

**6** <sup>1</sup> Chłopiec zaś wyruszył wraz z aniołem. Także pies poszedł z nim i towarzyszył im. A oni szli razem, aż zastała

## E. Podróż do Medii (6, 1-19)

Treść tego rozdziału zwraca uwagę czytelnika na te szczegóły, które będą wykorzystane w centralnym opowiadaniu rozdz. 8. (symbolika nocy, wnętrzości ryby, tajemnica Sary). Całą scenę można podzielić na trzy odsłony (choć kryteria wewnętrzne tekstu greckiego nie są już tak oczywiste jak w rozdz. 5).

### a. Pierwsza noc nad Tygrysem (6, 1-6)

Uderzająca jest najpierw wzmianka o psie, który towarzyszył wędrowcom. Zwykło się ją ignorować jako dodatek greckiego tłumacza, gdyż w kulturze semickiej nie znano psa domowego. Odkryte w Qumran zwoje aramejskie Tb poświadczają jednak oryginalność tego szczegółu. Autor natchniony zatem, a nie dopiero

ich pierwsza noc. Spędzili ją nad rzeką Tygrys. <sup>2</sup> Gdy chłopiec wszedł do rzeki Tygrys obmyć nogi, wypłynęła z wody wielka ryba, chcąc ugryźć chłopca w nogę. A on zaczął krzyżeć. <sup>3</sup> Wtedy anioł zawołał do niego: „Schwyć tę rybę i nie wypuszczaj jej!” Chłopiec schwycił więc rybę i wyciągnął ją na brzeg. <sup>4</sup> Rzecz mu anioł: „Rozplataj rybę, wyjmij z niej żółć, serce i wątrobę. Zachowaj ją dla siebie, a wnętrzności wyrzuć.

---

tlumacz, wprowadził do tekstu tę charakterystyczną wzmiankę, i to w dwu paralelnych miejscach swej koncentrycznej struktury (6, 1 i 11, 4). Poza tymi wzmiankami pies ten (z rodzajnikiem!) nie pojawia się w narracji. Pozwala to przypuszczać, że autor opowiadania zaznaczył w ten sposób swą otwartość na kulturę grecką, w której od czasów Homera (np. *Iliada* 22, 69; 23, 173) pies był symbolem wierności.

Gdy anioł zaprowadził już Tobiasza nad brzeg Tygrysu, „wielka ryba” zaatakowała chłopca. Podobnie jak Azazel, demon pustyni tak potwór, zamieszkujący wody symbolizuje tutaj zagrożenia odwieczne czyhające na Izraela. Zarówno podczas przejścia przez Morze, jak i w czasie wędrówki przez Pustynię, lud wybrany doznawał cudownej opieki Bożej, której obrazem jest teraz anioł Rafał. Wielka historia początków Izraela powtarza się w wymiarze lokalnym, w życiu obydwu rodzin, zamieszkujących odległe miasta diaspory asyryjskiej. Słowa anioła i jego nieustanna opieka nad Tobiaszem wprowadzają czytelnika w ukryty sens dalszej opowieści. Zabicie groźnej ryby i sporządzenie z jej wnętrzności lekarstw przygotowuje centralne pouczenie o zwycięstwie nad śmiercią. Ryba, daleka reminiscencja Lewiatana i wszystkich potworów morskich, jest tu obrazem wszelkich zagrożeń ze strony mocy zła. Schwytanie „demonicznej” ryby pozwoli zwycięsko przejść przez następne próby, którym byli poddani zarówno młoda Sara (rozd. 8), jak i stary Tobit (rozd. 11). Tak więc pierwsze zwycięstwo dostarcza zbawienych środków do ostatecznego pokonania śmierci i ciemności, na jakie skarżył się Tobit w poprzednim rozdziale (5, 10).

Pożytecznym bowiem lekarstwem jest jej żółć, serce i wątroba”.<sup>5</sup> Rozplatał tedy chłopiec rybę, i wyjął z niej żółć, serce i wątrobę. Część ryby upiekł i zjadł, a resztę po zasoleniu zabrał.<sup>6</sup> Potem wyruszyli razem w drogę, aż dotarli do Medii.

### b. Zapowiedź zbawczej nocy

<sup>7</sup> Wówczas chłopiec zapytał anioła: „Bracie Azariaszu, jakie lekarstwo jest w sercu i wątrobie tej ryby, a jakie w jej żółci?”  
<sup>8</sup> A ten mu odparł: „Jeśli jakiegoś mężczyznę lub kobietę opęta zły demon lub duch, wówczas trzeba spalić wobec nich serce i wątrobę tej ryby, aby ustało opętanie i już nigdy się nie powtórzyło.”  
<sup>9</sup> Żółcią zaś trzeba namaścić oczy pokryte bielmem, a gdy potem dmuchnie się na bielmo, człowiek ów odzyska zdrowie.

---

### b. Zapowiedź zbawczej nocy (6, 7-15)

Pytania stawiane przez chłopca aniołowi przypominają żydowską haggadę paschalną, wyjaśniającą symboliczne znaczenie tego posiłku. Anioł, jak ojciec pytany przez dziecko w noc Paschy, odpowiada szczegółowo na każdy element pytania. Jego odpowiedzi, dotyczące zastosowania wnętrzości ryby w ludowej medycynie, zapowiadają już kolejne elementy narracji (6, 17; 8, 2 n.; 11, 8.11 n.). Starożytne teksty magiczne często polecały dym spalanych ofiar jako środek zaradczy przeciwko demonom. Tekst Tb jest charakterystycznym świadectwem początków sztuki lekarskiej, w której refleksja rozumowa jest jeszcze silnie przesiąknięta zabobonnymi praktykami przodków.

Chociaż celem podróży chłopca do Medii było miasto Rages, anioł nalega, aby zatrzymać się najpierw w Ekbatanie. Nazwa tego miasta padła już dwukrotnie w tekście (3, 7 i 5, 6) jako zapowiedź nowego wątku opowieści: małżeństwa dwojga jedynaków. Zanim jeszcze Tobiasz pozna Sarę, anioł chce mu objawić tajemnicę życia Sary i śmierci jej kolejnych mężów. Przyczyną tej tragedii był nie

<sup>10</sup> Kiedy przybyli do Medii i zbliżali się już do Ekbatany, <sup>11</sup> rzecze Rafał do chłopca: „Tobiaszu, bracie!” – „Oto jestem!” – odrzekł. Mówi mu: „Tę noc mamy spędzić u Raguela. Jest to twój krewny. Ma on córkę imieniem Sara, <sup>12</sup> a poza nią nie ma syna ni córki. Tobie jako najbliższemu krewnemu przysługuje prawo jej poślubienia oraz odziedziczenia majątku jej ojca. Jest to dziewczyna mądra, dzielna i bardzo piękna, i ojca ma dobrego”. <sup>13</sup> I dodał: „Ty masz prawo ją poślubić. Posłuchaj mnie, bracie! Tej nocy będę rozmawiał z ojcem dziewczyny, aby oddał ci ją za żonę. A wracając z Rages wyprawimy wesele. Wiem, że Raguel nie może ci jej odmówić, by wydać ją za innego. Zgodnie z Prawem Mojżeszowym naraziłby się bowiem na śmierć, wiedząc, że tobie przed wszystkimi mężczyznami przysługuje prawo poślubienia jego córki. Słuchaj mnie przeto, bracie! Tej nocy omówimy sprawę dziewczyny i wydamy ją za ciebie. A wracając z Rages zabierzemy ją i zaprowadzimy do twego domu”. <sup>14</sup> Tobiasz odrzekł Rafałowi: „Azariaszu, bracie! Słyszałem, że już siedem razy była ona wydawana za mąż, i

---

tyle wpływ złego demona, ile raczej niemożność wypełnienia przepisu Prawa o małżeństwach w Izraelu (Pwt 7, 3-4). Nawiązanie do groźby śmierci wskazuje na wielki szacunek dla Prawa, jaki autor natchniony pragnie zaszcześcić także u czytelnika. Literacki motyw małżeństw pomiędzy krewnymi był obecny już w radach Tobita udzielanych synowi (4, 13); jest on istotny w całym opowiadaniu, które wzorowane jest na historii patriarchów (Izaak i Rebeka, Rdz 24; Jakub i Rachela, Rdz 29). Młody Tobiasz stara się, z narażeniem życia, spełnić nakaz Prawa, tak ważny w życiu diaspory, zagrożonej utratą własnej tożsamości poprzez małżeństwa mieszane. Podobnie jak Sara, on również jest „jedynakiem swego ojca”; winien więc zatroszczyć się również o swych rodziców w ich starości. Trzykrotna wzmianka o nocy (6, 10.13.14) wskazuje na śmiertelne zagrożenie, zapowiedziane już nad Tygrysem w „pierwszą noc” (6, 1).

każdy z jej mężów poniósł śmierć zaraz w noc poślubną, gdy miał się zbliżyć do niej. Słyszałem też, że to demon ich zabijał.<sup>15</sup> Jej wprowadzie nic nie czynił, ale zabijał każdego, kto chciał się zbliżyć do niej. Jestem jedynakiem mego ojca. Boję się więc, aby moja śmierć nie stała się ciosem dla ojca mego i matki, i nie przywiodła ich do grobu. Nie mają oni drugiego syna, aby ich pochował”.

### c. Tajemnica ocalenia

<sup>16</sup> Rzecz mu: „Czyżbyś zapomniał przestrogi swego ojca, który ci nakazał poślubić żonę z twego rodu? Posłuchaj mnie

---

### c. Tajemnica ocalenia (6, 16-19)

W dramatycznej rozterce Tobiasza, stojącego w obliczu wyboru pomiędzy dwoma nakazami Prawa, przychodzi mu z pomocą anioł. Przypomina, że konflikt pomiędzy przykazaniem miłości małżeńskiej a szacunkiem dla rodziców jest tylko pozorny. Nakaz otrzymany od ojca (4, 13) jest wyrazem woli Bożej. Narratorowi nie przeszkadza fakt, że przecież przewodnik nie był obecny przy rozmowie ojca z synem. Istotne dla czytelnika jest przekonanie, że anioł mówi w imieniu Boga i objawia plany Opatrzności. Egzorcyzm przeciwko mocy demona, podsunięty Tobiaszowi, nie wyklucza bynajmniej popularnego przekonania o leczniczych właściwościach ryby. Autor kładzie jednak wyraźnie nacisk na wewnętrzne przygotowanie do małżeństwa. Modlitwa jest bardziej skuteczna niż zapach kadzidła, chociaż nie da się jej oddzielić od rytuału (por. Ps 141, 2). Najważniejsze jest zaufanie do Opatrzności; usuwa ono wszelki lęk irracjonalny, a w jego miejsce wprowadza bojaźń Bożą. Temat dobrego małżeństwa, opartego na bojaźni Bożej, występuje często w literaturze mądrościowej (Syr 26, 3). Nowością jest natomiast przekonanie, że żona jest „przeznaczona” dla męża „od wieków”. Kolejny raz autor natchniony wyznaje swą wiarę w odwieczną Opatrzność, jaką Bóg otacza swoich wybranych.

przeto, bracie, i nie martw się owym demonem. Przyjmij ją! Wiem, że tej nocy otrzymasz ją za żonę.<sup>17</sup> Otóż wchodząc do jej komnaty, weź część wątroby owej ryby i jej serce. Połóż to na rozżarzone węgle, a gdy demon poczuje rozchodzący się zapach, ucieknie i już nigdy przy niej się nie pojawi.<sup>18</sup> A zanim się do niej zbliżysz, stańcie najpierw oboje do modlitwy i wzywajcie Boga Nieba, aby okazał nad wami swe zbawcze miłosierdzie. I nie lękaj się! Dla ciebie bowiem jest ona przeznaczona od wieków, a ty ją masz ocalić. Pójdzie ona z tobą i obdarzy cię dziećmi, które będą dla mnie jak bracia. Nie martw się!”<sup>19</sup> Tobiasz słysząc od Rafała, iż jest ona jego siostrą, z potomstwa jego krewnych, pokochał ją gorąco, a serce jego przyłgnęło do niej.

## F. Zaślubiny Tobiasza i Sary

### a. Powitanie u Raguela

**7**<sup>1</sup> Gdy przyszli do Ekbatany, rzecze mu: „Azariaszu, bracie, prowadź mnie zaraz do naszego brata Raguela!”

---

6, 18 Rdz 24, 44

Tobiasz winien „ocalić” Sarę właśnie poprzez związek małżeński. W ten sposób wypełni się bowiem Boży nakaz zawarty w Prawie, a tym samym zły duch utraci wpływ na ich małżeństwo. Dziwić może wzmianka o dzieciach Tobiasza, które dla anioła będą „jak bracia”. Taka korekta tekstu greckiego wydaje się jednak bardziej uzasadniona: Azariasz będzie się cieszył dobrymi relacjami z siedmioma synami Tobiasza (por. 14, 3). Skoro tylko anioł wyjaśnił młodzieńcowi Boży zamysł, dotyczący małżeństwa z Sarą, serce Tobiasza „przyłgnęło do niej”. W krótkim czasie śmiertelny lęk przemienił się w gorącą miłość do Sary. To sformułowanie podkreśla przyłgnięcie Tobiasza bardziej do Bożego planu zbawczego niż do narzeczonej, której jeszcze nie widział. Autor zdaje się tu nawiązywać do postawy Izaaka wobec Rebeki (Rdz 24, 66).



Zaprowadził go zatem do domu Raguela. Zastali go siedzącego u wejścia na dziedziniec. Pozdrowili go pierwsi, a on im odrzekł: „Pozdrawiam was bracia serdecznie! Wchodźcie w pokój!”

---

## F. Zaślubiny Tobiasza i Sary (7, 1-17)

Rozdz. 7, ukazujący scenę zaślubin Tobiasza i Sary, można podzielić na trzy odsłony: powitanie podróżnych w domu Raguela (7, 1-8), zawarcie kontraktu ślubnego (7, 9-14) oraz krótka wzmianka o przygotowaniu sypialni dla pary młodej (7, 15-17). Ten sam podział, choć w odwrotnej kolejności, spotkamy w paralelnej perykopicie F' (8, 20 – 10, 7), która rozpocznie się krótką wzmianką o przygotowaniu wesela. Cała ta symetryczna konstrukcja ma na celu zaakcentowanie przełomowych wydarzeń rozdz. 8. Wszystkie trzy sceny (rozdz. 7-9), od spotkania Tobiasza z rodziną w Ekbatanie aż do opisu zaślubin, charakteryzuje umiar i prostota w przedstawieniu więzi rodzinnych.

### a. Powitanie u Raguela (7, 1-8)

Pierwsza scena zaczyna się przedstawieniem szczególnej gościnności, jaką Semici zawsze uważali za powinność religijną. Była to cnota najbardziej ceniona w rodzinie biblijnej, szczególnie cenna w warunkach rozproszenia Izraela pośród pogan. Na znak szacunku dla gości, gospodarz po pozdrowieniu podawał im wodę do obmycia, a następnie przygotowywał wystawną ucztę (Rdz 18, 1-8; 24, 28-33; Sdz 19, 20 n.; Łk 7, 44-46). Taka gościnność była często okazją do otrzymania specjalnych darów Bożych, których Raguel na razie nie oczekuje. Wstępne pozdrowienia pozwolą mu pod konwencjonalnym określeniem „bracia” odkryć treść o wiele głębszą niż przypuszczał. Tajemniczy plan Boży, będący przymiotem zainteresowań autora w całym opowiadaniu, zaczyna wydawać pierwsze owoce. Życzenie pokoju i błogosławieństwa okazuje się

Wprowadził ich do swego domu, <sup>2</sup> i rzekł do swej żony Edny: „Jakże podobny jest ten chłopiec do Tobita, brata mego!” <sup>3</sup> A Edna zapytała ich: „Skąd jesteście, bracia?” – „Należymy do synów Neftalego, uprowadzonych do Niniwy” – odparli. <sup>4</sup> Zapytała: „Czy znacie Tobita, naszego brata?” Odpowiedzieli jej: „Znamy go!” <sup>5</sup> – „Czy zdrów jest?” – pyta. „Zdrów żyje!” – odparli. A Tobiasz dodał: „To mój ojciec!” <sup>6</sup> Wtedy Raguel

---

7, 3 Rdz 29, 4-6

7, 5 Rdz 43, 27-30

realną siłą, zdolną wprowadzić przemianę w monotonne życie wygnańców. Błogosławieństwa, jakimi Raguel („Bóg darzy przyjaźnią”) obsypał pamięć swego przyjaciela Tobita, spadną nie tylko na jego syna, ale w sposób zupełnie nieoczekiwany powrócą pomnożone do samego Raguela i ogarną jego rodzinę, uwolnią już od przekleństwa. Sprawi to wszystko dobroć Boża, uosobiona w postaci anioła.

Żona Raguela nosi imię Edna, pochodzące od tego samego źródłosłowu, co biblijny „ogród rozkoszy” – Eden (Rdz 2, 8). W Biblii nie ma takiego imienia żeńskiego, pojawia się natomiast w Tb siedem razy. W ten sposób autor chciał zapewne podkreślić rolę dobrej kobiety i matki, w odróżnieniu od bardziej negatywnej roli Anny. Obie kobiety stoją jednak zdecydowanie w cieniu swych mężów, zgodnie z ówczesnymi zwyczajami patriarchalnymi. Pytania, jakie Edna zadaje wędrowcom, zdają się być wzorowane na pytaniach Jakuba zwróconych do pasterzy Labana, do którego przybył w poszukiwaniu żony (Rdz 29, 4-6). Taki kontekst literacki pozwala wyjaśnić niezgodność logiczną pomiędzy informacją o dobrym zdrowiu Tobita a lamentacją Raguela nad jego ślepotą. Tekst nasz wykazuje zresztą zależność literacką od innych scen z życia patriarchów, zwłaszcza od spotkania Józefa z braćmi (Rdz 43, 27 n.; 45, 3.14 n.). Rozpoznanie „brata” w znużonym wędrowcu zamyka tę scenę obrazem serdecznego pocałunku i zapowiedzią uczyty. Dopiero teraz pojawia się na scenie Sara, dotychczas ukryta przed wzrokiem gości.

powstał i ucałował go z płaczem, mówiąc: „Błogosławiony bądź, synu tak wspaniałego ojca! Wielkie to nieszczęście, że zaniewiedział mąż tak sprawiedliwy i miłosierny!” Rzuciwszy się na szyję Tobiasza, swego brata, rozplakał się.<sup>7</sup> Wówczas zaczęły płakać również jego żona Edna i córka Sara.<sup>8</sup> Potem zabił on baranka z trzody i wydał wystawną ucztę.

### b. Kontrakt ślubny

<sup>9</sup> A gdy obmyci i wykąpani zasiedli do uczt, szepnął Tobiasz Rafałowi: „Azariaszu, bracie, powiedz Raguelowi, aby mi

---

7, 6 Rdz 33, 4; 45, 14; Łk 15, 20

### b. Kontrakt ślubny (7, 9-15)

Środkową scenę tego rozdziału wyznaczają wzmianki o uczcie (w. 9 i 15). Autor opowiadania chętnie zatrzymuje się nad tą zwyczajną troską o potrzeby podróżnych. Tobiasz jednak, podobnie jak dawniej jego ojciec (2, 1-5), nie zasiądzie do stołu póki nie spełni uczynku miłosierdzia względem Sary. Zdumiewająco krótki jest czas, jaki upłynął od poznania się dwojga młodych ludzi do spisania kontraktu. Takie skrócenie perspektywy czasowej posłużyło autorowi natchnionemu do zaznaczenia, że to Bóg sam ręką swego anioła przeprowadza zbawczy plan wobec wybranych. Akcja opowiadania nadal toczy się nocą, kierując myśl czytelnika poprzez wszystkie prefiguracje biblijne ku owej nocy paschalnej, która przemieni ciemności w nieustanne światło. Mamy tu pierwszą w judaizmie wzmiankę o spisaniu kontraktu ślubnego (*ketuba*). Rolę notariusza pełni ojciec panny młodej, który też udziela nowożeńcom błogosławieństwa. Ceremonia zaślubin Tobiasza i Sary nosi cechy tragiczne a jednocześnie ironiczne. Raguel zna przecie los siedmiu mężów Sary, mimo to decyduje się oddać ją Tobiaszowi. W ten sposób wypełni bowiem nakaz Prawa, co dotąd było niemożliwe. Z ufnością więc oddaje swą córkę „bratu” Tobiaszowi, życząc obojgu pokoju z Nieba. „Pan Nieba” to uroczysty tytuł Boga, używany w judaizmie dla podkreślenia Jego potęgi

dał za żonę Sarę, moją siostrę!”<sup>10</sup> Słyszac te słowa Raguel rzecze chłopcu: „Jedz i pij i raduj się tej nocy, gdyż nikt prócz ciebie, bracie, nie może otrzymać mej córki Sary! Ja sam nie mam władzy oddać jej nikomu oprócz ciebie, gdyż jesteś moim najbliższym krewnym. Muszę ci jednak powiedzieć prawdę.<sup>11</sup> Już siedmiokrotnie wydawałem ją za męża za naszych braci, jednak wszyscy pomarli w noc poślubną! Teraz jedz i pij, dziecko, a Pan zatroszczy się o was!”<sup>12</sup> Tobiasz odrzekł: „Nie będę jadł ani pił, dopóki nie rozstrzygniesz mej sprawy!” Odparł mu Raguel: „Uczynię to! Tobie jest ona oddana zgodnie z postanowieniem Prawa Mojżeszowego i w Niebie postanowiono ci ją oddać. Przyjmij więc swoją siostrę! Odtąd tyś jest jej bratem, a ona twoją siostrą. Dana ci jest od dziś na zawsze. A Pan Nieba niech strzeże was tej nocy, dziecko, i okaże wam łaskę i pokój!”<sup>13</sup> Raguel wezwał następnie swą córkę Sarę, a gdy przyszła do niego, ujął ją za rękę i oddał ją Tobiaszowi, mówiąc: „Przyjmij ją według Prawa i według nakazu zapisanego w Księdze Mojżesza, oddającego ci ją za żonę. Weź ją i zaprowadź zdrową do twego ojca. A Bóg Nieba niech was darzy pokojem!”<sup>14</sup> Wreszcie wezwał jej matkę, kazał przynieść

---

7,14 Rdz 24,54

i transcendencji. Błogosławieństwo udzielone nowożeńcom świadczy o głębokiej religijności hagiografa. Wylicza on dokładnie etapy ceremonii zaślubin, według praktyki diaspory żydowskiej (w. 13 n.). Zawarcie małżeństwa dokonywało się w momencie przekazania narzeczonej „w ręce” męża; aktowi temu towarzyszyło wyrażenie zgody przez jej ojca, potwierdzone następnie na piśmie. W Egipcie kontrakt taki spisywano na papirusie, w Mezopotamii – na glinianej tabliczce. Żydzi diaspory stosowali się do prawa miejscowej ludności. Do umowy pisemnej dołączone były klauzule, które dotyczyły majątku (8, 21; 10, 10). Dokument został z pewnością opatrzony pieczęciami Raguela i Tobiasza (mówią o nich niektóre przekłady). Dopiero po dopełnieniu wszystkich formalności prawnych mążczyźni zasiedli do uczyty.

zwój i spisał kontrakt wspólnego zamieszkiwania, jako że oddali mu ją za żonę zgodnie z postanowieniem Prawa Mojżeszowego. Wtedy dopiero zaczęli ucztować.

### c. Przygotowanie sypialni dla pary młodej

<sup>15</sup> Raguel polecił swojej żonie Ednie: „Siostró, przygotuj drugą izbę, i zaprowadź ją tam. <sup>16</sup> Poszła więc przygotować

---

### c. Przygotowanie sypialni dla pary młodej (7, 15-17)

Zgodnie ze wschodnim zwyczajem kobiety nie uczestniczą w uczcie wydanej na cześć gości (por. 1 Sm 25, 18.36; Est 1, 9). Na polecenie męża Edna idzie przygotować posłanie ślubne dla córki. Charakterystyczne jest określenie „siostró”, z jakim Raguel zwraca się do Edny, a wcześniej Tobit do Anny. Terminy pokrewieństwa wyrażają w tej księdze również więzi religijne (np. 1, 3), a przede wszystkim małżeńskie (5, 22; 8, 4.21; 10, 6.13). „Druga izba” oznacza tu zapewne inne miejsce spoczynku niż to, w którym dokonały się wszystkie poprzednie zaślubiny. Człowiek tak bogaty jak Raguel musiał mieć obszerny dom o wielu mieszkaniach, przeznaczonych także dla służby i gości.

Placz Edny świadczy, że i ona nie była pewna losu córki i bała się powtórzenia tragedii. W chwili tak dramatycznej matka pokłada jednak ogromną ufność w Bogu, i tą ufnością chce się podzielić z córką. Czasownik *tharsei* („ufaj! odwagi!”), zawsze w trybie rozkazującym, pojawia się w koncentrycznej strukturze tej księgi siedmiokrotnie, przy czym w trzech wypadkach jest użyty podwójnie (5, 10; 7, 17 i 8, 21), dopiero za siódmym razem wystarczy jedno wezwanie (11, 11: Tobiasz przy uzdrowieniu ojca). Ufność matki udziela się nieszczęśliwej córce i przygotowuje ją na wydarzenia przełomowej nocy. Życzenie, aby „Pan Nieba” przemienił jej smutek w radość stanowi już zapowiedź centralnej sceny całego opowiadania (rozd. 8).

łoże w izbie jak jej kazał. Zaprowadziła ją tam i zaczęła nad nią płakać. A otarłszy łzy, rzekła jej: <sup>17</sup> „Odwagi, córko! Pan Nieba niech zamieni twój smutek w radość. Odwagi, córko!” I wyszła.

### G. Noc ocalenia: modlitwa młodych

**8** <sup>1</sup> A gdy skończyli ucztować, postanowili udać się na spoczynek. Odprowadzili młodzieńca aż do izby.

---

7, 17 J 16, 20

### G. Noc ocalenia: modlitwa młodych (8, 1-9)

Rozdz. 8 ukazuje dramatyczne wydarzenia nocy poślubnej; dzieli się on na dwie równoległe sekcje o przeciwstawnej treści (ww. 1-9 i 10-19). Zakres pierwszej z nich wyznacza inkluzja: „udać się na spoczynek” (ww. 1 i 9: *koimethenai*), w drugiej kluczową rolę pełni zwrot: „wykopać/zasypanie grób” (ww. 10 i 18). Gdy rodzice „wyszli i zamknęli drzwi” za nowożeńcami (8, 4), wszystko zdawało się wskazywać na ostateczną klęskę i zwycięstwo śmierci. Skoro jednak w drugiej odsłonie służąca „otwarła drzwi i weszła” (8, 13), okazało się, że lecząca moc anioła Rafała jest większa od niszczącej siły demona Asmodeusza. Dla czytelnika nie jest to zaskoczeniem, bowiem pamięta on o zbawiennej radzie, jakiej Rafał udzielił Tobiaszowi: „stańcie najpierw oboje do modlitwy” (6, 18). Zarówno modlitwa nowożeńców przed zaśnięciem, jak i późniejsze dziękczynienie ich rodziców, wracając do pojęć *eleos kai soteria* („łaska i zbawienie, zbawcze miłosierdzie”), które posłużyły też za inkluzję centralnej części księgi.

Pod względem literackim narracja rozdz. 8 zawiera obok wątku dramatycznego również elementy humorystyczne (zapach palonych wnętrzności ryby wypędza demona, którego anioł goni aż do Egiptu). Makabryczna jest scena kopania grobu, który wkrótce będzie pospiesznie zasypany. Oczywiście, czytelnik zna już rozwiązanie,

<sup>2</sup> Wówczas wspomniał Tobiasz na słowa Rafała. Wyjął z torby wątrobę i serce ryby, i położył je na rozżarzonych węglach. <sup>3</sup> A zapach ryby wypłoszył demona i zmusił go do ucieczki aż na

---

8, 3 Mt 12, 43

nieznane jeszcze rodzicom Sary. W całej literaturze ST brak sceny tak starannie i oryginalnie opracowanej.

Autor natchniony w sposób krótki i schematyczny przedstawia wydarzenia zbawczej nocy w komnacie nowożeńców. Pomija milczeniem samo wtargnięcie demona. Zaczyna swą narrację od wejścia Tobiasza, w asyście teściów, do przystrojonej sypialni, gdzie czeka na niego „śmiertelnie fascynująca” oblubienica. Zamiast rozwinąć opis napięcia psychicznego i grozy w sercach rodziców, narrator woli od razu skoncentrować się na osobie Tobiasza. Młodzieniec wypełnia dokładnie radę, jakiej udzielił mu anioł (6, 17). Moc Boża, a nie magiczny rytuał, zmusza demona do ucieczki. Autor powiązał tu umiejętnie symboliczne znaczenie dymu kadzidła z elementami wiary ludowej. Nowością jego opisu jest jednak podkreślenie skuteczności modlitwy. To ona sprawiła, że demon utracił swą moc nad Sarą i został przez anioła „związany” w miejscu odległym, aby już nie mógł szkodzić wybranym.

Modlitwa młodej pary nosi cechy liturgiczne: Izraelici modlili się na ogół w pozycji stojącej, na znak szacunku dla Boga. Liturgiczne wezwanie „módlmy się” wypowiada pan młody, do którego należy inicjatywa, także w życiu religijnym. Słowa wprowadzenia w modlitwę świadczą, że „zbawienie” polega na uwolnieniu od mocy demonicznych, które w sferze życia płciowego przejawiają swą aktywność w nieuporządkowanej namietności (*porneia*). Nie może ona wyrządzić zła tym, którzy zbliżają się do siebie z głęboką świadomością sakralnego charakteru ich związku.

W pięknej modlitwie nowożeńcy proszą o miłosierdzie Boże i całkowite uwolnienie od grożących im niebezpieczeństw. Można tu widzieć zapowiedź modlitwy Pańskiej, a zwłaszcza jej ostatniej prośby (Mt 6, 13). Jest to antologia różnych zwrotów biblijnych, zaczerpniętych głównie z Psalterza. Formalnie dzieli się ona na trzy części: najpierw trzykrotna eulia, czyli błogosławieństwo skiero-

krańce Egiptu. A Rafał doścignął go tam i związał natychmiast.<sup>4</sup> Rodzice zaś wyszli i zamknęli drzwi izby. Wówczas Tobiasz powstał z łoża i rzekł jej: „Wstań, siostró, módlmy się i błagajmy Pana naszego, aby okazał nad nami swoje zmiłowanie i zbawienie”.<sup>5</sup> Powstawszy, zaczęli się modlić i błagać, aby przyszło na nich zbawienie. On tedy rozpoczął tymi słowy:

---

8, 5    Dn 3, 2

wane bezpośrednio ku Bogu (w. 5), następnie uzasadnienie prośby (w. 6-7a), zaczerpnięte z Pisma (Rdz 2, 18) i wreszcie końcowa prośba (w. 7b). Modlitwa Tobiasza podkreśla świętość małżeństwa, ustanowionego przez samego Boga; mamy tu podstawy teologiczne późniejszej nauki Kościoła o sakramentalności związku małżeńskiego (por. KKK 2361).

Wstępna eulogia niemal dosłownie powtarza początek modlitwy Sary (3, 11), chociaż w trzecim członie rozwija ją o pewne frazy psalmów (np. 19, 2; 97, 6; 98, 1). Szczególnie ważna jest środkowa część modlitwy: boskie pochodzenie małżeństwa powiązane tu po raz pierwszy w ST z nauką Księgi Rodzaju (2, 7.18.22). Nie przypadkiem ten właśnie cytat biblijny znalazł się w samym środku literackiej struktury Tb. Autor akcentuje w ten sposób pierwotny zamysł Boży względem małżeństwa, negując tym samym wszelkie próby jego zniekształcenia. Orędzie Tb zapowiada już pełnię objawienia, jaką w tym względzie przedstawi Jezus w polemice z faryzeuszami (Mt 19, 5). Celem małżeństwa nie jest zaspokojenie zmysłowej namiętności (*porneia*), lecz „wierność” (*aletheia*). Termin hebrajski *‘emet*, przetłumaczony w greckim zbyt abstrakcyjnie, jest jednym z najważniejszych pojęć teologii biblijnej. Oznacza on podstawową relację Przymierza z Bogiem, która winna się przejawiać w stosunkach międzyludzkich. Również stosunki małżeńskie mają wyrażać przede wszystkim ofiarną miłość, która jest wzajemnym darem dwojga ludzi, wzajemnym „dopełnieniem”. Kończąca prośba nie wspomina już o demonie, lecz odwołuje się do miłosierdzia Bożego, tak ważnego we wspólnym pożyciu małżonków. Prośba Tobiasza o łaskę długowieczności dla siebie i żony zawiera w sobie



„Błogosławiony jesteś, Boże ojców naszych  
i błogosławione imię Twoje po wszystkie wieki!  
Niech Cię błogosławią niebios  
i wszelkie stworzenie po wszystkie wieki!

<sup>6</sup> Tyś stworzył Adama,

a Ewę jego żonę uczyniłeś mu pomocą i podporą.

I z nich obojga powstał rodzaj ludzki.

Tyś powiedział: «Nie jest dobrze być człowiekowi samemu;  
uczynimy mu pomoc jemu podobną!»

<sup>7</sup> Przeto nie dla rozpusty biorę tę siostrę moją,  
ale dla wierności.

Racz się zmiłować nade mną i nad nią,  
byśmy wspólnie dożyli starości”.

<sup>8</sup> I razem powiedzieli: „Amen. Amen!”

<sup>9</sup> I udali się na spoczynek tej nocy.

## G'. Noc ocalenia: modlitwa rodziców

<sup>10</sup> Raguel zaś powstawszy, wezwał sługi, aby poszli wykopać grób. Myślał bowiem: „Gdyby i on umarł, stalibyśmy się

---

8, 6 Rdz 2, 18.22

ufność, że życie obojga będzie strzeżone przed napaściami złego ducha. Sara dopowiada teraz do modlitwy męża liturgiczne „Amen”, które potwierdza jego prośbę (por. Pwt 27, 15; 1 Kor 14, 16). Ostatnie zdanie zamyka całą perykopę wzmianką o „spoczynku”. Grecki termin bardziej akcentuje dopełnienie małżeństwa, co było warunkiem uroczystego wesela; jest to już zapowiedź rozdz. 9.

## G'. Noc ocalenia: modlitwa rodziców (8, 10-19)

Druga część tego rozdziału ściśle przylega do pierwszej: obie sceny mają miejsce w ślubnej komnacie i obie kończą się modlitwą.

pośmiewiskiem i wzgardą!”<sup>11</sup> A gdy już wykopali grób, Raguel poszedł do domu, wezwał żonę<sup>12</sup> i powiedział: „Wyślij którąś ze służebnic, aby poszła zobaczyć, czy on żyje. Jeśli umarł, pochowamy go, zanim się ktoś o tym dowie.”<sup>13</sup> Posłała więc służebnicę, a ona zapaliwszy lampę otworzyła drzwi. A gdy weszła, znalazła ich leżących i śpiących razem.<sup>14</sup> Wróciła więc

---

Po przełomie, opisanym w punkcie kulminacyjnym opowiadania, jego akcja zaczyna zmierzać ku końcowi. Raguel nie wie jeszcze, że to małżeństwo jego córki różni się w sposób istotny (*emet*) od poprzednich. Stąd jego żalosna próba zabezpieczenia się przed dalszym pośmiewiskiem. Autor opowiadania i tym razem wykazał swój kunszt literacki, łącząc elementy makabryczne w harmonijną całość z delikatną ironią. Rozpoczyna tę scenę widok sług kopiących potajemnie grób dla Tobiasza; zakończeniem będzie obraz tych samych sług, pospiesznie zasypujących pusty grób: znak zwycięstwa nad śmiercią. Zwrot: „przed świtem” (8, 18) łatwo skojarzyć w lekturze chrześcijańskiej z wizytą przy pustym grobie Jezusa (Łk 24, 1). To jeden z wielu przykładów, jak św. Łukasz chętnie korzysta z literackich zwrotów Tb w ilustracji misterium paschalnego. Będzie to widoczne zwłaszcza w końcowej części księgi.

Centrum tej sceny, podobnie jak poprzedniej, wypełnia modlitwa. Tym razem jest to dziękczynienie rodziców za łaskę okazaną „dwojgu jednaków”. Również ta modlitwa dzieli się na trzy części: inwokacja oparta na potrójnej eulogii (w. 15); dziękczynienie, a zarazem uwielbienie Bożego miłosierdzia (16-17a); podwójna prośba o „łaskę i zbawienie” dla nowożeńców (17b). Niecodzienna formuła „czyste uwielbienie” (w. 15) zdaje się wskazywać na ofiarniczy charakter modlitwy, co zapowiadali już prorocy (Ml 1, 11); słowa modlitwy winny być wypowiedziane szczerze i łączyć się z czystą intencją (por. Prz 22, 11). Temat miłosierdzia Bożego przewija się przez wszystkie modlitwy tej księgi (3, 15; 6, 18; 7, 12; 8, 4.7). Boża łaskawość (*eleos, eleemosyne*) nad ludźmi winna znajdować odbicie we wzajemnych relacjach ludzkich; taki jest prawdziwy sens „jałmużny”. Zarówno Tobiasz, jak i Sara są „jednakami” (*monogeneis*) swych rodziców, i jako tacy cieszą się szczególną

służebnica i oznajmiła im, że on żyje i nic złego mu się nie stało. <sup>15</sup> Zaczęli więc błogosławić Boga nieba, mówiąc:

„Błogosławiony bądź Boże wszelkim czystym uwielbieniem!  
Błogosławiony bądź po wszystkie wieki!

<sup>16</sup> Błogosławiony jesteś, boś mnie rozradował  
i nie stało się wedle mych przypuszczeń,  
lecz wedle wielkiego miłosierdzia Twego postąpiłeś z nami!

<sup>17</sup> Błogosławiony jesteś,  
boś się zmiłował nad tym dwojgiem jedynaków!  
Okaz im Władco łaskę i zbawienie,  
aby dokonali życia w szczęściu i w łasce!”

<sup>18</sup> Potem nakazał swym sługom zasypać grób jeszcze przed  
świtem. <sup>19</sup> Żonie swej polecił napiec wiele chleba, sam zaś udał  
się do trzody, przyprowadził dwa woły i cztery barany i kazał  
je zabić. Zaczęto przygotowania.

## F'. Dni wesela

### a. Przygotowania wesela

<sup>20</sup> Potem przywołał Tobiasza i rzekł: „Czternaście dni nie  
ruszysz się stąd, lecz zostaniesz tu u mnie na uczcie, by

---

8, 19 Rdz 18, 6 n.

8, 20 Rdz 24, 54 n.; Sdz 14, 10-18

łaską (Rdz 22, 2; Sdz 13, 24; 1 Sm 2, 26). *Lectio divina* w świetle NT pozwala tu dostrzec zapowiedź wzajemnego oddania Chrystusa i Kościoła (Ef 5, 21-33). W kontekście bliższym jednak Tobiasz i Sara są obrazem diaspory asyryjskiej i perskiej, którą Bóg „wedle wielkiego miłosierdzia swego” (w. 16) sprowadzi znowu do „ziemi Izraela” (1, 4 i 14, 5). Ta myśl, wyrażona na początku i na końcu księgi, jest obecna wirtualnie w całej narracji, która osiąga szczyt w rozdz. 8: ufna modlitwa może nawet największą tragedię przemienić w „szczęście i łaskę” (8, 17). Jak ewangeliczny ojciec, którego syn „był umarły a znowu ożył” (Łk 15, 32), tak tutaj Raguel rozpoczyna przygotowania do uczytu weselnej.

rozradować zgnębianą duszę mej córki. <sup>21</sup> Później weźmiesz połowę mojego majątku i wrócisz w zdrowiu do swego ojca. A druga połowa będzie waszą własnością po śmierci mojej i mej żony. Odwagi, synu! Jestem ci ojcem, a Edna jest ci matką. Z tobą jesteśmy i z twoją siostrą odtąd na zawsze. Odwagi, synu!”

---

## F'. Dni wesela (8, 20 – 10, 7)

Dośrodkowa struktura księgi pozwala zestawić tę perykopę ze sceną zaślubin Tobiasza i Sary (7, 1-17). Również tu da się wyróżnić trzy części opowiadania: samo przygotowanie wesela (8, 20 n.); Rafał przyprawdza krewnego z Rages (9, 1-6); zatroskanie rodziców Tobiasza (10, 1-7).

### a. Przygotowanie wesela (8, 20-21)

O ile scena druga i trzecia dzieją się równocześnie w dwóch odległych częściach diaspy, o tyle scena pierwsza potraktowana jest krótko jako przejście do właściwej akcji. Podobną rolę miała scena przygotowania komnaty ślubnej (7, 15-17). Tam matka pocieszała Sarę wezwaniem do odwagi; tutaj te same słowa kieruje Raguel do „syna”. Normalnie wesele trwało siedem dni (Rdz 29, 27; Sdz 14, 12). Raguel domaga się podwojenia tego okresu, aby „pocieszyć zgnębianą duszę córki”. Część egzegetów, kierując się „siódmkowym” układem księgi, widzi tu aluzję do siedmiu nieszczęść Sary i tyluż prób, jakie dotknęły Tobita: deportacja (1, 2), konfiskata majątku (1, 19 n.), ślepotą (2, 10), złorzeczenia żony (2, 14), depresja (3, 1), niepokój o syna (10, 1-3), wreszcie wyrzuty Anny (10,7). Niezależnie od tych przypuszczeń, same okoliczności domagają się przedłużenia dni wesela. Tymi okolicznościami (Tobiasz nie odebrał jeszcze pieniędzy od Gabaela) trzeba też tłumaczyć odstępstwo od praktyki patriarchalnej, według której to pan młody składa dary rodzinie oblubienicy (Rdz 24, 53; 34, 12).

### b. Gabael na weselu

9 <sup>1</sup> Potem Tobiasz wezwał Rafała i rzekł mu: <sup>2</sup> „Azariaszu, bracie! Weź ze sobą czterech służących i dwa wielbłądy,

---

Tutaj natomiast okoliczności zawarcia kontraktu bardziej przypominają zwyczaje obowiązujące w Mezopotamii.

### b. Gabael na weselu (9, 1-6)

Wierny towarzysz podróży Tobiasza, stojący dotąd w cieniu, okaże się znów niezawodnym pomocnikiem. Na prośbę młodzieńca udaje się z małą karawaną do Rages, aby odebrać depozyt złożony u Gabaela. W zamyśle starego Tobita taki miał być cel podróży jego syna. Bóg zechciał jednak, aby podróż przyniosła przede wszystkim owoce duchowe; pieniądze są teraz zaledwie wspomniane, ważniejsze od nich są zaślubiny. Mimo to troska Tobiasza o spełnienie woli ojca jest wzruszająca, autor ustawicznie przypomina to czytelnikom. Z drugiej strony woła Raguela zdaje się przeszkadzać wykonaniu pierwszego nakazu. W tych okolicznościach konieczna jest interwencja Bożego anioła. Po załatwieniu transakcji przyprowadza on Gabaela do Ekbatany na wesele krewnego. Autorowi nie przeszkadza fakt, że oba miasta dzieli odległość 360 km i dwa pasma niebezpiecznych gór. Anioł jest w stanie szybko pokonać te trudności, aby umożliwić Raguelowi spotkanie z synem dawnego przyjaciela. Niewidomy Tobit wspomniany jest trzykrotnie w tym krótkim rozdziale (9, 3.5.6). Cechą wspólną obu paralelnych perykop (F i F') jest podkreślenie podobieństwa pomiędzy Tobiaszem a jego ojcem. Syn jest podobny (*homoios*) do ojca nie tylko imieniem, ale i wewnętrzną treścią tego imienia, które grecki tekst oddaje dwoma słowami: „piękny i dobry” (*kalos kai agathos*: 9, 6; por. 7, 6). Najpierw zauważył to uderzające podobieństwo Raguel, przyjmując młodzieńca w swym domu; teraz potwierdza to identycznym zwrotem Gabael, zaproszony na wesele. Kluczowym

i udaj się do Rages. Idź do Gabaela, oddaj mu ten dokument i odbierz pieniądze. A jego samego przyprowadź ze sobą na wesele! <sup>3</sup> Wiesz przecież, że ojciec liczy dni i jeśli opóźnię się o jeden dzień, będzie się bardzo niepokoił. <sup>4</sup> Słyszałeś też, co poprzysiągł Raguel, a ja nie mogę przeszkodzić jego przysiędze”. <sup>5</sup> Udał się zatem Rafał z czterema sługami i dwoma wielbłądami do Rages w Medii. Po dotarciu do Gabaela, oddał mu dokument i opowiedział o Tobiaszu synu Tobita, który pojął żonę i zaprasza go na wesele. Wspólnie przeliczyli opieczętowane sakwy i załadowali je. <sup>6</sup> O świcie obaj wyruszyli na wesele. Przybywszy do posiadłości Raguela, zastali Tobiasza przy stole. Ten powstawszy, pozdrowił Gabaela, który rozplakał się i błogosławił go mówiąc: „Szlachetny synu człowieka szlachetnego, sprawiedliwego i miłosiernego! Niech Pan ześle błogosławieństwo niebieskie na ciebie i na twą żonę, na ojca i matkę twej żony. Błogosławiony niech będzie Bóg, iż dał mi oglądać jakby obraz mego krewnego Tobita, tak do niego podobny!”

### c. Lęk rodziców Tobiasza

**10** <sup>1</sup> Tobit tymczasem obliczał codziennie, ile dni potrzeba na drogę w tamtą stronę i z powrotem. A skoro minęły te dni, a syn nie wracał, <sup>2</sup> pomyślał sobie: „Może coś go tam zatrzymało? Może Gabael umarł i nie ma kto mu oddać

---

10, 1 Rdz 44, 18-34

słowem całej tej sekcji jest oczywiście „wesele” (*gamos*: 9, 2.5.6; 10, 8). Zamknięciem środkowej sceny jest piękne błogosławieństwo nowożeńców, które tym razem wypowiada Gabael. Autor natchniony oparł całą tę scenę na realiach ówczesnego życia społecznego i religijnego. Przykładowo, pieczętowanie woreczków z pieniędzmi (9, 5) to zwyczaj typowo asyryjski, co jeszcze raz potwierdza, że akcja opowiadania rozgrywa się w środowisku tamtejszej diaspory żydowskiej.

pieniędzy?”<sup>3</sup> I zaczął się martwić.<sup>4</sup> A jego żona Anna mówiła: „Zginęło moje dziecko i już go nie ma wśród żywych! I zaczęła płakać i lamentować nad swym synem:”<sup>5</sup> „Biada mi, dziecko moje, że pozwoliłam ci odejść, światło moich oczu!”<sup>6</sup> A Tobit jej mówił: „Uspokój się, przestań się martwić, siostrze, będzie dobrze! Oni tam mają sporo kłopotów, ale mąż, który z

---

### c. Lęk rodziców Tobiasza (10, 1-7)

Ostatnia część tej perykopy, opisującej wesele Tobiasza, przedstawia sytuację w domu jego rodziców, w dalekiej Niniwie. Stary Tobit, tylekroć doświadczony próbami swej wiary, wystawiony jest teraz na próbę najtrudniejszą, bo rozciągniętą w czasie. Jego bolesne wyczekiwanie na powrót syna przypomina ewangeliczny obraz miłosiernego Ojca (Łk 15, 20). Matka, chociaż opłakuje syna jak zmarłego, wychodzi jednak codziennie na drogę i oczekuje jego powrotu. Podobnie jak wcześniej rodzice Sary, teraz rodzice Tobiasza przeżywają próbę, która prowadzi do oczyszczenia i do nagrody. W ten sposób autor ilustruje deuteronomistyczną naukę o „błogosławionej winie” Izraela: wygnanie jest już zapowiedzią powrotu do ojczyzny. Anna w obecności ślepego męża nazywa utraconego syna „światłem oczu” (10, 5). Skoro to światło „zaszło” jak słońce, pozostaje jej tylko płakać „całą noc” (10, 7). Nie wie jeszcze, że „noc jak dzień zajaśnieje”, a ona odzyska światło wiary w tej samej chwili, gdy Tobit przejrzy na oczy. Autor, ukazując wspólny ból rodziców Tobiasza, akcentuje zarazem odmienne ich postawy wobec cierpienia. O ile matka bliska jest rozpacz, „bo nie wierzyła nikomu” (10, 7), o tyle stary Tobit pociesza ją pełen ufności: „mąż, który z nim poszedł, godzien jest zaufania” (10, 6). Klamrą spinającą tę dramatyczną scenę są słowa Anny: „zginęło moje dziecko” (10, 4.7). To znak, że matka intuicyjnie przeczuwa śmiertelne zagrożenie syna. Ta sama intuicja przebiegała w paralelnej scenie ze słów Edny, płaczącej nad swą córką. Edna potrafiła jednak zaufać Bogu: On „zamieni twój smutek w radość” (7, 17). Anna musi jeszcze poczekać, aż obietnica ta wypełni się i dla niej.

nim poszedł, jest godzien zaufania, pochodzi przecież spośród naszych braci! Nie smuć się o niego, siostrzo; wkrótce wróci!”  
<sup>7</sup> Lecz ona odpowiadała: „Przestań mówić, nie oszukuj mnie! Zginęło moje dziecko!” I wychodziła codziennie wyglądać na drogę, którą odszedł jej syn, bo nie wierzyła nikomu. A po zachodzie słońca wracała, zawodząc i płacząc całą noc, bo nie mogła spać.

## **E' Powrót do Niniwy**

### **a. Prośba o możliwość powrotu**

<sup>8</sup> Gdy minęło czternaście dni wesela, jakie zgodnie z przysięgą Raguel wyprawił swej córce, przyszedł do niego Tobiasz i rzecze: „Pozwól mi odejść, bo wiem, że ojciec mój i matka tracą nadzieję, że mnie jeszcze ujrzą! Proszę cię tedy, ojcze, byś mi pozwolił wrócić do mego ojca. Opowiadałem ci już,

---

10, 7 Rdz 45, 26

10, 8 Rdz 24, 54-61

## **E'. Powrót do Niniwy (10, 8 – 11, 4)**

Kolejna jednostka literacka odpowiada strukturalnie i tematycznie treści rozdz. 6. Podobnie jak podczas drogi Tobiasza z Niniwy do Ekbatany, tak i w drodze powrotnej można wyróżnić trzy mniejsze jednostki tematyczne. Uzasadnieniem tego podziału są pewne powtarzające się zwroty, które autor zamierzył jako inkluzje, czyli klamry, spinające sceny opowiadania. Pierwszą taką klamrą jest podwójna prośba Tobiasza o możliwość powrotu do domu: „pozwól mi wrócić do mego ojca!” (10, 8-9). Druga – to pożegnanie odjeżdżającej pary przez rodziców: „idź w pokoju, córko/synu!” (10, 10-14). Trzecia scena wreszcie wyznaczona jest dwoma radami, jakie Rafał daje Tobiaszowi przed powrotem do domu: „Rzecz Rafał” (11, 1-4).



w jakim stanie go zostawiłem. <sup>9</sup> Mówi Raguel do Tobiasza: „Pozostań, dziecko! Pozostań ze mną, a ja wysłę posłańców do twego ojca Tobita, by mu powiedzieli o tobie”. Odparł mu: „Żadną miarą! Pozwól mi wrócić stąd do mego ojca!”

### b. Pożegnanie z teściami

<sup>10</sup> Wtedy Raguel oddał Tobiaszowi jego żonę Sarę i połowę całej majątności swojej, sługi i służebnice, woły, osły i wielbłądy,

---

10, 10 Rdz 24, 35; 30, 43

### a. Prośba o możliwość powrotu (10, 8-9)

Jako dobry syn, Tobiasz zna swoje podstawowe obowiązki, których nie może przekazać słudze. Kiedy więc upłynęły dni wesela, przedstawia Raguelowi zdecydowaną wolę powrotu do rodzinnego domu. Autor ponownie zestawia, w umiejętny sposób, z jednej strony tęsknotę starych rodziców w dalekiej Niniwie, z drugiej zaś zazdrosny opór rodziców Sary, którzy nie mogą się pogodzić z definitywnym rozstaniem. Wzorcem literackim tej sceny jest zapewne trudne pożegnanie Rebeki ze swymi najbliższymi (Rdz 24, 54-61). Jednak żeby zatrzymać młodych przy sobie, Raguel chce nawet wysłać posłańców do Niniwy z dobrą wieścią. Nie wie, że Tobiaszowi towarzyszy niebieski posłaniec. Dlatego odpowiedź zięcia jest tym razem stanowcza: „Pozwól mi wrócić stąd do mojego ojca!” Podobnie odpowie Jezus na próbę zatrzymania Go na ziemi: „Nie zatrzymuj mnie, jeszcze bowiem nie wstąpiłem do Ojca!” (J 20, 17).

### b. Pożegnanie z teściami (10, 10-14)

Raguel nie może dłużej nalegać; wypuszcza nowożeńców w drogę, oddając im zgodnie z umową (8, 21) „połowę majątku”. Służba należy do „inwentarza” żywego, natomiast Sara jest

szaty, pieniądze i sprzęty. <sup>11</sup> Pożegnał ich, życząc szczęścia. Pobłogosławił go słowami: „Bądź zdrow, chłopcze, bywaj zdrow! Niech Pan nieba prowadzi was razem z żoną twą Sarą! Obym oglądał wasze dzieci nim umrę!” <sup>12</sup> A córce swej Sarze powiedział: „Idź do swych teściów, bo odtąd są to twoi rodzice na równi z tymi, którzy dali ci życie. Idź w pokoju, córko! Obym słyszał o tobie tylko dobre wieści, póki żyję!” Po pożegnaniu z nimi odprawił ich. <sup>13</sup> A Edna rzekła do Tobiasza: „Synu i bracie umiłowany, niech Pan przywiedzie cię znowu, abym mogła oglądać dzieci twoje póki jeszcze żyją, i mej córki Sary zanim umrę! W obliczu Pana powierzam ci w opiekę moją córkę: obyś jej nigdy w życiu nie zasmucił! Idź w pokoju, synu! Odtąd ja jestem ci matką, a Sara siostrą. Obyśmy wszyscy byli szczęśliwi przez całe życie!” Ucałowała obojga i odprawiła szczęśliwych. <sup>14</sup> Odjeżdżał więc Tobiasz od Raguela szczęśliwy i radosny, błogosławiąc Pana nieba i ziemi, Króla wszechrzeczy, iż drogę jego uczynił pomyślną. Raguel rzekł mu:

---

10, 11 Rdz 45, 28

„siostrą”, gdyż weszła do rodziny Tobiasza, stając się jej pełnoprawnym członkiem. Wzruszające są słowa rodziców Sary, wypowiedziane na pożegnanie. Dobry ojciec ma świadomość, że jego córka nie jest jeszcze doskonała; ufa jednak, że będzie ona dobrą żoną: „obym słyszał o tobie tylko dobre wieści!”. Wchodząc do rodu Tobiadów, winna postępować zgodnie ze swym nowym nazwiskiem (tob = „dobry”). Z kolei matka Sary zna wrażliwość córki, toteż „w obliczu Pana” powierza ją troskliwej pieczy męża. Obydwie mowy pożegnalne są zarazem życzeniami i modlitwą. Również Tobiasz odjeżdżając „błogosławi Pana”, skoro od Jego łaski zależy pomyślność podróży (por. Rdz 24, 21.40.42.56). Szczęśliwa droga jest centralnym tematem tej sceny; wyraża to czasownik *euodein*, użyty czterokrotnie w życzeniach teściów i w dziękczynieniu Tobiasza. Ostatnie słowa Raguela skierowane do zięcia, to zachęta do szacunku wobec rodziców. Autor często podkreśla ten podstawowy nakaz dekalogu (4, 3; 14, 9.12), obejmujący także teściów.

„Obyś miał szczęście czcić swych rodziców po wszystkie dni ich życia!”

### c. Przybycie do Niniwy

**11**<sup>1</sup> Gdy się zbliżali do warowni naprzeciwko Niniwy, rzecze Rafał: <sup>2</sup> „Wiesz, w jakim stanie opuściliśmy twego ojca. <sup>3</sup> Wyprzedźmy twą żonę i przygotujmy dom, zanim nadjadą”. <sup>4</sup> Wyruszyli więc obaj razem. A Rafał rzecze mu: „Zabierz ze sobą zółć!” A pies biegł z tyłu za nim i za Tobiaszem.

### D'. Rafał – boski lekarz

#### a. Spotkanie z rodzicami

<sup>5</sup> Anna tymczasem siedziała, wypatrując swego syna na drodze. <sup>6</sup> Dostrzegła go wracającego i zawołała jego ojca: „Oto syn twój wraca wraz z owym mężem, który mu towarzyszył!” <sup>7</sup> A Rafał rzekł do Tobiasza, gdy ten był już blisko ojca: „Wiem, że jego oczy się otworzą!” <sup>8</sup> Posmaruj mu oczy zółcią

---

11, 3 Rdz 46, 28

### c. Przybycie do Niniwy (11, 1-4)

Rafał, dyskretnie milczący podczas pożegnania, w drodze przejmuje rolę przewodnika i doradcy. Autor wyraźnie skraca opowiadanie, jakby chcąc razem z bohaterem być już u celu podróży. W symetrycznym układzie tekstu, ta krótka perykopa odpowiada początkowi rozdz. 6. Wątek lekarstwa z wnętrzości złowionej wówczas ryby (6, 4), częściowo tylko wykorzystany w centralnej scenie księgi (8, 2), teraz może być rozwinięty do końca. Nawet pies, który towarzyszył wędrowcom na początku drogi, pojawia się nieoczekiwanie u jej kresu (11, 4). To sygnał, że długa i pełna niebezpieczeństw odyseja Tobiasza znajdzie wreszcie szczęśliwe zakończenie.

ryby, a lekarstwo wygryzie bielmo i usunie je z oczu jego. Ojciec twój przejrzy i będzie oglądał światło!”<sup>9</sup> Anna zaś nadbiegła i rzuciła się synowi na szyję, wołając: „Ujrzałam cię, dziecko!

---

11, 9 Rdz 46, 30; Łk 15, 20

## D'. Rafał – boski lekarz (11, 5 – 12, 5)

Cała ta radosna sekwencja stanowi przeciwagę bolesnej sceny pierwszego spotkania ślepego starca z aniołem. Można w niej zauważyć wielką inkluzję, która w intencji autora wyznacza granice jednostki literackiej. Scena zaczyna się mianowicie wzmianką o „mężu towarzyszącym” Tobiaszowi (11, 6). To samo określenie anioła Rafała spotykamy w zakończeniu tej jednostki (12, 1). Podobnie jak odpowiadająca jej perykopa D, dzieli się ona na trzy mniejsze obrazki: spotkanie z rodzicami (11, 5-15); publiczne świadectwo złożone przez Tobita (11, 16-19); problem nagrody dla wiernego towarzysza drogi (12, 1-5).

