

Anna Kot

Droga do odkrycia żydowskiej tożsamości w środowisku diaspory : analiza egzegetyczna Est 4,1-17

Collectanea Theologica 79/4, 73-114

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANNA KOT, WARSZAWA

**DROGA DO ODKRYCIA ŻYDOWSKIEJ TOŻSAMOŚCI
W ŚRODOWISKU DIASPORY.
ANALIZA EGZEGETYCZNA EST 4,1-17**

Wyodrębnienie i struktura Est 4,1-17

Narracja w Księdze Estery przechodzi przez logicznie połączone, ale wyraźnie odrębne etapy, zaś tworzące je perykopy przeważnie mają jasno wyodrębniony początek i koniec. W przypadku omawianej perykopy właściwie wszystkie komentarze wydzielają Est 4,1-17 jako odrębną, zamkniętą jednostkę.

Wersetem 3,15 autor zamyka i podsumowuje scenę wydania i rozesłania dekretu (bankiet króla Aswerusa i Hamana, konfuzja mieszkańców Suzy). Natomiast w. 4,1 rozpoczyna sprawozdanie z reakcji Mardocheusza na nowe prawo (ww. 1-2). W związku z tym niektórzy komentatorzy traktują Est 4, 1-17 jako ciąg dalszy poprzedniej perykopy, jej logiczną i tematyczną ciągłość. Jednak trzeba zauważyć, że w. 4,1 wprowadza na scenę nową osobę, Mardocheusza, którego obecność będzie wyraźnie zaznaczona aż do w. 17 włącznie. Po drugie, król, Haman oraz mieszkańcy Suzy nie są uczestnikami wydarzeń w rozdz. 4. Zmienia się również sceneria wydarzeń, gdyż narrator opuszcza komnaty króla i przenosi odbiorców na dziedziniec pałacu i do komnat królowej. Poza tym perykopa ta koncentruje się na Żydach, zarówno na ich reakcji na grożące im niebezpieczeństwo, jak i na poszukiwaniu sposobów odpowiedniego zachowania się w takiej sytuacji, a Mardocheusz i Estera wyznaczają typ zachowania dla całej wspólnoty. Wiersze 4,1-3 stanowią wprowadzenie do mającego odbyć się dialogu oraz w pewnym sensie są jego przyczyną, wobec czego trzeba je uznać za integralną część rozdz. 4.

Zakończenie perykopy stwarza mniej problemów. Wiersz 4,17 stwierdzający, że Mardocheusz wypełnił wszystkie polecenia Estery, stanowi podsumowanie dyskusji i informuje, iż rozpoczęło się reali-

zowanie podjętych decyzji. Wiersz 5,1, opowiadając o przygotowaniach królowej do wizyty u króla i zmieniając miejsce akcji, przechodzi już do następnej odsłony, której głównymi uczestnikami są Estera i Aswerus. W związku z tym Est 4,1-17 tworzy zwartą, zamkniętą jednostkę literacką.

Rozdział 4 zbudowany został wokół trzech aktów komunikacji między Esterą a jej wujem. Każdy następny jest dłuższy i bogatszy w stosowane przez protagonistów środki wyrazu. Wszystkie inicjatywy nawiązania kontaktu wyszły od królowej. Pierwsza scena, zawierająca się w obrębie w. 4, zdaje sprawozdanie z komunikacji, odbywającej się za pomocą gestów. Wiersze 5-9 tworzą drugi akt tego dramatu, w którym dochodzi już do pierwszej wymiany zdań, ale żadne bezpośrednie słowa protagonistów nie zostają przytoczone. Wszystko, z czym ma do czynienia słuchacz, to relacja narratora. Najdłuższa scena, trzecia, tak skraca perspektywę, że mamy wrażenie, jakby królowa rozmawiała ze swym wujem bezpośrednio, twarzą w twarz. Tu też autor umieszcza trzy mowy: najpierw Estery – będącą pierwszą bezpośrednią jej wypowiedzią w księdze¹, potem Mardocheusza i kończy zarówno ten akt, jak i cały dialog ponowną przemową królowej. Wiersz 16 należy jednocześnie do trzeciej sceny komunikacji i wraz z w. 17 podsumowuje całą perykopę. Treścią ww. 16-17 i ww. 1-3 są praktyki pokutne podejmowane przez Mardocheusza i wszystkich Żydów. Wersy te, składające się na prolog i epilog, tworzą inkluzję.

Mimo wielu innych podziałów przyjmowanych przez komentatorów, wydaje się najwłaściwsze następujące przedstawienie budowy tej perykopy²:

prolog	ww. 1-3
scena pierwsza: pierwsza próba komunikacji	w. 4
scena druga: pierwsza rozmowa – przekazanie informacji	ww. 5-9
scena trzecia: druga rozmowa – podjęcie decyzji	ww. 10-16
epilog	ww. 16-17.

¹ Do tej pory mieliśmy do czynienia z wyjaśnieniem jej zachowania, lub komentarzem do niego, pochodzącym od narratora.

² Identyczny podział przyjmuje tylko F. B u s h, *Ruth. Esther*, WBC, t. 9, Dallas 1996, s. 398-399.

Tłumaczenie tekstu

4,1 „A gdy Mardocheusz dowiedział się o wszystkim, co uczyniono, rozdarł Mardocheusz szaty swoje, okrył się worem i popiołem, wyszedł na środek miasta i płakał głośno i gorzko. **2** I przyszedł aż przed Bramę Króla, bowiem nie można było wejść do Bramy Króla ubranym w wór. **3** A w każdej prowincji, tam gdzie słowo króla i jego prawo dociera – żaloba wielka pośród Żydów i post i płacz i lament, większość z nich ma (na sobie)³ wór i popiół. **4** A gdy przyszły służące Estery i eunuchowie jej i opowiedzieli jej, zadrżała królowa bardzo. Posłała szaty, aby ubrać Mardocheusza i aby zdjąć jego wór z niego, ale on nie przyjął.

5 Wtedy zawołała Estera Hataka spośród eunuchów króla, który służył jej i rozkazała mu dla [względem] Mardocheusza, aby się dowiedział – co się stało i dlaczego? **6.** I wyszedł Hatak do Mardocheusza na plac miejski, który (był) przed Bramą Króla. **7.** I opowiedział mu Mardocheusz wszystko, co go spotkało i historię srebra, które Haman obiecał wpłacić do skarbcza królewskiego w zamian za Żydów, aby ich wyniszczyć. **8.** I odpis pisma prawnego, które zostało wydane w Suzie, aby ich wytepić, dał mu, aby pokazał Esterze i opowiedział jej oraz polecił jej, aby poszła do króla błagać go o łaskę i prosić przed nim za swoim ludem. **9.** Wtedy poszedł Hatak i powiedział Esterze słowa Mardocheusza.

10. I powiedziała Estera do Hataka i rozkazała mu dla [względem] Mardocheusza: **11.** Wszyscy słudzy króla i ludność prowincji króla wiedzą, że każdemu mężczyźnie i kobiecie, który wejdzie⁴ do króla na wewnętrzny dziedziniec, a który nie został wezwany, jedno prawo dla niego – umrzeć, z wyjątkiem tego, do którego wyciągnie król złote berło, a będzie żył. A ja nie byłam wzywana, aby iść do króla, trzydzieści dni. **12.** I powiedział Mardocheuszowi słowa Estery. **13.** Wtedy powiedział Mardocheusz, aby odpowiedzieć Esterze: Nie myśl sobie, że uratujesz się w domu króla (sama) spośród wszystkich Żydów. **14.** Bo jeśli zachowasz milczenie w tym czasie, czy ulga i uwolnienie powstanie dla Żydów z innego miejsca? Wtedy ty i dom ojca twego zginiecie. A kto wie, czy (nie) z powodu czasu jak ten doszłaś do

³ Słowa w nawiasach nie znajdują się w tekście, ale są konieczne w przekładzie na język polski.

⁴ Tekst zamieszcza rdzeń סָבַח w 3 os. męskiej lp. W tym kontekście raczej trudno przypisywać mu znaczenie formy nieosobowej.

królowania? **15.** Wtedy powiedziała Estera, aby odpowiedzieć Mardocheuszowi: **16.** Idź, zgromadź wszystkich Żydów, znajdujących się w Suzie i poście za mnie, nie jedzcie i nie pijcie trzy dni – dzień i noc, również ja i służące moje będziemy pościć w ten sposób. A wówczas pójdę do króla, co nie jest zgodne z prawem, a jak zginę – zginę.

17. I poszedł Mardocheusz i uczynił zgodnie ze wszystkim, co rozkazała mu Estera”.

Prolog: Żaloba czy pokuta? (Est 4, 1-3)

4,1 – Wersety te koncentrują swoją uwagę, na postaci Mardocheusza. Imię מרדכי poza Księgą Estery pojawia się w BH tylko w genealogiach repatriantów w Ezd 2,2 i Ne 7,7, ale nie odnosi się tam do tej samej osoby⁵. Pochodząc bez wątpienia z języka perskiego, jest imieniem teoforycznym, nawiązującym do głównego boga Babilonu – Marduka⁶. Nie wydaje się jednak, by celem autora było nadanie bohaterom imion związanych z babilońskim bóstwami czy nawiązujących do mitu związanego z obchodami Nowego Roku. Chodziło raczej o fakt, iż imię Marduk bądź Merodak, oraz jego pochodne, były dość powszechnie używane w imperium perskim⁷. Posługiwanie się perskim imieniem zapewne ułatwiało życie w diasporze, świadczy o postępującej asymilacji, wskazuje na stosunki tam panujące, może też zwracać uwagę na adresatów i ich środowisko. Należy jeszcze dodać, że autor Zwoju nie ocenia tej praktyki negatywnie.

ידע את-כל-אשר נעשה – Rdzeń עשה ma formę 3 os. lp. *perfectum qalu*. Wydaje się jednak, że mamy tu do czynienia nie z formą osobową, dla której podmiotem domyślnym byłby sprawca nieszczęścia Żydów, a którą należałoby przetłumaczyć: „o wszystkim, co uczynił Haman”. Raczej znajduje tu wyraz dość częsta praktyka używania 3 os. lp. jako ekwiwalentu dla nieistniejącej w języku hebrajskim właściwej for-

⁵ Por. także w LXX 2 Mch 15,36.

⁶ Zob. P. H a u p t, *The Book of Esther: Critical Edition of the Hebrew Text with Notes*, AJSL 24(1908)2, s. 114-115.

⁷ C. M o o r e, *Eight Question Most Frequently Asked about the Book of Esther*; BiRe 3(1987)1, s. 21. Zastanawiające jest jednak, że chociaż autor podał genealogię Mardocheusza i wielokrotnie określał go jako יהודי, nigdzie nie wprowadza jego hebrajskiego imienia. W przeciwieństwie zresztą do Estery, do której nigdy nie odnosi wprost tego epitetu, ale jednak w 2,7 (ale też tylko tam) przywołuje jej hebrajskie imię – Hadassa.

my bezosobowej⁸ i przełożenie tej frazy: „o wszystkim, co uczyniono”. Rdzeń ידע oznacza szeroko pojęte poznanie przez spostrzeżenie, doświadczenie, refleksję, zdobycie konkretnej wiedzy oraz wynikające z niej konsekwencje. Poznać – oznacza działać zgodnie z tym, co zostało poznane. Tekst milczy na temat źródeł wiedzy Mardocheusza. Zgodnie z w. 3,15 dekret został ogłoszony we wszystkich prowincjach i w Suzie. Mardocheusz mógł się dowiedzieć tą drogą. Z drugiej strony, zasięg wiedzy Mardocheusza jest szerszy. Zna on nie tylko treść dekretu, ale wie „o wszystkim, co uczyniono”, a więc o związanych z jego wydaniem okolicznościach, czyli o udziale Hamana, oraz o szczegółach planu (por. ww. 7-8). Można wnosić, że tak rozległa wiedza wynika z przywilejów związanych z funkcją urzędnika pełniącego przez Mardocheusza w pałacu⁹ bądź pochodzi od przyjaciół na dworze lub od eunuchów.

Zdanie מרדכי אהבהנדין יקרע ויקרע rozpoczyna opis reakcji Mardocheusza na zaistniałą sytuację. Podejmowane przez niego czynności są stopniowane i rozciągnięte w czasie. Rozdarcie szat należy do dość powszechnych na Bliskim Wschodzie rytów żałobnych¹⁰. Wśród Izraelitów było ono praktykowane w przypadku śmierci i pogrzebu, ale także wobec wielkiego zagrożenia lub nieszczęścia jednostkowego i społecznego. W Biblii, gdy odnosi się ono do sytuacji, która – spodziewana albo przepowiedziana – ma dopiero nadejść, zalicza się je także do czynności pokutnych, mających na celu zjednanie przychylności i przebłaganie Jahwe tak, by zechciał odwrócić nieszczęścia od swego ludu¹¹. Rozdarcie szat jest pierwszą, podstawową odpowiedzią na niepomysłne wieści.

⁸ Zob. W. Tyloch, *Gramatyka języka hebrajskiego*, Warszawa 1980, s. 243.

⁹ W MT sześciokrotnie znajduje się wzmianka, że Mardocheusz „siedzi (przebywa) w Bramie Króla”. Odczytana dosłownie wydaje się niejasną bądź wręcz zbędną informacją. Trudno wyjaśnić, w jakim celu autor umieścił ją w tych perykropach. Aby właściwie odczytać sens tych słów, trzeba przypomnieć, że w starożytności brama była nie tylko strzeżonym wejściem do miasta, ale także budowlą, w której rozwijało się życie danej społeczności. Przebywając w bramie, Mardocheusz zajmuje się kupiectwem albo w imieniu króla sprawuje jakiś urząd – co jest bardziej prawdopodobne. Wskazuje na to brak innych odniesień do pierwszego zajęcia, oraz swoboda Mardocheusza w poruszaniu się po kompleksie pałacowym (zob. Est 2,11), jego relacje z Hamanem i jego współpracownikami.

¹⁰ Herodot, *Dzieje*, Warszawa 2003, VIII 99, IX 24, wspomina, że takie oznaki żałoby, jak rozdarcie szat, krzyk i lament, były praktykowane także wśród Persów.

¹¹ Por. M. Golebiowski, *Pokuta w Starym Testamencie*, AK 89(1977)1, s. 4-5; J. Chmiel, *Pokuta i zadośćuczynienie w Starym Testamencie*, w: W. Chrostowski (red.),

וילבש שק ואפר. Czynności pokutne miały ustalony porządek, w pewien sposób były stopniowane, tak jak i normalne ludzkie reakcje, w zależności od ciężaru cierpienia. Hebrajskie שק¹² ma dość szerokie pole semantyczne, oznacza „wór ze skóry kozła lub wielbłąda”, służący do przechowywania lub transportowania np. zboża oraz „szorstką przepaskę na biodra”, zakładaną na zwykły strój. Początkowo był to ubiór noszony na pustyni, który z czasem został zachowany tylko w rytach religijnych. Okrycie się worem, podobnie jak posypanie głowy popiołem (siedzenie na prochu) to kolejne oznaki żałoby (zob. 2 Sm 13,19; Hi 2,8; Iz 61,3; Ez 27,30) i pokuty (zob. Jon 3,6; Iz 58,5; Jr 6,26; Dn 9,3). W takim kontekście שק łączy się najczęściej z czasownikami: חגר¹³ („opasać”, „otoczyć”) oraz כסה¹⁴ („okryć”) שיים¹⁵ („nałożyć”). Idiomatyczne złożenie שק ואפר לבש nie pojawia się poza Est 4,1¹⁶, zazwyczaj słowo „proch” jest określone przez oddzielny czasownik. Rdzeń לבש oznacza „założyć”, „nosić”, „ubrać się”¹⁷. W wierszu 4,1 wyrażenie „okryć się worem i popiołem” odnosiłoby się do rytów żałobnych i pokutnych, spowodowanych grożącym Żydom niebezpieczeństwem. Nie wydaje się właściwe wskazywanie na jeden z tych rytów, odrzucając drugi, gdyż pewna wieloznaczność tekstu oraz komplementarność czynności jest tu zamierzona.

Narrator ujawnia tylko tyle wiadomości, by słuchacz zyskał pewność, iż działania Mardocheusza są odpowiedzią na edykt królewski, ale nie udziela wskazówek pozwalających się domyślać, co one do-

Żydzi i chrześcijaństwo w dialogu. Materiały z Międzynarodowego Kolokwium Teologicznego w Krakowie-Tyńcu, 24-27 IV 1988, Warszawa 1992, s. 183.

