

KS. ANTONI TRONINA
ŻUŁÓW

IRONICZNA TWARZ KSIĘGI JUDYTY

Tytuł artykułu nawiązuje do pięknej książki Anny Kamieńskiej „Twarze Księgi”, poświęconej osobistym lekturom Biblii¹. Jeden z esejów zawartych w tej książce nosi właśnie tytuł: „Ironiczna twarz Księgi”². Jest on poświęcony tematowi ironii biblijnej. Ponieważ zarzuca się biblistom polskim, że nie podejmują tej tematyki, albo traktują ją zbyt pobieżnie³, postaramy się w tym miejscu dotknąć obszernej tematyki ironii w Biblii. Z konieczności musimy ograniczyć się tutaj do jednego tylko utworu, gdyż wątek ironiczny przewija się przez całe księgi zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Sięgnijemy więc do zbioru literatury deuterokanonicznej, a ściślej do Księgi Judyty.

Samo pojęcie ironii (gr. *eironeia*) występuje zaledwie raz w Biblii Greckiej, zwanej Septuagintą. Chodzi w Drugą Księgę Machabejską, gdzie w kontekście wojennej wyprawy Antiocha V Eupatora przeciwko Judei (rok 163/164 przed Chr.) pojawia się złożony z urzędu arcykapłan Menelaos. Jego ocena jest tu jednoznacznie negatywna: „prosił z wielką podstępnością (*meta polles eroneias*) Antiocha nie o ocalenie ojczyzny, ale oczekując, że zostanie przywrócony do władzy” (2 Mch 13,3)⁴. Słowo „ironia” zostało tu użyte w jego pierwotnym znaczeniu: „udawanie głupszego niż się jest, nadawanie sobie pozorów niewiedzy”⁵. Pochodzi ono od czasownika *eironeuomai*, którym już Plutarch określał udawanie niewiedzy.

Ironia obecna w tekstach literackich wymaga zawsze uważnego czytania i wnikliwego słuchania. Ciągle brakuje jednak całościowych opracowań tego tematu w księgach biblijnych⁶. Jest to spowodowane zapewne niejasną definicją ironii,

¹ A. Kamieńska, *Twarze Księgi*, Warszawa 1981.

² Drukowany wcześniej osobno w Tyg. Powszechnym 30 (1976) nr 49, s. 4-5.

³ Zarzuty te wracają zwl. w publikacjach filologów; zob. A. Gorzkowski, *Panie, cóż stanie się, jeśli spytam? Studia o myśli i tradycji biblijnej*, Kraków 2012.

⁴ Przekład Ł. Laskowski, *Druga Księga Machabejska* (NKB XIV,3), Częstochowa 2017, s. 567.

⁵ Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski*, t. II, Warszawa 1960, s. 39.

⁶ Wyjątkiem jest wyczerpująca praca E. M. Good, *Irony in the Old Testament*, Philadelphia 1965, 1981².

a także wysokim poziomem abstrakcji wymaganej podczas analizy tekstu. Praktyczne podejście do tematu może prowadzić do nadmiernego mnożenia przykładów⁷. Edwin Good analizuje sześć różnych przykładów ironii w Starym Testamencie. Są to kolejno: Księga Jonasza jako przykład absurdalności Boga; Saul jako tragedia wielkości człowieka; Księga Rodzaju jako ironia w dziejach Izraela; Kohelet jako ograniczenie mądrości; wreszcie Hiob jako przykład ironii pojednania z Bogiem.

Obecnie zatrzymamy się nad jedną z ostatnich ksiąg Starego Testamentu, jaką jest późna Księga Judyty. Jej powstanie zwykło się wiązać z kryzysem machabejskim połowy II wieku przed Chrystusem. Fikcyjne opowiadanie, zachowane w języku greckim, mówi o inwazji króla asyryjskiego Nabuchodonozora (!) na ziemię podległe władzy Arfaksada, „który panował nad Medią w Ekbatanie” (Jdt 1,1). Kiedy wojska asyryjskie pod wodzą Holofernesa przystąpiły do oblężenia Betulii (nazwa symboliczna, nawiązująca do hebr. *betula*, „dziewica”), śmiertelne niebezpieczeństwo zawisło nad Świątynią jerozolimską.

Wtedy dopiero pojawia się na scenie tytułowa postać utworu. Judyta to imię symboliczne, żeńska forma imienia Judy Machabeusza, przywódcy powstania wzniesionego w obronie suwerenności narodu wybranego. Judyta swoją niezłomną postawą i zawierzeniem Bogu doprowadzi do radykalnej zmiany sytuacji narodu. Osobiście zetnie głowę generała asyryjskiego Holofernesa, naśladując bohaterski czyn Judy. Jest to wyraźne nawiązanie do opisu haniebnej śmierci Nikanora, którego głowę Juda zawiesił naprzeciwko Świątyni (2 Mch 15,33-35)⁸. W ten sposób dokonuje się odmiana ludu Izraela: „uniżenie” (*tapeinosis*, Jdt 7,32) prowadzi do „wywyższenia” (*hypsoma*, Jdt 15,9) Jeruzalem i całego Izraela.

Pobieżne przedstawienie akcji opowiadania prowadzi do wniosku, że nie jest to utwór historyczny, lecz raczej nowela dydaktyczna o potędze modlitwy i ufności pokładanej w Bogu. Celom dydaktycznym służy również sama struktura literacka Księgi Judyty. Zwrócili na to uwagę już blisko pół wieku temu zarówno autorzy żydowscy jak i chrześcijańscy⁹. Uderza przede wszystkim troska greckiego redaktora tego utworu o piękno kompozycji. Księga Judyty składa się więc z dwóch wyraźnie rozróżnionych części. Rozdziały 1-7 to opis wojennej wyprawy Holofernesa, zakończony oblężeniem Betulii. Część druga zawiera opis zbawczego czynu Judyty, ujęty w ramy jej dwóch modlitw: błagalnej (9) i dziękczynnej (16). Rozdział 8 (prezentacja Judyty i jej rozmowa ze starsząną miasta) stanowi zwornik całej kompozycji, oparty na zasadzie odwróconych paralelizmów (chiasmów)¹⁰.

⁷ Por. G.B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible*, London 1980, s. 51. 104-105. 134.

⁸ Zob. Ł. Laskowski, *Druga Księga Machabejska*, dz. cyt., s. 634-635.

⁹ Np. M.S. Enslin, S. Zeitlin, *The Book of Judith (Jewish Apocryphal Literature)*, Leiden 1972; L. Alonso-Schökel i in., *Narrative Structures in the Book of Judith*, Berkeley 1975; T. Craven, „*Artistry and Faith in the Book of Judith*”, *Semeia* 8 (1977), s. 75-101.

¹⁰ Zob. R.J. Raja, *Księga Judyty*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego* (red. W.R. Farmer), Warszawa 2000, s. 597-598.

Graficzne można przedstawić układ księgi w postaci dwóch chiastycznie ułożonych bloków: upokorzenie Izraela (1-7) i wywyższenie Jeruzalem (8-16)¹¹. Przypomina to Pawłowy hymn o kenozie Chrystusa, który „uniżył samego siebie”, lecz „Bóg Go wywyższył ponad wszystko” (Flp 2,8-9). Motywem przewodnim Księgi Judyty jest historia narodu wybranego, opowiadana jednak z perspektywy bardziej symbolicznej. Uosobienie wszystkich nieprzyjaciół Izraela stanowi pyszny król Nabuchodonozor, który przypisuje sobie atrybuty boskie. On sam wprawdzie nie pojawia się w narracji autora, ale jego reprezentantem jest butny generał Holofernes, który dowodzi wyprawą wojenną. Antytezą pychy obcych mocarstw jest pokorna wdowa Judyta, uosobienie Judejczyków. To ona, wraz ze swą bezimienną służącą, stanie się narzędziem Bożej opatrności.

Symboliczne imię Judyty (Jehudit, „Judejka”) wyraźnie nawiązuje do postaci i dzieła Judy Machabeusza. Wśród jego czynów wojennych największą sławę zyskało zwycięstwo nad syryjskim generałem Nikanorem. Jego odciętą głowę i prawą rękę kazał Juda wystawić na widok publiczny przed świątynią jerozolimską (1 Mch 7,43-50; 2 Mch 15,25-35). Ten właśnie symboliczny akt przywódcy powstania posłużył autorowi Księgi Judyty jako epilog jego opowiadania. Cały ten utwór można uznać za *midrasz* oparty na *Protoewangelii* Rdz 3,15. Zapowiedź ostatecznego zwycięstwa Mesjasza nad piekielnym wrogiem odniesiono tu do zbrojnych czynów Judy Machabeusza. Z kolei imię Judyty stało się kryptonimem Judei, wyrwanej spod władzy okupantów.

Ironiczna trawestacja wydarzeń współczesnych autorowi księgi pozwala lepiej odczytać język ironii, jaka przebija z całego opowiadania. W dalszej części artykułu będziemy chcieli w tym właśnie kluczu odczytać istotne przesłanie utworu. Główne źródła historyczne dotyczące tego okresu to biblijne Księgi Machabejskie (1-2 Mch) oraz dwunasta księga „Dawnych Dziejów Izraela” Józefa Flawiusza (Ant XII, rozdz. X)¹². Działania wojenne Nabuchodonozora i jego kampania zachodnia (Jdt 1-2) przypominają wyprawę Antiocha IV (175-164 przed Chr.) na Egipt. Z kolei inwazja Holofernesa przeciwko miastom Syrii i Palestyny to reminiscencja wydarzeń opisanych w Księgach Machabejskich, kiedy to armia Nikanora zagroziła świątyni jerozolimskiej. Powstanie machabejskie¹³ stanowi więc tło historyczne dla narracji zawartej w Księdze Judyty.