### a. Spotkanie z rodzicami (11, 5-15)

W pięknej i starannie opracowanej formie literackiej ukazuje autor kolejne spotkanie rodzinne, tym razem już ostatnie i najważniejsze. Mamy tu odpowiedź na istotne pytanie, które nurtowało hagiografa podczas całej narracji: jak daleko sięgają próby, dopuszczane przez Boga na sprawiedliwych? Stary Tobit, wzór i patron wszystkich dotkniętych niezасłużonym cierpieniem, otrzyma teraz nagrodę za swą wierność. Scena zaczyna się jednak od ukazania wierności Anny; jej uporczywe wyglądanie na drogę graniczy z szaleństwem. A jednak „nadzieja zawieść nie może” (Rz 5, 5): matka pierwsza dostrzega wracającego syna i natychmiast podzieli się z mężem radosną wieścią. Cechą tej idealnej rodziny jest wzajemna troska: skoro Tobit umacniał żonę mocą duchowego widzenia, Anna może odwzajemnić tę pomoc, korzystając z daru fizycznego wzroku. Teraz wydarzenia potoczą się błyskawicznie, i to dokładnie

Teraz już mogę umrzeć!” I rozplakała się. <sup>10</sup> Tobit tymczasem powstał i potykając się wyszedł przed bramę podwórza. <sup>11</sup> Tobiasz zaś podszedł do niego, niosąc w ręku rybią żółć, tchnął

---

11, 12 Dz 9, 18

w odwrotnej kolejności niż w pierwszej części utworu. Inicjatywę bierze w swe ręce ponownie Rafał, który poprzednio kazał Tobiaszowi „zabrać ze sobą żółć” (11, 4). Słowo to, użyte siedmiokrotnie w Tb (6, 4-9; 11, 4-11), oznacza lekarstwo na oczy, zapowiedziane jeszcze w sekcji podróży do Medii (6, 9). Lekarstwo, jakie poleca zaaplikować „boski lekarz” w celu uzdrowienia ojca, jest tylko zewnętrznym znakiem rzeczywistości „sakramentalnej”, dostępczej jedynie w wierze. Wyrazem tej wiary Tobita będą słowa hymnu, kończącego pierwszą sekwencję tej perykopy (11, 14 n.). Najpierw jednak autor chce ukazać wzruszające spotkanie matki z synem. Jest ono wyraźnie wzorowane na scenach z życia patriarchów (Rdz 33, 4; 45, 14; 46, 30), a znajdzie oddźwięk w przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15, 20). Słowa matki Tobiasza włożył św. Łukasz w usta starca Symeona, tulącego w objęciach Jezusa (Łk 2, 29 n.). Szczęście osiągnęło już pełnię, której nawet śmierć nie zdoła odebrać. Łzy matki są wyrazem tego szczęścia. W literackiej konstrukcji księgi zdanie to stanowi dokładne odwrócenie sytuacji ukazanej w scenie pożegnania syna (6, 18): teraz smutek rozstania zamienia się w radość spotkania (por. J 16, 20).

Jeszcze bardziej wstrząsający jest opis spotkania syna z niewidomym ojcem. Z ust Tobiasza, niosącego lekarstwo, padnie po raz siódmy i ostatni w tej księdze wezwanie do ufności: „Ufaj, ojcze!” Gorzkie lekarstwo przywraca wzrok fizyczny, lecz oczy wiary otwiera ufność w cierpieniu. Ufność to istotna postawa wierzącego. Żywą jej ilustracją jest tytułowy bohater opowiadania. Autor ustawnie przypomina swym rodakom, że tylko silna wiara może złagodzić ciężar znoszonych przeciwności. Ciężar losu zmienia się wtedy w radość, która inaczej nie byłaby dostępna. Pierwsze słowa uleczono starca to wybuch radości: „Widzę cię dziecko, światło moich oczu!” W ten sposób autor wyraża swe najważniejsze przesłanie. Podobnie jak Hiob (42, 5), może Tobit stwierdzić „na własne

mu w oczy i dotknął go mówiąc: „Ufaj ojczel!” Przyłożył mu lekarstwo i odczekawszy chwilę <sup>12</sup> zdarł oburącz bielmo z jego oczu. <sup>13</sup> Wówczas Tobit rzucił mu się na szyję i zapłakał, mówiąc: „Widzę cię, dziecko, światło moich oczu!” <sup>14</sup> I rzekł:

„Niech będzie błogosławiony Bóg!

Niech będzie błogosławione wielkie imię Jego!

Niech będą błogosławieni wszyscy Jego święci aniołowie!

Niech będzie nad nami obecne Jego wielkie imię!

Niech będą błogosławieni wszyscy aniołowie po wszystkie wieki!

Albowiem doświadczył mnie On,

lecz oto widzę Tobiasza, mego syna!”

<sup>15</sup> Tobiasz wszedł do domu z radością, błogosławiąc Boga pełnym głosem. Opowiedział Tobiasz swemu ojcu, jak powiodła

---

oczy”, że opłaciła się wierność Prawu Bożemu. Te same słowa, jakie niegdyś wypowiedziała matka w akcie desperacji (10, 5), stają się w ustach ojca wiary zwycięskiej. Spotkanie syna z ojcem stanowi punkt szczytowy całej narracji dzięki swej głębokiej symbolice. Bóg przywraca Tobitowi utracony wzrok, a wraz z nim udziela mu czegoś niepomierne ważniejszego. W swym dziękczynieniu Tobit uzna, że cierpienie może być błogosławieństwem. Dotąd wiedział, że jego nieszczęście dopuścił Bóg; teraz wie, dlaczego tak się stało. Modlitwa Tobita przesiąknięta jest teologią deuteronomistyczną: „Ja ranię i Ja sam uzdrawiam” (Pwt 32, 39; 1 Sm 2, 6; por. Mdr 16, 13; Ap 3, 19). Pod względem formy składa się ta modlitwa, już piąta w Tb, z eulogii (por. 3, 11; 8, 5.15) i z uzasadnienia pochwały Boga. Zbyteczny okazał się trzeci element dotychczasowych modlitw, prośba o zmiłowanie. Odzyskanie wzroku, a zwłaszcza syna („światło moich oczu”), jest bowiem najwyższym wyrazem miłosierdzia Bożego.

Teraz również młody Tobiasz włącza się w modlitwę ojca, uznając w Bogu źródło wszelkich łask. Pod względem literackim w. 15 przygotowuje scenę następną: przywitanie Sary.

mu się podróż, że odebrał pieniądze i otrzymał za żonę Sarę, córkę Raguela. „A oto i ona nadjeżdża i jest już blisko bramy Niniwy!”.

### b. Świadecko Tobita i radość Żydów

<sup>16</sup> Tobit wyszedł naprzeciwko swej synowej aż do bramy Niniwy, wielbiąc radośnie Boga. Widząc go Niniwici zdumiewali się, że idzie pewnie, przez nikogo nie prowadzony. Tobit zaś rozgłaszał wobec nich, że Bóg się zmiłował nad nim i otwarł mu oczy. <sup>17</sup> Tak zbliżył się Tobit do Sary, żony Tobiasza swego syna, i błogosławił ją w słowach: „Witaj córko w

---

### b. Świadecko Tobita i radość Żydów (11, 16-19)

Łatwo sobie wyobrazić tę scenę, która dobrze ukazuje literackie zdolności autora. Stara się on, aby świadecko Tobita usłyszało jak najwięcej ludzi, także pogan. Dlatego akcja rozpoczyna się u bram Niniwy. Tobit chce publicznie przywitać synową, a przede wszystkim dać świadecko otrzymanej łaski. Reakcją tłumu jest „zdumienie”, tak charakterystyczne później dla cudów Jezusa i apostołów w NT. Jako głowa rodu, przyjmuje Tobit synową jako „córkę” i życzy jej błogosławieństwa w domu, który odtąd będzie i jej domem. Radosne powitanie, z jakim niegdyś Tobit przyjął w swym domu anioła (5, 14), zostaje teraz skierowane do synowej: „z radością wejdz, córko!” (11, 17). Jeszcze raz podziwiamy staranną kompozycję utworu, który w swej koncentrycznej strukturze zawiera również silne antytezy. Na końcu, jakby w celu dopełnienia powszechnej radości z ocalenia, pojawia się niespodzianie Achikar ze swym bratankiem Nadanem. Achikar, bohater popularnej powieści z czasów asyryjskich, został włączony w nurt opowieści już na początku Tb (1, 21; 2, 10). Teraz autor wprowadza również Nadana; jest to świadomy zabieg literacki, przygotowujący czytelnika na końcowe słowa Tobita (14, 10).

pokoju! Błogosławiony Bóg twój, który cię przyprowadził do nas, córko! Szczęśliwy ojciec twój, szczęśliwy syn mój Tobiasz, i tyś jest szczęśliwa, córko! Wejdz do twego domu w pokoju, z błogosławieństwem i radością wejdz córko!”<sup>18</sup> Dnia tego radość była wśród wszystkich Żydów mieszkających w Niniwie.<sup>19</sup> Przybyli też dzielić radość z Tobiaszem jego krewni, Achikar i Nadan.

### c. Nagroda dla towarzysza drogi

**12**<sup>1</sup> Po zakończeniu wesela, Tobit przywołał swego syna Tobiasza i rzekł mu: „Dziecko, pamiętaj o wynagrodzeniu męża, który ci towarzyszył. Dodaj mu coś do zapłaty!”<sup>2</sup> Ten odparł: „Ojcze, jakże mu wynagrodzę? Nie poniosę szkody, jeśli oddam mu połowę majątku, który przywiózł on wraz ze mną.”<sup>3</sup> Mnie pomyślnie przywiódł, żonę mą ocalił, i pieniądze odzyskał i ciebie uleczył. Jakże więc mu wynagrodzę?”<sup>4</sup> Odrzekł mu Tobit: „Słuszne będzie, synu, jeśli otrzyma połowę

### c. Nagroda dla towarzysza drogi (12, 1-5)

Początek rozdz. 12 należy jeszcze logicznie do poprzedniej sekwencji, jako jej trzeci człon. Wskazują na to kluczowe tematy, wspólne z paralelnym tekstem 5, 1-9: towarzysz drogi, wynagrodzenie, pieniądze. Po szczęśliwym zakończeniu podróży, sprawiedliwość domaga się wynagrodzenia wiernego przewodnika. Obaj Tobiasz, ojciec i syn, zgodni są co do tego, że umówiona zapłata musi być uzupełniona nagrodą ze względu na jego nadzwyczajne zasługi. Imię wiernego towarzysza jest tu na razie przemilczane, gdyż scena ta służy za przejście do kulminacyjnej sceny objawienia się anioła Bożego. Chęć oddania przewodnikowi „połowy majątku” kolejny raz dowodzi hojności Tobita. Bóg jednak nie da się przesiągnąć w łaskawości. Ten właśnie temat będzie przedmiotem mowy, jaką teraz wygłosi anioł.



tego wszystkiego, co przywiózł”.<sup>5</sup> Tobiasz przywołał go i rzekł: „Przyjmij jako zapłatę połowę tego, co przywiozłeś, i idź w pokoju!”

### C'. Sentencje Rafała: dzieła Boga

<sup>6</sup> Wówczas ten odwołał na bok ich obydwu i rzekł im: „Błogosławcie Boga i Jego wysławiajcie wśród wszystkich

---

### C'. Sentencje Rafała: dzieła Boga (12, 6-11)

W tej krótkiej sekcji łatwo dostrzec odpowiednik wcześniejszych sentencji Tobita, ogłoszonych przy pożegnaniu syna (rozd. 4). Rafał, odwołując na bok obu mężczyzn, przygotowuje ich na objawienie tajemnicy. Przypomina im najpierw, że to wszystko, co się wydarzyło w życiu rodziny, jest wyrazem dobroci Boga (taki jest sens nazwy rodu: Tobi-Jahu). Autor natchniony kładzie teraz w usta anioła streszczenie całej nauki moralnej judaizmu. Zadaniem narodu wybranego, żyjącego w diasporze pośród pogan, jest wielbić Boga dobrym życiem i modlitwą. Późniejsze księgi (Est, Jdt) obok modlitwy i jałmużny wyakcentują jeszcze post jako warunek pojednania z Bogiem. Nauka mędrców Izraela (por. 4, 3-19) zostaje tutaj potwierdzona nadprzyrodzonym autorytetem anioła Bożego. Jego ziemskie posłannictwo dobiegło końca (3, 17), kończy się również akcja dramatu. Autor chce teraz uroczyście przedstawić misterium Opatrzności Bożej. Objawienie ukrytego planu Boga dokonywało się w tej księdze stopniowo, z użyciem różnych środków sztuki literackiej. Na koniec natchniony autor wprowadza czytelników w nową formę przekazu treści objawionej. Rozwinie się ona szczególnie w literaturze apokryficznej pod nazwą apokalipsy. W hebrajskiej Biblii jej pierwszy przykład stanowi Księga Daniela. Nieco starsza Tb wprowadza natomiast zwrot: „dzieła Boże objawiać” (*anakalyptein*); stanowi on w ustach Rafała część przysłowia, które spina w jedną całość zbiór jego sentencji (12, 7.11). O ile

żyjących za wszelkie dobro, jakie wam wyświadczył! Błogosławcie i opiewajcie Jego imię! Dzieła Boże głoscie pośród wszystkich ludzi, bo godne są czci. I nie przestawajcie Go sławić.

---

12, 7 1 P 3, 13

strzeżenie tajemnicy (*mysterion*) króla świadczy o roztropności urzędników, o tyle głoszenie Bożych dzieł jest obowiązkiem wiary. Pierwsza część tego przysłowia ma swój wzór literacki w *Mądrości Achikara* (2, 1 w wersji armeńskiej), a jego treść była znana również Żydom z diaspory. Nieraz władcy pogańscy wybierali Żydów na swych doradców i powierników, wiedząc o ich lojalności. Świadczy o tym cała historia biblijna, od Józefa egipskiego aż do Mardocheusza na dworze perskim. Ogólna zasada „czyńcie dobro, a zło was nie dosięgnie” (w. 7b) zdaje się odbiegać treścią od kontekstu. Może to być spowodowane uszkodzeniem tekstu greckiego i rękopisów aramejskich z Qumran. Zapewne chodzi tu o streszczenie tezy, jaką autor natchniony konsekwentnie przeprowadza w swym opowiadaniu: człowiek prawy nie może ostatecznie zostać pokonany przez zło, jakie napotyka po drodze (por. 4, 6; Syr 33, 1; 1 P 3, 13).

Końcowa część zbioru sentencji wymienia potrójną korzyść, jaka płynie z udzielania jałmużny (w. 9). Początek tego zdania („jałmużna ratuje od śmierci”) wyznacza centrum perykopy, podobnie jak to było w paralelnej sekcji sentencji Tobita (4, 10). W ten sposób autor podkreśla istotną myśl całej księgi: „jałmużna” to nie okazyjne świadczenie dobrych uczynków, lecz postawa życiowa naśladująca miłosierdzie samego Boga. Jej praktykowanie „nasyca życiem” (w. 9b), podczas gdy egoizm grzeszników to postawa samobójcza (w. 10). Jałmużna zatem to nic innego, jak czynna miłość (por. Prz 10, 12; 16, 6 n.; 1 P 4, 8). Całe to przemówienie anioła Rafała akcentuje najwyższą wartość „miłości miłosiernej” oraz jej ściśle powiązanie z Opatrznością: Bóg nie da się wyprzedzić w łaskawości. Ewangelia jeszcze zwięźlej wyrazi tę zależność: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5, 7).

Sentencje Rafała w zamyśle literackim autora natchnionego służą podkreśleniu tej prawdy, że tak szczęśliwy finał podróży Tobiasza

<sup>7</sup> Dobrą rzeczą jest ukrywać tajemnicę królewską, lecz dzieła Boże objawiać i sławić to wspaniałe. Czyńcie dobro, a zło was nie osiągnie. <sup>8</sup> Lepsza jest modlitwa ze szczerością i jałmużna ze sprawiedliwością, niż bogactwo z nieprawością. Lepiej jest dawać jałmużnę niż gromadzić złoto. <sup>9</sup> Jałmużna ratuje od śmierci i oczyszcza z wszelkiego grzechu. Ci, którzy rozdają jałmużnę, będą nasyceni życiem. <sup>10</sup> Ci, którzy dopuszczają się grzechu i nieprawości, walczą przeciwko własnej duszy. <sup>11</sup> Całą prawdę wam wyjawię i nie zakryję przed wami niczego. Już to wam powiedziałem: Dobrze jest ukrywać tajemnicę królewską, lecz dzieła Boże objawiać – to wspaniałe.

## **B'. Modlitwa ocalonych**

### **a. Objawienie anioła**

<sup>12</sup> Otóż gdy ty i Sara modliliście się, ja zanośłem wspomnienie waszej modlitwy do majestatu Pana. Podobnie gdy

---

12, 8 Syr 29, 8-13

12, 8b Syr 3, 30

12, 9 Dn 4, 24

jest skutkiem miłosierdzia praktykowanego przez ojca, ale nade wszystko – miłosierdzia Bożego. Bogu więc należy się wdzięczność i błogosławieństwo; to właśnie chce objawić Rafał zdumionym Tobiaszom.

## **B'. Modlitwa ocalonych (12, 12 – 14, 1)**

Kolejna, przedostatnia już sekcja opowiadania, przylega tematycznie do sekcji drugiej (2, 9 – 3, 17). Można ją podzielić, jak i tamtą, na trzy części. Krótka scena łącząca znajduje się tym razem na początku. Pod względem treściowym jednak zawiera ona właściwe dopełnienie objawienia, rozpoczętego w paralelnej scenie 3, 16 n.

grzebałeś umarłych. <sup>13</sup> Kiedy nie wahałeś się pozostawić swego posiłku by iść pochować zmarłego, wówczas ja zostałem posłany, aby cię wypróbować. <sup>14</sup> Bóg posłał mnie, abym uleczył

---

12, 14 Łk 1, 19; Ap 8,2

Dwie następne jednostki nie należą już do narracji, lecz do zakończenia księgi: hymn Tobita oraz inwokacja do Jerozolimy są w strukturze utworu odpowiednikami obydwu modlitw udreńczonych bohaterów; Tobita i Sary.

### a. Objawienie anioła (12, 12-15)

Anioł Rafał nawiązuje teraz do modlitw Tobita i Sary, przytoczonych na początku księgi. Cała ta scena łącząca wyraźnie odsyła czytelnika do wprowadzenia w część objawiającą utworu (3, 16-17). Jeśli ją porównać z tamtym kluczowym zdaniem narracji, łatwo zauważyć elementy wspólne (modlitwa obojga wysłuchana przed majestatem Pana – Boga; Rafał posłany, aby uleczyć obojga). Słownictwo obydwu tych zdań wskazuje na zaczątki języka apokaliptyki, jaki zaczyna przenikać do literatury biblijnej u schyłku IV wieku przed Chr.

Rafał stopniowo objawia swoją tożsamość: najpierw obowiązki na dworze niebieskim, a potem samą osobowość, której wyrazem jest „mówiące imię”. Jako pośrednik pomiędzy Bogiem a ludźmi, znosi on „do majestatu Pana” nie tylko ofiary, ale i modlitwy sprawiedliwych. Jego zadaniem jest również „wypróbować” wiarę wybranych, a następnie ich „uleczyć” (to właśnie wyraża jego imię). Wreszcie, jako nauczyciel mądrości, jest on doradcą i przewodnikiem wiernych w ich ziemskiej wędrówce. Tb reasumuje naukę o aniołach, rozproszoną we wcześniejszych księgach natchnionych (np. Sdz 2, 1-3; 13, 3-21; Hi 33, 23 n.; Za 1, 12), ale też znacznie ją rozwija. Rafał nosi tu cechy urzędnika królewskiego na dworze perskim; przedstawia Władcy prośby składane przez poddanych. W tradycji ST pośrednikiem przymierza był Mojżesz (Wj 19, 9). Teraz pojawia się nowy element doktrynalny, rozwinięty

ciebie a zarazem i Sarę twą synową. <sup>15</sup> Jam jest Rafał, jeden z siedmiu aniołów, którzy stoją i usługują w obecności majestatu Pana!”

---

później w NT: pośrednictwo aniołów (por. Dz 10, 4.31; Ap 5, 8; 8, 3 n.). Rafał znosi Bogu „wspomnienie” (*to mnemosynon*) modlitw wiernych. Słowo to oznacza w ST wszelkie akty modlitwy, ofiar czy dobre czyny, które człowiek oddaje Bogu z prośbą o łaskawe wspomnienie (por. Wj 3, 15; Kpł 2, 2; Dz 10, 4). „Majestat Pana” niegdyś oznaczał zewnętrzny blask, który uniemożliwia oglądanie Boga „twarzą w twarz” (Wj 33, 18-20); w judaizmie ten zwrot jest jednym z imion Boga. Anioł przypomina teraz dobre uczynki Tobita, które pełnił on wiernie przez całe życie. Pozorny brak odpowiedzi ze strony Boga był tylko „próbą” jego wiary. Modlitwy wiernych dochodzą jednak do Jego uszu (Za 1, 12), choć rzeczywistość ziemską zdaje się temu przeczyć. Autor podziela doktrynę deuteronomisty o wychowawczym charakterze tych prób, jakie Bóg zsyła na swoich wybranych (Pwt 13, 3; Jr 2, 30; 5, 5; 31, 18 itd.). Nieraz tej próby dokonuje szatan za pozwoleniem Boga (Hi 1-2); Tb jest jedynym przykładem biblijnym „próby” za pośrednictwem anioła.

Na koniec, inaczej niż w sławnej walce Jakuba (Rdz 32), anioł Rafał objawia swoje imię, czyli zadania, które spełniał podczas ziemskiej misji: „Bóg leczy”. Jest to pierwszy biblijny przykład nazwania anioła „po imieniu”; dwa następne spotkamy w Dn (8, 16 – Gabriel; 10, 13 – Michał). Liczba „siedmiu” aniołów stojących przed Panem jest oczywiście tylko symboliczna i wyraża doskonałość niebiańskiej liturgii. Wiara w obecność przed majestatem Bożym „siedmiu” aniołów opiera się zapewne na tekście Za 4, 10 i znajdzie wyraz także w NT (Ap 1, 4; 3, 1 itd). Liczba ta wyraża nie tyle wpływ religii perskiej, ile raczej porównanie „dworu” Bożego z dworem władców perskich z ich siedmioma doradcami (por. Ezd 7, 14; Est 1, 10.14). Autor natchniony przedstawia aniołów jako „dworzan” samego Boga, gotowych spełniać Jego wolę wobec wiernych (por. Ps 91, 11; Hbr 1, 14).

### b. Wezwanie do wielbienia Boga i hymn dziękczynny

<sup>16</sup> Przełękli się obaj i padli na twarze zdjęci trwożą. <sup>17</sup> A on im rzekł: „Nie bójcie się, pokój wam! Błogosławcie Pana po wszystkie czasy! Jeśli byłem z wami, to nie własną mocą, lecz z

---

12, 16 Sdz 13, 20-22

### b. Wezwanie do wielbienia Boga i hymn dziękczynny (12, 16 – 13, 10b)

Reakcją obu Tobiadów na objawienie anielskie jest pełen trwożgi gest proskynyzy (por. Rdz 32, 30; Wj 20, 19; Sdz 13, 21 n.). Podobnie w NT reagują uczniowie Jezusa na widok Jego chwały (Mt 17, 6 n.; Mk 16, 5). Odpowiedzią anioła na ludzki lęk są słowa uspokojenia i pokrzepienia (Dn 10, 12; Łk 1, 13.30). Tymi samymi słowami zmartwychwstały Chrystus będzie witał przełękłych uczniów (Łk 24, 36; J 20, 19 n.). O ile jednak cielesny posiłek anioła był tylko pozorny, o tyle w przypadku Chrystusa jest on dowodem realności zmartwychwstania (Łk 24, 39-42). Podwójne wezwanie do błogosławienia Pana (ww. 18 i 20) to już zapowiedź hymnu Tobita. Autor chce przez tę zachętę podkreślić, iż sam Bóg jest źródłem wszelkich łask. Anioł jest tylko ich przekazicielem, dlatego na czas ziemskiej misji przyjął imię Ananiasz, „Jahwe jest łaskawy”. Po spełnieniu swych zadań odchodzi do Tego, który go posłał. W tym zdaniu widać znów zapowiedź ziemskiej misji Jezusa (J 16, 5.10.17.28; 20, 17). Zachęta, by „spisać” otrzymane łaski, to zabieg literacki, podkreślający natchniony charakter księgi. Hagiograf chce w ten sposób ukazać Boski autorytet swego dzieła; to także cecha późniejszej literatury apokaliptycznej. „Odejdźcie” anioła, w świetle zachowanego w Qumran tekstu hebrajskiego Tb, oznacza jego wniebowstąpienie; kolejny szczegół, który posłuży św. Łukaszowi do ilustracji misterium paschy Chrystusa (Łk 24, 50-53; Dz 1, 9). „Anioł Boży” w dawnych tekstach ST oznaczał samego Jahwe; Tb jednak podkreśla mocno różnicę pomiędzy Bogiem a Jego stworzeniami i sługami.

woli Boga. Jego błogosławcie dnia każdego, Jego uwielbiajcie.<sup>19</sup> Wiedźcie, że ja nic nie jadłem, tylko wam się zdawało.<sup>20</sup> A teraz błogosławcie na ziemi Pana i wyznawajcie Boga. Ja zaś

---

12, 19 Sdz 13, 16

12, 20 J 20, 17; 16, 5

Odpowiedzią Tobita na pouczenie anielskie jest „radosna pieśń” uwielbienia Boga. Według tekstu hebrajskiego, była ona skomponowana „na piśmie”, co podkreśla jej literacki, a nie liturgiczny charakter. Hymn Tobita obejmuje dwie części: pieśń dziękczynną ku czci Boga (13, 2-10b) oraz inwokację na cześć świętego miasta (10c-18). Właściwy psalm uwielbienia Boga nawiązuje do psalmów o królowaniu Jahwe (Ps 47.93.96-99). To królowanie obejmuje wszystkie stworzenia i całą historię; Tb akcentuje ukrytą a skuteczną obecność Boga w życiu człowieka. Pieśń zaczyna się stwierdzeniem deuteronomistycznej zasady, że kara Boża ma charakter leczniczy i jest wyrazem Jego miłosierdzia (ww. 2-5). Jeśli wygnańcy, rozproszeni pośród pogan, nawrócą się całym sercem do Pana, to i On zwróci ku nim swe oblicze (ww. 6-10b). Celem niewoli było rozszerzenie pomiędzy narodami świadectwa prawdziwej wiary. Choć Tb nigdzie nie wspomina o mesjaszu, powrót do ojczyzny będzie tryumfem mesjańskim, pełnym radości, jak powrót Tobiasza za przewodem anioła. Hymn Tobita ma charakter antologiczny, nie zawiera zatem wyraźnych odniesień do narracji księgi ani do niewoli asyryjskiej. Jak inne współczesne mu utwory poetyckie, podejmuje on tematy wielkich proroków tamtej epoki, Deutero- i Trito-Izajasza. Styl Tb 13 odróżnia ten rozdział od reszty księgi i od innych modlitw w niej zawartych. Jest on wyrazem tęsknoty narodu za odrodzeniem dawnej świetności i wierności Bogu poprzez szczere nawrócenie.

Formuła, rozpoczynająca hymn przypomina styl wcześniejszych modlitw tej księgi i innych utworów biblijnych (por. Ps 144, 1; 1 Krn 29, 10; Dn 2, 20; Łk 1, 68; Ef 1, 3). Bóg jest tu ukazany jako Pan życia i śmierci, gotów karać niewierność, ale i ocalać pokutujących (Pwt 32, 39; 1 Sm 2, 6; Iz 43, 13; Mdr 16, 13-15 itd). Rozproszenie dzieci Izraela jest spowodowane niewiernością narodu

powracam do Tego, który mnie posłał! Spiszcie to wszystko, co się wam przydarzyło!” I odszedł.<sup>21</sup> A oni powstali z miejsc, lecz już go nie mogli zobaczyć.<sup>22</sup> Błogosławili więc i uwielbiali Boga. Sławili Go za tak wielkie dzieła Jego, iż objawił się im anioł Boży.

---

(w. 5; por. 2 Krl 17, 7-9; 2 Krn 36, 14-21), ale jednocześnie stanowi okazję, aby poganie poznali prawdziwego Boga (Iz 49, 6). Powołaniem Izraela jest misja pośród narodów (Iz 12, 4 n.; 42, 10-12; Ps 10, 12; 96, 3 n.). Nazwanie Boga „Ojcem” zapowiada już modlitwę Pańską (Mt 6, 9), podkreślając intymną więź Jahwe ze swoim ludem (por. Wj 4, 22; Pwt 32, 6; Iz 63, 16; 64, 7 n.; Jr 3, 4; 31, 9; Oz 11, 1). Pierwsza część hymnu zawiera głęboką teologię diaspory. Izrael żyje pośród pogan, zagrożony w swej wierze; wielu zwątpiło w wierność Boga. Tobit jednak rozważa nad sensem historii, w której przyszło mu uczestniczyć. W modlitwie spotyka Boga jako wymagającego Ojca, który nawet karząc swe dzieci objawia im głębię miłości. Poprzez cierpienie Izraela, inne narody mogą poznać prawdę o Bogu. Zamiast więc zamykać się w swym bólu, naród wybrany winien akceptować powierzoną mu misję i stać się pośrednikiem Objawienia dla pogan. Niewola uczy też ufności; wierność świętej tradycji skraca czas próby i przygotowuje na wielki dar miłości Bożej. Ten, który rozproszył, zgromadzi Izraela i objawi swe prawdziwe oblicze (w. 6). Konsekwencją tych rozważań jest mocne wezwanie do nawrócenia. Podobnie jak prorocy niewoli (Jr 29, 10-14; Pwt 4, 29-31; 30, 1-10) autor ukazuje możliwość powrotu – do Boga i do kraju – przez szczerą pokutę. Hymn kończy się prorocstwem o powrocie do Jerozolimy wszystkich jej dzieci, by tam odnowić kult przerwany niewolą. Imię miasta świętego pozwala autorowi połączyć tę wzniosłą modlitwę z inwokacją zwróconą do Jerozolimy.



**13**<sup>1</sup> A Tobit ułożył radosną pieśń, mówiąc:  
<sup>2</sup> „Błogosławiony niech będzie Bóg, żyjący na wieki i Jego królestwo.

On bowiem karci i lituje się,  
On posyła do Otchłani w głębinę ziemi  
i On wyprowadza z największej zagłady,  
a nic się nie wymknie z Jego ręki.

<sup>3</sup> Sławcie Go, synowie Izraela, wobec wszystkich narodów,  
wśród których was rozproszył

---

13, 2    1 Sm 2, 6; Mdr 16, 13; Pwt 32, 39

### c. Inwokacja do Jerozolimy i proroctwo o jej odbudowie (13, 10c – 14, 1)

Hagiograf przechodzi do zupełnie nowego tematu, opiewając blask wzniesionej na nowo z ruin Jerozolimy. Korzysta tu obficie z obrazów prorockich i apokaliptycznych. Głównym źródłem literackim są dla niego wyrocznie Deutero- i Tritoizajasza (zwł. Iz 60). Hymn zwrócony bezpośrednio ku chwale uosobionej Jerozolimy wiąże się treściowo z początkiem księgi, gdzie pośród swoich zasług Tobit wymieniał także pielgrzymki do Jerozolimy (1, 4-7). Zburzenie miasta świętego w 586 r. dało początek całej serii nieszczęść, które częściowo zostaną zatrzymane dopiero w czasach powstania machabejskiego (164 r.). Tb 13 odzwierciedla ten trudny okres w historii Izraela, pozbawionego duchowej stolicy, i wyraża tęsknotę za jej wskrzeszeniem. Pieśń rozpoczyna się, podobnie jak poprzednia (13, 2), przypomnieniem deuteronomistycznej zasady, w myśl której kara Boża ma charakter leczniczy i czasowy. Po wymierzeniu kary Jerozolimie, Bóg objawi jej nieskończone swe miłosierdzie (ww. 10c-12). Dlatego autor wzywa wszystkie pokolenia, obecne i przyszłe, do dziękczynienia „Królowi wieków” (por. 1 Tm 1, 17) za przyszłe cuda Jego łaski. Brak tu najmniejszej wzmianki o dynastii Dawida, gdyż sam Bóg jest Królem swego ludu. Plan zbawczy wobec ludu żyjącego w rozproszeniu polega na tym, że odnowiony Przybytek świątyni będzie już na zawsze znakiem obecności Boga pośród Izraela.

<sup>4</sup> i tam okazał wam swoją wielkość.  
Wywyższajcie Go pośród wszystkich żyjących,  
gdyż On jest naszym Panem, On naszym Bogiem i Ojcem;  
On jest Bogiem po wszystkie wieki!

---

13, 4 Iz 63, 16; 64, 7

Środkowa część hymnu (ww. 13-16b) przenosi myśl czytelnika w erę mesjańską. Autor, na podstawie Iz 60, opiewa idealne miasto wybrane, centrum powszechnego kultu Boga jako „Króla nieba” i „Pana wieków”. Mamy tu najstarszy chyba przykład psalmu eschatologicznego (Flusser), w którym zburzona przez wrogów Jeruzolima pojawia się w blasku przyszłej chwały. Podobnie jak Tobit, wyrwany z ciemności, tak święte miasto i naród wybrany promieniować będą Bożym światłem „na krańce ziemi”. Obraz narodów pielgrzymujących do Jeruzolimy zapożyczony jest z Iz 2, 2 n.; 60, 3-9; 66, 18-20. Po tej świetlanej wizji „Wybranej” jak małżonka królewska Jeruzolimy, następuje teraz seria złorzeczeń przeciwko jej wrogom (w. 14) i błogosławieństw dla jej przyjaciół (w. 15-16b). Takie zestawy spotykamy często w literaturze wschodniej, zwłaszcza w klauzulach, kończących traktaty międzynarodowe; w Biblii przykładem ich są klauzule przymierza pomiędzy Jahwe a Izraelem (Wj 23, 20-33; Pwt 27 n.; Joz 24, 20). Wierność i miłosierdzie, jakie Bóg deklaruje wobec ludu wybranego, objawia się poprzez skuteczność błogosławieństw i złorzeczeń zwróconych ku ich sąsiadom (Rdz 12, 3; Lb 24, 9; Ps 137, 8 n.; Ba 4, 31-33). Piękna personifikacja Jeruzolimy jako matki cieszącej się dziećmi (w. 15) nawiązuje do Iz 60. Pielgrzymi, nawiedzający miasto święte życzą mu pokoju (por. Ps 122). Błogosławieństwo płaczących nad dotychczasowym losem Jeruzolimy to zapowiedź błogosławieństw eschatologicznych Jezusa (Mt 5, 4); ich wzorcem literackim są słowa pocieszenia u proroków i w psalmach (Iz 66, 10-14; Jr 30, 18-20; 31, 4-6; Ps 102, 14-16; 122, 6-8; 128, 5 n.).

Nowe wprowadzenie (w. 16c) rozpoczyna opis odbudowanej Jeruzolimy; jej imię pięciokrotnie pojawia się w tej części hymnu, która opisuje kolejne elementy odnowionego miasta (świątynia, bramy, mury, wieże, wały, ulice i domy). Fantastyczna architektura

<sup>5</sup> On karci was za wasze grzechy,  
ale zlituje się nad wami wszystkimi,  
i zgromadzi was spośród wszystkich narodów,  
pośród których jesteście rozproszeni.

<sup>6</sup> Jeśli się nawrócicie do Niego całym sercem i duszą,  
czyniąc prawdę przed Jego obliczem,  
wówczas i On zwróci się ku wam,  
i już nie skryje swego oblicza przed wami!

<sup>7</sup> A teraz rozważcie, co dla was uczynił  
i uwielbiajcie Go pełnym głosem.  
Błogosławcie Pana sprawiedliwości  
i wywyższajcie Króla wieków!

<sup>8</sup> Ja zaś uwielbiam Go w ziemi niewoli  
i ukazuję Jego moc i potęgę grzesznemu narodowi.

Nawróćcie się grzesznicy i czyńcie sprawiedliwość wobec  
Niego.

Kto wie, czy nie zechce okazać miłosierdzia wobec was.

<sup>9</sup> Wywyższam Boga mego, a dusza moja – Króla nieba,  
i z radością sławi Jego majestat.

<sup>10</sup> Niech wszyscy głoszą Jego wielkość  
i sławią Go w Jerozolimie!

---

13, 5 Pwt 30, 3

13, 6 Pwt 30, 2; Za 1, 3; J 3, 21

13, 7 1 Tm 1,17

13, 9 Dn 4, 34

13, 10 Iz 52, 1; Ap 21, 2.10

miasta czasów ostatecznych wzorowana jest na wizjach Trito-Izajasz (Iz 59, 11-14). Bogactwo materialne jest tu symbolem duchowych dóbr, jakie przypadną w udziale nowej Jerozolimie. Apokalipsa św. Jana (21, 9-21) obficie skorzysta z tych obrazów, odnosząc je do miasta Bożego, gdzie „świątynią jest Pan Bóg wszechmogący oraz Baranek” (Ap 21, 22). Liturgiczny śpiew „Alleluja”, „chwalcie Pana” (por. Ap 19, 1-7), zapowiada wieczną liturgię, która z Jerozolimy rozszerza się na cały świat. Wieczność tej kosmicznej pieśni uwielbienia jest wielokrotnie podkreślana w hymnie

### c. Inwokacja do Jerozolimy i proroctwo o jej odbudowie

Jerozolimo, miasto święte,  
ukarze cię On za czyny twych synów,  
lecz ulituje się znowu nad synami sprawiedliwych.

<sup>11</sup> Wysławiaj Pana dobrego, błogosław Króla wieków,  
aby znów odbudowano z radością twój Przybytek.

<sup>12</sup> On udzieli radości twoim pojmanym,  
On okaże miłość na wszystkie wieki twoim uciemiężonym!

<sup>13</sup> Światło wspaniałe będzie promieniować na krańce ziemi.  
Liczne narody z daleka przyjdą do ciebie  
i mieszkańcy najdalszych ziem do świętego imienia twego,  
niosąc w swych rękach dary dla Króla nieba.

Z pokolenia na pokolenie będą oddawać ci chwałę,  
a imię Wybranej – po wieczne pokolenia.

<sup>14</sup> Przeklęci niech będą wszyscy, którzy ci złorzeczą,  
Przeklęci wszyscy burzyciele twych murów,  
i ci, którzy obalili twe wieże i spalili twe domostwa!  
A błogosławieni na wieki twoi czciciele!

<sup>15</sup> Raduj się przeto synami sprawiedliwych,  
bo wszyscy znów się zgromadzą i będą sławić Pana wie-  
ków.

Szczęśliwi wszyscy, którzy cię miłują!

Szczęśliwi, którzy się cieszą z twego pokoju.

<sup>16</sup> Szczęśliwi wszyscy, którzy się smucą z twych nieszczęść,  
bo cieszyć się będą i oglądać twą radość wiecznie.

Duszo moja, błogosław Pana, Króla wielkiego!

---

13, 13 Iz 9, 1; 49, 6; 60, 1

13, 14 Ba 4, 31 n.

13, 17 Iz 54, 11 n.; Ap 21, 18-21

Tobita. Jak ufność jego i Sary okazała się cudownie nagrodzona, tak też łaskawość „Boga Izraela”, okazana wygnańcom, będzie kiedyś sławiona „po wszystkie wieki”. Pierwsze zdanie nowego rozdziału (14, 1) zamyka siódmą i ostatnią modlitwę tej księgi.

<sup>17</sup> Jeruzalem bowiem zostanie odbudowana,  
w mieście tym będzie Jego świątynia po wszystkie czasy.  
Szczęśliwy będę, jeśli Reszta mego rodu ujrzy twą chwałę  
i sławić będzie Króla nieba!

A bramy Jeruzalem będą zbudowane z szafiru i szmaragdu,  
a mury twoje wszystkie z drogich kamieni.

Wieże Jeruzalem będą sporządzone ze złota,  
a wały obronne z czystego złota.

Ulice Jeruzalem będą wyłożone rubinami i kamieniem Ofiru.

<sup>18</sup> Bramy Jeruzalem będą pełne radosnych pieśni,  
a we wszystkich jej domach będą śpiewać: Alleluja!

Błogosławiony Bóg Izraela;

błogosławieni będą błogosławić święte imię po wszystkie  
wieki!”

**14** <sup>1</sup> Kończą się słowa hymnu Tobita.

## A'. Testament Tobita

### a. Proroctwo o karze na Asyrię i odbudowie świątyni

<sup>2</sup> Zmarł on w pokoju mając sto dwanaście lat, i pochowany  
został uroczyście w Niniwie. Pięćdziesiąt osiem lat miał, gdy

---

13, 18 Ps 72, 18 n.

## A'. Testament Tobita (14, 2-15)

Końcowy rozdział Tb opowiada o szczęśliwym dopełnieniu życia obydwu Tobiadów. Podobnie jak początek księgi akcentował „jałmużny” Tobita, a zwłaszcza „grzebanie umarłych” (1, 3 – 2, 8), tak i na końcu jego historii znajdziemy nawiązanie do tych czynów miłosierdzia, tak ważnych w życiu diaspory. W pożegnalnej mowie Tobita łatwo da się wyróżnić dwa tematy: zapowiedź kary na Asyrię

stracił wzrok, a po jego odzyskaniu żył w dostatku i rozdawał jałmużny. Nadal błogosławił Boga i cześć oddawał Jego majestatowi.<sup>3</sup> Umierając, wezwał swego syna Tobiasza [z jego siedmiu synami] i tak mu przykazał: „Synu, zabierz swe dzieci

---

14, 3 Rdz 47, 29

14, 4 Na 1-3

i odbudowa świątyni jerozolimskiej (14, 2-7) oraz napomnienie zostawione potomstwu (14, 8-15).

### a. Proroctwo o karze na Asyrię i odbudowie świątyni (14, 2-7)

Wiersze 2 i 11 stanowią inkluzję, która wyznacza zakres pożegnalnej mowy Tobita. Podkreślenie jego długowieczności ma wskazać na jego podobieństwo do dawnych patriarchów: ludzie wierni Bogu, pomimo bolesnych doświadczeń życia, znajdują w końcu prawdziwe szczęście i pokój. Obdarowany duchem proroctwa, Tobit przywołuje przed śmiercią syna i wnuków, aby przekazać im pouczenia, dotyczące przyszłości. Można w tej scenie odnaleźć wiele punktów stycznych z Pwt jako testamentem Mojżesza (Di Lella). Pierwsza część przemówienia Tobita zdominowana jest siedmiokrotną wzmianką o ziemi Izraela i o Jerozolimie. Dodatkowa inkluzja, wyznaczająca zakres tej części testamentu, wskazuje na to, „co zapowiedzieli prorocy Izraela”: pierwsza z tych zapowiedzi dotyczy klęski wrogów (w. 4a), druga natomiast – Bożego zmiłowania nad Jerozolimą (w. 5b). Najpierw jednak młody Tobiasz powinien udać się z całą rodziną do Medii, do rodziców Sary. Niniwa bowiem ulegnie wkrótce zniszczeniu, zgodnie z proroctwem Nahuma. Imię proroka jest kolejną „klamrą”, spinającą zakończenie księgi z jej początkiem (Tb 2, 6: odwołanie do wyroczni Amosa). Wewnętrzna struktura ww. 4-7 jest symetryczna (typu abb'a'). Zaczyna się wyrocznią przeciwko Asyrii (a); następnie przypomina groźbę, dotyczącą „ziemi Izraela” oraz „domu Bożego” w Jerozolimie (b). Dalsze wersety odwracają tę złowieszczą perspektywę:

<sup>4</sup> i uchodź do Medii. Wierzę bowiem, że spełni się słowo Boga wypowiedziane przeciw Niniwie przez Nahuma. Asyrię i Niniwę spotka to, co zapowiedzieli prorocy Izraela posłani przez Boga. Nic nie będzie odjęte z ich słów, lecz spełnią się wszystkie w swoim czasie. Ocalona będzie raczej Media niż Asyria i

---

„dom Boży” zostanie odbudowany wraz z Jerozolimą (b’), a narody pogańskie nawrócą się do prawdziwego Boga (a’). Cały ten fragment zawiera streszczenie dotychczasowej historii Izraela, a zarazem jego oczekiwań mesjańskich. Przekonanie, „że spełni się słowo Boże” jako obietnica, to jeden z podstawowych tematów teologii deuteronomistycznej (Joz 21, 45; 23, 14; 2 Krl 10, 10), częsty także u Deuteroizajasza (Iz 40, 8; 41, 22-27; 44, 7; 45, 21 itd.). Słowa „proroków Izraela” oznaczają tu drugi po Pięcioksięgu Mojżesza zbiór ksiąg świętych, obejmujący dzieło deuteronomistyczne i początek przyszłego kanonu biblijnego. Izrael ma tu zasięg szerszy niż 10 pokoleń północnych, uprowadzonych do niewoli asyryjskiej: oznacza cały naród wybrany. Obietnice zapisane u proroków „spełnią się wszystkie w swoim czasie”, tzn. w chwili wyznaczonej tajemnym planem Bożym. Jej to sformułowanie typowe dla późnego proroctwa: Bóg już ustalił czas realizacji swych zapowiedzi. Koniec w. 4 zawiera aluzję do niewoli babilońskiej, która nastąpiła w półtora wieku po asyryjskiej. Obydwa bolesne wydarzenia historii Izraela były spowodowane jego grzechami; Boża kara jednak prowadzi do uleczenia pokutującego ludu, „gdy wypełnią się czasy ustalone” (por. Dn 7, 25; 12, 7). W zamyśle literackim autora Tobit wygłaszał swe wyrocznie w okresie szczytowej potęgi Asyrii. Są to, podobnie jak u Daniela, *vaticinia ex eventu*, typowe dla stylu apokaliptycznego. Autor przedstawia wydarzenia dawne jako proroctwa, aby w ten sposób uwiarygodnić to, co za chwilę chce zapowiedzieć (ww. 6 n.). Proroctwo bowiem nie zatrzymuje się na epoce autora natchnionego, lecz pozwala mu niejako wychylić się naprzód i odmalować swoją wizję czasów mesjańskich. Podczas pisania tej księgi (koniec IV w.) świątynia jerozolimska była już odbudowana, ale nie z takim rozmachem, jakiego oczekiwano. Autor zapowiada więc czasy ostateczne, chociaż nie wspomina jeszcze

Babilon. Toteż wiem i ufam, że wszystko, co Bóg wyrzekł, wypełni się i dokona, a żadne z Jego słów nie upadnie. Lecz bracia nasi, mieszkający w ziemi Izraela, wszyscy będą rozproszeni i deportowani z tej pięknej ziemi. Cała ziemia Izraela stanie się pustynią. Dom Boży do czasu będzie splądrowany i spalony. <sup>5</sup> Ale Bóg ponownie ulituje się nad nimi. Sprawí Bóg, że wrócą oni do ziemi Izraela i odbudują dom Boży, choć nie taki jak ten dawny, aż do chwili, gdy wypełnią się czasy ustalone. Potem wrócą wszyscy z niewoli i odbudują wspaniale Jeruzalem. Dom Boży zostanie tam odbudowany zgodnie z tym, co zapowiedzieli prorocy Izraela. <sup>6</sup> A wszystkie narody całej ziemi nawrócą się i będą czciły Boga w prawdzie. Odrzucą wszystkie swe fałszywe bałwany, które ich zwodziły, a błogosławić będą Boga wieków w sprawiedliwości. <sup>7</sup> Wszyscy synowie Izraela, którzy ocaleją w tych dniach będą wspominać Boga w prawdzie. Zgromadzą się razem i przyjdą do Jeruzalem. I będą mieszkali bezpiecznie na wieki w ziemi Abrahama, która zostanie im oddana. Miłujący Boga naprawdę, będą się cieszyli, a ci, którzy dopuszczają się grzechu i nieprawości, zostaną wymazani z powierzchni ziemi.

### b. Zachęta do wiernej służby Bogu

<sup>8</sup> A teraz, dzieci, nakazuję wam: <sup>9</sup> Służcie Bogu w prawdzie i czyńcie co dobre jest w Jego oczach! I dzieciom waszym

---

14, 5 Ez 40-42; Ag 2, 9

14, 7 Iz 60, 4.21; Jr 32, 37

osoby mesjasza. Jego zdaniem, cechą końca czasów będzie zgromadzenie Izraela rozproszonego po świecie, nawrócenie wszystkich pogan, chwała nowej Jerozolimy i ostatecznej świątyni, wreszcie wywyższenie sprawiedliwych i zniszczenie grzeszników.



polecacie czynić sprawiedliwość i miłosierdzie. Niech pamiętają o Bogu i błogosławią Jego imię w każdym czasie w prawdzie i z całej mocy! Ty zaś, dziecko, opuść Niniwę, nie pozostawaj tutaj! Kiedy pochowasz matkę swoją obok mnie, nie pozostawaj dłużej ani jednej nocy w tych stronach. Widzę bowiem, że jest tu wiele nieprawości. Pełni są oni podstęp, a nie mają

---

### b. Zachęta do wiernej służby Bogu (14, 8-15)

Ostatnia sekcja zaczyna się charakterystycznym zwrotem *kai nyn* – „a teraz”. Bezosobowy dotąd ton pouczenia zamienia się w styl mądrościowy (2. osoba). Co do słownictwa w. 8 przypomina początek poprzedniej perykopy (w. 3): Tobit powtarza swój nakaz opuszczenia Niniwy, ale teraz już z innego powodu. Stary Tobit zapowiada na łożu śmierci nowy kult „w prawdzie” i wzywa do niego swoje potomstwo. Tym ważnym pojęciem etycznym (gr. *altheia*) nawiązuje autor do początku księgi (1, 3: „chodźłem drogami prawdy”) i sygnalizuje jej zakończenie. Hebrajski odpowiednik „prawdy” (*emet*) bardziej akcentuje wymóg „wierności” Bożym nakazom; w życiu bohatera księgi wierność ta przejawiała się w uczynkach miłosierdzia, zwłaszcza w jałmużnach i grzebaniu zmarłych. Zasada retrybucji zostanie zobrazowana przykładem samego Tobita: jakie życie, taka śmierć. Ten, który przez całe życie „czynił prawdę”, zasłużył na to, aby po długim życiu „został uroczyście pochowany” (w. 11). Przykład z apokryficznej historii Achikara i Nadana wydaje się być włączony tu nieco sztucznie. W rzeczywistości jednak spełnia on w zamierzeniu autora natchnionego podwójny cel – literacki (inkluzja z 1, 21 n.) i dydaktyczny (potwierdzenie „negatywne” zasady odpłaty). W aramejskiej powieści, dobrze znanej w diasporze żydowskiej, mądry Achikar adoptował swego bratanka Nadana i zamierzał przekazać mu swój urząd na dworze asyryjskim. Nadan jednak odplacił się swemu dobroczyńcy podłą zdradą. Obydwie historie, Achikara i Tobita, kończą się mimo to szczęśliwie: jałmużny człowieka prawego mają moc „wydobyć na światło” i ocalić życie.

wstydu.<sup>10</sup> Patrz, dziecko, co uczynił Nadan swemu opiekunowi Achikarowi: żywcem posłał go do ziemi! Bóg jednak pomścił tę zbrodnię przed swoim obliczem: wydobył na światło Achikara, a Nadana posłał w ciemność wieczną, gdyż ten chciał zabić Achikara. Ponieważ czynił on jałmużnę, ocalał z sidła śmierci, jakie zastawił na niego Nadan. Nadan zaś wpadł w sidła śmierci i zatracił samego siebie.<sup>11</sup> Zauważcie zatem, dzieci, co sprawia czynienie jałmużny, a co czynienie nieprawości, która zabija! Lecz oto dusza moja odchodzi”. Położono go na łóżku i umarł, i został uroczyście pochowany.

---

Ostatnie wersety Tb (14, 12-15) można uważać za epilog opowiadania (por. prolog 1, 1-2). Zawiera on streszczenie życia Tobiasza młodszego, doskonale wiernego przykazaniom ojca. Bóg i jego obdarzył długim życiem, zgodnie z obietnicą zawartą w dekalogu (Wj 20, 12). Pouczenia mądrościowe, jakie przyjął od ojca, zaowocowały symbolicznie także w jego postępowaniu, godnym naśladowania. Długowieczność jego osiągnęła niemal górną granicę, wyznaczoną ludziom po potopie (Rdz 6, 3; por. Pwt 34, 7). Bogactwo i sława jako ukoronowanie życia Tobiasza, stanowią obraz miłosiernej miłości Boga względem sprawiedliwych. Bóg pozwolił mu oglądać częściowe spełnienie obietnic zapisanych u proroków. Ninewa została zburzona w 612 r. połączonymi siłami babilońskiego władcy Nabopolassara oraz Kyaksaresa, króla Medów (biblia wspomina o nim tylko tutaj, przy czym kodeksy greckie zniekształciły jego imię). Księga, zaczynająca się wzmianką o niewoli asyryjskiej, musiała w zakończeniu nawiązać do zniszczenia tego imperium zła. Jest to kolejna ilustracja zasady odpłaty: autor dostrzega w historii Bożą sprawiedliwość i z radością oddaje Mu za to chwałę. Radość z ukarania nieprzyjaciół nie jest jeszcze radością ewangeliczną; przypomnijmy złorzeczenia psalmistów (Ps 137). Zrozumiała jest jednak w świetle etyki ST: tak spełnia się proroctwo i objawiają się słuszne wyroki Boże (Ap 15, 6 n.).

Narracja Tb wskazuje na wzorcowy charakter głównych postaci dramatu. Cierpienia i niezłomność ociemniałego Tobita są obrazem

<sup>12</sup> A gdy umarła i matka, Tobiasz pochował ją obok ojca. Potem wyruszył wraz z żoną do Medii i zamieszkał w Ekbatanie u swego teścia Raguela. <sup>13</sup> Opiekował się teściami z szacunkiem w czasie ich starości. Potem pochował ich w Ekbatanie w Medii. Odziedziczył majątność Raguela i swego ojca Tobita. <sup>14</sup> Otoczony szacunkiem, zmarł w wieku stu siedemnastu lat. <sup>15</sup> Przed śmiercią dowiedział się o upadku Niniwy i widział jej jeńców, prowadzonych do Medii przez Kyaksaresa króla Medii. Błogosławił Boga za wszystko, co uczynił On synom Niniwy i Asyrii. Przed śmiercią rozradował się z powodu Niniwy i błogosławił Pana, Boga na wieki wieków.

---

14, 12 Rdz 49, 31

14, 15 Ps 137, 8; Na 3, 19

Narodu Wybranego, pogrążonego w mrokach niewoli. Wierność Bożym przykazaniom gwarantuje Izraelowi wyzwolenie i „światłą” przyszłość w najgłębszym znaczeniu tego słowa. Zgodnie z zapowiedzią proroków ma się on bowiem stać „światłem dla pogan” (Iz 42, 6; 49, 6).



# Księga Judyty



## Wstęp

Tytuł tego opowiadania (Judyta = Żydówka) zapowiada jego szczególny rodzaj literacki: jest to symboliczna historia ocalenia narodu żydowskiego, przedstawiona za pomocą powiązania wielu wydarzeń i tekstów biblijnych w jedną spójną akcję (styl antologiczny). Księga dzieli się na dwie istotne części, które można odpowiednio zatytułować: „Upokorzenie Izraela” (rozdz. 1-7) i „Wywyższenie Jeruzalem” (rozdz. 8-16). W ramach tych dwu części dadzą się wyodrębnić mniejsze jednostki tematyczne, świadczące o artyzmie dzieła literackiego. Kolejne warstwy redakcyjne i uzupełnienia fabuły utrudniają jednak odtworzenie pierwotnego zamysłu kompozycji utworu. Hebrajski tekst oryginalny zaginął; zachowały się, nie zawsze zgodne ze sobą, starożytne przekłady w języku greckim, syryjskim, łacińskim i in. Szczególnie ważny jest przekład św. Hieronima, dokonany z aramejskiego, znacznie krótszy od wersji zachowanej w wielkich kodeksach greckich (A, B i S), będącej podstawą nowożytnych tłumaczeń, także naszego. Brak oryginału hebrajskiego wyjaśnia fakt, że Jdt uważana jest przez Żydów i protestantów za księgę apokryficzną; Kościoły prawosławne natomiast i katolicki od początku włączały ją do swego kanonu (już w końcu I wieku św. Klemens Rzymski wskazuje „błogosławioną Judytę” jako wzór męstwa: 1 Kor 5, 4).

Liczne nieścisłości historyczne i geograficzne w tekście Jdt każą w niej widzieć przede wszystkim treść dydaktyczną. Prawdopodobnie jednak u podstaw narracji leży fakt historyczny z epoki perskiej czy też machabejskiej. Na ogół datuje się osta-

teczną redakcją opowiadania na koniec II wieku przed Chr. Autor hebrajskiego prototypu księgi jest nieznan; tłumacz grecki wykorzystał istniejący już zbiór ksiąg Septuaginty, włączając w swój przekład całe frazy wcześniejszych tekstów natchnionych. W ten sposób dochodzi do głosu zasada hermeneutyczna, obowiązująca do dziś w Kościele: Biblia tłumaczy Biblię. Grecki tekst Jdt świadczy, że anonimowy adaptator znał dobrze kanoniczną literaturę Starego Testamentu i był świadomy jej roli, „budującej” wiarę i moralność czytelników. W czasach zmagania machabejskich wykorzystał on przykład, zaczerpnięty ze zbiorowej pamięci narodu, aby zachęcić rodaków do wytrwania w wierności religii ojców, świętym prawom i jerozolimskiej świątyni. Znaczące imię bohaterki opowiadania stało się symbolem narodu i wezwaniem do oporu w obliczu zagrożeń hellenizacji.

Rodzaj literacki Jdt nie ma dokładnego odpowiednika w współczesnej literaturze. Nie jest to na pewno dokument historyczny z dziejów Izraela, ani nawet powieść historyczna, wplatająca wątek fabularny w celu zaciekawienia czytelnika. Chodzi tu raczej o rodzaj midraszu, zgodnie z etymologią tego hebrajskiego słowa (czasownik *darasz* wyraża tu czynność poszukiwania, badania tekstu natchnionego przez zestawienie z innymi, a zatem interpretacji wewnątrz-kanonicznej). Jądro opowiadania może być realne, podlega jednak swobodnemu opracowaniu, stopniowemu uzupełnieniu przez elementy fikcyjne, a nade wszystko naświetleniu licznymi aluzjami do tekstów biblijnych. Autor kanonicznej księgi Jdt wykorzystał znajomość różnych wydarzeń z dziejów Izraela, jak np. podstęp Tamar wobec Jakuba (Rdz 38), zabójstwo Sisery przez Jaelę (Sdz 4-5), walka Dawida z Goliatem (1 Sm 25), a zwłaszcza motyw nocy paschalnej (Wj 15). Na kanwie tych faktów rozwinął on własną refleksję nad przewodnimi ideami objawienia biblijnego, w celu pouczenia o zbawczym dziele Boga i o konieczności posłuszeństwa wiary. Taką technikę przekazu można nazwać przypowieścią, pamiętając jednak, że punktem wyjścia jest tu historia święta, a nie sama chęć zobrazowania prawd



wiary. Niektórzy dopatrują się w Jdt gatunku apokaliptycznego: demoniczny atak na Izraela i cudowne ocalenie można odnieść do ostatecznej walki mocy ciemności przeciwko ludowi Bożemu. Autor biblijny nie wyklucza takiej perspektywy; końcowa pieśń zwycięstwa (Jdt 16, 1-17) przedstawia wstrząsy kosmiczne, towarzyszące definitywnej klęsce wrogów. Nie jest to jednak myśl przewodnia całego utworu, w którym brak interwencji nadprzyrodzonych mocy. Ostatnie zdanie (Jdt 16, 25) świadczy raczej, że autor chciał przedstawić konkretny przykład zbawczej opieki Boga nad swym ludem. Treść opowiadań przejętych z tradycji wykorzystał natchniony autor, aby pouczyć o Bożych rządach widocznych w ludzkiej historii.