¹² Według uczonych słowo to, występujące powszechnie w językach semickich, pochodzi z akadyjskiego; zob. W. T h i e l, שק, w: H. F a b r y, H. R i n g g r e n (red.), *TWAT*, t. VII, Stuttgart-Berlin-Köln 1989, kol. 849-855; P. H a u p t, *The Book of Esther*, s. 132; L. P a t o n, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*, s. 215. Według G. G e r l e m a n, *Esther*, BKAT 21, Neukirchen-Vluyn 1982, s. 104, podważa tę tezę powszechność jego występowania zarówno w semickim jak i indoeuropejskim kręgu językowym. Nie wziął on jednak pod uwagę, iż do języka greckiego przywędrowało ono z języków semickich, a z niego za pośrednictwem łaciny przedostało się do języków europejskich.

¹³ Zob. 2 Sm 3,31; 1 Krl 20,32; Iz 15,3; 22,12; Jr 4,8; 6,26; 49,3; Lm 2,10; Ez 7,18; 27,31; Jl 1,8.

¹⁴ Zob. 2 Krl 19,1,2; 1 Krn 21,16; Iz 37,1,2; Jon 3,6,8.

¹⁵ Zob. Rdz 37,34; 1 Krl 20, 31; 21,27; Iz 50,3.

¹⁶ Wyrażenie שק ואפר występuje w BH jeszcze w Jon 3,5.

¹⁷ Ma on także znaczenie przenośne np. okryć się wstydem, czy przyoblec się sprawiedliwością (por. Hi 8,22; Ps 35,26 בשה לבש; Ps 109,18 קללה; Ez 26,16 חדרה; Hi 29,14; Ps 132,9 צדק; Hi 7,5 ורחה לבש את; Sdz 6,34; 1 Krn 6,34; 2 Krn 24,20 אהי-לבש).

kładnie oznaczają, czego są wyrazem oraz jaki jest ich cel¹⁸. Wydaje się, że w ten sposób wyraża on głęboki ludzki smutek oraz odruchowy sprzeciw wobec okrutnego i niesprawiedliwego prawa. Jednocześnie wypełnia odpowiednie praktyki rytualne. Tekst, zgodnie ze swoją logiką, przedstawiając opis czynności Mardocheusza, nie mówi wprost o ich religijnym podłożu czy znaczeniu. Jednak warto sobie uświadomić, że żałoba i pokuta w świecie starożytnym, a w szczególności pośród Izraelitów, były czynnościami jednoznacznie sakralnymi. Rozważanie ich świeckiego lub tylko zwyczajowego charakteru jest nałożeniem współczesnych schematów myślowych na tekst¹⁹. Można oczywiście pytać – jak to wielokrotnie czynili prorocy – o jakość tych praktyk, czy wypływają one z rzeczywistej wiary w Jahwe i potrzeby serca, czy są niejako odruchem religijnym, rytym wykonywanym z przyzwyczajenia lub obowiązku? Odpowiedź nie zostanie udzielona wprost. Odbiorca musi ją odnaleźć, studiując uważnie treść, układ wydarzeń, zwroty akcji i ich powody oraz zachowania bohaterów. Musi rozstrzygnąć, czy ocalenie ludu żydowskiego od śmierci jest wynikiem ukrytej, ale skutecznej obecności Jahwe, czy jedynie kwestią dość szczęśliwych zbiegów okoliczności. Podobnie, przeżywając te wydarzenia, muszą za którąś z tych opcji opowiedzieć się Estera i Mardocheusz. Takich odpowiedzi będą wielokrotnie poszukiwać w swoim życiu, w codzienności, również słuchacze.

Wskazówkę, co do motywów Mardocheusza, znajdujemy w zdaniu וַיֵּצֵא בַחֹךְ הָעִיר (W. 17:18). Nie pozostaje on w domu, by tam lamentować w ukryciu, nie organizuje żałoby pośród samych tylko Żydów, chociaż mógłby. Przez wyjście na plac pośrodku miasta czyni swoje działanie wydarzeniem publicznym. W obliczu zagrożenia nie wpada w histerię²⁰, nie sprawia też wrażenia sparaliżowanego lękiem, ani nie próbuje się ukrywać, ale zachowując spokój, podejmuje kroki – jego zdaniem, odpowiednie – do przeciwdziałania nadchodzącemu nie-

¹⁸ Krótkie zestawienie motywów mu przypisywanych zob. M. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther. Studies in the Personalities of the Old Testament*, Columbia-South Carolina 1991, s. 57.

¹⁹ Por. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981, s. 46.

²⁰ W czynnościach opisanych w w. 1 S. White, *Esther*, s. 168-169, widzi objawy paniki Mardocheusza, które nie pomagają odwrócić groźby. Ich celem jest jedynie zwrócenie uwagi Estery. Wynika to jednak nie z uważnego badania treści księgi, ale z przyjętego przez S. White założenia, że jedyną rozsądną działającą osobą w tym opowiadaniu jest Estera. Jest on krzywdzący dla Mardocheusza, odmawia mu prawa do wyrażania bólu oraz wyklucza możliwość uczestniczenia rozumu w praktykach religijnych.

szczęściu. Wprawdzie nie ma niebezpieczeństwa, że swoim zachowaniem spowoduje przyśpieszenie zagłady, gdyż prawo perskie nie mogło zostać zmienione²¹, ale sam Mardocheusz mógłby zostać zabity natychmiast²².

Na tym jednak nie kończy się działalność Mardocheusza. Narrator wyraża głębię przeżywanego przez niego bólu za pomocą zdania ומרה גדלה ויזעק זעקה גדלה. Semityzm „zapłakał płaczem wielkim i gorzkim” w języku polskim należałoby oddać słowami: „lamentował głośno i gorzko”, lub „podniósł głośny i pełen goryczy lament”. Zinterpretowanie tego hebrajskiego sformułowania stwarza pewien problem. Złożenie זעק זעקה jest *hapax legomena* w BH²³. Rzeczownik זעק oznacza „krzyk” zawodzący, skarżący się, będący wyrazem bólu, ale także oskarżający, wymagający odzewu – często ze strony Boga, w związku z wyrządzoną krzywdą lub popełnionym przestępstwem²⁴. Wydaje się, że wzmocnienie „zapłakał płaczem” zostało tu umieszczone celowo, by wskazać czytelnikowi, że planowana jest straszna zbrodnia, która w pewien sposób domaga się uwagi i interwencji ze strony Boga. Wskazuje także na Boga jako adresata bądź jednego z adresatów owych rytów. W rozwoju akcji księgi, gdy dzięki nieprawdopodobnemu wręcz ciągowi zbiegów okoliczności Żydzi unikają zagłady, czytelnik zgodnie z pragnieniem autora zaczyna podejrzewać, że przynajmniej częściowo dzieje się tak ze względu na pokutę Mardocheusza (4,1-2), ludu żydowskiego (4,3.16) oraz Estery (4,16).

4,2 – Narrator uściśla miejsce, w które udaje się Mardocheusz, dodając לפני שער-המלך ויבוא. Termin techniczny „brama króla” występuje w Księdze Estery 11 razy, między rozdz. 2 a 6²⁵. Nie oznacza ono wejścia do miasta zwanego Bramą Królewską, ale którąś bramę pałacową – być może strzegącą wejścia na teren kompleksu pałacowego. Trudno stwierdzić, o którą część pałacu chodziło, można jednak wnioskować, że dotyczy to najbardziej zewnętrznej części kom-

²¹ Por. Est 1,19; 8,8.

²² Groźba ta jest jak najbardziej realna. Haman będzie próbował do tego doprowadzić w Est 5,9–6,5.

²³ Natomiast w Rdz 27,34 występuje synonimiczne wyrażenie ומרה גדלה ויזעק זעקה גדלה, opisujące rozpacz Ezawa po utraceniu pierworództwa i błogosławieństwa ojca. Wyrażenie מרה גדלה się jeszcze w Ez 27,30, opisując lament z powodu przepowiadanego upadku Tyru.

²⁴ Zob. Rdz 18,20; Wj 22,22; Ne 5,6; 9,9; Hi 16,18; Ps 9, 13; Prz 21,13; Iz 30,19; 65,19.

²⁵ W BH występuje jeszcze tylko w 1Krn 9,18, gdzie przy wylizaniu mieszkańców Jerozolimy, czytamy: „Szalum był przelożonym. Jest on nim jeszcze teraz w Bramie Królewskiej, od wschodu”.

pleksu. Tylko dwa razy w ww. 2a i 6 pojawia się sformułowanie לפני שער-המלך, jako inkluzja obramowująca jedyny tekst (w. 2b) zabraniający przekroczenia owej bramy. Przyimek ער, wyraża ideę zbliżenia się do niej, dojścia „aż do” i „tylko do”. Gdyby chodziło o przejście lub próbę takiego przejścia, powinien się tu znajdować przyimek ב. Powodem, dla którego Mardocheusz dochodzi tylko do bramy, jest בלבוש שק אין לבוא אל-שער המלך z bezokolicznikiem występuje przede wszystkim w późniejszych księgach ST. Zarówno tu, jak i w w. 8,8 konstrukcja ta dotyczy zamiaru niemożliwego do wykonania albo niedozwolonego²⁶. Mardocheusz nie ma zamiaru złamać perskiego rozporządzenia i wkroczyć do pałacu. Wbrew oskarżeniom Hamana, zachowuje je, gdyż nie stoi ono w sprzeczności z wyższym obowiązującym go prawem. Narrator podejmuje próbę zgłębienia takich zagadnień, jak granice obowiązywalności prawa i relacje poszczególnych praw do siebie oraz związanej z tym legitymizacji władzy. Kwestia ta powróci pod koniec rozdz. 4 w wypowiedzi Estery.

בלבוש שק²⁷ dosłownie oznacza „w ubraniu (szacie) z wora”, czyli w stroju żałobnym bądź pokutnym. Zakaz wchodzenia do bramy królewskiej w szatach żałobnych jak dotąd nie znalazł nigdzie potwierdzenia, co jeszcze nie oznacza, że nie jest prawdziwy. Niektórzy komentatorzy twierdzą, że taki strój powodował nieczystość rytualną²⁸, wobec czego uniemożliwiał noszącej go osobie przebywanie na terenie kompleksu pałacowo-świątynnego. Nieczystość rytualna, chociaż różnie rozumiana, nie była wyłączną domeną ludu wybranego. Jednakże odniesienie jej do Persji jest mało wiarygodne, jako że jak dotąd nie znaleziono nic, co mogłoby potwierdzić istnienie jakiegoś specyficznego kultu ofiarniczego praktykowanego w imperium perskim i związanych z nim przepisów. Mimo to, takie prawo nie jest całkiem nie do pomyślenia w Persji. Jego motywacja mogłaby znaleźć oparcie w dualistycznej, rozdzielającej koncepcji świata przyjmowanej w Persji oraz w rozbudowanym i pieczołowicie przestrzegającym ceremoniale dworu królewskiego. Noszący taki strój byłiby niegodni przebywać w obecności króla, a więc i w jego pałacu. Ponadto zwykłym miejscem przeznaczonym do tego typu czynności w Persji wydaje się właśnie plac przed bramą królewską²⁹.

²⁶ Por. także Koh 3,14; Ezd 9,15; Prz 5,17; Ag 1,6.

²⁷ Zwrot ten występuje jeszcze w Ps 35,13; 69,12.

²⁸ Zob. C. Moore, *Esther*, AB, t. 7B, Garden City-New York 1971, s. 47.

²⁹ Zob. Herodot, *Dzieje*, III 117-119.

Istnieje również inny prawdopodobny powód umieszczenia tego zakazu w Zwoju. Być może autor przeniósł po prostu w sytuację perską prawo obowiązujące w Palestynie. W midraszu, którego głównym celem nie jest wiarygodne przekazanie prawdy historycznej, ale reinterpretacja wydarzeń zbawczych w sytuacji konkretnej wspólnoty, takie przeniesienie uwarunkowań kulturowych jest dopuszczalne. Autor wprowadza je ze względu na potrzeby fabuły, by móc stopniować komunikację, przechodząc od form bardziej pośrednich do bezpośrednich. Dzięki temu słuchacz zauważa nie tylko fizyczne, ale także mentalne oddalenie protagonistów, podejrzewając, że będą oni zmuszeni przebyć pewną drogę, zanim odnajdą płaszczyznę porozumienia.

Narrator rozpoczął tę perykopę od opisanego pierwszej reakcji Mardocheusza. Słuchacz ma do czynienia nie z pozbawioną uczuć maszyną, dążącą prosto do celu, wybierającą po ludzku najbardziej odpowiednią drogę prowadzącą do zwycięstwa, ale spotyka człowieka zagrożonego w głębokim bólu i smutku w obliczu zagłady swego ludu, wyrażającego te uczucia przez rytę żałobną. Ma znaczenie, że owa reakcja jest właśnie taka, że Mardocheusz w sytuacji żałoby i pokuty zwraca się niejako automatycznie w kierunku Boga. Autor pozwala odbiorcy obserwować bohatera w sposób, w jaki w codziennym życiu obserwuje on swoich bliźnich. Nie udziela pouczeń moralnych ani doktrynalnych, ale pokazując z pewnego oddalenia osoby i ich reakcje na przeciwności losu, pozostawia je bez komentarza, zapraszając do samodzielnego oceniania i wyciągania wniosków.

Tekst nie wyjaśnia motywów, które przywiodły Mardocheusza na to miejsce. Komentatorzy zakładają, że chodziło o zwrócenie uwagi króla – na co jednak nie ma potwierdzenia w tekście – albo królowej. Z drugiej strony można wnioskować, że skoro uzyskał informacje niedostępne wszystkim mieszkańcom, mógł również znaleźć łatwiejszy sposób komunikowania się ze swoją przybraną córką. Możliwe, że narrator wybrał tak skomplikowane i uciążliwe rozwiązanie, by delikatnie skonstrastować Mardocheusza i Żydów przebywających w Suzie z mieszkającą w pałacu Esterą, zwracając uwagę na jej izolację, wymuszoną przez zajmowaną przez nią pozycję, a, idąc dalej, na trudność pogodzenia przynależności do ludu wybranego z pozycją królowej w imperium perskim. Możliwe też, że Mardocheuszowi chodziło o to, by zaniepokoić Esterę swoim nietypowym zachowaniem. Ze względu na zwężłość tekstu próba faworyzowania jednych

połudkiem kosztem drugich raczej zaciemni treść. Przy tak prowadzonej narracji wiele możliwości interpretacji może współistnieć, wskazując na złożoność motywów ludzkich działań.

4,3 – W wierszu 3 narrator przechodzi do przedstawienia zachowania wszystkich Żydów. Słowa w tym wersie zostały tak dobrane, że poszczególne wyrażenia odpowiadają sobie, wywołując wrażenie rytmu. Rozpoczyna się on od specyficznego wprowadzenia דבר-המלך ודרתו מניע ובכל-מדינה ומדינה מקום אשר. Trzeba tu zaznaczyć, że tautologie i hendiadysy są charakterystyczne dla stylu autora Zwoju, lubiącego się wręcz we wszelkiego typu podwojeniach. Za ich pomocą wytwarza on specyficzny klimat panujący w księdze, na tyle wyolbrzymiając opisywaną rzeczywistość, że nadaje jej komiczny, a czasem nawet ironiczny czy lekko satyryczny posmak³⁰. Rzeczownik מדינה pochodzący z języka aramejskiego, oznacza „prowincję”, „okręg administracyjny”. Większość jego wystąpień przypada na Księgę Estery³¹, z czego w dziewięciu przypadkach³² pojawia się forma tautologiczna מדינה ומדינה. Dosłownie początek wersu brzmi więc: „A w każdej prowincji i prowincji”. Jak słusznie zauważa A. Berlin, „to opowiadanie nigdy nie używa jednego słowa, jeżeli może użyć dwóch”³³.

Wyrażenie ודרתו דבר-המלך występuje tylko w Księdze Estery. דבר-המלך pojawia się dość często w BH, jednak ze względu na szerokie pole semantyczne słowa דבר w każdym przypadku jego znaczenie musi być odczytywane w danym kontekście. Tutaj chodzi o słowo króla, czyli jego polecenie, wręcz rozkaz. Rzeczownik דת³⁴ zapożyczony z języka perskiego, oznacza „rozporządzenie”, „zarządzenie”, „prawo”, czyli, inaczej mówiąc, rozkaz w formie pisemnej. Oba rzeczowniki, chociaż nieco się różnią, odnoszą się do tej samej rzeczywistości, którą można by oddać jednym słowem. מקום w wyrażeniu אשר מקום spełnia funkcją przysłówka, toteż całość należy przełożyć

³⁰ W tym nurcie mieści się również mocno eksploatowane przez narratora słowo כל występujące w Zwoju 73 razy. W samym rozdz. 4 pisze on m.in. o każdej prowincji (4,1), wszystkich ludziach (4,11), wszystkich służących (4,11), wszystkich Żydach (4,13.16).

