

PIOTR WASZAK

BÓG STAREGO TESTAMENTU DRZEWEM?! OZ 14,[8-]9 JAKO ŚWIADECTWO PRZEJŚCIA OD KULTURY KULTU DRZEW I KAMIENI DO ODRZUCENIA BOŻKÓW W IZRAELU

Kultura Palestyny ze względu na jej dziedzictwo historyczne w bardzo zamierzonych, kananejskich czasach, stanowiąc zlepek innych kultur, była „kulturą kultu drzew i kamieni”¹. Ten stan rzeczy „odziedziczyli” także żarliwi obrońcy monoteizmu w Izraelu i gorliwi przeciwnicy kultu nie tylko kamieni i drzew, ale wszystkiego, co politeistyczne i pogańskie – prorocy. Tym bardziej zaskakuje fakt, iż jeden z nich – Ozeasz – odważył się, by na przestrzeni przekazywanego przez siebie w imieniu Boga Jahwe orędzia o Nim samym, wyrazić poprzez Boże usta wyznanie wyrażone w 1 os. lp.: *yāšubû yōšbê b^ešillô ... ’ānî ‘ānîti wa’āšûrennû ’ānî kibrôš ra’ānān mimmenni pery^ekā nimšā’* („I wrócę, mieszkający² w jego

¹ H. Langhammer, „Ogólne wprowadzenie do współczesnej introdukcji do Starego Testamentu”, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 28. Zob. także: S. Scham, „The Days of the Judges: When Men and Women Were Animals and Trees Were Kings”, *JSOT* 26 (2002), 37-64.

² Na temat znaczenia hebr. rdzenia כשׁ jako zasadniczo zabezpieczającego charakter towarzyszenia podstawowym czynnościom egzystencjalnym zamieszkiwania lub osadzenia (czy też przebywania lub najogólniej – bytowania) zob. M. Görg, „כשׁ, yšb”, *TDOT VI*, 420-438.

cieniu³ ... Ja wysłuchałem (odpowiedziałem) i Ja obserwuję (doglądam) go⁴, Ja [jestem] jak *b^erôš*⁵ zielony (bujny). Dzięki mnie owoc twój odnalazł się / został uzyskany⁶; Am 14,8a.9b)⁷.

³ Polskie przekłady, np. BT w kolejnych wydaniach, idąc zapewne za wersją Peszitty tłumaczyły „w moim cieniu”. Tymczasem z tekstu hebr. wynika, że chodzi o cień, który dawać będzie Izrael (gdy Jahwe będzie dla niego *rosą*), do którego uprzednio odniesiona została metafora *oliwki* i [drzew lasu] *Libanu* (por. Oz 14,6-8).

⁴ Byłoby to *obserwowanie* związane możliwie nawet z tak intensywną obecnością, iż posunięta aż po sens *czatowania* właściwego dla dzikiego zwierzęcia, co wyrażać może hebr. rdzeń שרר (por. Oz 13,7).

⁵ Hebrajskie określenie *b^erôš* występuje 21 razy w hebr. ST. W 12 przypadkach oznacza drewno jako materiał dla przedmiotów kultury materialnej lub celów konstrukcyjnych (1 Krl 5,22.24; 6,15.34; 9,11; 2 Krn 2,7; 3,5; Iz 60,13; Ez 27,5; metaforycznie Pnp 1,17; nadto 2 Sm 6,5; Na 2,4). Drewno tego drzewa było wysoko cenione; 8 razy mowa o nim wraz ze słynnym cedrem z Libanu. Drzewo hebr. *b^erôš* musiało być wysokim drzewem, które dawało drewno (belki) bardzo użytecznego kształtu. Rosło na górach Libanu, ponieważ jest wspominane w kontekście zamówienia Salomona na drewno cedru zaadresowane do króla Hiram z Tyru (1 Krl 5,22.24; 9,11; 2 Krn 2,7 [musiało być importowane]). M. Zohary utrzymuje, że hebr. ברוש *b^erôš* normalnie oznacza „wiecznie zielony cyprys”, lecz kiedy słowo to połączone bywa z ארז (*ariz*), wówczas – „cedr” lub, gdy występuje wraz z nazwą Libanu, oznacza „inne drzewo iglaste” np. sosnę (z Cylicji lub z Aleppo). Zob. M. Zohary, *Plants of the Bible*, Cambridge 1982, 106n. Por. K.A. Tångberg, „I am like an Evergreen Fir; From Me Comes Your Fruit: Notes on Meaning and Symbolism in Hosea 14,9b (MT)”, *SJOT* 3 (1989), 81-93. Tångberg podkreśla przy tym, iż w starożytności specyfikacje botaniczne nie miały tej samej precyzji, co współczesne naukowe książki i słowniki. Tamże, 83n.

⁶ Czasownik hebrajski pochodzący od hebr. rdzenia מנצח (wyrażającego także ideę „osiągania, zdobywania” i oddającego zewnętrzną ideę „ruchu”) został użyty tutaj w koniugacji nifał, która zakłada możliwość zarówno zwrotnego, jak i biernego tłumaczenia. Ponadto zastosowany został przez autora natchnionego w formie dokonanej perfectum, która zasadniczo podkreśla aspekt dopełnienia czynności, a zarazem jej trwanie, co do zaistniałych skutków, przynajmniej w ocenie mówiącego. Por. S. Wagner, „מנצח, *mš²*”, *TDOT VIII*, 465-483.

⁷ Terminy: *b^erôš* (określający zwyczajowo drzewo zawsze zielone, słynące z trwałości i wytrzymałości swego drewna, praktycznie uodpornione na gnicie czy butwienie), *ra^ʿānān* („żywy, zielony, bujny”) i *p^eri* („owoc” [przypisany wszakże odbiorcom orędzia, beneficjentom drzewa) tworzą razem niewątpliwie pole semantyczne drzewa żywego (nie pnia lub drewna jako buldęca). To semantyczne pole drzewa jest połączone w w. 9 z drugim polem semantycznym, jakim jest relacja osobowa (śmiało: *ʿānī* - „Ja [jestem]”), adresat [przyrostek 2 os. lp.: „twój” - *kā*] i zwrot „ode mnie” [*mimmennī*]). W Oz 14,9 mówiący wyraża zarazem przekonanie, że jest szczególnie istotny dla swego odbiorcy, jako warunkujący dobro (jego bądź innych). Te dwa pola semantyczne tworzące napięcie (typowe dla metaforycznego języka) łączy partykuła porównawcza „jak, niby, niczym” (*k^c*). Por. B. Oestreich, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8): A Study of Hoseanic Pictorial Language*, Bern 1998, 192. W kontekście Ozeaszowego przepowiadania F. Landy mówi o integracyjnych i dezintegracyjnych aspektach metafory. Przepływ właściwości jednego semantycznego pola do innego jest instrumentem integracji; ona odsłania równoważność pomiędzy odległymi pojęciami, zarazem obok ustalenia zgodności dochodzi do nowej ukierunkowanej wymiany znaczeń. F. Landy, „In the Wilderness of Speech: Problems of Metaphor in Hosea”, *BibInt* 3 (1995), 35.