Jest to jeden z podstawowych tematów teologicznych, naskicowanych w tym krótkim opowiadaniu. Gdy Izraelici grzeszą niewiernością wobec swego Boga, stają się łupem nieprzyjaciół. Niezlomna wierność Prawu Bożemu wyzwala ich jednak z największych opresji. Taką lekcję wydobywa z historii ammonicki wódz Achior, a Judyta powtórzy ją Holofernesowi (5, 5-21 i 11, 5-19). Obie mowy odgrywają kluczową rolę w koncentrycznej strukturze księgi. Centrum narracji zajmuje przemówienie Judyty zwrócone do dowódców obrony Betulii (8, 11-27). W przekonaniu głównej bohaterki utworu, nawet najcięższe próby, jakie zsyła Bóg na swoich wybranych, mają charakter czasowy. Należy Mu za to dziękować, że doświadczenia historii oczyszczają wiarę Izraela. Oczekując z ufnością na Jego zbawczą pomoc, należy modlić się i pościć, a nie upadać na duchu. Boży plan zbawienia jest bowiem niezgłębiony dla ludzkiego rozumowania (8, 14).

Księga Judyty ukazuje nadto w sposób obrazowy, że Bóg posługuje się w realizacji swego planu słabą „ręką kobiety”. Zwrot ten przewija się wielokrotnie w drugiej części utworu, poczynając od pokutnej modlitwy Judyty (9, 9 n.) aż do jej kandydu do zwycięstwa (16, 5). Literacki motyw odcięcia głowy Holofernesa został zapewne przejęty z historii zwycięstwa Judy Machabeusza nad Nikanorem (1 Mch 7 i 2 Mch 15). Fakt ten jednak wyraża stały sposób postępowania Boga; św. Paweł wy-

razi to dobitnie w nawiązaniu do zbawczego dzieła Chrystusa: „Bóg wybrał właśnie to, co [...] niemocne, aby mocnych poniżyć” (1 Kor 1, 27). Od tej myśli łatwo przejść do ukazania Judyty jako biblijnego „typu” Matki Zbawiciela, która od Protoewangelii (Rdz 3, 15) współuczestniczy w Jego walce z mocami zła, aż do starcia głowy węża.

Trzeba jeszcze podkreślić rolę, jaką w opowiadaniu pełni Achior, „typ” nawróconych z pogaństwa, którzy otrzymają swoje miejsce w Kościele. Achior, zapewne literacki sobowtór Achikara, jest świadom obecności Boga w dziejach ludu wybranego. Widząc zbawcze dzieło, dokonane ręką kobiety, składa wyznanie wiary w jedynego Boga i wchodzi do wspólnoty Izraela. Tym sposobem autor natchniony stwierdza uniwersalizm zbawienia, dostępnego także dla pogan. Nic dziwnego, że nauka Jdt znajdzie oddźwięk w uniwersalistycznym przesłaniu Nowego Testamentu, zwłaszcza u św. Łukasza.

## Wojna między Nabuchodonozorem a Arfaksadem

**1** <sup>1</sup> Było to w dwunastym roku rządów Nabuchodonozora, który panował nad Asyrią w wielkim mieście Niniwie. W tym czasie Arfaksad, który panował nad Medią w Ekbatanie,<sup>2</sup> wybudował wokół Ekbatany mur z ciosanych kamieni, szerokich na trzy łokcie, a długich na sześć łokci. Wysokość muru sięgała 70 łokci, a jego szerokość – 50 łokci.<sup>3</sup> Nad jego bramami wystawił wieże wysokie na sto łokci, a szerokość

---

1, 1 Rdz 10,22; 2 Krl 19, 36; Tb 1, 3.10; Jon 1, 2  
1, 2 Ekd 6, 2

## Część I. Upokorzenie Izraela (1-7)

### Wojna między Nabuchodonozorem a Arfaksadem (1, 1-16)

Wstępna perykopa rzuca ogólne tło historyczne i geograficzne, na jakim rozgrywać się będą wydarzenia Jdt. Potęga starożytnej Asyrii, której uosobieniem jest tu na przekór faktom Nabuchodonozor, zdaje się rozciągać na cały świat. Niemal cały Bliski Wschód podlega władzy tego bezbożnego króla, będącego dla Izraela symbolem walki z Bogiem. Swoje sukcesy militarne zawdzięcza Holofernesowi, naczelnemu dowódcy wojsk, ślepo posłusznemu rozkazom Nabuchodonozora. Za jego sprawą narody świata stopniowo poddają się władzy pyszałka, który uważa się za boga. Jedynie Izra-

mur u podstaw wynosiła 60 łokci.<sup>4</sup> Bramy miejskie miały po 70 łokci wysokości i 40 łokci szerokości, by umożliwić przemarsz zastępów jego wojsk i przemieszczenia jego piechoty.<sup>5</sup> W owym czasie król Nabuchodonozor wypowiedział wojnę królowi Arfaksadowi na wielkiej równinie, czyli na równinie w okolicach Ragau.<sup>6</sup> Zgromadzili się wszyscy mieszkańcy gór i wszyscy zamieszkujący nad Eufratem i Tygrysem i Hydasphem oraz na równinach króla Elamitów, Arioka. Zgromadziły się liczne narody pod wodzą Chaldejczyków.

<sup>7</sup> Nabuchodonozor, król Asyrii, wyprawił posłów do wszystkich mieszkańców Persji, oraz na Zachód, do mieszkańców

---

1, 5 Tb 4, 1; 5, 6

1, 6 Rdz 14, 1; 10, 22

elici, zagrożeni w swej tożsamości narodowej i religijnej, odważą się stawić mu opór. Symbolem narodów, które uległy potędze Nabuchodonozora jest Arfaksad, król Medów (1, 1). Władca o tym imieniu nie jest znany historykom; tradycja jednak biblijna (Rdz 10, 22) i żydowska (Józef Flawiusz, Antiq. I, VI, 4) widzi w nim protoplastę Chaldejczyków i Hebrajczyków. Jego stolicą jest według naszego opowiadania Ekbatana, przy czym nadzwyczajne wymiary fortyfikacji wskazują bardziej na symboliczny charakter wojny: cywilizacja „Zachodu” (w. 7) ulega przemocy bezbożnego Wschodu, którego obraz stanowi Niniwa. „Dwunasty rok” rządów Nabuchodonozora to także umowy moment szczytowej potęgi największego wroga Izraela. Chociaż Niniwa upadła już w 612 r., imię pierwszego władcy nowego imperium Babilończyków łączy w sobie cechy wszystkich historycznych najeźdźców, aż po Antiocha IV (175-164), którego okrucieństwa stanowią podtekst całego opowiadania.

Mur miejski Ekbatany oraz jej bramy (1, 2-4) mają tak fantastyczne wymiary, żeby w wyobraźni czytelnika sprawiać wrażenie wiecznego trwania i pewnej obrony. Liczba sprzymierzeńców władcy Wschodu przytłacza jednak techniczne możliwości Zachodu. Nieuchronna konfrontacja dwóch światów kończy się pozornym

Cylicji i Damaszku, Libanu i Antylibanu, do wszystkich mieszkańców Wybrzeża, <sup>8</sup> do ludów Karmelu i Gileadu, Górnej Galilei i wielkiej równiny Ezdrelonu. <sup>9</sup> Także do całej Samarii, do jej miast i Zajordania, aż po Jeruzalem i Baszan, po Chelus i Kadesz, aż do Potoku Egipskiego, do Tafnes i Ramses i do całej krainy Goszen, <sup>10</sup> aż poza Tanis i Memfis: do wszystkich mieszkańców Egiptu i aż do granic Etiopii. <sup>11</sup> Wszyscy mieszkańcy ziemi wzgardzili jednak słowem Nabuchodonozora, króla Asyrii. Nie przystąpili do wojny po jego stronie, bo się go nie bali; jednomyślnie mu się przeciwstawili. Posłów jego odprawili z niczym, okrytych wstydem.<sup>12</sup> Nabuchodonozor zapłonął więc strasznym gniewem przeciwko całej tej ziemi. Poprzysiął na swój tron i królestwo, że pomści się na wszystkich krainach Cylicji, Damaszku i Syrii; wytraci też mieczem wszystkich Moabitów, Ammonitów, całą Judeę i Egipt aż po krainę dwu mórz.

<sup>13</sup> Zgromadził swoje wojsko przeciw królowi Arfaksadowi w siedemnastym roku. Pokonał go w walce, rozproszył całe wojsko Arfaksada, konnicę i rydwany. <sup>14</sup> Zawładnął jego miastami i dotarł aż do Ekbatany: zdobył jej wieże i splądrował place miejskie, a piękno jej zamienił w hańbę. <sup>15</sup> Dopadł Arfaksada w górach Ragau, przeszył swymi strzałami i zniszczył go na zawsze. <sup>16</sup> Potem powrócił do Niniwy z całą swoją zgrają,

---

1, 9 3, 9; 4, 6; 7, 3

1, 11 1 Sm 25, 11; 2 Sm 10, 4

1, 12 Dn 2, 12; 3, 13; 1 Mch 3, 27

1, 14 1 Mch 1, 40

1, 16 Est 1, 3-4

tryumfem cywilizacji śmierci (1, 5-11). Pogarda dla Nabuchodonozora, znieważenie jego posłów zemści się strasznie na mieszkańcach krajów zachodnich. W okolicach Ragau (dziś Teheran, por. Tb 4, 1) dokona się ostateczna pomsta „na wszystkich krainach” (w. 12). Słowo „pomścić się” (*ekdikesein*) zapowiada tu jeden z kluczowych tematów Jdt. Na razie Nabuchodonozor jest u szczytu swej potęgi:

z ogromnym mnóstwem wojowników. Spędził tam beztrosko i hucznie ze swym wojskiem 120 dni

### Wyprawa przeciw Zachodowi

**2** <sup>1</sup> W osiemnastym roku, dwudziestego drugiego dnia, pierwszego miesiąca, postanowiono w pałacu Nabuchodonozora, króla Asyrii, aby zgodnie z zapowiedzią ukarał on całą ziemię. <sup>2</sup> Wezwał więc wszystkich swoich oficerów i generałów, odbył z nimi tajną naradę i osobiście zdecydował o najsurowszym ukaraniu tej ziemi. <sup>3</sup> Oni zaś postanowili zniszczyć każdego, kto nie usłucha jego rozkazu. <sup>4</sup> Po zakończeniu narady, Nabuchodonozor, król Asyrii, zawezwał Holofernesa, naczelnego wodza swych wojsk, drugiego po sobie, i oświadczył mu: <sup>5</sup> To mówi król wielki, pan całej ziemi! Oto pójdziesz

---

2, 5    2 Krl 18, 19; Joz 3, 11; Mi 4, 13; Za 4, 14

„siedemnasty rok” jego rządów (588) to faktycznie czas największych tryumfów militarnych Babilonii. Pokonanie sprzymierzonych wojsk i zabicie Arfaksada to zapowiedź następnej sceny dramatu (2, 1-28), podobnie jak symboliczna liczba „120” dni odpoczynku w Niniwie (w. 16) służy przygotowaniu następnej kampanii wojennej.

### Wyprawa przeciw Zachodowi (2, 1-28)

Data umieszczona na początku perykopy nawiązuje do faktu zburzenia Jerozolimy przez wojska Nabuchodonozora (587); autor natchniony uznał tę tragiczną datę za wyraz tajnej decyzji zniszczenia wiary w świecie. Zarazem jednak 22 dzień miesiąca Nisan oznacza zakończenie świąt paschalnych, podczas których wspomniano cudowne wybawienie Izraela z niewoli egipskiej. Wybór tej daty na rozpoczęcie inwazji nie jest więc przypadkowy: Opatrzność sama wskazuje na ostateczne zwycięstwo tych, którzy zaufali Bogu.

w moim imieniu, biorąc ze sobą ludzi pewnych swej siły, sto dwadzieścia tysięcy piechoty i dwanaście tysięcy jazdy z mnóstwem koni. <sup>6</sup> Wyruszysz przeciwko krajom Zachodu, gdyż nie posłuchały one mojego rozkazu. <sup>7</sup> Każesz im przygotować ziemię i wodę, gdyż przybędę przeciwko nim w moim gniewie, okryję stopami mego wojska całą tę ziemię i wydam na jego łup. <sup>8</sup> Wąwozy pełne będą rannych, a potoki i rzeki wyleją z

---

2, 7 Ez 38, 9

2, 8 Ez 32, 5-6; 35, 8

„Postanowiono w pałacu Nabuchodonozora” (dosłownie: „stało się słowo”) to zwrot biblijny, który określa decyzję samego Boga. Autor książki podkreśla w ten sposób, że nawet król, będący uosobieniem pychy musi, choć nieświadomie, wykonywać Boże plany zbawcze. „Ukaranie (*ekdikesai*) całej ziemi” jest bowiem w słownictwie ST wyrazem sądu Bożego, jaki grozi bezbożnym. Decyzja pogańskiego władcy okazuje się zatem wpisana w plan Boga, który sam kieruje historią. „Tajna narada” u Nabuchodonozora to w istocie „tajemnica Jego woli” (por. Dn 2, 47; Mdr 2, 22). Hagiograf konsekwentnie stosuje tu słownictwo ściśle teologiczne, aby pokazać, że nawet król Asyrii jest tylko narzędziem w ręku Pana dziejów.

Tym bardziej narzędziem Boga okaże się „drugi po królu” Holofernes (2, 4). Nie jest to imię własne, lecz perski tytuł namiestnika królewskiego, który można tłumaczyć „odblask jego majestatu”. Historia potwierdza, że tytuł ten nosili dowódcy wojskowi Artakserksesa III (359-338), który toczył wojnę przeciwko Medom i dotarł aż do Egiptu (Diodor z Sycylii XVI, 47, 4; XXXI, 19, 2 n.). Typowo perska jest również tytulatura królewska (w. 5), jak też zwrot „przygotować ziemię i wodę” (w. 7), co oznacza aprowizację wojsk najeźdźcy, jako wyraz poddaństwa (Herodot VI, 48 n.; Tytus Liwiusz XXXV, 17, 7). Cała stylistyka tego fragmentu wskazuje na wcześniejszą redakcję Jdt w epoce wojen perskich, zanim otrzyma ona ostateczny kształt literacki u schyłku II wieku przed Chr. (zob. Wstęp). Zapowiedź okrutnej zemsty za nieposłuszeństwo jest odbiciem represji stosowanych często wobec narodów

powodu mnóstwa trupów. <sup>9</sup> Jeńców ich popędzę aż na krańce ziemi. <sup>10</sup> Idź więc, aby mi podporządkować całą ich krainę. Tych, którzy ci się poddadzą, zachowasz przy życiu, a sam przybędę wymierzyć im karę. <sup>11</sup> Nieposłusznych zaś wytepisz bezlitośnie i złupisz całą ich ziemię. <sup>12</sup> Na moje życie i na potęgę mego królestwa: Powiedziałem, i dokonam tego własnoręcznie! <sup>13</sup> Ty zaś w niczym nie przekroczysz rozkazu twego pana; wypełnisz go dokładnie i bez ociągania!

<sup>14</sup> Holofernes odszedł sprzed oblicza swego pana. Zwołał wszystkich możliwych, dowódców i generałów wojska asyryjskiego. <sup>15</sup> Odliczył zgodnie z rozkazem swego pana ludzi wybranych do walki: sto dwadzieścia tysięcy piechoty i dwanaście tysięcy jezdnych łuczników. <sup>16</sup> Ustawił ich w szyku bojowym. <sup>17</sup> Zabrał też wielbłądy, osły i muły w ogromnej ilości w celu dźwigania ciężarów, oraz niezliczone owce, woły i kozy na ich wyżywienie. <sup>18</sup> Nadto obfity prowiant dla żołnierzy i ogromną sumę pieniędzy ze skarbca królewskiego. <sup>19</sup> Wyruszył w drogę

---

2, 9 Pwt 28, 64

2, 10 1 Krl 22, 27

2, 11 Ez 5, 11; 8, 18; Pwt 7, 16

2, 12 Pwt 32, 40; Iz 46, 11; Ez 17, 24; 22, 14

2, 13 Ezd 4, 22; 6, 12

2, 17 Sdz 6, 5; 7, 12

2, 18 1 Mch 3, 28

poddanych. Przysięga, kończąca mowę królewską (w. 12), naśladuje formuły biblijne, dotyczące samego Jahwe (np. 1 Sm 26, 10.16; 2 Krl 5, 16.20; Iz 49, 18). Nabuchodonozor przysięga na samego siebie, stawiając się w miejsce Boga (por. Ez 22, 14; 24, 14). W rzeczywistości okaże się tylko „biczem Bożym” (Iz 10,5), który po spełnieniu swego zadania zostanie odrzucony.

Druga część perykopy (2, 14-28) opisuje wierne wykonanie rozkazu władcy przez Holofernesa. „Jezdni łucznicy” (w. 14) to dalsza wskazówka, że opowiadanie pochodzi z epoki perskiej, kiedy to formacja taka znalazła stałe miejsce w armii. Dalsze wersety malują z jaskrawą przesadą potęgę wojsk asyryjskich podczas inwazji na Zachód. Wobec takiej siły wszelki opór wydaje się po ludzku



z całym swym wojskiem, aby zapowiedzieć nadejście króla Nabuchodonozora i zakryć powierzchnię wszystkich krain Zachodu wozami, konnicą i doborową piechotą.<sup>20</sup> Wraz z nim wyruszył tłum liczny jak szarańcza, jak ziarna piasku tak niezliczona była ich rzesza.

<sup>21</sup> Trzy dni szli z Niniwy w kierunku równiny Bektilet. Rozbili obóz poza Bektilet w pobliżu gór, na północ od Górnej Cylicji.<sup>22</sup> Potem zebrał on całe wojsko, piechotę i konnicę wraz z rydwanami, i odszedł stamtąd w góry.<sup>23</sup> Pokonał Fud i Lud, złupił wszystkich synów Rassisa i Izmaela, mieszkających na pustyni, na południe od Cheleon.<sup>24</sup> Przeprowadził się przez Eufrat, przeszedł Mezopotamię, burząc wszystkie miasta wyniosłe, leżące wzdłuż rzeki Abrona, aż do jej ujścia do morza.<sup>25</sup> Następnie podbił krainę Cylicji, rozgromił wszystkich opornych, i dotarł aż do południowej granicy krainy Jafeta, w pobliże Arabii.<sup>26</sup> Okrążył Madianitów, spalił ich namioty, a dobytek złupił.<sup>27</sup> Zszedł na równinę Damaszku w czasie żniw pszenicznych, spalił wszystkie ich pola, a owce i bydło pozwolił zagarnąć. Splądrował ich miasta, spustoszył pola, a wszyst-

---

2, 20 Sdz 6, 5; 7, 12

2, 21 Jon 3,3

2, 23 Rdz 10, 6.13.22; Iz 66, 19

2, 24 Dn 11,24

2, 27 Ez 38, 13

daremny. Nazwy geograficzne na trasie marszruty (2, 21-28) zdają się łączyć w jedno dane z trzech różnych wypraw wojennych: przeciwko Mezopotamii, Azji Mniejszej, a wreszcie Arabii i Palestynie. „Równina Bektilet” nie da się zlokalizować; jej nazwa jest symboliczna (po hebrajsku „dolina rzezi”) i nawiązuje do zbrodni Holoferna. Cylicja, południowo-wschodnia część Azji Mniejszej, wspomniana jest w źródłach biblijnych dopiero w czasach machabejskich (1 Mch 11, 14; 2 Mch 4, 36). Dalsze nazwy nawiązują bardzo ogólnie do „tablicy narodów” (Rdz 10) i wymykają się próbom precyzyjnej interpretacji. Dopiero zakończenie tej fantastycznej

kich młodzieńców pobił ostrzem miecza.<sup>28</sup> Napęłnił strachem i trwogą mieszkańców Wybrzeża w Sydonie i Tyrze, mieszkańców Sur, Okiny i Jamnii. Mieszkańcy Aszdodu i Aszkelonu przelękli się go bardzo.

### Poselstwo u Holofernesa

# 3

<sup>1</sup> Wyprawili do niego posłów z propozycją pokojową, mówiąc: <sup>2</sup> „Jesteśmy sługami wielkiego króla Nabuchodonozora! Poddajemy się tobie; czyn z nami, co uznasz za słuszne! <sup>3</sup> Oddajemy ci zagrody nasze, wszystkie mieszkania, pola pszeniczne, trzody i stada, wszystkie owczarnie należące

---

2, 28 Wj 15, 15-16

3, 1 Ek 14, 32

3, 2 1 Sm 11, 1

3, 3 1 Mch 12, 23

listy wprowadza czytelnika w realia znanego mu świata. „Wybrzeże” (Paralia) to nazwa administracyjna prowincji nadmorskiej, utworzonej po śmierci Antiocha IV. Rozciągała się ona od Tyru do granic Egiptu (1 Mch 11, 59). „Sur, Okina i Jamnia” to zapewne greckie nazwy tamtejszych miast (Dor, Akko i Jabne), ufortyfikowanych podczas walk machabejskich, podobnie jak stare twierdze filistyńskie Aszdod i Aszkelon (gr. Azot i Askalon). „Strach i trwoga” sąsiadów Izraela przypomina reakcję mieszkańców Kanaanu na wieść o wydarzeniach paschalnej nocy, gdy Jahwe ocalił swój lud i przeprowadził go przez Morze Czerwone (Wj 15, 13-17). KantykJ Mojżesza będzie stanowił wielokrotnie punkt odniesienia w dalszej narracji, a szczególnie w końcowej pieśni zwycięstwa.

### Poselstwo u Holofernesa (3, 1-10)

Opis kapitulacji narodów pogańskich wobec potęgi Asyrii służy tu jako przygotowanie następnej sceny i dalszej treści księgi. Zwycięski wódz postępuje jak pan życia i śmierci pokonanych ludów,

do naszych obozowisk; czyn z nami, co uznasz za słuszne!<sup>4</sup> Twoimi sługami są także mieszkańcy miast naszych; przychodź i czyn z nami, co uznasz za słuszne!”<sup>5</sup> Przybyli więc owi wysłańcy do Holofernesa i oznajmili mu te słowa.<sup>6</sup> Wtedy on udał się na Wybrzeże ze swymi wojskami, zajął miasta warowne i wziął sobie z nich wybranych ludzi do oddziałów posiłkowych.<sup>7</sup> Przyjęto go w całej okolicy wieńcami, tańcem i muzyką.

<sup>8</sup> On jednak zburzył wszystkie ich miejsca kultu, a święte gaje kazał wyrąbać. Otrzymał bowiem rozkaz zniszczenia wszystkich bogów tej ziemi, aby samemu Nabuchodonozorowi

---

3, 7 Wj 15, 20; Sdz 11, 34; 1 Sm 18, 6; 1 Krl 1, 40; 2 Mch 6, 7  
3, 8 Dn 6, 8; 11, 36; 2 Tes 2, 4

które zostają niewolnikami Nabuchodonozora. Uznając go za „wielkiego króla” (w. 2), czyli suwerena, podbita ludność godzi się także na zniszczenie własnej religii i przyjmuje jako jej namiastkę totalitarny system władzy z kultem jednostki. Jest to wyraźna aluzja do szaleńczych zamiarów Antiocha IV, które w Izraelu spowodowały wybuch rewolty machabejskiej (1 Mch 1). Paganie nie są jednak zdolni do takiego powstania, gdyż ich bogowie są tylko uludą. Nawet odważni Fenicjanie poddali swe warownie, rezygnując z dalszego oporu (w. 6), i przyjęli wojska okupacyjne z taneczną muzyką, przystrojeni wieńcami na sposób grecki (por. Syr 32, 2; 3 Mch 7, 16). Autor wyraźnie chce przeciwstawić niezłomną wiarę Izraela (rozdz. 4) tchórzliwej postawie pogan, którzy ugięli się przed pychą bezbożnego szaleńca. Holofernes, niszczący ich świątynie jest tylko narzędziem w szerszym boskim kultu Nabuchodonozora, który sam nie pojawia się w akcji. Oczywiście, pod tym symbolicznym imieniem kryje się Antioch IV. Władcy Asyrii i Babilonii nigdy nie uważali się za bogów. Czynią to dopiero Seleucydzi (por. Dn 3, 5), naśladując przykład Aleksandra Wielkiego, który kazał się oficjalnie tytułować „bogiem”. Zamierzeniem autora Jdt jest od samego początku opowiadania wskazanie na nieuchronny konflikt pomiędzy „anty-bogiem”, narzucającym przemocą własny kult, a prawdziwym Bogiem Izraela.

służyły wszystkie narody, i jego tylko nazywały bogiem wszystkie języki i ludy. <sup>9</sup> Tak przybył na równinę Ezdrelonu, w pobliże Dotan, które leży naprzeciw wielkiego pasma gór Judei. <sup>10</sup> Rozłożyli się obozem pomiędzy Geba i Scytopolis na cały miesiąc, aby zgromadzić wszystkie tabory wojskowe.

### Alarm i wielka modlitwa w Judei

**4** <sup>1</sup> Izraelici, mieszkający w Judei, usłyszeli co uczynił narodom Holofernes, naczelnny wódz króla Asyrii, Nabuchodonozora: jak złupił wszystkie ich świątynie i skazał je na zniszczenie. <sup>2</sup> Przejęli się wielką trwogą o Jeruzalem i o świątynię

4, 1 2 Krl 18, 33-35; 19, 17-19

4, 2 2 Mch 13, 10; 14, 36

Ostatnie wersety (3, 9 n.) przenoszą akcję historii na teren Ziemi Świętej. Ezdrelon to grecka nazwa sławnej w dziejach biblijnych doliny Jizreel, miejsca wielu ważnych wydarzeń. Pod nazwą Har-Magedon (od miasta Megiddo) będzie ona areną definitywnej klęski „królów całej ziemi” (Ap 16, 14.16). Tutaj miasto Megiddo nie jest wspomniane, gdyż w czasach hellenistycznych było już opuszczone. Autor wymienia natomiast inne miasta, dobrze znane z dziejów Izraela: Dotan (por. Rdz 37, 17) i Scytopolis (grecka nazwa Betszean). Geba to zapewne dzisiejsze Dżeba w Samarii, między Betel a Szilo. Wzmianka o miesięcznym zgromadzeniu wojsk nieprzyjacielskich u granic Judei wprowadza we właściwą akcję opowiadania Jdt.

### Alarm i wielka modlitwa w Judei (4, 1-15)

Odtąd miejscem dalszych wydarzeń będzie Ziemia Święta. Termin Judea oznacza tu nie tylko południowy region Palestyny, lecz całe terytorium zamieszkiwane przez Żydów. Galilejskie miasto Betulia, nieznane w historii, jak później Nazaret; strzeże ono drogi

Pana, Boga swego.<sup>3</sup> Niedawno dopiero wrócili z niewoli, lud Judei niedawno się zgromadził. Zbezczeszczone naczynia, ołtarz i przybytek zostały poświęcone.<sup>4</sup> Rozesłano więc posłów do całej krainy Samarii, do Kony, Bet-Choron, Belmain i do Jerycha, Choby i Esory, i do doliny Salem.<sup>5</sup> Zajęli wszystkie

---

4, 3 Ezd 6, 14-22; Ez 38, 8

4, 4 1 Mch 1, 21-28.36-40; Dn 11, 31-35

4, 5 1 Mch 14, 33

do Judei i do świętego miasta Jeruzalem. Żydzi, mieszkający w wolnym od niedawna kraju, zatrwożeni są nie tyle o własne życie, ile o „świątynię Pana, Boga swego” (w. 2). Są oni idealnym obrazem ludu Bożego, podobnie jak Nabuchodonozor i Asyryjczycy symbolizują bezbożność i okrucieństwo. Autor natchniony chce ukazać historię w świetle objawienia zawartego w księgach biblijnych. Izraelici czynią więc, na rozkaz arcykapłana, przygotowania do obrony (4, 1-7), lecz nade wszystko uciekają się do broni duchowej, do postu i modlitwy (4, 8-15).

„Niedawny powrót z niewoli” (w. 3) oznacza dwa wydarzenia odległe od siebie w czasie o kilka stuleci: powrót z Babilonii w 538 r., ale też odbudowę przez Judę Machabeusza (164) świątyni sprofanowanej przez Antiocha IV Epifanesa (por. 1 Mch 4, 36; 2 Mch 10, 3-5). Wydarzenia czterech stuleci, dzielących obydwa fakty historyczne, zostały tu pominięte milczeniem. Autora interesują wyłącznie tragiczne doświadczenia dziejów Izraela, które naród wybrany potrafił mocą nadprzyrodzonej wiary wykorzystać ku własnej konsolidacji. Historia stała się nauczycielką życia: nierozumni, po ludzku sądząc, opór Izraela wobec potężnego wroga, stał się źródłem nowego życia.

Linia oporu (w. 4) wyznaczona jest północną granicą Judei; nazwy miejscowe należy wiązać częściowo z terytorium Samarii. Autor świadomie puszcza w niepamięć odwieczną wrogość pomiędzy obydwojma częściami dawnego królestwa Dawida: Machabeusze starali się przecież przywrócić pierwotną jedność Izraela. Opis granic Judei odpowiada najlepiej schyłkowi II wieku przed Chr. (108/107), kiedy to Jan Hirkan oblegał Samarię, ale jeszcze nie

szczyty wysokich gór, otoczyli murami położone tam osady; zgromadzili też żywność na zapasy wojenne, ponieważ właśnie były żniwa na polach. <sup>6</sup> A Joakim, który wówczas był arcykapłanem w Jeruzalem, napisał list do mieszkańców Betulii i Be-tomestaim w dolinie Ezdrelon w pobliżu Dotan. <sup>7</sup> Kazał im

---

zdobył Scytopolis (Antiq. XIII 10, 3 n.). Przynajmniej niektóre spośród wymienionych tu nazw geograficznych (Choba, dolina Salem) zdają się przywoływać na pamięć zwycięską wyprawę Abrama przeciw królom pogańskim (Rdz 14, 15-18). Opowiadanie to było wówczas przedmiotem rozlicznych dociekań, jak świadczą m. in. teksty z Qumran (Apokryf Genesis XXI, 8 – XXII, 17). Belmain to zapewne zniekształcona nazwa Abel-Maim, znana z historii Izraela (2 Krn 16, 4). Z kolei nazwy Jerycho, Bet-Choron i Chasor (Esora) przypominały czytelnikowi podboje z czasów Jozuego (Joz 6-11). Okres żniwny, przypadający na czerwiec, to zapowiedź Święta Żniw (Wj 23, 16), czyli Pięćdziesiątnicy. Akcja Księgi Judyty rozgrywa się w ciągu czterdziestu dni oblężenia Betulii (7, 20.30), a przedłuża się trzymiesięcznym świętowaniem w Jeruzalem (16, 20), aż do październikowych świąt Namiotów.

Arcykapłan imieniem Joakim (Jojakim) znany jest z epoki perskiej (Ne 12, 10), wówczas jednak Jeruzalem było pod obcą władzą i arcykapłani nie mogli podejmować działań wojennych. Autor biblijny ma tu raczej na myśli czasy dynastii Seleucydów, kiedy to arcykapłan jerozolimski pełnił rolę etnarchy, odpowiedzialnego również za sprawy cywilne. Możliwe, że chodzi tu o sławnego Alkimosa – Joakima (Antiq. XII 9, 7), który był nieprzejednanym wrogiem Judy Machabeusza, ale musiał ulec przed autorytetem bohatera. Akcja Jdt wydaje się odbiciem tamtych wydarzeń, opisaną szczegółowo w Księgach Machabejskich.

Po raz pierwszy w opowiadaniu pojawia się nazwa Betulii (gr. *Baitylua*). Historia biblijna nie zna takiego miasta; różne są więc próby jego lokalizacji. Niektórzy widzą tu nazwę miejscowości Betul, położonej w pokoleniu Symeona (Joz 19, 4), z którego wywodziła się Judyta (Jdt 8, 1). Inni wołają tę nazwę tłumaczyć symbolicznie: „dom Boga” (hebr. *bet El*) lub „dziewica” (*betula*). Byłoby

zając przełęcz górskie; tamtędy bowiem wiodła droga do Judei, łatwo więc było przeszkodzić w natarciu: gardziel wąwozu mieściła najwyżej dwu ludzi.<sup>8</sup> Izraelici uczynili jak im nakazał arcykapłan Joakim i starszyzna ludu Izraela, zasiadająca w Jeruzalem.<sup>9</sup> Wszyscy Izraelici żarliwie modlili się do Boga, korząc swe dusze w surowym poście.<sup>10</sup> Podobnie czyniły ich żony, dzieci i służba; cudzoziemcy, najemnicy i niewolnicy przepasywali się worami pokutnymi.

<sup>11</sup> Ci zaś Izraelici, którzy mieszkali w Jeruzalem, wraz z żonami i dziećmi padli na twarze przed świątynią, posypali głowy popiołem i ukazali Panu swe wory pokutne.<sup>12</sup> Nawet ołtarz okryli worem, jednym głosem wołając żarliwie do Boga

---

4, 9: 2 Krn 20, 3.13; Jon 3, 7-8

4, 11: 2 Krn 20, 18; Est 4, 1

to zatem określenie samej Jerozolimy, spotykane u proroków. W każdym razie położenie miasta w dolinie Ezdrelon wskazuje na jego strategiczne zadanie: broni ono Jerozolimy przed wrogimi wojskami. Jest to symboliczne miejsce, w którym nieuchronnie musi nastąpić ostateczna rozprawa ludu Bożego z mocami tego świata (por. Har-magedon w Ap 16,16).

„Starszyzna (gr. *gerousia*) ludu Izraela” (w. 8) była okazjnie zwoływana przez królów (1 Krl 8, 1), ale dopiero w epoce hellenistycznej stała się ona senatem arcykapłana (2 Mch 11, 27), co potwierdza napis na monetach Hirkana I (134-104 przed Chr.): „Arcykapłan Jan i Rada Żydów”. Hagiograf przedstawia tę późną instytucję jako stały element historii Izraela.

Druą część perykopy (4, 9-15) jest opisem liturgii pokutnej w Jeruzalem (por. Jl 1-2). Od czasu wyzwolenia z Egiptu, modlitwa i pokuta towarzyszą Izraelowi w momentach śmiertelnego zagrożenia. Wór pokutny to włosienica zakładana pod ubranie (9, 1) w celu umartwienia ciała. Rytuał ten obowiązywał wszystkie stany w całym kraju, łącznie z bydłem (Jl 3, 7 n.). Zwyczaj okrywania worem także ołtarza w świątyni jest tu wspomniany jeden raz w Biblii; ma on wyrażać solidarność narodu z Bogiem. „Żarliwe” (dosł.

Izraela, aby nie wydawał ich dzieci na łup, żon na porwanie, miast swego dziedzictwa na zniszczenie, a świątyni na zbezczeszczenie i szyderstwo pogan.<sup>13</sup> Pan wysłuchał ich wołania i wejrzał na ich ucisk. A lud pościł przez wiele dni w całej Judei i przed świątynią Pana Wszechmogącego w Jeruzalem.<sup>14</sup> Arcykapłan Jojakim i wszyscy kapłani stojący przed obliczem Pana, a także słudzy Pańscy, przepasali się worami pokutnymi i składali ustawiczne ofiary całopaleń, ślubowań i dobrowolne dary ludu.<sup>15</sup> Posypując swe turbany popiołem, wołali do Pana z całą mocą, aby wejrzał łaskawie na cały dom Izraela.

---

4, 13 Wj 2, 24-25; 3, 7; Ne 9, 9

4, 14 Jl 2, 17

4, 15 Joz 7, 6; Ne 9, 1; 2 Mch 10, 25; 14, 15

jednogłośne) wołanie całego ludu to charakterystyczna cecha modlitwy Izraela, który stanowi jeden żywy organizm (por. 7, 29; 13, 17; 15, 2.5.9). Bóg nie pozostaje głuchy na wołanie swego ludu w udręce (por. Wj 2, 23 n.): „wysłuchał ich wołania i wejrzał na ich ucisk”. Zdanie to stanowi centrum całej perykopy i punkt zwrotny w opowiadaniu. Obok modlitwy i dobrych uczynków (Tb), istotnym wyrazem nawrócenia jest postawa postu (Jdt i Est). Jest ona sposobem przejednania sprawiedliwości Bożej, odwrócenia klęski i zyskania łask (2 Krn 20, 3; Sdz 20, 26 n.). Charakterystyczny jest podział, sprawujących kult w świątyni jerozolimskiej na trzy kategorie: arcykapłan, kapłani i słudzy Pana (por. Jl 2, 17). Również system ofiar składanych w świątyni dzieli je na trzy rodzaje: ofiary publiczne i prywatne, które z kolei mogły być ślubowane bądź też dobrowolne. „Turbany” to nakrycia głowy używane podczas składania ofiar (Wj 28, 40; 29, 9). Prawo zakazywało wprowadzić kapłanom noszenia oznak żałoby, w tym wypadku jednak popiół na głowach był znakiem modlitwy przebłagalnej. Podobny rytuał odprawiali przed walką żołnierze Judy Machabeusza (por. 2 Mch 10, 25; 14, 15).



## Rada wojenna Holofernesa

**5** <sup>1</sup> Doniesiono Holofernesowi, wodzowi wojsk asyryjskich, że Izraelici przygotowują się do wojny: zamknęli przejścia górskie, otoczyli murami najwyższe szczyty, a w dolinach zastawili zasadzki. <sup>2</sup> A on zapłonął wielkim gniewem, zwołał wszystkich wodzów Moabu, generałów Ammonu i satrapów Wybrzeża. <sup>3</sup> Przemówił do nich: „Powiedzcie mi, Kanaanajczycy, co za naród mieszka w tych górach? Jakie miasta on zamieszkuje i jaka jest liczba ich wojska? Na czym polega ich siła i potęga? Jaki król stoi na czele ich wojska? <sup>4</sup> Dlaczego nie chcą oni wyjść mi naprzeciw, jak wszyscy mieszkańcy Zachodu?” <sup>5</sup> Odrzekł mu Achior, wódz naczelny Ammonitów:

---

5, 2    1 Mch 3, 27; 2 Krl 24, 2; Ps 83, 7-9

## Rada wojenna Holofernesa (5, 1-21)

Izrael jest tak małym narodem, że Holofernes musi zasięgnąć informacji na jego temat u wodzów sąsiednich ludów, które już poddały się Asyrii (ww. 1-4). Zebranie rady wojennej posłuży za pretekst przemówienia Achiora (ww. 5-21), w którym przedstawi on teologię historii Izraela. Przeciwnością tej ważnej mowy będzie w następnym rozdziale (6) mowa Holofernesa dowodząca wyższości Nabuchodonozora nad wszystkimi bogami. Te dwie przeciwstawne mowy zostaną wreszcie dopełnione ponowną wizją tragicznej sytuacji Izraela (7).

Holofernes, zdumiony i rozwścieczony oporem Izraela, pragnie poznać źródło nadziei tego górskiego ludu. W tym celu zwołał do siebie znamienitych przedstawicieli ludności Kanaanu. Tą starożytną nazwą obejmuje on wszystkich tradycyjnych wrogów Izraela (por. Wj 15, 14 n.). Moabici i Ammonici uczestniczyli w zniszczeniu Jeruzalem przez Nabuchodonozora (2 Krl 24, 2); „satrapowie Wybrzeża” to perscy namiestnicy miast nadmorskich.

Pytania Holofernesa świadczą o jego „pragmatyzmie”: nie może on pojąć zasad religijnych, rządzących dziejami Izraela.

„Panie mój, posłuchaj tego, co powie twój sługa. Oznajmię ci prawdę o tym narodzie, zamieszkującym pośród gór; kłamstwo nie wyjdzie z ust. Twojego sługi. <sup>6</sup> Naród ten, to potomkowie Chaldejczyków. <sup>7</sup> Pierwotnie byli oni przybyszami w Mezopotamii, ponieważ nie chcieli iść za bogami swych ojców, którzy byli w ziemi chaldejskiej. <sup>8</sup> Zeszli z drogi swoich przodków i zaczęli oddawać cześć Bogu nieba, Bogu, którego poznali. Wyprzedzono ich sprzed oblicza ich bogów; uciekli więc do Mezopotamii i żyli tam jako przybysze przez długi czas. <sup>9</sup> Ich Bóg kazał im opuścić miejsce ich przebywania i udać się do Kanaanu. Zamieszkali tam, stając się bardzo bogaci w srebro i złoto,

---

5, 6 Rdz 11, 31; Ne 9, 7-15

5, 7 Joz 24, 2-3

5, 9 Rdz 13, 2; 26, 13

Odpowiedzi udzieli mu jeden z dowódców, typ „dobrego poganina”, Achior. Imię to, nieznanne w Biblii, przypomina literacką postać Achikara. Był to popularny bohater wschodniej opowieści, która w aramejskiej wersji krążyła wśród Żydów egipskich już w V w. przed Chr. (por. Tb 1, 21 n.). Możliwe, że pierwotna forma tego imienia brzmiała Achiud (por. Lb 34, 27 LXX: Achior). W każdym razie hagiograf nawiązuje do etymologii hebrajskiej tego imienia: „mój brat jest światłem”. Wyraża ona wyznanie wiary „syna Ammona”, że Izrael, jego brat, niesie „światłość dla ludów” (Iz 51, 4; por. 49, 6). Achior jest tu upodobniony do pogańskiego wieszczka Balaama, który w natchnieniu prorockim objawił szczególną rolę Izraela pośród narodów (Lb 22-24). Przemówienie Achiora opiera się na deuteronomistycznej zasadzie „pragmatyzmu moralnego”. Hagiograf ustami wodza Ammonitów wprowadza czytelnika w istotę konfliktu, jaki dzieli obie strony uczestników dramatu. Achior okazuje się, obok Judyty, jedynym wierzącym w opiekę Jahwe nad Izraelem. Pogańskie pochodzenie wieszczka ma dodać opowiadaniu wiarygodności.

Przemówienie Achiora dzieli się na trzy części: najpierw (6-16) wymienia on fakty z historii Izraela, od jej początku do zdobycia Ziemi Obiecanej; następnie (17-19) w refleksji religijnej wskazuje

a także w trzody. <sup>10</sup> Potem udali się do Egiptu, gdyż ziemię Kanaan ogarnął głód. Przebywali tam, dopóki znajdowali środki do życia. Rozrosli się tam w lud wielki i niezliczony. <sup>11</sup> Lecz król Egiptu powstał przeciw nim, aby ich udręczyć pracą przy wyrobie cegły; upokorzył ich i zamienił w niewolników. <sup>12</sup> Wtedy wołali do swego Boga, a On uderzył cały

---

5, 10 Rdz 42, 2; 46, 1

5, 11 Wj 1, 7-14

5, 12 Wj 2, 23; 3, 20; Joz 24, 5

na zależność pomiędzy dobrobytem Izraela a jego wiernym zachowaniem Prawa; wreszcie (20-21) udziela rady wrogom Izraela: można go pokonać tylko wtedy, gdy złamie on przymierze ze swym Bogiem.

Nazwanie Izraela potomstwem Chaldejczyków (6) to aluzja do pochodzenia Abrahama, który w Ur Chaldejskim rozpoczął swą pielgrzymkę wiary. „Mezopotamia” (dosł. Międzyrzecze) oznacza tu okolice Charanu, leżące między dopływami górnego Eufratu (por. Rdz 12, 4). Opowiadanie biblijne nie mówi wprost, że wędrówka patriarchów była spowodowana prześladowaniem religijnym. Mamy tu przykład midraszu, rozwijanego chętnie w późniejszej literaturze apokryficznej: Abraham, otrzymawszy objawienie Boga prawdziwego, odmówił kultu bogów swego ojca Teracha, co spowodowało gniew króla Nimroda i wygnanie patriarchy z miasta. W miejsce pogańskich bogów, ojcowie Izraela przyjęli kult jedynego „Boga nieba”. Zwrot ten, charakterystyczny dla epoki perskiej, spotykamy już w aramejskich tekstach kolonii żydowskiej na Elefantynie (V w.) i w późniejszych księgach Biblii (Ezd, Tb). Tak ogólne określenie Boga Izraela ma ukazać poganom uniwersalny charakter jego religii.

Dalszym etapem wędrówki patriarchów była ziemia Kanaan. Status „przybyszów” zmienił się tam w „zamieszkanie” (9), a Bóg napełnił ich wszelkim bogactwem (por. Rdz 12, 5.16). Pobyt w Egipcie spowodowany był powszechnym głodem, o którym wspomina Rdz 12, 10. Szczegół o pozostawaniu tam aż do wyczerpania się żywności w Egipcie (10) jest kolejnym przykładem midraszu (por. Dz 7, 11). Wołanie do Boga o pomoc przypomina obecną

Egipt nieuleczalnymi plagami. I wypędzili ich Egipcjanie od siebie.<sup>13</sup> Bóg osuszył przed nimi Morze Czerwone<sup>14</sup> i wyprowadził ich drogą ku Synajowi i Kadesz-Barnea. A oni wypędzili wszystkich mieszkańców pustyni<sup>15</sup> i zamieszkali w kraju Amorytów, a mieszkańców Cheszbonu wytracili własnymi siłami. Potem przekroczyli Jordan i wzięli w posiadanie całą krainę górską.<sup>16</sup> Wypędzili przed sobą Kananejczyków, Peryzzytów, Jebusytów, Sychemitów i wszystkich Girgaszytów. Mieszkali tam długi czas.<sup>17</sup> Dopóki nie zgrzeszyli przeciw swemu Bogu,

---

5, 13 Wj 14; Joz 2, 10

5, 14 Wj 19, 1; Lb 13, 26; Pwt 1, 46

5, 15 Lb 21, 21-32

5, 16 Joz 3, 10; Pwt 7, 1

5, 17 Wj 23, 20-33; Kpl 26, 3-12; Pwt 28, 1-14

sytuację Izraela w obliczu nowego zagrożenia (por. 4, 9). Autor sięga pamięcią do dawnych interwencji zbawczych Boga w dzieje swego ludu, aby wyjaśnić aktualną postawę narodu. Wyzwanie, jakie Izrael rzuca armii Holofernesa, oparte jest na ufności w Bożą pomoc, jak niegdyś w Egipcie. Lekcja historii ma ukazać szczególny charakter Narodu Wybranego: Bóg osobiście zaangażował się w jego obronę. Determinacja Izraela w obronie swej niepodległości byłaby niezrozumiała bez uwzględnienia jego szczególnych doświadczeń podczas Wyjścia. „Plagi” egipskie (12) to częsty motyw literatury biblijnej (np. Joz 24, 5; Iz 10, 24-26; 19, 3-6 i in.). Wypędzeni przez Egipcjan, sami z kolei „wypędzili wszystkich mieszkańców pustyni” (14), a następnie Kanaanu (16). „Amoryci” to ludy semickie, zamieszkujące wschodnie wybrzeże Morza Martwego (por. Lb 21, 25-35); w Biblii są oni często utożsamiani z Kananejczykami. „Cheszbon” był stolicą króla Sichona w Zajordaniu. Izraelici po przejściu Jordanu opanowali „krainę górską”, jak nazywano ogólnie wyżynę Judei, Samarii i Galilei (por. Joz 2, 16; 13, 6). Na liście dawnych mieszkańców Palestyny, wypędzonych przez Izrael, nieoczekiwanie pojawiają się Sychemici (16); jest to zapewne aluzja do rzezi, jakiej dopuścili się Symeon i Lewi w odwecie za zniewagę swej siostry (Rdz 34; por. Jdt 9, 2).

było im dobrze, ponieważ był z nimi Bóg, który nienawidzi grzechu.<sup>18</sup> Gdy jednak zeszli z drogi, jaką im wyznaczył, wielu z nich zginęło w licznych wojnach, a inni dostali się do niewoli w obcych krajach. Świątynia ich Boga została doszczętnie zniszczona, a miasta ich zdobyli wrogowie.<sup>19</sup> A teraz, nawróciwszy się do swego Boga, powrócili z diaspory, gdzie byli rozproszeni, i odzyskali Jeruzalem, gdzie jest ich świątynia. Zamieszkali w krainie górskiej, gdyż była opustoszała.<sup>20</sup> A zatem, wodzu i panie, jeśli jest jakaś wina w tym narodzie, jeśli zgrzeszyli przeciw swemu Bogu, dostrzeżemy wśród nich tę przeszkodę, wydamy im wojnę i pokonamy ich.<sup>21</sup> Jeśli natomiast ten naród jest niewinny, to niech mój pan ich zostawi. Ich Pan bowiem osłoni ich tarczą, ich Bóg będzie czuwał nad nimi; my zaś staniemy się pośmiewiskiem dla całej ziemi”.

---

5, 18 Kpl 26, 14-43; Pwt 28, 15-68; Ezd 5, 12

5, 19 Ezd 1-6; Ez 38, 8

5, 20 Jdt 11, 10

5, 21 Jdt 8, 18; 2 Mch 3, 39

Dalsze wersety (17-19), centralne w mowie Achiora, podają teologiczne wyjaśnienie sukcesów Izraela: nie zależą one od militarnej przewagi, lecz są wyrazem dobroci Boga, „który nienawidzi grzechu”. Dopóki więc Izrael pozostaje wierny przymierzemu synajskiemu, nikt nie zdoła go pokonać (por. Pwt 5, 9 n.). Klęski jego natomiast są bezpośrednim skutkiem niewierności względem Prawa. W ten sposób Achior ukazał dokładnie źródło ufności i mocy Izraela. Tak również winien Holofernes odczytać zdobycie Jeruzalem przez Babilończyków w 587 r. Powrót Izraelitów z rozproszenia (19) stanowi natomiast rehabilitację wiernej i pokutującej Reszty. To tradycyjne nauczanie proroków zostało zilustrowane już w Sdz 2, 11-19 (por. Ps 106, 40-46). Greckie słowo *diaspora* oznacza tu uprowadzenie do Babilonii; z czasem stanie się ono określeniem dobrowolnej emigracji Żydów do krajów pogańskich.

Zakończenie wystąpienia Achiora (20-21) to konkretne wnioski wysnute ze szczególnej historii Izraela. Holofernes winien się liczyć

### Achior wydany Izraelitom

<sup>22</sup> Gdy Achior zakończył swą mowę, zawrzał cały lud, siedzący w namiocie i stojący wokół. Generałowie Holofernesa, a także wszyscy mieszkańcy Wybrzeża i Moabu, wołali, aby go zabić: <sup>23</sup> „Nie boimy się Izraela! Ten naród nie ma w sobie siły potrzebnej do walki! <sup>24</sup> Wystąpmy do boju, a staną się oni pastwą twego wojska, wodzu Holofernesie!”

**6** <sup>1</sup> Gdy umilkł zgłęb ludzi, zasiadających w radzie, odezwał się Holofernes, wódz wojsk asyryjskich, do Achiora w obecności wszystkich cudzoziemców i synów Moabu: <sup>2</sup> „Kimże ty jesteś Achiorze, wraz z najemnikami Efraima, że

---

5, 22 Jr 26, 8-9

5, 23 Ez 38, 11

5, 24 Jdt 9, 7; 16, 2

6, 2 Jdt 3, 8

z działaniem Opatrzności w dziejach Narodu Wybranego; Izrael padnie jego łupem tylko w wypadku odrzucenia przez Boga. Jeśli jednak dochowa wierności przymierzu, Holofernes musi ustąpić wobec potęgi Bożej. Wiara Izraela jest źródłem jego ufności i nadludzkiej mocy; lekceważąc ją, armia asyryjska stałaby się „pośmiewiskiem” (*oneidismos*) narodów, dla których dotąd pośmiewiskiem była świątynia jerozolimska (4, 12). Charakterystyczne w przemówieniu Achiora jest też podwójne znaczenie tytułu „pan” (*kyrios*): „pan mój” to Holofernes, ale silniejszy od niego jest „Pan ich” (21). Dwuznaczność mowy Achiora przygotowuje już czytelnika na analogiczne przemówienie Judyty wobec Holofernesa (11, 5-19).

### Achior wydany Izraelitom (5, 22-6, 21)

Teologiczne spojrzenie na wiarę Izraela natrafia na sprzeciw i szyderstwo ze strony pogan. Dowódcy wojskowi podzielają taką wizję dziejów, w której liczy się tylko przewaga militarna (5, 22-24). Holofernes w swojej mowie (6, 1-21) rzuca wyzwanie nie tylko

prorokujesz nam dzisiaj? Twierdzisz, że Izraelitów nie da się pokonać, bo Bóg ich osłania swą tarczą. Któż jest bogiem, jeśli nie Nabuchodonozor? On pośle swe wojska i wytraci ich z powierzchni ziemi, a ich Bóg nie zdoła ich wybawić! <sup>3</sup> My zaś, słudzy jego, pobijemy ich co do jednego; nie ostoją się przed siłą naszych koni. <sup>4</sup> Stratujemy ich, aż góry nasycą się ich krwią, a doliny napelnią się trupami. Nie zostanie nawet ślad ich stopy wobec nas, tak doszczętnie będą zniszczeni – mówi

---

6, 3 2 Krl 18, 35; Dn 3, 15-18

6, 4 Iz 36, 18-20; Jr 46, 10; Ez 32, 5-6

Achiorowi, ale samemu Bogu. Uważa bowiem, że tylko Nabuchodonozor decyduje o losach narodów (1-9). Dlatego postanawia związanego Achiora wydać obrońcom Betulii, aby podzielił los tych, którzy sprzeciwili się władcy świata (10-15). Achior, przyjęty życzliwie w Betulii, przekaze dowódcom obrony szczegóły zbrodniczego planu (16-21).

Seria retorycznych pytań wprowadza czytelnika w istotę problemu: kto naprawdę kieruje losami świata? Problem ten podejmie później Judyta w swym dwuznacznym pytaniu (12, 14) wobec Holofernesa, a pełną odpowiedź przyniesie dopiero jej końcowy hymn dziękczynny (16, 2). Pytając Achiora: „kim ty jesteś?”, wyklada Holofernes własną koncepcję polityczno-religijną. Dla niego liczy się wyłącznie potęga ziemską; nie dopuszcza on możliwości istnienia innych czynników istotnych w ludzkiej egzystencji. Pycha jego wyraża się w ironicznych pytaniach, na które nie oczekuje bynajmniej odpowiedzi. „Najemnicy Efraima” to pogardliwe określenie Izraela, którego proroków chce on zdyskredytować na równi z mądrą radą Achiora. Najważniejsze i przełomowe jest tu następne wyznanie, stanowiące punkt zwrotny w akcji opowiadania: „Któż jest bogiem, jeśli nie Nabuchodonozor?” W tym ironicznym stwierdzeniu (por. 3, 8) streszczają się wszystkie bluźnierstwa nieprzyjaciół Boga prawdziwego, od faraona (Wj 5, 2) do Nabuchodonozora (Dn 3, 15). Odpowiedź na to butne pytanie przyniesie druga część Jdt: Bóg pokona swych wrogów „ręką kobiety” (16, 5). Tytuł

król Nabuchodonozor, pan całej ziemi. On tak powiedział, a jego słowa nie są daremne! <sup>5</sup> Ty zaś, Achiorze, najemniku z Ammonu, ponieważ wyrzekłeś te słowa w dniu twego buntu, nie będziesz oglądał mego oblicza odtąd aż do dnia, w którym dokonam zemsty na tym plemienu, przybyłym z Egiptu! <sup>6</sup> A wówczas miecz mego wojska, dzida ludu, który mi służy, przesyje twe boki! Padniesz pośród ich trupów, gdy ja powrócę! <sup>7</sup> Słudzy moi zaprowadzą cię teraz do górskiej krainy i zostawią przy jednym z miast na przełęczy. <sup>8</sup> Nie zginiesz, dopóki wraz z nimi nie zaznasz zagłady! <sup>9</sup> Jeśli więc ufasz w sercu, że oni nie będą pokonani, to nie spuszczaaj głowy! Tak powiedziałem, i żadne ze słów moich nie upadnie!”

---

6, 5: Jdt 5, 12; 16, 12; 1 Krl 22, 27

6, 9: 1 Krl 8, 56

„pana całej ziemi”, jaki uzurpował sobie pyszny władca, należy się wyłącznie Bogu (9, 12; 13, 18). Autor ma tu wyraźnie na myśli Antiocha IV, który w przekonaniu Żydów domagał się czci boskiej. Ten tragiczny konflikt pomiędzy prawdziwym Bogiem a szalonym władcą stanowi cechę szczególną apokaliptyki biblijnej (Ez 38 n.) i apokryficznej. Słowa Holofernesa naśladują ton prorockich wyroczni Jahwe (Ez 32, 5 n.; 39, 18). Achior, podobnie jak prorocy Izraela, naraził się swemu panu za to, że otwarty był na natchnienie Boże. Dlatego podzieli los swoich poprzedników. Holofernes nie wie oczywiście, że jego zapowiedź spełni się w sposób dla niego nieoczekiwany: włączeniem Achiora do społeczności Izraela (14, 10). Ten, który miał być świadkiem klęski buntowników, będzie mógł poświadczyć tragiczny los asyryjskiego wodza (14, 6). Ironia losu sprawi, że zupełnie innego wydźwięku nabierze butne zapewnienie: „żadne ze słów moich nie upadnie!” Holofernes naśladuje tu styl Bożych obietnic (Joz 21, 45; 23, 14; 1 Sm 3, 19), przekonany o swej nieomyślności. Autor natchniony przygotowuje czytelnika w ten sposób na odwrócenie sytuacji w drugiej części opowiadania.



<sup>10</sup> I rozkazał Holofernes swoim sługom, którzy stali przy nim w jego namiocie, aby wzięli Achiora, zaprowadzili go do Betulii i wydali w ręce Izraelitów. <sup>11</sup> Słudzy wzięli go i wyprowadzili poza obóz w dolinę. Poprzez wąwóz udali się w krainę górzystą i doprowadzili go aż do źródeł, jakie były poniżej Betulii. <sup>12</sup> Zobaczyli ich ludzie z miasta leżącego na szczycie góry; wzięli broń i wyszli z twierdzy, podczas gdy procarze obstawili zbocze i strzelali do nich kamieniami. <sup>13</sup> Ci, wymknąwszy się spod góry, zostawili związanego Achiora u jej podnóża, a sami wrócili do swego pana.