³¹ 39 na 53 wystąpienia. Pozostałe pojawiają się w dość późnych księgach: 1Krl, Ezd, Ne, Koh, Ez, Dn, Lm.

³² Pozostałe zob. Est 1,22; 3,12 (dwa razy); 3,14; 4,3; 8,9.13.17; 9,28.

³³ A. B e r l i n, *Esther, The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, The JPS Bible Commentary, Philadelphia 2001, s. XXVII.

³⁴ Poza Est występują w Ezd 8,36, oraz w partiach aramejskich Ezd i Dn, oraz być może w Pwt 33,2; zob. דת, w: L. K o e h l e r, W. B a u m g a r t n e r, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1958, s. 1067.

jako „tam, gdzie”³⁵. Czasownik נגנ, który w koniugacji *hifil* oznacza „przychodzi”, „przybywać”, w formie imiesłowowej pojawia się tylko w wersach, które w pewien sposób tworzą paralelizm antytetyczny (ww. 4,3 oraz 8,17)³⁶. Tu nadejście dekretu powoduje żalobę, podczas gdy w rozdz. 8 radość. Potwierdza to wyraźnie, że księga jest uważnie i zreczenie skomponowana.

Początek w. 3 w rytmiczny i w dość uroczysty sposób wprowadza reakcję Żydów, która zostaje opisana jako אבל גדול ליהודים. Określenie יהודים jest jednym ze słów kluczy w księdze³⁷. Warto podkreślić, że w 8 przypadkach odnosi się ono do Mardocheusza³⁸, natomiast w stosunku do Estery autor nie użył go ani razu. Jednakże w rozdz. 4, w czasie jedynej bezpośrednio przytoczonej rozmowy protagonistów, określenie to pojawia się tylko w liczbie mnogiej, odnosząc oboje do ich ludu. יהודים oznacza przede wszystkim mieszkańców Judei, czyli Judejczyków. W Zwoju jednak, podobnie jak w Ezd-Ne, przyjmuje szersze znaczenie, obejmując wszystkich członków narodu wybranego, więc w języku polskim trzeba je oddać słowem „Żydzi”. Wskazuje ono nie tylko na przynależność etniczną, ale i kultyczną Mardocheusza i Estery oraz ich braci w diasporze i wyraźnie odróżnia ich od pogan, mimo że sam ten termin w Zwoju nie zostaje przywołany.

Postawa Żydów perskich została opisana jako אבל גדול. Nie chodzi więc o chwilowe zaniepokojenie, ale o głęboki smutek odpowiedni do powagi sytuacji. Właściwie na tym narrator mógłby zakończyć swoją wypowiedź. Jednakże dopełnia ją trzema rzeczownikami וינספר, ויבכי, ויצום. Taka triada występuje jeszcze tylko w Jl 2,12, gdzie Bóg nawołuje lud do prawdziwego nawrócenia, odbywającego się właśnie „przez post i płacz i lament”. Można wnosić, że tekst ten niejako automatycznie przywołał Izraelicie na myśl zdanie znane z tego proctwa.

³⁵ Zob. נקיים, w: W. G e s e n i u s, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, s. 456; por. Rdz 39,20; 40,3; Est 8,17; Iz 7,23; Ez 6, 13.

³⁶ W. W a r n i n g, *Terminological Patterns and the Book of Esther*, s. 497-498, pisze o zamierzony przez autora strukturze równoległej.

³⁷ Występuje tu 52 razy na 76 miejsc w całej BH. Pozostałe zob. np. 2Krl 16,6; 25,5; 1Krn 4,18; Ne 1,2; 4,6; 5,1.8.17; Jr 32,12; 38,19; 41,3; Za 8,23.

³⁸ Est 2,5; 3,4; 5,13; 6,10; 8,7; 9,29.31; 10,3. W lp. występuje jeszcze tylko w Jr 34,9, Za 8,23, 1Krn 4,18. „Epitet ten charakteryzuje rolę Mardocheusza w opowiadaniu (...). Jego znaczenie jest zaszyfrowane przez fakt, że jest to jedyny raz w całym ST, że rodowity członek wspólnoty Izraela jest nazwany i identyfikowany tak, jak poganie”; F. B u s h, *Ruth, Esther*; s. 312.

צום jest jednym z podstawowych określeń postu, którego istotą w Izraelu było zajęcie przez człowieka właściwego stanowiska wobec Boga³⁹, zmianę sposobu myślenia umożliwiającą powrót do Boga, poczucie własnej słabości oraz element żalu i smutku. Przez pokorne uniżenie się przed Jahwe człowiek ponownie uświadamiał sobie swoją kondycję i zależność od Stwórcy. Motyw postu był zasadniczo religijno-moralny, czyli przebłaganie sprawiedliwego Boga⁴⁰. Wyrzekanie się pokarmów stanowiło zaledwie jego dopełnienie. Post towarzyszył Izraelowi w trudnych oraz przełomowych momentach historii, był postrzegany jako specjalna forma modlitwy.

Według niektórych komentatorów, post podjęty przez Żydów w Księdze Estery był jedynie czynnością formalną czy wręcz świecką. Oczywiście zdarzało się, że Izraelici swoim postępowaniem odwracali się od Boga, przestrzegając jednocześnie zewnętrznie nakazanych praktyk, w przekonaniu, że dzięki temu pozostają sprawiedliwi w oczach Pana i zapewniają sobie pomyślność i bezpieczeństwo. Przeciwno tej postawie występowały prorocy. Księga nie opisuje jednak takiej sytuacji. Post ten, niewymagany przez prawo, został podjęty przez Żydów spontanicznie, z potrzeby serca. Nie ma podstaw przypuszczać, że opisana tu praktyka była czysto zewnętrznym tradycyjnym zachowaniem i nie pociągnęła za sobą zmiany postępowania. Ponadto takie rozumienie tego wersetu stoi w sprzeczności z kontekstem księgi – niezwykłym ocaleniem Żydów od zagłady. Raczej można by tu dostrzec fragment schematu obecnego m.in. w Księdze Sędziów: moment żalu, powrotu i wołania do Jahwe, oraz następujące po nim wybawienie z ucisku. Towarzyszyły mu płacz i lament, które również były formą zwracania się do Niego. Wyrażały zarówno ucisk, w jakim znajdował się człowiek, jak i wyznanie, że tylko Pan jest w stanie odwrócić ową sytuację. Autor ponownie przedstawia słuchaczowi opis zachowania Żydów, nie wkładając w ich usta żadnych słów.

שָׁק וְאָפֶר יֵצַע לְרַבִּים „Wór i popiół”, podobnie jak w przypadku Mardocheusza, określają ich obecną egzystencjalną sytuację. „Owe znaki zewnętrzne tworzą pojęcie pokuty w znaczeniu zewnętrznego wy-

³⁹ Zob. S. G r z y b e k, *Post w Starym Testamencie*, RBL 2(1949)2, s. 94-103; M. D. H., *Fasting and Fast Days*, w: C. R o t h, G. W i g o d e r (red.), *EncJud*, t. 6, Jerusalem 1971-1973, kol. 1189-1195.

⁴⁰ Por. 1 Sm 1,7; 2 Sm 3,35; Ps 35,13.

rażenia ducha pokuty⁴¹, mając pomóc zarówno uczestnikowi, jak i słuchaczowi w rozpoznaniu kondycji stworzenia w obliczu Stwórcy. Zwrot *שָׁק וְאִפֶּר יֵצֵעַ* występuje jeszcze tylko w Iz 58,5 w kontekście niewystarczalności samych znaków zewnętrznych⁴². Przetłumaczenie całego wyrażenia jako: „wór i popiół były rozciągnięte (jako posłanie) dla wielu spośród nich”, zdaniem P. Haupta, jest problematyczne. Twierdzi on, że w przeciwieństwie do siedzenia na popiele, będącego wyrazem pokuty bądź żałoby, nie ma wzmianek o siedzeniu na worach pokutnych⁴³. Wysuwa przypuszczenie, że jest to zdanie eliptyczne, ze względu na rytmiczne opuszczające czasownik, określający słowo „wór”. Jednak wydaje się bardziej prawdopodobne, że została tu zastosowana konstrukcja analogiczna do tej z w. 1 – *שָׁק וְאִפֶּר – וַיִּלְבַּשׁ*. Nie należy jej więc odczytywać całkiem dosłownie, ale raczej uchwycić sens zdania, które wyraża ideę uniżenia. Przyimek *לְ* w wyrażeniu *לְרַבִּים* odzwierciedla stan posiadania. P. Haupt słusznie twierdzi, że ponieważ *רַבִּים* jest określone, należy całe wyrażenie tłumaczyć: „większość z nich, dla większości”, w przeciwieństwie do formy nieokreślonej *לְרַבִּים* „wielu, dla wielu”⁴⁴.

Sens drugiej części wersetu można by wyrazić w następujący sposób: „wielka żałoba była powszechna wśród Żydów: post i płacz i lament. Większość z nich nawet nosiła wory i posypywała głowy popiołem”. Jest to reakcja na sytuację śmiertelnego zagrożenia wszystkich Żydów, których przedstawicielem w księdze jest Mardocheusz Żyd⁴⁵. Wers ten zgodnie z logiką fabuły jest koniecznym następstwem ww. 1-2⁴⁶ oraz przygotowuje grunt pod dalszy ciąg perykopy, wywo-

⁴¹ Zob. J. C h m i e l, *Znaki pokuty w Piśmie Św. (sic!) Rozważania semiotyczne*, RBL 29(1976)1-2, s. 172.

⁴² Sam rdzeń *יֵצֵעַ*, oznaczający *położyć, rozciągnąć*, pojawia się w BH tylko 4 razy, zawsze w osnowie hifil lub hofal.

⁴³ Zob. P. H a u p t, *The Book of Esther*, s. 133. Nie widzi tu natomiast żadnej sprzeczności L. P a t o n, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*, s. 215. Podobnie J. B l e n k i n s o p p w komentarzu do Izajasza nie odnotowuje żadnych problemów, i tłumaczy tę frazę jako „czyniąc posłanie z wora i popiołów”, odnosząc ją do praktyki leżenia na twarzy podczas postu, dodając, że czasownik ten występuje często w kontekście przebywania w Szeolu; zob. t e n ż e, *Isaiah 56–66. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB, t. 19B, New York et al. 2003, s. 173-183.

⁴⁴ Zob. P. H a u p t, *The Book of Esther*, s. 133.

⁴⁵ Podobnie widzi to J. L e v e n s o n, *Esther. A Commentary*, OTL, Louisville-K.Y. 1997, s. 78.

⁴⁶ G. G e r l e m a n, *Esther*, s. 105, twierdzi, iż kolejność ta wynika z tego, że autor położył tu większy nacisk na następstwo czasowe niż na porządek logiczny, a do Mardocheusza wieść

łując w słuchaczu konkretne oczekiwanie, co do pojawienia się Estery i jej reakcji.

Zastanawiające jest, dlaczego w reakcji na dekret ogłaszający zagładę całego ludu, Żydzi nie opuścili Persji i nie powrócili do Jerozolimy, ale podjęli post i pokutę⁴⁷. Decyzję pozostania mógł umocnić i potwierdzić fakt odebrania tej sytuacji jako pewnego rodzaju próby, wobec której ucieczka nie na wiele by się zdała, o czym Żydzi wiedzieli z doświadczenia i tradycji. Wtedy ich reakcja, wyrażająca przekonanie o wierności Boga wobec swego ludu, jest faktycznie najlepszym wyjściem z zaistniałego położenia.

Konsekwentne unikanie wyraźnych odniesień do Jahwe, zostało zamierzone przez narratora. Kształtuje on fabułę tak, jakby kierował ją do ludzi nieco sceptycznie nastawionych do obecności Boga i Jego nieustannej opieki w ich życiu codziennym, jakby chciał zadać pytanie: Czy to przypadek, a może jednak Jahwe nad tym wszystkim panuje? Czy to tylko i wyłącznie ludzka inicjatywa, a może wynik zależy nie tylko od tego, co widać gołym okiem?

Scena pierwsza: Estera sprowokowana do działania (Est 4,4)

Od w. 4 autor koncentruje uwagę słuchaczy na postaci Estery i Mardocheusza. On wciąż przebywa przed bramą króla, ona natomiast w swoich komnatach w pałacu. To oddalenie przestrzenne sygnalizuje istniejący między nimi dystans. Całe ich pierwsze „spotkanie” zmieścił autor w obrębie jednego wersu, w którym nie wypowiedzą nawet jednego słowa, ograniczając się do komunikacji pozawerbalnej – gestów, dokonywanych przez pośredników. To słu-

ta dotarła wcześniej niż do Żydów mieszkających poza Sużą. Argument za literacką przydatnością takiego porządku podaje C. M o o r e, *Esther*, s. 47 – według niego przerwa, jaką stwarza w. 3 dając czas służącym królowej na spostrzeżenie Mardocheusza, bez konieczności wyrażenia tego werbalnie.

⁴⁷ Wydarzenia opisane w księdze, są późniejsze niż edykt Cyrusa z 538 r., i mimo że księga pomija to milczeniem, wspominając jedynie wygnanie babilońskie (zob. Est 2,6), to dla słuchaczy pozostawało oczywiste, że Żydzi mieli możliwość udania się do Palestyny. Mogli oczywiście nie chcieć zostawić tego wszystkiego, co udało im się osiągnąć i zgromadzić w Persji. Jednak w obliczu realnej groźby śmierci takie zachowanie należałoby ocenić jako wysoce nierozsądne. Trzeba zauważyć, że Palestyna również znajdowała się pod panowaniem Aswersusa, dekret również tam obowiązywał. Powrót do kraju niewiele by zmienił. Jedynym miejscem, w którym mogliby znaleźć schronienie, byłby Egipt. Księga się jednak tym problemem w ogóle nie zajmuje.

dzy przynoszą Esterze wiadomość o tym, co dzieje się na placu, i przekazują Mardocheuszowi przysłany przez nią podarunek. Owe poczynania mogą być zinterpretowane na wiele sposobów, nie jest to więc zbyt pewna metoda komunikacji.

Autor nie podaje żadnych danych dotyczących upływu czasu. Trudno stwierdzić, czy od ostatniej pewnej daty, czyli 13 Nisan, upłynęło parę godzin czy może dni. Jednak przebieg narracji i użyte formy czasowników sprawiają wrażenie pośpiechu i natychmiastowego następowania po sobie wydarzeń⁴⁸. Można przyjąć, że wydarzenia dzieją się wciąż jeszcze 13 Nisan.

4,4 – Dopiero w tym momencie zostaje wprowadzone imię protagonistki – אסתר, nie występujące w BH poza tą księgą. Dość trudno jednoznacznie wskazać na jego etymologię, a więc i znaczenie⁴⁹.

הַתְּבוּאִינָה נְעוּרוֹת וְסוֹרִיסָה וַיִּגִּדּוּ לָהּ „młode dziewczyny”, „służące”. Są one określone jako „służące Estery”, nie zaś króla czy przeznaczone do służby całemu haremu, co może nawiązywać do w. 2,9. To oznacza, że odpowiadały głównie przed królową i jej były winne posłuszeństwo, przynajmniej tak długo, dopóki ten przywilej nie zostanie cofnięty. סָרִיס⁵⁰ oznacza zarówno „urzędników” jak i „eunuchów”, którzy przebywali stale przy królu, pełnili różne funkcje w służbie państwowej. Tu przyjmuje to drugie znaczenie. Sufiks 3 os. żeńskiej lp. wskazuje, że również oni zostali przeznaczeni do wyłącznej dyspozycji królowej.

⁴⁸ Autor akurat w tym momencie mógł nie przywiązywać wagi do upływu czasu – co jednak wydaje się niezbyt prawdopodobne, jeżeli przypomni się jego zamięłowanie do podawania dokładnych dat.

⁴⁹ Zob. C. Moore, *Eight Question Most Frequently Asked about the Book of Esther*, s. 20-21; tenże, *Esther, Book of*, s. 633; C. Schedl, *Księga Estery*, s. 121; E. Bossetti, *Esther, la femme qui renverse les sorts*, La Terre Saint 6/1999, s. 317. Może się ono wywodzić od aramejskiego *ištar* (Isztar) – imienia babilońskiej bogini. Może oddawać perskie *stāra*, co oznacza gwiazda (podawana jest różna transkrypcja tego słowa, por. *sitareh*, oraz *stāreh*; niektórzy wyprowadzają je także od greckiego ἀστὴρ) lub medyjskie *astra*, czyli mirt. To ostatnie może znaleźć potwierdzenie w jej hebrajskim imieniu, jako że הַרְסָה również oznacza mirt. Niektórzy twierdzą też, że wywodzi się ono z hebrajskiego rdzenia סָתַר, który oznacza chować się, ukrywać. T. B e a l, *Esther*, Berit Olam, Collegeville 1999, s. XX-XXII; S. v a n d e n E y n d e, *If Esther Had Not Been that Beautiful: Dealing with a Hidden God in the (Hebrew) Book of Esther*, BTB 31(2001)4, s. 148. Trudno się z tym do końca zgodzić, dlatego że jest to jej drugie, perskie imię. Nie można wykluczyć, że autor wybrał takie imię perskie, ze względu na jego powiązanie z tym hebrajskim rdzeniem i niesionym przez niego znaczeniem.