W tej natchnionej prorockiej wypowiedzi Bóg Biblii zostaje zatem utożsamiony (utożsamia się) z drzewem i to w kontekście polemiki z kultem bożków, o czym świadczy retoryczne pytanie z początku w. 14, włączone w kontekst metafory: „Efraimie, cóż mi jeszcze [wspólnego] z bożkami?” (*ʿēḫrayim ma^h-lli ʿôḏ lāʿāšabbîm*, Am 14,9a). Ten zabieg literacki związany z biblijną metaforą drzewa jest istotnie niezwykły i jedyny w całym Starym Testamencie⁸. Także dla starożytnych tłumaczy greckich i syryjskich fakt ten stanowił teologiczny problem⁹. Domaga się zatem wnikliwego naświetlenia, dla wyjaśnienia racji, którymi mógł kierować się autor natchniony w swej proroczej wypowiedzi¹⁰, tym bardziej, że Ozeasz w przepowiadaniu zdecydowanie potępiał idolatrię oraz kultu naturalistyczne wraz z ich wynaturzeniami¹¹.

⁸ Choć co do swej wymowy teologicznej tekst Oz 14,8-9 kwalifikuje się ogólnie jako jeden z przykładów obrazu błogosławieństwa, dobroci i pełni wyrażonego metaforą drzewa, w którym to Jahwe, Bóg przymierza z Izraelem, jest źródłem jego pomysłowości fizycznej i duchowej. Zob. *Słownik symboliki biblijnej*, red. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III (PSB 20), Warszawa 2003, 163. Wyjątkowe dla Biblii w tym ujęciu byłoby jedynie dendrologiczne przeniesienie godności królewskiej b e z p o ś r e d n i o na Boga Izraela.

⁹ Choć tekst hebrajski wyraźnie mówi: „Ii” - „mi”, był on mimo to różnie poprawiany. Przekład grecki LXX ma: „Efraimowi, co jeszcze z bożkami?”; syryjska Peszitta zaś: „Rzekł Efraim: Co mnie jeszcze z bożkami?” Z kolei aramejski *Targum Jonatana*, komentując tekst, tłumaczy: „Ja ukocham go i ... uczynię go pięknym cyprysem, któremu wybaczę, żeby uczynić ich nawrócenie możliwym” (zob. A. Sperber, *The Bible in Aramaic According to Targum Jonathan III*, Leiden 1962, a także: P. Churgin, *Studies in Targum Jonathan to the Prophets*, New York–Baltimore 1983, 132). Tł. polskie BT proponuje: „Co ma jeszcze Efraim wspólnego z bożkami?” Por. *Hebrajsko-polski Stary Testament. Prorocy. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem słów hebrajskich* (PSB 28), oprac. i wstęp A. Kuśmirek, Warszawa 2008, 1428 (tł. i uwagi M. Szmajdzińskiego).

¹⁰ Ozeasz (jak wskazują szczegółowe badania) używa generalnie metaforyki i przenośnego języka ze świata natury do przedstawienia: 1) polemiki przeciwko baalizmowi, 2) zapowiedzi spustoszenia Izraela oraz jego odnowy (przywrócenia Bożego ludu na jego ziemi), 3) apelu do wyobraźni religijnej i doświadczenia życia słuchaczy, aby skłonić ich do przejścia z niewierności do wierności. Tenże przenośny język ze świata natury naświetla dążenie Ozeasza do zaprowadzenia silnej, angażującej i transformacyjnej relacji, która istnieć winna pomiędzy Jahwe a Izraelitami, doświadczającymi Bożej litości i przekształcającej miłości Boga. Por. C.J. Dempsey, „Hosea’s Use of Nature”, *TBT* 39 (2001), 347 oraz 353.

¹¹ Por. M. Gołębiowski, „Prorocy mniejsi. Ozeasz”, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 316-319, zwł. 317; T. Brzegowy, „Prorocy Amos i Ozeasz w walce o czysty kult”, w: *Dzieci jednego Boga: praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago 1989*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1991, 94-126 (Ozeasz rozpoczął swą działalność wkrótce po Amosie, w okresie ok. 760-725 przed Chr.; por. J. Drozd, „Księga Ozeasza”, w: *Księgi Proroków Mniejszych* (PŚST XII/1), red. S. Łach, Poznań 1968, 37).

1. STATUS *QUAESTIONIS* BADAŃ

Analizując kontekst wskazanego fragmentu, stwierdzono, iż zajmuje on szczególne miejsce w Ozeaszowym proroctwie, jest bowiem częścią (zwieńczeniem) zakończenia księgi (tzn. Oz 14,2-9), stanowiąc „nowe wezwanie Izraela do nawrócenia oraz obietnicę zmiłowania Bożego”¹² (jakby „echo liturgii pokutnej zakończonej obietnicą odpowiedzi na modlitwę tych, których żal będzie autentyczny”¹³). Wiersz 10, zamykający prorocką księgę, uznaje się już na ogół za jedną z nielicznych interpolacji pochodzenia redakcyjnego¹⁴ oraz zachętę o charakterze mądrościowym¹⁵.

Próbowano wielokrotnie wprowadzać różnorodne arbitralne poprawki krytyczne zachowanego tekstu masoreckiego oraz ingerować tym samym w sens analizowanego fragmentu zawierającego metaforę drzewa. Jednak nowsze badania ukazują coraz częstszą skłonność egzegetów, by interpretować hebrajski tekst natchniony Oz 14,9 bez uciekania się do poprawek (Braulik (1991); Eidevall (1996); Seiffert (1996); podobnie Jacob (1992); Zevit (1997) oraz Couturier (1995) z zastrzeżeniami)¹⁶.

¹² T. Brzegowy, „Święty Bóg i jego grzeszna oblubienica Izrael (Księga Ozeasza)”, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków. Od początków profetyzmu do Niewoli Babilońskiej* (WMWKB 4), red. T. Brzegowy, J. Frankowski, M. Gołębiowski, Warszawa 2001, 70.

¹³ W ten sposób: Tängberg, „I am like an Evergreen Fir”, 81.

¹⁴ Por. M. Gołębiowski, *Prorocy mniejsi*, 316-319, zwł. 317n (przypis nr 5).

¹⁵ Miałaby ona pochodzić (jak i Oz 1,1) z ok. VI w. przed Chr. Por. T. Brzegowy, „Święty Bóg”, 71. Wypowiedź: „Któż jest tak mądry, aby to pojął, i tak rozumny, aby to rozważył? Bo drogi Pańskie są proste: kroczą nimi sprawiedliwi, lecz potykają się na nich grzesznicy” (*mi ḥāḳām w^e yāḥbēn ʿelleḥ nāḥôn w^e yēdāʿēm kī-y^e šārīm darḳē yhwḥ w^e šaddīqīm yēḷkū ḥām ūpōšʿim yikkāšlū ḥām*) określana bywa w literaturze przedmiotu również albo jako pobożnościowe napomnienie redaktora, albo nawet jako późniejszy cyniczny osąd tłumacza całości dzieła i stąd jest błędnie rozpatrywana w całkowitej izolacji, ze względu na domniemany brak ciągłości z resztą księgi. W tym podejściu pomija się wszakże stałą obecność motywu *ludzi bezrozumnych*, powracającego wielokrotnie na przestrzeni Oz 4-14. Na temat zob. Ch.-L. Seow, „Hosea 14:10 and the Foolish People Motif”, *CBQ* 44 (1982), 212-224.