<sup>14</sup> Wtedy Izraelici wyszli z miasta, obścąpili go, a po zdjęciu mu więzów zaprowadzili do Betulii. Postawili go przed

---

6, 11 Jdt 7, 3-17

Na razie związany Achior będzie porzucony w pobliżu źródeł, u stóp miasta, leżącego na górze (10-13). Łatwo dostrzec symboliczny wymiar tego sformułowania. Źródło jest symbolem obłubieńczej czystości Izraela (Pnp 4, 12); na nic się zdadzą próby odcięcia Betulii od jej źródeł (Jdt 7, 3-17). Jak się później okaże, tam właśnie Judyta zaczerpnie siły do ostatecznej walki (12, 7). Achior antycypuje niejako zwycięstwo nad wrogiem, które dopełni się po czterdziestu dniach. Dopełnieniem tego symbolu jest miasto, leżące na szczycie (por. Mt 5, 14). Betulia, miasto dziewicze, już w swej topografii jest zapowiedzią ostatecznego ocalenia, jeśli tylko dochowa wierności Oblubieńcowi. Co więcej, przyjęcie w jej mury Achiora to znak powszechności zbawienia. Zwierzchnicy (gr. *archontes*) miasta, wymienieni tu imiennie, zwołali starszyznę (*presbyteroi*) i zgromadzenie (*ekklesia*). Wszystkie te określenia wskazują ponownie na epokę hellenistyczną, jako czas ostatecznej redakcji Jdt. Żadne z podanych tu imion nie znajduje potwierdzenia w innych źródłach biblijnych, co przemawia za ich fikcyjnym charakterem. Wzmianka o pokoleniu Symeona, które nie odegrało szczególnej roli w dziejach Izraela, świadczy o zainteresowaniu autora natchnionego postacią tego patriarchy. Próbę usprawiedliwienia jego okrutnego czynu (Rdz 34) spotykamy również w apokryficznej Księdze Jubileuszów (połowa II wieku przed Chr.).

zwierzchnikami miasta. <sup>15</sup> Byli nimi wówczas Ozjasz, syn Micheasza, z pokolenia Symeona, Chabris, syn Otniela i Charmis, syn Melkiela. <sup>16</sup> Zwołali oni całą starszyzną miasta; zbiegła się też na to zgromadzenie cała młodzież i kobiety. Postawiono Achiora pośrodku ludu, a Ozjasz zaczął go wypytywać o to, co zaszło. <sup>17</sup> Ten w odpowiedzi oznajmił im cały przebieg narady u Holofernesa. Powtórzył im wszystko, co powiedział wobec dowódców asyryjskich, i jak się chełpił Holofernes przeciw domowi Izraela. <sup>18</sup> Lud zaś, upadłszy na ziemię, oddał pokłon Bogu i tak się modlił:

<sup>19</sup> „Panie, Boże nieba, spójrz na ich pychę,  
zmiłuj się nad naszym poniżonym narodem  
i wejrzyj dziś na oblicze poświęconych Tobie!”

---

6, 16 Jł 2, 16; 2 Krn 20, 13

6, 17 2 Krł 18, 37

6, 19 Ezd 1, 2; 5, 12; 2 Krł 19, 4.16; Dz 4, 29; Ps 84, 10

Zeznanie Achiora jest dla hagiografa okazją do powiązania obu części narracji. Czytelnika uderza brak w obleganej Betulii sił wojсковych. Jej ludność wydaje się zupełnie bezbronna i pozbawiona pomocy z zewnątrz wobec nieprzyjacielskiej nawały. Jediną bronią osamotnionego miasta jest pokorna modlitwa (19). Pierwsza z serii siedmiu modlitw przekazanych w Jdt (por. 9, 2-14; 10, 8; 13, 4-7; 13, 14; 13, 17; 16, 1-17) to zbiorowa lamentacja podczas liturgii pokutnej. Jej adresatem jest „Pan, Bóg nieba” – ten tytuł nadają Mu często teksty epoki perskiej (np. 2 Krn 36, 23; Ezd 1, 2; Tb 10, 14). Przeciwnieństwem wyniosłej pychy (*hyperefania*) nieprzyjaciół jest ponizenie (*tapeinosis*) Narodu Wybranego. „Poświęceni” to określenie Izraela (por. Wj 19, 6), które w późnym judaizmie wskazuje na relację przymierza z Bogiem (Dn 7, 22.27). Naród święty jest wyłączony spośród narodów i przeznaczony na wyłączną służbę Bogu, wbrew zamiarom bezbożnego Nabuchodonozora. Poświęcenie Bogu nie oznacza jednak wykluczenia pobożnych pogan. Symbolicznie wyrazi to naczelnik miasta – Ozjasz, przygarnia-

<sup>20</sup> Pocieszali też Achiora i wysławiali go bardzo. <sup>21</sup> Ozjasz zabrał go ze zgromadzenia do własnego domu i wydał ucztę dla starszyny. Całą tę noc wzywali na ratunek Boga Izraela.

### Oblężenie Betulii

**7** <sup>1</sup> Nazajutrz Holofernes rozkazał całemu wojsku i rzeszy sojuszników, aby ruszyli do ataku na Betulię, aby zajęli wąwozy górskie i wydali bitwę Izraelitom. <sup>2</sup> Ruszyli więc do walki w tym dniu wszyscy wojownicy. Wojsko ich liczyło sto dwadzieścia tysięcy piechoty i dwanaście tysięcy konnicy, nie licząc ogromnej rzeszy ludzi, którzy towarzyszyli taborom. <sup>3</sup> Rozbili obóz w kotlinie blisko Betulii, nad źródłem. Na sze-

---

6, 21: Ps 134, 1; Iz 30, 29

7, 1: Jdt 4, 7

7, 2: Jdt 2, 15.20

7, 3: Jdt 3, 9; 4, 6

jąc Achiora do swego domu. „Uczta”, jaką wydał on z tej okazji dla starszyny miasta, to po prostu przerwanie postu po zachodzie słońca. Całonocna modlitwa błagalna ludu kończy tę perykopę i wprowadza w symbolikę nocy, która przynosi zbawienie.

### Oblężenie Betulii (7, 1-20)

Rozpoczyna się decydująca walka potęgi ziemskiej z ludem Bożym. Ogromna armia nieprzyjaciół oblega maleńką, samotną Betulię (1-7). Za radą wrogich sąsiadów Izraela Holofernes każe odciąć jedyne źródło, które zaopatrywało mieszkańców w wodę (8-17). Po 34. dniach oblężenia śmierć zagląda w oczy głodnych i spragnionych wody obrońców miasta (18-20).

Liczba wojsk nieprzyjacielskich jest zawrotna (por. 2, 20), jak w ówczesnych pismach apokaliptycznych (np. *Zwój Wojny* z Qumran). Stanowi ona wymowny symbol potęgi światowej, której nie

rokość obozowisko rozciągało się od Dotan do Belmain, a długie było od Betulii aż po Kiamon, naprzeciw Ezdrelonu. <sup>4</sup> Izraelici, widząc te tłumy, przelękli się bardzo. Mówili nawzajem do siebie: „Teraz pochłoną oni całą powierzchnię ziemi. Nawet najwyższe góry, ani wąwozy, ani wzgórza nie ostoją się pod ich naporem”. <sup>5</sup> Wziąwszy więc broń, rozpalili ogniska przy swoich wieżach i trzymali straż przez całą tę noc. <sup>6</sup> Następnego dnia Holofernes wyprowadził całą konnicę przeciwko Izraelitom, którzy byli w Betulii. <sup>7</sup> Potem zbadał drogę, prowadzącą do miasta, dokonał przeglądu źródeł wodnych i obsadził je swoimi strażnikami. Sam zaś powrócił do swoich wojsk. <sup>8</sup> Przyszli wtedy do niego wszyscy dowódcy Edomu, wodzowie Moabu i generałowie Wybrzeża, mówiąc: <sup>9</sup> „Posłuchaj, władco nasz, co ci radzimy, aby nie doszło do klęski twego wojska. <sup>10</sup> Ten lud bowiem, synowie Izraela, pokłada ufność nie tyle w

---

7, 4 1 Mch 6, 40-41; 9, 6

7, 5 1 Mch 12, 28-29

7, 8 Jdt 5, 2

7, 9 2 Sm 14, 12; Jdt 10, 13

7, 10 Jdt 4, 5.7; 5, 1; 1 Krl 20, 23.28; Ps 68, 15.17

nie jest w stanie się oprzeć. Podobnie za fikcję literacką należy uznać zasięg terytorialny taborów asyryjskich. Nazwy miejscowości są tu częściowo zniekształcone, bo też autorowi nie chodziło o dokładność geograficzną przy opisie północnej granicy ówczesnego Izraela. Pragnął on przede wszystkim przedstawić miażdżącą przewagę agresora nad mieszkańcami Judei. Metaforyczne wyrażenia (4) wskazują również na ogrom spustoszenia kraju przez obce wojska. Palenie ognisk i straż nocne należą do strategii wojennej, chroniąc przed nagłym atakiem (por. 1 Mch 12, 28 n.). „Cała ta noc”, kolejna w długim szeregu (por. 6, 21), stanowi zapowiedź nocy zwycięstwa.

„Następnego (dosł. drugiego) dnia” Holofernes, zgodnie ze swą zasadą demonstracji siły, próbuje złamać ducha mieszkańców Betulii pokazem swej potężnej kawalerii. Faktycznie, konnica była specjalnością armii asyryjskiej i musiała wywołać ogromne wrażenie w

swoich włóczytach, co w wysokości gór, w których mieszka. Szczyty ich gór nie są łatwe do zdobycia. <sup>11</sup> Dlatego, władco, nie wydawaj im regularnej bitwy, aby nie wytracić swego wojska. <sup>12</sup> Pozostań w obozie i strzeż każdego wojownika. Nato miast każ swoim ludziom, aby opanowali źródło wody, które wypływa u podnóża góry. <sup>13</sup> Stamtąd bowiem czerpią wodę wszyscy mieszkańcy Betulii. W ten sposób pokona ich pragnienie, i sami wydadzą swe miasto! My zaś z naszym wojskiem udamy się na pobliskie szczyty górskie i będziemy z nich pilnować, aby nikt nie uszedł z miasta. <sup>14</sup> Zostaną oni pokonani głodem, a z nimi ich żony i dzieci, zanim jeszcze miecz spadnie na nich; polegną na placach własnego miasta. <sup>15</sup> Ukarzesz ich strasznym wyrokiem za to, że się zbuntowali i nie poddali się tobie”. <sup>16</sup> Spodobała się ta rada Holofernesowi i jego oficerom. Rozkazał więc uczynić, jak radzili.

<sup>17</sup> Obóz Ammonitów, a z nimi pięć tysięcy Asyryjczyków, przemieścił się w dolinę, aby strzec źródeł wody przed

---

7, 12 Jdt 6, 11

7, 14 2 Krl 6, 25; 25, 3; Lam 1, 11

7, 15 Jdt 5, 4

Izraelu (por. 2 Krl 18, 23). Dalsze czynności przygotowawcze przed oblężeniem miasta to przede wszystkim wysłanie patroli w celu skontrolowania terenu i lokalizacji źródeł (7).

Ironiczny wydźwięk ma uwaga, że potężny Holofernes przyjmuje strategię podsunętą mu przez dowódców wojsk sojuszniczych. Znali oni lepiej warunki terenowe i zwyczaje ludności górskiej. Miasta w Kanaanie budowano na szczytach górskich w pobliżu źródeł, które umożliwiały zaopatrzenie w wodę. Odcięcie dopływu wody oznacza skazanie miasta na powolną śmierć z pragnienia. Podobna taktyka, stosowana do dziś w walkach z partyzantką w górach, pozwala też agresorowi uniknąć większych strat własnych.

Przebiegły plan odwiecznych nieprzyjaciół Izraela spotkał się z aprobatą rady wojennej. Śmiercionośny pierścień zacieśnia się coraz bardziej wokół oblężonej Betulii. Przesadzone proporcje liczbowe

Izraelitami. <sup>18</sup> Edomici i Ammonici zajęli góry naprzeciw Dotan. Część z nich udała się na południe i na wschód, naprzeciw Egrebel, w pobliże Chus nad wąwozem Mochmur. Reszta wojsk asyryjskich zajęła dolinę na całej jej powierzchni. Namioty ich i tabory zapełniły obóz w ogromnej ilości, której nie dało się zliczyć.

<sup>19</sup> Wówczas Izraelici wołali do Pana, Boga swego. Upadli bowiem na duchu, gdy otoczyli ich wrogowie, a nie było możliwości ucieczki. <sup>20</sup> Asyryjczycy otaczali ich obozem: piechota, rydwany i jeźdźcy, przez 34 dni.

### Rozpacz oblężonych i decyzja Ozjasza

Mieszkańcom Betulii zaczęło brakować wody. <sup>21</sup> Opróżniły się cysterny; nie było dnia, w którym można by napić się do

---

7, 18 Sdz 6, 5; 7, 12

7, 19 Wj 14, 10; Iz 30, 16

7, 21 Ez 4, 11

(17) to jeszcze jeden dowód, że mamy tu do czynienia z gatunkiem literackim bliskim apokaliptyce. Nazwy topograficzne w w. 18 wskazują przypuszczalnie na okolice miasta Samarii. Hagiograf chce uwypuklić beznadziejną po ludzku sytuację oblężonych, którzy w obliczu śmierci muszą bezgranicznie zaufać swemu Bogu. Taka właśnie była sytuacja Izraela po powrocie z niewoli (Ezd-Ne): otoczeni morzem pogan, czyhających na ich życie, żydowscy repatrianci z bronią w ręku odbudowują mury Jeruzalem, a jednocześnie wznoszą „płot wokół Prawa”.

### Rozpacz oblężonych i decyzja Ozjasza (7, 21-31)

Strategia oblegających okazała się przerażająco skuteczna. Paniczny strach, ubrany w szaty „zdrowego rozsądku” podpowiada zamkniętym w twierdzy ludziom, że wiara i modlitwa nie zdołają

syta, gdyż wydzielano wodę pitną.<sup>22</sup> Małe dzieci omdlewały, kobiety i młodzieńcy słabli z pragnienia, padali z wyczerpania na placach i w bramach miejskich.<sup>23</sup> Wówczas cały lud zgromadził się przy Ozjaszu i zwierzchnikach miasta: młodzieńcy, kobiety i dzieci. Wołano głosem wielkim wobec całej starszyny:<sup>24</sup> „Niech Bóg rozstrzygnie między wami a nami! Wyrządziście nam wielką krzywdę, nie chcąc rozmawiać pokojowo z Asyryjczykami.<sup>25</sup> Teraz nikt nam już nie pomoże; Bóg wydał nas w ich ręce, abyśmy na ich oczach pomarli z pragnienia i doznali zgłady.<sup>26</sup> Chociaż teraz więc przywołajcie ich i wydajcie miasto na łup wojska Holofernesa.<sup>27</sup> Bo lepiej nam wydać się na ich pastwę: pójdziemy w niewolę lecz ocalimy życie! Nie będziemy patrzeć na śmierć naszych niemowląt, na konanie naszych żon i dzieci!<sup>28</sup> Wzywamy niebo i ziemię na

---

7, 22 Jr 14, 16; Am 8, 13; Lam 2, 11

7, 23 2 Krn 20, 13

7, 24 1 Sm 24, 13; Sdz 11, 27

7, 25 Ps 44, 13

7, 27 Wj 14, 12

7, 28 Pwt 4, 26; 30, 19; Wj 20, 5

pokonać potęgi militarnej (por. 1 Mch 3, 17 n.). Komendant miasta, Ozjasz, zostaje oskarżony jak niegdyś Mojżesz, którego obwiniano za śmierć Izraelitów na pustyni (Lb 14, 1-4). Teraz ponownie wiara ludu chwieje się i domaga kompromisu. Strach przed śmiercią przeradza się łatwo w rozpacz. Rodzi się podejrzenie, że zgodnie z zasadą odpowiedzialności zbiorowej Betulia cierpi za jakieś grzechy popełnione w ukryciu. Formuła uroczystej przysięgi (por. Rdz 16, 5; 31, 53) wzywa Boga na świadka przeciw starszyźnie miasta. Cała ta scena przypomina bunt na pustyni w śmiertelnym niebezpieczeństwie (por. Wj 14, 12): życie w niewoli wydaje się cenniejsze, niż oddanie życia za wolność. Jednocześnie dojrzewa świadomość solidarności pokoleń w grzechu i w karze. Ciągłe jednak brak myśli o wychowawczej roli cierpienia (8, 27). Ozjasz usiłuje w tym krytycznym momencie ożywić ufność ludu i jego wiarę w miłosierdzie Boże. Dlatego odkłada termin poddania na pięć dni, aby uspokoić wzburzenie ludu. Choć jego taktyka jest zrozumiała,

świadków przeciwko wam! Zaklinamy was na Boga naszego, Pana ojców naszych, karzącego nas teraz za nasze grzechy i za winy przodków, aby się to dziś nie dokonało!”<sup>29</sup> W zgromadzeniu podniósł się wielki lament i wszyscy wołali głośno do Pana Boga.<sup>30</sup> Rzekł do nich Ozjasz: „Odwagi, bracia! Wyrwijmy jeszcze pięć dni; może w tym czasie Pan, Bóg nasz, obróci ku nam swoje miłosierdzie? Nie opuści nas przecież na zawsze!”<sup>31</sup> Jeśli po upływie tego czasu nie nadejdzie dla nas pomoc, wtedy uczynię zgodnie z waszym żądaniem”.<sup>32</sup> I odesłał lud na ich stanowiska: odeszli na mury i do bram miejskich, a kobiety i dzieci odesłali do domów. I wielkie przygnębienie panowało w mieście.

### Wystąpienie Judyty

**8**<sup>1</sup> W tych właśnie dniach usłyszała o tym Judyta, córka Merariego, syna Usa, syna Józefa, syna Uzjela, syna

7, 29 1 Sm 11, 4

7, 30 1 Sm 11, 3

8, 1 Lb 1, 6; 2, 12

okaże się tragiczna w skutkach. Świadczy bowiem o braku pełnego zaufania Bogu i wyznacza granice Jego nieskończonemu miłosierdziu. W konsekwencji lud ogarnia „wielkie przygnębienie” (*tapeinosis*, w. 32) w miejsce wiary koniecznej osiągnięcie zbawienia.

## Część II. „Wywyższenie Jeruzalem” (8-16)

### Wystąpienie Judyty (8, 1-10)

Ostatnie zdanie pierwszej części Jdt zaznacza moment krytyczny całej narracji. O ile dotąd motywem przewodnim narracji było poníženie Izraela, o tyle od rozdz. 8 coraz wyraźniej rysuje się temat



Chilkiasza, syna Ananiasza, syna Gedeona, syna Refaima, syna Achitoba, syna Eliasza, syna Natanaela, syna Szelumiela, syna Suriszaddaja, syna Izraela. <sup>2</sup> Mąż jej, Manasses, pochodził z tego samego pokolenia i rodu. Zmarł on podczas żniw jęczmienia. <sup>3</sup> Kiedy doglądał wiążących snopy na polu, udar słońca poraził jego głowę; położył się do łóżka i umarł w Betulii, swoim mieście. Pochowano go obok przodków na polu między

---

8, 3    2 Krl 4, 18-20; Rdz 35, 29; 50, 13

wywyższenia (*hypsoma*) Jeruzalem (10, 8; 12, 4; 13, 4; 15, 9). Jest to myśl zaczerpnięta z teologii deuteronomisty, wyrażona dosadnie w kantyku Anny, matki Samuela: „Pan daje śmierć i życie, wtrąca do Otchłani i z niej wyprowadza; Pan uboży i wzbogaca, poniża i wywyższa” (1 Sm 2, 6 n.).

Dotychczas opowiadanie było zdominowane tematyką „męską”; teraz, w decydującym momencie, pojawia się na scenie główna bohaterka opowiadania: wdowa Judyta. Jest ona uosobieniem wierzącej wspólnoty, która przez skrupulatne wypełnianie Prawa umożliwi zbawcze działanie Boga (1-10). Zarzucając przywódcom i ludowi brak wiary, okaże się ona ich matką i ocali świątynię, którą wróg zamierzał zniszczyć (11-27). Judyta okaże się personifikacją narodu (jej imię oznacza po prostu Żydówkę), a zarazem skutecznym narzędziem jego ocalenia (28-36).

Imię „Judyta”, żeński odpowiednik imienia Judy Machabeusza, jest nieznanne w całej Biblii hebrajskiej. Jedynym wyjątkiem jest Chetytka Jehudit, żona Ezawa, a więc poganka (Rdz 26, 34). Tutaj autor wybrał świadomie to imię jako reprezentatywne dla narodu żydowskiego. Długa genealogia Judyty (znowu wyjątek w całej Biblii) ma wykazać niezbicie jej przynależność do narodu przymierza, zapewne do pokolenia Symeona (9, 2). Imię jej męża, Manasses, pojawia się w spisie repatriantów, którzy poślubili obce kobiety (Ezd 10, 16.30). Niektóre z imion w rodowodzie Judyty również wskazują na pogańskich przodków, podobnie jak w rodzie Dawida (Rt 4, 17-22). Przymyszczenie hagiograf chciał w ten sposób zasugerować powszechność symbolu Judyty jako matki wszystkich wierzących (tak, jak to czyni Mt 1 w rodowodzie Jezusa). Z dru-

Dotan a Belamon. <sup>4</sup> Judyta żyła w swym domu jako wdowa przez trzy lata i cztery miesiące. <sup>5</sup> Zbudowała namiot na dachu domu, przepasała się worem pokutnym i nosiła szaty wdowie. <sup>6</sup> Pościła przez wszystkie dni swego wdowieństwa, z wyjątkiem dni przed szabatem i szabatów, dni przed świętem nowiu i nowiów księżyca, oraz świąt i dni uroczystych dla domu

---

8, 5 2 Krl 4, 10; Sdz 3, 20

8, 6 Łk 2, 36-37

giej strony wybór małżeństwa w łonie „tego samego pokolenia i rodu” (2) dowodzi przywiązania do Prawa (por. Tb 5, 11). Jako wdowa, cieszy się Judyta szczególną opieką Bożą (por. Ps 68, 5; Syr 35, 14). Jej wdowieństwo symbolizuje brak siły i oparcia po śmierci męża. Podobną symbolikę Jerozolimy jako wdowy spotykamy często w teologii proroków. W odróżnieniu jednak od Jerozolimy-matki, Judyta nie ma własnych dzieci. Mimo to, dzięki absolutnemu zawierzeniu Bogu, stanie się matką swego ludu. Nagła śmierć jej męża (2-3), rażonego udarem słońca podczas żniw, zdaje się być aluzją do tragedii Jerozolimy nagle opuszczonej przez Boskiego Oblubieńca podczas oblężenia (latem 587 r.). Judyta pozostaje wierna pamięci męża, przestrzegając obrzędów pokutnych. Podobnie jak wojownicy machabejscy (1 Mch 2, 14; 3, 47), nosi ona wór pokutny i zachowuje przepisane posty. „Trzy lata i cztery miesiące” jej wdowieństwa (4) przypomina okres żałoby Jerozolimy aż do czasu jej oczyszczenia przez Judę Machabeusza (1 Mch 4, 52 n.). „Namiot na dachu” (5) to przybudówka na tarasie domu, służąca w późniejszych czasach za miejsce prywatnej modlitwy (Dn 6, 10 n.; Tb 3, 10). „Szaty wdowy” był to prosty ubiór, wyróżniający ją od innych kobiet (por. Rdz 38, 14.19). Żałoba po mężu trwała zwykle przez tydzień, ale Judyta postanawia nosić ją stale na znak wierności zmarłemu mężowi. Dodatkowym jej umartwieniem był ustawiczny post, który przerywała jedynie w okresie świątecznym. ST nie mówi nic o świętowaniu w przeddzień szabatu i nowiu; wzmianka ta (6) zdaje się być późnym dodatkiem liturgicznym, gdyż brak jej w najstarszych przekładach syryjskich i łacińskich.

Izraela. <sup>7</sup> A była ona bardzo piękna i powabna. Jej mąż, Manasses, zostawił jej złoto i srebro, sługi i służące, majątek i pola, którymi ona zarządzała. <sup>8</sup> Nikt nie mógł powiedzieć o niej złego słowa, gdyż była bardzo bogobojna. <sup>9</sup> Otóż doszły do niej złe słowa o zwierzchniku ludu, gdyż lud zwątpił z powodu braku wody. Judyta dowiedziała się o tym wszystkim, co powiedział im Ozjasz, obiecując poddać miasto Asyryjczykom po pięciu dniach.

<sup>10</sup> Posłała wtedy swoją zaufaną służebnicę, która zarządzała całym jej majątkiem, aby zaprosiła starszych miasta, Chabrisa i Charmisa.

### Spotkanie Judyty z władzami Betulii

<sup>11</sup> Gdy przyszli do niej, ona im rzekła: „Słuchajcie mnie, zwierzchnicy mieszkańców Betulii! Niesłuszna jest wasza decyzja,

---

8, 7 Rdz 26, 7; 29, 17; Est 2, 7  
8, 9 Dn 13, 2.27; 1 Sm 11, 4-5  
8, 11 Mi 3, 9; Jdt 7, 28-31

Pomiędzy wzmianką o postach Judyty a ukazaniem jej bogactwa dziedziczonego po mężu (7), autor natchniony zwraca uwagę na jej wyjątkową piękność. Ten szczególny dar Boga posłuży jej bowiem do spełnienia odważnego planu wobec nieprzyjaciela. Bojaźń Boża (8), czyli całkowite poświęcenie się na Jego służbę poprzez modlitwę, post i czyny miłosierdzia, to ideał życia prawdziwego Izraela, którego uosobieniem jest Judyta. Czterdziestomiesięczny post (4) bynajmniej nie osłabił jej sił duchowych. Wręcz przeciwnie, w krytycznym momencie zwątpienia całej wspólnoty, ona jedna bierze w swe ręce losy miasta i narodu.

### Spotkanie Judyty z władzami Betulii (8, 11-36)

Wobec tragicznej sytuacji Izraela Judyta okazuje się jego prawdziwą Resztą. Bóg uczynił ją narzędziem spełnienia swoich planów,

podjęta dziś wobec ludu i potwierdzona przysięgą przed Bogiem, że wydacie miasto wrogom, jeśli Pan nie ześle wam zaraz pomocy.<sup>12</sup> Kim wy jesteście, że wystawiacie dziś na próbę Boga? Stawiacie się ponad Bogiem wśród synów ludzkich!<sup>13</sup> Tak, wystawiacie na próbę Pana Wszchemogącego! Wy nigdy nic nie możecie zrozumieć.<sup>14</sup> Nie zbadacie głębi serca ludzkiego, nie pojmiecie jego ukrytych myśli. Jakże więc możecie przeniknąć Boga, który to wszystko uczynił? Jakże poznacie plan Boży, jak osądzicie Jego zamysł? Nie ważcie się, bracia, pobudzać do gniewu Pana, Boga naszego!<sup>15</sup> Bo choćby w ciągu pięciu dni nie zechciał wam pomóc, to przecież ma On władzę wtedy gdy zechce, ocalić was albo zatracić na oczach wrogów!

---

8, 12 Jb 38, 2; 40, 2-3; 42, 3

8, 14 1 Kor 2, 11; Rz 11, 34-36

8, 15 Dn 3, 17-18

gdyż właśnie w niej znalazł należytą postawę uległości. Jej też ustami Bóg udziela napomnienia zwierzchnikom miasta, którzy odwazyli się wyznaczyć datę kapitulacji. „Kim wy jesteście, że wystawiacie dziś na próbę Boga?” To retoryczne pytanie Judyty nawiązuje do pytania Holofernesa (6, 2) i przygotowuje już na ostateczną odpowiedź zawartą w końcowym hymnie (16, 2): nie ludzie decydują o losach narodów, lecz „Bóg niszczący wojny”. Mądrość Judyty jest odbiciem mądrości kobiety z Abel-Bet-Maaka (2 Sm 20, 14-22), która ocaliła swe miasto za cenę głowy buntownika. Jej odwaga i męstwo stawia ją ponad Dawida i Judę Machabeusza; oni bowiem mieli w rękach broń i oparcie w swym wojsku, ona zaś zwycięża jedynie siłą wiary we „Wszchemogącego” (13). Ten tytuł Boga często pojawia się w późnym judaizmie (np. Syr 50, 14; 2 Mch 1, 25; Mdr 7, 25). Bóg ma swój tajemny plan zbawczy, którego człowiek nie zdoła przeniknąć inaczej, jak tylko zawierzeniem Jego Opatrzności. Zamiast więc „kusić” Boga, wystawiając na próbę Jego wolność, należy w pokorze i modlitwie poddać się Jemu. Człowiek nie ma prawa osądzać wyroków Bożych ani ich odwracać niegodziwymi środkami. Taka heroiczna postawa wobec

<sup>16</sup> Nie wymuszajcie więc wyroków na Panu, Bogu naszym! Bóg nie jest człowiekiem, któremu się grozi, ani synem człowieczym, któremu stawia się warunki! <sup>17</sup> Toteż, oczekując od Niego zbawienia, wzywajmy Go na pomoc. On wysłucha naszego głosu, jeśli takie jest Jego upodobanie! <sup>18</sup> Nie było nigdy wśród nas za naszych czasów, i nie ma dzisiaj, takiego pokolenia, rodu, okręgu czy miasta, które by oddawało cześć bóstwom sporządzonym ludzkimi rękami, jak to bywało w dawnych czasach. <sup>19</sup> Z tego to powodu nasi ojcowie byli wydani pod miecz i na złupienie; wielu też padło zabitych na oczach naszych wrogów. <sup>20</sup> My jednak poza Nim nie znamy innego boga. Toteż ufamy, że nie wzgardzi On nami i naszym narodem.

---

8, 16 Lb 23, 19

8, 17 2 Sm 15, 25; 1 Mch 3, 60

8, 18 Jdt 5, 20-21; 11, 10; Ps 44, 18-21; Mdr 15, 4

8, 19 Ps 78, 58-62; Jr 7, 17-20

8, 20 Dn 3, 41; Ba 3, 7; Mdr 19, 22

suwerennej woli Boga stanowi szczyt biblijnej duchowości (por. Job 38, 2; 40, 2.7 n.; 42, 3). Uznaje ona dystans dzielący nieskończoną mądrość i potęgę Boga od ludzkiej słabości (w. 16; por. Lb 23, 19 LXX: „Bóg nie jest jak człowiek, by dał się oszukać, ani jak syn człowieczy, aby Mu grozić”). Właściwą postawą Izraela w dramatycznych momentach dziejów jest wytrwała i ufna modlitwa, gdyż tylko ona może przyspieszyć zbawcze działanie Boga. Takie pojmowanie modlitwy jako postawy zawierzenia Bogu ma już charakter ewangeliczny (por. Łk 11, 9-13).

Wiersze 18-20 wskazują na historyczne motywy ufności w pomoc Bożą. Judyta powtarza tu tezę wyłożoną wcześniej przez Achiora (5, 20 n.): Izrael nie może być pokonany przez nikogo, dopóki dochowuje wierności Bogu. Gdyby jednak splamił się kultem obcych bóstw, nic go nie uratuje z rąk wrogów. Ta podstawowa lekcja Księgi Judyty będzie teraz zobrazowana czynem głównej bohaterki opowiadania. Tak głęboka refleksja nad historią mogła się dokonać dopiero po niewoli babilońskiej. Wówczas to „córa Izraela” wyzbyła się ostatecznie złudzeń co do skuteczności kultów pogańskich.

<sup>21</sup> Gdybyśmy bowiem zostali pokonani, to wówczas zostałyby zdobytą także cała Judea, a świątynia nasza – złupiona! Wtedy On sam kazałby nam własną krwią zapłacić za jej zbezczeszczenie. <sup>22</sup> Odpowiedzialność za śmierć naszych braci, za niewolę kraju, za spustoszenie naszego dziedzictwa zrzuciłby na nas pośród pogan. Stalibyśmy się ich sługami, przedmiotem odrazy i wzgardy dla zwycięzców. <sup>23</sup> Takie poddaństwo nie wyszłoby nam na korzyść. Pan, Bóg nasz, przemieniłby je na hańbę! <sup>24</sup> Teraz więc, bracia, pokażmy braciom naszym, że od nas samych zależy życie nasze, świątynia, przybytek i ołtarz! <sup>25</sup> Lecz nade wszystko dziękujemy Panu, Bogu naszemu, który doświadcza nas podobnie jak naszych ojców. <sup>26</sup> Przypomnijcie sobie, co uczynił z Abrahamem, jak doświadczył Izaaka, i co spotkało Jakuba w Mezopotamii Syryjskiej, gdy pasał owce swego stryja Labana. <sup>27</sup> Podobnie jak próbował ogniem stałość ich serca, tak i nas. Nie jest to kara, lecz ćwiczenie Pańskie ku przestrodze tych, którzy zbliżają się do Niego”.

---

8, 22 1 Krl 9, 7

8, 24 1 Mch 2, 50; 5, 32; 13, 4

8, 25 Pwt 8, 2

8, 26 Rdz 22; 25, 20; 29-31

8, 27 Pwt 4, 7; Ps 17, 3; Mdr 3, 5-6; Syr 2, 5; Prz 3, 11-12

Judyta odrzuca też sugestię, że obecny dramat narodu jest karą Bożą. Izrael dochował przecież wierności przymierzu. Poddanie się natomiast przemocy wroga byłoby uznaniem boskich roszczeń Nabuchodonozora (6, 2). Obecny kryzys nie jest więc karą, lecz próbą ze strony Boga! Judyta wskazuje swym rodakom na tragiczną możliwość klęski właśnie teraz, gdy Bóg szykuje świetne zwycięstwo. Na sposób literatury mądrościowej (Hi 5, 17 n.; Prz 3, 12) Judyta zachęca swych „braci” (24) do całkowitego zawierzenia Bogu, „który doświadcza nas podobnie jak naszych ojców” (25). Historia patriarchów dostarcza jej przykładów licznych prób, jakie zsyłał Bóg na swych wiernych. Dla miłujących Boga cierpienia nie są karą, lecz znakiem Jego miłości, za którą należy Mu się wdzięczność. Refleksja mędrców Izraela jest tu już bardzo bliska nauce

<sup>28</sup> Odrzekł jej Ozjasz: „Mówiłaś to wszystko ze szlachetności serca, i nikt nie może zaprzeczyć twym słowom. <sup>29</sup> Nie od dziś bowiem znana jest twoja mądrość; od dawna cały naród zna twoją rozważę i prawe zamysły twego serca. <sup>30</sup> Ponieważ jednak lud cierpiał wielkie pragnienie, byliśmy zmuszeni dać im tę obietnicę. Zwiąaliśmy się przysięgą, której nie możemy zerwać. <sup>31</sup> Ty jesteś kobietą pobożną, módl się więc za nas, aby Pan zesłał deszcz. Gdy napełnią się nasze cysterny, nie będziemy już cierpieli pragnienia”. <sup>32</sup> Judyta tak im odpowiedziała: „Posłuchajcie mnie, a dokonam dzieła, które przetrwa po najdalsze pokolenia synów naszego narodu. <sup>33</sup> Wy staniecie przy bramie tej nocy, a ja wyjdę wraz z moją zaufaną służebnicą. W przeciągu tych dni, po których obiecaliście wydać miasto wrogom, Pan moją ręką dokona nawiedzenia Izraela.

---

8, 28 Jb 29, 22

8, 29 Prz 20, 11; Mdr 8, 19; Syr 51, 13

8, 31 1 Sm 12, 19; 2 Krl 19, 4

8, 32 Sdz 4, 9; Ps 78, 4; Mt 26, 13

chrześcijańskiej (Hbr 12, 5-7; Ap 3, 19). Ci, którzy doświadczyli „ogniowej próby” wiary (27), mają okazję uczestniczyć w losie przodków. Wybawienie jest bliskie, jeśli przykład Judyty – uosobienie wiary Izraela – znajdzie naśladowców!

Po tak gorącym przemówieniu oczywista jest pochwała mądrej i mężnej niewiasty (29). Ironiczne stwierdzenie autora natchnione-go podkreśla wyższość kobiecej wiary nad męską rozważę. Ozjasz okazuje się małym człowiekiem w porównaniu z dzielną Judytą. Usprawiedliwia się przed nią i uzasadnia swą „poprawność polityczną”. Dopiero z jego słów wynika, że obietnica dana ludowi (7, 30 n.) została poparta przysięgą. Prosząc Judytę o modlitwę, Ozjasz uznaje jej przewagę religijną nad sobą. Prośba o deszcz w porze letniej, po żniwach (por. 4, 5), to domaganie się zawieszenia praw przyrody. Skoro wiara mężczyzn okazała się niespójna, Bóg przekazuje inicjatywę w ręce kobiety. Podobnie jak wiele razy w historii, wybiera On to, co słabe, aby zawstydić mocnych (por. 1 Kor 1, 27 n.): „Pan moją ręką dokona nawiedzenia Izraela”. Ten

<sup>34</sup> Nie pytajcie jednak, co chcę uczynić. Nie powiem wam, aż się spełni to, co zamierzyłam”. <sup>35</sup> Odrzekł jej Ozjasz: „Idź w pokój, a Pan Bóg niech idzie przed tobą, aby dokonać pomsty na naszych wrogach”. <sup>36</sup> Opuścili namiot i wrócili na swe stanowiska.

### Modlitwa Judyty

**9** <sup>1</sup> Wówczas Judyta upadła na twarz, posypała głowę popiołem i odsłoniła wór, którym była przepasana. Była to właśnie godzina składania wieczornej ofiary w domu Bożym w Jeruzalem. Tak modliła się Judyta wielkim głosem do Pana:

<sup>2</sup> „Panie, Boże mego praojca Symeona,  
Ty dałeś mu miecz do ręki,

---

8, 35 1 Sm 1, 17; Mk 5, 34; Łk 7, 50; Pwt 32, 43  
9, 1 Lb 20, 6; Dn 9, 3; 1 Mch 3, 47  
9, 2 Rdz 31, 5; 34; Wj 15, 2

symboliczny zwrot o „ręce kobiety” pojawi się jeszcze siedem razy w Jdt (9, 9 n.; 13, 4, 14 n.; 15, 10; 16, 5). Podczas Wyjścia wszechmoc Boża posłużyła się ręką Mojżesza jako narzędziem zbawienia (Wj 9, 22 n.; 10, 12 n.; 14, 16). Teraz Bóg posłuży się jeszcze słabszym narzędziem, aby zapowiedzieć zbawienie ostateczne (por. 4, 15). Hagiograf wyraźnie nawiązuje do wyjścia Izraela z Egiptu, gdy Bóg „nawiedził” swój lud (Wj 3, 16), zgodnie z przysięgą daną Józefowi (Wj 13, 19). Zbawczy plan Boga pozostanie jednak ukryty przed ludźmi, aby się mogła objawić w stosownym czasie jego całkowita darmowość (34). Scena kończy się życzeniem pomyślności dla Judyty (35), która nie chce i nie może zdradzić swego planu starszyźnie Betulii. Czytelnik zaczyna się tylko domyślać, że Pan dokona jej ręką „wywyższenia Jeruzalem” (10, 8; 13, 4; 15, 9). Betulia bowiem to w rzeczywistości kryptonim Jerozolimy (8, 24; 9, 8.13), a Judyta reprezentuje wybraną „Resztę Izraela”. To wszystko potwierdza, że ostateczna redakcja Jdt dokonała się w połowie II wieku przed Chr., gdy Juda Machabeusz zdołał wydrzeć świątynię z rąk hellenistów.



aby pomścił się na cudzoziemcach,  
co zerwali przepaskę dziewicy, by ją splugawić,  
obnażyli jej biodra, by ją zhańbić,  
i zbezczęścili łono, by ją zniesławić.

Rzekłeś bowiem: «Tak nie wolno!» – jednak to uczynili!

<sup>3</sup> Przeto wydałeś na śmierć ich wodzów,  
a łożę ich podstępu – na krwawy podstęp.  
Dotknąłeś sługi wraz z ich władcami,  
a władców wraz z ich tronami.

---

9, 3    Iz 24, 2; Wj 12, 29; Mdr 18, 11

### Modlitwa Judyty (9, 1-14)

Dalsze opowiadanie ukazuje bohaterski czyn Judyty, która ocali Izrael w jego śmiertelnym zagrożeniu. Przygotowaniem do tego aktu jest jej żarliwa modlitwa, pełna głębokiej treści i stylistycznie piękna. Nawiązuje ona do treści Rdz 34: patriarcha Symeon wraz z Lewim pomścił zniewagę swej siostry Diny (2-4). Obecne zagrożenie Izraela wymaga również męstwa, toteż Judyta prosi Boga o pomstę nad zuchwałymi wrogami (5-11). Zakończenie lamentacji powtarza prośbę, by Bóg okazał się obrońcą Izraela (12-14).

Judyta przygotowuje się do wielkiego czynu przez pokorną modlitwę, będącą przedłużeniem lamentacji ludu (4, 9-15; 6, 18 n.; 7, 19). Jej modlitwa łączy się z liturgią ofiarną w świątyni jerozolimskiej. Groźba, jaka zawisła nad Betulią, została tu powierzona Bogu; Judyta chce być Jego narzędziem w ocaleniu Izraela. Dostrzega ona ciągłość w historii wiary swego narodu. Dlatego powołuje się na czyn Symeona, choć w tradycji biblijnej nie zyskał on pochwały (Rdz 49, 5). Jego imię zostało tu wybrane zapewne dla zobrazowania naczelnej myśli Jdt: Bóg posługuje się niedoskonałymi narzędziami, aby tym wyraźniej objawić swą zbawczą potęgę. Judyta interpretuje zbrodnię dokonaną na mieszkańcach Sychem w kategoriach honoru i solidarności narodowej. Tak jak Sychem zhańbił Dinę, tak teraz Asyryjczycy chcą zbezczęścić świątynię chwały Pana (8). Jak tamten poganin porwał dziewicę izraelską,

<sup>4</sup> Wydałeś ich żony na uprowadzenie,  
ich córki w niewolę,  
a cały ich łup rozdałeś Twym synom ukochanym,  
którzy zapłonęli gorliwością o Ciebie,  
brzydząc się zbrukaniem własnej krwi,  
i wzywali Ciebie na pomoc, o Boże.  
Boże mój, wysłuchaj mnie, wdowy!  
<sup>5</sup> Tyś sprawił rzeczy dawne, terażniejsze i przyszłe,  
Ty przenikasz to, co jest i co będzie.  
To, coś zamierzył, musi zaistnieć,  
a to, coś postanowił, spełni się i powie: «Jestem!»  
<sup>6</sup> Wszystkie Twe drogi zostały przygotowane,  
a wyroki Twoje – przewidziane.  
<sup>7</sup> Oto Asyryjczycy mają przewagę wojenną,  
chełpią się końmi i jeźdźcami,  
pyszną się potęgą swojej piechoty,  
ufają tarczom i oszczepom,  
łukom i procom,  
lecz nie wiedzą, żeś Ty jest Panem,  
który niszczy wojny!

---

9, 4: Lb 25, 11; 1 Krl 19, 10

9, 5: Ps 33, 11; Iz 42, 9; 46, 10, 48, 3; Dn 13, 42

9, 6: Iz 37, 26; Ba 3, 35

9, 7: Wj 15, 1-3; Ps 20, 8; 2 Krl 19, 23-24; 1 Sm 17, 45

tak Holofernes chce uprowadzić do niewoli „wdowę” Izraela. Autor przywołuje na pamięć biblijne obrazy Izraela jako oblubienicy Jahwe, narażonej na pohańbienie (Jr 3, 1 n.; Ez 16, 23; Oz 2, 9 n.). Terminy „miecz” (2) i „łóże” (3) przygotowują już obraz kłęski Holofernesa, który zginie od własnego miecza na własnym łożu (13, 1-9). Zagrożenie czci Judyty symbolizuje tu niebezpieczeństwo wiszące nad Jerozolimą. Honor Judyty i Izraela wiążą się nierozdzielnie ze sobą. Dobra sława bohaterki (por. 8, 8) zapowiada szczęśliwy finał opowiadania (16, 22): również Naród Wybrany dochowa wierności Boskiemu Oblubieńcowi.

<sup>8</sup> Pan jest imię Twoje.

Niech moc Twego gniewu złamie ich siły!

Postanowili bowiem zbezczęścić Twoją świątynię,  
spługawić namiot, gdzie mieszka imię Twej chwały,  
zniszczyć żelazem rogi Twego ołtarza.

<sup>9</sup> Spójrz na ich pychę,

wylej Twój gniew na ich głowy,  
daj rękom wdowy upragnioną siłę.

<sup>10</sup> Uderz podstępem warg moich  
niewolnika na równi z władcą,  
a władcę wraz z jego sługą.

Złam ich wyniosłość ręką kobiety.

---

9, 8 Wj 15, 3,8; Ha 3, 12; 1 Mch 7, 35; 2 Mch 14, 33

9, 9 Iz 10, 12; 37, 29; Wj 15, 7

9, 10 Jdt 9, 13; 11, 5; 2 Sm 17, 14

W samym środku pieśni pojawia się imię Boga przymierza: „Tyś jest Pan, który niszczy wojny!” (7). Jest to cytat z greckiej wersji kantyku Mojżesza (Wj 15, 3 LXX), pieśni sławiącej zwycięstwo Jahwe nad faraonem. Istnieje bowiem ściśle podobieństwo tematu Wj i Jdt: Izrael, jeśli dochowa wierności przymierzu, nie może być pokonany, gdyż Jego Bóg to Jahwe, który już w zaraniu dziejów swego ludu pokonał potęgę Egiptu. Centralna część pieśni Judyty (5-11) aż siedmiokrotnie mówi o potędze Boga, przeciwstawiając ją militarnej sile Asyrii. Miejsmem, które uobecnia „imię chwały” Boga Izraela, jest sławna świątynia w Jeruzalem. Pycha najeźdźców zagraża temu świętemu miejscu; Holofernes zamierza na znak zniesienia kultu Jahwe ściąć mieczem „rogi Jego ołtarza” (8), symbol potęgi Boga Izraela (por. Wj 27, 2). Toteż Judyta prosi, aby Pan zechciał jej ręką skruszyć pychę wrogów (por. Ez 25, 6 n.; 28, 6-10; 30, 6; 31, 10; Ha 2, 4 n.). Jest On przecież „Ojcem sierot i opiekunem wdów” (Ps 68, 5). Upokorzeniem pychy agresora będzie śmierć zadana ręką niewiasty (por. Sdz 5, 26; 9, 54). Jest to modlitwa nie tyle o pokonanie konkretnego wroga, ile o definitywny tryumf królowania Boga; dobór słownictwa i aluzje biblijne nadają skardze Judyty zabarwienia apokaliptycznego.

<sup>11</sup> Bo Twoja siła nie polega na liczbie,  
ani Twoja potęga na mocarzach.

Tyś jest Bogiem pokornych,  
wspomożycielem maluczkich,  
obrońcą słabych,  
opiekunem opuszczonych,  
zbawcą tych, co stracili nadzieję!

<sup>12</sup> Teraz więc, Boże mego ojca,

Boże dziedzictwa Izraela,

Władco niebios i ziemi,

Stworzycielu wód,

Królu wszelkiego stworzenia,

wysłuchaj mojej modlitwy!

<sup>13</sup> Spraw, by moje uwodzące słowo

stało się plagą i biczem

dla tych, co powzięli okrutne zamiary

przeciw Twojemu przymierzu

i Twemu świętemu domowi

i górze Syjon, siedzibie Twoich synów.

---

9, 11 Sdz 4, 9.17-22; 1 Sm 14, 6; 1 Mch 3, 18; Wj 15, 2; Iz 25, 4

9, 12 Sdz 20, 6; Syr 23, 12; Tb 7, 17; Mt 11, 25

9, 13 Dn 11, 28; Wj 15, 17; Dn 3, 45; 1 Mch 4, 11; Syr 36, 17

Zakończenie modlitwy (12-14) nawiązuje do jej wstępu (2-4): „Bóg praojca” Symeona odpłaci aktualnym wrogom Izraela tak, jak niegdyś pomścił na cudzoziemcach zniewagę „dziewicy”, posługując się ręką jej brata. „Uwodzące słowo” (13) Judyty to zapowiedź tematu dalszych rozdziałów opowiadania. Podstęp zawsze należał do reguł sztuki wojennej; odpowiedzią na „okrutne zamiary” wrogów jest ukryty plan bezsilnej wdowy. Byłoby anachronizmem oceniać go z perspektywy etyki chrześcijańskiej. Natchniony autor ponownie rozbudza ciekawość czytelnika: w jaki sposób mądra kobieta pokona pewnego siebie generała? W każdym razie ocalenie Izraela będzie dowodem potęgi jedyne go prawdziwego Boga (Ez 20, 22; 28, 25 n.). Pieśń Judyty zamyka się wezwaniem, aby wszystkie

<sup>14</sup> Niech pozna cały Twój lud  
i każde pokolenie, żeś Ty jest Bogiem,  
Bogiem wszelkiej potęgi i mocy,  
a poza Tobą nie ma innego obrońcy  
dla ludu Izraela!”

### Judyta wychodzi do obozu wrogów

**10** <sup>1</sup> Gdy skończyła wołać do Boga Izraela, gdy przebrzmiały słowa jej modlitwy, <sup>2</sup> podniosła się z ziemi, przywołała swą zaufaną służebnicę, zeszła do domu, w którym przebywała w dniach szabatów i świąt. <sup>3</sup> Zdjęła wór, którym była przepasana, i szaty wdowie, obmyła ciało wodą i namaściła pachnącym olejkiem, splotła włosy na głowie i nałożyła

---

10, 1 1 Krł 8, 54

10, 3 Rdz 38, 14; Rt 3, 3; Est 2, 12

narody uznały Boga Izraela (14). Jest to odpowiedź na pytanie postawione wcześniej przez Holofernesa (5,3): Bóg Izraela jest stwórcą całego świata, opiewanym przez mędrców biblijnych. On też kieruje historią, jak nauczali prorocy, i Jemu zawierzyl Naród Wybrany jako swemu Obrońcy.

### Judyta wychodzi do obozu wrogów (10, 1-23)

Modlitwa zamienia się w czyn; Judyta zamienia szaty pokutne na strój świąteczny, zabiera zapas pokarmów czystych rytualnie (1-5) i wyrusza do obozu wroga (6-10). Asyryjskie straże przyjmują jej wyjaśnienia (11-16) i umożliwiają spotkanie z Holofernesem (17-23). Cały ten rozdział skomponowany jest bardzo starannie; arcydziełem literackim jest zwłaszcza końcowa scena spotkania pychy wodza z pokorą kobiety.

Akcja opowiadania przenosi się z miejsca modlitwy do „salonu piękności”. Czytelnik może słusznie pytać: co wspólnego ma

zawój, wreszcie ustroiła się w szaty świąteczne, jakie wkładała za życia swego męża, Manassesa. <sup>4</sup> Wdziała sandały na nogi, założyła bransolety, pierścienie, kolczyki i całą biżuterię. Przystroiła się jak najpiękniej, aby zwieść spojrzenia wszystkich mężczyzn, którzy ją ujrzą. <sup>5</sup> Zaufanej służebnicy dała bukłak wina i dzban oliwy, napełniła torbę plackami jęczmiennymi, ciastkami z suszonych owoców i czystym chlebem. Zapakowała to wszystko i przekazała jej. <sup>6</sup> Wyszły ku bramie miasta Betulii; tam czekał na nią Ozjasz wraz ze starszymi miasta, Chabrisem

---

10, 4 Iz 3, 18-23; Rdz 38, 14

10, 5 1 Sm 25, 18; Kpł 17, 10-14; Est 4, 17x

10, 6 Jdt 8, 33

kosmetyka Judyty z oblężeniem Betulii? Autor posłużył się prorockim tematem „odmiany losu” Jerozolimy (np. Iz 52, 1 n.; Ba 5, 1 n.). Piękno Judyty to symbol zbawienia Izraela: zapowiedź kresu oblężenia i przygotowanie uroczystości zwycięstwa. Przemiana wdowy w oblubienicę to prorocтво przejścia narodu od śmierci do życia. Podczas niewoli prorocy wzywali Dziewicę-Izraela do powrotu: „Pan bowiem stworzył nową rzecz na ziemi: niewiasta zatroszczy się o męża” (Jr 31,22). Natchniony autor z czasów powstania machabejskiego ilustruje tę prawdę obrazem Judyty, która walczy o świętą sprawę bronią kobiecą: intuicją i pięknnością. Wzorców literackich dostarcza ST (zwł. Sdz 4-5: Debora, Jael). „Zwodnicze piękno” (Prz 31, 30) i tym razem okazało się bronią skuteczniejszą od armii Holofernesa. Nagromadził on zapasy żywności dla swych wojsk (2, 17 n.) w przewidywaniu długiego oblężenia. Pobożna wdowa żydowska zabiera w drogę niezbędny zapas „czystej” żywności, aby nie przekroczyć przepisów Prawa (Kpł 17, 10-14; Lb 19, 14 n.). Jednocześnie przewiduje, że jej torba podróżna po kilku dniach posłuży do ukrycia zwycięskiego trofeum (13, 9). „Czysty chleb” oznacza pieczywo przygotowane zgodnie z drobiazgowymi przepisami tradycji ustnej, znanymi już w epoce machabejskiej (Dn 1, 8; 1 Mch 1, 62; 2 Mch 5, 27) i rozwiniętymi przez faryzeuszy (Mt 15, 11; Dz 10, 14).

i Charmisem. <sup>7</sup> Gdy ujrzeli jej twarz tak odmienioną, i strojne szaty, jakie włożyła, zdumieni się jej nadzwyczajną pięknnością. I tak się do niej odezwali: <sup>8</sup> „Bóg naszych ojców niech ci udzieli łaski, abyś wykonała swoje zamiary na chlubę synów Izraela i na wywyższenie Jeruzalem!” <sup>9</sup> I oddali pokłon Bogu. A ona rzekła im: „Rozkażcie otworzyć mi bramę miasta, abym wyszła dla wykonania zamiarów, o których mówiliśmy”. Wydali więc rozkaz młodzieńcom, aby jej otwarli zgodnie z życzeniem. <sup>10</sup> A oni tak uczynili. Judyta wyszła wraz ze służącą. Ludzie z miasta obserwowali ją, jak schodziła z góry i jak przechodziła do doliny; później stracili ją z oczu. <sup>11</sup> One zaś szły przez dolinę, prosto przed siebie, aż natknęły się na przednie straże Asyryjczyków. <sup>12</sup> Zatrzymano ją i pytano: „Po której stronie jesteś? Skąd idziesz? Dokąd zmierzasz?” Odrzekła: „Jestem córką Hebrajczyków, lecz uciekłam od nich, bo wkrótce staną się oni

---

10, 7 1 Sm 1, 18; Jdt 10, 19-23

10, 8 Dn 3, 26.52; 1 Krn 29, 18.20; Iz 62, 12

Druga odsłona (6-10) ma miejsce przy bramie Betulii. Ozjasz i „starsi miasta” reprezentują tu „urzędowego” Izraela, w przeciwieństwie do „charyzmatu”, jakim cieszy się Judyta. Ich mała wiara sprawia, że mogą być tylko biernymi obserwatorami realizacji planu Bożego. Urzędowa modlitwa wyraża życzenie narodu pod adresem Judyty, aby mogła wypełnić swój plan, przynosząc w ten sposób „chlubę” Izraelowi, a Jerozolimie – „wywyższenie”. Chodzi tu zatem o sprawę narodu i o honor miasta świętego. Wezwanie „Boga ojców” pozwala umiejscowić również i tę scenę w historii zbawienia. Dzielna niewiasta, w towarzystwie milczącej służebnicy, opuszcza rodzinne miasto; wróci do niego tryumfalnie przed upływem pięciu dni, wyznaczonych małodusznie przez starszyznę jako termin kapitulacji.

Kolejna scena (11-16) rozgrywa się już w obozie asyryjskim, poza zasięgiem wzroku mieszkańców Betulii. Zatrzymana przez straże wojskowe, zaczyna Judyta realizować swój zamiar, który jest wpisany w Boży plan zbawienia. Jej odpowiedzi na pytania strażników są dwuznaczne, ale nie kłamliwe. Zapewnienie o „słowach

waszym łupem. <sup>13</sup> Toteż chcę dotrzeć przed oblicze Holofernesa, wodza wojsk waszych, aby powiedzieć mu słowa prawdy i wskazać drogę, którą winien iść, aby zapanować nad całą tą górską krainą bez utraty żadnego ze swych ludzi”. <sup>14</sup> Słuchając jej słów i widząc jej twarz, która wydała się im zdumiewająco piękna, odpowiedzieli jej ci ludzie: <sup>15</sup> „Ocaliłaś swe życie, spiesząc przed oblicze naszego pana! Chodź teraz do jego namiotu; nasi ludzie poprowadzą cię i przekażą w jego ręce. <sup>16</sup> Gdy zaś staniesz przed nim, niech się nie lęka twe serce! Oznajmij mu, co masz powiedzieć, a on się dobrze z tobą obejdzie”. <sup>17</sup> Wybrali spośród siebie stu ludzi, którzy otoczyli ją i jej zaufaną służebnicę, i zaprowadzili je do namiotu Holofernesa.

<sup>18</sup> W całym obozie powstało zbiegowisko, bowiem wieść o jej przybyciu rozeszła się pośród namiotów. Zbiegli się i otoczyli ją, gdy stała przed namiotem Holofernesa, zanim jeszcze wezwano ją do niego. <sup>19</sup> Podziwiali jej piękność, a przez to podziwiali Izraelitów, mówiąc między sobą: „Któż może lekceważyć ten naród, który ma tak piękne kobiety! Nie byłoby

---

10, 13: Sdz 1, 25

10, 15: Jdt 11, 3; Sdz 1, 24; Jr 21, 9; 38, 2.17

prawdy” (13) wydaje się sprzeczne z wcześniejszą modlitwą Judyty o „uwodzące słowo” (9, 13). Trzeba jednak pamiętać o roli, jaką w taktyce wojennej spełnia „dyplomacja” (ten grecki termin wyraża właśnie „dwoistość” mowy). Hagiograf wyraźnie stara się ukazać czyn Judyty na tle epoki patriarchów (por. „kłamstwa” Abrahama: Rdz 12, 13; 26, 7) i etyki „wojen Jahwe” (Joz 2, 1-7; Sdz 4, 17-22). Podkreślając uwodzące piękno Judyty, nawiązuje zapewne do historii Sary, żony Abrahama (Rdz 12, 11).

Asyryjczycy łatwo dali się zwieść fascynującym pięknem postaci żydowskiej kobiety: taki jest przewodni motyw ostatniej sceny tej perykopy (17-23). Eskortą stu wojowników towarzyszy Judycie aż do namiotu Holofernesa. Jej przybycie jest powodem wielkiego zamieszania; żołnierze z naruszeniem dyscypliny wojskowej gromadzą się tłumnie wokół nieznanym jej piękności. Wreszcie sam Holofernes



dobrze pozostawić przy życiu choćby jednego z tych ludzi; ich potomstwo mogłoby zwieść cały świat!

<sup>20</sup> Potem wysłała przyboczną straż Holofernesa wraz z całą jego świtą, aby wprowadzić ją do namiotu. <sup>21</sup> Holofernes spoczywał na swym łożu pod purpurową zasłoną, zdobną złotem, szmaragdem i drogimi kamieniami. <sup>22</sup> Gdy ją zapowiedziano, wyszedł do przedsionka, a przed nim niesiono srebrne świeczniki. <sup>23</sup> Skoro Judyta stanęła przed nim i przed jego świtą, wszyscy byli oczarowani pięknością jej oblicza. A ona upadła na twarz i oddała mu pokłon, lecz jego słudzy podnieśli ją.