⁵⁰ Znaczenie i etymologia zob. B. K e d a r - K o p f s t e i n, סָרִיס, w: *TWAT*, t. V, kol. 948-950; Przyczyny ambiwalencji znaczeniowej cechującej to słowo do dziś nie są pewne.

Z własnej inicjatywy przynoszą oni Esterze wieści. *וַיַּגִּידוּ לָהּ* nie określa, co zostało jej powiedziane i w jaki sposób. Jest fizycznie niemożliwe, by chodziło o zrelacjonowanie praktyk podjętych przez Żydów w prowincjach⁵¹. Raczej przekazują informacje o tym, co dzieje się w bezpośredniej bliskości pałacu. Potwierdza to ciąg dalszy werse-
tu. To, co Estera usłyszała, wywołuje jej wzburzenie i pobudza do wysłania Mardocheuszowi odpowiednich szat, zostaje więc poinformowana o jego zachowaniu.

Dlaczego służący uznali za stosowne powiadomić o tym królową? Być może wiedzieli, iż łączą ich jakieś więzy bądź że są spokrewnieni. Komentatorów dziwi, że chociaż pochodzenie Mardocheusza było powszechnie znane, podobnie jak jego związek z Esterą, Persowie nie byli świadomi tożsamości królowej⁵². Ta sprzeczność tekstu jest na tyle rzucająca się w oczy, że nie wydaje się możliwe, iż autor ją przeoczył. Dla uważnego odbiorcy jest oczywiste, że Mardocheusz poinformował o swoim pochodzeniu współpracowników, a oni – Hamana, co jeszcze nie oznacza, że wiedzieli wszyscy. Drugą możliwością przedstawił M. Fox, argumentując, że świadomość zależności między Mardocheuszem a Esterą mieli podwładni w pałacu, co wcale nie oznacza, że taką samą wiedzą odznaczali się król i księżeta⁵³. Należy też przypomnieć, że nie wszystko w tekście będzie zawsze spójne i logiczne⁵⁴. W Zwoju sprzeczność ta stoi wyraźnie na usługach fabuły.

Wers 4 sugeruje, że Estera pozostaje nieświadoma tego, co dzieje się dookoła niej i nie domyśla się, czym zostało spowodowane dziwne zachowanie Mardocheusza. Nie zna treści dekretu, co nie jest aż tak dziwne – nie było przecież potrzeby ogłaszania go w pałacu. Z drugiej strony pozostaje faktem, że, znajdując się w centrum wydarzeń, jest paradoksalnie poza nimi, o wszystkim dowiadując się ostatnia. Podczas gdy wszyscy Żydzi, choć od siebie oddaleni, są zjednoczeni we wspólnych rytach, Estera pozostaje wciąż poza obrębem wydarzeń i wspólnoty, nie uczestniczy w życiu swego ludu, a przebywając w środowisku perskim jednak do niego nie należy. Ta informacja jest znacząca dla dalszego biegu narracji.

⁵¹ Za tym jednak opowiada się A. Berlin, *Esther*, s. 46.

⁵² Zob. L. Paton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*, s. 216; C. Moore, *Esther*, s. 48; J. Levenson, *Esther*, s. 79.

⁵³ M. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther*, s. 59.

⁵⁴ Zob. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, s. 131-154.

מלכה⁵⁵. Estera została tu określona epitetem ותתהלל המלכה מאד. W Biblii to właśnie epitety informują słuchacza o obecnym nastawieniu postaci, jej postawie wobec pozostałych uczestników opowiadania oraz względem czekających ją zadań⁵⁶. W wierszu 4 autor początkowo nazywa ją Esterą, a za moment królową. Narrator podkreślił w ten sposób jej miejsce w hierarchii społeczeństwa perskiego oraz zwrócił uwagę na wiążące się z tym możliwości oraz ograniczenia. Estera, urzędując na dworze, początkowo reaguje zgodnie z regułami obowiązującymi ją jako królową.

חיל (חיל) w *hitpalpelu* nie występuje więcej w BH. W *qalu* oznacza „tańczyć”, „skręcać się”, „wić się z bólu” m.in. z bólów porodowych, a także „drżeć ze strachu”. Wyraża on stan emocjonalny, ale odnosi się także do towarzyszących mu reakcji fizycznych. תתהלל słowniki tłumaczą jako „wiła się, drżąc” bądź „wiła się z lęku”⁵⁷. Pewną pomocą może być tekst LXX, oddający go jako *ταρασσω* – „być wzburzonym”, „wewnętrznie poruszonym”, „zatrwożonym”⁵⁸. Wnioskując z pozostałych zastosowań tego rdzenia, drżenie to mogło zostać wywołane lękiem bądź bólem. Tekst wskazuje na bezpośredni związek między wiadomościami, które Estera otrzymała, a głębokim, emocjonalnym, objawiającym się wręcz fizycznie wzburzeniem. Czy Estera lęka się o życie Mardocheusza, spodziewając się, że przekroczy on prawo? Może przeczuwa, że wydarzyło się coś bardzo złego? Czy też obawia się o siebie, o swoją pozycję, której Mardocheusz może zaszkodzić? Takie rozgraniczanie motywów wydaje się nieco naiwne i sztuczne, tym bardziej że tekst niczego nie rozstrzyga. Tym czasownikiem zostały wyrażone wszystkie targające Esterą emocje przecucia i obawy oraz silne zdezorientowanie wynikające z niewiedzy.

⁵⁵ Najczęściej pojawia się on w szyku przestawnym w sformułowaniu: אסתר המלכה. Normalny szyk por. np. המלך דוד 2 Sm 3,31; 5,3; 6,16; 7,13; oraz המלך אהשוורש w Est 1,2.10.15.16.17.19; por. A. Siquans - Wolkersdorf, *Die Rolle Esters im Estherbuch im Verhältnis zu Mordechai: Fürbitterin und Vorbild ihres Volkes*, BN 86/1997, s. 79. Taka kolejność szczególnie mocno akcentuje godność piastowaną przez Estere.

⁵⁶ Zob. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, s. 126-127.

⁵⁷ Zob. חיל w: F. Brown, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix containing the Biblical Aramaic*, London 1962, s. 296-297; חיל w: W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, s. 227.

⁵⁸ Jest to o tyle niemiarodajne, że w tej samej księdze został on użyty do przetłumaczenia jeszcze dwóch rdzeni: בוך – „być zmieszonym”, „zawstydzonym”, w Est 3,15, oraz בתה – „zatrwożyć się”, „przerazić” w Est 7,6. Co prawda wszystkie one są dość bliskoznaczne.

Wraz z wzrastającą świadomością, taka reakcja nie zostanie już jej przypisana, nawet gdy w pełni pojmie realność i skalę zagrożenia.

Zdaniem *והשלח בגדים להלביש את מרדכי ולהסיר שקו מעליו* Estera przejmuje inicjatywę i zaczyna działać. Nie udaje się do Mardocheusza, ponieważ jako mieszkanka haremu nie może swobodnie opuszczać pałacu. Wysyła wujowi odpowiedni strój, nawiązując komunikację między nimi. Narrator wyjaśnia ten gest słowami: „aby się ubrał i zdjął z siebie wór”⁵⁹. Według niektórych komentatorów, oznacza to żądanie zaprzestania żałoby⁶⁰. Jest to jednak nadinterpretacja, w jakiś sposób zainspirowana przez odmowę, z którą spotkała się propozycja królowej, odczytywana jako manifestacja niezależności ze strony Mardocheusza i ostra reprymenda wymierzona królowej. Wtedy prawdopodobnie na tej próbie zakończyłby się cały kontakt. Królową kieruje chęć spotkania z wujem i dowiedzenia się, czym zostało spowodowane jego zachowanie. Wbrew opiniom niektórych biblistów⁶¹ zachowanie Estery w w. 4 nie jest wynikiem paniki czy nieumiejętności znalezienia się w takim położeniu. Wobec takiego postępowania Mardocheusza przewidując, iż sprawa jest poważna, Estera próbuje uniknąć mediacji i doprowadzić do bezpośredniej rozmowy. Gdy okazuje się to niemożliwe, decyduje się na wykorzystanie Hataka.

ולא קבל. Zdanie kończące ten etap nie podejmuje trudu uzasadniania czegokolwiek, motywy zachowania Mardocheusza nie zostają ujawnione. Dlaczego odrzucił ofertę Estery? Kierował się jakimś tajemniczym planem? Możliwe, ale mało prawdopodobne, gdyż dalej konsekwentnie zmierza do złożenia odpowiedzialności za ocalenie Żydów w ręce Estery. Czy też może chciał uświadomić Esterze powagę sytuacji? Do tego wystarczyłoby jednak, by poznała treść dekretu. Bardziej przekonujące jest wytłumaczenie, że nie zamierzał on przerwać praktyk, dopóki nie osiągną one swego celu, czyli oddalenia nieszczęścia⁶², nawet jeżeli utrudni to porozumiewanie się. Musiał jednocześnie założyć, że Estera znajdzie inny sposób, by z nim pomówić.

⁵⁹ Odnośnie do użycia tego rdzenia zob. W. W a r n i n g, *Terminological Patterns and the Book of Esther*, s. 493-494.

⁶⁰ Zob. J. L e v e n s o n, *Esther*, s. 79; T. B e a l, *Esther*, s. 60; M. F o x, *Character and Ideology in the Book of Esther*, s. 59-60.

⁶¹ Por. L. D a y, *Three Faces of Queen. Characterization in the Books of Esther*, JSOTSup 186, Sheffield 1995, s. 62.

⁶² Tak interpretuje jego motywy J ó z e f F l a w i u s z, *Dawne Dzieje Izraela*, Księga jedenasta, VI 7.

Ta próba komunikacji na pierwszy rzut oka nie przybliżyła protagonistów do rozwiązania. Jednakże uzmysławia ona dość trudną sytuację Estery, która, przebywając w pałacu, odizolowana zarówno od swojej najbliższej rodziny i ludu, egzystując w środowisku perskim, doświadcza pewnego zachwiania tożsamości. Jednak nie pozostaje bierna i żywo reaguje na ból swego wuja. Powoli staje się oczywiste, że rozmowa odbędzie się przez pośredników. Owo oddalenie przestrzenne obrazuje oddalenie mentalne i pozwala zaakcentować rozpoczętą drogę dojrzewania Estery do przyznania się do swego ludu i Boga. W trakcie dyskusji powoli zaczyna ponownie czuć się Żydówką⁶³, co także znajdzie odzwierciedlenie w słownictwie. Z kolei postawa Mardocheusza, odmawiającego przerwania podjętych praktyk pokutnych, uświadamia słuchaczowi, że służą one nie tylko wyrażeniu bólu, ale mają za zadanie również pomóc w odwróceniu ciężkiej nad Żydami groźby.

Scena druga: Zadanie: „Proś u króla o łaskę” (Est 4,5-9)

W drugim akcie obok przekazu narratora, znajduje się mowa zależna streszczająca treść wypowiedzi bohaterów. Fragment ten relacjonuje wymianę zdań dokonaną przez pośrednika, który nie wypowiada jednego własnego słowa. Jednak jego obecność rzuca się w oczy, a w rzeczywistości on nadaje formę całej treści rozmowy.

4,5 – ותקרא אסתר להתך. Estera chce się dowiedzieć, co spowodowało, że Mardocheusz podjął publiczne praktyki pokutne. Wybiera jednego ze swoich służących, obarczając go funkcją posłańca⁶⁴. התך imię najprawdopodobniej pochodzenia perskiego⁶⁵ zostaje przywołane tylko w rozdz. 4 (por. ww. 5, 6, 9 i 10).

⁶³ L. Day, *Three Faces of Queen*, s. 181-182, umieszcza tę transformację w rozdz. 8, ponieważ jej uwaga koncentruje się na skutkach. Jednakże już w rozdz. 4 dokonuje się w Esterze powolna przemiana – inaczej nigdy nie zgodziłaby się udać do króla. Zwleknięcie z wyłożeniem królowi powodów jej wizyty, które L. Day traktuje jako próbę ucieczki, wydaje się stanowić element konsekwentnie realizowanego planu.

⁶⁴ Herodot, *Dzieje*, III 68-70, wspomina taki sposób porozumiewania się z mieszkańcami haremu.

⁶⁵ Gerleman, *Esther*, s. 105 wyprowadza je od staroperskiego *Han-taka* – „posłaniec”, wtedy odnosiłoby się do misji, którą ma wypełnić. L. Paton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*, s. 70, z kolei wywodzi je od *Hātaka* – „dobry”, wtedy wskazywałoby na przymiot, z powodu którego został wybrany.

Przedstawienie Hataka zostało uzupełnione o informację, że był on *המלך אשר העמיד לפניו מסריסי*. Przez sformułowanie *לפניה* ustanowiony przed nią”, „mianowany przed nią” narrator informuje, że został uczyniony jej sługą⁶⁶. Estera wybiera na posłańca właśnie eunucha, a nie jedną ze służących, choć teoretycznie powinny one być jej bliższe. Pozycja, jaką w strukturze społeczeństwa zajmują eunuchowie, sama w sobie wskazuje na pośrednictwo⁶⁷. Z powodu kastracji znajdują się jakby między płciami, są w tej dziedzinie jakoś niedookreśleni. Tekst to podkreśla, czyniąc eunuchów pośrednikami między kobietą a mężczyzną. Po drugie przemieszczają się oni między fizycznymi przestrzeniami, które dla innych są nieprzekraczalne.

Następnie narrator informuje, jaką misję ma on do wykonania: *על-מורדכי ותצוהו*. Z reguły w złożeniach z *צוה* „przykazać”, „rozkazać”, „nakazać coś zrobić”) przyimek *על* ma to samo znaczenie, co standardowo używany *אח* i niekiedy pojawiający się *אל*. Wprowadza on dopełnienie bliższe – osobę, której polecenie zostaje wydane np. *הארם* – „przykazał człowiekowi”. Tu jednak posłużył do wyrażenia dopełnienia dalszego (bliższe oddano za pomocą zaimka *הו*). Dzieje się tak, dlatego że rozkaz zostaje wydany pośrednikowi, które ma go przekazać właściwemu adresatowi⁶⁸.

Wyrażeniem *לרעת מה-היה ועל-מה-היה* Estera zdradza, co chce osiągnąć wysyłając Hataka. *מה-היה* dosłownie brzmiące „coż to (jest)?” bądź emfaticznie oznacza „co się stało?”, „co się wydarzyło?”, „co to wszystko znaczy?” Z kolei *ועל-מה-היה*⁶⁹ można oddać słowami: „z jakiego powodu to (się wydarzyło)”. Estera nie poddaje się i dąży dalej, żądając, by Mardocheusz wyjaśnił jej, co się dzieje.

4,6 – Hatak udaje się do Mardocheusza, *אל-רחוב העיר*. W ten sposób autor utrzymuje słuchaczy w ciągłej świadomości separacji przestrzennej, która utrudnia i wydłuża porozumienie⁷⁰. Środek miasta

⁶⁶ Zob. *עמר*, w: F. B r o w n, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix containing the Biblical Aramaic*, s. 763-764; por. także 1 Krn 15,16.

⁶⁷ Zob. T. B e a l, *Esther*, s. 61.

⁶⁸ Takie użycie zob. Lb 8,22 *על-הלויים* *על-היהוה* *את-משה* *על-היהוה*; 1 Krn 22,13 *על-היהוה* *את-משה* *על-היהוה*; MI 3,22 *על-כל-ישראל* *אתו* *על-כל-ישראל*; Est 4,10; Wj 25,22; Kpl 27,34, Lb 15,23; 36,13.

⁶⁹ Zob. *עלה*II, w: F. B r o w n, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix containing the Biblical Aramaic*, s. 754.