¹⁶ Hebr. אָנִי עֲנִיתִי וְאֲשֶׁרָה אֲנִי: „Ja jemu odpowiadam i go obserwuję” (*ʿānī ʿānītī waʿāšūrānū*) w Oz 14,9, wobec (zdaniem niektórych egzegetów) gramatycznych i teologicznych niekonsekwencji w tekście, od czasu propozycji Wellhausena (1964) bywa poprawiane współcześnie do dziś na אָנִי עֲנִיתִי וְאֲשֶׁרָה אֲנִי: „Ja jestem jego Anat i jego Aszerą” (*ʿānī ʿānātō waʿāšērātō*). Już LXX czytała ἐγὼ ἐταπεινώσα αὐτὸν καὶ ἐγὼ κατισχύσω αὐτὸν („Ja go upokorzyłem i ja go umocnię”), być może od hebr. *ʿinnītī*, wywodząc czasownik od rdzenia *ʿnh* (II; *pi* „upokorzyć/poniżyć”), i *waʿāšōrānū*, który zakłada niepotwierdzony rdzeń *šrr* (idea „bycia stabilnym / stanowczym / niewzruszonym”; por. *HAL šrr*; Muraoka (1993): κατισχύω). Wulgata czytała: *ego exaudiam et dirigam eum* – „Ja usłyszę i skieruję go” (być może połączyła drugi czasownik z rdzeniem *ʿšr* (I; *pi* – „prowadzić”). Współcześnie rozważana była również poprawka *waʿāššōrenū*; „Ja uczynię go szczęśliwym” (na podstawie rdzenia *ʿšr* [II: „bycie szczęśliwym”]) i zdobyła ona trochę popularności. Inni badacze wydają się zadowoleni z lektury *waʿāššōrenū* (odczytując w tekście źródełstów *šwr*) wyrażający takie czynności, jak: „zajmować się czymś/dogłądać/zadbać/zatroszczyć/popilnować/strzec/czuwać ...”. Jednakże Wagenaar np. jest zdania, iż konsekwentna interpretacja form gramatycznych w tym

Mimo to nadal konstruowane są bardzo złożone hipotezy historyczno-redakcyjne w odniesieniu do Oz 14,9 i jego najbliższego kontekstu, proponujące przyjęcie wielowarstwowej genezy analizowanej wypowiedzi prorockiej, a zarazem zasadność jej interpretacji w kontekście wnoszonych poprawek w lekturze tekstu¹⁷.

Proponowano również interpretację fragmentu Oz 14,9 na bazie jego formy (tzn. kryteriów gatunku literackiego), przekonując, iż przejście od 2 os. (adres narracyjny) do orzeczenia w 3 os. nie jest bynajmniej wyjątkowe w języku poetyckim lub prorockim. W związku z tym tłumaczono Oz 14,9 jako część dialogu pomiędzy ludem a Bogiem:

- „Efraimie, cóż Ja ...?”
- „Ja odpowiem ...”.
- „Ja jestem ...”
- „Twój owoc ...”

wierszu sugeruje, że to „idole/bożki” (*‘āšabbîm*) wspomniani w w. 9a mogliby pozostawać w związku z proponowanym przyrostkiem (sufiksem) 3 os. lp. r.m. najpierw w kontekście polemiki pomiędzy JHWH i innymi bogami kananejskiego panteonu (a zarazem na zasadzie użycia przyrostka lp., w odniesieniu do l.mn.; por. *GKC* 135p; 145m). Przy tym rdzeń שׁוּר, jeśli chodzi o „idoli” – zdaniem Wagenaar – związany jest z ideą „czajenia się/śledzenia” w paralelizmie z rdzeniem עָנָה, który częściej niż „odpowiadać” oznacza raczej: „dać dowody, świadczyć przeciw”. Dlatego w. 9b Wagenaar tłumaczy jako: „[idole/bożki] ja zaświadczę przeciwko nim i rzucę im wyzwanie”. Zob. J.A. Wagenaar, „I Will Testify Against Them and Challenge Them»: Text and Interpretation of Hosea 14:9”, *JNSL* 26 (2000), 127-131.

¹⁷ Jeden ze współczesnych reprezentantów tego nurtu F. Gangloff, przyjmując perspektywę diachroniczną, ale bez pretendowania do szczegółowej datacji czy opisywania procesów redakcyjnych, zaproponował np. przyjęcie następującego możliwego kontekstu literackiego i historycznego, rzutującego, jego zdaniem, na specyfikę Oz 14,9:1) W Izraelu w VIII w., tradycja Ozeaszowa, albo sam prorok, inspirowała się pewnymi mitami (możliwe, iż z Ugarit, gdzie występowały liczne bóstwa żeńskie, szczególnie Atirat-Matka, protektorka, prawowita żona Ela, oraz Anat, siostra Baala), aby walczyć przeciwko wpływom bogiń-drzew na lud. 2) Oz 14,9 – poniekąd, jak chciał Wellhausen – posługiwałby się starożytną cytacją kultyczną, zawierającą imiona Anat i Aszery, i odnosił ją do Jahwe za pomocą obrazu cyprysu *sempervirens*. 3) Pod koniec VII w. redaktor deuteronomistyczny, dokonując uważnej recenzji tekstu, zgorszony obecnością bóstw, które zwalczał, zmienił ich imiona w ten sposób, aby zintegrować je z resztą Księgi Ozeasza. Na wzór Oz 4,17 wprowadziłby on tym samym w Oz 14,9 „Efraima” i sklawifikował oba bóstwa jako „niechciane”, określając je jako „idoli/bożków”. W podwójny sposób zaznaczyłby więc własną ingerencję w tekst: wprowadzając określenie „Efraima” oraz „bożków/bóstwa”. 4) Ze względu na popularność motywu cyprysu i bogiń-drzew, tradycja sięgająca VII w. niejako szukałaby najpierw literackiego pogodzenia (uzgodnienia) przed podjęciem polemiki przeciwko „rywałom” Jahwe. W tej koncepcji chodziłoby nie tyle o traktowanie wyłącznie samego Jahwe jako jedyne „drzewa świętego”, które „wchłania” Anat i Aszerę, i przypisywanie jedynie Jemu samemu atrybutów płodności oraz rodzicielstwa, co raczej o pokojową (wspólną) obecność tych dwóch bogiń obok Jahwe. Zdaniem F. Gangloff’a byłoby to wszakże nie wyrazem późniejszego synkretyzmu religijnego, ale służyło bardziej wzbogaceniu osobowości Jahwe [!]. W takim rozumieniu Jahwe nie byłby Bogiem „aseksualnym”, ale Bogiem „męskim”, którego „żeńskość” poświadczają Aszera i Anat [??]. 5) Z kolei walka deuteronomisty i jego próba uniformizacji oraz chęć uniknięcia niebezpieczeństwa co do oskarżenia o obecność „kobieca” z obojga stron Jahwe, doprowadzić miałyby dalej do ostatecznej radykalizacji religii jahwistycznej pod koniec VII w. Por. F. Gangloff, „Je suis son `Anat et son Aserâh» (Os 14,9)”, *ETHL* 74 (1998), 373-385, zwł. 384n.