### Spotkanie Holofernesa z Judytą

**11** <sup>1</sup> Holofernes przemówił do niej: „Odwagi, kobieto! Niech się nie lęka twoje serce! Nie wyrządzą zła nikomu, kto pragnie służyć Nabuchonozorowi, królowi całej ziemi. <sup>2</sup> Nawet teraz, gdyby twój naród zamieszkujący tę górską krainę

---

10, 21 Wj 26, 1; 28, 15-17; Pnp 3, 10

10, 23 Jdt 10, 7; 1 Sm 25, 23; 2 Sm 14, 4

11, 1 2 Krl 18, 31; Rt 3, 11

ze swą świtą wychodzi na spotkanie Judyty, oczarowany jej urokiem. Jedna piękna kobieta dezorganizuje najpotężniejszą armię swą tajemną bronią. Kwatera asyryjskiego wodza została tu opisana z pewną przesadą, aby podkreślić jego zmysłowość. Szczegóły wyposażenia jego namiotu okażą się przydatne przy dalszej lekturze (12, 1; 13, 1-3; 14, 14 n.). Autor zdaje się nawiązywać do układu namiotu świętego w Jeruzalem, przez co jeszcze bardziej uwidacznia bezbożność Holofernesa. Pokłon jednak, jaki oddała mu Judyta, nie oznacza hołdu religijnego, lecz tylko wyraz szacunku należnego dostojnikom świeckim. Taki sam pokłon przyjął Dawid od żony Nabala (1 Sm 25, 23), a potem od kobiety z Tekoa (2 Sm 14, 4). Tutaj jednak słudzy, oczarowani podobnie jak ich wódz postawą kobiety, natychmiast podnoszą ją z ziemi: to pierwsza zapowiedź jej zwycięstwa.

nie wzgardził mną, nie podniosłbym włóczni przeciw niemu. Oni sami są temu winni.<sup>3</sup> A teraz powiedz mi, dlaczego uciekłaś od nich i przysłaś do nas? Będziesz tutaj bezpieczna, odwagi! Ocalisz swe życie tej nocy i na przyszłość! Nikt cię nie skrzywdzi; będzie ci dobrze, jak wszystkim sługom pana mego, króla Nabuchodonozora.<sup>5</sup> Odparła mu Judyta: „Przyjmij słowa twej niewolnicy, pozwól przemówić służebnicy twojej, a ja tej nocy nie wypowiem kłamstwa przed Panem moim.<sup>6</sup> Jeśli pójdziesz za radą swojej służebnicy, to Bóg dokona przez ciebie wielkich rzeczy i nie zawiedzie się Pan mój w swoich zamiarach.<sup>7</sup> Na życie Nabuchodonozora, króla całej ziemi! Na jego moc, z jaką wysłał cię, abyś umacniał wszystko, co żyje! Dzięki tobie bowiem nie tylko ludzie służą jemu; także zwierzęta

---

11, 3: Jdt 10, 15

11, 5: 1 Sm 25, 24; 2 Sm 14, 12; Jdt 9, 10

11, 6: 2 Sm 14, 15

11, 7: Jr 27, 6; Dn 2, 38; Ba 3, 16-17

## Spotkanie Holofernesa z Judytą (11, 1-23)

Pierwszy dialog między bohaterami narracji objawia prawdziwą siłę Judyty i słabość Holofernesa. Scena dzieli się na trzy części: wódz asyryjski zapewnia kobietę o swej życzliwości (1-4); Judyta wygłasza swe programowe przemówienie, pełne ironicznych i dwuznacznych podtekstów (5-19); pełna aprobata ze strony Holofernesa i jego dowódców (20-23).

Od początku Holofernes zdradza swój próżny i zmysłowy charakter. Dwukrotne wezwanie do odwagi (1.3) zawiera głęboką ironię: ofiara zachęca swego kata. Pozdrowienia, z jakimi zwraca się on do Judyty, zdają się nawiązywać do prorockich wyroczni zbawczych (por. Iz 43, 1-4): pycha bezbożnego generała upodobnia go do samego Nabuchodonozora, który stawiał siebie w miejsce Boga.

Mowa Judyty zajmuje centralne miejsce w tej perykopie (5-19) i w całej drugiej części księgi. Zaczyna ona od pozyskania względów pyszałka sprytnymi pochlebstwami (5-8). Szczególna ironia

polne, trzody i ptaki niebieskie dzięki twojej mocy żyją dla Nabuchodonozora i dla całego jego domu! <sup>8</sup> Słyszeliśmy bowiem o twojej mądrości i o męstwie twego ducha. Całej ziemi wiadomo, że tyś jest najlepszy w całym królestwie, najbogatszy w doświadczenie i najwspanialszy w prowadzeniu wojny. <sup>9</sup> Wiemy też o przemówieniu Achiora, jakie wygłosił na twojej radzie. Słyszeliśmy jego opowiadanie, bo ludzie z Betulii ocalili go, a on powtórzył im wszystko, co mówił wobec ciebie. <sup>10</sup> Przeto, władco i panie, nie lekceważ jego słów, lecz zachowaj je w sercu, gdyż są wiarygodne. Naród nasz bowiem nie będzie ukarany, nie dosięgnie ich miecz, jeśli nie zgrzeszą przeciw swemu Bogu. <sup>11</sup> Teraz jednak, panie mój, nie zawiedziesz się w bezczynności: oto spadnie na nich śmierć i dosięgnie ich grzech, jakim ściągają gniew swego Boga, ilekroć dopuszczają się nieprawości. <sup>12</sup> Ponieważ brak im pokarmu i wyczerpała się woda, postanowili oni wybić swą trzodę i jeść wszystko, czego im Bóg swymi prawami zakazał spożywać. <sup>13</sup> Postanowili przeznaczyć do jedzenia nawet pierwociny zboża, dziesięciny z wina i oliwy, które są poświęcone i winny być zachowane

---

11, 8: 2 Sm 14, 20; Mdr 8, 15

11, 10: Kpł 26, 6-8; Pwt 28, 7; 2 Mch 8, 36

11, 11: Ps 78, 59-62

11, 13: Kpł 22, 10; Lb 18, 8-19; Ne 12, 44-47

kryje się w inwokacji na cześć króla (por. Dn 2, 38). Judyta wykazuje wyższość nad mędrkami i dyplomatami. Swe zapewnienie o prawdomówności (por. 10, 13) pojmuje ona inaczej niż Holofernes. Cały w. 6 jest dwuznaczny: „Panem” dla Judyty jest oczywiście sam Bóg, który dokona „wielkich rzeczy” ręką kobiety. Czytelnik musi podziwiać jej spryt i zdolność przewidywania. Wiersz 7. parodiuje szalone roszczenia bezbożnego króla (por. Jr 27, 6; Ba 3, 16 n.), z myślą zapewne o Antiochu IV. Równie ironicznie brzmi w. 8: Judyta wypowiada pochlebstwa na cześć Holofernesa, aby uspić jego czujność przed zadaniem decydującego ciosu.

Dwuznaczne są także zapewnienia o wiarygodności Achiora (9-10): jego teza była prawdziwa, choć postawa, jaką Judyta

dla kapłanów, pełniących służbę Bożą w Jeruzalem, chociaż nie wolno ich ludowi nawet dotykać. <sup>14</sup> Posłali też do Jeruzalem, której mieszkańcy czynili podobnie, aby uzyskać od Rady Starszych pozwolenie na to. <sup>15</sup> Kiedy więc dostaną takie pozwolenie i zaczną tak czynić, wówczas także i oni zostaną wydani na zatracenie. <sup>16</sup> Wiedząc o tym wszystkim, służebnica twoja zbiegła od nich; Bóg posłał mnie, abym dokonała z tobą rzeczy, które zadziwią całą ziemię.

<sup>17</sup> Służebnica twoja jest bowiem pobożna, oddając cześć Bogu nieba dniem i nocą. Pozostanę teraz u ciebie, panie mój, ale nocą pozwól swej służebnicy wychodzić do wąwozu i modlić się do Boga, aby mi wskazał, kiedy oni zgrzeszą. <sup>18</sup> Wówczas oznajmię ci o tym, abyś wyruszył z całym twym wojskiem, a nikt się przed tobą nie ostoi. <sup>19</sup> Poprowadzę cię przez Judeę aż pod Jeruzalem. Sprawię że tron twój stanie w tym mieście; poprowadzisz ich jak owce nie mające pasterza, a nawet pies nie warknie przeciw tobie. Zostało mi to powiedziane zgodnie z moim przeznaczeniem, i jestem posłana, aby ci to oznajmić”.

---

11, 14 Pwt 17, 8-11

11, 16 1 Sm 3, 11; 2 Krl 21, 12

11, 17 Ezd 5, 11; Łk 2, 37; Ha 2, 1

11, 19 Lb 27, 17; 1 Krl 22, 17

przypisuje swym rodakom, odbiega od rzeczywistości (11-15). Sugeruje ona, że Izraelici złamali zakazy rytualne Prawa Mojżeszowego, i tak ściągnęli na siebie gniew Boży. Nacisk na przepisy pokarmowe jest charakterystyczny w późnym judaizmie (por. Dn 1, 15 n.). Skrupulatny rytualizm będzie pretekstem dla Judyty, aby wychodzić nocą na modlitwę (17): jest to okoliczność istotna w realizacji jej planu! Dwuznaczna natomiast obietnica: „pozostanę u ciebie” objawi swe prawdziwe znaczenie dopiero na końcu akcji. Judyta kładzie nacisk na konieczność wyroczni Bożej, która wskaże jej moment grzechu Izraela, a więc i jego klęski. W zakończeniu swej mowy (18 n.) obiecuje ona Holofernesowi spektakularne zwycięstwo, jak to czynili niegdyś fałszywi prorocy. Obraz owiec, nie mających pasterza (por. Mt 9, 36) wskazuje na okrutną ironię: ten,

<sup>20</sup> Spodobały się te słowa Holofernesowi i wszystkim jego dowódcom. Dziwili się jej mądrości i mówili: <sup>21</sup> Nie ma na całej ziemi kobiety tak pięknej i mądrej zarazem. <sup>22</sup> A Holofernes tak do niej przemówił: „Wspaniale uczynił Bóg, który cię posłał przed twoim ludem, aby dać moc rękom naszym, a zgubę tym, co wzgardzili moim panem. <sup>23</sup> Piękna jest twoja postać i mądre słowa twoje. Jeśli zdołasz wykonać to, co powiedziałaś, to twój Bóg będzie moim Bogiem, a ty zasiadać będziesz w domu Nabuchodonozora i zyskasz sławę na całym świecie!”

---

11, 21 Pwt 28, 64; Jdt 8, 7

11, 22 Jr 27, 8

11, 23 Jdt 8, 7; Dn 13, 2; Rt 1, 16; Mt 26, 13

który miał być pasterzem uciśnionego ludu, zginie wkrótce z rąk Judyty, a jego wojska się rozproszą (15, 2).

W mowie Judyty można dostrzec kolejną aluzję do historii Wyjścia. Według Wj 5, 1 n. wydarzenia tamte były w rzeczywistości rozprawą pomiędzy Jahwe a faraonem. Teraz nowym faraonem jest Nabuchodonozor, „król całej ziemi” (7). Już wcześniej Holofernes postawił pytanie: „Któż jest bogiem?” (6, 2). Mojżesz pouczył faraona, że Jahwe jest ponad wszystkimi bogami (Wj 8, 6; 9, 14). Faraon musi uznać, „że ziemia należy do Jahwe” (Wj 9, 29). Autor Jdt dowodzi, że również Asyryjczycy muszą uznać tę prawdę, a zmusi ich do tego ręka Judyty, podobnie jak niegdyś ręka Mojżesza przymusiła Egipcjan.

Końcowy fragment rozdziału (20-23) ukazuje Judytę, której świadectwo wiary doprowadzi pogan do Jahwe: „twój Bóg będzie moim Bogiem” (por. Rt 1, 16; Dn 6, 27 n.). To, co nie powiodło się mądrymu Achiorowi, uda się pięknej Judycie. Asyryjczycy dzięki niej poznają prawdziwego Boga, ale zapłacą za to ogromną cenę. Holofernes musi zginąć, gdyż zaślepiła go pycha i żądza. Jego śmierć okaże się tryumfem prawdziwego Boga. Cudowne nawrócenie tyra-  
na to częsty temat hagiografii żydowskiej (por. Dn 2-6); jest to wyraz pragnienia, aby wiara w jedyne Boga zwyciężyła w świecie za sprawą władcy uznanego powszechnie.

### Judyta w obozie nieprzyjacielskim

**12**<sup>1</sup> Następnie polecił zaprowadzić ją tam, gdzie były złożone jego srebra, i podać jej wykwintne potrawy i wina.<sup>2</sup> Lecz Judyta odparła: „Nie mogę tego spożywać, abym nie zaciągnęła winy wobec Boga; pożywię się tym, co przyniosłam ze sobą”.<sup>3</sup> Holofernes zapytał: „A gdy skończy się to, co wzięłaś ze sobą, jak zapewnimy ci podobny pokarm? Nie ma u nas nikogo z twego narodu!”<sup>4</sup> Odparła Judyta: „Na twoje życie, panie mój! Służebnica twoja nie zdąży spożyć wszystkich swych zapasów, kiedy Pan dokona przeze mnie tego, co zamierzył”.<sup>5</sup> Następnie oficerowie Holofernesa odprowadzili ją do namiotu, a ona spała aż do północy. Przed poranną wartą

12, 2 Dn 1, 8; Est 4, 17x

12, 5 Ps 119, 62; Wj 14, 24

### Judyta w obozie nieprzyjacielskim (12, 1-9)

Narrator zaczyna objawiać strategię bohaterki. Nie przeraża jej perspektywa wysłania do haremu Nabuchodonozora (11, 23). Wierna przepisom swej religii, spożywa czyste pokarmy, jakie zabrała ze sobą (1-4), i prosi o możliwość nocnej modlitwy, poprzedzanej zawsze rytualną kąpielą w źródlanej wodzie (5-9). Pobożność Judyty zdradza mentalność autora, bliską późniejszym faryzeuszom. Naruszenie choćby najmniejszego przepisu Prawa o czystości czyni człowieka winnym wobec Boga. Wszystkie pokarmy przygotowane przez pogan uważa się za nieczyste (Est 4, 17x). Zgodnie z ironiczną konwencją narracji Judyta zapewnia Holofernesa, że „Pan wykona przez nią swój zamiar” zanim jeszcze spożyje ona przygotowany zapas „czystego” pokarmu (4). Co więcej: hagiograf zdaje się równie mocno podkreślać jej opór wobec „seksualnej molestacji” gospodarza. Holofernes przez „trzy dni” (2, 21) prowadził swe wojska, zanim pozwolił im złupić nieprzyjaciół swego pana. Teraz Judyta pozostaje „w obozie przez trzy dni” (7) i dopiero „czwartego dnia” (10) przyjmie zaproszenie na ucztę.

wstała <sup>6</sup> i posłała do Holofernesa z prośbą: „Niech pan mój rozkaże wypuścić swą służebnicę na modlitwę”. <sup>7</sup> Holofernes nakazał swej straży przybocznej, aby jej nie przeszkadzano. Tak była w obozie przez trzy dni. Wychodziła nocą do wąwozu w stronę Betulii i obmywała się przy źródle w obozie. <sup>8</sup> Po kąpieli modliła się do Pana, Boga Izraela, aby kierował jej postępowaniem dla wywyższenia synów swego narodu. <sup>9</sup> Po oczyszczeniu wracała do namiotu, pozostając tam aż do wieczora, gdy przynoszono jej własny pokarm.

### Uczta u Holofernesa

<sup>10</sup> Czwartego dnia Holofernes wydał ucztę wyłącznie dla swych oficerów; nie zaprosił natomiast nikogo ze służby. <sup>11</sup> Powiedział do eunucha Bagoasa, odpowiedzialnego za jego osobiste sprawy: „Spróbuj nakłonić tę kobietę hebrajską, która

---

12, 6 Ps 63, 7; Mdr 16, 28

12, 8 Ps 5, 9; Tb 4, 19

12, 9 Jdt 8, 6; 2 Sm 3, 35

12, 10 Est 1, 3

12, 11 Est 1, 11

Motyw Wyjścia powraca i w tym rozdziale. Judyta zapewnia najpierw, że „Pan dokona przeze mnie (dosł. moją ręką) tego, co zamierzył” (4). Jej pomsta na Asyryjczykach przypomina pomstę, jaką Nabuchodonozor poprzysiągł zbuntowanym narodom wymierzyć „własną ręką” (2, 12). Obydwa teksty nawiązują do obrazu „ręki Pańskiej” (Iz 14, 24-27). W Betulii posłuży się Pan ręką Judyty, aby wykonać swój plan. Nawiązanie do historii Wyjścia znajdujemy też w w. 5: o świcie Pan pokonał Egipcjan (Wj 14, 24 n.), o brzasku dnia, „gdy Mojżesz wyciągnął rękę”, morze wróciło na swe miejsce (Wj 14, 27). Otóż Judyta „spała do północy” (czas pobicia pierworodnych Egiptu), wstając na modlitwę „przed poranną wartą” (5). Te wszystkie paschalne aluzje prowadzą ku ostatecznemu spełnieniu zbawczego planu (13, 14).

przebywa u ciebie, aby przyszła ucztować z nami. <sup>12</sup> Byłoby dla nas hańbą, gdybyśmy przepuścili takiej kobiecie, nie zabawiwszy się z nią. Jeżeli jej nie zwiedziemy, gotowa nas wyśmiać”.

<sup>13</sup> Odszedł więc Bagoas od Holofernesa i udał się do niej ze słowami: „Niech się nie wzbrania tak piękna panienka

---

12, 12 Rdz 38, 23

12, 13 Lb 22, 16-17; Koh 9, 7

### Uczta u Holofernesa (12, 10-13, 10)

Symbolika nocy paschalnej może objawić się w pełni dopiero podczas uczty; teraz opowiadanie osiąga *klimax*. Podobnie jak w Est, motyw uczty pełni ważną rolę w całym opowiadaniu (1, 16; 6, 21; 16, 20). Uczta u Holofernesa nie ma jednak charakteru sakralnego; przeciwnie – w zamyśle wroga ma być okazją do zhańbienia Judyty, która stanowi uosobienie świętej Reszty Izraela. Cały ten opis świadomie nawiązuje do sceny z życia dworu Dawida (2 Sm 13, 1-14): gwałt, jakiego dokonał Amnon w podobnych okolicznościach, ma przypominać czytelnikowi o haniebnym zamiarze Holofernesa. Okaże się jednak, że strategia Judyty była lepsza: już od pierwszego spotkania panuje ona nad swym wrogiem.

Tę długą, kluczową scenę można podzielić na kilka części: Judyta, zaproszona na wielką ucztę (12, 10-14) korzysta z okazji, by spełnić swój plan (15-20). Po zakończeniu uczty zabija pijanego Holofernesa jego mieczem, po czym wraz ze służącą opuszcza jak zwykle obóz (13, 1-10).

„Czwarty dzień” oznacza nie tylko uroczysty bankiet wydany przez Holofernesa na cześć Judyty, ale także najważniejszy dzień ich życia. W tym niezwykłym dniu motyw życia spleta się nierozdzielnie ze śmiercią; łącznikiem obu tematów jest „wino” (12, 13.20). Zaproszeni na ucztę są tym razem wyłącznie wyżsi oficerowie, zaufani i przyjaciele Holofernesa. „Bagoas” to imię perskie, nadawane często dworskim eunuchom, strażnikom haremu. Wybór tego imienia sugeruje, że wojsku Holofernesa towarzyszył taki



przyjść do mojego pana; zajmiesz przy nim honorowe miejsce i będziesz z nami piła wino radości. W takim dniu bądź podobna do córek asyryjskich, które przebywają w domu Nabuchodonozora”.<sup>14</sup> Odpowiedziała mu Judyta: „Kimże ja jestem, abym mogła sprzeciwić się naszemu panu? Chętnie uczynię wszystko, co się jemu podoba; będzie to dla mnie radością do dnia śmierci”.<sup>15</sup> Zaraz też przywdziała uroczysty strój i wszystkie kobiece ozdoby. Jej służąca poszła wcześniej i rozłożyła na ziemi przed Holofernesem skóry owcze, które Judyta otrzymała od Bagoasa do użytku codziennego, aby mogła zasiąść z nimi do uczyty.

<sup>16</sup> Weszła następnie Judyta i zasiadła do uczyty. Na jej widok zadrżało serce Holofernesa, aż doznał gwałtownego poruszenia i zapragnął ją posiąść. Już od dnia, gdy ją ujrzał, szukał

---

12, 15 Jdt 10, 4; Rt 3, 3; Est 5, 1

12, 16 Am 6, 4; Est 7, 8; 2 Sm 13, 1

harem; zdaje się to potwierdzać dalsza akcja, demaskując zamiary tyrana (ww. 12-20). Najwyższym prawem dla człowieka „amoralnego” jest użycie zmysłowe: „zabawić się” to eufemizm zabarwiony erotycznie (por. Dn 13, 54.58). Bagoas używa słów najbardziej odpowiednich, by wpłynąć na próżność kobietą: w jego pochlebstwie (13) kryje się pokusa „awansu” do haremu królewskiego. Judyta, tak skrupulatna w przestrzeganiu rytualnych przepisów, przyjmuje bez zastrzeżeń zuchwałą propozycję. Jej odpowiedź (14) to kolejny przykład ironii autora: „będzie to dla mnie radością do dnia śmierci (oczywiście Holofernesa)”. Podobnie w. 18: „życie” dla Judyty oznacza „śmierć” nieprzyjaciela. Dlatego nie boi się ona przyjąć zaproszenia, gdyż pewna jest zachowania od skazy grzechu. Szczegółowy opis kosmetyki (15) zapowiada bliski już tryumf „Córy Syjonu” (por. Iz 62). Zgodnie z nauką proroków, wyzwolenie Izraela ma się dokonać w scenerii wspaniałej uczyty (por. Est 5, 1; 7, 8). Judyta „zasiadła do uczyty” (16), a właściwie „położyła się”, zgodnie ze zwyczajem wschodnim (por. Łk 22, 14); widok ten musiał pijanego rozpustnika wydać ostatecznie na pastwę własnej żądzy. Na jego zachęty odpowiada Judyta w słowach wyważonych,

sposobności do jej uwiedzenia. <sup>17</sup> Rzeczce jej Holofernes: Pij i baw się razem z nami! <sup>18</sup> Odrzekła Judyta: „Będę piła, o panie, aby dziś użyć życia bardziej niż kiedykolwiek dotąd”. <sup>19</sup> Zaczęła więc wobec niego jeść i pić to co przygotowała jej służąca. <sup>20</sup> Holofernes zaś rozkoszował się jej widokiem i pił bardzo dużo wina, więcej niż kiedykolwiek w życiu.

**13** <sup>1</sup> Gdy się zrobiło późno, jego oficerowie zaczęli spiesznie się rozchodzić. Bagoas zamknął namiot od zewnątrz i zwolnił na spoczynek straż przyboczną swego pana; wszyscy bowiem byli znużeni nadmiernym piciem. <sup>2</sup> Pozostała w namiocie tylko Judyta z Holofernesem, który wyciągnął się na swym łożu, zmożony winem. <sup>3</sup> Wówczas Judyta kazała swej służącej stanąć na zewnątrz sypialni i czekać jak zwykle na jej powrót, bo miały jeszcze udać się na modlitwę. To samo powiedziała Bagoasowi. <sup>4</sup> Odeszli więc wszyscy, od najmniejszego do największego; nikt nie pozostał w sypialni. Wtedy Judyta, stając u jego łoża, rzekła w sercu:

---

12, 17 Koh 7, 1

12, 20 2 Sm 13, 28; Iz 28, 7; Oz 7, 5; Koh 10, 19; 1 Mch 16, 16

13, 1 Sdz 3, 19

13, 2 Sdz 4, 18

13, 3 Sdz 4, 20

pełnych głębszego podtekstu (18; por. 1 Sm 26, 24): faktycznie, nigdy dotąd jej życie nie było tak ważne, jak tego dnia. Scena kończy się ostrym przeciwstawieniem postaw obojga bohaterów dramatu: Judyta do końca opanowana, wierna prawu czystości w najdrobniejszych szczegółach (19); Holofernes przez swą rozwiązłość już z góry skazany na klęskę.

Następna odsłona ma miejsce w tym samym namiocie, ale po wyjściu uczestników uczyty. Bagoas „zamknął namiot od zewnątrz”, pozostawiając Judytę sam na sam z pijanym generałem. Teraz może ona wykonać plan zbawczy: śmierć Holofernesa oznacza życie dla Izraela. Każe więc swojej, zawsze milczącej, służebnicy czekać na zewnątrz; również Bagoasowi przypomina, że jak zwykle udadzą się przed świtem obydwie na modlitwę. Teraz następuje

„Panie, Boże wszelkiej mocy,  
wejrzyj w tej godzinie na dzieło rąk moich  
dla wywyższenia Jeruzalem”.

<sup>5</sup> Teraz nastał czas stosowny, aby zatroszczyć się o Twoje dziedzictwo i dokonać mego zamiaru, aby zniszczyć wrogów, którzy przeciwko nam powstali. <sup>6</sup> Zbliżywszy się do kolumny łoża u wezłowania Holofernesa, odwiązała jego miecz. <sup>7</sup> Podeszła do łoża, ujęła go za włosy i rzekła: „Panie, Boże Izraela, dodaj mi siły w tym dniu!” <sup>8</sup> Dwukrotnie uderzyła z całej siły w jego kark i odcięła mu głowę. <sup>9</sup> Zepchnęła następnie jego ciało z posłania i zdarła kotarę baldachimu. Po chwili wyszła i

---

13, 4 Ps 90, 17

13, 5 Jdt 10, 8; 15, 9; Iz 52, 1; 60, 1; Ba 5, 5; Wj 15, 17; Pwt 4, 20; 9, 29

13, 6 1 Sm 17, 51

13, 8 Sdz 4, 21

13, 9 1 Mch 7, 47; 2 Mch 15, 30

moment przełomowy w całej narracji. Czytelnik, znając już pobożność Judyty, nie jest zdziwiony, że najważniejszy czyn swego życia powierza ona Bogu. Tym razem jest to cicha inwokacja do „Boga wszelkiej mocy” (4), gdyż wiąże się z prośbą o „siłę w tym dniu” (7). Dzieło jej rąk okaże się bowiem zbawczym dziełem Boga „dla wywyższenia Jeruzalem”. Judyta staje przed łożem potężnego Holofernesa jako narzędzie Boga Izraela. Jej ręką Bóg cudownie obrotni świątynię narażoną na pohańbienie i wyzwoli bezbronny swój lud. Modlitwa Judyty utożsamia ją całkowicie z Jerozolimą: obydwie zostaną wywyższone poprzez swe uniżenie (por. Łk 1, 52). ST obfituje w podobne sceny gwałtownej śmierci tyranów (Sdz 3, 15-27; 4, 17-22; 1 Sm 17, 48-54). Autor wykorzystał zwłaszcza opis wydarzenia, które niegdyś dokonało się na tejże równinie Ezdrelonu, gdzie Sisara padł z ręki Jaeli. Na ironię zakrawa fakt, że Holofernes ginie od własnego miecza i na własnym łożu, splamiony swymi zbrodniami. Zbrojny czyn Judyty odwraca tradycyjne role kobiety i mężczyzny. To znamienne odwrócenie ról podkreśla jeszcze w. 9: przy pierwszym spotkaniu „Holofernes spoczywał na swym łożu pod purpurową zasłoną” (10, 21). Teraz Judyta zepchnie jego ciało z łoża i zedrze zasłonę. Pycha światowej przemocy

podala wiernej służebnicy głowę Holofernesa.<sup>10</sup> Ta włożyła ją do torby na pokarmy. Potem obydwie razem wyszły według zwyczaju na modlitwę. Przeszły przez obóz, okrążyły wąwóz, weszły na górę Betulii i stanęły u jej bram.

### Powrót Judyty do Betulii

<sup>11</sup> Z daleka zawołała Judyta do strażników bram: „Otwórzcie, otwórzcie bramę! Bóg z nami! Nasz Bóg okaże jeszcze potęgę w Izraelu i moc nad wrogami, jaką już dziś okazał!”<sup>12</sup> Gdy mieszkańcy miasta usłyszeli jej głos, pobiegli

---

13, 10 2 Sm 4, 7

13, 11 Ps 118, 19; Iz 8, 10

musi ulec wobec pokornej wiary Izraela. Słowo „dziedzictwo”, jakim Judyta określa Izrael w swej modlitwie (5), przypomina wydarzenia Wyjścia, które zostaną uwieńczone przymierzem synajskim. Kontynuacją zbawczych dzieł Boga jest czyn Judyty, zapowiedź zniszczenia wrogów. Judyta nie tyle jednak prosi o pomstę nad wrogiem, ile raczej o zwycięstwo Boga i Jego ludu nad ciemnością (por. Ps 74, 18-20; Dn 3, 34; Syr 36).

### Powrót Judyty do Betulii (13, 11-14, 10)

Narracja zamienia się teraz w liturgię dziękczynną. Po powrocie do Betulii Judyta ukazuje zgromadzonemu ludowi głowę Holofernesa (13, 11-16). Na ten widok zdumienie ogarnia cały tłum, który wybucha okrzykami radości, dziękując Bogu i sławiąc bohaterkę (17-20). W odpowiedzi Judyta poucza lud, jak ma się przyczynić do ostatecznej klęski wroga (14, 1-4); świadectwo Achiora dopełni radości ludu (5-10).

Już wołanie do straży miejskich (11) przypomina liturgię wejścia do świątyni (Ps 24, 7; 118, 19): Pan rzeczywiście towarzyszy Judycie w jej tryumfalnym powrocie do miasta. „Bóg z nami” to

spiesznie do bramy miejskiej i zwołali starszyznę miasta.<sup>13</sup> Zbiegli się wszyscy, mali i wielcy, bo jej powrót wydawał się im niewiarygodny. Otwarli bramę, aby je wpuścić. Otoczyli je z płonącymi pochodniami, aby rozproszyć ciemność.<sup>14</sup> Ona zaś wezwała ich donośnym głosem:

„Wysławiajcie Boga, wysławiajcie! Wysławiajcie Boga,  
bo On nie cofnął swego miłosierdzia od domu Izraela,  
ale moją ręką zmiażdżył nieprzyjaciół naszych tej nocy!”

<sup>15</sup> Wydobyła potem z torby głowę Holofernesa, pokazała im i rzekła: „Oto głowa Holofernesa, naczelnego wodza wojsk asyryjskich! A oto kotara, pod którą leżał pijany! Poraził go Pan kobiecą ręką.<sup>16</sup> Na życie Pana, który ustrzegł mnie podczas tej drogi! Zwiodło go moje oblicze na własną jego zgubę! Nie popełnił jednak grzechu ze mną na wstyd i hańbę!”<sup>17</sup> A cały lud zdumiony był niezmiernie. Padając na twarze, oddawali

---

13, 14: Ps 66, 20; Wj 15, 6

13, 15: 2 Mch 15, 32; 2 Sm 4, 8; Sdz 4, 9

13, 16: Rdz 24, 27-48; Wj 23, 20

13, 17: Dn 13, 60; 1 Mch 4, 55

imię mesjasza, którego przyjścia zapowiadał prorok (Iz 7, 14; 8, 10). Okrzyk ten wyraża wiarę Izraela w to, że Bóg jest ustawicznie obecny w jego historii. Judyta ponownie jest tu uosobieniem całego narodu, a jej zbawcze dzieło wpisuje się w ciąg świętych wojen Jozuego i Sędziów (por. 16, 2). Mieszkańcy Betulii wraz ze starszyzną gromadzą się wokół Judyty z płonącym światłem w rękach, „aby rozproszyć ciemność” (13). Ta symboliczna scena nawiązuje znów do nocy paschalnej, która oznacza zwycięstwo światła nad mrokiem niewoli (Wj 12, 29-31; 14, 24). Judyta, jak niegdyś siostra Mojżesza, wzywa wszystkich do podjęcia hymnu uwielbienia Boga (por. Wj 15). Zwrot „moją ręką” podkreśla podstawowe prawo rządów Bożych nad światem: „On rozprasza pyszniących się zamysłami serc swoich, strąca władców z tronu, a wywyższa pokornych” (Łk 1, 51 n.). Siła Izraela leży w tym, co dla świata wydaje się słabością: w jego wierze i w modlitwie. Zdumienie ludu (17) przeradza się teraz w uwielbienie Boga. W odpowiedzi na

hołd Bogu i mówili jednomyślnie: Błogosławiony bądź, Boże nasz, który zniszczyłeś dziś wrogów swego narodu! <sup>18</sup> Ozjasz zaś odezwał się do niej: „Błogosławiona jesteś, córko, przez Boga Najwyższego wśród wszystkich kobiet ziemi! Błogosławiony Pan, Bóg, który stworzył niebo i ziemię! On cię poprowadził, abyś ścięła głowę wodza naszych nieprzyjaciół. <sup>19</sup> Twoja ufność nie zatrze się w sercach ludzi, gdyż wiecznie będą wspominać moc Bożą. <sup>20</sup> Niech Bóg uczyni to dla ciebie, abyś była wiecznie wywyższona!

Niech wejrzy na ciebie łaskawie!

Bo nie szczydziłaś swego życia,  
gdy naród nasz był upokorzony”.

Zapobiegłaś naszej klęsce, postępując słusznie przed naszym Bogiem.

---

13, 18: Rdz 14, 19-20; Sdz 5, 24; Łk 1, 42

13, 19: Jdt 8, 32; Mt 26, 13; Łk 1, 48

13, 20: Rdz 22, 16; 1 Mch 13, 5; Ps 106, 48; 1 Krn 16, 36

zachętę Judyty wszyscy jednomyślnie wyrażają Mu wdzięczność za to, że zniweczył wroga. Coraz jaśniej rysuje się perspektywa ostatecznego zwycięstwa nad nieprzyjacielem rodzaju ludzkiego (Rdz 3, 15). Jeszcze wyraźniejsze nawiązanie do *Protoewangelii* zawiera błogosławieństwo, jakim Ozjasz powita Judytę (18-20). Nic dziwnego, że słowa te Kościół chętnie odnosi w liturgii do Matki Zbawiciela. Są one zaczerpnięte z różnych miejsc ST (Rdz 14, 19 n.; Sdz 5, 24), ale gdy św. Łukasz kładzie je w usta Elżbiety przy powitaniu Maryi, inspirowane jest zapewne tekstem Jdt. Ozjasz śławi „ufność” Judyty (19), tj. jej zawierzenie Bogu, które zaowocowało czynem, objawiającym „moc Bożą”. W zakończeniu błogosławieństwa wraca motyw „wywyższenia”, charakterystyczny dla drugiej części Jdt. Naukę o „wywyższeniu upokorzonych” podejmuje teologia NT w hymnie Maryi (Łk 1, 52). To w Niej wypełnia się literacki obraz Judyty jako uosobienia nowego Izraela, to Ona „nie szczydziła życia”, by zapobiec klęsce ostatecznej (20). Izrael może być zbawiony jedynie przez ofiarę, która zdolna jest podporządkować

A cały lud mówił: „Prawda, prawda!”

**14**<sup>1</sup> Rzekła do nich Judyta: „Słuchajcie mnie, bracia! Weźcie tę głowę i zawieście ją na blankach waszych murów.<sup>2</sup> Kiedy zablęśnie zorza i słońce wszędzie nad ziemią, weźmiecie broń i wszyscy wojownicy wyruszą z miasta. Postawcie nad nimi wodza, jakbyście chcieli schodzić w dolinę ku przednim strażom asyryjskim; ale nie schodźcie!”<sup>3</sup> Wtedy oni chwycą za broń i ruszą do obozu pobudzić wodzów asyryjskiego wojska. Zbiegną się do namiotu Holofernesa, lecz go nie znajdą. Padnie na nich strach i zaczną uciekać przed wami.<sup>4</sup> Wy wtedy rozpoczniecie pościg, a wszyscy mieszkańcy gór Izraela kłaść ich będą pokotem na drodze.

<sup>5</sup> Nim jednak to uczynicie, przywołajcie mi Achiora Ammonitę. Niech rozpozna tego, który znieważał dom Izraela, a

---

14, 1: 1 Sm 31, 10; 2 Mch 15, 33-35

14, 2: Rdz 19, 23

14, 3: 1 Sm 4, 13; Ps 6, 4; Wj 15, 16

14, 5: Jdt 5, 5; 6, 2.10

osobiste plany dobru wspólnemu. Odpowiedzią ludu na słowa Ozjasza jest liturgiczne „amen”: Tak jest, to prawda!

Obecnie głos zabiera Judyta, jakby przejmując dowództwo obrony. Autor natchniony nadaje jej rysy Dawida (który głowę Goliata miał zanieść do Jeruzalem: 1 Sm 17, 54), a zwłaszcza Judy Machabeusza po zwycięstwie nad Nikanorem (1 Mch 7, 47; 2 Mch 15, 33). Cały lud winien zobaczyć ostateczny tryumf wiary (14, 1). Pełne zwycięstwo Izraela objawi się o świcie (por. 13, 13), gdy słońce rozprasza ciemności. Wtedy Izraelici mają upozorować atak na pozycje asyryjskie. Hagiograf konsekwentnie przedstawia Judytę jako „niewiastę mężną”, uosobienie nowej Jerozolimy, która przez heroiczną wiarę przyniesie światu zbawienie. Podobnie jak Debora, jej literacki pierwowzór (Sdz 4, 4-16), Judyta nie uczestniczy osobiście w walce, lecz duchowo jej przewodzi. Gdy pojawiła się ona po raz pierwszy (rozdz. 8) w krytycznym momencie oblężenia Betulii, jej słabość kontrastowała z potęgą Asyryjczyków. Teraz tamci nie mają już wodza, a Izrael ma Judytę!

jego samego wysłał do nas jakby na śmierć. <sup>6</sup> Poszli więc do domu Ozjasza, aby sprowadzić Achiora. Gdy przybył na zgromadzenie ludu i ujrzał głowę Holofernesa w ręku jednego z ludzi, upadł zemdlony na ziemię. <sup>7</sup> A kiedy już doszedł do siebie, padł z pokłonem do stóp Judyty, wołając:

„Błogosławiona jesteś pośród wszystkich namiotów Judy  
i pośród wszystkich narodów,  
które drżeć będą na dźwięk twego imienia.

<sup>8</sup> A teraz opowiedz mi wszystko, czego dokonałeś w tych dniach”. Judyta opowiedziała mu pośród ludu wszystkie swe czyny, od dnia wyjścia aż do tej rozmowy. <sup>9</sup> Gdy skończyła mówić, lud zaczął wznosić głośne okrzyki; całe miasto rozbrzmiewało radosnym wołaniem. <sup>10</sup> Achior widząc, jak wielkich rzeczy dokonał Bóg Izraela, uwierzył mocno w Boga; przyjął obrzezanie na ciele i został przyłączony do domu Izraela po dzień dzisiejszy.

---

14, 6 Dn 2, 46; Joz 2, 11

14, 7 Sdz 5, 24; Wj 15, 14

14, 9 Joz 6, 20; 1 Mch 4, 58

14, 10 Wj 12, 48; Joz 6, 25; Est 8, 17

Oto u jej boku pojawia się „mędrzec pogański” Achior (5-10). Pozornie ta wstawka wydaje się zakłócać tok myśli (stąd niektórzy przesuwiają te wiersze po 13, 16). Zresztą jako Ammonita (5, 5), Achior nie może należeć do społeczności Izraela (Pwt 23, 3 n.). Autor nie waha się jednak umieścić tu wzmianki o jego nawróceniu: będzie on patronem wszystkich prozelitów. Wcześniej (6, 10-16) Holofernes kazał go związać i porzucić u bram Betulii, aby podzielił los oblężonych Żydów. Teraz autor znajduje sposobność, aby przeciwstawić greckiej „judeofobii” myśl o tym, że „zbawienie bierze początek od Żydów” (J 4, 22). Achior reprezentuje więc uczciwych pogan, którzy znaleźli drogę do Boga Izraela. Zbawcze dzieło Judyty obejmuje również nawrócenie wodza Ammonitów na judaizm. Jego błogosławieństwo (por. Sdz 5, 24) zawiera również proroctwo, że imię Judyty (a przez nią i Judy) budzić będzie trwożę wśród narodów (Wj 15, 14). Mieszkańcy Betulii wysłuchają



### Zwycięstwo nad obozem wroga

<sup>11</sup> Kiedy wzeszła zorza, zawieszono głowę Holofernesa na murach. Wówczas wszyscy mężczyźni wdziali zbroje i wyruszyli w oddziałach po stoku góry. <sup>12</sup> Na ich widok, Asyryjczycy posłali po dowódców. Ci zaś udali się do generałów, tysięcyników i wszystkich oficerów. <sup>13</sup> Przyszli do namiotu Holofernesa, mówiąc do odpowiedzialnego za jego sprawy osobiste: „Obudź naszego pana! Ci niewolnicy odważyli się wydać nam bitwę, aby dać się wytracić do reszty! <sup>14</sup> Bagoas wszedł i poruszył zasłone

---

14, 11 1 Mch 7, 47; 2 Mch 15, 35

14, 13 1 Sm 14, 11

teraz wspólnie z Achiosem opowiadania Judyty o wydarzeniach ostatnich dni (8). Reakcją ludu na radosną nowinę są pochwalne okrzyki (9), natomiast Achior przypieczętuje swą wiarę przyjęciem obrzezania (por. Wj 12, 48). Szczegół ten wskazuje na uniwersalizm autora Jdt, który pragnie zrehabilitować pogardzanych pogan i otworzyć im drogę do wspólnoty z Izraelem (por. Joz 6, 25; Est 8, 17).

### Zwycięstwo nad obozem wroga (14, 11-15, 7)

Autor natchniony przesuwając teraz uwagę czytelnika z Betulii na to, co dzieje się w obozie asyryjskim. Wojska nieprzyjacielskie pozbawione wodza, haniebnie upokorzone w swej dumie (14, 11-19), staną się łatwym łupem Izraela (15, 1-7).

Światło porannej zorzy (por. 13, 13 i 14, 2) objawia strażom nieprzyjacielskim straszliwą prawdę. Wiadomość o ataku Izraelitów stopniowo, poprzez odpowiedzialnych oficerów, dociera do Bagoasa. Jest on w tej chwili najważniejszą osobą w obozie. Historia przekazała jego imię jako uczestnika (wraz z księciem kapadockim Holofernesem) kampanii Artakserksesa III przeciw Egipcjom w 341 r. przed Chr. (Diodor Sycylii XVII, 6, 1). Pozwala to przypuszczać, że rdzeń fabuły Jdt pochodzi jeszcze z epoki perskiej. Grecka termi-

namiotu, sądząc, że Holofernes śpi z Judytą.<sup>15</sup> Ponieważ jednak nikt nie odpowiadał, wszedł do sypialni. Znalazł go porzuczonego na progu martwego, z odciętą głową!<sup>16</sup> Zawołał więc wielkim głosem, wśród płaczu i szlochu, ze strasznym krzykiem, rozdzierając szaty.<sup>17</sup> Wszedł potem do namiotu, gdzie mieszkała Judyta, lecz jej nie znalazł. Wybiegł więc do ludu, wołając:<sup>18</sup> „Ci niewolnicy nas oszukali! Jedna hebrajska kobieta okryła hańbą dom króla Nabuchodonozora! Oto Holofernes leży na ziemi, bez głowy!”<sup>19</sup> Słyszając te słowa, dowódcy wojsk asyryjskich rozdarli swe szaty, ogarnięci wielkim przerażeniem. Pośród obozu rozlegał się ich krzyk i wielkie zawođenje.

---

14, 15 Sdz 3, 25

14, 16 Rdz 27, 34-38; 2 Sm 1, 11; Est 4, 1

14, 17 Rdz 31, 33

14, 18 Sdz 9, 54

14, 19 2 Sm 1, 11

nologia wojskowa (12) wskazuje natomiast na przepracowanie tych wątków w czasach machabejskich. Odnalezienie okaleczonych zwłok naczelnego wodza (15) wywoła oczekiwany efekt. Czytelnik odnajduje tu ironiczne nawiązanie do pierwszego spotkania Judyty z Holofernesem. Wtedy (11, 19) otrzymał on obietnicę tronu w Jeruzalem, teraz nie ma już głowy, którą miała wieńczyć korona Izraela. Rozdzierający płacz Bagoasa (16) oznajmia radosną nowinę mieszkańcom Betulii: „Ci niewolnicy nas oszukali”. Mądrość jednej kobiety okazała się silniejsza od armii aliantów! Nazwanie Hebrajczyków (*ibrim*) niewolnikami (13 i 18: hebr. *abadim*) zdaje się sugerować, że klęska wojsk Nabuchodonozora to odnowienie cudownych dzieł Wyjścia. Assyria, podobnie jak niegdyś Egipt, musi uznać potęgę „niewolników” wspieranych mocą ramienia Jahwe. Słaba ręka kobiety okazała się narzędziem Boga, kruszącym pychę nieprzyjaciela. Okrzyki grozy dowódców asyryjskich (19) mieszają się teraz z okrzykami radości w Betulii; w ten sposób autor maluje kontrast pomiędzy ufną modlitwą Izraela a rozpaczą pogan.

**15** <sup>1</sup> Na wieść o tym, co się stało, groza ogarnęła tych, którzy byli w namiotach. <sup>2</sup> Padł na nich strach i przerażenie. Jeden przez drugiego uciekali w popłochu we wszystkie strony przez góry i doliny. <sup>3</sup> Ci, którzy w górach byli rozłożeni obozem wokół Betulii, także rzucili się do ucieczki. Wówczas wszyscy wojownicy spośród Izraela ruszyli w pościg za nimi. <sup>4</sup> Ozjasz posłał gońców do Betomestaim, do Bebaj, do Choby i Koli, także do całej górskiej krainy Izraela z wieścią o tym, co się stało; aby wszyscy ścigali wojsko aż do zniszczenia. <sup>5</sup> Słyszając to, Izraelici wszyscy razem ruszyli za nimi i ścigali ich aż do Choby. Przybyli również z Jeruzalem i całej górskiej krainy, bo i do nich dotarła wieść o tym, co zaszło w obozie nieprzyjaciół. Mieszkańcy Gileadu i Galilei z wielką siłą uderzyli z boku; ścigano ich aż po okolice Damaszku. <sup>6</sup> Pozostali w Betulii mieszkańcy napadli na obóz asyryjski, splądrowali go

---

15, 2: Jdt 14, 3; Joz 2, 11; Wj 15, 16; 1 Sm 11, 11

15, 4: 1 Krl 20, 20; Sdz 7, 24; 1 Sm 14, 21-22

15, 5: Rdz 14, 15; 1 Mch 7, 46

15, 6: 2 Krl 7, 16; 1 Sm 17, 53

Druga połowa tej perykopy (15, 1-7) przedstawia dramat odmiany losu, charakterystyczny dla apokaliptyki. Role uczestników dramatu nagle się odwracają: prześladowcy stają się ofiarami własnego strachu. Dyscyplina wojskowa łamie się w obliczu śmiertelnego zagrożenia. Zapowiedzią ostatecznej klęski było już pierwsze pojawienie się Judyty w obozie asyryjskim (10, 19). Obecna panika jest następstwem złamanej wówczas dyscypliny. Jednakże pełny sukces Izraela może się dokonać jedynie wspólnym wysiłkiem narodu (4-5). Potwierdzają to szczegóły topograficzne zaczerpnięte częściowo z historii Abrahama (por. 4, 4-6), a także terminy: „wszyscy razem, zgodnie”. Autor z upodobaniem rozwija motywy całkowitej klęski i złupienia wroga (por. Wj 12, 35 n.). Nieprawdopodobna siła wyniszczonych oblężeniem mieszkańców Betulii to kolejna wskazówka, że opowiadanie ma charakter symboliczny i dotyczy całego Izraela.

i wynieśli wielkie łupy. <sup>7</sup> Izraelici wracający po rzezi, zawładnęli tym, co jeszcze zostało. Wioski i osady, zarówno w górach jak i w dolinie, zdobyły mnóstwo łupów, bo była tego ogromna ilość.

### Dziękczynienie i kantyk Judyty

<sup>8</sup> Arcykapłan Joakim, wraz ze starszyzną Izraelitów mieszkających w Jeruzalem, udali się zobaczyć, jak wspaniałe rzeczy uczynił Pan Izraelowi. Chcieli też spotkać Judytę i pozdrowić ją. <sup>9</sup> Po przybyciu więc do niej, zgodnie ją wszyscy błogosławili słowami:

„Tyś wywyższaniem Jeruzalem,  
tyś wielką chlubą naszego narodu.

<sup>10</sup> Dokonałaś swą ręką wielkich rzeczy,  
wyświadczyłaś dobro Izraelowi,

---

15, 7 2 Krn 20, 25

15, 9 Syr 36, 16; Jdt 13, 4

15, 10 Jdt 13, 18; Ps 72, 17

Szczególna ironia kryje się w scenie splądrowania obozu asyryjskiego (8 n.). Holofernes na rozkaz króla splądrował uprzednio całą ziemię (2, 11.23) i zagroził miastu świętemu (4, 1.12). Mieszkańcy Betulii byli gotowi wydać własne miasto na łup wroga (7, 26). Judyta ostrzegła ich jednak, że oznaczałoby to poddanie całego kraju i świątyni (8, 21). Jej mężny czyn sprawił, że wszystkie łupy asyryjskie należą teraz do Izraela jako do zwycięzcy!

### Dziękczynienie i kantyk Judyty (15, 8-16, 20)

Ponownie na scenie pojawia się główna bohaterka wydarzeń. Można tę scenę podzielić na trzy odłony: gratulacje złożone Judycie (15, 8-13); jej pieśń dziękczynna (15, 14-16, 17); uroczystości w Jeruzolimie (16, 18-20). Sam arcykapłan wraz ze starszyzną ludu

i spodobało się to Panu.

Błogosławiona bądź na wieki przez Pana Wszechmocnego”.

A cały lud odpowiedział: „Niech tak będzie!”<sup>11</sup> Przez trzydzieści dni lud jeszcze zbierał w obozie łupy. Judyta otrzymała namiot Holofernesa oraz wszystkie jego srebra, dywany, naczynia i całe wyposażenie. Ona przyjęła to, zaprzęła swego muła i załadowała wozy.<sup>12</sup> Wszystkie kobiety izraelskie zeszły się, aby ją zobaczyć i błogosławić. Otoczyły ją w tanecznym kręgu, a ona wzięła w ręce gałązki, a także rozdała je towarzyszącym

---

15, 11 Ez 39, 10; 2 Krn 20, 25; 1 Sm 17, 54

15, 12 Wj 15, 20; Sdz 11, 34; 1 Sm 18, 6; Ps 68, 26; 2 Mch 10, 7

(por. 4, 4-6) przybywa z Jerozolimy, aby na miejscu ocenić sytuację po zwycięstwie. Judyta, która w krytycznym momencie wzywała do siebie starszyzną Betulii (8, 10) przejmując inicjatywę we własne ręce, obecnie przyjmuje gratulacje duchowych przywódców narodu. Autor natchniony chciał w ten sposób podkreślić jej tożsamość z ludem Bożym. Judyta odbiera cześć nie jako osoba zasłużona dla Betulii, lecz jako „wywyższenie Jeruzalem” i chluba całego narodu (9). Liturgia chrześcijańska odnosi z łatwością tę pochwałę do Matki Zbawiciela, prawdziwej „Córy Syjonu”. Paralela jest tym bardziej oczywista, jeśli uwzględnić fakt, że Judyta personifikuje lud Boży w jego walce z potęgą antyboską. Ponownie wraca tu motyw „ręki” (10): Nabuchodonozor poprzysiągł „własną ręką” (2, 12) pomścić się na narodach; Bóg zniweczył jego przysięgę ręką kobiety. Autor nadal posługuje się kontrastami, spinając już zakończenie księgi z jej początkiem. Ludy Wybrzeża witały niedawno Holofernesa „wieńcami, tańcem i muzyką” (3, 7); teraz lud Izraela w podobny sposób wita zwycięską Judytę (12 n.). Armia asyryjska oblegała Betulię przez 34 dni (7, 20); Judyta, po spędzeniu czterech dni w obozie wroga (12, 10), pozostanie w nim jeszcze 30 dni, by dopełnić tryumfu wśród zbierających łupy. Namiot Holofernesa, który miał być miejscem jej hańby, stanowi główne trofeum wojenne Judyty (11). Taniec tryumfalny przypomina orszak, jaki towarzyszył Dawidowi po jego zwycięstwie nad Goliatem (1 Sm 18, 6 n.), a zwłaszcza pieśń zwycięstwa nad Morzem Czerwonym

kobietom. <sup>13</sup> Sporządziły sobie, wraz z towarzyszkami, oliwne wieńce. Tańcząc, szła ona na czele wszystkich kobiet, a zbrojni Izraelici szli za nimi, ustrojeni wieńcami, z pieśniami na ustach. <sup>14</sup> Judyta zaczęła śpiewać hymn dziękczynny całego Izraela, a cały lud wtórował jej modlitwie.

**16** <sup>1</sup> Oto słowa Judyty:  
 Zaczniście mojemu Bogu grać na bębenkach,  
 uderzcie w cymbały dla Pana,  
 śpiewajcie Mu psalm pochwalny,  
 wywyższajcie, wzywając Jego imienia.  
<sup>2</sup> Bo Pan jest Bogiem, który niszczy wojny,  
 On obozuje pośród swego ludu;  
 wyrwał mnie z rąk prześladowców.

---

15, 13 Jr 31, 13; 2 Krn 20, 28

15, 14 Ps 147, 7

16, 1 Ps 33, 1-3; 150, 4-5; 105, 1

16, 2 Wj 13, 3; Iz 42, 13; Pwt 23, 15; Ps 31, 16

(Wj 15, 20). Wzmianka o „gałązkach” (gr. *thyrsous*) w rękach Judyty i kobiet wskazuje znów na okres hellenistyczny (por. 2 Mch 10, 7). Cały opis przypomina relację o pokonaniu przez Judę Machabeusza armii Nikanora (1 Mch 7, 44-50): „Zabrano łupy i to, co tamci zrabowali, głowę zaś Nikanora i jego prawą rękę, którą tak hardo wyciągnął, obcięli, zanieśli do Jerozolimy i zawiesili obok miasta”. Pamiętką tych wydarzeń jest święto Chanukka, podczas którego do dziś czytana jest Księga Judyty.

W tym miejscu hagiograf umieszcza hymn wdzięczności, nazywany dalej (16, 13) „pieśnią nową” (por. Ps 96 i 98). Werset wprowadzający, spisany prozą, nawiązuje do obrazu Miriam, siostry Mojżesza, śpiewającej z kobietami pieśń zwycięstwa (Wj 15, 20 n.). Pieśń Judyty przypomina także inne zwycięskie pieśni dawnego Izraela, zwł. kantyk Debory (Sdz 5) i Anny, matki Samuela (1 Sm 2). Formalnie hymn składa się z trzech części: dziękczynienie (1-2), właściwy kantyk zwycięstwa (3-12) i uwielbienie „pieśnią nową” Pana wszechświata, który kieruje historią. Wstępne dziękczynienie nazywa Jahwe „Bogiem, który niszczy wojny” (2).

<sup>3</sup> Przyszedł Asyryjczyk z gór północnych,  
przyszedł z niezliczonym swym wojskiem.  
Jego tłumy wypełniły wąwozy,  
a konnica pokryła doliny.

<sup>4</sup> Mówił, że spali moje ziemie,  
że młodzież moją zgładzi mieczem,  
rozbije o skałę moje niemowlęta,  
moje dzieci wyda na sprzedaż,  
a dziewice uprowadzi.

<sup>5</sup> Pan Wszchemogący ich wypędził  
ręką kobiety!

<sup>6</sup> Ich wódz nie zginął bowiem z rąk młodzieńców,  
nie pobili go synowie tytanów,  
nie pokonali go wyniośli giganci,  
lecz Judyta, córka Merariego  
zwiodła go piękną twarzą.

---

16, 3 Ez 38, 15; 39, 2; Iz 37, 24

16, 4 Wj 15,9; Oz 14,1

16, 5 Ps 33, 10; Jdt 9, 10; 13, 15; 14, 18

16, 6 Jdt 8, 1

Podobnie jak we wcześniejszej lamentacji (9, 7), jest to śmiała reinterpretacja dawnego obrazu Boga Izraela (Wj 15,3; por. Ps 44, 10; 68, 31; 76, 4). Izrael zawdzięcza swe zwycięstwo niewidzialnej obecności Jahwe „pośród swego ludu”. Przenośnia obozu Bożego (Wj 26, 45; Kpł 26, 11 n.) odnosi się, zgodnie z teologią deuteronomisty, do świątyni w Jeruzalem. Judyta jest tu uosobieniem całego narodu: „wyrwał mnie” oznacza więc ocalenie Izraela.

Kolejne strofy obejmują właściwy kandyd zwycięstwa. Zawiera on najpierw opis inwazji wojsk nieprzyjacielskich (3-4), dzielnego czynu Judyty (5-9), wreszcie ucieczki i rzezi wrogów Izraela (10-12). „Asyryjczyk” to personifikacja wszystkich historycznych wrogów ludu Bożego. Asyria leży w rzeczywistości na wschód od Palestyny; „inwazja z północy” należy jednak do stałych motywów literatury prorockiej i eschatologicznej (por. Jr 1, 14; 4, 6 n.; Ez 38, 6.15; Jl 2, 4-6). Przeciwwstawienie brutalnej przemocy wroga i

<sup>7</sup> Zdjęła bowiem szaty wdowie  
dla wywyższenia uciśnionych Izraela,

namaściła swą twarz olejkiem,

<sup>8</sup> ułożyła włosy pod zawojem,

wdziała zwodniczą suknię lnianą.

<sup>9</sup> Jej sandały przykuły wzrok jego,

jej piękność podbiła mu duszę,

aż miecz przeciął kark jego.

<sup>10</sup> Persów przeraziła jej odwaga,

a Medów zdumiała jej śmiałość.

<sup>11</sup> Niegdyś skarżyli się moi ubodzy,

lękali się i trwożyli bezsilni;

wzniesli jednak głos, a tamci uciekli.

<sup>12</sup> Synowie niewolnic ich przebijali,

ranili ich uważani za zbiegów.

---

16, 7 Jdt 10, 3

16, 9 Jdt 12, 16; Pnp 4, 9; Syr 9, 8-9; 42, 12-13

16, 11 Sdz 7, 20-21

16, 12 2 Krn 20, 15

słabości kobiety (5) streszcza drugą część Jdt (8-15) w mocnym obrazie epickim, rozwiniętym przez dalsze wersety. Autor nie waha się użyć terminów zaczerpniętych z mitologii greckiej (6), przywołując w celu ilustracji obraz walki olbrzymia Goliata z Dawidem (1 Sm 17; 2 Sm 21, 16 n.). Szczegółowy opis kosmetyki kobiecej (7 n.) kończy się gwałtownie przywołaniem miecza (*akinakes* to perskie określenie zakrzywionego noża, jak w 13, 6). Nagle w pieśni pojawiają się Persowie i Medowie, jak gdyby hagiograf już zapomniał o realiach swej narracji. Być może mamy tu ślad starszej redakcji opowiadania (czasy Artakserksesa III Ochosa: 358-337). W każdym razie i te nazwy symbolicznie oznaczają ogólnie ciemńzycieli ludu Bożego. „Moi ubodzy” (11) to znowu świadectwo, że Judyta utożsamia się całkowicie z udręczonym Izraelem. Dochodzi tu do głosu temat „ubogich Jahwe”, który znajdzie wypełnienie w NT. „Synowie niewolnic”: tak pogardliwie wrogowie nazywali Izraelitów, których przodkowie zbiegli z niewoli (6, 5); teraz role się odwróciły.



Zginęli, porażeni przez Pana.

<sup>13</sup> Zaśpiewam Bogu mojemu pieśń nową:

Panie, potężny jesteś i chwalebny,  
przedziwny w swojej sile i niepokonany.