⁷⁰ Autor umieścił w tekście rozbudowane relacje z pośrednictwa. Dość długo również wypowiedzi uczestników są opowiedane, podczas gdy dla narracji biblijnej charakterystyczna jest przewaga dialogów; por. R. A l t e r, *The Art of Biblical Narrative*, s. 63-87. Te zabiegi nie służą

wszystkim „dokładną, pewną informację”. W kontekście srebra jest to zwykle „dokładna suma srebra”. Istnieje jednak możliwość tłumaczenia tak, jak w w. 10,2 „opowiadanie o”, „historia”, w tym przypadku dotycząca srebra. Składnia ב שקל oznacza „odważyć w zamian za kogoś”, „za coś”, „jako zapłatę za”⁷³. Haman zamierzał przekazać to srebro królowi על-גניי המלך . Rzeczownik גניי użyty jeszcze tylko w Est 3,9 został zapożyczony z języka perskiego i prawdopodobnie oznacza „skrzynię służącą do przechowywania złota”, „skarbiec”⁷⁴. Owe srebro, które ma być wpłacone do skarbcza królewskiego, jest zarówno w zamiarze Hamana, jak i w interpretacji Mardocheusza zapłatą za możliwość zniszczenia Żydów. Mardocheusz przekazał zatem dokładną informację o sumie, którą Haman obiecał zapłacić za ten dość szczególny przywilej.

Powstają dwa pytania. Po pierwsze, skąd Mardocheusz o tym wiedział? Nie był to fakt podany do wiadomości ogółu, a teoretycznie znany tylko królowi, Hamanowi (oraz eunuchom, na których obecność nikt nigdy nie zwracał uwagi). Druga kwestia to, skąd Haman zamierzał wziąć taką ilość srebra (zob. Est 3,9)? Raczej wątpliwe, by miał aż taki majątek⁷⁵. Możliwe, że zamierzał zdobyć te pieniądze przez zrabowanie mienia Żydów. Nie wydaje się jednak prawdopodobne, by udało się zebrać taką sumę, nawet jeżeli bardzo dobrze im się w Persji powodziło. Być może została ona specjalnie wyolbrzymiona, by pokazać „hojność” jego oferty. Najważniejsza informacja tkwi tymczasem w fakcie, że Żydzi zostali po prostu sprzedani⁷⁶. Bardzo dobitnie narrator uświadamia królowej i słuchaczom, że nie cho-

⁷³ Zob. ב שקל , w: F. B r o w n, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix containing the Biblical Aramaic*, s. 1053.

⁷⁴ Występuje jeszcze w 3,9. Pochodzi z języka perskiego. Jego znaczenie jest dość niejasne i musi być odczytywane w kontekście. W Ez 27,24 występuje słowo mające identyczną postać, zdaniem badaczy pochodzi jednak z aramejskiego i oznacza dywany; zob. גניי , w: F. B r o w n, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix containing the Biblical Aramaic*, s. 170.

⁷⁵ Chodziłoby o 300 ton srebra, przyjmując, że talent wynosił ok. 30 kg; zob. M. P o w e l l, *Weights and Measures*, w: *ABD*, t. 6, New York 1992, s. 905.

⁷⁶ Do tego będzie się też odwoływała królowa w rozdz. 7 używając już bezpośrednio rdzenia מכר . L. P a t o n, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*, s. 217, twierdzi, że wzmianka o tym nietypowym handlu miała wywołać gniew królowej i skłonić ją do działania. Trudno jednak zrozumieć, dlaczego sprzedanie jej ludu miałoby nią bardziej wstrząsnąć niż fakt, że cała intryga została uknuta z powodu urażonej dumy i pragnienia zemsty. Wydaje się, że Mardocheusz nie ma tu jakichś ukrytych motywów i po prostu relacjonuje znane mu fakty, narrator zaś streszcza jego wypowiedź.

dziło o jakąś winę ludu żydowskiego czy ich wykroczenie przeciw prawu.

Poza tym przywołanie okoliczności wydania dekretu pozwala Mardocheuszowi, zwrócić uwagę na naturę tego prawa, które trzeba nazwać bezprawiem. Uwidacznia przez to problem legitymizacji władzy zarówno królewskiej, jak i wykonywanej w zastępstwie króla oraz jej zakresu, tak często podnoszony przez proroków izraelskich. Stawia pytanie, czy można posługiwać się władzą i prawem do realizowania własnych celów, oraz czy można je wykorzystywać w celu zaspokojenia pragnienia zemsty.

וּמִתְּפִשֵׁן בְּתִבְהַרְתָּ אֲשֶׁר־נָתַן בְּשׁוֹשָׁן לְהַשְׁמִידם נָתַן לוֹ – Poza relacją słowną Mardocheusz przekazuje Hatakowi także odpis dokumentu prawnego, na podstawie którego Żydzi mają zostać zabici. Słowo תְּפִשֵׁן – „kopia”, „odpis” pochodzi z języka perskiego i nie występuje poza Księgą Estery⁷⁷. Aby wyrazić cel dekretu, Mardocheusz stosuje tu rdzeń שָׁמַד „unicestwić”, „wytępić”, „zniszczyć”, „zdevastować”, a więc mocniejszego w wymowie niż אָבַד w w. 7. W przeciwieństwie do tego drugiego został on użyty w księdze jedynie do opisanego zamierzenia Hamana⁷⁸. Dość znaczące jest, że w dwóch kolejnych zdaniach pojawiają się czasowniki opisujące wyniszczenie Żydów (אָבַד, שָׁמַד), tym bardziej że uzupełnienie dodane w w. 8 zaczynające się od słów: אֲשֶׁר־נָתַן mogłoby zostać pominięte bez szkody dla dokładności przekazywanej informacji. Nie wynika to jednak z braku zdolności pisarskich autora. Chodzi o wyraźne wyakcentowanie istniejącego zagrożenia, wagi problemu oraz decyzji, które zostaną podjęte.

לָהּ לְהַרְאוֹת אֶת־אִסְתֵּר וּלְהַגִּיד לָהּ – Do tej pory słowa Mardocheusza były skierowane do Hataka, który ma do wypełnienia dwa zadania. Po pierwsze, pokazać ową kopię Esterze – prawdopodobnie w celu uwiarygodnienia słów Mardocheusza oraz uzmysłowienia jej, że to, co będzie słyszała, to nie jest fikcja, ale rzeczywistość – niewyobrazalna, ale również niezaprzeczalna. Poza tym ma opowiedzieć Esterze. Co ma być przedmiotem owego sprawozdania, trzeba wywnioskować z kontekstu. Sformułowanie to może się odnosić do zwyczaju prakty-

⁷⁷ Por. Est 3,14; 4,8 i 8,13. W pierwszym chodzi o kopię dokumentu Hamana, w ostatnim, o kopię dokumentu Mardocheusza. Między tymi antytezami Estera otrzymuje odpis pierwszego prawa. Aramejską wersję tego rzeczownika – פִּרְשֵׁן zob. w Ezd 4,11.23; 5,6.

⁷⁸ Tego rdzenia autor użył, gdy Haman wspominał o tym pierwszy raz (por. 3,6), znajduje się on też w streszczeniu dekretu (por. 3,13), oraz gdy Estera, a potem Żydzi przywołują jego treść (por. 7,4; 8,11).

kowanego w świecie starożytnym przy przesyłaniu korespondencji – do obowiązków posłańca należało bowiem wyrecytowanie treści listu, który odbiorca otrzymywał w formie spisanej⁷⁹. Jednakże Mardocheusz nie traktuje Estery jak królowej, ale jak swoją podopieczną⁸⁰. Dlatego należy przypuszczać, że polecenie to dotyczy tego wszystkiego, o czym Mardocheusz poinformował Hataką⁸¹. Eunuch ma więc pokazać jej pismo i zdając relację ze słów wuja, wprowadzić ją w okoliczności jego wydania.

Poza tym Hatak ma przekazać Esterze polecenie: עליה לבוא אל-המלך. Mardocheusz przykazuje królowej (ponownie pojawia się rdzeń ציה), by udała się do króla. Występuje on tu nie jako urzędnik na dworze Aswerusa, który nie miałby prawa jej rozkazywać, ale jako jej opiekun, któremu dotąd była posłuszna. Już po raz drugi ma ona służyć jako łącznik między Mardocheuszem, a królem (por. 2,22), co wydaje się dość zaskakujące. Teoretycznie Mardocheusz ma możliwość załatwienia obu tych spraw i jest do tego lepiej przygotowany.

Dopełnienie rozkazu wyrażone dwoma czasownikami konkretyzuje cel owej wizyty, tak jak go widzi Mardocheusz. Przede wszystkim ma ona pozyskać łaskawość króla, oraz prosić go za swoim ludem. Według Mardocheusza, Estera nie bez powodu znalazła życzliwość w oczach króla (por. 2,17), dlatego w jej interwencji u małżonka upatruje możliwość ratunku. Autor tu i w 8,3 używa rdzenia חן w osnowie sprawczo-zwrotnej „prosić kogoś o łaskę”, „o zlitowanie”. Nawiązuje on do wyżej wspomnianego wydarzenia oraz szerzej do faktu, który autor podkreśla, używając słów חסד i חן⁸² już w rozdz. 2 i do którego powróci w rozdz. 5 – iż nie robiąc nic w tym celu, pozyskuje ona życzliwość wszystkich, którzy się z nią stykają. Słuchacz zastanawia się, co w niej tkwi takiego, co zjednuje jej otoczenie. Autor kładzie duży nacisk na prawdę, iż nie chodzi o jakąś zasługę Estery, jest to raczej dar⁸³. Autor nie wskazuje wprost na Boga jako jego

⁷⁹ O takiej ewentualności wspomina jedynie P. H a u p t, *The Book of Esther*, s. 135.

⁸⁰ Nigdy nie określa jej bezpośrednio epitetem מלכה – oczywiście poza momentem, w którym przypomni jej, że jej pozycja ma służyć innym.

⁸¹ F. B u s h najpierw twierdzi, że dopełnienie obu czasowników: ראה oraz נגד musi być to samo, po czym w komentarzu nie odnosi drugiego czasownika do dekretu, ale do okoliczności, o których mówił Mardocheusz; zob. t e n z e, *Ruth. Esther*, s. 395.

⁸² Por. Est 2,9 חסד; Est 2,15; 5,2 חן; Est 5,8; 7,3; 8,5 חן; Est 2,17 חסד.

⁸³ Warto zwrócić uwagę, iż tym samym wyróżniał się Józef, który za sprawą Pana znajdował łaskę w oczach swoich przełożonych. Rdz 39,21; Por. Ezd 7,28; Dn 1,9.

sprawcę, jednakże słuchaczowi obeznanemu z tradycją biblijną przychodzi to na myśl. Gdy w rozdz. 4 przed Esterą zostaje postawione zadanie poszukiwania łaski u króla, automatycznie zostaje przywołane owo skojarzenie, wskazując na środki, jakimi może się ona posłużyć, by osiągnąć cel.

Znamienne jest, że Mardocheusz, polecając Esterze, by się wstała u króla, nie używa bardzo często występującego w Zwoju określenia יהודים, lecz עמה, przywołując więzy krwi, ale również wspólnotę wybrania⁸⁴. Estera ma prosić za swoim ludem (nie „za naszym ludem” lub po prostu „za ludem”). W ten sposób przypomina królowej jej tożsamość, relację wiążącą ją z Żydami, przekazuje też odpowiedzialność za ich los w jej ręce. Mardocheusz nie nakazuje jej wprost ujawnienia żydowskiego pochodzenia, jednakże kryje się tu konieczność dekonspiracji. Jak inaczej mogłaby wyjaśnić swoje zainteresowanie tym akurat ludem i umotywować swoją prośbę?

Cała ta część przywołuje powołanie Mojżesza, który również został wybrany, by ratować swój lud, wstawiając się za nim u faraona. Oczywiście sytuacja nie jest dokładnie taka sama, ale można mówić o podobieństwie motywów i jakiejś relekturze tej tradycji⁸⁵.

4,9 – ויבוא התך ויגד לאסתר את דברי מרדכי – Wers ten, kończąc drugi akt perykopy, ponownie wyraźnie zaznacza obecność pośrednika, który relacjonuje Esterze słowa wuja. Otrzymuje ona odpowiedź wyczerpującą i pozwalającą jej stworzyć sobie pełen obraz sytuacji. Mardocheusz wskazuje jej właściwe zachowanie w krytycznej sytuacji, ale nie wpływa na jej decyzję przez odwołanie się do wdzięczności za to, co dla niej uczynił, czy do obowiązku posłuszeństwa względem niego lub Boga⁸⁶. Mimo że prawnie nie ma on już do tego podstaw, gdyż Estera jest mężatką, zakłada z pewną oczywistością jej

⁸⁴ Zob. ע, w: L. Koehler, W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of The Old Testament*, t. 2, Leiden-New York-Köln 1995, s. 837-839.

⁸⁵ Tam Izraelici byli zagrożeni wymarciem z powodu prawa, które nakazywało zabijać chłopców oraz uciemiężeni pracą ponad ich siły i niewolą. Tu mają zostać zgładzeni w ciągu jednego dnia, z powodu urażonej dumy Hamana. Warto zauważyć, że Mojżesz również odznacza się podwójną przynależnością etniczną – Egipcjanina i Izraelity – w związku z czym przez pewien czas pozostaje rozdarty i niepewny swojej tożsamości, swojego miejsca na ziemi. Podobnie jak Estera, dokonując konkretnych wyborów, określa siebie i swoją przynależność do ludu Jahwe, który w pewnym momencie staje się w pełni jego ludem. Również ratunek dokonał się w nieco inny sposób – tam Bóg działał jawnie, tu jego obecność została celowo ukryta, ale tak, by można ją było dostrzec.

⁸⁶ Co można zaobserwować w tekście LXX i AT.

uległość, jako że dotąd, nawet przebywając już w pałacu, wykonywała wszystkie jego polecenia, (zob. 2,10.20).

Scena trzecia: Dojrzewanie do odkrycia tożsamości (Est 4,10-17)

Wiersze 10-17 tworzą ostatnią, najdłuższą scenę. Autor przechodzi od relacji do dialogu. Powoli wycofuje pośredników, których obecność zostaje subtelnie zaznaczona jedynie między bezpośrednimi wypowiedziami protagonistów (ww. 10.12.13a.15) tak, że można odnieść wrażenie, iż rozmowa odbywa się twarzą w twarz. Przez wprowadzenie dialogu narrator daje poznać słuchaczowi przynajmniej w niewielkim stopniu uczucia, emocje oraz opinie, a także motywy, którymi kierują się protagoniści.

Wypowiedzi Estery zarówno rozpoczynają, jak i kończą tę scenę – tym razem to ona nadaje bieg rozmowie. Cała perykopa mogłaby się zakończyć wraz z w. 9, gdyby Estera była, jak dotąd, posłuszna. Możemy przypuszczać, że tego spodziewał się Mardocheusz. Tego na podstawie dotychczasowych informacji oczekiwał też słuchacz. Wtedy jednak odbiorca nie byłby świadomy dylematów, przed jakimi stanęła królowa. Estera prowadzi tę rozmowę dalej, w kierunku, którego nikt nie przewidywał. Dzięki temu staje się bliższa słuchaczom, gdyż jawi się jako doświadczająca lęku, targana wątpliwościami i odpowiedzialna za swoje decyzje.

4,10 – Sformułowanie *והאמר אסתר להתך והצוהו אל-מרדכי* sugeruje, że Estera zamierza za pośrednictwem Hataka przekazać Mardocheuszowi następne polecenie, którego jednak w. 11 nie zawiera. Dlaczego więc użyto słowa *צוה*? Najrozsądniej chyba założyć, iż chodzi o pewien paralelizm w stosunku do poprzedniej rozmowy, do w. 5⁸⁷.

4,11 – Wers 11 jest pierwszą wypowiedzią Estery w księdze. Jego styl jest dość pompatyczny, a składnia nieco skomplikowana, tak że całość tchnie elementami humoru. Rozpoczyna się hiperolizacją *עבדי המלך ועם-מדינות המלך יודעים כל-בשר*, czyli „wszyscy słudzy króla i lud prowincji króla”. Podczas gdy jest zrozumiałe, iż w trosce o życie, znajomością tego rozporządzenia odznaczają się słudzy króla, trudno po-

⁸⁷ L. D a y, *Three Faces of Queen*, s. 54, sugeruje, że tekst zawiera tu pewną dwuznaczność, gdyż *הו* może oznaczać zarówno „jemu” jak i „to”. Wobec tego zdanie to można równie dobrze przetłumaczyć „rozkazała to Mardocheuszowi”. Jednakże wydaje się, że takie odczytanie tego wersu nie znajduje uzasadnienia zarówno w kontekście ww. 10-17, jak i w. 5.

wiedzieć, dlaczego mieszkańcy prowincji mieliby znać przepis, który ich w ogóle nie dotyczy⁸⁸.