Ironiczny styl autora tej księgi zdaje się być przejawem sarkazmu i szyderstwa z przejawów pychy negatywnych bohaterów utworu. „Dokumentuje wyższość mówiącego (w tym wypadku zwłaszcza Judyty), który pozwala sobie wobec tematu

¹¹ Taki układ zaproponował T. Craven w swym komentarzu do Księgi Judyty, [w:] *Katolicki komentarz biblijny* (red. R.E. Brown i in.), Warszawa 2001, s. 371-372.

¹² Krytyczne opracowanie tych źródeł, zob. G.M. Baran, *Życie i śmierć Antiocha IV Epifanesa w przekazach pozabiblijnych i biblijnych. Historia i teologia*, Tarnów 2015, s. 48-64.

¹³ Jego zwięzły opis można znaleźć w komentarzu J. Nawrota, *Pierwsza Księga Machabejska. Rozdziały 1,1-6,16* (NKB XIV,1), Częstochowa 2016, s. 121-129.

i odbiorcy na igranie sprzecznymi sensami”¹⁴. Ironia dramatyczna, znana już w literaturze antycznej Grecji, w okresie hellenistycznym przedostała się do piśmiennictwa żydowskiego, jak świadczą przede wszystkim utwory deuterokanoniczne Starego Testamentu, a później retoryka św. Pawła¹⁵.

Możemy teraz przejść do bardziej szczegółowej analizy tekstów Księgi Judyty, których wymowa ironiczna jest oczywista. Prolog utworu (Jdt 1) zawiera więc ironiczną charakteryzację Antiocha IV, który kryje się za postacią Nabuchodonozora, „króla Asyryjczyków”¹⁶. Jego przydomek Epifanes, „bóg objawiony”, jaki sobie oficjalnie nadał, żydzi przemienili ironicznie na Epimanes, „szalony”, według świadectwa Polibiusza. Dowodem szaleństwa tego władcy miało być, w oczach autorów biblijnych, uzurpowanie sobie boskiej władzy i zamysł podboju „całej ziemi”.

1. Upokorzenie Izraela (Jdt 2-7)

Wykonawcą tego szalonego planu miał być „Holofernes, naczelny wódz jego wojsk” (Jdt 2,4)¹⁷. Jego perskie imię kryje aluzję do Nikanora, który w rzeczywistości pełnił funkcje wojskowe już po śmierci Antiocha, za rządów Demetriusza I Sotera (161-150 przed Chr.). Biblijny Holofernes jest w dalszej narracji uosobieniem pychy, która doprowadzi go wreszcie do zguby. Narzędziem Bożym w wymierzeniu mu kary okaże się pobożna wdowa Judyta, literackie uosobienie Judy Machabeusza¹⁸. Odtąd opowiadanie zmierza ku spotkaniu Holofernesa z Judytą. Okaże się wówczas, że „ręka kobiety” (Jdt 16,5) odniosła zwycięstwo nad ręką pysznego króla Nabuchodonozora (2,12)¹⁹.

Na razie Holofernes na rozkaz władcy podejmuje błyskawiczny marsz z Niniwy aż po Fenicję i wybrzeże Kanaanu. Opis kapitulacji narodów pogańskich wobec potężnej armii asyryjskiej stanowi przygotowanie następnej sceny (4,1-5) i dalszej treści księgi. Zwycięski wódz postępuje jak pan życia i śmierci pokonanych ludów, które zostają niewolnikami Nabuchodonozora. Uznając go za „wielkiego króla”, czyli suwerena, podbita ludność godzi się na zniszczenie własnej religii i przyjmuje jako jej

¹⁴ A. O[kopień] – S[Ławińska], *Ironia*, [w:] *Słownik terminów literackich*, (red. J. Sławiński), Wrocław ²1988, 203.

¹⁵ Klasyczną pracą wprowadzającą w zagadnienia literacki Księgi Judyty jest A.M. Dubarle, *Judith. Formes et sens de diverses traditions*, t. I-II, Rome 1966 (Analecta Biblica 24).

¹⁶ Inną opinię sugeruje ostatnio G. Boccaccini, „*Tigranes the Great as Nebuchadnezzar in the Book of Judith*”, [w:] G. Xeravits (red.), *A Pious Seductress: Studies in the Book of Judith*, Berlin 2012, s. 55-69.

¹⁷ Przekład Księgi Judyty według „Biblii Lubelskiej”: A. Tronina, *Księga Tobiasza, Księga Judyty, Księga Estery*, Lublin 2001. Dołączony tam komentarz będzie wykorzystany w artykule.

¹⁸ Por. E. Juhl Christiansen, „*Judith: Defender of Israel – Preserver of the Temple*”, [w:] G. Xeravits (red.), *A Pious Seductress: Studies in the Book of Judith*, Berlin 2012, s. 179-187.

¹⁹ Obecność tego wątku w sztuce omawia N. Stone, „*Judith and Holofernes: Some Observations on the Development of the Scene in Art*”, [w:] J.C. VanderKam (red.), „*No One Spoke Ill of Her*”: *Essays on Judith*, Atlanta 1992, s. 73-93.

namiastkę totalitarny system władzy z kultem jednostki. Jest to wyraźna aluzja do szaleńczych zamiarów Antiocha Epifanesa, które w Izraelu spowodowały wybuch powstania machabejskiego (1 Mch 1)²⁰. Paganie nie są jednak zdolni do takiej rewolty, gdyż ich bogowie są tylko ułudą.

„Przyjęto go w całej okolicy wieńcami, tańcem i muzyką” (3,7). Nawet dzielni Fenicjanie zrezygnowali więc z dalszego oporu i przyjęli wojska okupacyjne, udając entuzjazm w ich powitaniu na sposób grecki (por. apokryficzna 3 Mch 7,16). Autor zapowiada w ten sposób zakończenie swej księgi, kiedy to Judyta, jak niegdyś biblijna Miriam, stanie do modlitwy dziękczynnej: „szła ona na czele wszystkich kobiet, a zbrojni Izraelici szli za nimi, ustrojeni wieńcami, z pieśniami na ustach” (Jdt 15, 13). Słowa te stanowią inkluzję całego utworu, wyraźnie przeciwstawiając niezłomną wiarę Izraela (rozdz. 4) tchórzliwej postawie pogan, którzy ugięli się przed pychą bezbożnego szaleńca. Holofernes, niszczący świątynie podbitych narodów, jest tylko narzędziem w szerzeniu boskiego kultu Nabuchodonozora, który sam nie pojawia się w akcji opowiadania.

Oczywiście, za tym symbolicznym imieniem kryje się znowu Antioch IV. Władcy Asyrii i Babilonii nigdy nie uważali się za bogów. Uczynią to dopiero Seleucydzi (por. Dn 3,5), naśladując przykład Aleksandra Wielkiego, który kazał się oficjalnie tytułować „bogiem”. Zamierzeniem naszego autora jest od samego początku wskazanie na nieuchronny konflikt pomiędzy „anty-bogiem”, narzucającym przemocą własny kult, a prawdziwym Bogiem Izraela. Końcowa wzmianka tego rozdziału (Jdt 3,9-10) mówi o miesięcznym zgrupowaniu wojsk nieprzyjacielskich u granic Judei. Jest to już wprowadzenie we właściwą akcję Księgi Judyty.

Rozdział czwarty dzieli się na dwie części. Część pierwsza (4,1-8) ukazuje wielkie przerażenie mieszkańców Judei na widok zbliżających się wojsk nieprzyjacielskich. Termin „Judea” oznacza tu nie tylko południowy region Palestyny, lecz całe terytorium zamieszkiwane przez Żydów. Świadczą o tym nazwy miejscowe wymieniane w tym fragmencie. Linia oporu wyznaczona jest północną granicą Judei. Opis granic najlepiej odpowiada schyłkowi II wieku przed Chrystusem (rok 108/107), kiedy to Jan Hirkan oblegał Samarię, ale jeszcze nie zdobył Scytopolis (zob. Józef Flawiusz, Ant XIII, rozdz. X,3). Arcykapłan Joakim to zapewne sławny Alkimos (Ant XII, IX,7). Był on nieprzejednanym wrogiem Judy Machabeusza, ale musiał ulec przed autorytetem bohatera narodowego. Akcja Księgi Judyty jest odbiciem tamtych wydarzeń, szeroko opisanych w literaturze machabejskiej.

Po raz pierwszy w opowiadaniu pojawia się tu nazwa miasta Betulia (gr. Baitylua), nieznana w historii biblijnej²¹. Można ją tłumaczyć symbolicznie: „dom Boga”

²⁰ Szerzej zob. D. Schwartz, „*Antiochus IV Epiphanes in Jerusalem*”, [w:] D. M. Goodblatt i in. (red.), *Historical Perspectives* (STDJ 37), Leiden 2001, s. 45-56.

²¹ Problemy topograficzne księgi rozważa szczegółowo F. Stummer, *Geographie des Buches Judit*, Stuttgart 1947. Uzupełnieniem tej pracy jest artykuł J. Engelsa, „*Herodot, die Lindische Tempelchronik*,

(hebr. *bet El*), lub „dziewica” (hebr. *betula*). W każdym razie położenie tego miasta w dolinie Ezdrelonu wskazuje na jego strategiczną rolę: miało ono bronić Jerozolimy przed wojskami wroga. Jest to więc miejsce symboliczne, w którym nieuchronnie musi nastąpić ostateczna rozprawa ludu Bożego z mocami tego świata. Tę samą myśl spotykamy w Apokalipsie (16,16: Harmagedon) w odniesieniu do starożytnego miasta Megiddo, leżącego właśnie w dolinie Ezdrelonu.