<sup>14</sup> Niech wszelkie stworzenie Ci służy,  
bo zaistniało na Twoje słowo.

Posłałeś swego ducha, a zostało stworzone;  
nic się nie sprzeciwi Twojemu głosowi.

<sup>15</sup> Bo góry mogą się zachwiać w posadach,  
skały topnieją jak воск przed Tobą,  
lecz dla tych, co Ciebie się boją,  
Ty jesteś łaskawy!

<sup>16</sup> Chociaż za mała jest wszelka ofiara,  
by stać się wonią przyjemną,  
choć wszystek tłuszcz nie wystarczy  
na całopalenie dla Ciebie,  
lecz ten, co Pana się boi,  
na zawsze zachowa wielkość!

---

16, 13 Iz 42, 10; Ps 33, 3; 144, 9; Wj 15, 6.11

16, 14 Ps 33, 9; 104, 30; Job 9, 19; Mdr 12, 12

16, 15 Ps 18, 8; Syr 16, 19; Ps 97, 5; Sdz 5, 5; Mi 1, 4

16, 16 Ps 50, 8-13; 51, 18; Syr 10, 24; 25, 10-11

Końcowe wersety (13-16), nazwane tu „nową pieśnią”, są jakby antologią cytatów zaczerpniętych z różnych miejsc Psalterza. Faktycznie tworzą one nową pieśń, której tematem nie jest już historia Izraela, lecz opis sądu ostatecznego poprzedzony wspaniałym obrazem słowa Bożego (14): stwarza ono świat i podtrzymuje go w istnieniu (por. Rdz 1, 1; Ps 33, 6; 104, 29 n.; 148, 5). Wstrząsy gór i topnienie skał to dawne obrazy poetyckie, ukazujące Objawienie Boga (teofanię) jako Sędziego świata (por. Sdz 5, 5; Ps 18, 8; 97, 5; Iz 64, 2; Ha 3, 6). Na koniec autor przypomina naukę proroków, którzy ponad formalizm kultu ofiarniczego stawiali wewnętrzną postawę serca otwartego na służbę Bożą (Iz 1, 10-17;

<sup>17</sup> Biada narodom, które powstają  
przeciwko memu ludowi:  
Pan Wszechmogący ukarze je w dniu sądu;  
dotknie ich ciała ogniem i robactwem,  
na wieki będą jęczeć z bólu!”

<sup>18</sup> Kiedy przybyli do Jeruzalem, oddali pokłon Bogu. Po dokonaniu oczyszczenia, lud złożył całopalenia, ofiary dobrowolne i dary. <sup>19</sup> Judyta ofiarowała wszystkie przedmioty po Holofernesie, otrzymane od ludu. Kotarę zaś, zabraną z jego sypialni, poświęciła Bogu jako swój łup. <sup>20</sup> Trzy miesiące trwała radość ludu w świątyni w Jeruzalem; a Judyta pozostała z nimi.

---

16, 17 Jr 10, 25; 50, 27; Ps 79, 6-7; Syr 36, 8; Iz 66, 24; Dn 12, 2 2 Mch 7, 17  
16, 18 2 Krn 20, 28; 1 Mch 5, 54; 2 Mch 10, 38  
16, 19 Lb 31, 49-54; Jr 6, 19-24; Mi 4, 13  
16, 20 2 Krn 20, 27; 1 Mch 4, 58

Am 5, 21-24; Ps 51, 8-13). Ostatni wers kantyku (17) to obraz karzącego sądu, jaki czeka wrogów Narodu Wybranego. Historia Judyty jest ilustracją tego sądu, a głowa Holofernesa to symbol ostatecznej klęski pyszałków (por. Sdz 5, 31; Iz 66, 24; Jl 4, 1-4; Syr 7, 19). W NT obraz „ognia i robactwa” odnosi się do sytuacji wiecznego potępienia (Mt 3, 12; 5, 22; 25, 41; 1 Kor 3, 15).

Trzecia odsłona tej długiej perykopy końcowej (18-20) ukazuje liturgiczną celebrację zwycięstwa w Jeruzalem. Po oczyszczeniu ze wszelkiej skazy legalnej (18), lud składa Bogu ofiary, a Judyta poświęca Mu swój łup (19); radość wspólnego świętowania trwa trzy miesiące (20). Ewangelista Łukasz posłużył się tą sceną mówiąc o pielgrzymce Maryi do Elżbiety tą samą trasą liczącą ponad 100 km (Łk 1, 39-56). Oczyszczenie rytualne było konieczne w okolicznościach rzezi i kontaktu z ciałami zmarłych (por. Lb 19, 11-16; 31, 19). Łupy wojenne Judyta poświęca Bogu, dawcy zwycięstwa (por. Est 9, 10). Do przedmiotów podarowanych jej przez lud (15, 11) dodaje także własne trofeum: kotarę zabraną z sypialni Holofernesa (10, 21; 13, 9.15). W ten sposób autor wyjaśnia symbolikę opowiadania: to, co dla bezbożnego generała oznaczało przagnienie

### Koniec życia Judyty

<sup>21</sup> Po upływie tego czasu każdy wrócił do swego dziedzictwa. Judyta również wróciła do Betulii i zamieszkała w swojej posiadłości. W tym czasie jej sława rozeszła się po całej ziemi. <sup>22</sup> Wielu jej pragnęło, ale nie poznała męża do końca dni swego życia od czasu, gdy zmarł jej mąż Manasses i złączył się z przodkami. <sup>23</sup> Dożyła ona późnej starości w domu swego męża, osiągając 105 lat. Swoją zaufaną służebnicę obdarzyła

---

16, 21 1 Krl 8, 66

16, 22 Jdt 8, 3-4; Rdz 25, 8

16, 23 Rdz 23, 19; 44, 29-32

profanacji świętości, dzięki Judycie zostanie zwrócone świątyni Pańskiej jako zasłona dzieląca *sacrum* od *profanum*. Trzymiesięczny pobyt w Jeruzalem może znów nawiązywać do święta Chanukki: otóż święto Namiotów obchodzono w Egipcie w miesiącu Kislew, kiedy to dokonano oczyszczenia świątyni (2 Mch 1, 9).

### Koniec życia Judyty (16, 21-25)

Wersety, zamykające Jdt ukazują bohaterkę opowiadania w ostatnich latach jej życia. Po powrocie do rodzinnego miasta dochowała ona wierności zmarłemu mężowi, żyjąc w stanie wdowim do końca (21 n.), otoczona powszechnym szacunkiem. Widocznie hagiograf uważał ponowne małżeństwo za przeszkodę w całkowitym poświęceniu się Bogu. Judyta, podobnie jak patriarchowie i Hiob doświadczony cierpieniem, dożyła bardzo podeszłych lat (por. Łk 1, 7). Są one znakiem obfitego błogosławieństwa niebios, choć niektórzy widzą tu aluzję do daty ostatecznej redakcji Jdt: „105 lat” trwał okres wolności Izraela, od wybuchu powstania machabejskiego do zajęcia Jerozolimy przez Rzymian (167-64 przed Chr.). W każdym razie bohaterka tytułowa jest w całym opowiadaniu uosobieniem wiernego ludu Bożego. Uwolnienie

wolnością. Zmarła w Betulii i pochowano ją w grobie jej męża, Manassesesa.<sup>24</sup> Dom Izraela oplakiwał ją przez siedem dni. Przed śmiercią rozdała swe dobra najbliższym krewnym swego męża, Manassesesa, oraz swoim krewnym.<sup>25</sup> Od czasów Judyty, długo jeszcze po jej śmierci, nie było nikogo, kto by niepokoił Izraelitów.

---

16, 24 Pwt 34, 8; 2 Krn 35, 24; 1 Mch 9, 20; Syr 33, 24

16, 25 Kpł 26, 6; Mi 4, 4; Sdz 3, 11.30

służącej, rozdanie dóbr pośród krewnych – to akty, kończące zwykle biografie bohaterów. Zgodnie z Prawem Mojżeszowym (Kpł 25, 10; Lb 27, 5-11) dziedzictwo winno być przekazane najbliższej rodzinie, aby nie uszczuplić stanu posiadania rodu. „Siedem dni” to zwykły czas oficjalnej i prywatnej żałoby (por. Rdz 50, 10; 1 Sm 31, 13; 1 Krn 10, 12). Wiersz końcowy jest echem podsumowań charakterystycznych dla epoki sędziów (Sdz 3, 11.30; 5, 22; 8, 28). Sformułowanie to jeszcze raz podkreśla utożsamienie historii Judyty z dziejami narodu. Pokój wywalczony przez nią trwał jeszcze długo po jej śmierci. Judyta żyje dopóki żyje Izrael; można tu widzieć wyraz tęsknoty za eschatologiczną radością ludu Bożego w pokoju wiecznym.

# Księga Estery



## Wstęp

Tytułowa postać hebrajskiej wersji księgi to żydowska dziewczyna, sierota wychowywana przez krewnego Mardocheusza, a potem wybrana na żonę perskiego króla Aswerusa (Kserksesa: 486-465). W tym samym czasie Haman, premier perskiego rządu, stara się pognębić swego rywala na dworze królewskim, Żyda Mardocheusza, wydając wyrok śmierci nie tylko na niego, ale na cały jego naród (Est 1-3). Dziwny zbieg okoliczności sprawi jednak, że sam Haman zawiśnie na szubienicy przygotowanej przeciwnikowi, podczas gdy Mardocheusz przejmie jego urząd. Co więcej, nowy dekret królewski, przygotowany przez Esterę i Mardocheusza, pozwala Żydom dokonać pogromu swych wrogów (Est 4-8). Końcowe rozdziały (9-10) mówią o ustanowieniu święta Purim na pamiątkę cudownego ocalenia Żydów.

Grecka wersja opowiadania, przekazana w Septuagincie, jest niemal dwukrotnie dłuższa. Zaczyna się ona opisem symbolicznego snu Mardocheusza, a następnie mówi o wykryciu przez niego spisku na życie króla (dodatek A w wydaniach ksiąg deuterokanonicznych; Włg: 11, 2-12, 6). Kolejne dodatki greckie to tekst dekretu antyżydowskiego autorstwa Hamana (B; Włg: 13, 1-7), dwie piękne modlitwy, Mardocheusza i Estery (C; 13, 8-14, 19), dramatyczna scena audiencji Estery u króla (D; Włg: 15, 1-16), tekst drugiego edyktu, przygotowany przez Mardocheusza (E; Włg: 16, 1-24), oraz interpretacja początkowego snu (F; Włg: 10, 4-11, 1). Większość spośród tych sześciu uzupełnień to tłumaczenia zaginionej dziś wersji semickiej; jedynie tekst obydwu dekretów (B i E) prawdopodobnie w oryginale jest grecki. Całość zamyka *post scriptum*, dotyczące daty przyniesienia do Egiptu przekładu greckiego Est.

Trudno ustalić, kiedy ostatecznie został skomponowany cały utwór. Wiadomo tylko, że Józef Flawiusz, pisząc w końcu I wieku po Chr. *Dawne Dzieje Izraela* (XI,6), zna i omawia całą Księgę Estery, z wyjątkiem tylko snu Mardocheusza i jego interpretacji. Możliwe zresztą, że również wstęp i zakończenie księgi były mu znane, a pominął je tylko ze względu na ich małe znaczenie w historii. Data przekładu Est na grecki, podana w jego zakończeniu, wskazuje przypuszczalnie 114 r. przed Chr. i dotyczy również wyjaśnienia snu, gdyż jest umieszczona po tym fragmencie (F). Podobieństwa tematyczne z Jdt i Dn sugerują, że obecna forma Est była znana już w epoce machabejskiej, tj. w połowie II wieku przed Chr. Miejscem powstania księgi mogła być Palestyna, chociaż tekst grecki obydwu edyktów (dod. B i E) pochodzi zapewne od Żydów z diaspory.

Obok wersji greckiej Septuaginty (kodeksy B, A i S), istnieje jeszcze znacznie krótszy tekst, zawarty w kilku kodeksach greckich (tzw. tekst „alfa”), bliższy wersji hebrajskiej. To wszystko świadczy, że u progu ery chrześcijańskiej Księga Estery krążyła jeszcze w różnych wariantach, zanim przyjęła formę „kanoniczną”. Wśród rękopisów z Qumran brak Est; kilka aramejskich fragmentów z czwartej groty wykazuje jednak podobieństwo tematu z kanoniczną księgą (4 Q 550). Wydawca nazwał je z tego względu „proto-Esterą”: mowa w nich o intrydze na dworze perskim i o roli pewnego Żyda z rodu Beniamina, potomku deportowanych do niewoli.

Znajomość literatury qumrańskiej ułatwia klasyfikację Est pod względem gatunku literackiego. Chodzi mianowicie o legendę dworską, znaną w epoce perskiej w literaturze świeckiej (zwł. powieść o Achikarze), skąd przedostała się nawet do fabuły opowiadań biblijnych (np. historia Józefa w Egipcie, Rdz 37.39-50 czy też Daniela na dworze babilońskim, Dn 6.13-14). Badania nad tekstem Est pozwalają wyodrębnić w nim dwa niezależne pierwotnie wątki literackie: intryga haremowa (której bohaterką jest Estera) oraz intryga dworska (Mardocheusz). Bohaterowie pierwotnej wersji nie byli Żydami; stąd zrozumiałe są ich imiona, nawiązujące do głównych bóstw Babilonu (Marduk, Isztar). Żydowski autor kanonicznej Est znalazł jednak dobrze zwyczaje, panujące na dworze perskim; oba wątki fabularne połączył on w jedno, jak o tym świadczą pewne powtórzenia w tekście hebr. (np. Est 9, 20-28; 29-32). Można



przypuszczać, że celem tej kompozycji było wyjaśnienie, w jaki sposób pogańskie „święto losów”, za pośrednictwem Żydów z perskiej diaspory (bMeg 7), stało się udziałem całego judaizmu: nawa „Purim” pochodzi faktycznie od „losów” (akad. *puru*), jakie Haman rzucił jako wyzwanie dla Żydów (Est 3, 7; 9, 24). W okresie powstania machabejskiego starsza redakcja Est trafiła do Jeruzalem; tu została przełożona na grecki i uzupełniona przez dodatki zachowane w LXX. Przekład ten trafił wreszcie do diaspory egipskiej, jeszcze przed spisaniem 2 Mch, która wspomina o „dniu Mardocheusza” (15, 36).

Chociaż starołaciński przekład księgi oparty był na tekście LXX, św. Hieronim przełożył na nowo Est z hebrajskiego, umieszczając tylko w aneksie „uzupełnienia” greckie (10, 4-16, 24). Skomplikowało to jeszcze bardziej problemy przekazu tej specyficznej księgi. Niniejsze tłumaczenie, wzorem współczesnych przekładów ekumenicznych, ma za podstawę wersję grecką Septuaginty. Jest ona znacznie łagodniejsza w stosunku do pogan niż tekst hebrajski, a zatem bliższa duchowi chrześcijaństwa. Na niej też opierali się autorzy NT, nawiązując formalnie i treściowo do Est. Trzeba też pamiętać, że Est wcześniej zyskała autorytet kanoniczny w chrześcijaństwie niż w judaizmie. U schyłku I wieku po Chr. tzw. synod w Jamnii nie zdecydował się jeszcze na przyjęcie Est do zbioru żydowskich ksiąg świętych; w tym samym czasie św. Klemens Rzymski stawia za wzór „doskonałą w wierze Esterę” (1 Kor 5, 6). Dyskusja rabinacka nad kanonicznym, tj. „wzorcowym” charakterem Est trwała do IV w.; powodem wątpliwości było ograniczenie się do tekstu hebrajskiego. Jeszcze Luter w XVI w. uważał, że jest ona „nazbyt żydowska i pełna pogańskich naleciałości”. Kościół powszechny widzi w niej jednak misterium ludu Bożego pośród sprzeciwu narodów świata. Podobnie jak w Jdt, łatwo za typologią Kościoła (św. Hieronim) dostrzec tu zapowiedź roli Maryi u boku Chrystusa (Rupert z Deutz).



## Sen Mardocheusza

**1**<sup>1a</sup> Drugiego roku rządów Artakserksesa Wielkiego, pierwszego dnia miesiąca Nisan, Mardocheusz miał sen. Był to potomek Jaira, syna Semejasza, syna Kisza z pokolenia Beniamina,<sup>1b</sup> Żyd mieszkający w mieście Suza, ważna osobistość na

---

1,1a Est 1, 3; 2 Krl 18, 19.28; Jdt 2, 5; Dn 2, 1; 4, 2; 7, 1

1,1b Est 1, 2; 2, 19; 3, 2

## Prolog

### Sen Mardocheusza: (1, 1a-11)

Ten wstępny rozdział, brakujący w (TH), znamy tylko z obu wersji greckich (zob. Wstęp), podobnie jak inne dodatki zaznaczone kolejnymi literkami alfabetu. Rozdział ten zapowiada główne tematy księgi: czas wstrząsów na arenie politycznej, wielkiego ucisku narodu wybranego, ostatecznej walki i odmiany losu Izraela. Brak tu jeszcze wzmianki o Esterze; wbrew tytułowi, postacią dominującą w opowiadaniu jest Mardocheusz. Jego babilońskie imię, podobnie jak imię Estery, świadczy o zaczerpnięciu fabuły z dawnych legend dworskich. Faktem jest, że imię takie nosił w V wieku przed Chr. urzędnik króla Kserksesa. Tekst hebrajski Est umieszcza wyraźnie akcję opowiadania na dworze tego właśnie władcy perskiego (jego imię Chaszajarsza transkrybuje się w TH jako Achaszwerosz). Suza, dawna stolica Elamitów, służyła później za letnią

dworze królewskim. <sup>1c</sup> Pochodził on spośród tych, którzy wraz z królem Judei, Jechoniaszem, zostali z Jeruzalem uprowadzeni do niewoli przez króla Babilonii, Nabuchodonozora. <sup>1d</sup> A oto

---

1,1c Est 2, 6; 2 Krl 24, 12

rezydencję władcom perskim; liczna w niej była kolonia żydowska, wywodząca się jeszcze z „przesiedlenia babilońskiego” (597; por. Mt 1, 11 n.). Tekste grecki Est nazywa króla konsekwentnie Artakserksesem (było trzech władców o tym imieniu w V i IV wieku prz. Chr.), co jeszcze bardziej przesuwając w czasie akcję narracji (Mardocheusz musiałby żyć w trzech stuleciach). Podobne „skrócenie perspektywy historycznej” spotykamy w innych utworach tej epoki (Tb, Jdt, Dn). Autora biblijnego nie interesują tu szczegółowe daty wydarzeń, lecz powiązanie losów swoich bohaterów z historią dawnego Izraela. Dlatego Mardocheusz otrzymuje rodowód, który czyni go krewnym króla Saula (por. 1 Sm 9, 1). Jego przeciwnik Haman jest natomiast według TH potomkiem Agaga, króla Amalekitów (por. 1 Sm 15, 7-9) oszczędzonego przez Saula. Tekst grecki Est pomija te rozważania typu midraszowego i skupia się na aluzjach do historii współczesnej autorowi, tj. do epoki machabejskiej. Mardocheusz jest tu przedstawiony jako dworzaniek króla perskiego (tego szczegółu brak w paralelnym tekście 2, 5 n.). Akcja opowieści rozpoczyna się na początku „drugiego roku rządów Artakserksesa Wielkiego”, by osiągnąć moment kulminacyjny w roku trzynastym jego panowania. Nisan to pierwszy miesiąc kalendarza, który przejęli Żydzi w niewoli babilońskiej (por. Wj 12, 2); Adar jest ostatnim miesiącem roku (2 Mch 15, 36). W ten sposób narracja obejmie pełnych 12 lat, od Nowego Roku po święto Purim. Wraz z zakończeniem roku liturgicznego (przełom marca i kwietnia) rozpocznie się nowa era definitywnych rządów Boga w świecie. Grecki redaktor Est wykorzystał stare podania perskie, związane z radosnymi obchodami noworocznymi, aby zilustrować kosmiczne zwycięstwo Bożego ludu nad tymi, którzy wydają się władać tym światem. Wyjaśnienie swego snu poda Mardocheusz na końcu noweli, spinając w ten sposób jej treść w jedną całość.

treść jego snu: Głosy i zgiełk, błyskawice i drzenie, poruszenie na ziemi. <sup>1e</sup> Oto zbliżyły się dwa wielkie smoki, gotowe walczyć ze sobą, i rozległ się ich głośny ryk. <sup>1f</sup> Na jego odgłos wszystkie narody wystąpiły do walki przeciw narodowi sprawiedliwych. <sup>1g</sup> Oto dzień ciemności i mroku, ucisk i strapienie, cierpienie i wielkie poruszenie na ziemi. <sup>1h</sup> Poruszony został cały naród sprawiedliwy, ogarnięty bojaźnią przed tamtymi, którzy gotowi byli go zniszczyć. Wołano więc do Boga. <sup>1i</sup> Z tego ich wołania, jak z małego źródła, wypłynęła wielka rzeka,

1,1d 2 Sm 22, 8; Jl 4, 16; 1 Mch 1, 28

1,1e Dn 14, 22

1,1f Mdr 2, 10; 17, 2; Za 14, 2

1,1g Jl 2, 2; So 1, 15; Iz 8, 22; Rz 2, 9

1,1h Est 4, 1; 10, 6

1,1i Ez 47, 1-12; Jl 4, 18

Sen Mardocheusza ma znaczenie symboliczne, jak często w Biblii (np. w historii Józefa egipskiego: Rdz 37, 5-10; 40, 5-23; 41, 1-32), a zwłaszcza w czasach wojen machabejskich (Dn 4 i 7; 2 Mch 15, 11 n.). Interpretacja snów to charakterystyczny motyw apokaliptyki. Izrael, zdany na łaskę i niełaskę potężnych mocarstw, w braku ludzkiej nadziei szuka oparcia w zbawczej interwencji Boga, który odmieni wreszcie losy i przywróci upragniony pokój. Jedynie tutaj w całej Biblii walka eschatologiczna ukazana jest w obrazie dwu smoków; zwykle smok symbolizuje tylko moce zła (por. Dn 14, 23-30). Są jednak w apokaliptyce teksty, mówiące o walce dwu fantastycznych zwierząt (Dn 7-8). W NT Jezus sam przyrówna się do „węża” miedzianego (J 3, 14). Opis „dnia ciemności i mroku, ucisku i strapienia” przypomina prorockie zapowiedzi Dnia Pana (Iz 9, 1; 29, 6; Am 5, 18-20; Mt 24, 29; por. Rz 2, 9). W obliczu narodów, „gotowych do zniszczenia” Izraela, Naród Wybrany woła do Boga (por. Jdt 4, 12). Podobnie jak w Jdt, słownictwo wskazuje już na przygotowania do świętej wojny, ostatecznej rozprawy między mocami mroku a synami światła. O ile TH nie wymienia ani razu imienia Boga, o tyle grecki tekst Est aż 42 razy przywołuje Jego imię (Bóg albo Pan). Jednym z istotnych tematów Est (podobnie jak Jdt) jest temat „wywyższenia poniżonych” (por. Łk 1, 52).

obfitująca w wodę. <sup>1k</sup> Światło rozbłysło jak słońce, a wtedy uciśnieni zostali wywyższeni i pochłonęli wyniosłych. <sup>1l</sup> Mardocheusz, który miał ten sen, mówiący o Bożych zamiarach, zachował go w sercu po przebudzeniu. Na wszelki sposób pragnął go zrozumieć, aż nadeszła noc.

### Mardocheusz udaremnia spisek przeciw królowi

<sup>1m</sup> Wtedy Mardocheusz udał się na spoczynek na dziedzińcu, razem z dwoma eunuchami królewskimi: byli to strażnicy dworscy, Gabata i Tarra. <sup>1n</sup> Usłyszał wtedy, jak szeptali oni o

---

1,1k Est 9, 22; 1 Sm 2, 7 n.; Łk 1, 52

1,1l Dn 7, 28; Łk 2, 19

1,1n Est 2, 21

Strona bierna (1, 1k) oznacza, że to sam Bóg dokonuje odmiany losu, interweniując w ludzką historię. „Uciśnieni” (gr. *tapeinoi*) to termin przejęty ze słownictwa późnych proroków, gdzie oznaczał warstwę społeczną ubogich, czyli „upokorzonych” przez pychę bogaczy; w NT nabiera wydźwięku etycznego: „pokorni”, których wywyższenie zapowiada Maryja w swym hymnie. Pochłoną oni wyniosłych: tu po raz pierwszy w Est pojawia się temat ostatecznej „uczty”, zapożyczony od proroków (Iz 9, 11; Jr 10, 25; Mi 3, 3). Spełnieniem „Bożych zamiarów”, przedstawionych symbolicznie w śnie Mardocheusza, będzie uczta u Estery, jako zapowiedź definitywnej odmiany losów (Est 6-7).

### Mardocheusz udaremnia spisek przeciwko królowi (1, 1m-1r)

Dublet tego epizodu (2, 19-23) świadczy o skomplikowanej historii redakcji tekstu. TH (6, 3) nieco inaczej przedstawia zakończenie epizodu; tu jednak stwierdza się wyraźnie, że Mardocheusz został wynagrodzony za swą lojalność. Akcja toczy się nadal w nocy (1, 1l), która symbolizuje knowania złych dworzan. Ich imiona

czymś między sobą; chciał więc dowiedzieć się, co ich tak zajmowało. Zrozumiał, że przygotowują oni zamach na króla Artakserksesa. Doniósł więc o tym królowi.<sup>1o</sup> Król przesłuchał obydwu eunuchów, którzy po złożeniu zeznań zostali zatrzymani.<sup>1p</sup> Król kazał opisać to wydarzenie ku pamięci; również Mardocheusz je zapisał.<sup>1q</sup> Następnie król rozkazał, aby Mardocheusz pełnił służbę na dworze i wyznaczył mu za to nagrodę.<sup>1r</sup> Ale poważaniem króla cieszył się również pyszałek Haman, syn Hamadaty. Postanowił on szkodzić Mardocheuszowi i jego ludowi, aby pomścić obydwu eunuchów królewskich.

---

1,1p Est 2, 23; 6, 1 n.; 10, 2

1,1q Est 6, 3

1,1r Est 3, 1; 8, 5; 9, 24; Dn 6, 5

różnią się w zależności od źródeł; przyjmujemy formę grecką, aby łatwiej śledzić toku narracji. Obaj spiskowcy przynależą do królewskiej gwardii przybocznej; z racji swych funkcji mieli więc łatwy dostęp do króla. Podczas nocnego odпочynku Mardocheusz podsłuchał ich rozmowę, z której wywnioskował przygotowywany zamach stanu. Jako urzędnik dworski, miał on sposobność bezpośrednio przekazać władcy swe odkrycie. Nie musiał uciekać się do pośrednictwa Estery, jak to sugeruje wersja paralelna opowiadania (2, 22). Obydwaj winowajcy, po przesłuchaniu, „zostali zatrzymani” (ten sam czasownik w podobnych okolicznościach: Dz 12, 19), aż do wykonania wyroku (zob. 2, 23). Całe wydarzenie na rozkaz króla zapisano w kronice dworskiej: to zapowiedź kolejnego tematu, który będzie rozwinięty w dalszej akcji. W nagrodę za swoje zasługi Mardocheusz został awansowany na wyższe stanowisko w hierarchii dworskiej; dodatkowa gratyfikacja raczej go ominęła (por. 6, 3), zapewne z winy Hamana. W tym momencie pojawia się bowiem na scenie główny przeciwnik Mardocheusza; dalsza akcja opowiadania będzie rozwinięciem intrygi „Hamana, syna Hamadaty” (z perskiego: „dar bóstwa Haoma”), co autor tekstu hebrajskiego skojarzył ze słowem *hamon*, które oznacza tłum wrogich narodów, zgromadzonych na ostateczną wojnę przeciwko ludowi Bożemu. Jest to więc w Est imię symboliczne, zapowiadające

## Uczta królewska

<sup>1s</sup> Działo się to za dni Artakserksesa, który panował nad stu dwudziestu siedmioma prowincjami, od Indii do Etiopii. <sup>2</sup> W tym czasie, gdy król Artakserkses objął tron w mieście Suza, <sup>3</sup> w trzecim roku swego panowania wydał ucztę dla swych doradców, także z innych narodów, dla wybitnych

---

1,1s Ezd 4, 6; 8, 9; 9, 30; Dn 6, 2

1,2 Ne 1, 1; Dn 8, 2

1,3 Rdz 40, 20; Dn 5, 1-4; Est 2, 18; Jdt 16, 10; 1 Mch 1, 1; Mk 6, 21

główny temat narracji. Tekst grecki określa ponadto Hamana niejasnym słowem *Bugajos*. Może to być zniekształcenie tytułu zausznika perskiego władcy, Bagoasa (jak w Jdt). Historia zna Bagoasa, który w 337 r. otruił króla Artakserksesa. Tutaj redaktor świadomie zmienił wydźwięk tego tytułu na negatywny: już u Homera bowiem słowo to oznacza pyszałka. Haman został tu również określony jako cieszący się uznaniem (*endoxos*) króla, w nawiązaniu do 1, 1k, gdzie to samo słowo zapowiada kłękę „wyniosłych”. Od tego momentu zarysowuje się istotny wątek akcji: intrygi Hamana doprowadzą do jego kłęski, upokorzenia zaś ludu Bożego wiodą do jego wywyższenia.

## Część I. Mardocheusz i Estera (1-2)

### Uczta królewska: (1, 1s-8)

Po tej wstępnej scenie akcja przesuwa się na „trzeci rok” rządów Artakserksesa. Za pomocą tej wzmianki chronologicznej grecki redaktor Est chce połączyć własny prolog z materiałem zawartym w tekście hebrajskim. Z okazji inauguracji swych rządów w jednej ze stolic rozległego imperium król wydał wspaniale przyjęcie dla „zwierzchników prowincji”. Zarówno liczba satrapii (127), jak



osobistości Persji i Medii oraz dla zwierzchników swoich prowincji. <sup>4</sup> Ponadto przez sto osiemdziesiąt dni pokazywał im bogactwa swej władzy i wspaniały przepych swej potęgi. <sup>5</sup> Po upływie tych dni weselnych król wydał przyjęcie dla cudzoziemców, którzy przebywali w mieście. Trwało to przyjęcie przez sześć dni na dziedzińcu królewskiego pałacu. <sup>6</sup> Dziedziniec przyozdobiony był jedwabiem i karmazynem, rozwieszonym na sznurach purpurowych, przywiązanych do złotych i srebrnych obręczy u marmurowych i alabastrowych kolumn. Złote i srebrne sofy ustawiono na marmurowej posadzce, ozdobionej szmaragdem i masą perłową. Wspaniałe kobierce przybrano wokół różami. <sup>7</sup> Złote i srebrne naczynia, puchary zdobne drogimi kamieniami – to wszystko kosztowało ponad trzydzieści tysięcy talentów. Nadto obfitość najlepszego wina z

---

1,4 Jdt 1, 16; Dn 5, 2 n.; 2 Krl 20, 13

1,5 1 Krl 8, 65; Est 7, 7 n.

1,6 Ez 23, 41; Am 6, 4

1,7 Est 2, 18; Dn 5, 1-4

i czas trwania uczty (180 dni) są tu mocno wyolbrzymione, by zwrócić uwagę czytelnika na treść teologiczną opowiadania, ukrytą pod otoczką wydarzeń. Wystawna uczta królewska, na której objawia on „wspaniały przepych swej potęgi”, to zapowiedź eschatologicznej rozkoszy zbawionych. Opis bogactwa pałacu królewskiego (1, 6 n.) przypomina Izraelitom, żyjącym w Suzie, dawny splendor świątyni jerozolimskiej. Siedmiodniowe przyjęcie na dziedzińcach pałacu królewskiego (1, 5.10) przypomina im cotygodniową liturgię w przybytku Pańskim, której obecnie są pozbawieni. Splendor, otaczający wschodniego władcę jest jednak tylko nikłym odbłaskiem chwały Bożej, jaka promieniowała na świat z Jeruzalem, a teraz wydaje się miniona. Stąd zrozumiały nacisk w opowiadaniu na tematykę królowania (rdzeń słowny *mlk*, „królować”, występuje w hebrajskim tekście Est ponad 250 razy). Pod obrazem ziemskiego władcy kryje się tęsknota za królestwem Bożym. Nie można tu jednak mówić o pomieszaniu obydwu porządków władzy nad światem. Przeciwnie, dostrzegamy już od początku opowiadania ironiczną

zapasów królewskich. <sup>8</sup> Przyjęcie to odbywało się bez skrepowania zwyczajami, zgodnie z życzeniem króla. Nakazał on szafarzom, aby spełnili wolę jego i ludzi.

### Nieposłuszeństwo i ukaranie Waszti

<sup>9</sup> Królowa Waszti wydała też ucztę dla kobiet w pałacu króla Artakserksesa. <sup>10</sup> Siódmego dnia, rozbawiony król przywołał Hamana, Bazana, Tarrę, Borazę, Zaltotę, Abatazę i Tarabę, siedmiu eunuchów na służbie króla Artakserksesa. <sup>11</sup> Kazał im przyprowadzić królową, posadzić na tronie, ozdobić diademem i przedstawić wszystkim ministrom i całemu ludowi, bo była bardzo piękna. <sup>12</sup> Królowa Waszti nie usłuchała jednak rozkazu i nie przyszła z eunuchami. Zabolało to króla i owładnął nim gniew. <sup>13</sup> Rzekł on do swych doradców: „Tak powiedziała Waszti! Rozsądźcie tę sprawę i wydajcie wyrok”.

1,10 Sdz 16, 25; Est 2, 21; 6, 2; 7, 9

1,11 Est 2, 17; 6, 8; Jdt 8, 7; 12, 12 n.

1,12 Jdt 1, 12; 5, 2

1,13 Dn 3, 13; 5, 7; Mt 2, 1

ocenę totalitarnych zapędów króla: w. 8 można dosłownie przełożyć z hebr.: „Picie dokonywało się zgodnie z królewskim dekretem bez przymusu”. Pojawia się tu po raz pierwszy w opowiadaniu inne kluczowe słowo: „dekret, prawo” (*dat*; 20 razy w tekście hebr. Est: 1, 13.15.19; 2, 8.12; 3, 8.14 n.; 4, 3.8.11.14.16; 8, 13 n.17; 9, 1.13 n.). Najbardziej liberalne dekrety państwowe mogą być parodią Prawa Bożego, jeśli nie liczą się z głosem sumienia. Okaże się to w następnej scenie.

### Nieposłuszeństwo i ukaranie Waszti (1, 9-22)

Ponieważ prawo królewskie zakazuje przymusu, królowa Waszti skorzysta z tego prawa, i to właśnie okaże się wbrew prawu. Paradoks władzy totalitarnej objawia się bowiem szczególnie w

<sup>14</sup> Przystąpili do niego Arkesajos, Sarsatajos i Malesear, ministrowie Persów i Medów, najbliżsi współpracownicy króla, <sup>15</sup> aby mu oznajmić prawa, dotyczące królowej Waszti, która nie wykonała woli króla, przekazanej jej przez eunuchów. <sup>16</sup> Muchajos zabrał głos w obecności króla i ministrów: „Królowa Waszti znieważyla nie tylko króla, lecz także wszystkich ministrów i zwierzchników w królestwie. <sup>17</sup> Wiadomo bowiem, co królowa powiedziała królowi. Jeśli więc ona tak zwróciła się do króla Artakserksesa, <sup>18</sup> to jeszcze dziś inne żony księżąt Persji i Medii, usłyszawszy o tym, ośmielą się podobnie

---

1,14 2 Krl 25, 19; Ezd 7, 14  
1,17 Ef 5, 33

kwestii posłuszeństwa. Imię królowej (perskie *vahista*, „piękna”) jest już zapowiedzią następnego tematu, konkursu piękności (2, 1-18). Z historii znamy tylko jedną żonę Kserksesa, Amestris (Herodot 9, 108-113). Imię Waszti ma zatem znaczenie symboliczne, jak imiona głównych bohaterów opowiadania. Trudno natomiast przypisać głębszy sens imionom „siedmiu eunuchów”, tym bardziej że zniekształcił je przekaz w transkrypcji hebrajskiej, a następnie greckiej (liczba tych najbliższych sług królewskich będzie miała wpływ na angelologię judaizmu: Tb 12, 15). Publiczne pokazanie „piękności” królowej (por. Ez 16,25) to oczywisty eufemizm: pijany władca zamierzał wystawić swą żonę obnażoną na widok całego ludu. Nic dziwnego, że królowa odmówiła spełnienia rozkazu. Gniew króla (por. 2, 1; 3, 5; 5, 9; 7, 7), zranionego w swej pysze jawnym nieposłuszeństwem, to częsty temat opowiadań dworskich. Ironia narratora wyraża się także w ukazaniu rażącej dysproporcji pomiędzy „winą” Waszti a całą machiną władzy sądowniczej, jakiej król użyje w tej sprawie. „Doradcy”, dosłownie „przyjaciele” króla to tytuł honorowy nadawany najbardziej zasłużonym jego współpracownikom (1 Mch 2, 18; 2 Mch 8, 9). Stanowią oni jakby triumwirat, stojący na czele administracji państwowej (por. Dn 5, 7). TH wymienia nie trzy, a siedem imion „książąt perskich i medyjskich”. Odpowiedzi udziela królowi ostatni z tej listy, Memuchan, którego imię w LXX brzmi Muchajos. Autor natchniony

znieważać swoich mężów. <sup>19</sup> Niech zatem król, jeśli łaska, wyda dekret królewski i umieści go pośród praw Medów i Persów, aby inaczej już odtąd nie postępowano. Królowa nie powinna już pojawiać się przed nim, a jej godność królewską niech przekaże król kobiecie lepszej niż ona. <sup>20</sup> Dekret ten niech będzie ogłoszony w całym królestwie. W ten sposób wszystkie kobiety nabiorą szacunku dla swych mężów, czy to ubogich czy bogatych”. <sup>21</sup> Rada ta spodobała się królowi i ministrom. Król więc uczynił tak, jak radził Muchajos. <sup>22</sup> Ogłoszono to w całym królestwie, we wszystkich językach jego prowincji, że mężom należy się szacunek we własnych domach.

1,19 1 Sm 15, 28; Dn 6, 8 n.

1,20 Ef 5, 22; Kol 3, 18

1,21 Est 3, 12; 8, 9; Dn 3, 4; 1 Tm 2, 12; Ap 5, 9; 7, 9

sugeruje ironicznie, że Persowie muszą specjalnym dekretem uregulować sprawę władzy męża nad żoną. Postępek Waszti jest bowiem precedensem, który grozi buntem kobiet w całym królestwie.

Scena ta wprowadza motyw posłuszeństwa lub jego braku. Paradoksalnie, nieposłuszeństwo Waszti stanie się okazją wejścia Estery na dwór królewski. O ile wykroczenie tamtej spowodowało straszliwy gniew króla, o tyle nieposłuszeństwo Estery (5, 2) wzbudzi jego łaskę. Zdetronizuje on niezłomną królową tylko po to, by na jej miejsce wprowadzić jeszcze bardziej zdeterminowaną. Motyw (nie)posłuszeństwa wiąże się ściśle z nieodwołalnym charakterem praw u Persów i Medów (por. Dn 6, 8 n.12.15). Choć brak na to dowodów historycznych (taki absolutyzm byłby sprzeczny z dobrym prawodawstwem), hagiograf akcentuje tę nielogiczność, aby wprowadzić temat kolejnych dekretów, Hamana (3, 11-15) i Mardocheusza (8, 8-15). Cała scena świadomie została przejawskawiona, stawiając czytelnika wobec dalszych problemów. Haman swoim dekretem puścił w ruch całą machinę wydarzeń, które obróć się ostatecznie przeciw niemu (por. Ps 7, 16). Rozdział ten, podobnie jak następne, kończy się szeroką perspektywą, która pozwala uchwycić bieg wydarzeń. Naszkicowany tu motyw szacunku (dosł. lęku, bojaźni: *fobos*, w. 22) znajdzie dopełnienie w zakończeniu Est (9, 2 n.).

## Wywyższenie Estery

**2**<sup>1</sup> Po tych wydarzeniach uśmierzył się gniew króla. Choć nie wspominał już imienia Waszti, pamiętał jednak o skutkach swojej decyzji.<sup>2</sup> Dworzanie królewscy powiedzieli wówczas: „Poszukamy dla króla dziewcząt nieskalanych a pięknych.<sup>3</sup> Niech król wyznaczy urzędników w każdej prowincji królestwa swego. Wyszukają oni dziewczęta nieskalane i piękne, aby sprowadzić je do haremu pałacowego w Suzie. Zajmie się nimi eunuch królewski, strzegący kobiet. Zaopatrzy je w kosmetyki i otoczy wszelką opieką.<sup>4</sup> Ta zaś kobieta, która najbardziej spodoba się królowi, zostanie królową w miejsce Waszti”. Spodobała się królowi ta rada, i tak uczynił.<sup>5</sup> A był na zamku w Suzie pewien Żyd, imieniem Mardocheusz, syn

2,1 Est 1, 19 n.; 7, 10

2,2 1 Krl 1, 2

2,3 Est 1, 9; 2, 8.15; Jdt 12, 11; Dn 1, 3

2,4 Est 1, 21

2,5 1 Sm 9, 1; 14, 51; 2 Sm 16, 5; Est 1, 2; 3, 2

## Wywyższenie Estery (2, 1-18)

Scena zaczyna się rozpisaniem konkursu piękności w celu wybrania nowej królowej. Skutki nieodwołalnej decyzji króla okazały się bowiem bolesne dla niego samego. Nowa królowa winna cechować się nie tylko dziewictwem i pięknnością, ale przede wszystkim bezwzględny posłuszeństwem. Herodot (3, 96) wspomina o składaniu królom perskim daniny w osobach młodych chłopców i dziewcząt. Proces poszukiwania kandydatki na królową w rozległym królestwie trwał, zgodnie z ironiczną uwagą autora, cztery lata (por. 1, 3 i 2, 16). Nadto każda z dziewcząt przez cały rok była poddawana egzotycznej kosmetyce (por. Pnp 4, 3; Ps 45, 9 n.; Prz 7, 17).

Teraz hagiograf wprowadza ponownie na scenę Żyda Mardocheusza. Skomplikowany proces redakcji tekstu sprawił, że jego rodowód został tu powtórzony. Charakterystyczne, że wywodzi się

Jaira, syna Semejasza, syna Kiswa, z pokolenia Beniamina.<sup>6</sup> Pochodził on spośród uprowadzonych z Jeruzalem przez króla Babilonii, Nabuchodonozora.<sup>7</sup> Miał on na wychowaniu dziewczynę imieniem Estera, córkę jego wuja, Aminadaba. Gdy straciła ona rodziców, wziął ją na wychowanie, zamierzając ją poślubić. Była to dziewczyna bardzo piękna.<sup>8</sup> Po ogłoszeniu królewskiego dekretu przywożono wiele dziewcząt na zamek w Suzie, oddając je pod straż Hegaja. Także Esterę oddano w ręce Hegaja, strzegącego haremu.<sup>9</sup> Dziewczyna spodobała mu się i znalazła zyczliwość w jego oczach. Zaraz kazał jej dać kosmetyki i należną porcję; przydzielił jej też siedem dziewcząt z domu królewskiego. Dobrze obchodził się z nią i z jej dwórkami w haremie.<sup>10</sup> Estera nie wyjawiała mu swej narodowości

2,6 2 Krl 24, 8-16; Jr 24, 1; 29, 1 n.

2,7 Jdt 8, 7; Est 2, 15

2,8 Jdt 11, 23

2,9 Est 2, 3.12; 5, 2; Dn 1, 5.9

2,10 Est 2, 20; 7, 2-4; 2 Mch 6, 6

on nie z rodu Dawida, lecz Saula (por. 1 Sm 9, 1 n.), zaciętego wroga Amalekitów. Pochodzenie od Saula lepiej odpowiada atmosferze perskiej diaspory, w której marzenia o odrodzeniu dynastii Dawida były zakazane (por. Kronikarz, Ag, Za). Autor Est wskazuje na konieczność nieubłaganej walki z wrogami, jak czynił to ród Saula, pomimo upadku rodu Dawida. W odróżnieniu od pierwszej prezentacji Mardocheusza (1, 1a), tutaj hagiograf przedstawia go przede wszystkim jako „Żyda” (2, 5), reprezentanta całej żydowskiej diaspory (por. 5, 13; 6, 13).

Teraz dopiero pojawia się Estera, „córka Aminadaba”. Imię jej ojca wskazuje z kolei na pokolenie Judy i ród Dawida (Rt 4, 19; Mt 1, 4; Łk 3, 33); ale ten szczegół pochodzi od redaktora greckiego. W wersji hebrajskiej Estera, podobnie jak Daniel i jego towarzysze, zachowała także ojczyste imię Hadassa (2, 7). Po aramejsku znaczy ono „mirt” (Ne 8, 15), ale jednocześnie jest to przydomek bogini Isztar jako oblubienicy (akad. *hadaszatu*). W każdym razie imię Estery, podobnie jak jej opiekuna, wywodzi się z mitologii babilońskiej i ukrywa jej żydowskie pochodzenie. Od początku

ani ojczyzny, ponieważ Mardocheusz zakazał jej tego.<sup>11</sup> Codziennie też Mardocheusz zachodził na dziedziniec harem, obserwując, co dzieje się z Esterą.<sup>12</sup> Moment wprowadzenia każdej z dziewcząt do króla następował po upływie dwunastu miesięcy. Tyle bowiem czasu trwało przygotowanie: sześć miesięcy trwało namaszczanie olejkiem z mirry, a sześć następnych – pachnidłami i kobiecymi kosmetykami.<sup>13</sup> Dopiero wówczas prowadzono ją do króla. Wyznaczona do tego osoba towarzyszyła jej z harem do pałacu królewskiego.<sup>14</sup> Wychodziła wieczorem, a wracała rano do drugiego harem, którego

---

2,14 2 Sm 15, 16; Pnp 6, 8; Est 4, 11

Estera jest ukazana jako posłuszna wychowanka Mardocheusza, który zakazał jej mówić o swej narodowości (2, 10). Tradycja żydowska podkreśla chętnie ten motyw „ukrycia” Żydów diaspory, wywodząc imię Estery od hebrajskiego rdzenia *str*, „ukrywać”. Wszystkie decyzje podejmuje za nią Mardocheusz, który dopiero na końcu pozwoli jej ujawnić królowi własną tożsamość (8, 1). On też codziennie zbiera o niej informacje przez zaufanych dworzan (w. 11). Te wszystkie uwagi przygotowują czytelnika na przełomowy moment, kiedy to Estera przejmie w swe ręce losy własne i swego narodu, a Mardocheusz będzie spełniał jej rozkazy (4, 16). Oboje reprezentują Izraela zagrożonego w swym istnieniu: postawa męska to chłodna kalkulacja dworzanina, której dopełnienie stanowi pociągające piękno królowej, jej takt i wrażliwość. Tekst podkreśla, jak stopniowo Estera zyskuje życzliwość (dosł. „łaskę”) w oczach całego otoczenia, od strażnika harem aż po samego króla (2, 9.15.17). Tym samym zwrotem wyrazi Ewangelista fakt łaski nadprzyrodzonej, jaką „w oczach Boga” zdobyła Matka Mesjasza (Łk 1, 30). Wyrazem szczególnej życzliwości Hegaja jest szczególna „częstka” żywności (w. 9: *meris*) oraz przydzielenie jej siedmiu dziewcząt do usług. Wzmianka ta kontrastuje z późniejszą sceną postu (4, 16), a jednocześnie zapowiada święto Purim i związany z nim zwyczaj dzielenia się swoją porcją (9, 19.22); symbolicznie oznacza to łaskawość i wyróżnienie (1 Sm 9, 23; 2 Krl 25, 30), a po niewoli stanie się znakiem solidarności Żydów (Ne 8, 10).

strażnikiem był Hegaj, eunuch królewski. Odtąd nie mogła już wrócić do króla, jeśli nie została wezwana imiennie.<sup>15</sup> Gdy więc przyszedł czas na Esterę, córkę Aminadaba, wuja Mardocheusza, aby udała się do króla, ona nie zaniedbała żadnego z poleceń eunucha, strzegącego kobiet. Estera bowiem zyskała sobie przychylność wszystkich, którzy ją widzieli.<sup>16</sup> Udała się więc Estera do króla Artakserksesa w dwunastym miesiącu, czyli Adar, w siódmym roku jego panowania.<sup>17</sup> I rozkochał się król w Esterze; znalazła ona łaskę w jego oczach, większą niż wszystkie dziewice. Nałożył jej więc diadem swej małżonki.<sup>18</sup> A potem wydał dla wszystkich swych doradców i dostojników ucztę, trwającą siedem dni. Tak uświetnił swoje zaślubiny z Esterą. Polecił też darować długi tym, którzy byli poddani jego rządowi.

---

2,15 Est 2, 6; 9, 29; Dn 1, 18

2,16 Est 1, 3

2,17 Est 1, 1; 6, 8

2,18 Est 1, 3.7

Udając się do króla (16), Estera korzysta z mądrej rady Hegaja. Okazuje się, że był on strażnikiem „drugiemu haremu” (14), będącego wyłączną własnością króla. Kiedy więc Estera przechodzi definitywnie do „pałacu królewskiego” (13), znajdzie za sprawą doświadczonego doradcy „łaskę w oczach króla”, a tym samym – „koronę jego małżonki” (17). Wybór królewski nierozdzielnie wiąże się z uctwowaniem (18); ucztę wydaje ten, kto ma władzę. Skoro Waszti przez nieposłuszeństwo straciła koronę podczas uczty (1,12), Estera przez swe posłuszeństwo ją podejmie. Nowa uczta trwa już nie sześć (1,5) a siedem dni (2, 18). W ten sposób grecki redaktor Est ściśle połączył tę scenę ze świętem Purim: świętując uzyskaną władzę, Żydzi chcą być podobni do króla, rozdawać podarunki i odpoczywać (9, 17.22).



### Spisek przeciwko królowi

<sup>19</sup> Mardocheusz zaś pełnił służbę na dworze. <sup>20</sup> Estera nie wyjawiała swej ojczyzny. Tak bowiem polecił jej Mardocheusz: aby się bała Boga i pełniła Jego nakazy podobnie jak dawniej, gdy była przy nim. Estera nie zmieniła swego postępowania. <sup>21</sup> Dwaj eunuchowie królewscy, dowódcy straży przybocznej, zazdrościli Mardocheuszowi wyróżnienia. A szukali oni sposobności, aby zabić króla Artakserksesa. <sup>22</sup> Ich spisek wykrył Mardocheusz; dał znać Esterze, a ona doniosła królowi o ich knowaniach. <sup>23</sup> Król przeprowadził śledztwo i obaj eunuchowie zostali powieszani. Król kazał zapisać te wydarzenia w kronikach królewskich, aby zachować pamięć o lojalności Mardocheusza.

---

2,19 Est 5, 13

2,20 Est 2, 10; 4, 8; Koh 12, 13; Syr 1, 11-20; 2 Mch 2, 2

2,21 Est 1, 10; 6, 2

2,23 Est 1, 1p; 10, 2

### Spisek przeciwko królowi (2, 19-23)

Zakończenie rozdz. 2 wydaje się powtarzać treść ww. 8-10. Jest to jednak świadomy zabieg autora, który chce podkreślić posłuszeństwo Estery wobec swego opiekuna nawet po uzyskaniu godności królowej. Odpowiednikiem tego stwierdzenia (2, 20) będzie posłuszne wykonanie przez Mardocheusza jej rozkazu (4, 17); oba te stwierdzenia przygotowują moment, gdy Estera decyduje się przekroczyć zakaz króla (5, 1). Motyw posłuszeństwa królowi powraca w zakończeniu perykopy (2, 22 n.). Mardocheusz pełni ważne funkcje na dworze (por. Dn 5, 29); wykrycie spisku świadczy o jego lojalności wobec króla. A jednak to Haman, a nie on, zostanie wyróżniony najwyższą godnością w państwie (3, 1). Autor przygotowuje czytelnika na odwrócenie sytuacji, której król dokona podczas bezsennej nocy (6, 1-3).

## Haman i Żydzi

**3** <sup>1</sup> Po tym wszystkim król Artakserkses wyróżnił pyszałka Hamana, syna Hamadaty: wyniósł go na pierwsze miejsce pośród swych doradców. <sup>2</sup> Wszyscy dworzanie musieli oddać mu pokłon, gdyż tak nakazał król, lecz Mardocheusz nie oddał mu pokłonu. <sup>3</sup> Wówczas dworzanie powiedzieli do Mardocheusza: „Dlaczego przekraczasz nakaz królewski?” <sup>4</sup> Ustawicznie mu to powtarzali, lecz on ich nie usłuchał. Wówczas donieśli Hamanowi, że Mardocheusz lekceważy nakaz króla. A Mardocheusz wyjawiał im, że jest Żydem. <sup>5</sup> Gdy zaś Haman dowiedział się, że Mardocheusz nie oddaje mu

3,1 Jdt 2, 4; Est 2, 10; 5, 11; 8, 3.5; 9, 24; Dn 2, 48

3,2 Est 2, 19; 3, 5; Dn 3, 8.12

3,3 Dn 6, 13

3,4 Rdz 39, 10

3,5 Est 1, 1r; 3, 2; 5, 9; Ps 83, 4 n.

## Część II. Zagrozenie i wywyższenie Żydów (3-8)

### Haman i Żydzi (3, 1-13)

Po wywyższeniu Mardocheusza (2, 21) następuje czas promocji Hamana. Połączenie obydwu perykop jest nielogiczne: awans „pyszałka” nie ma żadnych podstaw. Autor natchniony steruje jednak dobrze akcją wydarzeń, prowadząc ku coraz bliższej konfrontacji obydwu dostojników „gotowych walczyć ze sobą” (1, 1e). Widać to zwłaszcza w TH: odwieczny antagonizm pomiędzy Hamanem „Agagitą” (tj. Amalekitą) a Mardocheuszem z rodu Saula wyjaśnia nienawiść najwyższego dostojnika królewskiego do Żydów. Mardocheusz, wierny tradycji rodowej, naśladuje swego przodka Szeimeje-ga (Semejasza: 2, 5), który odmówił posłuszeństwa Dawidowi (2 Sm 16, 5-13). Powiązanie z historią Saula wyjaśnia też, dlaczego Żydzi nie wezmą łupów po zabitych wrogach (9, 10.15 n.; por. 1 Sm 15). Tekst grecki pomija zupełnie te odniesienia do historii,

pokłonu, zapłonął gniewem <sup>6</sup> i postanowił wytepić wszystkich Żydów w królestwie Artakserksesa. <sup>7</sup> W roku dwunastym panowania Artakserksesa zarządził głosowanie i losowaniem ustalił, w jakim miesiącu i dniu wytepić naród Mardocheusza. Los padł na czternasty dzień miesiąca Adar. <sup>8</sup> Wówczas powiedział

3,7 Ezd 6, 15; Ne 2, 1; 10, 35; 1 Mch 7, 43.49; 2 Mch 15, 37

3,8 Lb 23, 9; Pwt 4, 8; Ezd 4, 12-15; Jdt 12, 2; Mdr 2, 15; Dz 16, 20 n.

rozwija natomiast motyw posłuszeństwa. Haman pragnie zemścić się na Mardocheuszu za zlekceważenie nakazu króla (3, 2-5). Tymczasem sam popełnia akt nieposłuszeństwa wobec króla, gdyż sam decyduje o losie Żydów, wymuszając na królu aprobatę swego planu (8-13). Większość rękopisów greckich pomija w. 6, streszczając go tylko w zdaniu poprzednim (por. TH). Taki zabieg uczynił niezrozumiałą motywację Hamana (por. BT); redaktor Est nie chce jednak zatrzymywać się nad problemem osobistej rywalizacji obu dostojników dworskich. Odmowa kłaniania się przed Hamanem ma głębszą motywację niż naruszenie perskiego ceremoniału (por. Herodot 7, 136). Mardocheusz odmawia posłuszeństwa człowiekowi w imię posłuszeństwa swemu Bogu (4, 17e). Nienawiść Hamana rozciągnie się więc na cały naród, który reprezentuje Mardocheusz. Tak spełnia się przeczucie wyrażone we śnie opisanym na początku (1, 1f-h). Emfaza, z jaką autor podkreśla chęć „wytepienia wszystkich Żydów” (w. 5; por. 1, 18), wskazuje bardziej na powieściowy niż historyczny charakter księgi.

Kolejna wzmianka chronologiczna (por. 2,16) nie jest dokładnie określona: chodzi o piąty rok od czasu, gdy Estera została królową, a dziewiąty po usunięciu Waszti. Tak duży odstęp czasowy nadaje perspektywę kolejnym aktom dramatu. Po raz pierwszy pojawia się tu zwrot „rzucić losy”; zaznacza on przełom w narracji i zapowiada już końcową jej scenę (9, 24). Rzucanie losów było zwyczajem powszechnym w starożytności. Posługiwali się nim także Żydzi w celu wyznaczenia określonych terminów (Ne 10, 35). TH umieszcza tu kluczowy termin *pur*, pochodzenia babilońskiego, aby wprowadzić już tutaj w etiologię święta Purim, o czym szeroko będzie mowa w trzeciej części Est (rozdz. 9). Starożytni rzucali

do króla Artakserksesa: „Istnieje pewien naród, rozproszony pośród narodów twego królestwa. Ich prawa odmienne są od praw wszystkich narodów. Nie słuchają oni praw króla, toteż król nie powinien ich tolerować.<sup>9</sup> Jeśli król uzna to za słuszne, niech wyda postanowienie ich zagłady. Wówczas ja zapiszę na skarb królewski dziesięć tysięcy talentów srebra”.<sup>10</sup> Król zdjął wtedy swój sygnet i wręczył go Hamanowi, aby ten opieczętował pisma przeciwko Żydom.<sup>11</sup> Potem rzekł król do Hamana: „Zachowaj te pieniądze, a z narodem owym uczyni jak postanowiłeś!”<sup>12</sup> Wezwano więc królewskich sekretarzy w

---

3,9 2 Mch 4, 8 n.

3,10 Rdz 41, 40-42; Est 7, 6; 8, 1 n.; Jr 22, 24

3,12 1 Krl 21, 8; Est 8, 8-10

losy, aby odkryć wolę swych bóstw, dotyczącą momentu rozpoczęcia ważnych czynności (por. *urim* i *tummim* w historii kapłaństwa lewickiego). Losy te, zapewne w formie różnobarwnych kamyków, rzucała uprawniona do tego osoba w ten sposób, aby Haman mógł osobiście widzieć wyniki losowania (por. Dz 1, 26). „Naród Mardocheusza” to oczywiście Żydzi (por. 2, 5). Podobnie jak Judyta, reprezentuje on cały naród, utożsamiając się w pełni z jego losami.