Główna teza Estery brzmi אחת דתו להמית (...) אשר כל-איש ואשה. „Równość” wszystkich wobec tego właśnie prawa podkreślił narrator za pomocą hendiadys: „że⁸⁹ każdemu mężczyźnie i kobiecie” – czyli wszystkim – „jedno prawo”. Estera sugeruje tu, że nawet ona nie ma w tej kwestii specjalnych przywilejów. Ta część wersu ma swoistą konstrukcję. Zdanie główne zostało rozdzielone podrzędnym, poza tym przymiotnik, w celu podkreślenia i wyakcentowania, został przedstawiony przed rzeczownik. דתו trzeba rozumieć jako *genetivus obiectivus*, czyli „obowiązuje go jedno prawo” lub „jest dla niego jedno prawo”. Związana jest z nim bardzo surowa sankcja – śmierć – szczególnie w porównaniu z wielkością wykroczenia, o którym mówi zdanie wtrącone המלך אל-החצר הפנימית אשר לא-יקרא אשר יבוא-אל. Nikt nie może bez uzasadnionej obawy o życie stanąć przed obliczem króla bez jego wyraźnego zaproszenia⁹⁰.

Istnienie takiego prawa nie znalazło dotąd potwierdzenia w źródłach perskich. Oczywiście wydają się ograniczenia w dostępie do monarchy⁹¹, mające go chronić, oraz stwarzać atmosferę podniosłości wokół jego osoby. Nigdy nie dotyczą one jednak wszystkich, a przynajmniej nie w tym samym stopniu. Wydaje się, że na dworze perskim główna żona, a w takiej roli występuje Estera w narracji, miała swobodny dostęp do króla. Herodot zauważa także, że istniała możliwość listownego ubiegania się o audiencję. Brak całkowitego kontaktu monarchy ze światem zewnętrznym byłby wręcz absurdalny i mógłby doprowadzić do konfliktów oraz zaburzeń w sprawowaniu władzy. Trzeba wziąć pod uwagę, że jeżeli Estera czasowo była w niełasce, to wysłanie prośby o posłuchanie nie wydaje się bezpieczniejsze ani skuteczniejsze niż pojawienie się przed królem, któ-

⁸⁸ Chyba że jest to element propagandy, ale trudno powiedzieć do kogo skierowanej.

⁸⁹ Użycie אשר w miejsce כי szczególnie w późnych księgach jak Koh, Ezd i Ne zob. R. G r o d i s, *Studies in the Esther Narrative*, s. 46.

⁹⁰ Por. Est 1,5; 5,1; 6,4. Trudno powiedzieć, czego ten zakaz dotyczy. Zabronione jest samowolne przyjście do króla, ale tekst zaraz doprecyzowuje, mówiąc o wejściu אל-החצר הפנימית. Czym jest jednak ów wewnętrzny dziedziniec? L. P a t o n, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*, s. 221, uważa, że z wewnętrznego dziedzińca, w przeciwieństwie do zewnętrznego, można było dostrzec króla zasiadającego na tronie. Każdy mógł przebywać na dziedzińcu zewnętrznym i widzieć króla, ale nikt niewezwany imiennie nie mógł się do niego zbliżyć; por. G. G e r l e m a n, *Esther*, s. 57-58; C. M o o r e, *Esther*, s. 49.

⁹¹ Zob. H e r o d o t, *Dzieje*, III 72, 77, 84, 118, 140.

re *nota bene* daje kobiecie większe możliwości manewru niż pismo⁹². Nie zmienia to faktu, że ten element ceremoniału został przez autora wyolbrzymiony dla potrzeb narracji. Buduje on w ten sposób podstawy pod jeden ze zwrotów w akcji (Estera, jak Waszti, przestąpi polecenie króla, ale konsekwencje tego będą inne), wzmacnia też napięcie i oczekiwanie w odbiorcach.

Estera dodaje zaraz klauzulę, która czyni całe położenie mniej patowym – *מאשר יושיט לו המלך את־שרביט הזהב והיה לבר*⁹³. Dzięki temu uzupełnieniu wypowiedź Estery nie jest kategoryczną odmową. Królowa nie ma do czynienia z prawem absolutnym. Dotyczy ono wszystkich – poza tymi, którym król zdecyduje się skinać berłem, okazując im w ten sposób łaskę i darując życie. Mimo wszystko, jak pokazał rozdz. 1, na samą przychyłność króla – dość kapryśną i niestabilną – nie bardzo warto liczyć. Mimo trzydziestodniowego braku zainteresowania Esterą, oznaczającego automatycznie brak wezwania, klauzula ta zostawia margines nadziei i możliwości. Sama Estera otwiera drogę do dalszej dyskusji, jednocześnie wskazując, świadomie bądź nie, drogę zrealizowania postawionego przed nią zadania.

Dość zastanawiający zwrot w fabule wyrażają słowa *יה ואתי לא* – „i on i ja”. Estera, która tak spodobała się królowi, że uczynił ją swoją małżonką, nie widziała się z mężem już miesiąc. Można przypuszczać, że w tej wypowiedzi, poza lękiem przed konsekwencjami złamania zakazu, znajduje wyraz także zraniona miłość odrzuconej, przynajmniej czasowo, kobiety. Estera nie wyjaśnia, z czego wynika nagła obojętność lub niechęć króla. Powód mógł być jej nieznanym, mogła go też pominąć milczeniem. Wobec niczym niezasłużonego upodobania, które król w niej znajdował, obecna sytuacja może być także odczytana jako próba zaufania i wierności w położeniu, które wydaje się rozpaczliwe⁹⁴. Logiczna i zgodna z intencją

⁹² Warto tu zaznaczyć, że w rozdz. 2 Esterze udało się znaleźć sposób, by zainicjować spotkanie z królem i ostrzec go przed planowanym zamachem. W tak ważnej sprawie z pewnością nie czekała na wezwanie.

⁹³ Czasownik *ישׁ* „wyciągnąć”, zapożyczony z języka aramejskiego, występuje w BH 3 razy (zob. Est 5,2; 8,4) zawsze w kontekście wyciągnięcia berła w kierunku Estery. Rabiniczną interpretację tego gestu zob. S. L a c h s, *Sexual Imagery in Three Rabbinic Passages*, JstJud 23(1992)2, s. 245-246. *שרביט* – „berło”, aramejski ekwiwalent hebrajskiego *שבט* również nie pojawia się poza tym kontekstem; zob. M. W a h l, *Die Sprache des hebräisches Estherbuches*, s. 29, 34. P. H a u p t, *The Book of Esther*, s. 135-136.

⁹⁴ A. B e r l i n, *Esther*, s. 48-49 uważa, że nie oznacza to, iż Estera popadła w nielaskę i nie odwiedzała króla w łożu. W tej wypowiedzi Estera przedstawia w zawołowany sposób swój dość śmiały plan i testuje reakcję Mardocheusza. Według niej, ww.13-14 mają pokazać

tekstu wydaje się propozycja, F. Busha, iż, ma to pokazać Mardocheuszowi, że jej mediacja będzie najprawdopodobniej nieskuteczna⁹⁵.

Rodzi się tu pytanie: Dlaczego tekst kładzie taki nacisk na pośpiech? Dlaczego rozwiązanie musi być już znalezione? Przecież królowa mogłaby poczekać jakiś czas. Mimo tych 30 dni istnieje uzasadniona nadzieja, że zostałaby ponownie zaproszona przez króla. Wprawdzie nie ma pewności, ile czasu upłynęło od momentu rzucań losów do ogłoszenia dekretu i obecnej rozmowy, można jednak przypuszczać, że niewiele, gdyż Hamanowi również z niewiadomych powodów zależało na pośpiechu, reakcja Mardocheusza zaś sprawia wrażenie natychmiastowej. Ponieważ los rzucono w pierwszym miesiącu (por. 3,7.12), a wypadł on na miesiąc dwunasty (por. 3,13), pozostawało przynajmniej 11 miesięcy na znalezienie sposobu ocalenia. Oczywiście wiszące nad ludźmi zagrożenie to raczej nieprzyjemna perspektywa, jednak nie wymagało natychmiastowej reakcji i z punktu widzenia odbiorcy nic do takiego pośpiechu nie zmuszało.

Estera wyraża aktywnie swoje obawy i zastrzeżenia wobec wydanego polecenia⁹⁶, wskazując, iż nie może ona zrealizować prośby z powodu prawa, które znają wszyscy w Persji⁹⁷. Jest to dość przewrotny wyrzut w stronę Mardocheusza – skoro wszyscy to wiedzą, to dlaczego ty nie?! Estera doskonale zdaje sobie sprawę, że Mardocheusz zna ten przepis, a więc i konsekwencje związane z wypełnieniem jego polecenia. Znaczenie tej frazy można więc wyrazić w następujący sposób: „Jak możesz mnie prosić o coś takiego?! Jak możesz żądać, żebym narażała życie, skoro wszystkich obowiązuje to samo prawo i jeśli pójdę do króla będę musiała umrzeć?” Estera sugeruje tu, że na razie nic nie może uczynić, trzeba czekać, aż zmienią się okoliczności, czyli nastawienie króla. Pewien lęk i wahanie poja-

Esterze, że jej plan jest dobry i warto podjąć takie ryzyko. Do tego komentarza można się przychylić tylko na podstawie w. 14, w. 13 natomiast staje się w jej świetle zupełnie niezrozumiały.

⁹⁵ Zob. F. B u s h, *Ruth, Esther*, s. 399.

⁹⁶ Zawarte tu są kolejne aluzje do historii Mojżesza. Niebezpieczeństwo związane z pojawieniem się przed królem (por. Wj 10,28), poszukiwanie sposobu na uniknięcie misji (por. Wj 3,11; 4,10.13; 6,12.30), nie tylko z powodu poczucia, że nie nadaje się do takiej misji, ale także z niechęci do podjęcia tak ciężkiego zadania i z lęku przed powrotem do Egiptu.

⁹⁷ Komentatorzy dość zgodnie zarzucają jej tchórzostwo i egoizm. Jednak wyrzut ten jest czyniony z perspektywy współczesnych oczekiwań co do heroiczności bohatera. Pomija optykę Biblii, w wielu miejscach właśnie w obliczu wyzwań rozpatrującą kondycję człowieka jednocześnie w jego wielkości i słabości, pozwalając mu dojrzeć do podjęcia złożonej przez Jahwe propozycji; por. np. historię Mojżesza czy Jeremiasza, czy midrasz o Jonaszu.

wiające się w obliczu wezwania do służby należą raczej do normalnych ludzkich odruchów i nie mogą być oceniane negatywnie, chyba że całkowicie człowieka na nie zamkną, zamiast przez dyskusje doprowadzić do jego akceptacji.

4,12 – ויגידו למרדכי את דברי אסתר. Ten krótki wers, informując, iż słowa Estery zostały przekazane adresatowi, przypomina czytelnikowi o realiach rozmowy – o przestrzennym oddaleniu jej uczestników. Warto zwrócić uwagę na to, iż rdzeń נגד ma celowo nadane znaczenie formy nieosobowej⁹⁸, używanej czasem w języku hebrajskim zamiast strony biernej, co należałoby przetłumaczyć „zostało powiedziane Mardocheuszowi”. W ten sposób zaznacza narrator przejście do mowy niezależnej zawartej w dialogach, która skupia czytelnika już nie tak bardzo na formie rozmowy, jak na jej treści.

4,13-14 – Pierwsze zdanie w. 13, ויאמר מרדכי להשיב אל-אסתר, właściwie niweluje wrażenie przestrzennego oddalenia. Wyrażenie „powiedział Mardocheusz, aby odpowiedzieć Esterze”, brzmi już prawie jak w tekstach relacjonujących rozmowę prowadzoną twarzą w twarz. Zastanawiające jest, dlaczego autor nie użył tu zwykłego w takich sytuacjach rdzenia ענה, ale השיב. Być może chodziło o aluzyjne przywołanie wiążących się z nim inklinacji, chociaż tu nie jest on ich nośnikiem⁹⁹.

Mardocheusz rozpoczyna od ostrzeżenia בית-המלך להמלט מבני-היהודים אל-ת, które będzie wyjaśnione w w. 14. Odczytuje on wystąpienie Estery jako jednoznaczne, ale mimo wszystko nie ostateczne, odrzucenie zaproponowanego jej pośrednictwa. Podejmuje więc dyskusje, wyrażając swoją dezaprobatę dla takiej postawy i jednocześnie przekazując ostrzeżenie przed jej przewidywanymi skutkami.

Rdzeń דמה w osnowie *piel* przyjmuje zazwyczaj znaczenie „porównywać”, jednakże w kilku przypadkach „rozważać”, „zamierzać”, „myśleć”, „mniemać”¹⁰⁰. מלט w osnowie *nifal* oznacza „uciec”, „uniknąć”, „wymknąć się” oraz „zostać wybawionym”, „uratowanym”. Ponieważ w zdaniu tym nie ma dopełnienia, należy tłumaczyć je „zostaniesz uratowana” lub „uratujesz się”. Mardocheusz, dodając zaraz בית-המלך skontrastowane mocno z końcowym מבני-היהודים, sugeruje, że Estera czuje się bezpieczna w pałacu, utożsamia się ona ze

⁹⁸ Zob. F. B u s h, *Ruth, Esther*, s. 395; A. B e r l i n, *Esther*, s. 48. L. P a t o n, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*, s. 222 na podstawie przekładów, preferuje odczytywanie tu lp.; por. P. H a u p t, *The Book of Esther*, s. 136.

⁹⁹ Por. W. W a r n i n g, *Terminological Patterns and the Book of Esther*, s. 501-502.

¹⁰⁰ Por. Lb 33,56; Sdz 20,5; 2 Sm 21,5.

swoim perskim życiem i przestaje pamiętać o żydowskiej tożsamości. ׀ mając tu znaczenie separacji (por. Rt 1,5), wyłącza Esterę spośród wspólnoty Żydów. Mardocheusz sądzi, że jej odmowa wpływa z lęku przed postawieniem się w sytuacji bezpośredniego zagrożenia, oraz z nadziei na to, że jako królowa Persji, której żydowskie pochodzenie nie jest znane, uniknie śmierci.

Z powodu tej odpowiedzi zarzuca się Esterze egoizm, brak współczucia i wynarodowienie. Wydaje się to jednak mocno przesadzone. Estera przede wszystkim instynktownie reaguje na bezpośredni zamach na swoje bezpieczeństwo. Sugeruje wujowi, by poszukał innego wyjścia. Trzeba też wziąć pod uwagę, że jeżeli uda się do króla i nie zdoła osiągnąć celu, nie tylko zostanie zabita, ale pogorszy jeszcze sytuację Żydów. Po drugie, Mardocheusz nie oskarża jej. Ostrzega jedynie, że takie rozwiązanie nie jest możliwe, że czeka ją taki sam los jak pozostałych Żydów. Słowami „nie myśl, że zdołasz się ocalić wtedy, gdy wszyscy inni będą ginąć”, uzmysławia zatem królowej skutki odmowy. Uświadamia jej dobitnie, że skoro niezmiennie prawo dotyczy wszystkich Żydów, to gdy wyda się, że ona jest Żydówką, a wyda się na pewno, nawet jej małżonek, związany pozwoleniem, które wydał, nie będzie mógł nic zrobić, by ją chronić. Wtedy będzie już za późno na jakąkolwiek reakcję. Mardocheusz stwierdza, że należy działać, teraz jest bowiem jeszcze czas i możliwość.

בִּי אִם־הִחַרְשׁ תַּחֲרִישִׁי בַּעַת הַזֹּאת רוּחַ וְהַצְלָה יַעֲמֹד לִיהוּדִים מִמְּקוֹם אַחַר. Spójnik ׀ wprowadza zdanie warunkowe, zaraz po nim następuje formuła wzmacniająca: rdzeń חֲרַשׁ w *infinitivie* i *imperfectum hifil*. Dosłownie oznacza „będziesz milczała milczeniem (milcząc będziesz milczała)”, co w języku polskim trzeba by wyrazić przez „zachowasz milczenie”, „pozostaniesz milcząca”. Wyrażenie בַּעַת הַזֹּאת nie odnosi się chronologii, nie wyznacza daty, ale bardziej wskazuje na chwilę, na moment właściwy, odpowiedni do zrobienia czegoś, na konkretną obecnie zaistniałą sytuację, która domaga się reakcji

Bliskoznaczne rzeczowniki abstrakcyjne רוּחַ („ulga”, „wytchnienie”, „uwolnienie”)¹⁰¹ i וְהַצְלָה („uwolnienie”, „wyzwolenie”, *hapax legomena* w BH)¹⁰² tworzą następne hendiadys. Oba zdradzają wpływ języka aramejskiego. Z kolei עָמַד ma tu dość późne znaczenie „po-

¹⁰¹ W tym znaczeniu występuje tylko tu; w znaczeniu przestrzeni, odległości zob. Rdz 32,17. Natomiast dość często pojawia się forma czasownikowa; zob. także רוּחָה.