Druga część rozdziału (4,9-15) zawiera opis liturgii pokutnej w Jeruzalem. Jednogłośnie wołanie całego ludu to charakterystyczna cecha modlitwy Izraela, będącego jednym żywym organizmem. Bóg nie pozostaje głuchy na wołanie swego ludu pogrążonego w udřece: „wysłuchał ich wołania i wejrzał na ich ucisk”. Zdanie (w. 13) to centrum całej perykopy i punkt zwrotny w opowiadaniu. Obok modlitwy i dobrych uczynków, istotnym wyrazem nawrócenia jest postawa postu. Jest to skuteczny sposób przejednania sprawiedliwości Bożej, odwrócenia klęski i uzyskania łask (por. 2 Krn 20,3). Ironia tego opisu polega na tym, że zapowiada on krańcowo odmienne zakończenie akcji księgi. Pokuta ludu Bożego przebija niebiosa, podczas gdy arogancja sprowadzi na nich zasłużoną karę.

Ironiczną też wymowę będzie miało przemówienie Achiora na naradzie wojennej u Holofernesa (5,5-21). Jest to dowódca najemników ammonickich w wojsku asyryjskim i typ sprawiedliwego poganina. Jego imię ma wydźwięk symboliczny: „światło mojego brata”²². Achior przypomina z imienia literacką postać Achikara, znanego z Księgi Tobiasza. Był to popularny bohater wschodniej opowieści, która w wersji aramejskiej znana była Żydom egipskim już w V wieku przed Chrystusem. Achior jest tu upodobniony do pogańskiego wieszczka Balaama, który w natchnieniu prorockim objawił szczególną rolę Izraela wśród narodów (Lb 22-24). Achior okazuje się, obok Judyty, jedynym wierzącym w opiekę Jahwe nad Izraelem. On też na końcu noweli, po ujrzeniu głowy Holofernesa, przyjmie obrzezanie, stając się wzorem prozelity (Jdt 15,10).

Jego głęboka wizja dziejów Izraela natrafi na sprzeciw i szyderstwo ze strony pogan. Dowódcy wojskowi podzielają pogląd Holofernesa, dla którego liczy się tylko przewaga militarna (5,22-24). W odpowiedzi wódz naczelny rzuca wyzwanie nie tylko Achiorowi, ale samemu Bogu. Uważa bowiem, że jedynie Nabuchodonozor decyduje o losach narodów. Postanawia więc związanego Achiora wydać obrońcom aby podzieli los tych, którzy sprzeciwili się władcy świata. Achior, przyjęty życzliwie w obłożonym mieście, przekaze jego obrońcom szczegóły zbrodniczego planu.

Seria retorycznych pytań wprowadza czytelnika w istotę problemu: kto naprawdę kieruje losami świata (6,2). Ten sam problem podejmie później Judyta w swym dwu-

Eupolemus und andere angebliche griechische Quellen für narrative Motive und geographische Angaben im Buch Judith, [w:] S. Kreuzer i in. (red.), *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte*, Tübingen 2012, s. 360-374.

²² Zob. F.V. Reiterer, „*Meines Bruders Licht*”: *Untersuchungen zur Rolle des Achior*, [w:] G. Xeravits (red.), *A Pious Seductress: Studies in the Book of Judith*, Berlin 2012, s. 111-160.

znacznym pytaniu wobec Holofernesa (12,14), a pełną odpowiedź przyniesie dopiero jej końcowy hymn dziękczynienia (16,2). Pytając Achiora: „kim ty jesteś?”, wykląda Holofernes własną koncepcję polityczną i zarazem religijną. Dla niego liczy się wyłącznie potęga ziemską. Nie dopuszcza on możliwości istnienia innych czynników istotnych w ludzkiej egzystencji. Jego pycha wyraża się w ironicznym pytaniu, bez oczekiwania odpowiedzi. „Najemnicy Efraima” to pogardliwe określenie Izraela, którego proroków chce on zdyskredytować na równi z mądrą radą Achiora.

Najważniejsze i przełomowe jest następne wyznanie, będące punktem zwrotnym w akcji opowiadania: „Któż jest bogiem, jeśli nie Nabuchodonozor?”. W tym ironicznym stwierdzeniu (por. 3,8) streszczają się wszystkie bluźnierstwa nieprzyjaciół Boga prawdziwego, poczynając od faraona (Wj 5,2) aż do Nabuchodonozora (Dn 3,15)²³. Odpowiedź na to butne pytanie przyniesie druga część Księgi Judyty: Bóg pokona swych wrogów „ręką kobiety” (16,5). Tytuł „pana całej ziemi”, jaki uzurpował sobie zuchwały władca, należy się przecież jedynie Bogu (9,12; 13,18). Autor nawiązuje tu wprost do Antiocha IV, który w przekonaniu Żydów domagał się czci boskiej (Epifanes)²⁴.

Ten tragiczny konflikt pomiędzy prawdziwym Bogiem a szalonym władcą (Epimanes) stanowi cechę szczególną apokaliptyki biblijnej (por. Ez 38-39) i apokryficznej. Słowa Holofernesa naśladują ton prorockich wyroczni Jahwe (Ez 32,5-6; 39,18). Achior, podobnie jak prorocy Izraela, naraził się swemu panu przez to, że otwarty był na natchnienie Boże. Dlatego podzielił los swych 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 koniec asyryjskiego wodza (14,6). Ironia losu sprawi, że zupełnie innego wydzwiku nabierze butne zapewnienie: „żadne ze słów moich nie upadnie!”

Holofernes naśladuje tu styl Bożych obietnic (np. Joz 21,45; 23,14; 1 Sm 3,19). Autor natchniony przygotowuje czytelnika w ten sposób na odwrócenie sytuacji w drugiej części opowiadania. Na razie związany Achior będzie porzucony w pobliżu źródeł, u stóp miasta leżącego na górze. Łatwo dostrzec symboliczny wymiar tego obrazu. Źródło to symbol oblubieńczej czystości Izraela (por. Pnp 4,12). Na nic się nie 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 zapowiada niejako zwycięstwo nad wrogiem, które dopełni się po czterdziestu dniach.

Betulia, „miasto dziewicze”, już przez swą topografię zapowiada ostateczne ocalenie, jeśli tylko dochowa wierności Oblubieńcowi. Co więcej, przyjmując w swe mury Achiora, zapowiada możliwość zbawienia pogan. Zeznanie Achiora jest dla au-

²³ Zob. D. Bartoszewicz, „Zniszczenie ziemi w Księdze Judyty jako sposób wystąpienia szatana przeciw Bogu”, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 5 (2007), s. 429-436.

²⁴ Por. G.M. Baran, *Życie i śmierć Antiocha IV*, dz. cyt., s. 130-141.

tora okazją do powiązania obu części narracji. Czytelnika zastanawia brak w obleganej Betulii sił wojskowych. Jej ludność wydaje się zupełnie bezbronna i pozbawiona pomocy wobec nawały wrogów. Jediną bronią osamotnionego miasta jest pokorna modlitwa (6,19). Pierwsza z modlitw przekazanych w Księdze Judyty to zbiorowa lamentacja liturgii pokutnej²⁵.

Przeciwnieństwem wyniosłej pychy (gr. *hyperefania*) nieprzyjaciół jest ponizenie (gr. *tapeinosis*) ludu wybranego. 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, przygarniając Achiora do swego domu. Uczta, wydana z tej okazji dla starszyny miasta, to po prostu przerwanie postu po zachodzie słońca. Całonocna modlitwa błagalna ludu wprowadza w symbolikę nocy, która przynosi zbawienie.

Rozpoczyna się decydująca walka potęgi ziemskiej z ludem Bożym. Ogromna armia wrogów oblega samotną Betulię (7,1-7)²⁶. Odcięcie źródeł wody to śmiertelne zagrożenie dla wycieńczonych obrońców miasta (7,18-20). Niezliczone wojska nieprzyjacielskie to wymowny symbol potęgi światowej, której nic nie może się oprzeć. Autor chce przedstawić miazdzą przewagę agresora nad mieszkańcami Judei. „Cała ta noc”, kolejna w długim szeregu (por. 6,21), stanowi zapowiedź nocy zwycięstwa. Ironiczny wydzźwięk ma uwaga, że potężny Holofernes przyjmuje strategię podsunętą mu przez miejscowych sojuszników. Znali oni lepiej warunki terenowe i zwyczajnie mieszkańców gór judzkich. Odcięcie dopływu wody oznacza skazanie miasta na powolną śmierć z pragnienia. Podobną taktykę stosuje się do dziś w walkach z partyzantką w górach.

Przebiegły plan odwiecznych wrogów Izraela spotkał się z aprobatą rady wojennej Holofernesa. Strategia oblegających okazała się przerażająco skuteczna. Paniczny strach podpowiada zamkniętym w twierdzy ludziom, że wiara i modlitwa nie zdołają pokonać potęgi militarnej (por. 1 Mch 3,17-18). Rodzi się podejrzenie, że Betulia cierpi za jakieś winy popełnione w ukryciu. Dojrzewa też świadomość, że pokolenia Izraela muszą być solidarne w przyjęciu kary Bożej. Ciągłe jednak brak myśli o wychowawczej roli cierpienia (por. 8,27). Komendant miasta, Ozjasz, usiłuje ożywić ufność ludu i jego wiarę w miłosierdzie Boże. Dlatego odkłada na pięć dni termin poddania się miasta. Decyzja ta jednak świadczy o braku pełnego zaufania Bogu, gdyż stawia granice Jego nieskończonemu miłosierdziu. Lud ogarnia „wielkie przygnębienie” (gr. *tapeinosis*) w miejsce wiary koniecznej do osiągnięcia zbawienia.

²⁵ O roli modlitwy zob. P.C. Beentjes, „*Bethulia Crying, Judith Praying: Context and Content of Prayers in the Book of Judith*”, [w:] R. Egger-Wenzel, J. Corley (red.), *Prayer from Tobit to Qumran*, Berlin 2004, s. 231-254.

²⁶ Szerzej J.W. Rosłon, „*Wybawicielka Betulii (Księga Judyty)*”, [w:] J. Frankowski (red.), *Księgi historyczne Starego Testamentu*, cz. 2, Warszawa 2007, s. 146-163.