Jednak i te zabiegi nie dały przekonujących rezultatów ze względu na brak bezpośrednich kryteriów morfologicznych i składniowych, aby wykazać wymienność mówców w narracji, a zatem interpretacji w. 9 jako dialogu¹⁸.

2. PRÓBA REKAPITULACJI

Wymienione powyżej rozbieżne wnioski skłoniły do podjęcia szczegółowych analiz egzegetycznych metafory obecnej w Oz 14,9 na tle właściwych jej konwencji językowych, w jakie wpisane było Ozeaszowe przepowiadanie. Zajął się tym w ostatnim czasie w obszernej monografii B. Oestreich¹⁹. Przedstawił on najpierw historię interpretacji problemu, ukazując jak różnie „radzono sobie” na gruncie językowym z wyjątkowym charakterem „Bożej autoprezentacji” zawartej w Oz 14,9. Proponowano więc m.in., by we wzmiankowanym już w akadycznych źródłach *burāšu*²⁰ oraz obecnym u Ozeasza w teologicznej autoprezentacji – *b^erôš* – odnajdywać (niejako w tle) najpierw przemawiającego „Izraela”, dalej – „sprawiedliwych” czy nawet – „zakochanych” bądź też „idee witalności i płodności” same w sobie, jako stojące za mówiącym narratorem. Jednakże w Oz 14,9, jak dowodził B. Oestreich, propozycje te nie uzasadniają w żaden sposób struktury i treści analizowanego fragmentu²¹. W wypowiedzi prorockiej z Oz 14,9 nacisk jest też wyraźnie położony na to, czym drzewo jest dla innych jako *par excellence* drzewo życia. Również szukanie analogii z tradycjami staro-

¹⁸ Propozycje z komentarzy F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Hosea* (AB 24), Garden City 1980. Por. Wagenaar, „I Will Testify Against Them and Challenge Them», 129.

¹⁹ Por. Oestreich, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8)*, 191-225.

²⁰ Jako źródło kadzidła i substancji aromatycznych; ponadto drewno lub żywica drzewa *burāšu* była używana w zaklęciach. Por. Oestreich, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8)*, 193. W akadycznym *burāšu* odpowiednio może oznaczać więcej niż jeden rodzaj drzewa iglastego. Jest to ogólne określenie dużych drzew iglastych. Jednakże może ono, w określonych kontekstach, odnosić się do jednego konkretnego gatunku. W asyryjskim liście pewnego kapłana do króla (Asarhaddona?) pojawia się uderzająca paralela: drzewo (*burāšu*) jako boski król daje życie swemu ludowi, podobnie jak Bóg udziela życia w Oz 14,9. Podobieństwo w obu wypowiedziach wydaje się więcej niż przypadkowe (sugeruje wspólne dziedzictwo poetycko metaforycznego języka): „*Burāšu* to Pan, mój król, który daje życie licznym ludziom”. Zob. E. Behrens, *Assyrisch-babylonische Briefe kultischen Inhalts aus der Sargonidemeis (LSS 111,1)*, Leipzig 1906, 61. Por. Zob. Tängberg, „I am like an Evergreen Fir», 84.87n.

²¹ Np. śmiałość i autorytatywność wyrażenia towarzyszącego metaforyce drzewa: „Ja [jestem]” (tryb orzekający tej formy autoprezentacji; por. najbliższą paralelę w Ps 52,10, gdzie jednak mówi człowiek); następnie fakt, iż mowa jest bardziej o samym drzewie, a nie jego owocu (kantyki), tylko pośrednio przypisanemu drzewu; dobroczynny charakter drzewa (dla Izraela) nie ma związku z jego umiejscowieniem, ale ma źródło w nim samym. Por. Oestreich, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8)*, 197-199.

żytnego Bliskiego Wschodu dotyczącymi współzależności bóstw i drzew²² oraz łączenie Ozeaszowej metafory drzewa z kananejskim pochodzeniem stanowiło wielokrotnie krok zbyt pochopny, gdy próbowano przypisywać analogiczny zamysł literacki prorokowi Ozeaszowi. Za błędne należałoby bowiem uznać również interpretacje obrazu drzewa z Oz 14,9 jako symbolu kananejskiego Baala²³ czy Aszery (względnie: aszer jako miejsc/przedmiotów materialnych kultu)²⁴ bądź

²² W Oz 14,9 Jahwe nie jest „zamieszkującym drzewo”, jak w kultach kananejskich i egipskich, czy też „reprezentowanym przez drzewo”, ale za sprawą języka metafory – samym drzewem. Pamiętać należy, że drzewo obecne w literaturze nie jest tożsame z drzewem znanym z ikonografii (por. np. oręż ugaryckiego boga płodności Baala, który przypomina iglaste drzewo; w związku z bogiem Baalem-Hadadem; o drzewie tym nie mówi się jednak w tym kontekście jako o żywym). Gdyby zaś porównania dendrologicznego z Oz 14,9 użyto, by wskazywać na święte gaje, to musiałoby ono kierować raczej do drzewa, które rosło w tych świętych miejscach, a nie do gatunku, który głównie był importowany (z Libanu). Por. Oestreich, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8)*, 201-204.

²³ Ozeasz przedstawia Jahwe jako tego, który z jednej strony potępia Baala, boga deszczu i darczynię żyzności, lecz który z drugiej strony sam przyjmuje wiele cech Baala. Stąd prorok ustala wyraźnie, że to Baal jest problemem, a nie żyzność czy płodność jako cechy boskiego oddziaływania. Por. Dempsey, „Hosea’s Use of Nature”, 347.

²⁴ W tym przypadku Jahwe opisany byłby jako prawdziwa życiodajna siła w opozycji do potencjału Aszery. Identyfikacja drzewa z Aszerą, zdaniem niektórych badaczy, znalazła nowe poparcie na podstawie odkryć z Kuntillet ‘Ajrud, placówki w południowym Negewie, i Khirbet el-Qōm. W tych miejscach zostały odkryte inskrypcje, które miałyby łączyć Jahwe i *jego aszery* (rozumiane jako przedmioty kultu lub imiona bogiń). Jedna z tych inskrypcji datowana na ok. 800 r. przed Chr. zawiera tekst *brkt 'tkm lyhwh šmrm wš'rtb*: „Ja błogosławię was za sprawą Jahwe z Samarii i jego aszer. Zob. np. na temat odkrycia”: P. Beck, „The Drawings from Horvat Teiman (Kuntillet ‘Ajrud)”, *TAJ* 9 (1982), 3-68; J.M. Hadley, „Some Drawings and Inscriptions on Two Pithoi from Kuntillet ‘Ajrud”, *VT* 37 (1987), 180-213; A. Lemaire, „Who or What Was Yahweh’s Asherah? Startling New Inscriptions from Two Different Sites Reopen the Debate about the Meaning of Asherah”, *BAR* 10 (1984/6), 42-51. Jednak w ówczesnym politeizmie męskie i żeńskie bóstwa nie były utożsamiane, lecz umieszczane obok siebie. Gdyby Ozeasz chciał przemawiać do słuchaczy pozostających pod wpływem kananejskich koncepcji, nie zrównywałby męskich i żeńskich bóstw. Po drugie, jeśli owe *aszery* oznaczałyby kananejski przedmiot kultu, to byłyby raczej drewnianymi słupami, podniesionymi następnie do rangi sanktuarium, nie zaś żywymi drzewami (por. 1 Krl 14,23; 2 Krl 17,10; Jr 17,2 oraz używanie w odniesieniu do nich czasowników od „rdzeni wytwórczych”: *šh, bnh i nšb*). Nadto ikonografia przedstawia boginię Aszerę jako drzewo stylizowane bądź z gałązką lub owocem w ręku. Pamiętać wreszcie należy, iż fakt, że w starożytnym Izraelu istniały tendencje i kręgi kulturowo-synkretyczne, nie oznacza to analogicznych poglądów samego Ozeasza. Por. Oestreich, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8)*, 204-207, a zwłaszcza: S.A. Wiggins, „Of Asherahs and Trees: Some Methodological Questions”, *JANER* 1 (2002), 158-187. S.A. Wiggins, klasyfikując i analizując szczegółowo ok. 40 biblijnych wzmianek dotyczących aszer/Aszery oraz starożytną ikonografię, dochodzi do wniosku, że łączenia Aszery/aszer z żywymi drzewami nie należałoby traktować jako naukowo ostateczne i definitywne. Oprócz bowiem wzmianek biblijnych w Pwt 16,21 i Sdz 6,25-30 mówiących wyraźnie, iż wymieniane tamże aszery były wykonane z drewna – inne, biblijne i pozabiblijne świadectwa (zdaniem S.A. Wigginsa) nie wykazują jednoznacznie szczególnego związku (czy też zależności) samej Aszery oraz drzew, zaś „drewnokształtny” kult (o którym mowa w Biblii) nie stanowi