Jednak aby uzyskać aprobatę swego planu przez króla, Haman oskarża Żydów o nieposłuszeństwo i niezdolność do asymilacji. Te same zarzuty spotyka się często w epoce hellenistycznej: Żydzi, wmieszani pomiędzy narody, kierują się jednak przepisami własnej religii (por. Dn 1, 8). Rozciągając na wszystkich Żydów zarzuty zwrócone przeciwko Mardocheuszowi, Haman chwytą się także argumentu ekonomicznego. Bajeczna suma, jaką obiecuje przekazać do skarbu królestwa (por. 2 Mch 4, 8 n.), ma zapewne pochodzić z konfiskaty dóbr żydowskich. Naród wybrany w oczach Hamana nie jest już wspólnotą wolnych osób umiłowanych przez Boga, lecz przedmiotem zimnej kalkulacji. Dygnitarz, który uzurpuje sobie władzę nad duszami, widzi w uznaniu suwerenności Bożych nakazów przejaw buntu. Dlatego domaga się karania śmiercią tych, którzy uznają wyższość Prawa objawionego nad stanowionym. Przemówienie Hamana zwraca uwagę króla na dobro nadrzędne państwa, bez najmniejszej aluzji do religii.

dniu trzynastym pierwszego miesiąca. Z polecenia Hamana wystosowali oni pisma do dowódców wojskowych i namiestników wszystkich stu dwudziestu siedmiu prowincji, od Indii po Etiopię, i do zwierzchników poszczególnych narodów w ich językach, w imieniu króla Artakserksesa.<sup>13</sup> Potem rozesłano przez kurierów rozkaz, aby wytępić w królestwie Artakserksesa naród żydowski w ciągu jednego dnia dwunastego miesiąca, czyli Adar, i aby zagrabić ich mienie.

### List polecający zagładę

<sup>13a</sup> Oto odpis tego listu: „Wielki Król Artakserkses, namiestnikom stu dwudziestu siedmiu prowincji, od Indii po Etiopię, oraz podległym im gubernatorom obwieszcza co następuje.<sup>13b</sup> Stojąc na czele licznych narodów i władając całym światem, postanowiłem nie unosić się pychą z powodu tej władzy, lecz zawsze postępować pobłażliwie i łaskawie, aby

---

3,13 Est 8, 10-14; 9, 1

3,13a 2 Krl 18, 19.28; Est 1, 1; 8, 9

3,13b Jdt 2, 5; Jr 27, 6; Dn 2, 37 n.; 2 Mch 11, 23

W tej walce Hamana z Mardocheuszem i Żydami chodzi więc o „zagładę” narodu (9). Jest to kolejne słowo kluczowe księgi, które podejmie Estera w swoich pertraktacjach z królem (7, 4; 8, 5 n.). Na razie król okazuje się całkowicie uległy wobec argumentacji przewrotnego premiera. Przekazanie Hamanowi królewskiego sygnetu (10) oznacza oddanie mu władzy nad Żydami. Wstrzemięźliwość króla wobec kuszącej propozycji (11) zdaje się być natomiast zabiegiem literackim autora, który całą winę zrzuca na Hamana. Znamienna jest data podpisania dekretu zagłady Żydów: „trzynasty dzień pierwszego miesiąca” to wigilia święta Paschy (Wj 12, 6). Niewątpliwie hagiograf zapowiada w ten sposób, że Bóg ponownie ocali swój naród od zagłady, jak to uczynił już u progu jego historii. Trzeba rozumieć ten opis, tak odległy od rzeczywistości polityki Achemenidów, jako ilustrację definitywnej walki pomiędzy ludem Bożym a mocami ciemności.

wszystkim moim poddanym zapewnić spokojne życie. Moje rządy mają zapewnić ład i bezpieczeństwo poruszania się w mych granicach, oraz drogim wszystkim ludziom pokój. <sup>13c</sup> O-tóż gdy pytałem moich doradców, jak do tego doprowadzić, wówczas wystąpił jeden z nich, Haman, odznaczający się mądrością, troską o dobrobyt królestwa oraz niezłomną wiernością, w królestwie moim drugim co do godności. <sup>13d</sup> On to wskazał nam, że pośród narodów całego świata wmieszał się jeden lud nieprzyjazny; jego prawa sprzeciwiają się prawom wszystkich narodów. Ustawicznie lekceważą oni królewskie ustawy i utrudniają nam sprawną administrację. <sup>13e</sup> Uznajemy zatem, że

---

3,13c Rdz 41, 40; Est 3, 1

3,13d Est 3, 8

3,13e Ezd 4, 12-16; 1 Mch 1, 44; 2 Mch 14, 6

### List polecający zagładę (3, 13a-15)

Autor grecki zamieszcza w tym miejscu napisany uroczystym stylem dokument, jaki w imieniu króla zredagował Haman. Długie, rozbudowane zdania tego listu świadczą, że jest to kompozycja zaczerpnięta z innego źródła. Podobny tekst, przypisany królowi Egiptu, mieści się w apokryficznej 3 Mch (3, 12-30): oskarża on Żydów o religijną odrębność, a prześladowania uzasadnia chęcią zapewnienia pokoju w państwie. Są tu dobrze streszczone zarzuty, jakie poganie stawiali ludowi Bożemu. „Wielki Król” to tytuł używany powszechnie w dokumentach władców Persji (por. Iz 36, 4.13). „Cały świat” (13b; gr. *oikoumene*) jest hellenistycznym określeniem imperium, które stanie się udziałem Aleksandra Macedońskiego. Haman, jako uosobienie ludzkiej mądrości (13c), czuje się niezrozumiany przez tych, którzy żyją według zasad mądrości Bożej. Aby nadać swemu dekretovi większego autorytetu, stara się on starannie dobrać zarzuty przeciwko Żydom tak, aby były one wiarygodne dla mieszkańców imperium perskiego. Naród (gr. *laos*, w odróżnieniu od *ethnos*, oznacza wspólnotę religijną) żydowski, kierujący się teologiczną wizją świata, z punktu widzenia władzy świeckiej stanowi niewątpliwie okaz nieposłuszeństwa i zarzewie

ten jeden naród jest w ciągłym konflikcie z całą ludzkością; że przez swe dziwne prawa różni się od innych; że dopuszcza się najgorszych zbrodni i zagraża bezpieczeństwu królestwa. <sup>13f</sup> Dlatego rozkazujemy, aby wszyscy wymienieni w pismach przesłanych wam przez Hamana – który kieruje tą sprawą, a dla nas jest drugim ojcem – zostali doszczętnie wyćpieni mieczem swych wrogów, wraz z żonami i dziećmi, bez litości i oszczędzania kogokolwiek, w czternastym dniu dwunastego miesiąca Adar bieżącego roku. <sup>13g</sup> W ten sposób jednego dnia piekło pochłonie naszych odwiecznych wrogów, a my będziemy odtąd żyli w bezpieczeństwie i spokoju”. <sup>14</sup> Odpisy tego listu rozesłano po prowincjach, aby wszystkie narody przygotowały

---

3,13f Rdz 45, 8; 1 Mch 3, 42

3,13g 2 Mch 6, 23; Dn 3, 88

3,14 Est 1, 1f; 8, 13 n.

buntu (13d). Jego prawa, tak drastycznie odmienne od praw stanowiących przez ludzi, stanowią w oczach administracji państwowej zagrożenie bezpieczeństwa kraju (13e). Prorocka misja Izraela wymaga od niego ustawicznego świadczenia o swej wierze, co z konieczności burzy zasady „politycznej poprawności”.

Po tej serii konwencjonalnych zarzutów, jakie świat pogański stawia ludowi Bożemu, Haman przechodzi do sformułowania w imieniu króla rozkazu eksterminacji Izraela (13f). Ciekawą rzeczą jest to, że Żydzi nie są w tym dokumencie ani razu nazwani po imieniu; ich tożsamość stwierdza jednak specyficzny termin *laos* (13d), wyróżniający Izraela spośród narodów (*ethnoi*). Dzień, wyznaczony na zagładę ludu, który nie mieści się pośród narodów (por. Lb 23, 9), to wg LXX czternasty (TH: 13) dzień miesiąca Adar. Rozbieżność ta może świadczyć o próbie uzgodnienia daty święta Purim w miastach i na prowincji (9, 15 n.). „Piekło” (*hades*) to grecki odpowiednik szeolu, literackie określenie miejsca pobytu zmarłych (por. 2 Mch 6, 23; Syr 17, 27; Mdr 1, 14 i in.). Cały ten list, dodany do greckiej wersji Est, wskazuje swym wyszukany stylem na hellenistyczne środowisko, w jakim powstała końcowa redakcja księgi.

się na ów dzień. <sup>15</sup> Także w Suzie pośpiesznie ogłoszono ten dekret. Gdy król i Haman pili, miasto było wstrząśnięte.

### Mardocheusz prosi Esterę o pomoc

**4** <sup>1</sup> Na wieść o tym zarządzeniu Mardocheusz rozdarł szaty, wdział wór pokutny i posypał głowę popiołem. Obiegał place miasta z głośnym wołaniem: „Ginie naród niewinny!” <sup>2</sup> Tak przybył do bramy i zatrzymał się tam; nie było wolno bowiem wchodzić na dziedziniec w worze pokutnym i

---

3,15 Est 1, 3; 5, 6; 8, 15

4,1 Lb 14, 6; Joz 7, 6; Jon 3, 5 n.; Ez 27, 30

Ostatnie dwa wiersze tej perykopy (14-15) podejmują TH, nieznacznie go streszczając. Temat „przygotowania na ów dzień” (14) jest rozwinięciem myśli zawartej już w śnie Mardocheusza (1, 1g) o dniu ostatecznej rozprawy między siłami zła i dobra. Pośpiech, o jakim mówi zakończenie, wydaje się nieuzasadniony, skoro niemal rok pozostaje jeszcze do ostatecznej rozprawy. Takie sformułowania pojawiają się czasem w tekście; tłumaczy się je chęcią ożywienia toku narracji. Na koniec wraca temat uczyty, tak istotny w całym opowiadaniu. Podczas, gdy miasto pogrążone jest w lęku, król z Hamanen zasiada do uczyty. Odwróceniem tej sytuacji będzie rehabilitacja Żydów opisana w zakończeniu księgi (8, 15).

### Mardocheusz prosi Esterę o pomoc (4, 1-17)

Reakcja Mardocheusza na wiadomość o dekreście zagłady jest nie tylko wyrazem bólu, ale ma ona również charakter religijny, chociaż nie wyrażony wprost. Przywdzianie wora pokutnego i posypanie głowy popiołem (1) to typowe gesty, wyrażające ból i żalobę (Rdz 37, 34; 2 Krl 18, 37). Post w dziejach Izraela miał zawsze charakter religijny (Jr 14, 12; Jl 2, 12). Mardocheusz jednak, podobnie jak Żydzi diaspory, nie wspomina – według TH – ani razu



popiele. <sup>3</sup> A we wszystkich prowincjach, gdzie ogłoszono tę żalospną wieść, powstał wśród Żydów wielki płacz i żaloba. Wszyscy wkładali wory pokutne i posypywali się popiołem. <sup>4</sup> A gdy służące i eunuchowie donieśli o tym królowej, ona zatrzwożyła się tymi wiadomościami. Posłała Mardocheuszowi szatę odświętną, aby się przebrał; on jednak nie chciał. <sup>5</sup> Estera przywołała wówczas swego eunucha Achratajosa, który pełnił służbę przy niej. Wysłała go, aby dokładnie wypytał Mardocheusza

---

4,3 Est 4, 16; 9, 31; Iz 58, 5; Dn 9, 3; Jon 3, 9; 1 Mch 1, 25; Jdt 4, 9-12

imienia Jahwe. Nie oznacza to negowania roli Boga w sytuacji krytycznej; raczej autor chce zwrócić uwagę na to, co jest zadaniem ludu Bożego w takiej chwili. Jego „głośnie wołanie” jest już znakiem rozpoczęcia decydującej walki pomiędzy „dwoma smokami”: LXX używa tu tego samego zwrotu, co w wizji wstępnej (1, 14), dodając przy tym treść wołania. Podobnie sprawiedliwy Daniel stanie w obronie niewinnej Zuzanny (Dn 13; Szuszan to hebr. nazwa Suzy, tutaj symbol diaspory żydowskiej). „Brama królewska” ma w Est różne znaczenia (2, 19.21; 3, 2 n.; 4, 2.6; 5, 9.13; 6, 10.12); tutaj oznacza wejście na dziedziniec pałacowy. Dostęp do króla w stroju żałobnym był niemożliwy z powodu nieczystości rytualnej (por. Rdz 50, 4). Stąd jednak najłatwiej wścibscy dworzanie mogli przekazać królowej wiadomość o dziwnym zachowaniu Żyda. Teraz (w. 3) uwaga narratora przenosi się na moment poza mury Suzy, wskazując na solidarność Żydów w obliczu tragicznej wieści (por. Iz 37, 1; Jdt 4, 10; 1 Mch 3, 47). TH wymienia pośród aktów pokutnych także post, o którym będzie mowa na końcu pe-rykopy (4, 16).

Estera, posyłając dyskretnie swemu opiekunowi strój odświętny, chciała zapewne umożliwić mu wejście do pałacu, aby tam rozmówić się z nim osobiście. Mardocheusz jednak nie chciał wyjawiać swych powiązań z królową i dlatego odrzucił tę możliwość. Dla Estery ten gest był znakiem, że sytuacja jest tragiczna. Korzysta więc z pomocy zaufanego dworzanina (TH: Hatak to chyba określenie „posłańca”), aby przez niego skontaktować się z Mardocheuszem. Teraz dopiero okazuje się, jak słuszne było jego polecenie,

o wszystko. <sup>6</sup> Poszedł więc do niego na plac miejski, który znajduje się przy wejściu do bramy miejskiej. <sup>7</sup> Mardocheusz opowiedział mu, co się stało. Oznajmił, że Haman obiecał przekazać do skarbcza królewskiego dziesięć tysięcy talentów, aby wytracić Żydów. <sup>8</sup> Dał mu też odpis wywieszonego w Suzie dekretu o zagładzie, aby pokazał go Esterze. I kazał jej powiedzieć: „Wstaw się u króla w sprawie ludu, pomna na swe dawne uniżenie, gdy żyłaś na moim utrzymaniu. Bo Haman, drugi po królu, zamierzył naszą zgubę. Módl się do Pana i wstaw się u króla za nami, aby nas ocalić od śmierci!” <sup>9</sup> Achratajos, wróciwszy, powtórzył jej wszystkie te słowa. <sup>10</sup> Wówczas Estera tak powiedziała do Achratajosa: „Idź do Mardocheusza i powiedz mu: <sup>11</sup> „Wszystkie narody w królestwie wiedzą dobrze, że ktokolwiek wejdzie na dziedziniec pałacu królewskiego bez wezwania, musi zginąć. Nie ma dla niego ocalenia. Ocaleje tylko ten, nad kim król wyciągnie złote berło. Ja już od trzydziestu dni nie byłam wezwana do króla”.

---

4,7 Est 3, 9

4,8 Est 2, 7; 3, 1.14 n.; 4, 4

4,11 Est 2, 14; 5, 1; 6, 4; 8, 4

by Estera wystąpiła *incognito* (2, 10.20). Mardocheusz okazuje się doskonale zorientowany w poczynaniach Hamana, a czytelnik przypomina sobie o rozmiarze przygotowanej zbrodni. Ważne są słowa napomnienia dodane w LXX: Estera winna pamiętać, że otrzymana godność łączy się z odpowiedzialnością przed Bogiem za własny lud. W jej rękach leżą teraz losy całego narodu. Reakcję Estery na przekazane jej orędzie wyraża uzupełnienie tekstu (w. 9) w VL: „Przeczytawszy list swego brata, rozerwała szaty i wybuchła głośnym płaczem jęcząc z bólu. Jej ciało wyniszczyło się od łez i osłabło”. W ten sposób tłumacz łaciński przygotowuje już scenę audiencji u króla (5, 1 n.). Pierwsza odpowiedź Estery, zanesiona Mardocheuszowi, jest jeszcze pełna wahania. Zakaz królewski, poświadczony u Herodota (1, 99; 3, 118 n.), jest tu wyraźnie udramatyzowany, aby podkreślić ryzyko związane z próbą wstawiennictwa.

<sup>12</sup> Achratajos powtórzył Mardocheuszowi wszystko, co powiedziała Estera. <sup>13</sup> Mardocheusz przekazał jej przez Achratajosa taką odpowiedź: „Estero, nie myśl sobie, że twoja godność królowej ocali cię samą spośród Żydów. <sup>14</sup> Jeśli w tym momencie nie usłuchasz, to pomoc i obrona przyjdzie do Żydów z innej strony, ale ty zginiesz – wraz z domem twego ojca! A któż wie, czy nie zostałam królową właśnie na ten moment?” <sup>15</sup> Estera posłała mu następującą odpowiedź: <sup>16</sup> „Zgromadź Żydów, mieszkających w Suzie! Będziecie pościć za mnie; przez trzy dni nic nie jedzcie ani nie pijcie. Ja z moimi służebnicami również nie będziemy jadły. Potem udam się do króla,

---

4,14 Rdz 45, 7; Ps 46, 2; 90, 1; 2 Mch 15, 8

4,16 2 Mch 13, 10-12; Jl 2, 15; Jon 3, 5-7

Odpowiedź Mardocheusza jest zdecydowana: zbawienie obiecane Izraelowi jest darem wspólnotowym, poza wspólnotą nie ma zbawienia. TH konsekwentnie unika wymieniania imienia Bożego, tu jednak najwyraźniej wskazuje na Opatrzność. Pomoc, której ty odmawiasz rodakom, przyjdzie do nich „z innej strony”. W późniejszym judaizmie hebr. termin *maqom* (dosł. „Miejsce”) stanie się imieniem Boga. Tak zdecydowane słowa Mardocheusza świadczą o jego niezachwianej wierze. Również w sercu Estery wiara rodzi się z posłuszeństwa. Decyduje się ona przyłączyć, wraz ze swoimi dwórkami, do postu wspólnoty żydowskiej. Post w życiu Izraela nie jest wartością absolutną; zawsze poprzedza on podjęcie trudnych zadań (Jl 1, 14; Dn 9, 3; 2 Krn 20, 3; Jdt 4, 9-15). Estera jest gotowa nawet na śmierć w obronie swego ludu. Jest to najważniejszy moment w jej życiu: decyduje się ona złożyć w ofierze własne życie. I chociaż historia potoczy się inaczej, istotne dla jej biegu było to bezwarunkowe posłuszeństwo woli Bożej. Post podjęty przez Esterę razem z Żydami w Suzie (16) różni się zasadniczo od postu Żydów na prowincji (3). Nie jest to już wyraz rezygnacji i rozpaczy, lecz wiary w Opatrzność, która odtąd zaczyna działać za pośrednictwem słabej kobiety. Post Estery kontrastuje jednocześnie z motywem uctowania typowym dla całej księgi. Jednak aby móc świętować Purim, konieczny jest ten trzydniowy post, zapowiedź

wbrew prawu, choćbym miała zginąć!”<sup>17</sup> Mardocheusz, po odejściu, uczynił zgodnie z poleceniem Estery.

### Modlitwa Mardocheusza

<sup>17a</sup> Modlił się do Pana, wspominając wszystkie dzieła Pańskie, i mówił:

---

4,17a Syr 42, 15; 51, 8

misterium paschalnego (por. Mk 2, 18-20). Estera i Mardocheusz zarządzają teraz post, aby tak przygotować radosne świętowanie zwycięstwa (9, 31).

Est 4 podnosi problem tożsamości Żydów. Estera i Mardocheusz przyjmują na siebie konsekwencje własnego działania (w. 16). Hagiograf podpowiada czytelnikom właściwe rozwiązanie na trudne chwile. Jeśli zaistnieje konflikt pomiędzy lojalnością wobec władzy świeckiej a solidarnością z ludem Bożym, trzeba wybrać tę drugą (por. 2 Mch 13, 10-12). Rozróżnienie nie zawsze jest łatwe. Lojalność Żydów służy ostatecznie interesom państwa – oświadczy Estera królowi (7, 3 n.). Autor zakłada wyraźnie, że dobry Żyd jest też dobrym obywatelem, gdyż pomyślność ludu Bożego zależy od dobrobytu kraju (por. Jr 29, 4-7). Paradoksalnie, post w intencji pomyślności planu Estery (16) prowadzi do odwrócenia sytuacji: Haman, wróg Żydów, zginie z ręki króla jako największy wróg Persów. (8, 12o). Solidarność ludu Bożego najlepiej służy interesom państwa perskiego.

Autor wiąże odważną decyzję Estery z jej pozycją królowej (1, 19). Mieć udział we władzy oznacza odpowiedzialność za poddanych (4, 14). Kto o tym zapomina, łatwo nadużywa władzy. Przykładem jest Haman, którego żądza zemsty miała zniszczyć cały naród. O ile król został tu ukazany jako słaby charakter (wbrew temu, co o nim pisał Herodot), o tyle Estera realizuje prawdziwie królewski program troski o zagrożonych. Tym razem Mardocheusz musi okazać posłuszeństwo jej woli, aby z nią wspólnie wypełnić

<sup>17b</sup> „Panie, Panie, Królu wszechwładny!

Wszystko poddane jest Twojej władzy  
i nikt nie zdoła sprzeciwić się Tobie,  
który chcesz ocalenia Izraela.

<sup>17c</sup> Tyś stworzył niebo i ziemię  
i wszystkie wspaniałości, jakie są pod niebem.

Ty jesteś Panem wszystkiego  
i nikt nie zdoła sprzeciwić się Tobie, Panie!

<sup>17d</sup> Ty wszystko znasz,  
Ty wiesz dobrze, Panie,  
że nie uczyniłem tego z pychy,  
ani z zuchwałości, ani z żądzы sławy,  
gdy nie chciałem klękać przed pysznym Hamanem.  
Bo gotów jestem całować go po nogach  
dla ocalenia Izraela!

---

4,17b Dn 9, 4-14; Ba 1, 15-3,7; Iz 37, 15-20

4,17c Ps 8, 4; 104, 2; Jdt 13, 18

4,17d Ba 3, 32; Est 3, 2-5; 6, 9

nadrzędną wolę Boga (17). Ten wątek, ukryty w TH, redaktor grecki rozbudował w następnej perykopie.

### Modlitwa Mardocheusza (4, 17a-i)

Prośba ta, podobnie jak dołączona do niej lamentacja Estery, przeniknięta jest pobożnością ST. Jest to modlitwa za Naród Wybrany, któremu grozi zagłada. Zaczyna się ona wezwaniem i hymnicznym uwielbieniem przymiotów Boga: Jego potęgi i miłości do Izraela (17a-c). Następnie Mardocheusz przedstawia samego siebie i usprawiedliwia własne postępowanie: powodowała nim nie pycha, lecz troska o chwałę Bożą (17d-e). Głębiej niż dawne wzorce biblijne modlitwa ta analizuje uczucia człowieka. Mardocheusz nie odwołuje się do zemsty (por. Jdt 9, 2 n.), chce jedynie Bogu oddać chwałę. „Pyszny Haman” to obraz Antiocha IV, prześladowcy

<sup>17e</sup> Uczyniłem to, by chwały Bożej  
nie zamieniać na chwałę pysznego człowieka.  
I nie klękę przed nikim  
poza Tobą, mój Panie!  
I nie dopuszczę się zuchwalstwa.  
<sup>17f</sup> A teraz Panie Boże,  
Królu, Boże Abrahama,  
ocal swój lud!  
Bo zamierzyli przeciw nam zagładę,  
postanowili zniszczyć odwieczne Twe dziedzictwo!  
<sup>17g</sup> Nie gardź swą częścią,  
którą sam wykupiłeś sobie z Egiptu!  
<sup>17h</sup> Wysłuchaj mego błagania,  
wejrzyj łaskawie na tych, co są Twym losem!  
Zamień żalobę naszą na wesele,  
abyśmy żywi mogli pieśnią wielbić  
imię Twoje, Panie!

---

4,17e Iz 42, 8; 48, 11

4,17f Rdz 28, 13; Wj 3, 6; Pwt 9, 26

4,17g Wj 19, 5 n.; Pwt 32, 9 n.

4,17h Dn 9, 18; Ne 1, 6; Jr 31, 13; Ps 30, 12

Żydów (1 Mch 1, 21; 2 Mch 9, 4-11; por. Jdt 9, 9). Trzecia część modlitwy, wprowadzona charakterystycznym zwrotem „a teraz” (Dn 3, 41; 9, 15.17; Ne 9, 32; Tb 3, 3-12; 8, 7), to gorąca prośba o wybawienie Izraela połączona z obietnicą przyszłego uwielbiana Boga (17f-h). Izrael jest „dziedzictwem” (*kleronomia*) i „losem” (*kleros*) Boga Abrahama; obydwa te określenia wpisane są w przewodni motyw Est: w rękach Boga są losy narodów (10,3g-i). Modlitwa Mardocheusza mocno podkreśla temat przymierza Izraela z Bogiem: ich „losy” są nierozdzielnie powiązane. Stąd prośba o ocalenie ludu wybranego, aby nie zamilkła chwała Boża (por. Ps 79, 13). Komentarz hagiografa (17i) jeszcze raz wskazuje na tragiczną sytuację narodu zagrożonego zagładą. Jedynie zbawcza interwencja Boża zdolna jest przeprowadzić Izrael od śmierci do życia.

Nie pozwól, by umilkły wargi  
chwalących Ciebie, Panie!”

<sup>17i</sup> Cały Izrael wołał z wszystkich sił,  
bo śmierć zajrzała im w oczy.

### Modlitwa Estery

<sup>17k</sup> Także królowa Estera uciekała się do Pana, pogrążona w śmiertelnej walce. Zdjęła swe szaty świąteczne, a przyoblekła szaty utrapienia i żałoby. Zamiast wytwornymi pachnidłami, głowę pokryła popiołem i śmieciem. Surowo dręczyła swe ciało; włosy rozrzucone w nieładzie zajęły miejsce pięknych naszyjników. I tak wzywała Pana, Boga Izraela:

<sup>17l</sup> „Panie mój i nasz Królu, Tyś jest Jedyny!

---

4,17i Jdt 4, 9.15; 6, 21; 7, 29; Est 3, 13

4,17k Jdt 4, 11.15; Est 4, 1; Hi 2, 8

4,17l Iz 42, 15; Ps 47; Pwt 6, 4; Ne 9, 6; 2 Mch 1, 24; Ba 4, 19 n.

### Modlitwa Estery (17k-z)

Bezpośrednio po suplikacji Mardocheusza dodaje LXX bardziej rozbudowaną prośbę Estery połączoną z postem i umartwieniem ciała. Reprezentuje ona całego Izraela, którego prorocy niewoli przedstawiali w obrazie cierpiącej matki. Wstęp do modlitwy (17k) zwraca uwagę na doskonałą ofiarę, jaką Estera składa Bogu z własnego życia (por. 4, 16). „Śmiertelna walka” (dosł. agonia) to termin, którego użyje św. Łukasz (22, 44) na określenie konania Chrystusa w Ogrójcu. Jak Zbawiciel w ostatniej modlitwie zwraca się do Ojca, tak Estera „uciekała się do Pana”. Jej modlitwie towarzyszą czynności pokutne (por. Iz 3, 17; 22, 12; Ez 27, 30), stanowiąc autentyczne wyznanie grzechów Izraela. Jako uosobienie ludu Bożego, Estera wyznaje, że winy narodu zburzyły harmonię przy mierza. Jej modlitwa łączy w sobie elementy lamentacji jednostki i narodu. Wyraża to już wstępna inwokacja: „Panie mój i nasz Królu”

Wspomóż mnie samotną, bo nie mam innej pomocy poza Tobą;

ręką dosięgam zagrożenia!

<sup>17m</sup> Słyszałam od dzieciństwa w rodzie mego ojca,  
 że Ty Panie wybrałeś Izraela spośród narodów,  
 a ojców naszych spośród wszystkich przodków  
 na wieczne dziedzictwo dla siebie,  
 i spełniłeś dane im obietnice.

<sup>17n</sup> A teraz zgrzeszyliśmy przeciw Tobie  
 i wydałeś nas w ręce naszych wrogów,

---

4,17m Ps 33, 2; Pwt 4, 32; 7, 6

4,17n Ezd 9, 6; Tb 3, 4; Dn 9, 5

(17l). Motywem ufności Jedynemu (*monos*) jest jej samotność (*mone*), a zarazem ogrom zagrożenia narodu, który reprezentuje. Jeszcze silniej niż w modlitwie Mardocheusza pojawia się tu temat wybraństwa Izraela przez Boga „na wieczne dziedzictwo” (17m). Jest to rdzeń wiary Izraela przekazywanej przez pokolenia w rodzinach (por. Pwt 6, 20-25). Na tej wierze opiera się ufność wyrażona w dalszej lamentacji (17n-q): głównym grzechem Izraela było uleganie bałwochwalstwu pogan. Niewola stanowi słuszną karę za grzechy przodków, wrogowie jednak chcą wykorzystać tę sytuację i całkowicie zniszczyć „dziedzictwo” Boże (17o). Wzmianka o świątyni i ołtarzu w kontekście diaspory ma raczej znaczenie symboliczne i odnosi się do narodu żydowskiego, który na wygnaniu oddaje cześć Bogu prawdziwemu (por. Dn 11, 31), a nie „śmiertelnemu władcy”. Formalna prośba (17q) nawiązuje do tytułu Boga, jako Króla Izraela (17l): Jego berło (por. Rdz 49,10) nie może dostać się w ręce fałszywych idoli pogańskich. Oznaczałoby to tryumf ideologii nad religią, prawa stanowionego nad Prawem objawionym! Haman nie jest tu wspomniany imiennie, podobnie jak Żydzi nie byli wymienieni w dekreście zagłady. To jednak on stanowi uosobienie wrogów Izraela; gdyby powiodły się zamysły tego pyszałka, byłoby to zaprzeczeniem Bożej wszechmocy i sprawiedliwości. Stąd też pierwsza część modlitwy Estery za lud kończy się odwołaniem



bośmy czcili ich bóstwa:

sprawiedliwy jesteś, o Panie!

<sup>17o</sup> Ale im nie wystarczyła nasza ciężka niewola;

zawarli pakt ze swymi bałwanami,

że zniweczą zapowiedź ust Twoich,

że zniszczą Twoje dziedzictwo,

że zamkną usta, które Cię wielbiły

i zgaszą chwałę domu Twego

i Twego ołtarza,

<sup>17p</sup> a otworzą usta narodów, aby chwalić marność

i oddawać cześć wieczną śmiertelnemu władcy!

<sup>17q</sup> Nie oddawaj, Panie, Twego berła tym, co nie istnieją!

Niechaj nie szydzą z naszego upadku.

Zwróć ich zamysły przeciwko nim samym!

Ukarz przykładnie tego, co pierwszy przeciw nam wystąpił!

<sup>17r</sup> Wspomnij, o Panie,

objaw się w czasie naszego ucisku!

A mnie udziel odwagi,

Królu nad bogami i władco wszelkiej władzy!

<sup>17s</sup> Włóż słodkie słowa w moje usta

w obecności lwa

---

4,17o Est 4, 17h; Jdt 9, 8

4,17p Jr 2, 5-11; 10, 8-10; Iz 41, 29; Kpl 17, 7LXX

4,17q Est 3, 8 n.; 7, 6-10; Jl 2, 17; Ps 44, 14 n.

4,17s Prz 19, 12; 30, 30 n.; Jdt 9, 10-13

do zbawczej pamięci Boga (*mnestheti Kyrie*, stąd łac. *memento Domine*). Druga część modlitwy to prośba za samą siebie (17r-z). W inwokacji zwraca się królowa do „Króla nad bogami”, wyrażając w ten sposób czysty monoteizm Izraela, Jego królestwa. Jahwe panuje nie tylko nad narodami, ale także nad światem bogów, które są tylko marnościami (Pwt 10, 17; Ps 50, 1; 95, 3; Dn 2, 47; 3, 90). Król Artakserkses nazwany jest symbolicznie „lwem” (por. Ez 32, 2; Jl 1, 6; Ps 17, 12; 1 Mch 3, 4). Podobnie jak Judyta (9, 10-13), Estera prosi o siłę słowa, które jest bronią kobiety. Świadoma swej

i przemień jego serce ku nienawiści naszego wroga,  
ku zgubie jego i tych, co wraz z nim spiskują!

<sup>17t</sup> A nas wyrwij z rąk jego

i wspomóż mnie samotną,  
nie mającą nikogo poza Tobą, Panie!

<sup>17u</sup> Ty wszystko znasz,

Ty wiesz, jak nienawidzę chwałę u bezbożnych,  
jak brzydę się łożem nieobrzezanych  
i wszystkim, co obce!

<sup>17w</sup> Ty wiesz, że nie mam wyboru!

Brzydę się znakiem mego wywyższenia,  
jaki noszę na głowie w dniach publicznych wystąpień.  
Brzydę się nim, jak brudną szmatą  
i nie noszę go w dniach wytchnienia mego.

<sup>17x</sup> Twoja służebnica nie jadła ze stołu Hamana,  
nie cieszyły jej królewskie biesiady,  
nie piła wina na pogańskich ucztach.

<sup>17y</sup> Twoja służebnica od chwili zmiany swego losu aż dotąd  
nie radowała się niczym, jak tylko Tobą Panie, Boże Izraela!

<sup>17z</sup> Boże, władający nad wszystkim,  
wysłuchaj głosu zrozpaczonych,

---

4,17t Est 4, 17l; Jdt 13, 7

4,17u 1 Mch 9, 23.58; Rz 2, 12-14

4,17x Dn 1, 8; Jdt 12, 1 n.; Tb 1, 11; 2 Mch 6, 8

4,17y Est 4, 17f

4,17z Jdt 9, 11.14; 16, 2; Est 4, 8

misji w obronie ludu, odwołuje się ponownie do swej samotności, która pozwala jej absolutnie zawierzyć Bogu (17t, por. 17l). Zakończenie tej pięknej supliki to osobista apologia Estery. Widać, że grecki redaktor Est stara się obronić królową przed zarzutem pozycia z królem „bezbożnych” (17u), którzy nie zachowują Prawa Mojżeszowego. Królowa odrzuca w ten sposób argument, jakiego użył Haman przeciw Żydom (3, 8.13d-e). Diadem królewski (1, 11; 2, 17), czyli drogocenna przepaska na czole, zakładana podczas oficjalnych przyjęć, jest dla niej taką obrzydliwością, jak rytualna

wyrwij nas z rąk złoczyńców,  
a mnie wybaw od lęku!”

### Estera u króla

**5**<sup>1</sup> Trzeciego dnia, po zakończeniu modlitwy, zrzuciła szaty pokutne i przyoblekła się szatą chwały.<sup>1a</sup> Tak błyszcząc, wezwała Boga, który wszystko widzi i zbawia. Potem wzięła ze sobą dwie służebnice. Na jednej oparła się lekko, druga zaś szła za nią, podtrzymując jej szatę.<sup>1b</sup> Ona zaś, rozpromieniona niezwykłym pięknem, okazywała na twarzy pogodę i rozkosz, choć serce jej ściśnięte było lękiem.<sup>1c</sup> Po

---

5,1    2 Mch 13, 12; Jdt 10, 1-4; 12, 15; 16, 7-9  
5,1c    Iz 6, 1

nieczystość (por. Iz 64, 5; Kpł 15, 19 n.; Lm 1, 17). Chłubi się natomiast unikaniem pogańskich uct, choć sama zaprosi do siebie króla i Hamana (5, 4). Ostatnie słowa modlitwy „służebnicy Pańskiej” to prośba o ocalenie ludu od zagłady (por. Mt 6, 13), a siebie samej – od paralizującego lęku, jaki towarzyszy próbie wiary.

### Estera u króla (5, 1-14)

Grecki redaktor przekształcił suchy opis TH (5,1-3) w żywe i dramatyczne opowiadanie, ilustrując śmiertelne zagrożenie i niezłomną odwagę Estery. Ten świadomy zabieg literacki posłużył mu do ukazania kontrastu pomiędzy rozpaczliwym położeniem Żydów a ich cudownym ocaleniem. Pozorne szaleństwo zawierzenia Bogu prowadzi do chwalebного zwycięstwa. Styl i słownictwo rozdziału przypomina dawne teofanie i objawienia anielskie (2a). Zbawcza przemiana dokona się „trzeciego dnia”, po zakończeniu postu (por. 2 Mch 13, 12). Podobnie jak Judyta (10, 1-4), Estera zmieni teraz szaty pokutne na świąteczną „szatę chwały” (5, 1; por. 4, 17k). Opis przypomina prorockie zapowiedzi odnowy Jeruzalem i opisy

przejściu przez wszystkie bramy, dotarła do króla. Siedział on na swym królewskim tronie, okryty całym splendorem, błyszcząc od złota i drogich kamieni. Wygląd jego budził lęk wielki. <sup>1d</sup> Podniósł swe oblicze, błyszczące chwałą, i rzucił spojrzenie pełne gniewu. Wtedy królowa zachwiała się, pobladła z osłabienia i oparła głowę na służebnicy idącej przed nią. <sup>1e</sup> Wówczas Bóg przemienił usposobienie króla na łagodne. Zaniepokojony, zszedł on z tronu i wziął ją w ramiona, aż oprzytomniała.

5,1d Dn 8, 17; 10, 16-19

5,1e Est 4, 17s; Prz 21, 1

objawień potęgi Bożej (Ba 4, 20; 5, 1 n.; 2 Mch 6, 23; 14, 33 i in.). Również modlitewna inwokacja do „Boga, który wszystko widzi i zbawia”, ma literackie wzorce w późnych księgach ST (2 Mch 2, 17; 7, 35; 9, 5; 12, 22; Jdt 9, 11; Mdr 16, 7; 19, 9). Opis układu komnat pałacowych różni się w LXX od tego, jaki podaje TH, lecz lepiej odpowiada danym archeologii. Estera musiała przejść wiele komnat, zanim znalazła się w sali audiencyjnej. Jak we wszystkich dodatkach greckich, tak i tu LXX mocno akcentuje religijne znaczenie całej sceny. „Splendor” (*epifaneia*) to termin, który w 2 Mch (2, 21; 3, 24 n.; 5, 4; 10, 29 n.; 12, 22; 14, 15; 15, 27) odnosi się zwłaszcza do objawień Boga. Możliwe, że autor nawiązuje polemicznie do tytułu *Epifanes*, jaki nadał sobie Antioch IV (175-164). Motyw „lęku” (*fobos*), wyraźny już w zakończeniu modlitwy Estery (4, 17z), powraca tu w opisie gniewnego (*foberos*, w. 1c) oblicza króla. Normalnie Biblia przypisuje ten tytuł samemu Bogu (Pwt 10, 17; Ps 47, 3; Dn 9, 4; Ne 1, 5; 9, 32; 2 Mch 1, 24). Również „blask chwały” (1d) to zwykły element teofanii. Cały patos tej sceny prowadzi do punktu kulminacyjnego, gdy „Bóg przemienił usposobienie króla” (1e). Właśnie w tym momencie, gdy Estera pewna jest śmierci, dokonuje się za sprawą Bożą zmiana w postawie króla: gniew przeobraża się w łagodność. Niedostępny w swym majestacie władca okazuje się pełnym czułości małżonkiem. Jest to w zamiarze hagiografa nie tylko zapowiedź dalszej przemiany sytuacji Żydów; jest to także głęboka teologicznie trawestacja prorockiego tematu odmiany losu Izraela poprzez pozorną

Pocieszał ją łagodnymi słowami: <sup>1f</sup> „Co ci jest, Estero? Jestem twoim bratem, odwagi! Nie umrzesz; nasz dekret dotyczy zwykłego ludu. Zbliź się!” <sup>2</sup> Wziął złote berło i dotknął jej szyi. Potem ucałował ją, mówiąc: „Odezwiń się do mnie!” <sup>2a</sup> Odpowiedziała mu wówczas: „Panie, dostrzegłam w tobie jakby anioła Bożego, i przelęknęło się moje serce z bojaźni przed twym majestatem. Ty bowiem, panie, godzien jesteś lęku, a oblicze twoje pełne jest łaski”. <sup>2b</sup> Powiedziawszy to, upadła z osłabienia. Król zatrwożył się, a cała jego świta zaczęła ją pocieszać.

<sup>3</sup> Zapytał ją król: „Czego pragniesz, Estero? Jakie jest twoje żądanie?” Choćbyś zapragnęła połowy królestwa, będzie ono

---

5,1f Jdt 11, 1; Tb 7, 16

5,2 Est 4, 11; 8, 4

5,2a 2 Sm 14, 20; 19, 28

5,2b Est 5, 1d

5,3 Est 7, 2; Mk 6, 22 n.

przemianę uczuć Boga wobec narodu. „Nie umrzesz!” – radosna nowina, którą słyszy Estera, stanie się wkrótce udziałem całego ludu. Król świata okaże się kochającym i opiekuńczym bratem (Pnp 4, 9; 8, 1; Tb 5, 21; 7, 11; Prz 17, 17) tych, którym śmierć zaglądała w oczy (4, 17i). Znakiem życzliwości króla jest dotknięcie złotym berłem (4, 11) i pocałunek.

Przyrównanie króla do anioła (por. 1 Sm 29; 2 Sm 14, 20; 19, 28) to dalszy element teofanijnej scenerii tego obrazu. Hagiograf wspaniale ukazał tu bohaterstwo Estery: z narażeniem życia potrafiła ona uchylić wyrok śmierci wydany na Żydów. Estera odkryła w postawie króla jakby dwie strony tajemnicy Boga: grozę, budzącą lęk, ale i nieskończoną łaskawość. „Niepokój” króla (2b) odwraca wreszcie sytuację poprzednią (3, 15): król okazuje się teraz bardziej wrażliwy i poruszony. Przełomową rolę spełniła modlitwa Mardocheusza i Estery. Tych wszystkich elementów literackich, zdradzających mistrzostwo redaktora greckiego, brak w TH. Krótsza wersja opowiadania koncentruje się na tematyce „królowania”. Autor sugeruje, że rozwiązanie kryzysu zależy od królewskiej funkcji Estery.

twoje!”<sup>4</sup> Estera odrzekła: „Jest to wielki dzień dla mnie; niech więc raczy król, razem z Hamanem, przyjść do mnie na ucztę, jaką wydam dzisiaj!”<sup>5</sup> Wtedy król powiedział: „Zawiadomcie szybko Hamana, byśmy spełnili życzenie Estery!” I przybyli obaj na ucztę, na którą zaprosiła ich Estera.<sup>6</sup> Podczas biesiady zwrócił się król do Estery: „Czego pragniesz, królowo Estero? Spełnię, o cokolwiek poprosisz!”<sup>7</sup> Odrzekła: „Moja prośba, moje pragnienie.<sup>8</sup> Jeśli znalazłam łaskę u króla, niech jeszcze jutro przyjdzie król z Hamanem na ucztę, jaką wydam dla nich ponownie”.<sup>9</sup> Haman wyszedł z pałacu bardzo szczęśliwy i zadowolony. Lecz widok Żyda Mardocheusza na

---

5,4 Est 1, 19; 3, 9; 7, 3; 8, 5

5,5 Est 6, 14

5,6 Est 5, 3; 7, 2; 9, 12

5,8 Est 7, 3; 8, 5

Z tego względu pojawia się ponownie motyw uczyty. Tym razem to królowa zaprasza do siebie króla i Hamana. Jak uczyty w rozdz. 1 przyniosły upadek Waszti, tak obecnie zapowiadają klęskę Hamana. Dwukrotnie odpowiada Estera na wspaniałomyślne pytanie króla (por. Mk 6, 22 n.) zaproszeniem na ucztę. Coraz wyraźniej objawiają się jej królewskie cechy. Decyzja królowej wydaje się być sprzeczna z deklaracją zawartą w modlitwie (4, 17x); można to tłumaczyć trudnością w połączeniu obydwu wersji opowiadania, hebrajskiej i greckiej. W każdym razie Estera przejmuje główną rolę na scenie: z posłusznej Mardocheuszowi wychowawicy przeobraża się w prawdziwą królową, decydującą o życiu i śmierci poddanych. Czytelnik zaczyna się domyślać, że miłość Artakserksesa do małżonki przewycięży jej nieposłuszeństwo dekretoowi Hamana. Zapowiedzią tego zwycięstwa było dotknięcie złotym berłem jej szyi (5, 2). Estera odwleka moment zdemaskowania wroga; chce pozyskać pełne zaufanie króla, aby tym skuteczniej ugodzić w Hamana. Powtórne zaproszenie na ucztę (8) zawiesza znowu bieg wydarzeń; w ten sposób autor obnaży do końca pychę i głupotę Hamana. On też będzie przedmiotem zainteresowania w drugiej odsłonie tego aktu dramatu (9-14).

dziedzińcu wielce rozgniewał Hamana. <sup>10</sup> Wróciwszy do siebie, przywołał swych przyjaciół, a także swoją żonę Zosarę. <sup>11</sup> Opowiedział im o bogactwie i zaszczytach, jakimi obdarzył go król, jak oddał mu najwyższą godność i władzę w królestwie. <sup>12</sup> Powiedział też Haman: „Królowa nie zaprosiła na ucztę z królem nikogo obok mnie! Także na jutro jestem zaproszony. <sup>13</sup> Nie podoba mi się tylko, że spotykam wśród dworzan tego Żyda Mardocheusza”. <sup>14</sup> Wówczas jego żona Zosara i przyjaciele rzekli do niego: „Każ postawić szubienicę wysoką na pięćdziesiąt łokci, a rano powiedz królowi, żeby powiesić na niej Mardocheusza. A sam pójdiesz na ucztę z królem i będziesz się bawił!” Spodobała się ta rada Hamanowi i szubienica została przygotowana.

---

5,9 Est 2, 19; 3, 2-5; Prz 26, 26; Syr 11, 32

5,10 Est 6, 13

5,11 Rdz 41, 40; Ps 49, 7

5,12 Est 5, 8

5,13 Est 2, 19; 5, 9; Prz 14, 31

5,14 1 Krl 21, 7; Syr 10, 15 n.

Zadowolony z zaszczytnego przyjęcia u Estery, Haman nie potrafi opanować swej nienawiści do Mardocheusza. Nieświadomy bliższej klęski, chełpi się wobec żony i przyjaciół własną potęgą. Hagiograf dołączył tu scenę w domu Hamana, aby tym jaśniej uwydatnić rychły jego upadek. Nierozważna rada domowników (14) ma dowieść, jak sprawiedliwe będzie ukaranie pyszałka. Ogromne rozmiary szubienicy (25 m wysokości) podkreślają z jednej strony wysoką rangę Mardocheusza, z drugiej zaś – absurdalność roszczeń Hamana. Jego zuchwała decyzja jest ponownym aktem nieposłuszeństwa wobec króla (por. 3, 9), gdyż nie miał on pozwolenia na budowę szubienicy. Autor sprytnie sugeruje, że nieposłuszeństwo Hamana prowadzi do jego własnej zguby (Ps 7, 16). Kara szubienicy przewidziana jest dla zdrajców (por. 2, 23).

## Uczczenie Mardocheusza

**6**<sup>1</sup> Tej nocy Pan odebrał sen królowi. Kazał więc on swemu sekretarzowi, aby przyniósł księgę dworskiej kroniki i czytał mu z niej.<sup>2</sup> Znalazł tam tekst, mówiący o Mardocheuszu, który wyjawiał królowi spisek dwu eunuchów ze straży przybocznej króla Artakserksesa.<sup>3</sup> Zapytał król: „Jaką godnością czy łaską obdarzyliśmy Mardocheusza?” Dworzanie królewscy odpowiedzieli: „Nic nie uczyniłeś dla niego”.<sup>4</sup> Gdy król wypytywał

6,1 Est 5, 1e; Dn 2, 1; Ezd 1, 1

6,2 Est 1, 1m-r; 2, 21-23

6,3 Koh 9, 14-16

6,4 Est 4, 11; Ps 7, 17

## Uczczenie Mardocheusza (6, 1-14)

Zgodnie z zapowiedzią, sytuacja zaczyna się zmieniać. Zanim jednak przyjdzie ocalenie Izraela, hagiograf chce (w rozdz. 6 i 7) przedstawić zakończenie konfliktu między Mardocheuszem a Hamanem. Dopiero wtedy (rozdz. 8 i 9) osobisty sukces Żyda Mardocheusza osiągnie przedłużenie w ocaleniu narodu. Jednak żeby ukazać proces „odwrócenia losów”, autor posłużył się biblijną historią Józefa (Rdz 37.39-48), w której obecne są podobne wątki dwu eunuchów (Rdz 40, 1-3) czy też bezsennej nocy faraona (Rdz 41, 1). Szczególnie ważne w obydwu opowieściach są motywy władzy królewskiej i posłuszeństwa. Haman uzurpował sobie władzę wystawienia szubienicy; nic więc dziwnego, że Estera i Mardocheusz, sprawując władzę, dla wspólnego dobra osiągną nad nim zwycięstwo.

Już początek perykopy według LXX zapowiada działanie Opatrzności: to „Pan odebrał sen królowi”, dzięki czemu mógł on zapoznać się z treścią dworskiej kroniki (por. Ezd 4, 15). Teraz hagiograf może podjąć wątek zapoczątkowany wcześniej (1, 1 n.; 2, 21 n.). Stwierdzenie, że Mardocheusz nie został wynagrodzony za swą lojalność (3), trudno sprawdzić na podstawie 2, 23: tam akcentowana była rola Estery jako pośredniczki, tu zaś autor koncentruje się na osobie jej opiekuna. W tym momencie (4) wprowadza



o zasługi Mardocheusza, przybył na dwór Haman. Król zapytał: „Kto jest na dziedzińcu?” A właśnie Haman wszedł, aby powiedzieć królowi o przygotowaniu do powieszenia Mardocheusza na szubienicy.<sup>5</sup> Odparli dworzanie: „Oto Haman stoi na dziedzińcu”. Król rzecze: „Zawołajcie go!”<sup>6</sup> Zapytał król Hamana: „Co powinienem uczynić dla człowieka, którego zamierzam uczcić?” Haman pomyślał sobie: „Kogóż król chce uczcić, jeśli nie mnie?”<sup>7</sup> Odpowiedział więc królowi: „Człowiekowi, którego król chce uczcić?”<sup>8</sup> Niech służba królewska przygotowuje lnianą szatę, jaką przywdziewa sam król, oraz konia, na którym sam król jeździ!<sup>9</sup> Jeden z najznamienitszych przyjaciół królewskich niech przyodzieje w nią owego człowieka wyróżnionego przez króla, niech go posadzi na konia i niech głosi na placu miejskim: „Tak czyni się człowiekowi, którego król chce uczcić!”<sup>10</sup> Odparł król Hamanowi: „Jak rzekłeś, tak uczyni Żydowi Mardocheuszowi, który pełni służbę na dworze. A nie zaniedbaj nic z tego, coś powiedział!”

---

6,8 1 Krl 1, 33; Est 8, 15; Dn 5, 28

6,9 Rdz 41, 42 n.; Dn 5, 29

6,10 Est 2, 19; 3, 2; Łk 14, 11

6,11 1 Mch 10, 62

on na scenę Hamana, aby czytelnik mógł dalej śledzić rozwój akcji dramatu. Nie przeszkadza mu fakt, że wejście Hamana o tak wczesnej porze jest nieuzasadnione. Pytanie króla zdaje się wyrażać niepokój, czy ktoś ponownie nie knuje zamachu. Komiczność sytuacji opiera się na założeniu, żeby przyspieszyć moment „odwrócenia losu”. Pyszny egoista Haman, który wszystko widzi przez pryzmat własnych interesów, wpada niespodzianie we własne sidła. Szata królewska (8), podobnie jak jego koń, oznacza władzę i zapowiada wywyższenie Mardocheusza. Czytelnik może już przeczuwać konsekwencje połączenia władzy w rękach obojga głównych bohaterów (por. 2, 17). Spełnia się następny szczegół snu Mardocheusza (1, 1k), Haman, zaślepiony pychą, zostanie „pochlōnięty” przez pokornego Żyda, który zaufał Bogu. Podobne anegdoty z czasów perskich opowiada Herodot (3, 84; 7, 37.116; 8, 118).

<sup>11</sup> Wziął więc Haman szatę i konia, przyodział Mardocheusza, posadził go na konia i oprowadzał po placu miejskim, wołając: „Tak czyni się człowiekowi, którego król chce uczcić!”

<sup>12</sup> Potem Mardocheusz powrócił na dwór, Haman zaś odszedł do siebie, ze wstydem na twarzy. <sup>13</sup> Haman opowiedział swej żonie Zosarze i przyjaciółom to, co go spotkało. Przyjaciele i żona tak mu odrzekli: „Jest to początek twego poniżenia w obliczu Mardocheusza, gdyż należy on do narodu żydowskiego; na pewno upadniesz! Nie potrafisz go zwyciężyć, bo z nim jest Bóg żyjący!” <sup>14</sup> Gdy oni jeszcze mówili, przybyli eunuchowie, przynagłając Hamana na ucztę, jaką przygotowała Estera.

---

6,12 2 Sm 15, 30; 2 Krn 26, 20; Est 7, 8

6,13 Dn 6, 21; 14, 6; 2 Mch 8, 35 n.

6,14 Est 5, 8

Powrót obydwu rywali (12-13) opisany jest na zasadzie kontrastów. Chociaż jego los jest nadal niepewny, „powrócił on na dwór”. Hagiograf nie chce na razie ukazywać tego powrotu jako ostatecznego tryumfu; sugeruje to jednak przez kontrast z losem Hamana. Oznaki zawstyżenia (por. Jr 14, 3 n.; Ez 24, 17) zdradzają przed domownikami doznane upokorzenie. Wspólnie dochodzą do przekonania, że zwycięstwo w rywalizacji należy do przedstawiciela „narodu żydowskiego [...] bo z nim jest Bóg żyjący”. Znamienny jest kontrast pomiędzy tą sceną a poprzednią naradą Hamana z najbliższymi (5, 11-14): osobiste upokorzenie dumnego ministra zapowiada rychły upadek jego domu. Ostateczne rozwiązanie pozostaje w zawieszeniu; zapowiedź uczyty u Estery (14) przygotowuje na moment kulminacyjny narracji. Autor natchniony po mistrzowsku prowadzi wirtualny dialog z czytelnikiem. Potrafi pomijać nieistotne szczegóły, aby trzymać go w stałym napięciu. Pragnie w ten sposób przekazać Żydom diaspory orędzie niezmiernie ważne dla ich tożsamości: aby przetrwać, muszą oni trzymać się razem i szanować swe duchowe dziedzictwo, nawet za cenę nieposłuszeństwa świeckim prawom. Dobry Żyd potrafi jednak być lojalny wobec władzy państwowej, a jednocześnie dochować wierności Prawu Bożemu.

## Upadek Hamana

**7** <sup>1</sup> Przyszedł więc król i Haman, aby ucztować z królową. <sup>2</sup> Zwrócił się król do Estery podczas biesiady drugiego dnia: „Królowo Estero, jaka jest twoja prośba i życzenie? Spełnię je, choćby chodziło o połowę mego królestwa!”

<sup>3</sup> Odrzekła na to: „Jeśli znalazłam łaskę u króla, niech będzie mi darowane własne życie – taka jest moja prośba! I życie mego narodu – takie jest moje życzenie! <sup>4</sup> Zostaliśmy bowiem wydani, ja i mój naród, na zagładę, a nasze mienie – na rabunek. Dzieci nasze są przeznaczone na niewolników i niewolnice. Dotąd milczałam, lecz oskarżyciel nie jest godny królewskiego

---

7,2 Est 5, 3; Mk 6, 21-29

7,3 Est 1, 19; 3, 9; 5, 4,8; 8, 5

7,4 Est 3, 9.13; Ps 101, 5; Iz 50, 1; 52, 3; Jl 4, 6; 2 Mch 8, 10; Ba 4, 6

## Upadek Hamana (7, 1-10)

Odmiana sytuacji dokonuje się podczas uczty (por. Jdt 12, 15 n.; Dn 5). Poprzednie przyjęcie (5, 6-8) było tylko przygrywką do ostatecznej rozprawy. Teraz rozstrzygną się losy Hamana i dekretu eksterminacji Żydów. Na początku (Est 1, 9-22) uczta stała się okazją detronizacji Waszti; teraz objawi klęskę Hamana. W obu przypadkach – jak zaznacza autor – „uśmierzył się gniew króla” (2, 1; 7, 10). Drugie przyjęcie u Estery posłuży nie tylko do uwydatnienia upadku niełojalnego ministra: jego haniebna śmierć oznacza dla Żydów ocalenie.

Po raz trzeci król stawia Esterze podwójne pytanie (por. 5, 5.6). Nie jest ono wyrazem snobizmu, jaki później objawi król Herod (Mk 6, 21-29). Tutaj pytanie królewskie posłużyło autorowi do utrzymania czytelnika w napięciu, które pęka za trzecim razem. Pamiętając o śmiertelnym zagrożeniu narodu żydowskiego, do którego Estera należy (2, 20), król nieświadomie rzuca wyzwanie Hamanowi. Podwójne pytanie, postawione Esterze po raz trzeci (2x3=6), prowadzi wreszcie do ostatecznego, siódmego pytania (9, 12), które przypieczętuje definitywnie wynik konfrontacji w Suzie.

dworu!”<sup>5</sup> Król zapytał: „Kto to jest? Kto ośmielił się dopuścić takiej rzeczy?”<sup>6</sup> Odrzekła Estera: „Naszym wrogiem jest ten oto przewrotny Haman!” Haman zadrzał wobec króla i królowej.<sup>7</sup> A król powstał od uczyty i wyszedł do ogrodu. Wówczas

7,6 Est 3, 10; Ps 8, 3

7,7 Est 1, 5 n.; 3, 13; 5, 6; Prz 20, 2; Dn 2, 12

Estera podejmuje wyzwanie zawarte w pytaniu króla. Prośba jej dotyczy ocalenia własnego życia i życia jej narodu (3). Zauważamy, że znowu (por. 3, 8) nie pojawia się w jej ustach nazwa Żydz, starannie ominięta również w dekreście zagłady. Estera demaskuje prawdziwe intencje ministra, któremu zależy na własnych interesach, a nie na dobru wspólnym. Jego propozycja zasilenia skarbu państwa żydowskimi pieniędzmi (3, 9) była oszustwem: jego celem jest eksterminacja całego narodu. Grecki tekst określa go mianem „oskarżyciela” (*ho diabolos*, w. 4), które LXX nadaje szatanowi (por. Ps 108, 6; Hi 1, 6; 1 Krn 21, 1; Mdr 2, 24).

Odpowiedź króla (5) wyraża nie tylko miłość do Estery, ale przede wszystkim reakcję na knowania Hamana. Myśl hagiografa koncentruje się ponownie na problemie lojalności wobec władzy. Estera, troszcząc się o dobro swego narodu, najlepiej służy dobru państwa. Prześladowca Żydów jest więc nielojalny wobec króla; jest wspólnym „wrogiem” (6) państwa i religii objawionej. Jego greckie określenie *anthropos echthros*, „nieprzyjazny człowiek”, przypomina już ewangeliczną naukę o Nieprzyjacielu rodzaju ludzkiego (Mt 13, 25.28). Haman jest obrazem „Złego” (*ho poneros*: Mt 6,3; 13,10), którego zwycięży definitywnie Chrystus. Technika literacka typu: „ty jesteś tym człowiekiem” (2 Sm 12, 7) pozwoliła natchnionemu pisarzowi skomponować tę decydującą scenę, która demaskuje samo źródło zła. Król, nieświadom dotychczas przewrotności Hamana, musi teraz podjąć ostateczną decyzję. Narrator ponownie zawiesza akcję, każąc królowi wyjść do ogrodu (w. 7 n. *kepos*). Symbolika ogrodu przewija się w Biblii od początku (Rdz 2, 8) do końca (Ap 22, 1 n.), rozwinięta szczególnie w Pnp (4, 16; 5, 1; 6, 2.11). Naszego autora nie interesuje alegoryczne wykorzystanie tego tematu (por. J 18, 1; 19, 41); zwraca on tylko uwagę

Haman, widząc grozę swego położenia, zaczął błagać królową.<sup>8</sup> Gdy król wrócił z ogrodu, zastał Hamana, leżącego przy sofie królowej. Król zawołał: „W moim domu chcesz gwałt zadać mej żonie!” Słyszając to, Haman zakrył twarz.<sup>9</sup> Bugatan, jeden z eunuchów, rzecze do króla: „Haman przygotował szubienicę dla Mardocheusza, który obronił króla! Szubienica, wysoka na pięćdziesiąt łokci stoi u Hamana!” Król odparł: „Powieście go na niej!”<sup>10</sup> Powieszono więc Hamana na szubienicy, którą wystawił dla Mardocheusza. Wówczas uśmierzył się gniew króla.