2. Przełom w narracji (Jdt 8)

Ostatnie zdanie pierwszej części księgi zaznacza moment krytyczny całej narracji. Dotychczas motywu przewodnim opowiadania było poniżenie Izraela. Od rozdziału ósmego coraz wyraźniej rysuje się temat wywyższenia (gr. *hypsoma*) Jeruzalem (por. 10,8; 12,4; 13,4; 15,9). Jest to myśl zaczerpnięta z teologii deuteronomisty, wyrażona dosadnie w kantyku Anny, matki Samuela: „Pan daje życie i śmierć, wtrąca do Otchłani i z niej wyprowadza; Pan uboży i wzbogaca, poniża i wywyższa” (1 Sm 2,6-7).

Dotychczasowa fabuła była zdominowana tematyką „męską”; teraz, w decydującym momencie, pojawia się na scenie główna bohaterka opowiadania: wdowa Judyta²⁷. Jest ona uosobieniem wierzącej wspólnoty, która przez skrupulatne wypełnianie Prawa umożliwi zbawcze działanie Boga (8,1-10). Zarzucając przywódcom i ludowi brak wiary, okaże się Judyta ich matką; ocali też Świątynię, którą wróg zamierzał zniszczyć (8,11-27). Jest to więc personifikacja narodu żydowskiego, a zarazem skuteczne narzędzie jego ocalenia.

Długi rodowód Judyty (16 imion!) ma wykazać niezbytnie jej przynależność do narodu przymierza²⁸. Niektóre z tych imion wskazują na pogańskich przodków, podobnie jak w genealogii Dawida (Rt 4,17-22). Można przypuszczać, że autor chciał w ten sposób zasugerować, iż Judyta jest matką wszystkich wierzących. Z drugiej zaś strony, wybór męża z tego samego „pokolenia i rodu” (8,2) dowodzi jej przywiązania do Prawa Mojżeszowego. Jako wdowa, cieszy się Judyta szczególną opieką Bożą (por. Ps 68,5). Jej wdowieństwo symbolizuje brak siły i oparcia po śmierci męża. Podobną symbolikę Jerozolimy jako wdowy spotykamy często w teologii proroków²⁹.

W odróżnieniu jednak od Jerozolimy-matki, Judyta nie ma własnych dzieci. Mimo to, dzięki absolutnemu zawierzeniu Bogu, stanie się matką swojego ludu. Nagła śmierć jej męża, rażonego udarem słonecznym podczas żniw, zdaje się nawiązywać do tragedii Jerozolimy latem roku 587. Judyta pozostaje wierna pamięci męża, przestrzegając obrzędów pokutnych. „Trzy lata i cztery miesiące” jej wdowieństwa to okres żałoby Jerozolimy aż do czasu oczyszczenia jej przez Judę Machabeusza (1 Mch 4,52). Pomiędzy wzmianką o postach Judyty a ukazaniem jej bogactwa, dziedziczonych po mężu (Jdt 8,7), autor natchniony zwraca uwagę na jej wyjątkowe piękno. Ten szczególny dar Boży posłuży jej bowiem do spełnienia odważnego planu wobec nieprzyjaciela.

Bojaźń Boża, czyli poświęcenie się na Jego służbę przez modlitwę, post i czyny miłosierdzia, to ideał życia prawdziwego Izraela, którego uosobieniem jest Judyta.

²⁷ Por. K. Schöpflin, „*Judith on Stage: The Dramatic Career of a Biblical Heroine*”, [w:] G. Xeravits (red.), *A Pious Seductress: Studies in the Book of Judith*, Berlin 2012, s. 198-214.

²⁸ Zob. H. Efthimiadis-Keith, „*Genealogy, retribution and identity: re-interpreting the cause of suffering in the Book of Judith*”, *Old Testament Essays* 27/3 (2014), s. 860-878.

²⁹ Por. Ch. Pellistrandi, *Jérusalem, épouse et mère*, Paris 1989, s. 108-129.

Czterdziestomiesięczny post (8,4) bynajmniej nie osłabił jej sił duchowych. Przeciwnie, w krytycznym momencie zwątpienia całej wspólnoty, ona jedna bierze w swe ręce losy miasta i całego narodu. Wobec tragicznej sytuacji Izraela, Judyta okazuje się jego prawdziwą Resztą. Bóg uczynił ją narzędziem spełnienia swych planów, gdyż właśnie w niej znalazł należytą postawę uległości. Jej też ustami Bóg udziela napomnień zwierzchnikom miasta, którzy odważyli się wyznaczyć datę kapitulacji³⁰.

„Kimże wy jesteście, że wystawiacie dziś Boga na próbę?” To retoryczne pytanie Judyty nawiązuje do pytania Holofernesa (6,2) i przygotowuje już na ostateczną odpowiedź, zawartą w końcowym hymnie (16,2): to 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 sprawia, że przewyższy ona nawet Dawida i Judę Machabeusza. Oni bowiem mieli w rękach broń i oparcie w swym wojsku, podczas gdy ona zwycięża jedynie siłą wiary we „Wszchemogącego” (8,13).

Bóg ma swój tajemny plan zbawczy, którego człowiek nie przeniknie inaczej, jak tylko zawierzeniem Opatrzności³¹. Zamiast więc „kusić” Boga, wystawiając na próbę Jego wolność, należy w pokorze i ufnej modlitwie poddać się Jemu. Człowiek nie może osądzać wyroków Bożych, ani ich odwracać niegodziwymi środkami. Taka heroiczna postawa jest szczytem biblijnej duchowości (por. Hi 38,2; 42,3). Uznaje ona dystans dzielący nieskończoną mądrość i potęgę Boga od ludzkiej słabości (8,16). Właściwą postawą Izraela w dramatycznych momentach dziejowych jest wytrwała i ufna modlitwa. Tylko ona może przyspieszyć zbawcze działanie Boga.

Dalsze wersety (8,18-20) wskazują na historyczne motywy ufności w pomoc Bożą. Judyta powtarza tu tezę wyłożoną wcześniej (5,20-21) przez Achiora: Izrael nie może być pokonany przez nikogo, dopóki dochowuje wierności Bogu. Gdyby jednak splamił się kultem pogańskim, nic go nie uratuje z rąk wrogów. Ta podstawowa lekcja Księgi Judyty będzie teraz zobrazowana czynem tytułowej bohaterki. Tak głęboka refleksja nad historią mogła się dokonać dopiero po niewoli babilońskiej. Wtedy to „córa Izraela” wyzbyła się ostatecznie złudzeń co do skuteczności kultów pogańskich.

Judyta odrzuca też sugestię, że obecny dramat narodu jest karą Bożą. Izrael dochował przecież wierności przymierz. Poddanie się przemocy wroga byłoby uznaniem boskich roszczeń Nabuchodonozora (6,2). Obecny kryzys nie jest więc karą, lecz próbą ze strony Boga! Dla miłujących Boga cierpienia nie są karą, lecz raczej znakiem Jego miłości, za którą należy Mu się wdzięczność. Wybawienie Izraela jest bliskie, jeśli tylko przykład Judyty – uosobienie wiary ludu – znajdzie naśladowców.

³⁰ Feministyczna interpretacja postaci Judyty, zob. P.J. Milne, „*What shall we do with Judith?: A feminist assessment of a biblical “heroine”*”, [w:] A. Brenner-Idan i in. (red.), *A Feminist Companion to Tobit and Judith*, Oxford 2015, s. 117-136.

³¹ Zob. R. Egger-Wenzel, „*Judiths weise Klugheit zur Rettung Betulias*”, [w:] Weisheit als Lebensgrundlage (Fs. F.V. Reiterer, ed. R. Egger-Wenzel i in.), Berlin 2013, s. 65-94.

Po tak gorącym przemówieniu oczywista jest pochwała mądrej i mężnej niewiasty (8,29). Ironiczne stwierdzenie narratora podkreśla wyższość kobiecej wiary nad męską rozwałą. Ozjasz okazuje się małym człowiekiem w porównaniu z dzielną Judytą. Usprawiedliwia się przed nią jak dziecko i uzasadnia swą „poprawność polityczną”. Prosząc ją o modlitwę, Ozjasz uznaje jej przewagę nad sobą. Prośba o deszcz w porze letniej, po żniwach (por. 4,5), to żądanie zawieszenia praw przyrody!

Skoro wiara mężczyzn okazała się niespójna, Bóg przekazuje inicjatywę w ręce kobiety. On wybiera to, co słabe, aby zawstydzić mocnych (por. 1 Kor 1,27-28). Judyta kończy swe przemówienie zdecydowanym stwierdzeniem: Pan moją ręką dokona nawiedzenia Izraela”. Fraza „ręka kobiety” pojawi się jeszcze siedmiokrotnie w Księdze Judyty (9,9-10; 13,4.14-15; 15,10; 16,5). Podczas Wyjścia wszechmoc Boża posłużyła się ręką Mojżesza jako narzędziem zbawienia (Wj 9,22-23; 10,12-13; 14,16). Teraz Bóg posłuży się jeszcze słabszym narzędziem, aby zapowiedzieć ostateczne zbawienie wierzących³².

Narrator nawiązuje tu wyraźnie do wyjścia Izraela z Egiptu, gdy Bóg „nawiedził” swój lud (Wj 3,16). Zbawczy plan Boga pozostanie jednak ukryty przed ludem (8,34), aby się mogła objawić w stosownym czasie jego całkowita darmość. Scena kończy się życzeniem pomyślności dla Judyty, która nie chce i nie może zdradzić swego planu starszyźnie Betulii. Czytelnik może się tylko domyślać, że Pan dokona jej ręką „wywyższenia Jeruzalem” (10,8; 13,4; 15,9). Betulia bowiem to w rzeczywistości kryptonim Jerozolimy, a Judyta reprezentuje wybraną „Resztę Izraela”. To wszystko potwierdza nasze założenie, że ostateczna redakcja Księgi Judyty dokonała się w drugiej połowie II wieku przed Chrystusem, kiedy to Juda Machabeusz zdołał wydrzeć Świątynię z rąk hellenistów.