też „świętych (żywych) drzew” rosnących obok sanktuarium lub stanowiących tzw. święte gaje²⁵.

Wyczerpując pozabiblijne rozwiązania, B. Oestreich zwrócił większą uwagę na biblijne analogie interpretacji metafory drzewa. Zauważył, iż metafora leśnego drzewa w Biblii funkcjonuje wielokrotnie przede wszystkim jako obraz króla²⁶ oraz władzy właściwej panującym (i to nie jako mityczny rytuał – symbol, lecz metafora). W Oz 14,9 mowa jest o konkretnym gatunku drzewa ze wszystkimi szczegółami, całego żywego obrazu, właściwymi dla przenośni czy porównania – nie zaś kultowego symbolu. W tym świetle podstawowym punktem odniesienia dla metafory drzewa w jej bezpośrednim kontekście literackim byłaby idea ochraniającego i podtrzymującego płodność cienia (zob. Oz 14,7-8). Tym samym w Oz 14,9 Jahwe ustami proroka przedstawiałby siebie najpierw – zdaniem B. Oestreicha – jako króla Izraela, gotowego spełnić to, czego naród oczekiwał od króla (ochronę, przestrzeń i zapewnienie warunków życia w pełni). Ponadto za sprawą kombinacji pierwotnie niezależnych metafor drzew (leśnego i owocowego)²⁷, Jahwe stałby się źródłem owocowania tam, gdzie botanicznie trudno o owoc (por. Ez 17,23 czy też Dn 4,7-14 w kontekście Ez 31). Ozeasz nie mówi wszakże, że drzewo dostarcza owocu, ale że za sprawą Jahwe „nastąpi owocowanie” (ten szczegół potwierdzałyby dodatkowo, że owoc (*p^eri*) nie był pierwotną częścią metafory tradycyjnego leśnego drzewa²⁸).

generalnie przedłużenia jakiegoś *bezkształtnego kultu świętego drzewa*. Zob. też tego autora: *A Reassessment of Asherah. With Further Considerations of the Goddess* (GUS 2), Piscataway 2007.

²⁵ Zielone drzewa rosły licznie wśród kananejskich wyżyn, stąd ukształtowała się wręcz stereotypowa polemiczna formuła proroka: „na każdym wzgórzu i pod każdym zielonym drzewem”. Jednakże gatunki drzew wspomniane w kontekście bałwochwalczych kultów kananejskich to na ogół terebinty (*ʿēlāh*), tamaryszki (*ʿešel*), dęby (*ʿallôn*), topole ([?] *libne^h*), ale nie *b^erôš* – nigdy niewymieniany jako „święte drzewo” (na potwierdzenie zob. także Oz 4,13). Oestreich, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8)*, 207-209.

²⁶ Zob. K. Seybold, H. Ringgren, H.J. Fabry, „*לֵבָנִים* melek”, *TDOT VIII*, 349-364.

²⁷ Problemem tym zajęli się wcześniej skandynawscy badacze (Widengren oraz Engnell). Dla nich jednak drzewo, bardziej niż metaforę, stanowiłoby mityczno-rytualny symbol boskiego króla, który pozostaje w stosunku do uśmierconego i do wskrzeszonego boga płodności. Por. Tångberg, „I am like an Evergreen Fir”, 88.

²⁸ Im bardziej tradycyjny jest metaforyczny obraz, tym bardziej zaskakujący bywa efekt jego a-typowego użycia i łatwiej przez to jest autorowi wykorzystać uprzednie nastawienie odbiorców. Metafora jako taka jest dynamicznym pojęciem, nie statycznym: to nie tyle proste słowo, ile raczej mała opowieść, która w starożytności pojawiała się często (często też dotyczyła drzewa), będąc wręcz częścią kultury i języka czasu Ozeasza. Por. Oestreich, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8)*, 196. W tym kontekście F. Landy (odwołując się do tez T.S. Eliota) dowodzi, że sukces poetyckiej metafory jest proporcjonalny do jej nieoczekiwaności, do gwałtu uczynionego na przyjętych przez ludzi osądach i uprzedzeniach. U Ozeasza, który odkrywa w metaforycznym świecie tożsamość oraz wspólne zależności między Bogiem i Izraelem, widoczna jest szczególnie – jego zdaniem – pewna „kruchość” i jakby „niekompletność metafor”, które niejako „wypełniają lukę”, jaką „podtrzymuje nieuchwytność stron”. Metafory te oddziałują intensywnie właśnie z racji ich niedoskonałości.

W tym kontekście dla B. Oestreicha istniały powody, aby sądzić, że obraz „drzewa z Libanu”²⁹, które w Oz 14,9 przynosi owoc, znajduje swe odbicie we właściwościach drzew w centrum rajskiego ogrodu Eden (por. Rdz 2,9; 3,6). Zwłaszcza, że podobnie jak Eden z Księgi Rodzaju, również Liban traktowano w Kanaanie jako płodny dom Boga (por. Ps 72,16 oraz Iz 29,17; 51,3 a także: Ps 80,11 i 104,16, jak też: Ez 28,13-16; 31,9.16.18). Użyta w Oz 14,9 metafora miałaby przez to nieść ze sobą – już dla proroka Ozeasza i jemu współczesnych – konotacje rajskiego miejsca (zabarwionego eschatologicznie)³⁰. Te zależności nie pozostawałyby z kolei bez związku ze spuścizną biblijnych pieśni miłosnych i ideą miłości, która łączyłaby Jahwe z Jego ludem³¹.