¹⁰² Pochodzi prawdopodobnie od rdzenia נָצַל; zob. הַצְלָה, w: F. B r o w n, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix containing the Biblical Aramaic*, s. 246.

wstać”, „pojawić się”¹⁰³. Do niedawna odczytywano w. 14a-c jako zdanie złożone, twierdzące i interpretowano jako groźbę wypowiedzianą pod adresem Estery, natomiast w. 14d jako pytanie retoryczne. Tak ma też wciąż BT: „Bo jeśli ty zachowasz milczenie w tym czasie, uwolnienie i ratunek dla Żydów przyjdzie z innego miejsca, a ty i dom ojca twojego zginiecie. A kto wie, czy nie ze względu na tę właśnie chwilę dostąpiłaś godności królowej?”

Jednak taka interpretacja nastęrcza wielu nierozwiązywalnych wręcz problemów, pozwalając jednocześnie na budowanie wzniosłych hipotez wokół rzeczownika מְקִיָּם. Tak odczytany wers sugeruje, że jeżeli Estera nie podejmie się ratowania Żydów, to pomoc i tak się znajdzie – wyjdzie z bliżej nieokreślonego, innego źródła, które komentatorzy na różne sposoby próbowali zlokalizować. Niektórzy mówili o spodziewanej interwencji z zewnątrz. Hipoteza ta nie respektuje jednak tekstu, który swoją uwagą nie sięga poza Suzę. Inni mówili o prawdopodobnym powstaniu wewnętrznym lub o interwencji przychylnie nastawionych Persów, a także o możliwości wykorzystania wpływów innych wysokich urzędników pochodzenia żydowskiego¹⁰⁴. Hipotezy te mają tę słabość, że są przypuszczeniami komentatorów i w żaden sposób nie można ich udowodnić.

Pozostała część badaczy widzi natomiast tu mniej lub bardziej zawołowaną aluzję do Boga. Niektórzy opierali taką interpretację na fackie używania rzeczownika מְקִיָּם jako formy zastępczej imienia Jahwe w literaturze talmudycznej¹⁰⁵. Nie da się jednak udowodnić, że w czasie, gdy powstawała księga, takie zastosowanie tego rzeczownika było już znane. Inni wychodzą z prawdziwego założenia, że Księga Estery zawiera wiele zawołowanych odniesień do Boga. Według nich, także tutaj, gdy Mardocheusz mówi o innym źródle ratunku, odnosi się do jedyne go wybawiciela Izraelitów¹⁰⁶ i do jego obietnicy, iż lud Izraela nigdy nie zginie. Interpretacje te wzorowały się na tłumaczeniu AT i Józefa Flawiusza oraz targumów¹⁰⁷.

¹⁰³ Por. Ezd 2,63 Ne 7,65; 1Krn 20,4.

¹⁰⁴ Zob. C. Moore, *Esther*, s. 50; D. Clines, *The Esther Scroll*, s. 35-36.

¹⁰⁵ Zob. S. Talmon, *Wisdom in the Book of Esther*, VT 13/1963, s. 429; P. Abadie, *Esther; ou l'énigme cachée*, Lumière et Vie 260/2003, s. 13.

¹⁰⁶ Zob. P. Haupt, *The Book of Esther*, s. 136-137; L. Paton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*, s. 222-223; C. Moore, *Esther*, s. 50; S. Grybek, *Księga Estery*, s. 107.

¹⁰⁷ Trzeba jednak pamiętać, że AT ma nieco inne przesłanie, w związku z tym treść w stosunku do MT została nieco zmodyfikowana. Nie można się więc zbytnio sugerować obecnym

Ackroyd¹⁰⁸ słusznie zwraca uwagę, że w tekście mamy do czynienia nie z samym מקום czy wręcz המקום, ale ze złożeniem אחר ממקום, które w przypadku takiej interpretacji trzeba by odczytać jako „innego Boga”, co jest niedopuszczalne. Zaskakujące jest, iż fakt ten umknął uwagi wielu uczonych¹⁰⁹. Poza tym to dość dziwna alternatywa – albo ty nas wybawisz, albo zrobi to Bóg. Tak jakby Bóg i Estera byli równorzędnymi partnerami, równorzędnymi źródłami ocalenia. Tymczasem w Zwoju Estera jest jedynie narzędziem. Jeżeli Bóg może wybawić lud samodzielnie, obywając się bez wstawiennictwa Estery, dlaczego miałyby Go wyręczać i narażać siebie? Trudno sobie wyobrazić, w jaki sposób taka groźba miałyby wpłynąć na zmianę stanowiska Estery. Nawet alternatywa: pewna śmierć z ręki króla, gdy posłucha Mardocheusza, lub pewna śmierć, gdy pozostanie milcząca, nie motywuje do działania.

Największe trudności sprawia w tej interpretacji wyjaśnienie ostatniego członu: ואת וביח-אביך האבדו. Gdy w. 14b jest traktowany jako zdanie twierdzące, zupełnie niezrozumiały staje się w. 14c. Jeżeli Żydzi mimo wszystko zostaną ocaleni, to dlaczego Estera i jej rodzina, czyli Mardocheusz, mają zginąć? Istnieją dwie główne hipotezy podejmujące próbę wyjaśnienia tego paradoksu. Według pierwszej, Jahwe interweniuje, ukarze Esterę za nieposłuszeństwo¹¹⁰. Pytanie tylko, za co wobec tego zostanie ukarany Mardocheusz? Nawet przyjmując zasadę, że synowie cierpią z powodu win ojców, to przecież raczej nie funkcjonowała jej odwrotność¹¹¹. Druga z kolei mówi o zemście Żydów, którzy zostaną ocaleni¹¹². Co wciąż nie wyjaśnia dlaczego, skoro w obu przypadkach czeka ją śmierć, Estera miałyby się zdecydować działać pod wpływem tego szantażu. G. Gerleman zakłada, że skoro nie działając, zginie na pewno, uznała, że lepiej podjąć ryzyko – a może się uda. Ale równie dobrze można tę tezę odwrócić

tam słowem Θεός. To samo dotyczy pozostałych dzieł, z których żadne nie jest wiernym tłumaczeniem, natomiast każde ma swój własny profil teologiczny.

¹⁰⁸ Zob. J. W i e b e, *Esther 4:14*: „Will Relief and Deliverance Arise for the Jews from Another Place?” CBQ 153(1991)3, s. 411.

¹⁰⁹ Zob. F. B u s h, *Ruth, Esther*, s. 396; M. F o x, *Character and Ideology in the Book of Esther*, s. 63.

¹¹⁰ Zob. L. P a t o n, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*, s. 223; C. M o r e, *Esther*, s. 50.

¹¹¹ Chociaż przyjaciele Hioba zdają się sugerować coś innego.

¹¹² Zob. J ó z e f F l a w i u s z, *Dawne Dzieje Izraela*, Księga jedenasta VI, 7; G. G e r l e m a n, *Esther*, s. 106.

– skoro może żyć spokojnie jeszcze około roku, to czy warto już teraz ryzykować? Dlaczego drugą nie ocaloną osobą ma być Mardocheusz, który robi, co w jego mocy, by przeciwdziałać nieszczęściu. Dlaczego on sam zapowiada swoją zgubę?

Istnieje jednak inna możliwość. Zaproponował ją J. Wiebe¹¹³, wskazując, że *רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר* jest pytaniem retorycznym oczekującym negatywnej odpowiedzi: „Czy jest możliwe, że ulga i wyzwolenie podniosą się z innego miejsca? Oczywiście, że nie”. Wtedy *ואת ובית־אביך תאבדו* miałyby wymowę: „Jeżeli nie zaczniesz działać, wtedy ty i dom twego ojca zginiecie”. Nie zaprzecza to oczywiście obecności i mocy Jahwe, uznaje jedynie, że pragnie On działać za pośrednictwem ludzi. Zazwyczaj w biblijnym hebrajskim pytanie jest wprowadzane przez partykułę pytającą, której tu brakuje. Zazwyczaj, ale nie zawsze, a w późnym hebrajskim biblijnym daje się zauważyć tendencję do jej opuszczania¹¹⁴, szczególnie przy zdaniach warunkowych. Odczytanie tego wersu w tym kluczu usuwa wiele sztucznych problemów i bardziej pasuje do kontekstu. Wers 14 stanowi wyjaśnienie stwierdzenia z w. 13. Mardocheusz, widząc w Esterze jedyną możliwość ocalenia Żydów, próbuje ją zmotywować do działania, przekonując, że nie ma innego sposobu. Unaoacza też cel otrzymania przez nią godności królowej i wskazuje na nadzieję powrodozenia. Można oczywiście zadać w tym momencie często padające pytanie – dlaczego nie zdali się na Boga? Tylko że w optyce tekstu jest to pytanie błędne, gdyż wierności i zaufanie Jahwe nie oznaczają bierności. Podejmują działanie dlatego właśnie, że ufają w opiekę Jahwe.

Kończące wers pytanie *ומי יודע אם־לעת כזאת הגעת למלכות* również przysporzyło komentatorom wielu problemów. *מי יודע* wraz z następującym po nim *imperfectum* wyraża przypuszczenie: „być może”¹¹⁵. Według komentatorów to samo znaczenie ma zwrot *מי יודע אם*. Wobec braku materiału porównawczego (to złożenie jest jedyne w BH) nie ma co do tego całkowitej pewności. L. Paton zwraca uwagę, iż trudność powiększa fakt, iż zwykle wyrażenie *לעת* oznacza „w czasie”¹¹⁶.

¹¹³ J. W i e b e, *Esther 4:14*, s. 413-415; F. Za takim odczytaniem opowiadają się także: F. B u s h, *Ruth, Esther*, s. 390-397; J.-D. M a c c h i, *Dieu, la Perse et le courage d'être Juive. Reflexion sur Esther 4*, Cahier biblique de Foi et Vie 43/2003, s. 59-77; Ch. D. H a r v e y, *Finding Morality in the Diaspora?* s. 30-32.

¹¹⁴ Zob. J. W i e b e, *Esther 4:14*, s. 414-415.

¹¹⁵ L. P a t o n, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*, s. 224; por. 1 Sm 12,22; Jl 2,14; Jon 3,9; Koh 2,19.

¹¹⁶ Por. 2 Krn 18,34; Ps 21,10; 32,6; 71,9; Koh 9,12; Iz 17,4; Za 14,7.

Jednak sformułowanie: „być może w czasie jak ten doszłaś do godności królowej” nie pasuje do kontekstu. Paton nie zauważa jednak, że w Hi 38,23 i Dn 8,17 wyrażenie to oznacza „dla czasu”, lub „na czas”. Niektórzy komentatorzy przyznają כִּן jego zwykle znaczenie warunkowe, muszą jednak wtedy uzupełnić brakujące zdanie główne, dodając np. „kto wie, co może się wydarzyć?”, lub „kto wie, co powinnaś czynić?”¹¹⁷ Na koniec swojej przemowy Mardocheusz wyraża jeszcze przypuszczenie: „Być może ze względu na ten właśnie czas zostałaś królową”¹¹⁸. Zastanów się nad tym. Estera sama musi znaleźć właściwą odpowiedź. Tym pytaniem Mardocheusz przywołuje całą jej historię. Musi ona sobie odpowiedzieć – czy to przypadek, czy też rzeczywiście w tym ciągu zdarzeń był jakiś sens, który dopiero teraz powoli zaczyna się jej odsłaniać. Czy godność królowej nie ma służyć także dla jej ludu?¹¹⁹ Sięgając głębiej, jest to też w jakimś sensie pytanie ogólniejsze: o obowiązki i prawa rządzących. Mardocheusz drugi raz używa sformułowania לֵעֵת כִּי־אֵת, przypominając, że teraz jest czas właściwy do działania.

Estera, w obliczu odczuwalnego milczenia Boga, musi podjąć bardzo trudną decyzję. Księga celowo pozostawia Jahwe jakby na marginesie, obecnego, ale nienamacalnego. Bez bezpośredniego objawienia czy proroctwa musi ona podjąć decyzję, ufając, że faktycznie na ten moment została królową, że jest w tym Boży plan, a nie jedynie przypadek. Przypadek oznacza bowiem bezsensowną śmierć nie tylko dla niej, ale i dla jej ludu. Często ludzkie decyzje są podejmowane właśnie w ten sposób – na podstawie wydarzeń i wynikających z nich przesłanek oraz ogólnych norm prawa Bożego, ale do końca bez stuprocentowej pewności, co do woli i obecności Boga, bez słownego potwierdzenia, jakiego doświadczali prorocy. Szczególnie gdy chodzi o bardzo trudną sytuację, w której trudno dostrzec Boga. Podobnie jak Esterze pozostaje często tylko obserwacja rzeczywistości i zaufanie Bogu. Dopiero po podjęciu działania z pewnej perspektywy można zyskać pewność co do działania Bożego w tych wydarzeniach i do ich sensu. „Owo milczenie Boga jest najbardziej interesują-

¹¹⁷ Zob. L. Paton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*, s. 225.

¹¹⁸ Można również przetłumaczyć: „kto wie, czy nie”; por. P. H a u p t, *The Book of Esther*, s. 137-138.

¹¹⁹ Estera ma tu do czynienia z tym samym pytaniem, na które musiał znaleźć odpowiedź Józef: Dlaczego znalazłem się w Egipcie i doszedłem do takiej godności (por. Rdz 47,5; 50,20)? Co mu się ostatecznie udało dopiero w bardzo trudnej sytuacji konfrontacji z braćmi.

cą częścią Księgi Estery. To tak jakby była ona napisana dla chrześcijan w dwudziestym wieku, którzy nie doświadczają Boga i jego mocy bezpośrednio, którzy krzyczą do Boga i rozważają czy on w ogóle patrzy albo troszczy się o ten jego lud, który ma być zniszczony¹²⁰.

4,15 – Wers 15, והאמר אסתר להשיב אל-מרדכי, paralelny do w. 13 nie zmienia właściwie niczego poza kolejnością imion. Teraz Estera, wysłuchawszy wuja, odpowiada mu jakby bezpośrednio. Dzięki temu zabiegowi słuchacz może się również przekonać, że pośrednicy nie realizują własnych celów, nie przekazują zmodyfikowanych informacji, ale są jakby lustrem wiernie oddającym to, co otrzymało.

4,16 – Estera kończy dyskusję, niczego nie wyjaśniając. Nie znamy wszystkich kulisów decyzji, którą podjęła. Tekst celowo nie daje wszystkich odpowiedzi i pozostawia wiele luk, niedopowiedzeń i dwuznaczności. Obraz, który w. 16 zostawia odbiorcy przed oczyma, to wizerunek silnej i zdecydowanej kobiety, która wie, jak osiągnąć postawiony przez nią cel.

Nie ustosunkowuje się ona do wypowiedzi Mardocheusza, lecz zaczyna od wydania mu polecenia: את-כל-היהודים הנמצאים בשושן וצומו עלי. Teraz królowa obejmuje dowodzenie, ma jakiś plan. Nagromadzenie czasowników w trybie rozkazującym: „idź”, „zbierz” i „poście”, również dynamizuje przebieg wydarzeń. Estera występuje tu jako przywódca ludu żydowskiego i nakazuje Mardocheuszowi zorganizowanie wspólnoty. Ma on zgromadzić wszystkich przebywających w Suzie Żydów. Tak zorganizowanej wspólnoty Estera nakazuje post¹²¹.

Motyw postu rozpoczyna i zamyka całą perykopę tworząc inkluzję. Żydzi mają pościć za Esterę, czyli w intencji powodzenia jej zamierzeń. Jest to w pewien sposób ich wkład w dzieło uwolnienia i prośba o przychyłność skierowana do Boga. Post ma tu nieco inny charakter niż na początku perykopy. Ten jest w dużym stopniu wstawienniczy, podczas gdy tamten miał raczej naturę żałobno-pokutną. Zarządzając post, Estera pokazuje, że ona i lud nie są zdani tylko na siebie. W ten sposób przygotowuje się do czekającego ją zadania.

¹²⁰ J. Partlow, *Tough Decisions in the Silence of God. Esther 4,13-14*, RestQ 35/1993, s. 244.

¹²¹ Mogłaby powiedzieć wujowi: idź, zbierz Żydów i nakaż im post (swoim autorytetem). A jednak powołuje się tu na swoją powagę i rości sobie prawo – jak się okazuje niebezpieczne – do rozkazywania ludowi.