---

7,8 Jdt 12, 15; 13, 2; Est 1, 6; 6, 12c

7,9 Ps 7, 16; Prz 11, 5 n.

7,10 Est 5, 14; 6, 4; Koh 10, 8; Dn 6, 24; Mt 7, 2

na fakt, że decyzja króla dojrzeła na zewnątrz pałacu, z dala od stron konfliktu. Z upodobaniem natomiast podkreśla hagiograf ironię losu Hamana. Żyd Mardocheusz nie ugiął się przed nim (3, 2), on zaś pada na łóżko królowej – Żydówki, błagając o życie (7, 8). Ironia losu sprawi, że w tym właśnie momencie zjawi się ponownie król, a jego decyzja będzie oczywista. Haman musi „zakryć twarz” w geście ostatecznego pohańbienia (por. 6, 12). Koło fortuny odwróciło się całkowicie; Haman zawiśnie na tym samym drzewie, które miało być narzędziem pohańbienia Mardocheusza. Spełniło się przysłowie: „Kto kopie dół – weń wpada, a kamień wraca na tego, co go toczy” (Prz 26, 27).

Cały ten rozdział dowodzi, że Estera w pełni panuje nad sytuacją. Jak prawdziwa królowa, troszczy się do końca o dobro wspólne. To, że odmawia Hamanowi prawa łaski, świadczy tylko o niezłomnym poszanowaniu wartości wyższych. Podczas gdy Haman poniża się, a król jest chwiejny, Estera kieruje się nieugięciem do brem poddanych. Aby „gniew króla się uśmierzył” (10), Haman musi ponieść karę ukrzyżowania. Ta okrutna kara, stosowana w Persji (Herodot 1, 128; 3, 132.159; Tukidydes 1, 110), jest tu daleką zapowiedzią zbawczej śmierci Chrystusa, który „stał się za nas przekleństwem” (Ga 3, 13).

### Mardocheusz zajmuje miejsce Hamana

**8** <sup>1</sup> Tego samego dnia król Artakserkses podarował Esterze całą majątność oskarżyciela Hamana. Natomiast Mardocheusz został wezwany do króla, gdyż Estera wyjawiała, że był jej krewnym. <sup>2</sup> Król wziął sygnet odebrany Hamanowi i dał go Mardocheuszowi. Estera zaś ustanowiła Mardocheusza nad całym majątkiem Hamana. <sup>3</sup> Estera ponownie przemówiła do króla. Upadła mu do nóg i błagała o odwołanie pogromu, jaki Haman przygotował Żydom. <sup>4</sup> Król dotknął Estery złotym berłem, a ona podniosła się i stanęła przed królem. <sup>5</sup> Rzekła

---

8,1 Est 2, 7.15; 7, 6; Ezd 6, 11; Dn 2, 6

8,2 Est 3, 10; Dn 2, 48

8,3 Est 3, 12; 9, 24

8,4 Est 4, 11; 5, 2

8,5 Est 5, 8; 7, 3

### Mardocheusz zajmuje miejsce Hamana (8, 1-12)

Wypadki potoczą się teraz szybko, skoro zaświtał już „dzień” (8, 1: *he hemera*). Godność pierwszego ministra przekazał król Mardocheuszowi, którego dopiero teraz Estera przedstawiła jako swego krewnego. Znakiem nominacji na premiera jest „sygnet odebrany Hamanowi” (por. Dn 2, 48 n.). Rehabilitacja Mardocheusza zaczęła się publicznym aktem wywyższenia (6, 11); teraz rozpoczyna się jego zdumiewająca kariera. Żydowski słuchacz opowiadania dowiadują się, że jeden z nich zajął najwyższą pozycję w państwie; odtąd obrona judaizmu nie sprzeciwia się dobru imperium. Mardocheusz jest odtąd żywą ilustracją faktu, że Żydzi diaspory mogą służyć równocześnie Bogu i królowi. Autor nie zapomina też o roli, jaką spełniła Estera: dawna wychowanica Mardocheusza jest teraz królową i decyduje o jego władzy. Ponieważ Haman okazał się zdrajcą stanu, jego majątek przechodzi na skarb państwa, Estera zaś przekazuje oficjalnie premierowi zarządzanie tymi dobrami. Widocznie już w Persji, jak później w Rzymie, mieli Żydzi znaczny wpływ na politykę państwa. Estera rychło okazała się kimś więcej,

Estera: „Jeśli chcesz, i jeśli znalazłam łaskę u ciebie, niech posłańcy odwołają pisma wysłane przez Hamana z wyrokiem zagłady na Żydów, mieszkających w twym królestwie. <sup>6</sup> Jak bowiem mogłabym patrzeć na tragedię mego narodu? Jak mogę ocaleć sama, skoro mych krewnych ma spotkać zagłada?” <sup>7</sup> Odparł król Esterze: „Dałem ci wszystkie dobra Hamana, obdarzyłem cię łaską, i powiesiłem na szubienicy tego, który podniósł rękę na Żydów. Czego jeszcze pragniesz?” <sup>8</sup> Napiszcie teraz wy w moim imieniu, co uważacie za słuszne, i opieczętuje to moim sygnetem. Nie mogą się bowiem sprzeciwić temu, co napisano z rozkazu króla i opieczętowano moim sygnetem”. <sup>9</sup> Wezwano więc sekretarzy w dniu dwudziestym trzecim miesiąca pierwszego, czyli Nisan, tegoż roku. Powiadomiono Żydów o rozkazach, jakie otrzymali zarządcy i dowódcy wojskowi satrapii od Indii aż po Etiopię, w języku każdej ze stu

---

8,6 Est 4, 13; 7, 4; 9, 1

8,8 Est 1, 19; 3, 12; 8, 10; Dn 6, 8.12.15; 13, 16

8,9 Est 1, 1.22; 3, 12 n.

niz piękną żoną króla. Troszczy się nie tylko o karierę swego wychowawcy, lecz nade wszystko o ratunek dla narodu. Nieszczęsny dekret Hamana jest bowiem ciągle w mocy. Estera nie waha się upaść ponownie do stóp króla i „błagać o jego odwołanie” (3). Powtarza się gest łaskawości władcy (4, 11; 5, 2) i królowa w postawie stojącej przedkłada mu swą prośbę (5). W jej ustach relacja o tragedii i planowanej zagładzie narodu (6) nabiera szczególnej wymowy.

Ironia losu polega na tym, że dekret, opatrzony królewską pieczęcią, jest nieodwołalny (por. 1, 19). Trzeba więc nowego dekretu, który zneutralizuje skutki dawnego. Jest on datowany zaledwie dziesięć dni później, i podobny w formie do poprzedniego (3, 12-15). Te same wezwania do pogromu dotyczą jednak tym razem samych Żydów, którzy winni „posługiwać się własnymi prawami” (11). Tragikomiczna wymowa tych słów wskazuje na niewydolność prawa stanowionego, jeśli nie jest ono oparte na Prawie Najwyższego. Wzywa się więc oficjalnie do anarchii, skoro poprzedni

dwudziestu siedmiu satrapii. <sup>10</sup> Wystosowano pisma w imieniu króla, opatrzone jego sygnetem, i wysłano je przez kurierów. <sup>11</sup> Polecono w nich Żydom posługiwać się własnymi prawami w każdym mieście, pomagać sobie wzajemnie, oraz postąpić według własnego uznania ze swymi wrogami i prześladowcami. <sup>12</sup> Winni tak postąpić równocześnie w całym królestwie Artakserksesa w trzynastym dniu dwunastego miesiąca, czyli Adar.

### Dekret rehabilitacji

<sup>12a</sup> Oto odpis tego listu: <sup>12b</sup> „Wielki Król Artakserkses, zarządzcom stu dwudziestu siedmiu satrapii, od Indii po Etiopię, oraz naszym sprzymierzeńcom – pozdrowienie! <sup>12c</sup> Wielu ludzi, obdarzonych wielkimi zaszczytami przez swych dobroczyńców, żywiło zbytne ambicje. Nie tylko usiłowali oni wyrządzić

---

8,10 1 Krł 21, 8

8,11 Est 3, 13; 9, 2.10.15 n.

8,12b Est 3, 13a

dekret traci moc absolutną. Data wyznaczona na czas decydującej rozprawy jest o jeden dzień wcześniejsza od tej, jaką wyznaczył Haman na zagładę Żydów (3, 7.13). Daje to Żydom szansę na kontratak. Autor grecki nie koncentruje się jednak na negatywnej zasadzie odwetu, lecz na pozytywnym pojęciu wojny obronnej. Zakłada zresztą, że tylko szaleńcy podjęliby się teraz ataku, skoro dekret królewski daje Żydom przewagę (TH jest tu znacznie surowszy; por. w. 11).

### Dekret rehabilitacji (8, 12a-x)

Tekst tego listu, zachowanego tylko w tekście greckim, jest w strukturze księgi odpowiednikiem dekretu zagłady (3, 13a-g). Początek jego jest mniej pompatyczny niż listu Hamana; Artakserkses jest natomiast ukazany jako król oszukany przez przewrotnego ministra. Imię Hamana pojawi się dopiero w drugiej części dekretu



krzywdę naszym poddanym, ale w nieposkromionej pysze knuli przeciwko własnym dobroczyńcom! <sup>12d</sup> Tacy nie tylko przekreślają wdzięczność ludzką, ale rozzuchwaleni zachętą nikczemników, sądzą, że uda się im uniknąć sprawiedliwości Boga, który wszystko rozsądza i nienawidzi zła. <sup>12e</sup> Często też wielu, mających władzę, pod wpływem zaufanych przyjaciół staje się winnymi przelewu krwi i ściąga na siebie niepowetowane klęski. <sup>12f</sup> Te ich przewrotne knowania zwodzą szczerą intencję władców. <sup>12g</sup> Otóż można stwierdzić – pomijając dawne dzieje, a rozważając to, co dzieje się na naszych oczach, jak wiele zła spowodowała nikczemność ludzi niegodnie sprawujących władzę. <sup>12h</sup> W przyszłości będziemy się starali zapewnić w królestwie ład i bezpieczeństwo wszystkim ludziom, <sup>12i</sup> dążąc do zmian i osądzając przedstawiane nam sprawy z należąca stanowczością. <sup>12k</sup> Otóż Haman, syn Hamadaty, Macedończyk, obcy zaiste krwi Persów, bardzo zawiódł naszą gościnność.

---

8,12e Est 3, 8 n.; Koh 12, 14; 2 Mch 7, 35

8,12f Dn 11, 21

8,12h Est 3, 13b; 2 Mch 11, 23

(12k); część pierwsza przedstawia ogólne refleksje nad niebezpieczeństwem złego wykorzystania władzy. List, zredagowany przez Mardocheusza, sugeruje delikatnie, że król boleje z powodu nadużycia jego zaufania; główną jednak winę za wyrządzone zło ponosi nikczemny Haman. Zgodnie z ówczesną nomenklaturą władców hellenistycznych król nazwany został „dobroczyńcą” (12c: *euergetes*; por. Łk 22, 25), którego łagodność została podstępnie wykorzystana. Refleksja nad „dawnymi dziejami” (12g: *historiai*) pozwala stwierdzić, że niestety podłość „niegodnie sprawujących władzę” nie ogranicza się tylko do epoki barbarzyńskiej. Teraz dopiero redaktor królewskiego dekretu uderza bezpośrednio w Hamana. Okazuje się, że był on Macedończykiem (12k), który na dworze perskim reprezentował interesy obcego mocarstwa. Jest to oczywista aluzja do stronnictwa hellenistycznego, które w II wieku przed Chr. było tak popularne wśród Żydów. Liczne powiązania Est z 1 Mch świadczą, że autor ma na myśli zwolenników Antiocha IV,

<sup>12l</sup> Wykorzystał zyczliwość, jaką żywimy wobec wszystkich narodów. Mianowany przez nas „ojcem”, piastował najwyższe godności jako druga po królu osoba. <sup>12m</sup> Nieposkromiony jednak w swoich ambicjach, usiłował pozbawić nas władzy i życia. <sup>12n</sup> Nadto przez chytre matactwa dążył do zguby naszego wybawcy i stałego dobroczyńcy Mardocheusza, a także nienaganej uczestniczki naszego królowania Estery, wraz z całym ich narodem. <sup>12o</sup> Tym sposobem usiłował nas osłabić i Macedończykom oddać władzę nad Persami. <sup>12p</sup> My jednak Żydów, wydanych na okrutną zagładę, nie uważamy bynajmniej za zbrodniarzy. Przeciwnie, rządzą się oni najsprawiedliwymi prawami <sup>12q</sup> i są synami Boga żywego, Najwyższego i Najpotężniejszego, który najlepszym ładem darzy królestwo nasze,

---

8,12k	Est 3, 1; 8, 5; 9, 24
8,12l	Est 3, 2; Rz 40, 40; Dn 5, 29
8,12m	Dn 5, 20; Est 8, 12f
8,12n	Est 2, 21-23; 3, 6
8,12o	1 Mch 1, 1
8,12q	Dn 2, 47; 3, 98; 6, 27

dziedziczącego część imperium pozostałego po Aleksandrze Macedońskim. Stąd, być może, wywodzi się inny przydomek Hamana – „Pyszałek” (1, 1r). Prześladowania, jakie wzniecił on przeciwko Żydom, uderzały w żywotne interesy państwa perskiego. Dotyczy to zwłaszcza zamachu na życie Mardocheusza, „naszego wybawcy (*soter*) i stałego dobroczyńcy (*euergetes*: w. 12 n.; obydwie przydomki nadawano królom greckim)”. Król widzi więc w intrygach Hamana próbę izolowania go od doradców, a przez to pozbawienia go „władzy i życia” (12m). Ciekawe, że te same zarzuty pojawiają się w innych pismach, broniących Żydów w Egipcie (1 Mch 6, 24). Wzmianki o Macedończykach (12k i o) nawiązują zapewne do podbojów Aleksandra Wielkiego, który zdobył Sużę w 331 r., odbierając Persom ogromne królestwo.

Artakserkses z naszej opowieści przechodzi teraz do właściwego dekretu, zaczynając i kończąc swój nakaz wyraźnym odniesieniem do Żydów (12p-13). Nie są oni bynajmniej zbrodniarzami w

tak jak przodków naszych. <sup>12r</sup> Słusznie więc postąpicie, nie licząc się z pismami wysłanymi przez Hamana, syna Hamadaty, skoro ich autor został już powieszony u bram Suzy wraz z całą swoją rodziną, ponosząc słuszną i rychłą karę z rąk wszechwładnego Boga. <sup>12s</sup> Rozpowszechniajcie wszędzie odpis tego listu. Niech Żydzi jawnie korzystają z własnych praw. Pomóżcie

---

8,12r 1 Mch 12, 18.22; 2 Mch 11, 26; Est 7, 10; 2 Mch 4, 38; 7, 36  
8,12s Dn 3, 96; 1 Mch 6, 50; 2 Mch 11, 25

odróżnieniu od ich prześladowcy, którego LXX nazywa *trisaliterios*, „trzykroć przeklętym” (2 Mch 8, 34 i 15, 3 tym samym epitetem określa Nikanora); przeciwnie – ich prawa są najsprawiedliwsze (*dikaotatoi*). Perski władca nie zna oczywiście Pięcioksięgu Mojżesza, pozwala jednak Żydom kierować się jego przepisami w organizowaniu życia wspólnoty religijnej. Taką właśnie misję powierzył Artakserkses „biegłemu w Prawie” Ezdraszowi (Ezd 7). „Bóg żywy” to dawne określenie Boga Izraela szczególnie popularne od czasów perskich (Oz 2, 1; Jr 10, 10; 2 Mch 15, 4; Mdr 18, 13). Podobnie epitety „Najwyższy” i „Najpotężniejszy” (*Hypsistos*, *Megistos*) nadawano Bogu jednemu podobnie jak potem różnym bóstwom epoki greckiej (por. Dn 3, 93; Tb 1, 13; 2 Mch 3, 31.36; 4, 11). Zastosowanie ich w dokumencie perskiego króla ma być wyrazem jego tolerancji religijnej.

Pojawia się teraz istotna myśl dekretu (12r): uchylenie decyzji Hamana (por. 8, 8). Wprawdzie Haman przyłożył pieczęć królewską na poprzednim dekreście, czyniąc go przez to „nieodwołalnym” (1, 19). Cofnięcie jednak sankcji karnych powoduje niejako zawieszenie ważności tamtych decyzji, „skoro ich autor został już powieszony”. Ironia, wszechobecna w TH, zostaje pogłębiona religijnie przez redaktora greckiego. Widać tu troskę o nadanie prawu stanowionemu wartości opartej na „wszechwładzy Boga” (12r). Marzenie Żydów aleksandryjskich, aby duch Prawa Bożego przeniknął ustawy świeckie, zrealizuje dopiero Chrystus (Mt 5-7). Na razie wielkoduszny król pozwala im „jawnie korzystać z własnych praw” (12s; por. 1 Mch 6, 59; 2 Mch 11, 25) i bronić się „w czasie ucisku” (por. 1, 1g). Dekret mówi więc o godziwej obronie, a nie o zemście, jak mógłby sugerować TH (8, 11 n.).

im bronić się w czasie ucisku, ustalonym na trzynasty dzień dwunastego miesiąca, czyli Adar. <sup>12t</sup> Albowiem Bóg wszechwładny zamienił na radość ten dzień, który miał przynieść zagładę Narodowi Wybranemu. <sup>12u</sup> Wy przeto, pośród waszych uroczystych świąt, będziecie obchodzili ten wielki dzień wśród wszelkiej radości, aby odtąd na zawsze był on pamiątką ocalenia dla nas i dla życzliwych nam Persów, przypomnieniem zagłady natomiast dla tych, co przeciw nam knują. <sup>12x</sup> Jeśli zaś jakieś miasto czy cała prowincja nie wypełni tego, odczuje mój gniew: zostanie doszczętnie zniszczone włócznie i ogniem. Nie tylko stanie się niedostępne dla ludzi, ale nawet dzikie zwierzęta i ptaki omijać je będą po wszystkie czasy.

---

8,12u Est 9, 19-22

8,12x Jr 9, 9; 51, 62; Dn 2, 5; Ezd 6, 11

„Ten dzień”, który w zamyśle Hamana miał być dniem zagłady, stanie się z woli „wszechwładnego Boga” dniem zbawienia. Odtąd władza ziemskiego króla zostanie zamieniona na wieczne królowanie Boga, o które modlił się Mardocheusz (4,17b). Zdumiewające wyznanie króla perskiego jest spełnieniem marzeń Żydów diaspory. Ta właśnie uniwersalistyczna perspektywa charakteryzuje grecką Est (por. Ezd 1, 2; 7, 23; Dn 2, 47; 4, 31-34; 6, 27 n.; 14, 41). Nadchodzący dzień odmiany losów, będący tematem ostatniej części Est (9-10), ma być obchodzony radośnie jako „wielki dzień”. Tego samego określenia użyła Estera (5, 4), zapraszając króla na ucztę. Pamiątka tego dnia ma być uroczystą świętowaną po wszystkie czasy z woli króla w całym jego państwie. Wszelkie knowania przeciw Żydom będą natomiast odebrane jako godzące wprost w króla (12u; por. 2, 22): obraz idealnego państwa, w którym „ramię świeckie” zapewnia skuteczną opiekę wspólnocie wiary. Dekret kończy się zapowiedzią najsurowszych sankcji, jakie muszą dotknąć wszystkich, lekceważących wolę króla. Świadome przesadnie, jakie tu zastosował hagiograf, świadczą o perspektywie apokaliptycznej walki między siłami zła i dobra (12x). Ostatnie zdanie dokumentu królewskiego nakazuje jego

<sup>13</sup> Dekret ten należy opublikować w całym królestwie, aby Żydzi w ów dzień byli gotowi do walki ze swymi wrogami”.  
<sup>14</sup> Konni kurierzy wyruszyli z pośpiechem wypełnić królewskie rozkazy. Obwieszczono dekret także w Suzie.

### Tryumf Mardocheusza i Żydów

<sup>15</sup> Mardocheusz wyszedł wówczas, odziany szatą królewską, w złotej koronie, przepasany jedwabiem i purpurą. Na ten widok ucieszyli się mieszkańcy Suzy. <sup>16</sup> Dla Żydów nastąpiło światło i radość. <sup>17</sup> We wszystkich miastach i prowincjach, gdziekolwiek dotarł dekret i ogłoszono zarządzenie, wśród Żydów wznosiły się okrzyki radości. Ucztowano radośnie, a wielu

---

8,13 Est 3, 14; 4, 8; 8, 11; 9, 5 n.

8,15 Rdz 41, 42; Iz 61, 2 n.; Dn 5, 29; 1 Mch 6, 15; 10, 20; Prz 4, 9; Mdr 5, 16

8,16 2 Sm 22, 29; Job 18, 6; Est 3, 15

8,17 Wj 15, 14 n.; Prz 29, 2; Ps 97, 11; 1 Mch 4, 50; 5, 54; 2 Mch 3, 30

promulgację „w całym królestwie”; będzie on stanowił przygotowanie do walki ostatecznej „w ów dzień” (*eis tauten ten hemeran*). „Dzień Pana” nie będzie jednak dniem zemsty nad wrogami Izraela (jak sugeruje TH), lecz czasem ostatecznego rozstrzygnięcia losów świata przez Boga (por. 1, 1f-h). Wiersz kończący (14) nawiązuje do zakończenia równoległej perykopy (3, 15).

### Tryumf Mardocheusza i Żydów (8, 15-17)

Tym razem epifania zwycięskiego Mardocheusza (por. 6, 10-12) nosi znamiona święta gminy żydowskiej. Cała ta scena jest odwróceniem sceny jego upokorzenia (4, 1-3). Gdy Haman z królem omawiał na ucztach plan zagłady Żydów, „miasto było wstrząśnięte” (3, 15). Teraz, gdy Mardocheusz objawia się w blasku nowej godności (por. Dn 5, 29; 1 Mch 10, 20), mieszkańcy Suzy wznoszą okrzyki radości. Dla Żydów, którzy niedawno jeszcze uważani byli za wrogów państwa, teraz „nastąpiło światło i radość” (por. 1, 1k).

pogan przyjmowało obrzezanie i przechodziło na judaizm z obawy przed Żydami.

### Zwycięstwo nad wrogami

**9** <sup>1</sup> Trzynastego dnia dwunastego miesiąca, czyli Adar, nadszedł czas, aby wypełnić królewski dekret. <sup>2</sup> W tym

9,1 Est 8, 12s; 1 Mch 7, 48 n.; 2 Mch 15, 36

9,2 Wj 15, 14 n.; 23, 27; Joz 2, 9-11; Ps 71, 13.24

Co więcej, wielu pogan przyjmuje religię żydowską (słowo „judaizm” pojawia się tu jeden raz w ST; por. Ga 2, 14). Choć w skali ogromnego imperium perskiego było to zjawisko bardzo rzadkie, hagiograf z upodobaniem podkreśla „obawę przed Żydami”. Zwrot ten (*dia ton fobon ton Ioudaion*) ma w NT wydźwięk zdecydowanie negatywny (J 20, 19), tu jednak można przypuszczać, że LXX łagodzi sformułowanie TH („bojaźń” w znaczeniu religii żydowskiej).

Także motyw ucztowania jest dobrym komentarzem do „odmiany losów”. Pierwszy dekret zmusił Żydów prowincji do postu (4, 3); nowy dekret zamienia pokutne zawołanie w „okrzyki radości” (8, 17). Świętowanie dojścia Estery i Mardocheusza do władzy zapowiada już święto Purim, obchodzone na pamiątkę zwycięstwa Żydów w Suzie i na prowincji (rozd. 9). To właśnie święto będzie przedmiotem trzeciej części księgi.

## Część III. Święto Purim (9)

### Zwycięstwo nad wrogami (9, 1-19)

TH różni się teraz znacznie od łagodniejszej wersji LXX, która jest podstawą naszego przekładu. Akcja opowiadania przenosi się

dnia nieprzyjaciele Żydów zostali zgładzeni. Wszyscy bali się Żydów i nikt nie ośmielił się im przeciwstawić. <sup>3</sup> Zarządcy nad prowincjami, dowódcy i urzędnicy królewscy przełękli się Żydów, gdyż ogarnął ich strach przed Mardocheuszem. <sup>4</sup> Królewski dekret został bowiem ogłoszony w całym królestwie. <sup>6</sup> Na zamku w Suzie zabili Żydzi pięciuset ludzi. <sup>7</sup> Byli wśród nich: Farsannestain, Delfon, Fasga, <sup>8</sup> Fardata, Barea, Sarbaka <sup>9</sup> Marmasim, Arufajos, Arsajos i Zabutajos, <sup>10</sup> dziesięciu synów pyszałka Hamana, syna Hamadaty, wroga Żydów; zagrabili też ich mienie. <sup>11</sup> Tego samego dnia podano królowi liczbę zabitych w Suzie. <sup>12</sup> A król oznajmił Esterze: „Na zamku w Suzie Żydzi zabili pięciuset ludzi; o ileż więcej mogli dokonać w całym kraju? Powiedz, czego jeszcze pragniesz, a ja to spełnię!”

---

9,3 Ezd 8, 36

9,4 Dn 2, 48; 1 Mch 3, 3-9

9,6 Prz 11, 8

9,10 Ps 109, 12 n.; Job 27, 13-23; Ez 39, 10; Jdt 15, 11

9,12 Est 5, 3.6; 7, 2

9,13 Est 8, 12r

„w ów dzień” ostatecznej rozprawy z wrogami. Coraz wyraźniej widać, że nie jest to opowiadanie wydarzeń historycznych, lecz transpozycja prorockiego tematu „dnia Pańskiego”. Zawarty tu opis masakry nieprzyjaciół nie podlega dosłownej interpretacji, podobnie jak średniowieczny hymn *Dies irae*. Tym bardziej nie chodzi tu o wysławianie ducha zemsty, tak odległe od tradycji biblijnej. Dopiero późniejsza interpretacja nacjonalistyczna na podstawie TH nadała tym stronicom wydźwięk ideologiczny. Tekst LXX pomija najjaskrawsze opisy rzezi (stąd brak w. 5), aby złagodzić wrażeńie mściwości Żydów, kładąc nacisk na uniwersalny wymiar wybawienia. Czytając Est, jako księgę kanoniczną, należy ów przesadzony opis „odmiany losów” umiejscowić w kontekście innych kanonicznych ksiąg Biblii. Autor natchniony, a zwłaszcza grecki redaktor Est, chciał nade wszystko zilustrować prawdę o przemianie sytuacji na rzecz uciśnionych. W celu zrealizowania tego zamiaru wykorzystał zasadę „odwetu” (*lex talionis*), zapożyczoną z dawnych

<sup>13</sup> Odrzekła Estera królowi: „Niech wolno będzie Żydom podobnie postąpić jeszcze jutro i powiesić dziesięciu synów Hamana!” <sup>14</sup> On zgodził się na to; Żydom z zamku wydano ciała synów Hamana na powieszenie. <sup>15</sup> Zgromadzili się Żydzi w Suzie w czternastym dniu Adar; zabili trzystu ludzi, lecz mienia ich nie zgrabili. <sup>16</sup> Także pozostali Żydzi w całym królestwie zgromadzili się, pomagając sobie wzajemnie. I odpoczęli od swych nieprzyjaciół: zgładzili ich bowiem piętnaście tysięcy w trzynastym dniu Adar, lecz mienia ich nie zgrabili. <sup>17</sup> Czternastego zaś dnia tegoż miesiąca odpoczęli; spędzili ten dzień odpoczynku pośród okrzyków radości. <sup>18</sup> A Żydzi, którzy na zamku w Suzie zebrali się również czternastego dnia, lecz bez odpoczynku, dopiero dzień piętnasty spędzili pośród okrzyków radości. <sup>19</sup> Dlatego właśnie Żydzi rozproszeni na prowincji w obcych krainach obchodzą czternasty dzień Adar jako radosne święto, posyłając sobie nawzajem porcje. Ci zaś,

---

9,18 Est 8, 17

9,19 Ne 8, 10; 2 Mch 8, 28.30; Ap 11, 10

opowiadań o wojnach Jahwe. Stąd też nacisk na fakt, że Żydzi „nie zgrabili mienia” pobitych nieprzyjaciół (9, 15 n.). Mamy tu nawiązanie do historii wojen Saula z Amalekitami. Niegdyś król Saul pozwolił swym wojskom, wbrew zasadom świętej wojny, zabrać łupy po pobitych Amalekitach; kosztowało go to utratę korony (1 Sm 15). Teraz sytuacja się odmiała: powstrzymując się od plądrowania dobytku zabitych, Żydzi usunęli przekleństwo ciężące nad rodem Saula. Dlatego Mardocheusz tryumfuje w stroju królewskim (8, 15) jako następcą tronu Saula.

Więź z dawnym Izraelem sugerował już rodowód Saula (2, 5). Narodowa tożsamość Mardocheusza i Żydów diaspory zakłada również tożsamość religii przodków. I chociaż TH uparcie pomija wszelką wzmiankę o Jahwe, to jednak jest On obecny w życiu diaspory dzięki jej charyzmatycznym przywódcom. Est szuka nowej definicji wybraństwa Izraela: znakiem Bożego wyboru jest również diaspora. Nie tylko w Ziemi Obiecanej można być lojalnym Żydem.



k którzy mieszkają w wielkich miastach, obchodzą również piętnasty dzień Adar jako radosne święto i posyłają sobie nawzajem porcje.

### Ustanowienie święta Purim

<sup>20</sup> Mardocheusz zapisał to wszystko w księdze i wysłał ją do Żydów, którzy byli w królestwie Artakserksesa, czy to blisko czy daleko. <sup>21</sup> Nakazał im świętować czternasty i piętnasty

---

Diaspora, mimo licznych zagrożeń, stanowi szansę dla Izraela, jak tego dowiedli Estera i Mardocheusz. Est reprezentuje inny model wspólnoty niż reforma Nehemiasza ze swym ideałem getta w Ziemi Świętej. Tożsamość Izraela nie zależy od miejsca na mapie.

Motyw ucztowania również wiąże Est w spójną całość. Na początku król wydał dwie uczty: jedną dla dostojników z różnych prowincji (1, 3), a drugą dla mieszkańców Suzy (1, 5). Podobnie świętowanie Purim w dniu czternastym Adar dotyczy prowincji, a w dniu następnym – Żydów w Suzie (9, 17 n.). Świętowanie u Żydów ma jednak dokonywać się co roku. Ma ono charakter wybitnie radosny, związany z „posyłaniem sobie nawzajem porcji” (9, 19). Po rozwiązaniu napięcia, spowodowanego dwoma sprzecznymi dekretemi, stosownym wyrazem radości są uczty. Radość zbawczych wydarzeń musi znaleźć przedłużenie w dorocznym święcie, które będzie uobecnieniem zbawienia.

Szczególną rolę w tej perykopie spełnia Estera (9, 11-14). Jej odpowiedź na pytanie króla przypomina serię pytań wcześniejszych (5, 3.6; 7, 2). Tym razem pytanie króla nie jest zwykłą grzecznością. Toteż i żądanie Estery jest zdecydowane: chodzi o przedłużenie czasu wojny obronnej w Suzie i o powieszenie ciał synów Hamana (por. Joz 10, 26). Nie można stąd wnioskować o okrucieństwie królowej: działa ona konsekwentnie w obronie dobra wspólnoty, choć metodami swojej epoki.

dzień Adar. <sup>22</sup> W tych dniach bowiem odpoczęli Żydzi od swoich wrogów. Natomiast cały ten miesiąc Adar, w którym smutek ich zamienił się w radość, a płacz w wesele, winni uczynić miesiącem świątecznych biesiad i radości, przesyłania porcji przyjaciółom i ubogim. <sup>23</sup> Żydzi zachowali ten zwyczaj, który im przepisał Mardocheusz. <sup>24</sup> Wspominają wtedy, jak Haman syn Hamadaty, Macedończyk, wydał im wojnę, jak chciał ich wytracić przez rzucanie losów, <sup>25</sup> jak przyszedł do

9,22 Est 4, 17h; Rdz 50, 20; 1 Mch 9, 41

9,24 Est 3, 6 n.

9,25 Est 7, 4-10; 8, 3.7; 9, 14; Ps 7, 16; Abd 15

### Ustanowienie święta Purim (9, 20-32)

Niejasne są historyczne początki tego święta. Samo słowo *pur* pochodzi z Babilonii i oznacza „los”. Stało się jednak nazwą święta Żydów diaspory perskiej. Przypuszczalnie święto Purim wywodzi się z ludowej tradycji okolic Suzy i dopiero wtórnie Żydzi przejęli je od miejscowej ludności. Faktem jest, że nie ma ono żadnych cech religijnych i nie wiąże się z historią Izraela. Co więcej, jedyna wzmianka o nim znajduje się w Est, której TH w ogóle nie wspomina o Bogu. Nic dziwnego, że księga ta z trudnością dostała się do kanonu BH. To wszystko jednak w niczym nie umniejsza jej wartości artystycznej, a nawet teologicznej. W każdym razie grecki tekst LXX łatwiej znalazł się w kanonie chrześcijańskim, niż TH w zbiorze normatywnych ksiąg żydowskich.

Est 9, 20-32 nie należy już właściwie do opisu wydarzeń. Wiersze te są raczej dodatkiem, wyjaśniającym genezę święta Purim i jego rolę w Izraelu. Dlatego wiążą one „świecki rytuał” tych uroczystości z wydarzeniami opisanymi w Est. Różnice w datach obchodzenia Purim wyjaśnia się poprzez odwołanie do poprzedniego rozdziału: w Suzie „reakcja żydowska” trwała dwa dni, podczas gdy w innych miejscowościach prowincji – tylko dzień (por. 9, 15.17.18 n.). TH przekłada obce słowo *pur* hebrajskim *goral*, „los” (3, 7 i 9, 24). Jest to słuszna interpretacja, gdyż święto przypomina „odmianę losu” Żydów diaspory.

króla domagać się powieszenia Mardocheusza; lecz wszystkie jego knowania zwrócone przeciw Żydom odwróciły się przeciwko niemu: został powieszony wraz ze swymi synami.<sup>26</sup> Dlatego dni te nazwano Purim, gdyż w ich języku „frurai” oznacza losy. Taka jest treść tego listu, mówiącego o ich cierpieniu z tego powodu, i o przemianie ich losu.<sup>27</sup> Zwyczaj ten przyjęli Żydzi, przekazując go potomnym i wszystkim, którzy się do nich przyłączają. Mają go niezmiennie zachowywać, obchodząc pamiątkę tych dni przez wszystkie pokolenia, w każdym mieście, w każdej rodzinie i w każdym kraju.<sup>28</sup> Te dni

---

9,26 Est 3, 7; 9, 20

9,27 Est 8, 17; 9, 20 n.; Jdt 14, 10; Iz 56, 3.6; Ez 47, 22; Za 2, 15

Na historię redakcji tych dokumentów wskazuje w. 20. O ile według TH Mardocheusz „rozesłał listy” do wszystkich Żydów imperium perskiego, o tyle LXX mówi już o „księdze”, czyli utrwalonym zbiorze dokumentów dotyczących Purim. Mardocheusz urasta tu do rangi prawodawcy, niemal jak Mojżesz, którego przypomina on pod wielu względami. Zgodnie z jego nakazem świętowanie Purim rozciąga się na dwa dni: tradycja przekazana w w. 19 zyskuje więc oficjalne potwierdzenie. Cały przy tym miesiąc Adar nabiera charakteru świątecznego, gdyż wtedy „ich smutek zamienił się w radość” (22; por. 4, 17h). Dosłownie LXX ma tu stronę bierną, wskazując na Boga jako sprawcę odmiany losu Żydów. Tekst grecki dodaje też myśl o miesiącu godów weselnych (por. 2, 28), nawiązując w ten sposób do tematu przymierza (por. Iz 54; Jr 7, 34; Oz 1-3); Ap 19, 7-9). TH (23) sugeruje, że Żydzi już dawniej świętowali Purim, natomiast LXX akcentuje rolę Mardocheusza i jego dekretu. Wiersze 24 n. są streszczeniem wydarzeń opisanych w Est, bez wzmiankowania jednak o roli samej Estery. Podobnie jak w paralelnej perykopie (3, 7), słowo *Purim* odano greckim *Frourai* (9, 26), co dosłownie oznacza „straże” (Herodot 2, 30). Taki przekład oddaje w przybliżeniu myśl przewodnią święta. Zostało ono związane z imieniem Mardocheusza (2 Mch 15, 36) i zachowało charakter świecki. Est, mimo swego charakteru narodowego, nie wyklucza jednak pewnego uniwersalizmu: Żydzi i

Losów będą świętowane po wszystkie czasy, a pamięć o nich nie zamaże się pośród potomnych.<sup>29</sup> Królowa Estera, córka Aminadaba, oraz Żyd Mardocheusz, spisali swoje dzieła, jak również zatwierdzenie listu o Losach.<sup>31</sup> Mardocheusz i królowa Estera ustanowili im te święta, w trosce o ich dobro, zgodnie z własną wolą.<sup>32</sup> Estera własną decyzją ustanowiła je na wieki, i kazała spisać dla upamiętnienia.

---

9,29 Est 2, 15; 8, 10

9,31 Est 4, 1-3.16

9,32 Est 9, 26

ci, „którzy się do nich przyłączą” (prozelici), wspólnie będą obchodzić to święto, podobnie jak inne przepisy religii ojców (27 n.; por. 8, 17; Wj 12, 49; Iz 56, 6 n.). Tak uroczyste odwołanie się do „pamięci” religijnej było zapewne spowodowane zbyt świeckim traktowaniem tego święta.

Ostatni fragment tej perykopy (ww. 29-31) koncentruje się na zasługach królowej Estery. To ona, wraz ze swym krewnym Mardocheuszem, jest inspiratorką święta Purim, jak też „zatwierdzenia listu o Losach”. List ten może oznaczać pismo streszczone w ww. 24-28 (choć TH wyraźnie mówi o „drugim liście”). Dopiero tutaj imiona obojga bohaterów księgi zostały ściśle połączone ze sobą. Wcześniej tylko niektóre rozdziały Est (2; 5; 7 n.) opowiadały dzieje królowej Estery. Wydaje się, że redaktor księgi połączył dwa odrębne cykle opowiadań w jedną całość; stąd tytułową postacią księgi jest Estera, natomiast samo święto nazwano „dniem Mardocheusza” (2 Mch 15, 36). W LXX brak w. 30, który wydawał się zbędnym powtórzeniem w. 20. Nacisk na ustanowienie świąt Purim przez „Mardocheusza i królową Esterę” (31: odwrócona kolejność imion w stosunku do w. 29) zdradza troskę redaktora księgi o to, by nadać obchodom świeckim, zapożyczonym od Persów, wydźwięk bardziej narodowy. TH dodaje tu nieoczekiwane wzmiankę o „postach i narzekaniach” (31); jest to wyraźnie późniejszy dodatek, związany z praktyką „postu Estery”, obecną do dziś w żydowskim kalendarzu. Końcowe zdanie (32) ponownie akcentuje rolę Estery, o której pierwsza część perykopy (20-28) nie wspomina.

## Pochwała Mardocheusza

**10**<sup>1</sup> Król nałożył podatki na mieszkańców swych ziem i na wyspy morskie. <sup>2</sup> Jego potęga i odwaga, jego bogactwo i chwała jego panowania została opisana w księdze królów Persji i Medii dla upamiętnienia. <sup>3</sup> Otóż Mardocheusz został następcą króla Artakserksesa. Był on wielką postacią w królestwie, sławioną przez Żydów. Umiłowany przez cały naród, opowiedział im całą swoją historię.

## Wyjaśnienie pierwszego snu

<sup>3a</sup> Mówił Mardocheusz: „Bóg spowodował to wszystko!  
<sup>3b</sup> Pamiętam sen, jaki otrzymałem w tej sprawie: wszystko w

---

10,1 Iz 24, 15

10,2 Est 2, 23; 6, 1; 8, 15; 9, 3 n.

10,3 Ps 18, 44; Jdt 14, 8

10,3b Est 1, 1a-1

## Epilog

### Pochwała Mardocheusza (10, 1-3)

Zakończenie Est, podobnie jak początek, zawiera opis potęgi i bogactwa króla Artakserksesa ujęty w ramy historyczne (por. np. 1 Krl 14, 19.29; 2 Krl 15, 16; 16, 17). Krótkie przypomnienie jego polityki podatkowej (1), wypracowanej przez Mardocheusza, zdaje się przeciwstawiać ją okrutnym planom Hamana (3, 9). Podczas gdy Haman troszczył się o własne interesy, nowy premier ma na względzie dobro wspólne. Pozycja króla pozostała w toku narracji niezachwiana; pozycja Mardocheusza jednak doznała istotnej przemiany. Pierwsza wzmianka o nim w TH (2, 6) nie pozwala nawet domyślać się jego zawrotnej kariery. Teraz (10, 2 n.) jest on drugim po królu, a nawet (wg LXX) „następcą króla” (3). Jego sława wśród Żydów przypomina sławę Józefa egipskiego czy też

nim się spełniło! <sup>3c</sup> Małe źródło, które stało się rzeką; potem było światło jak słońce, i wielka woda. Tą rzeką jest Estera: król ją poślubił i uczynił królową. <sup>3d</sup> A te dwa smoki – to ja i Haman. <sup>3e</sup> Narody zaś, to ci, którzy zgromadzili się, by

---

10,3c Est 2, 17 n.

10,3d Est 3, 1-10; 6, 6-14; 7, 9 n.

Daniela (por. Jdt 14, 8). Jego postać stała się symbolem potęgi Żydów. Autor stawia w ten sposób zawsze aktualne pytanie: co to znaczy być Żydem? I odpowiada: oznacza to solidarność ze swoim narodem, wejście w jego problemy i odważne pojęcie wyzwań losu. Jednak tożsamość żydowska Mardocheusza nie wyklucza jego tożsamości perskiej. Est ukazuje nie marginalnych Żydów w imperium Persów, lecz Żydów u szczytu władzy. „Żyd Mardocheusz” ma zawsze na względzie dobro państwa. Wierność Bogu Izraela i narodowi żydowskiemu nie sprzeciwia się wierności królowi i narodowi perskiemu. Żyd Mardocheusz w randze premiera rządu perskiego to symbol napięć związanych z podwójną lojalnością, ale także szczęśliwego utrzymania równowagi.

### Wyjaśnienie pierwszego snu (10, 3a-k)

Zakończenie księgi w wersji greckiej czyni Mardocheusza głównym bohaterem narracji; on też osobiście wyjaśnia na koniec swój symboliczny sen. Jest to streszczenie całej teologii Est. Nieoczekiwane ocalenie narodu w momencie śmiertelnego zagrożenia to zapowiedź zbawczej interwencji Boga w dniu ostatecznym. Podobnie jak w księgach prorockich, Bóg sam kieruje losami wszystkich narodów, spełniając w ich dziejach własny plan zbawienia w momencie, który sam wybiera (por. 1, 1a). On też daje poznać swoje zamysły tym, którzy Mu zawierzili. Kolejne symbole odnoszą się do wydarzeń opowiedzianych w księdze. Przede wszystkim Estera jest tym słabym narzędziem, które Bóg wybrał do spełnienia swych zbawczych celów w najbardziej dramatycznym momencie (3c). „Światło jak słońce” (por. 1, 1k; 8, 16) to obraz zbawczej mocy

zglądzić imię Żydów. <sup>3f</sup> Naród mój to Izrael, który wołał do Boga i został wybawiony. Pan wybawił swój naród; ocalił nas Pan od wszystkich tych nieszczęść! Bóg sprawił znaki i cuda wielkie, jakie nie zdarzyły się wśród pogan! <sup>3g</sup> Dlatego przygotował dwa losy: jeden dla ludu Bożego, a drugi dla wszystkich pogan. <sup>3h</sup> Otóż te dwa losy przypadły na godzinę i chwilę i dzień sądu, jaki Bóg będzie sprawował nad wszystkimi narodami. <sup>3i</sup> Wspomniał Bóg na swój lud i oddał sprawiedliwość swemu dziedzictwu. <sup>3k</sup> Dzień więc czternasty i piętnasty miesiąca Adar będą dla nich dniami zgromadzeń radosnych i

---

10,3f Rdz 50, 20; Ps 135, 9; Mdr 10, 16

10,3g Est 3, 7; 9, 24;

10,3h Dn 12, 7; Dz 1, 7

10,3i Pwt 9, 27; Ps 98, 3

10,3k Est 9, 18-32

Boga (Ps 36, 10; 97, 11). „Dwa smoki” symbolizują głównych antagonistów opowiadania, których zmagania przedłużają się w historii aż do definitywnej klęski zła (5). Rozróżnienie pomiędzy „narodem” wybranym a poganami opiera się na szczególnym wybraństwie Izraela. Jego zbawienie dokonuje się poprzez „znaki i cuda wielkie” (3f) w historii, poczynając od wyjścia z Egiptu aż po dzień Harmagedonu (Ap 16, 14.16). Nauka o „dwóch losach” (3g-h) nawiązuje do etymologii słowa Purim (9, 26) i do treści całej księgi: nawet pozornie przypadkowe wydarzenia podporządkowane są „godzinie” wyznaczonej przez Boga. Wszystkie one zmierzają ku ostatecznemu wypełnieniu w „dniu sądu”. Zanim on nastąpi, Bóg „wspomniał na swój lud” (3i; por. Ps 105, 8), przychodząc z pomocą swemu „dziedzictwu”. Są to honorowe określenia Izraela, nawiązujące tutaj do modlitwy Mardocheusza (4, 17f). Klęska Hamana i jemu podobnych jest dla Żydów znakiem szczególnej „pamięci” Boga. Dlatego dni czternasty i piętnasty miesiąca Adar mają być na zawsze „dniami zgromadzeń”. Użyte tu greckie słowo *synagoge* wskazuje na zgromadzenia kultowe (por. 9, 15); z czasem stanie się ono nazwą miejsca modlitwy. Wspólnotowe odnawianie wiary w Opatrzność będzie istotną cechą święta Purim. Honorowy tytuł

uroczystych przed Bogiem, po wszystkie pokolenia Jego ludu, Izraela”.

### Dopisek

<sup>31</sup> W czwartym roku rządów Ptolemeusza i Kleopatry przynieśli ten list: Dozyteusz, podający się za kapłana z rodu Lewiego, oraz syn jego Ptolemeusz. Twierdzili oni, że jest to „List o Losach”, przetłumaczony przez Lizymacha, syna Ptolemeusza, z rodu kapłańskiego w Jeruzalem.

---

10,3l: 2 Mch 2, 13-15

„ludu Bożego Izraela”, związany z teologią Przymierza, zamyka księgę Est w jej pełnej, greckiej formie. Tytuł ten pojawił się przedtem tylko w modlitwach Mardocheusza i Estery (4, 17b-m) również w redakcji greckiej.

### Dopisek

*Postscriptum* gminy Żydów aleksandryjskich zaznacza moment włączenia Est do kanonu LXX. Niestety, data nie jest precyzyjna, gdyż kilkakrotnie w Aleksandrii król o imieniu Ptolemeusz współrządził z Kleopatrą. Chodzi tutaj przypuszczalnie o Ptolemeusza VIII (114 r.), ale równie dobrze mógł to być Ptolemeusz XII (48 r. przed Chr.). Imię to zresztą oznacza w tym zdaniu trzy różne osoby. Dozyteusz (hebr. odpowiednik to Jonatan lub Natanael, co znaczy Bożydar) to zgrecyzowane imię żydowskiego doręczyciela „listu o Losach” (9, 29), a więc niecałej księgi Est, która była tu znana już wcześniej. Uwaga ta świadczy o długim procesie kształtowania się kanonicznego tekstu księgi. Dozyteusz twierdząc, że jest kapłanem jerozolimskim, przekazał gminie aleksandryjskiej dokument, który stanowi obecnie zakończenie Est (9), wraz z informacją, że tłumaczem (całej księgi czy tylko listu) był niejaki Lizymach, także z rodu jerozolimskich kapłanów. Te wszystkie szczegóły



świadczą o ostrożności, z jaką przyjmowano w diasporze uzupełnienia do ksiąg kanonicznych. Po wahaniach wspólnota egipska przyjęła wreszcie tę księgę, jako pochodzącą z macierzystej gminy w Jeruzalem (por. 2 Mch 2, 14-16); uderza jednak nieufność wobec doręczyciela („podający się za kapłana”), który nie potrafił dowieść autentyczności dokumentu, nie mając widocznie listów uwierzytelniających od arcykapłana (por. Dz 9, 1 n.).



## Literatura\*

J. Drozd, *Księga Tobita*, w: *Pismo św. Starego i Nowego Testamentu* (Biblia Poznańska), t. II, wyd. 3, Poznań 1991, 1-31; J. Drozd, *Księga Judyty*, w: tamże, 32-70; J. Drozd, *Księga Estery*, w: tamże, 71-100; S. Gądecki, *Wstęp do ksiąg historycznych Starego Testamentu*, Gniezno 1992, 109-130; 131-148, 149-164; M. Gołębiewski, *Modlitwa w ST*, Warszawa 1996, 207-209; S. Grzybek, *Księga Tobiasza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (PSST VI,1), Poznań 1963, 1-156; T. Hergesel, *Tobiasz, czyli uosobienie dobroci*, w: tenże, *Rozumieć Biblię 1. Stary Testament – Jahwizm*, Kraków 1990, 513-516; T. Hergesel, *Judyta – moc wiary*, w: tamże, 517-521; T. Hergesel, *Piękna Estera*, w: tamże, 521-525; W. L. H[umphreys], *Księga Estery*, w: *Encyklopedia Biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, 572-575; K. Jędrzejewski, *Modlitwa w Księdze Tobiasza*, w: „Czyn... człowieka odda mu zapłatę” (Prz 12, 14b). *Księga Pamiątkowa ku czci Ks. Prof. J. Homerskiego* (red. G. i P. Pindurowie), Tarnów 1999, 149-159; Cz. Miłosz, *Księgi pięciu Megillot*, Paris 1982, 143-182; R. Rubinkiewicz, *Estery Księga*, w: EK, t. IV, Lublin 1983, kol. 1140 n. (bibliografia); C. Schedl, *Księga Tobiasza*, w: [tenże] *Historia Starego Testamentu*, t. V. *Ku pełni czasu*, Tuchów 1995, 134-152; W. H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, Bielsko-Biała 1997, 265-267; J. S. Synowiec, *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1990, 235-248;

---

\* Aktualny zestaw bibliografii obcojęzycznej zob. C. A. Moore, *Tobit. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday 1996, s. 67-96 (The Anchor Bible 40A).

249-267; A. Tronina, *Od śmierci do życia. Konstrukcja literacka Księgi Tobiasza*, w: *U źródeł miłości* (red. S. Hareźga), Rzeszów 1997, 319-334; A. Tronina, „*Panie, abym przejrzał!*” *Ślepotą i niewidomi w Biblii* (Jak rozumieć Pismo Św. 9), Lublin 1997, 80-91; W. Tyloch, *Księga Tobiasza*, w: tenże, *Dzieje ksiąg Starego Testamentu. Szkice z krytyki biblijnej*, Warszawa 1981, 374-378; G. Witaszek, *Rodzina miejscem identyczności narodowej i religijnej (Księga Tobiasza)*, w: *Wychowanie do życia w rodzinie. Drogi i bezdroża. Materiały z „DWA – 94”* (red. G. Witaszek i R. Podpora), Lublin 1996, 137-145; E. Zawiszewski, *Wstęp do Starego Testamentu* (red. L. Stachowiak), Poznań 1990, s. 218-221; 221-224; 224-227.

*Księga Judyty: bibliografia, teksty paral., wstęp i komentarz*

Komentarze: S. Baksik, w: PST VI/2, Poznań 1963; J. Drozd, w: *Biblia Poznańska*, t. II, Poznań 1991, 32-70 (wyd.3)

Wstępy i opracowania: W. J. Harrington, *Klucz do Biblii* (przeł. J. Marzęcki), Warszawa 1982, 306-308; R. Pautrel, *Do Ciebie wołali... Tobie ufali... Modlitwa w opowiadaniach starotestamentalnych* (tłum. S. Opiela), Warszawa 1987, 156-166; E. Zawiszewski, w: *Wstęp do ST* (red. L. Stachowiak), Poznań 1990, 221-224; S. Gądecki, *Wstęp do ksiąg historycznych ST*, Gniezno 1992, 149-164; T. Hergesel, *Judyta – moc wiary*, w: *Rozumieć Biblię 1*, Kraków 1992, s. 517-521; J. Synowiec, *Mędracy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1990, 235-248; M. Gołębiewski, *Modlitwa w Starym Testamencie*, Warszawa 1996, 199-206; *Encyklopedia biblijna* (red. P. J. Achtemeier), Warszawa 1999, 599-600; *Słownik wiedzy biblijnej* (red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, W. Chrostowski), Warszawa 1996, 358-360;

*Księga Estery: Bibliografia polska, teksty paral., wstęp i komentarz*

Przekłady i komentarze: J. Kruszyński (*Pismo św. ST*, Lublin 1939, III, s. 581-659); S. Grzybek, *Księga Estery*, w: PST VI, 3, Poznań 1963; Cz. Miłosz, *Księgi pięciu Megil- lot*, Paris 1982, s. 143-182; J. Drozd, w: *Pismo św. S. i NT t. II*, Poznań 1990, s. 71-100 (wyd.3)

Wstępy i opracowania: R. Rubinkiewicz, *Estery Księga*, w: EK 4(1983), k. 1140n. (bibliogr.); E. Zawiszewski,

w: *Wstęp do ST* (red. L. Stachowiak), Poznań 1990, s. 224-227; S. Gądecki, *Wstęp do Ksiąg historycznych ST*, Gniezno 1992, s. 131-148; T. Hergesel, *Piękna Estera*, w: *Rozumieć Biblię 1*, Kraków 1992, s. 521-525; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*. Tom V: *Ku pełni czasu*, Tuchów 1995, s. 114-133; W. H. Schmidt, *Wprowadzenie do ST*, Bielsko-Biała 1997, s. 265-267; J. Synowiec, *Mędrcy Izraela, ich piśma i nauka*, Kraków 1990, s. 249-267; W. L. Humphreys, *Księga Estery*, w: *Encyklopedia Biblijna* (red. P. J. Achtemeier), Warszawa 1999, s. 572-575; M. Gołębiewski, *Modlitwa w ST*, Warszawa 1996, s. 207-209.



## Spis treści

### Księga Tobiasza

Wstęp .....	7
Prolog (1, 1-2) .....	11
A. Pamiętnik Tobita – uczynki miłosierne (1, 3 – 2, 8) .....	12
B. Modlitwa udręczonych (2, 9 – 3, 17) .....	18
C. Sentencje Tobita: dzieła miłosierdzia (4, 1-21) .....	25
D. Rafał – wierny towarzysz (5, 1-23) .....	29
E. Podróż do Medii (6, 1-19) .....	35
F. Zaślubiny Tobiasza i Sary (7, 1-17) .....	41
G. Noc ocalenia: modlitwa młodych (8, 1-9) .....	46
G'. Noc ocalenia: modlitwa rodziców (8, 10-19) .....	49
F'. Dni wesela (8, 20 – 10, 7) .....	52
E'. Powrót do Niniwy (10, 8 – 11, 4) .....	56
D'. Rafał – Boski lekarz (11, 5 – 12, 5) .....	60
C'. Sentencje Rafała: dzieła Boga (12, 6-11) .....	65
B'. Modlitwa ocalonych (12, 12 – 14, 1) .....	67
A'. Testament Tobita (14, 2-15) .....	77

### Księga Judyty

Wstęp .....	87
Część I. Upokorzenie Izraela (1-7) .....	91
Wojna między Nabuchodonozorem a Arfaksadem (1, 1-16) .....	91
Wyprawa przeciw Zachodowi (2, 1-28) .....	94
Poselstwo u Holofernesa (3, 1-10) .....	98
Alarm i wielka modlitwa w Judei (4, 1-15) .....	100
Rada wojenna Holofernesa (5, 1-21) .....	105
Achior wydany Izraelitom (5, 22 – 6, 21) .....	110
Oblężenie Betulii (7, 1-20) .....	115
Rozpacz oblężonych i decyzja Ozjasza (7, 21-31) .....	118

Część II. „Wywyższenie Jeruzalem” (8-16) .....	120
Wystąpienie Judyty (8, 1-10) .....	120
Spotkanie Judyty z władzami Betulii (8, 11-36) .....	123
Modlitwa Judyty (9, 1-14) .....	129
Judyta wychodzi do obozu wrogów (10, 1-23) .....	133
Spotkanie Holofernesa z Judytą (11, 1-23) .....	138
Judyta w obozie nieprzyjacielskim (12, 1-9) .....	142
Uczta u Holofernesa (12, 10-13, 10) .....	144
Powrót Judyty do Betulii (13, 11-14, 10) .....	148
Zwycięstwo nad obozem wroga (14, 11-15, 7) .....	153
Dziękczynienie i kanyk Judyty (15, 8-16, 20) .....	156
Koniec życia Judyty (16, 21-25) .....	163

### Księga Estery

Wstęp .....	167
Prolog .....	171
Sen Mardocheusza: (1, 1a-1l) .....	171
Mardocheusz udaremnia spisek przeciwko królowi (1, 1m-1r) .....	174
Część I. Mardocheusz i Estera (1-2) .....	176
Uczta królewska: (1, 1s-8) .....	176
Nieposłuszeństwo i ukaranie Waszti (1, 9-22) .....	178
Wywyższenie Estery (2, 1-18) .....	181
Spisek przeciwko królowi (2, 19-23) .....	185
Część II. Zagrożenie i wywyższenie Żydów (3-8) .....	186
Haman i Żydzi (3, 1-13) .....	186
List polecający zagładę (3, 13a-15) .....	190
Mardocheusz prosi Estere o pomoc (4, 1-17) .....	192
Modlitwa Mardocheusza (4, 17a-i) .....	197
Modlitwa Estery (17k-z) .....	199
Estera u króla (5, 1-14) .....	203
Uczenie Mardocheusza (6, 1-14) .....	208
Upadek Hamana (7, 1-10) .....	211
Mardocheusz zajmuje miejsce Hamana (8, 1-12) .....	214
Dekret rehabilitacji (8, 12a-x) .....	216
Tryumf Mardocheusza i Żydów (8, 15-17) .....	221
Część III. Święto Purim (9) .....	222
Zwycięstwo nad wrogami (9, 1-19) .....	222
Ustanowienie święta Purim (9, 20-32) .....	226
Epilog .....	229
Pochwała Mardocheusza (10, 1-3) .....	229
Wyjaśnienie pierwszego snu (10, 3a-k) .....	230
Dopisek .....	232
Literatura .....	235