Formułując tezę o znaczeniu teologicznym metafory drzewa w Oz 14,9, B. Oestreich zaproponował, by odczytać w niej ideę raj u odzyskanego wraz z Jahwe, jako eschatologicznym królem przedstawionym „w rajskim świetle”, by przywrócić

Wydobywają nowe znaczenie z kolizji znaczeń. Por. F. Landy, „In the Wilderness of Speech: Problems of Metaphor in Hosea”, *BibInt* 3 (1995), 35-37. Zob. też: J.R. Lundbom, „Poetic Structure and Prophetic Rhetoric in Hosea”, *VT* 29 (1979), 300-308.

²⁹ W w. 6 pojawia się aluzja do lasów Libanu. W w. 7 zapach drzew Libanu występuje w porównaniu. Wreszcie w w. 8 smak wina z Libanu przedstawia słodycz zbawienia Boga. Nazwa Libanu powraca zatem trzy razy, za każdym razem na końcu wersu. Choć w w. 9 Liban nie zostaje wspomniany ponownie, to nadal cały łańcuch porównań celuje wysoko: wyżej wszakże niż Liban, być może dlatego, że obecne w w. 9 drzewo odniesione zostaje do jednego i niezawisłego Pana. Por. Tängberg, „I am like an Evergreen Fir”, 84.

³⁰ Świadczyłyby o tym i to, iż rosnące rośliny w Oz 14,6-8 (metafora drzewa jest czwartym z kolei wyobrażeniem Jahwe w zakończeniu Księgi Ozeasza, jaki stanowi Oz 14): drzewo oliwne (w. 7), zboże i winorośl (w. 8) wyraźnie nawiązują do zbawczej zapowiedzi w Oz 2,24, gdzie wymienione zostają: zboże, wino i olej. Dodatkowo oba fragmenty łączy hebr. rdzeń *ʿnb* (ענב): w Oz 2,23-24 Jahwe obiecuje: „Ja odpowiem” (tzn. „zareaguję”), a w Oz 14,9 dopowiada: „Ja odpowiedziałem” (tzn. „zareagowałem”). Kwestią otwartą byłoby, czy Ozeasz byłby pierwszym w Biblii, który połączył majestatyczne drzewo jako powszechnie znaną wcześniej metaforę dla króla z ideą rajskich drzew? Zdaniem B. Oestreicha kluczowe słowo „Liban” służyć może jako pomost, by zasadnie połączyć obie te idee. Por. Oestreich, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8)*, 218-220.

³¹ B. Oestreich łączy także słownictwo i język Rdz 2,19-20 oraz Oz 2,16-24. Jak zostało już wspomniane, często zauważano bliskie podobieństwo pomiędzy kandykami Pnp (por. 2,3) a ostatnim rozdziałem Księgi Ozeasza (przebywanie z ukochaną osobą jak życie w raju [kandyki] = życie z Jahwe przywracające raj w Oz 14; ukochany porównany do króla [kandyki] = w Oz 14 Jahwe przedstawia siebie w spotęgowanej metaforyce królewskiego drzewa). Nasuwałoby to z kolei ideę związku miłości pomiędzy Jahwe a Jego ludem: Jahwe i Izrael mieliby „odnaleźć” swe miejsce, tzn. w tym ujęciu (należeć do siebie) jak kochankowie (Oestreich, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8)*, 198n. oraz 221n.). Z kolei F. Gangloff, poświęcając uwagę zależnościom pomiędzy Księgą Ozeasza i Pieśnią nad Pieśniami, formułuje hipotezę, że Oz 14,6-9 oraz teksty z Pnp (o miłości oblubieńczej) inspirowane są wspólnym źródłem, ale w przypadku Oz 14 widzieć należałoby raczej polemikę z boginią-drzewem, która to polemika w późniejszej relikturze została zastąpiona Izraelem. Ta hipoteza na temat Oz 14,9 podążałaby tym samym, jednakże w zmodyfikowanej formie, drogą poprawek tekstu zaproponowaną przez Wellhausena. Zob. F. Gangloff, „YHWH ou les déesses-arbres? (Osée XIV 6-8)”, *VT* 49 (1999), 34-48.

utracony raj (a zatem ideę szczególnie nośną w środowisku kultu płodności). W ten sposób Jahwe jawiłby się prawdziwym dawcą płodności i dobrobytu, ponieważ zostałby ukazany jako posiadający moc stwórczą i jako król³². Reasumując, w prowadzonym pod tym kątem szczegółowym studium B. Oestreich wykazywał, że:

- 1) zastosowana metafora drzewa u Ozeasa wrasta w Izraelskie tradycje językowe;
- 2) metafora ta nie powinna być interpretowana jako echo opisu doświadczeń kultowych;
- 3) drzewo odniesione do Jahwe w Oz 14 ma związek z tradycją królewską w Biblii;
- 4) wyraża ono eschatologiczną nadzieję złożoną w Jahwe jako królu Izraela³³.

3. OCENA I PROPOZYCJA NOWEGO SPOJRZENIA

Niewątpliwie symbolika zawarta w Oz 14,9 odzwierciedla wspólne związki przenikających się idei godności królewskiej, boskości oraz płodności na starożytnym Bliskim Wschodzie³⁴. Przyjmując większą część wniosków sformułowanych przez B. Oestreicha, wydaje się zasadne wprowadzenie pewnych korekt do przedstawionych propozycji. Ogniskują się one najpierw wokół problemu ustalania zależności Oz 14,9 od tradycji obecnych w Księdze Rodzaju³⁵, a przede wszystkim identyfikacji

³² Zdaniem Oestreicha odkąd Izrael żył w społeczeństwie rolniczym, zainteresowany był głównie roślinnością i płodnością stad oraz ludzi. Dlatego wielił kananejskie bóstwa, niekiedy seksualnymi praktykami. Ozeasz nauczałby tym samym natomiast, że dobro nie tyle polega na płodności, lecz przede wszystkim na stosunku do Boga Stwórcy, który jest prawdziwym królem Izraela. Ponadto odmitologizowałyby samo drzewo, tak by Jahwe nie był jeszcze jednym lub lepszym bóstwem płodności (u Ozeasa drzewo nie jest przejawem boskiego istnienia, lecz językową figurą użytą w metaforze, zaś jego owoc jest jedną z jego normalnych cech; nie jest też częścią kultu, jak w wierzeniach dotyczących Baala i Aszery, lecz dając powód do oczekiwania błogosławieństwa od samego Jahwe, stanowi część polemiki o wyższości Jahwe jako stwórcy i króla nad myślą religii kananejskich). Por. Oestreich, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8)*, 203-207.

³³ Nadto dla B. Oestreicha Ozeaszowe metafory nie stoją w sprzeczności z ideą radykalnego osądu Jahwe. Por. Oestreich, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8)*, 191-225.

³⁴ Por. Tångberg, „I am like an Evergreen Fir”, 91. Zdaniem Tångberga przeciwko synkretyzmowi religijnemu w Północnym Izraelu Ozeasz żarliwie ogłasza Jahwe tym samym jako jedyne dawcę życia i płodności, przewidując że Bóg na jakiś czas pozbawi naród wszelkich błogosławieństw, żeby zademonstrować rzeczywistą tożsamość ich Stwórcy (2,12-15; 8,14; 9,1-4; 13,4). W Oz 14,9 sprzeciw wobec bożków byłby bardzo żarliwy, rzutuując niejako także na kształt prorockiego orędzia. Tamże, 92.