3. Wywyższenie Jeruzalem (Jdt 9-16)

Ramy literackie ostatniej części Księgi Judyty wyznaczają dwie wielkie modlitwy bohaterki: najpierw błagalna (Jdt 9), a na końcu - dziękczynna. Przygotowaniem do śmiertelnej walki o wolność Izraela jest żarliwa lamentacja, piękna stylistycznie i pełna głębokiej treści. Nawiązuje ona do czynu jest praojca, Symeona, który wraz z Lewim pomścił zniewagę swej siostry Diny (por. Rdz 34). Obecne zagrożenie dziewczyczej „Córy Syjonu” wymaga również męstwa, toteż Judyta prosi Boga o pomstę nad zuchwałymi wrogami (9,5-11). Zakończenie lamentacji powtarza prośbę, aby Bóg okazał się obrońcą Izraela (9,12-14).

Judyta przygotowuje się do wielkiego czynu przez pokorną modlitwę³³, która dopełnia wcześniejsze lamentacje ludu (4,9-15; 6,18-19; 7,19). Jej modlitwa łączy

³² Zob. O. Brison, „*Judith – a pious widow turned “femme fatale”, or more?*”, [w:] A. Brenner-Idan i in. (red.), *A Feminist Companion to Tobit and Judith*, Oxford 2015, s. 175-199.

³³ Dokładną analizę tej pieśni przedstawił T. Craven, „*Judith prays for help (Judith 9, 1-14)*”, [w:] M. Kiley (red.), *Prayer from Alexander to Constantine: A Critical Anthology*, London 1997, s. 59-64.

się czasowo z liturgią ofiarną w Świątyni. Groźbę, wiszącą nad Betulią, powierza ona Bogu, chcąc być Jego narzędziem w ocaleniu Izraela. Dostrzega ciągłość w dziejach wiary swego ludu; dlatego odwołuje się do przykładu zbrojnego czynu Symeona, choć został on potępiony przez Jakuba. Nawiązanie do Rdz 34 ma obrazować naczelną myśl księgi: Bóg posługuje się niedoskonałymi narzędziami, aby tym wyraźniej okazać swą zbawczą potęgę³⁴.

Judyta interpretuje zbrodnię dokonaną przez jej praojca na mieszkańcach Sychem w kategoriach honoru i narodowej solidarności. Jak niegdyś Sychem zhańbił Dinę, tak teraz Asyryjczycy chcą zbezczcić świątynię chwały Pana (9,8). Jak tamten poganin porwał dziewicę izraelską, tak Holofernes chce uprowadzić do niewoli „wdowę”, jaką stał się lud Boży. Autor przywołuje biblijne obrazy Izraela jako oblubienicy Jahwe, narażonej na pohańbienie (Ez 16,23; Oz 2,9-10). Terminy „miecz” i „łóżo” (Jdt 9,2-3) zapowiadają już obraz klęski Holofernesa, który zginie od własnego miecza na własnym łóżu (13,1-9). Honor Judyty i Izraela wiążą się nierozdzielnie ze sobą. Dobra sława bohaterki (8,8) to zapowiedź szczęśliwego finału opowiadania (16,22): również naród wybrany dochowa wierności Oblubieńcowi.

W samym środku pieśni pojawia się imię Boga przymierza: „Tyś jest Pan, który niszczy wojny” (9,7)³⁵. Jest to cytat z greckiej wersji kantyku Mojżesza (Wj 15,3), który słaui zwycięstwo Jahwe nad faraonem. Istniej bowiem ściśle podobieństwo tematu Księgi Wyjścia i Judyty³⁶. Izrael, jeśli dochowa wierności przymierzu, nie zostanie pokonany, gdyż jego Bóg to Jahwe, który już w zaraniu dziejów swego ludu pokonał potęgę Egiptu. Miejscem, które uobecnia „imię Jego chwały”, jest Świątynia. Pycha najeźdźców zagraża temu świętemu miejscu: Holofernes zamierza na znak zniesienia kultu Jahwe ściąć mieczem „rogi Jego ołtarza (9,8).

Judyta prosi więc Pana, aby zechciał jej ręką skruszyć pychę wrogów. Jest On przecież „Ojcem sierot i opiekunem wdów” (Ps 68,5). Upokorzeniem pychy agresora będzie śmierć zadana mu ręką niewiasty (por. Sdz 5,26; 9,54). Jest modlitwa o ostateczny tryumf królowania Boga. Dobór słownictwa i aluzje biblijne nadają skardze Judyty cech apokaliptycznych. Zakończenie tej modlitwy (9,12-14) nawiązuje do jej wstępu (2-4): „Bóg praojca” Symeona odplaci obecnym wrogom Izraela tak, jak niegdyś pomścił na cudzoziemcach zniewagę dziewicy Diny ręką jej brata.

„Uwodzące słowo” (9,13) to ironiczna zapowiedź tematu dalszych rozdziałów opowiadania. Podstęp zawsze należał do reguł sztuki wojennej; odpowiedzią

³⁴ Reinterpretację Rdz 34 w tradycji żydowskiej omawia J.L. Kugel, „*The Rape of Dinah, and Simieon and Levi's Revenge*”, [w:] Tenze, *The Ladder of Jacob: Ancient Interpretations of the Biblical Story of Jacob and His Children*, Princeton 2006, s. 36-80.

³⁵ Pogłębione studium tej formuły daje J. Lang, „*The Lord Who Crushes Wars: A Study on Judith 9,7; 16,2 and Exodus 15,3*”, [w:] G. Xeravits (red.), *A Pious Seductress: Studies in the Book of Judith*, Berlin 2012, s. 179-187.

³⁶ Zob. B. Schmitz, „*Gotteshandeln. Die Rettung am Schilfmeer als Paradigma göttliches Handelns*”, [w:] J. Gärtner (red.), *Exodus: Rezeptionen in deuterokanonischer und frühjüdischer Literatur*, Berlin 2016, s. 33-70.

na „okrutne zamiary” wrogów jest ukryty plan bezsilnej wdowy. Byłoby anachronizmem oceniać go z perspektywy etyki chrześcijańskiej. Autor ponownie rozbudza ciekawość czytelnika: w jaki sposób mądra kobieta pokona pewnego siebie generała? W każdym razie ocalenie Izraela będzie dowodem potęgi jedyne Boga. Końcowe wezwanie, by wszystkie narody uznały Jego potęgę, to odpowiedź na wcześniejsze (5,2) pytanie Holofernesa: Bóg Izraela jest stwórcą całego świata. On też kieruje historią i Jemu zawierzył Izrael jako swemu Obrońcy.

W następnym rozdziale modlitwa zamienia się w czyn. Judyta zmienia szaty pokutne na strój świąteczny³⁷ i wyrusza do obozu wroga z zapasem czystych pokarmów (10,1-10). Asyryjskie stráže przyjmują jej wyjaśnienia i prowadzą do namiotu Holofernesa (10,11-23). Cały ten rozdział ułożony jest bardzo starannie; arcydziełem jest zwłaszcza ironiczna scena zderzenia pychy wodza z pokorą kobiety. Autor wykorzystał tu prorocki temat „odmiany losu” Jerozolimy (np. Iz 52,1-2; Ba 5,1-2). Piękno Judyty to symbol zbawienia Izraela i zapowiedź zwycięstwa. Przemiana wdowy w oblubienicę jest prorocstwem o przejściu narodu od śmierci do życia.

Podczas niewoli prorocy wzywali Dziewicę-Izraela do nawrócenia: „Pan bowiem stworzył nową rzecz na ziemi: niewiasta zatroszczy się o męża” (Jr 31,22). Nasz autor z czasów powstania machabejskiego ilustruje tę prawdę obrazem Judyty, która w świętej sprawie walczy bronią kobiecą: intuicją i pięknem. „Zwodnicze piękno” (Prz 31,30) okazuje się bronią skuteczniejszą od armii Holofernesa. Nagromadził on zapasy żywności w oczekiwaniu długiego oblężenia Betulii. Pobożna wdowa zabiera w drogę niezbędny zapas czystej rytualnie żywności, aby nie przekroczyć przepisów Prawa³⁸. Jednocześnie autor nie omieszkiał zasugerować ironicznie, że jej torba podróżna po kilku dniach posłuży do ukrycia zwycięskiego trofeum (13,9).

Druga odsłona (10,6-10) ma miejsce przy bramie miejskiej Betulii. Ozjasz i „starsi miasta” reprezentują tu „urzędowego” Izraela, w przeciwieństwie do „charzmatycznej” Judyty. Urzędowa modlitwa wyraża życzenie narodu pod adresem bohaterskiej wdowy, aby mogła wypełnić swój plan, przynosząc chlubę Izraelowi, a Jerozolimie – „wywyższenie”. Chodzi tu zatem o sprawę narodu i o honor świętego miasta. Wezwanie „Boga ojców” pozwala umiejscowić również i tę scenę w historii zbawienia. Dzielną niewiastą, w towarzystwie milczącej służebnicy, opuszcza rodzinne miasto. Wróci do niego przed upływem pięciu dni, wyznaczonych małodusznie przez starszyznę jako termin kapitulacji.

Kolejna scena (10,11-16) rozgrywa się już w obozie asyryjskim, poza zasięgiem wzroku mieszkańców Betulii. Zatrzymana przez stráže wojskowe, zaczyna Judyta realizować swój zamiar, wpisany w Boży plan zbawienia. Jej odpowiedzi na pytania

³⁷ Temat zmiany stroju rozwija E.K. Vearncombe, „*Adorning the protagonist: the use of dress in the Book of Judith*”, [w:] A. Batten i in. (red.), *Dressing Judeans and Christians in Antiquity*, Farnham 2014, s. 117-134.