וְאֵל־הַחֹלֶם וְאֵל־הַחֹשֶׁה שְׁלֹשֶׁת יָמִים לַיְלָה וַיּוּם oznacza, że przez pełne trzy doby Żydzi mają się powstrzymać nie tylko od pożywienia, ale i napojów¹²². Trzeba przyznać, że jest to post dość surowy. Przytoczony tu porządek: „dzień i noc” to normalny sposób odmierzania doby w świecie semickim. Informuje, iż post ma obejmować całą dobę, co jest pewnym *novum*. Cyfra 3 ma w Biblii szczególne znaczenie. Można wnosić, iż trzydniowy post odwołuje się do tradycji trzeciego dnia, który jest w Biblii czasem specjalnego Bożego działania i ma rytualne, a nawet kultyczne znaczenie¹²³.

Estera nie tylko nakazała post swojemu ludowi, ale również sama go podejmie, by się przygotować na spotkanie z królem, deklarując, że nie zamierza się opierać na swoim zewnętrznym pięknie, sprycie czy mądrości, które mogłyby być zawodne, ale na Bogu, który nigdy nie zawodzi. „W praktyce Estera prosiła naturalnie wspólnotę Żydów, aby wstawili się za nią u Boga”¹²⁴.

Chronologia postu Estery stanowi *crux egzegetorum*. Panuje dość powszechne przekonanie, że nie trwał on w jej przypadku pełnych trzech dni, gdyż zaczęła go tego samego dnia, którego otrzymała wiadomość, pościła drugiego dnia, a trzeciego już udała się do króla¹²⁵. Trudno jednak powiedzieć, dlaczego uczeni sądzą, że post został rozpoczęty tego samego dnia i to jeszcze przed wieczorem. Nie znajduje to potwierdzenia w tekście ani w obowiązującej praktyce. Wyrażenie „noc i dzień” w żadnym wypadku nie sugeruje, iż post został rozpoczęty wyjątkowo jeszcze wieczorem, czyli wciąż 13 Nisan. Obejmuje on raczej 14 i 15 i 16 Nisan, tym bardziej że zazwyczaj post był rozpoczynany rano danego dnia¹²⁶, a tekst nie zaznacza nic innego. Zgodnie z w. 5,1 trzeciego dnia Estera udała się do króla – nie wyklucza to

¹²² Rdzeń שָׁחָה występuje w Księdze Estery w ww. 3,15; 4,16; 7,1. וְאֵל־הַחֹשֶׁה, będąc jedyną formą zaprzeczoną, stanowi centrum tego układu. W ten sposób inkluzję dla postu Żydów stanowią dwa bankiety – ten, w którym uczestniczą król i Haman po wydaniu owego fatalnego dekretu oraz ten, na który zostali oni po raz drugi zaproszeni przez królową i który stanie się dużym krokiem przybliżającym Esterę do odwrócenia planu Hamana.

¹²³ Zob. Rdz 40,20; Wj 19,11.16; Joz 1,11; 2 Krl 20,5; Oz 6,2; Jon 2,1; por. K.-M., B e y s e, שָׁחָה, w: *TWAT*, t. VIII, kol.115-116; *Trzeci dzień*, w: L. R y k e n, J. W i l h o i t, T. L o n g m a n III, *Słownik Symboliki Biblijnej*, Warszawa 1998, s. 1025.

¹²⁴ Zob. C. M o o r e, *Esther*, s. 51.

¹²⁵ Zob. L. P a t o n, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*, s. 226; M. F o x, *Character and Ideology in the Book of Esther*, s. 63.

¹²⁶ Zob. M. W e c h s l e r, *Shadow and Fulfillment in the Book of Esther*, BS 154(1997)3, s. 279.

jednak pierwszych dwóch pełnych dni postu, a jedynie potwierdza, że trzeciego dnia został on przerwany z powodu wizyty u Aswerusa.

Komentatorzy sugerują, że *בן גמאני ונערהו אצום כן* oznacza, iż Estera zamierza pościć nie przez taki sam okres, ale w taki sam restrykcyjny sposób¹²⁷. Wtedy Żydzi pościliby jeszcze podczas jej wizyty u króla. Pewną wskazówką może być właśnie wyrażenie *שלשה ימים*, które zostaje powtórzone w w. 5,1 – gdzie mogłoby się znajdować ogólniejsze sformułowanie, np. „po tych wydarzeniach”. Ze względu na jego teologiczny wydźwięk można wnosić, iż oznacza ono, że post ma zostać zakończony trzeciego dnia. Korespondowałoby to z wyrażonym wcześniej przekonaniem, że właśnie trzeci dzień, jest czasem specjalnego działania Bożego – właściwym, by zaryzykować wizytę u Aswerusa.

Dość problematyczne jest, iż zgodnie z przyjmowaną chronologią Zwoju post odbywa się w czasie Paschy. Obecne w księdze nawiązania do historii wyjścia z Egiptu nie są kwestią przypadku. Jak trafnie sformułował to D. Clines: „Żaden żydowski autor nie mógłby opowiedzieć historii Estery bez świadomości, że opowiadanie o Wyjściu znajduje się w tle, jako prototyp”¹²⁸. Należy więc założyć, że nie bez znaczenia jest, iż edykt został wydany 13 Nisan. Warto potraktować poważnie kalendarium postu. Dotąd uczonym nie udało się wyjaśnić, co autor chciał przekazać przez taki dobór dat. Większość po prostu stwierdza, że z trudnych do wskazania powodów Żydzi, poszcząc, wystąpili przeciwko przepisom dotyczącym obchodów Paschy¹²⁹.

N. Collins¹³⁰ próbuje usunąć tę trudność, twierdząc, iż w Zwoju znalazły zastosowanie dwa kalendarze księżycowe: Estery, będący w użyciu w Babilonii i Palestynie, zgodnie z którym dzień rozpoczynał się o zmierzchu, oraz narratora, stosowany w Egipcie, według którego doba rozpoczyna się o świcie. Wyciąga on wniosek, że 13 Nisan według kalendarza autora daje 10 Nisan w czasie opowieści, przesuając podjęty przez Żydów i Esterę post na 11, 12 i 13 Nisan.

¹²⁷ Zob. P. H a u p t, *The Book of Esther*, s. 42.

¹²⁸ D. C l i n e s, *The Esther Scroll*, s. 154-155.

¹²⁹ Zob. M. W e c h s l e r, *Shadow and Fulfillment in the Book of Esther*, s. 280. Wechsler, patrząc na księgę z perspektywy chrześcijanina, znajduje odpowiedź na pytanie: Dlaczego Estera zarządziła post w czasie Paschy? Jest to odpowiedź typologiczna, której autor nie przewidział. Można ją odczytać dopiero z perspektywy Nowego Testamentu. Nie wprowadzając poprawek do MT, odczytuje on postać Estery jako swego rodzaju typ Jezusa i wydarzenia krzyża; zob. s. 280-284.

¹³⁰ N. C o l l i n s, *Did Esther Fast on 15th Nisan? An Extended Comment on Esther 3:12*, RB 100(1993)4, s. 533-561.

Rozważania te są bardzo hipotetyczne. Poza ową trudną do wyjaśnienia datą postu nic w księdze nie wskazuje na współlistnienie dwóch tak różnych kalendarzy.

Podstawową słabością tej hipotezy jest założenie, że księga powstała w Egipcie, co wydaje się najmniej prawdopodobne. Trudność tę można pokonać, przyjmując za G. Larssonem, że w Palestynie były w użyciu różne kalendarze – w tym również egipskie¹³¹, lub za R. Rubinkiewiczem, że jest możliwe istnienie w Palestynie dwóch sposobów liczenia czasu: urzędowego, gdzie dzień trwał od poranka do poranka, i kultycznego – od wieczora do wieczora¹³². Wciąż jednak pozostaje nierozstrzygnięte pytanie, dlaczego autor użył dwóch różnych kalendarzy? Jeżeli słuchacze nie mieli problemów w poruszaniu się między różnymi kalendarzami, to nie mogło chodzić o ukrycie aluzji do Paschy. Trzeba by więc przyjąć, że wzmianka o 13 Nisan, wyraźne nawiązanie do wydarzeń związanych z Paschą, jest głosem późniejszego redaktora. Ponieważ tradycja żydowska dość silnie łączyła Paschę z Purim, można przypuszczać, że postanowił on nadać temu bardziej formalne podstawy¹³³. Hipoteza, chociaż dość spójna, pozostaje na razie tylko hipotezą, a problem pozostaje więc wciąż otwarty. Rozsądne wydaje się natomiast uznanie, że w zaistniałej sytuacji Żydzi uznali post za odpowiedni sposób świętowania Paschy.

וּבֹכֵן אֱבֹא אֶל־הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר לֹא־כִדַּח. Arameizująca forma בֹּכֵן występuje jeszcze w Koh 8,10 i oznacza: „a tak”, „w ten sposób”, „tym sposobem”¹³⁴. Tym zdaniem królowa potwierdza przekonanie, że nie widzi innej możliwości skutecznego wypełnienia spoczywającego na niej zadania, jak poprzedzenie tej czynności postem. Nie stawia więc na swój po ludzku największy atut w oczach króla, ale opiera się na zaufaniu Jahwe.

אֲשֶׁר לֹא־כִדַּח. Estera ponownie podkreśla, że będzie to niezgodne z ustanowionym prawem obowiązującym w Persji. Podejmując działanie, jest w pełni świadoma grożącego jej niebezpieczeństwa – zarówno wynikającego bezpośrednio z zapisu prawa, jak i z gwałtowne-

¹³¹ G. Larsson, *Is the Book of Esther Older than Has Been Believed?* VT 52(2002)1, s. 130-131.

¹³² R. Rubinkiewicz, *Starożytne kalendarze Bliskiego Wschodu*, w: G. Witaszek (red.), *Życie religijne w Biblii*, Lublin 1999, s. 260-261.

¹³³ Por. M. Wechsler, *The Purim-Pasover Connection: A Reflection of Jewish Exegetical Tradition in the Peshitta Book of Esther*, JBL 117(1998)2, s. 321-335.

¹³⁴ Zob. וּבֹכֵן, w: W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, s. 351.

go usposobienia króla, czego doświadczyła Waszti. Estera, postępując wbrew przepisom, na pierwszy rzut oka potwierdzi zarzuty przedstawione przez Hamana – iż Żydzi są posłuszni tylko swoim prawom i nie dbają o dobro króla i przybranej ojczyzny (por. Est 3,8–9). Jednakże w rzeczywistości postępuje ona jak najbardziej lojalnie w stosunku do Aswerusa. Przychodzi ostrzec go, iż jest manipulowany przez swego ministra, który wykorzystuje posiadaną władzę do realizowania własnych celów, przekraczając swoje kompetencje i działając na szkodę króla i królestwa. Dekret ten nie wynika z troski o dobrobyt i bezpieczeństwo imperium perskiego, ale jest inspirowany planami i ukrytymi aspiracjami Hamana, tak że ta decyzją z czasem obróci się przeciwko królowi. Poza tym Estera jest tu posłuszna także, a może przede wszystkim, wyższemu prawu, mającemu pierwszeństwo przed prawem ustanowionym przez ludzi – wypełnia swoje obowiązki wobec wspólnoty, które zgodnie z hebrajską koncepcją sprawiedliwości społecznej są jednocześnie obowiązkami względem Jahwe.

Krótkie, gramatycznie proste zdanie וְכַאֲשֶׁר אֲבָרְחִי אֲבָרְחִי nastrończyło uczonym wiele trudności w interpretacji. Kończy ono zarówno wypowiedź Estery, jak i cały dialog, a ponieważ jest bardzo lakoniczne, uczonym trudno zgodzić się, co do jego wydźwięku. Niektórzy uważają, że wyraża rezygnację Estery¹³⁵, inni – że gotowość do poświęcenia życia dla swego ludu. Może to też być proste stwierdzenie faktu, nieukrywające żadnych dodatkowych informacji. Z całą pewnością Estera zwraca uwagę, że, zachowując milczenie, nie uniknie śmierci, ale równie dobrze może umrzeć, przerywając je. „Jest paradoksalne, że pozostawanie z dala od króla jest nie mniej niebezpieczne, niż wejście do niego – ironia, z którą Waszti zetknęła się już na swojej drodze”¹³⁶. Kontekst w. 16 wskazywałby, że ma on funkcję podsumowującą. Estera zdecydowała się udać do swego małżonka, przed-

¹³⁵ „Jeśli zginę, zginę» jest rozpacziwym wyrazem rezygnacji w obliczu nieuniknionego podobnie, jak w Rdz 43,14(...). [Estera] Idzie jak ktoś mógłby się poddawać operacji, ponieważ w ten sposób ma szansę uniknąć śmierci”; L. P a t o n, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*, s. 226. Chociaż trudno się zgodzić z twierdzeniem, że słowa Jakuba w ich kontekście są wyrazem całkowitej rezygnacji. Podobnie jak trudno doszukać się jakiegos specjalnego entuzjazmu w wymuszonej zgodzie na Boże powołanie u Mojżesza, któremu już zabrakło wymówek (por. Wj 3,1–4,18). „Ponieważ najwyraźniej muszę umrzeć, to umrę”; G. G e r l e m a n, *Esther*, s. 107; por. M. F o x, *Character and Ideology in the Book of Esther*, s. 64. L. D a y, *Three Faces of Queen*, s. 57–58, uważa wręcz, iż כִּאֲשֶׁר ma tu sens czasowy: „kiedy”; Ch. H a r v e y, *Finding Morality in the Diaspora*, s. 34–35, również proponuje czasowe tłumaczenie tego spójnika, jednakże widzi postawę Estery nieco bardziej optymistycznie – jako poświęcenie.

¹³⁶ Zob. D. C l i n e s, *The Esther Scroll*, s. 35.

sięwzięła wszystkie możliwe środki mające ją uchronić od śmierci i pomóc ocalić lud żydowski. Jednak niebezpieczeństwo wciąż pozostaje aktualne i Estera, świadoma ryzyka, po prostu stwierdza ten fakt, jednocześnie wyrażając gotowość poniesienia konsekwencji swoich czynów. Słowa te „nie wskazują na osobę szukającą drogi ucieczki, ale na kogoś, kto (jak Jakub) staje twarzą w twarz i mierzy się z niebezpieczeństwem. To stwierdzenie uznaje możliwość porażki, ale mimo to wyraża nadzieję – chociaż nie pewność – powodzenia”¹³⁷.

4,17 – ויעבר מרדכי ויעש בכל אשר-צותה עליו אסתר. Następuje kolejne odwrócenie ról w opowiadaniu. Dotąd to Estera wykonywała polecenia Mardocheusza, teraz on nic już nie dodaje do tej konwersacji, ale posłusznie idzie wykonać jej zarządzenie¹³⁸. Jej polecenia są zgodne z wolą i planami Mardocheusza, jednakże są to jej własne plany. Mardocheusz nie zna zamierzeń Estery i nawet nie pyta o nie. Pozostawia wszystko w jej rękach, wspomagając ją postem i ufając, iż poradzi sobie z tym zadaniem. Warto zauważyć, że podobnie jak wszyscy, których Bóg wybierał do różnych misji, nie jest ona do niej w żaden sposób przygotowana, z czego Mardocheusz zdaje sobie sprawę. Nie pochodzi z rodu królewskiego czy szlacheckiego, nie otrzymała stosownego wychowania i ma się poruszać po niebezpiecznych wodach dyplomacji i etykiety dworskiej. Jedynym jej atutem jest bardzo subtelna, ale jak dotąd skuteczna opieka, jaką Jahwe nad nią roztacza od początku księgi. Dzięki temu Mardocheusz spokojnie pozostawia los Żydów w jej rękach.

Anna KOT

¹³⁷ M. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther*, s. 64. J. Levenson, *Esther*, s. 82, ujmuje to następująco: „Jak Jakub, Estera, w znacznym ryzyku i utrapieniu, akceptuje swoją rolę w większym dramacie wybawienia Żydów”.

¹³⁸ Autor powoli zaczyna wysuwać Esterę na pierwszy plan, jednocześnie wycofując dotychczas eksponowanego w narracji Mardocheusza. Nie jest to proste zastąpieniem jednego bohatera przez innego, nie chodzi też o samo przeniesienie autorytetu, czy przejęcie władzy – jak chciałaby to widzieć lektura feministyczna. Zob. np. S. A. White, *Esther: A Feminine Model for Jewish Diaspora*, w: P. D. A. (red.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, s. 166-173. Wyakcentowanie odpowiedzialności Estery za doprowadzenie do odwrócenia groźby eksterminacji nie zostało dokonane wbrew czy przeciwko Mardocheuszowi, ale we współpracy z nim. Bez Mardocheusza Estera nie osiągnęłaby celu. Odpowiedzialność za podejmowane decyzje i wzajemne podporządkowanie są w trakcie rozwoju fabuły podzielone między nich.