³⁵ Zob. np. W. Chrostowski, *Ogród Eden - zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory* (RSB 1), Warszawa 1996. W. Chrostowski wykazuje, iż „tradycje botaniczne” zawarte w pierwszych

hebr. *b^erôš³⁶* (i co za tym idzie: ustaleniu wymowy teologicznej wiersza³⁷ dzięki precyzyjnemu określeniu głównego elementu badanej metafory). Otóż B. Oestreich opowiedział się raczej za tłumaczeniem *b^erôš³⁸* jako drzewo jałowca³⁹ (*juniperus phoenicia*, *juniperus oxycedrus*, a przede wszystkim – *juniperus excelsa*, podobny do cyprysu), nie zaś cyprysu (*cupressus sempervirens / horizontalis*).⁴⁰ Jakkolwiek botanicznie wzmianka o owocu w jednym i drugim przypadku nie jest homogeniczną częścią obrazu, lecz raczej jego rozszerzeniem (zmianą perspektywy z dobroczynnego leśnego drzewa (czy to cyprysu, czy jałowca, czy też jodły – oferujących w każdym przypadku niejadalne szyszki lub jagody) do drzewa owocowego, to jednak wybór cyprysu wydaje się tłumaczyć jaśniej i bardziej przekonująco sens Oz

rozdziałach Księgi Rodzaju mogą stanowić dziedzictwo asyryjskiej diaspory Izraelitów, a ich redakcja przypada na Okres Okołowygnaniowy (są one tym samym wtórne wobec spuścizny proroków wcześniejszych). Tamże, 282-286.

³⁶ LXX tłumaczy rzadkim ἄρκεθος zamiast zwyczajowym κυπάρισσος (2Krl 19,23; Hi 40,17; Pnp 1,17; Syr 24,13; 50,10; Iz 37,24; 41,19; 55,13; 60,13; Ez 27,5; 31,8) czy ewentualnie πῖτος (Za 11,2). Por. przypis 9.

³⁷ Wskazywano również już wcześniej, iż metafora cyprysu służy w tym miejscu przekazaniu prawdy, że Bóg Jahwe jest trwały jak cyprys, jest wieczny. Ponadto, jak sugerowano, wchodziłoby tu w grę podkreślenie elementu stwarzającego, który ożywia, związanego z przymiotem świętości Boga, który stanowiłby eschatologiczną zapowiedź radosnej przyszłości czekającej Izraelitów w bliżej nieokreślonym czasie, ale po uprzednio przebytych, licznych doświadczeniach. Tym samym metafora ta, wpisując się w kontekst zapowiadanego szczerego powrotu Izraela do Jahwe, a co za tym idzie: wnosilaby jasne perspektywy na przyszłość. Por. Drozd, *Księga Ozeasza*, 108, a także: 48, 52 i 58. J. Drozd tłumaczy: „Będą znów mieszkać w moim cieniu ... Na cóż jeszcze Efraimowi posągi bożków? Ja Go wysłuchuję i mam nad nim pieczę! Jestem podobny do zielonego cyprysu, przeze mnie będzie ci udzielony owoc”. W komentarzu skupiono uwagę na polemicznym charakterze przytoczonej wypowiedzi wobec kultu Baala. Tekst Oz 14,8-9 miałby tym samym przekonywać swych odbiorców, że urodzaje są całkowicie uzależnione od Jahwe, który z pewnością nie odmówi swego błogosławieństwa. Tamże, 108. Z racji pozytywnej wymowy Oz 14,2-10 niektórzy egzegeci uważali tę perykopę za nie pochodzącą od Ozeasza, ponieważ ten miałby zajmować się tylko współczesnymi sobie problemami. Jednak, jak stwierdza to już J. Drozd, faktycznie brak zasadnych racji, by odmówić Ozeaszowi autorstwa rozdziału 14. Tamże, 58-60.

³⁸ W aramejskim dokumencie 4QTestLew wśród wymienianych 12 gatunków drzew odpowiednich do użycia na ogień na ołtarzu występują zarówno רפרנא (jałowiec), jak i ברומא (cyprys). Por. K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Göttingen 1984, 199 (por. wzmiankę w Misznie: Tan 3,5; par. 3,8.10). Tekst zakłęcia Maqlū VI.133 także wspomina 12 rodzajów drewna, w tym przypadku – na wezłowie łożka. 1QH VIII 5 zawiera natomiast hebrajskie słowo ברומא zastosowane w porównaniu ze społecznością wybranych w kontekście obrazu ogrodu z wieloma drzewami i źródłem wody. Zob. Tängberg, „I am like an Evergreen Fir”, 83.

³⁹ Według Tängberga raczej jodły. Por. tabelę nr 1 na końcu tegoż artykułu analizującą złożony problem translacji, sporządzoną przez Tängberga (zob. s. 85 i 93).

⁴⁰ *Cupressus sempervirens / horizontalis* wyrastający do 25-30 m, jest jednym z najpospolitszych drzew gór Judei. Owoce cyprysu jako leśnego drzewa to szyszki (kulisto jajowate o średnicy 2-3 cm, złożone z 8-10 łusek). Trwale liście, nieulegające rozkładowi drewno, odporność na wiatr i zadziwiająca żywotność uczyniły zeń symbol sił witalnych i nieśmiertelności (jak i to, że jego długowieczność oraz nieznikająca przez cały rok zieleń intensyfikuje symbolikę wiecznie trwającego życia). Por. B. Szczepanowicz, *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków 2003, 88-91.

14,9⁴¹. Przyjmując bowiem, iż owoc (*p^eri*) nie jest pierwotną częścią zastosowanej metafory tradycyjnego leśnego drzewa, ale jest jednocześnie „poetyckim owocem” oddziaływania Jahwe jako cyprysu (żyjącego nawet do 2000 lat, posiadającego drewno nieulegające rozkładowi, odpornego na wiatr i zachowującego przez cały rok zieleń liści), tzn. drzewa symbolizującego raz udzielone i podtrzymywane życie, wówczas myśl o odnalezieniu życia właśnie w Nim (jako owocu wykraczającym ponad prawo natury) spaja kontekstualnie całe zakończenie pro-roctwa Ozeasza, tj. Oz 14⁴². Gdyby uwzględnić i ten wymiar symboliki cyprysu, jaki zna Biblia, obrazując wzniosłość mądrości (por. Syr 24,13), wówczas następującego z kolei w. 10 również nie należałoby postrzegać jako niekomponującego się z kontekstem dodatku (jak sugerowali niektórzy komentatorzy), ale jako logiczną i literacko spójną kontynuację myśli zawartej w w. 9 za sprawą metafory cyprysu.