³⁸ Por. Th. Hiecke, „*Torah in Judith Dietary Laws, Purity and Other Torah Issues in the Book of Judith*”, [w:] G. Xeravits (red.), *A Pious Seductress: Studies in the Book of Judith*, Berlin 2012, s. 97-110.

wartowników są dwuznaczne, ale nie kłamliwe³⁹. Zapewnienie o „słowach prawdy” wydaje się sprzeczne z jej wcześniejszą modlitwą o „uwodzące słowo” (9,13). Trzeba jednak pamiętać o roli, jaką w taktyce wojennej pełni „diplomacja” (to greckie słowo wyraża właśnie „dwoistą mowę”). Autor natchniony ukazuje czyn Judyty na tle epoki patriarchów (por. „kłamstwa” Abrahama) i etyki „wojen Jahwe”. Podkreślając uwodzące piękno Judyty, nawiązuje zapewne do historii Sary, żony Abrahama (Rdz 12,11).

Asyryjczycy łatwo dali się zwieść fascynującym pięknem Żydówki: taki jest ironiczny motyw ostatniej sceny tej perykopy (Jdt 10,17-23). Eskorta stu wojowników towarzyszy Judycie aż do kwatery Holofernesa. Jej przybycie jest powodem wielkiego zamieszania: żołnierze z naruszeniem dyscypliny wojskowej gromadzą się tłumnie wokół nieznanym piękności. Wreszcie sam Holofernes ze swą świtą wychodzi na spotkanie Judyty, oczarowany jej urokiem. Jedna piękna kobieta dezorganizuje najpotężniejszą armię świata!

Kwatara asyryjskiego wodza ukazana jest z pewną przesadą, aby podkreślić jego zmysłowość. Szczegóły wyposażenia namiotu okażą się przydatne przy dalszej lekturze tekstu (12,1; 13,1-3; 14,14-15). Autor zdaje się nawiązywać do układu świętego Namiotu w Jeruzalem, przez co jeszcze bardziej uwidacznia bezbożność Holofernesa. Pokłon, jaki oddała mu Judyta, nie jest jednak hołdem religijnym, a tylko pokłonem należnym świeckiemu dostojnikowi. Taki sam pokłon przyjął kiedyś Dawid od żony Nabala (1 Sm 25,23), a potem od kobiety z Tekoa (2 Sm 14,4). Tutaj słudzy, oczarowani podobnie jak ich wódz postawą kobiety, natychmiast podnoszą ją z ziemi: to pierwsza zapowiedź jej zwycięstwa!

Dialog pomiędzy bohaterami narracji (11,1-23) 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 swą próżność i zmysłowość. Dwukrotne wezwanie Judyty do odwagi (11,1.3) zawiera głęboką ironię: ofiara zachęca swego kata! Pozdrowienia, z jakimi zwraca się on do kobiety, zdają się nawiązywać do prorockich wyroczni zbawczych (por. Iz 4,1-4): pycha bezbożnego generała czyni go podobnym do samego Nabuchodonozora, który stawiał siebie w miejsce Boga⁴⁰.

Mowa Judyty (11,5-9) zajmuje centralne miejsce w perykopie i w całej drugiej części księgi⁴¹. Zaczyna się od pozyskania względów pyszałka sprytnymi pochlebstwami (5-8). Szczególna ironia kryje się w inwokacji na część króla (por. Dn 2,38).

³⁹ Problemy etyczne księgi omawia szerzej M. Wojciechowski, „Etyka Księgi Judyty”, *Collectanea Theologica* 82/1 (2012), s. 21-31.

⁴⁰ Por. studium kulturowe M. Stocker, *Judith: Sexual Warrior. Women and Power in Western Culture*, Oxford 1998.

⁴¹ Zob. B. Schmitz, „The function of the speeches and prayers in the Book of Judith”, [w:] A. Brenner-Idan i in. (red.), *A Feminist Companion to Tobit and Judith*, Oxford 2015, s. 164-174.

Judyta wykazuje wyższość nad mędrkami i dyplomatami. Swe zapewnienie o prawdomówności (por. 10,13) rozumie ona inaczej niż Holofernes. Cały wers 6 jest dwuznaczny: „Panem” dla Judyty jest sam Bóg, który dokona „wielkich rzeczy” ręką kobiety. Czytelnik musi podziwiać jej spryt i zdolność przewidywania. Następny wiersz parodiuje szalone roszczenia bezbożnego króla (por. Jr 27,6; Ba 3,16-17). Równie ironicznie brzmi wiersz 8: Judyta wypowiada pochlebstwa na cześć Holofernesa, aby uspić jego czujność przed zadaniem mu śmierci.

Dwuznaczne są także zapewnienia o wiarygodności Achiora (9-10): jego teza była prawdziwa, choć postawa, jaką Judyta przypisuje swym rodakom, odbiega od rzeczywistości (11-15). Sugeruje ona, że Izraelici złamali zakazy rytualne Prawa, i tak ściągnęli na siebie gniew Boży. Skrupulatny rytualizm będzie pretekstem dla Judyty, aby wychodzić nocą na modlitwę: jest to okoliczność istotna w realizacji jej planu! Dwuznaczna obietnica (11,17: „pozostanę u ciebie”) objawi swe ironiczne znaczenie dopiero na końcu księgi. Judyta kładzie nacisk na konieczność poznania wyroczni Bożej, która wskaże jej moment klęski Izraela. W zakończeniu swej mowy (11,18-19) obiecuje ona Holofernesowi spektakularne zwycięstwo, jak to czynili niegdyś fałszywi prorocy (por. 2 Krn 18,1-11). Obraz owiec pozbawionych pasterza (por. Mt 9,36) wskazuje na okrutną ironię: ten, który zamierzał być pasterzem uciśnionego ludu, zginie wkrótce z rąk Judyty, a jego wojska się rozproszą (15,2).

W mowie Judyty można dostrzec ponowną aluzję do historii Wyjścia (Wj 5,1-2): tamte wydarzenia były w rzeczywistości rozprawą pomiędzy Jahwe a faraonem. Teraz nowym „faraonem” jest Nabuchodonozor, „król całej ziemi” (Jdt 11,7). Już wcześniej Holofernes postawił pytanie: „Któż jest bogiem?” (6,2). Faraon musiał uznać, „że ziemia należy do Jahwe” (Wj 9,29). Również Asyryjczycy muszą uznać tę prawdę, a zmusi ich do tego ręka Judyty – podobnie jak niegdyś ręka Mojżesza przymusiła Egipcjan⁴².

Następna perykopa tekstu (12,1-9) zaczyna objawiać strategię bohaterki. Nie przeraża jej perspektywa wysłania do haremu (11,23). Wierna przepisom swej religii, spożywa czyste pokarmy zabrane ze sobą z Betulii, i prosi o możliwość nocnej modlitwy, poprzedzanej zawsze rytualną kąpielą w źródlanej wodzie. Zgodnie z ironiczną konwencją narracji, Judyta zapewnia Holofernesa, że „Pan wykona przeze mnie (dosł. „moją ręką”) swój zamiar”, zanim skończy się zapas czystego pokarmu.

Motyw Wyjścia powraca także i w tym rozdziale. Pomsta Judyty na Asyryjczykach przypomina pomstę, jaką Nabuchodonozor poprzysiągł zbuntowanym narodom wymierzyć „własną ręką” (2,12). W Betulii posłuży się Pan ręką Judyty, aby wykonać swój plan. Nawiązanie do historii Wyjścia widać też w wierszu 5: o świcie Pan pokonał Egipcjan (Wj 14,24-25); o brzasku dnia, „gdy Mojżesz wyciągnął rękę”, morze wróci-

⁴² Szerzej omawia tę perykopę D.L. Gera, „*Speech in the Book of Judith*”, [w:] M. Peters (red.), *XIV Congress of the IOSOT*, Atlanta 2010, s. 413-423. Zob. też jej komentarz w serii *Commentaries on Early Jewish Literature*, Berlin 2013.

ło na swoje miejsce. Otóż Judyta „spała do północy” (to czas pobicia pierworodnych Egiptu!), a wstawiała na modlitwę „przed poranną wartą” (Jdt 12,5). Te wszystkie paschalne aluzje prowadzą do ostatecznego spełnienia zbawczego planu (13,14).

Symbolika nocy paschalnej⁴³ może objawić się w pełni dopiero podczas uczty; teraz opowiadanie osiąga swój szczyt. 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 reprezentuje świętą „Resztę Izraela”. Cały ten opis świadomie nawiązuje do pewnej sceny z życia dworu Dawida (2 Sm 13,1-14). Gwałt, jakiego dokonał Amnon w podobnych okolicznościach na Tamarze, ma przypominać czytelnikowi naszej opowieści o haniebnym zamiarze Holofernesa. Okaze się jednak, że strategia Judyty była lepsza: już od pierwszego spotkania panuje ona nad swym wrogiem.

Tę długą, kluczową scenę (12,10-13,10) 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 służącą⁴⁴ opuszcza jak zwykle obóz (13,1-10). Zaproszeni na ucztę byli tym razem wyłącznie wyżsi oficerowie i przyjaciele Holofernesa. Bagoas to imię perskie, a raczej określenie nadawane dworskim eunuchom, strażnikom haremu. Nazwa ta sugeruje, że wojsku Holofernesa towarzyszył taki harem. Najwyższym prawem 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. Judyta, tak skrupulatna w przestrzeganiu rytualnych przepisów, przyjmuje bez zastrzeżeń zuchwałą propozycję. Jej odpowiedź jest kolejnym przykładem ironii: „będzie to dla mnie radością do dnia śmierci” (oczywiście Holofernesa!). Podobnie „życie” dla Judyty oznacza śmierć wroga. Dlatego nie boi się ona przyjąć zaproszenia, gdyż pewna jest zachowania od skazy grzechu. Zgodnie z nauką proroków, wyzwolenie Izraela ma się dokonać w scenerii wspaniałej uczty⁴⁵.

Judyta „zasiadła do uczty”, a właściwie „położyła się” zwyczajem wschodnim. Widok ten musiał pijanego rozpustnika wydać ostatecznie na pastwę własnej żądz. Na jego zachęty odpowiada Judyta w słowach wyważonych, pełnych głębszego podtekstu (12,18; por. 1 Sm 26,24). Scena kończy się ostrym przeciwstawieniem postaw obojga bohaterów dramatu: Judyta do końca opanowana; Holofernes przez swą rozwiązłość już z góry skazany na klęskę (Jdt 12,19).

Następna odsłona (13,1-10) ma miejsce w tym samym namiocie, ale już po wyjściu uczestników uczty. Bagoas „zamknął namiot od zewnątrz”, pozostawiając Judytę

⁴³ Symbolikę tę na tle tradycji żydowskiej przebadał R. Le Déaut, *La nuit pascale*, Rome 1963.

⁴⁴ O ich wzajemnej relacji zob. J.A. Glancy, „*The Mistress-Slave Dialectic: Paradoxes of Slavery in Three LXX Narratives*”, *Journal for the Study of the Old Testament*, 21/72 (1996), s. 71-87.

⁴⁵ Zob. NP. Allen, „*Judith: Embodying Holiness in a Godless Space*”, *Biblische Notizen* 168 (2016), s. 17-44.

sam na sam z pijanym generałem. Teraz może ona wykonać swój zbawczy plan: śmierć Holofernesa oznacza życie dla Izraela! Każę więc służącej czekać na zewnątrz; także Bagoasowi przypomina, że jak zwykle przed świtem udadzą się obie na modlitwę. Następuje moment przełomowy w całej narracji. Czytelnik, znając już pobożność Judyty, nie dziwi się, że powierza ona Bogu najważniejszy czyn swego życia.

Tym razem jest to cicha inwokacja do „Boga wszelkiej mocy” (13,4), gdyż wiąże się z prośbą o „siłę w tym dniu” (w. 7). Dzieło jej rąk okaże się bowiem zbawczym dziełem Boga „dla wywyższenia Jeruzalem”. Judyta staje przed łóżem potężnego Holofernesa jako narzędzie Boga Izraela. Jej ręką Bóg cudownie obroni Świątynię narażoną na pohańbienie i wyzwoli bezbronny lud. Modlitwa Judyty utożsamia ją całkowicie z Jerozolimą: obydwie będą wywyższone przez swe uniżenie (por. Łk 1,52). Autor nawiązuje tu do wydarzenia, które miało miejsce niegdyś na tejże równinie Ezdrelonu, gdy generał Sisera padł z ręki dzielnej Jaeli (Sdz 4,17-22)⁴⁶.

Na ironię zakrawa też fakt, że Holofernes ginie od własnego miecza i na własnym łożu, splamionym tyłoma zbrodniami. Zbrojny czyn Judyty odwraca tradycyjne role kobiety i mężczyzny. Przy pierwszym spotkaniu „Holofernes spoczywał na swym łożu pod purpurową zasłoną” (Jdt 10,21). Teraz Judyta zepchnie jego ciało z łoża i zedrze zasłonę. Pycha światowej przemocy musi ulec wobec pokornej wiary Izraela. „Dziedzictwo”, jak określiła Judyta w swej modlitwie (13,5) lud Boży, przypomina wydarzenia Wyjścia, uwieńczone przymierzem synajskim. Kontynuacją zbawczych dzieł Boga jest czyn Judyty, zapowiedź zniszczenia wrogów. Judyta nie tyle jednak prosi o pomstę, ile raczej o zwycięstwo Boga i Jego ludu nad ciemnym zycielem.

W kolejnej scenie (13,11-14,10) narracja zamienia się w liturgię dziękczynną. Po powrocie do Betulii, Judyta ukazuje ludowi głowę Holofernesa. Na ten widok zdumienie ogarnia cały tłum. Wybucha on okrzykami radości, dziękując Bogu i sławiąc bohaterkę (13,17-20). W odpowiedzi Judyta poucza lud, jak ma się przyczynić do ostatecznej klęski wroga (14,1-4); świadectwo Achiora dopełni radości ludu (5-10). Pan rzeczywiście towarzyszy Judycie w tryumfalnym powrocie do miasta. „Bóg z nami” (13,11) to imię mesjasza, którego zapowiadał prorok (Iz 7,14; 8,10). Judyta ponownie jest tu uosobieniem całego narodu, a jej zbawcze dzieło wpisuje się w ciąg „świętych” wojen (por. 16,2).

Mieszkańcy Betulii wraz ze starszą gromadzą się wokół Judyty z pochodniami w rękach, „aby rozproszyć ciemność” (14,13). Ta symboliczna scena nawiązuje znów do nocy paschalnej: oznacza zwycięstwo światła nad mrokiem niewoli (Wj 14,24). Judyta, jak niegdyś siostra Mojżesza, wzywa wszystkich do podjęcia hymnu uwielbienia Boga (por. Wj 15).⁴⁷ Zwrot „moją ręką” podkreśla podstawowe prawo Bożych rządów nad światem: „On rozprasza pyszniących się zamysłami serc swo-

⁴⁶ Por. S.A. White, *“In the Steps of Jael and Deborah: Judith as Heroine”*, [w:] J.C. VanderKam (red.), *“No One Spoke Ill of Her”: Essays on Judith*, Atlanta 1992, s. 5-16.

⁴⁷ Por. A. Tronina, *“Per Ecclesiam ad Mariam. Cztery biblijne kantyki zwycięstwa”*, *Salvatoris Mater* 4/3 (2002), s. 273-292.

ich, strąca władców z tronu, a wywyższa pokornych” (Łk 1,51-52). Siła Izraela leży w tym, co dla świata wydaje się słabością: w jego wierze i modlitwie.

Zdumienie ludu (13,17) przeradza się teraz w uwielbienie Boga. W odpowiedzi na zachętę Judyty wszyscy jednomyślnie wyrażają Mu wdzięczność za pokonanie 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 (14,18-20). Nic dziwnego, że słowa te Kościół chętnie odnosi w liturgii do Matki Zbawiciela. Gdy Ewangelista kładzie je w usta Elżbiety (Łk 1,42), inspiruje się zapewne tekstem Księgi Judyty⁴⁸.

W zakończeniu błogosławieństwa wraca motyw „wywyższenia”, charakterystyczny dla drugiej części utworu. Naukę o „wywyższeniu pokornych” podejmie hymn *Magnificat* (Łk 1,52). To w Maryi wypełnia się literacki obraz Judyty jako uosobienia nowego Izraela: to Ona „nie szczędziła życia”, aby zapobiec klęsce ostatecznej (Jdt 13,20). Izrael może być zbawiony jedynie przez ofiarę, która jest zdolna podporządkować osobiste plany człowieka dobru wspólnemu. Odpowiedzią ludu na słowa Ozjasza jest liturgiczne „amen”: tak, to prawda!

Teraz zabiera głos Judyta, jakby przejmując dowództwo obrony. Autor nadał jej rysy Dawida, który głowę Goliata miał zanieść do Jeruzalem (1 Sm 17,54), a zwłaszcza Judy Machabeusza po jego zwycięstwie nad Nikanorem (1 Mch 7,47; 2 Mch 15,33). Cały lud winien zobaczyć ostateczny tryumf pokornej wiary (Jdt 14,1). Pełne zwycięstwo Izraela objawi się o świcie, gdy słońce rozprasza ciemności. Wtedy Izraelici mają upozorować atak na pozycje asyryjskie. Hagiograf konsekwentnie przedstawia Judytę jako „niewiastę mężną”. Jest ona nową Jerozolimą, która przez heroiczną wiarę niesie światu zbawienie. Podobnie jak Debora, jej literacki pierwowzór (Sdz 4,4-16), Judyta nie uczestniczy osobiście w walce, lecz przewodzi jej duchowo. Gdy pojawiła się ona po raz pierwszy (rozdz. 8) w krytycznym momencie oblężenia Betulii, jej słabość kontrastowała z potęgą Asyryjczyków. Teraz ironia losu sprawiła, że tamci nie mają już woda, ale Betulia odzyskała Judytę!⁴⁹

Oto u jej boku pojawia się „mędrzec pogański”, Achior (14,5-10)⁵⁰. Autor natchniony nie waha się wspomnieć o jego nawróceniu. Wcześniej (6,10-16) Holofernes kazał go związać i porzucić u bram Betulii, aby podzielił los oblężonych; teraz on właśnie stanie się patronem wszystkich prozelitów. Achior reprezentuje więc uczciwych pogan, którzy znaleźli drogę do prawdziwego Boga. Również to nawrócenie wpisuje się w zbawcze dzieło Judyty. Szczegół ten wskazuje na uniwersalizm przesłania księgi: autor rehabilituje pogardzanych pogan i otwiera im drogę do wspólnoty z Izraelem.

⁴⁸ Zob. I. Zielonka, „Kobieta sławiona pieśnią w Starym Testamencie – Judyta (Jdt 9; 14; 16)”, [w:] *Nie wstydzę się Ewangelii* (Fs. Z. Kiernikowski, red. W. Chrostowski), Warszawa 2011, s. 475-487.

⁴⁹ Zob. B. Schmitz, „The Construction of Role Patterns in the Book of Judith”, [w:] H. Lichtenberger (red.), *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature*, Berlin 2009, s. 77-94.

⁵⁰ Prawdopodobnie wariant imienia aramejskiego mędrca Achikara; zob. A. Tronina, „Aramejski Achikar i hebrajski Hiob”, [w:] *Pan moją mocą i pieśnią* (Fs. T. Brzegowy), Kraków 2006, s. 231-238.

W następnej perykopie (14,11-15,7) uwaga czytelnika przenosi się 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 objawia strażom wojskowym straszliwą prawdę. Wiadomość o ataku Izraelitów stopniowo, przez odpowiedzialnych oficerów, dociera do Bagoasa. Jest on obecnie najważniejszą osobą w obozie. Odnalezieniem okaleczonych zwłok naczelnego wodza wywoła oczekiwany efekt.