ZAKOŃCZENIE

Obecna w Oz 14,9 metafora wyrażona hebrajskim *b^erôš* – „cyprys” w przedstawionym kluczu jest nie tylko zwieńczeniem, podsumowaniem wcześniejszych zapowiedzi zbawczych wyrażonych językiem botanicznym (rosa, lilia, topola, oliwka, zboże, winorośl), ale poniekąd również komentarzem do nich. Ta interpretacja zachowuje jednocześnie nadal wymiar eschatologiczny. Nie jest to jednak eschatologia rozumiana w odniesieniu do Jahwe jako eschatologicznego króla przedstawionego „w rajskim świetle” Księgi Rodzaju (za sprawą kombinacji pierwotnie niezależnych

⁴¹ Fakt, że gatunek *Cupressus sempervirens (horizontalis)* był rodzimym również dla gór Palestyny (co miałoby czynić go mniej niezbędnym, by importować drewno cyprysu z Libanu, a zarazem wymieniać w kontekście Libanu i, zdaniem niektórych, raczej nie rośl razem z cedrem w wysokich partiach gór), nie stanowi argumentu przeciwko jego identyfikacji w Oz 14,9, jak próbuje bez przekonania sugerować Oestreich. Dopuszcza on bowiem sugestię M. Zohary, iż cyprys należałoby być może identyfikować również z hebr. *š^eaššûr*, czy też *gôper* (Moldenke i Mold). Por. Oestreich, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8)*, 194.

⁴² Jako wysiłku adresatów orędzia, ale zarazem i przede wszystkim jako darowi samego Jahwe, co świetnie oddaje bierny oraz zwrotny walor koniugacji nifal, w jakiej wyrażona zostaje idea oddana rdzeniem *mš^e*. Jak zauważa z kolei C.J. Dempsey, przez połączenie nadejścia Boga z atrybutem płodności natury prorok potwierdza, że Jahwe jest ostatecznie jedynym, który podtrzymuje i wspiera życie (to On – nie Baal – jest odpowiedzialny za przyszłość Izraela). Przez usytuowanie obietnicy na końcu księgi, wyrazistym staje się, iż: 1) ostatnim słowem Boga jest Jego współczucie, litość; 2) Bóg nigdy nie będzie niewierny wobec swego ludu, nawet jeśli ten jest niewierny; 3) najwyższym pragnieniem Boga jest, by wszystko i wszyscy zostali przemienieni i sami stanowili odbicie Boga. Por. Dempsey, „Hosea’s Use of Nature”, 352n.

metafor drzew), ale – dzięki darowi Bożego natchnienia – eschatologia wyrażona w genialnie dobranej metaforze cyprysu (*cupressus sempervirens / horizontalis*)⁴³. Ona to skłania, by zatrzymać się również nad nowotestamentalnym przesłaniem zielonego drzewa (por. Łk 23,31; J 15,1), mającego życie w sobie samym i będącego źródłem życia. Wyjątkowy kształt *cupressus sempervirens / horizontalis*, jak innych gatunków z rodziny cyprysowatych, przypominający płomień ognia (zob. zdj. 2), może nadto dobrze poddawać myśl o życiu tak intensywnym, iż raz odnalezione, nie przestaje wydawać owocu – płonąc (zob. Łk 12,49)⁴⁴.

Tabela 1: Tłumaczenia nazw drzew w Oz 14,9⁴⁵

Starożytne określenie	Występowanie	Współczesne tłumaczenia	Tłumaczenia naukowe
hebrajskie (בְּרוֹשׁ) 2Sm 6,5; 1Krl 5,22.24; 2Krl 19,23; (= <i>b^crôš</i>) 2Krn 2,7; Ps 104,17; Pnp 1,17; Iz 14,8; 37,24; 55,13; 60,13; Ez 27,5; Oz 14,9; = aramejskie (בְּרוֹתָא) Za11,2; QH VIII,5; 4QTLew		cyprys jałowiec jałowiec fenicki sosna sosna Aleppo	<i>cupressus sempervirens (horizontalis)</i> <i>juniperus excelsa</i> <i>juniperus phoenicia</i> <i>abies cilicia</i> <i>pinus halepensis</i>
akadyjskie zamienniki <i>burāšu</i> <i>hašurru</i> <i>mehru</i> <i>supālu</i> <i>šurmēnu</i> <i>ašuhu</i> <i>duprānu</i> (aramejskie דַּפְרִינָא) 4QTLew		drzewo jałowca cyprys drzewo sosny drzewo sosny cyprys drzewo jodły drzewo jałowca	

⁴³ Normalnie to cedr był zwykle pierwszym drzewem kojarzonym z Libanem (w literaturze biblijnej i pozabiblijnej). Również w wykazach cedr (*ʿerez*) na ogół pojawia się na pierwszym miejscu, *b^crôš* na drugim (por. Ps 104,16-17; Iz 37,24; Ez 31,8; Za 11,1-2; Pnp 1,17; odwrotny porządek: Iz 14,8; Ez 27,5). Stąd wybór w Oz 14,9 *b^crôš* w kontekście w. 6-8 wydaje się także z tego tytułu nieprzypadkowy, bo jakkolwiek hebr. słowo *ʿerez* (cedr) mogło odnosić się również do cyprysu, nie zachodziła odwrotna relacja semantyczna (hebr. *b^crôš* nie oznaczało cedru). Nadto cedr zawierał wiele konotacji z dumą, podbojem i ideą wyroku, podczas gdy troską Ozeasza jest wyraźnie dar życia. Zob. N. Liphshitz, G. Biger, „Cedar of Lebanon (*Cedrus libani*) in Israel during Antiquity”, *IEJ* 41 (1991), 167-175, zwł. 169 i 175; Tångberg, „I am like an Evergreen Fir”, 88.92.

⁴⁴ Można uznać za znamienne, iż właśnie przedstawiciela rodziny cyprysowatych zobaczymy współcześnie m.in. na wprost wyjścia z Bazyliki Grobu i Zmartwychwstania Pańskiego w Jerozolimie.

⁴⁵ Zob. Tångberg, „I am like an Evergreen Fir”, 93.

Zdjęcie 1: *Cupressus sempervirens (horizontalis)*⁴⁶



Zdjęcie 2: Owoce *Cupressus sempervirens*



⁴⁶ Zob. http://online-media.uni-marburg.de/biologie/botex/mallorca05/bildgross/38a10_cupressus sempervirens.jpg (17.08.2011).

DIO DEL ANTICOTESTAMENTO FUL`ALBERO?

OS 14,8-9 COME TESTIMONIANZA DEL PASSAGGIO
DAL CULTO DEGLI ALBERI E PIETRE FINO AL RIFIUTO
DEGLI IDOLI IN ISRAELE / PALESTINA

Summary

La cultura religiosa di Canaan nell'antica Palestina fu essenzialmente centrata sulla cultura del culto degli alberi (e pietre). Questa è la situazione trovata dai profeti nel Israele, coloro che ardentemente difendevano il monoteismo, quindi gli avversari zelanti del culto degli alberi e pietre, e di tutto quello che era pagano e politeistico.

In questo contesto, richiama la nostra attenzione un fenomeno sorprendente: quello che fece Osea, uno dei più antichi profeti, scrittori e, allo stesso tempo, un ardente difensore della fede nell'unico Dio. Il profeta, nel contesto della polemica con il culto degli idoli, trasmettendo nel nome di Dio JAHWE il Suo stesso messaggio, si osò di identificarLo con un albero (cfr. Os 14,8-9).

Dopo aver presentato lo stato della ricerca e l'analisi del linguaggio profetico, sono state spiegate le ragioni e la fondatezza del ricorso a questa metafora inattesa e "rischiosa", dimostrando anche il valore botanico e "teologico" del cipresso (ebr. b^crôš).