Czytelnik odnajduje tu ironiczne nawiązanie do pierwszego spotkania Judyty z Holofernelem (11,19). Wtedy usłyszał on obietnicę tronu w Jeruzalem, teraz nie ma już głowy, którą miała wieńczyć korona Izraela! Rozpaczliwy płacz Bagoasa (14,16) jest radosną nowiną dla mieszkańców Betulii. W ten sposób autor maluje kontrast pomiędzy ufnością Izraela a rozpaczą pogan. Asyria, podobnie jak niegdyś Egipt, musi uznać potęgę „niewolników” (14,18) wspieranych mocą ramienia Jahwe.

Druga połowa tej perykopy (15,1-7) ukazuje dramat odmiany losu, charakterystyczny dla apokaliptyki. Role uczestników dramatu nagle się zmieniają: 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). Ironicznie mówiąc, obecna panika jest następstwem złamanej wówczas dyscypliny! Jednakże pełny sukces Izraela może się dokonać jedynie wspólnym wysiłkiem narodu (15,4-5). Potwierdzają to szczegóły topograficzne, zaczerpnięte częściowo jeszcze z historii Abrahama (por. 4,4-6), a także terminy: „wszyscy razem, zgodnie”. Autor z upodobaniem rozwija motyw całkowitej klęski i złupienia wroga (por. Wj 12,35-36).

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

W końcowej części księgi (15,8-16,20) pojawia się ponownie główna bohaterka opowieści. Można tę scenę podzielić na trzy odsłony: gratulacje złożone Judycie (15,8-13); jej pieśń dziękczynna (16,1-17); uroczystości w Jeruzalem (16,18-20). Sam arcykapłan wraz ze starszyzną ludu przybywa z Jeruzalem, aby na miejscu ocenić sytuację po zwycięstwie. Judyta, która w krytycznym momencie wezwała do siebie starszyznę Betulii (8,10), przejmując inicjatywę we własne ręce, obecnie przyjmuje podziękowanie od duchowych przywódców ludu. Autor natchniony chciał w ten sposób podkreślić jej tożsamość z ludem Bożym. Judyta odbiera część nie jako osoba zasłużona dla miasta, lecz jako „wywyższenie Jeruzalem” i chluba całego narodu (15,9).

Liturgia chrześcijańska odnosi tę pochwałę do Matki Zbawiciela, prawdziwej „Córy Syjonu”. Paralela staje się bardziej oczywista, gdy pamiętamy, że Judyta

uosabia lud Boży w jego walce antyboską potęgą. Ponownie wraca tu motyw „ręki” (15,10): Nabuchodonozor poprzysiął, że „własną ręką” (2,12) pomści się na narodach; Bóg zniweczył jego zamiary „ręką kobiety”. To ironiczne zestawienie spina już zakończenie księgi z jej początkiem. Ludy Wybrzeża witały niedawno Holofernesa „wieńcami, tańcem i muzyką” (3,7); teraz lud Izraela wita tak samo Judytę. Namiot Holofernesa, który miał być miejscem jej hańby, stanowi główne trofeum wojenne Judyty (15,11). Takich ironicznych zestawień można tu znaleźć więcej⁵¹.

Zaczyna się teraz hymn wdzięczności, nazwany dalej „pieśnią nową” (16,13). Werset wprowadzający nawiązuje do obrazu Miriam, siostry Mojżesza, śpiewającej z kobietami pieśń zwycięstwa (Wj 15,20-21). Pieśń Judyty przypomina też inne kantyki zwycięskie dawnego Izraela (Sdz 5; 1 Sm 2). Formalnie składa się ona z trzech części: dziękczynienie (1-2), właściwy kantyk zwycięstwa (3-12) i „pieśń nowa” ku czci Pana wszechświata, władcy historii. Wstępne dziękczynienie mówi o „Bogu, który niszczy wojny”. Jest to, podobnie jak we wcześniejszej lamentacji (9,7), śmiała reinterpretacja dawnego obrazu Boga Izraela⁵². Izraela zawdzięcza swe zwycięstwo niewidzialnej obecności Jahwe „pośród swego ludu”. Judyta jest tu uosobieniem całego narodu: „wyrwał mnie” oznacza więc ocalenie Izraela.

Właściwy kantyk zwycięstwa zawiera najpierw opis inwazji wojsk nieprzyjacielskich (3-4), dzielnego czynu Judyty (5-9), a wreszcie ucieczki i rzezi pogan (10-12). Przeciwstawienie brutalnej przemocy wroga i słabości kobiety streszcza drugą część księgi w mocnym obrazie epickim. Autor nie waha się użyć terminów wziętych z mitologii greckiej, aby zilustrować walkę Dawida z Goliatem (1 Sm 17). Ironiczne jest zestawienie szczegółów kosmetyki kobiecej z nagłym przywołaniem „miecza” (16,9).

Końcowe wersety, nazwane „pieśnią nową” to mała antologia cytatów z Psalterza. Faktycznie tworzą one nową pieśń, której tematem nie jest już historia Izraela, lecz opis Sądu Ostatecznego. Na koniec autor przypomina naukę proroków, którzy ponad formalizm rytuału ofiarniczego stawiali wewnętrzną postawę serca, otwartego na służbę Bogu. Ostatni wers kantyku to obraz karzącego sądu, jaki czeka wrogów Izraela. Historia Judyty jest ilustracją tego sądu, a głowa Holofernesa to symbol ostatecznej klęski pyszałków.

Trzecia odsłona perykopy końcowej (16,18-20) ukazuje liturgiczną celebrację zwycięstwa w Jeruzalem. Ewangelista Łukasz posłużył się tą sceną, mówiąc o pielgrzymce Maryi do Elżbiety tą samą trasą (Łk 1,39-56). Łupy wojenne Judyty poświęca Bogu, sprawcy zwycięstwa. Do przedmiotów podarowanych jej przez lud (15,11) dodaje także własne trofeum: kotarę zabraną z sypialni Holofernesa. W ten ironicz-

⁵¹ Por. Th. Staubli, „*Judith's Victory Celebration and the Iconography of Twigs in Judith 15,12-13*”, [w:] I.J. de Hulster i in. (red.), *Iconographic Exegesis of the Hebrew Bible/Old Testament*, Göttingen 2015, s. 329-348.

⁵² Kolejna ironiczna trawestacja tekstu; zob. B. Schmitz, „*The Lord who shatters wars. The formative importance of the Song of the Sea (Ex 15,1-18LXX) for the Book of Judith*”, *Journal of Septuagint and Cognate Studies* 47 (2014), s. 5-16.

ny sposób wyjaśnia autor symbolikę opowiadania. To, co dla bezbożnego generała miało sprofanować świętość, dzięki Judycie będzie zwrócone Świątyni jako zasłona dzieląca *sacrum* od *profanum*.

Epilog książki (16,21-25) ukazuje Judytę w ostatnich latach jej życia. Po powrocie do Betulii pozostała ona w stanie wdowim, otoczona powszechnym szacunkiem. Podeszłe lata, jakich dożyła (por. Łk 1,7), są znakiem błogosławieństwa niebios. W całym opowiadaniu Judyta jest uosobieniem wiernego ludu Bożego. Wiersz końcowy jest echem podsumowań, charakterystycznych dla epoki sędziów (Sdz 3,11.30; 5,22; 8,28). Formuła ta ponownie podkreśla utożsamienie historii Judyty z dziejami narodu. Pokój osiągnięty jej ręką trwał jeszcze długo po jej śmierci. Judyta żyje, dopóki żyje Izrael: widać tu tęsknotę za eschatologiczną radością ludu Bożego w pokoju bez granic.

Ironiczna twarz Księgi Judyty pozwala lepiej zrozumieć jej znaczenie dla chrześcijan. Nie przypadkiem pobożność ludowa widzi w Judycie zapowiedź Maryi. Średniowieczny kaznodzieja i mariolog, św. Antoni Padewski, wychodzi w swej typologii (Judyta – Maryja) od łacińskiego tekstu Rdz 3,15: „Ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo eius”. W kazaniu na święto Zwiastowania przywołuje on dzielną Judytę, która ucięła głowę Holofernesa, czyli pychę diabelską. „Pokora zetrze pychę diabła”⁵³. W innym kazaniu podpowiada on słuchaczom, jak mogą oni deptać głowę węża. Skuteczną bronią przeciw zakusom złego ducha jest poprawne myślenie o sobie, o swoim początku i końcu. Kto o tych sprawach poprawnie myśli, odcina pychę diabelską⁵⁴.

Staropolskie *Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny* odnoszą do niej tytuł „Judyt wojująca”⁵⁵. Maryja, podobnie jak biblijna Judyta, jest więc obrazem ziemskiego Kościoła, walczącego o zbawienie swych dzieci (*Ecclesia militans*). Skuteczną bronią w tej walce jest pokorne poddanie się suwerennej woli Boga. Takie właśnie jest przesłanie autora Księgi Judyty, zawarte w ironicznym przeciwstawieniu tytułowej bohaterki zuchwałemu wodzowi wojsk asyryjskich. Tak silny kontrast przywodzi czytelnikowi na myśl sławną zapowiedź zwycięstwa Mesjasza nad „wężem” (Rdz 3,15). To z kolei uzasadnia chrześcijańską lekturę tej książki oraz typologię Judyty – Maryja.

⁵³ S. Antonius de Padua, *Sermones dominicales et festivi*, Padova 1979, t. II, s. 354.

⁵⁴ Tamże, t. III, s. 153 („qui bene cogitat, a se superbiam diaboli amputat”).

⁵⁵ We wcześniejszej wersji: „Tyś mocna białogłowa, Judytha do tego, Abisai Dawida żywiąca prawego”. Zob. J. Królikowski, „*Godzinki o niepokalanym poczęciu Maryi ze Starego Sącza*”, [w:] G.M. Bartosik (red.), *W służbie Bogarodzicy*, Częstochowa 2009, s. 166.