

Ks. Jean Carmignac († 1986)

PROBLEM SEMITYZMÓW W EWANGELIACH SYNOPTYCZNYCH

Wielu autorów kładło już nacisk na wartość dowodową semityzmów, czyli na semickie wpływy, które dotyczą i zmieniają czasami grekę Nowego Testamentu, a Ewangelii w szczególności.

Informacje, które można tu czy tam zgromadzić na ten temat, nie pozwalają przewidzieć jego historycznego wymiaru. W miarę jak zbierałem dokumentację, odkryłem, że pierwszych semityzmów doszukał się, w 1518 r., Erazm, a także że poszło za nim z wielką pasją wielu znakomych filologów, ówczesnych sław największych uniwersytetów Niemiec i Holandii. Jeśli policzyć traktaty i rozprawy poświęcone temu problemowi, powstałe między 1550 a 1750, z pewnością przekroczylibyśmy setkę. Lecz wszystko to popadło w zapomnienie.

Jeśli jednak już się dotrze do tych arcyzadkich dzieł, doznaje się zachwyty nad wiedzą ich autorów. Rzecz jasna, nie dysponowali oni jeszcze tak doskonałymi konkordancjami jak my ani tak szczegółowymi i dokładnymi słownikami. Byli to jednak humaniści o niezwykłej wprost kulturze: umieli na pamięć greckich klasyków, a oprócz hebrajskiego znali też syryjski, a nawet arabski.

Jakże bardzo pragnęli pojąć — najlepiej, jak można — Słowo Boże. Kiedy napotykali na sformułowania, do których zrozumienia nie wystarczało odwołanie się do Homera czy Platona, zwracali się do Psalmów, do Proroków lub do pozostałej części Starego Testamentu, by lepiej wydobyć ich dokładne znaczenie. Bardzo często za greckim wyrażeniem doszukiwali się inspirującego je semickiego modelu. Tym sposobem, niejako siłą rzeczy, a bez uprzedzeń, tworzyła się coraz pełniejsza teoria semityzmów.

Autorzy prac najbardziej znaczących, których trzeba koniecznie wymienić, to: Arias Montano, Juan de Alba, Maldonat, Drusus, Salomon Glass, Louis de Dieu, Georg Pasor, Grotius, John Lightfoot, Thomas Gataker, Henry Hammond, Brian Walton, Vorstius, Jan Leusden, Jacques Gousset, Christian Schoettgen.

Niestety, te tak pożyteczne studia nad semityzmami nie odbywały się w sprzyjających warunkach. Już w 1556 protestant Théodore de Bèze wystąpił z niespodziewanym atakiem przeciw semityzmom. Według niego i jego uczniów to Bóg dyktuje natchnionemu pisarzowi słowa, którymi winien się posłużyć; w konsekwencji założenie istnienia

semityzmów to — ich zdaniem — dopuszczenie możliwości błędów w greckim, czyli oskarżenie Ducha Świętego o barbaryzmy i solecyzmy. Taki zarzut wydaje nam się teraz śmieszny, bo od dawna zrozumieliśmy, że natchnienia Bożego nie da się sprowadzić do dyktanda, że Bóg, działając na rozum i wolę natchnionego pisarza, szanuje jego osobowość.

Jednak w XVI i XVII wieku zarzut ten wydawał się nie do zbicia dla tych, którzy czuli się zobowiązani zaciekle bronić poglądu, że w Nowym Testamencie nie było i nie mogło być semityzmów (na przykład Sebastian Pfochen i Erasmus Schmidt). Odpowiedzi innych, że hebrajskie wpływy nie są błędami w greckim i mają szczególnie urok, nic nie dawały. Znakomici filologowie oddali się wyszukiwaniu w literaturze greckiej, zwłaszcza u poetów, cytatów, „dla usprawiedliwienia” zwrotów uznanych za semityzmy. Jako że te porównania były często nie do przyjęcia, wymyślono istnienie specjalnego języka, „języka hellenistycznego”, którym nikt nigdzie nie mówił, a który miał być odrębnym językiem Ducha Świętego. Pozwalało to stwierdzić, że w Nowym Testamencie Duch Święty doskonale posługiwał się tym ukutym przez siebie językiem.

Spór między „hebraistami” i „purystami” na dwa wieki zahamował egzegezę i uniemożliwił wielu umysłom, tym zbyt dogmatycznym i tym zbyt bojaźliwym, uznanie istnienia semityzmów i ich znaczenia dla zrozumienia Nowego Testamentu.

Pod koniec XVIII wieku, wraz z początkiem biblijnego racjonalizmu Reimarus a Lessinga, semityzmy stały się ofiarą innego ataku. Dla „racjonalnego” wytłumaczenia początków chrześcijaństwa należało przyjąć, że istniał pewien okres „dojrzewania” między życiem Jezusa a tekstami Ewangelii. Lecz im bardziej odsuwano w czasie powstanie Ewangelii (aż do około 130 lub 150 r. dla Synoptycznych, a około 170 dla Jana, według F. C. Baura i szkoły Tybingi), tym bardziej przeskadzała obecność semityzmów. Wytworzyła się więc moda bądź lekceważenia tego problemu, bądź zbywania go mglistym odwoływaniem się do ojczyznanego języka Ewangelistów, bądź też ich chęcią naśladowania Septuaginty. W efekcie prace nad semityzmami — takich autorów jak J. S. Semler, J. D. Michaelis, Herbert Marsh, J. A. Bolten, J. G. Eichhorn — mimo ich rzeczywistej wartości nie wywarły na innych badaczy wielkiego wpływu.

Pod koniec XIX wieku, być może pod wpływem Franza Delitzscha, wiatr powiał w inną stronę i znów zaczęto poważnie badać semityzmy; zajęli się tym przede wszystkim W. H. Guillemand w 1879 roku, D. Schilling w 1886, D. Gla w 1887, J. T. Marshall w 1891, A. Resch w 1898 i F. Blass w 1898 r. Zmierzano niewątpliwie do szerokiego uznania roli semityzmów, gdy nastąpił trzeci atak, tym razem ze strony filologii. Wykopaliska prowadzone w Egipcie pozwoliły odkryć wielką ilość papirusów współczesnych początkom ery chrześci-

jańskiej, w których odnaleziono wiele sformułowań bardzo zbliżonych do zwrotów Nowego Testamentu. Filolodzy, z których najślawniejszym był A. Deissmann, przestudiowali biblijny grecki w świetle tych nowych dowodów i opowiedzieli się za nieistnieniem większości semityzmów. Reakcja taka, oparta na solidnych podstawach naukowych, byłaby pożyteczna, gdyby się ograniczyła do zakwestionowania semityzmów rzeczywiście wątpliwych; pozwoliłaby wtedy wykluczyć fałszywe semityzmy, a zwrócić uwagę na prawdziwe. Nie umiano jednak zachować właściwego umiaru i od tego czasu egzegeza podzielona jest między dwie tendencje: jedną, rozwiniętą zwłaszcza w Niemczech, która odzęgtuje się od poważnych studiów nad semityzmami — pod starym pretekstem, że są zbyt nieliczne lub że należy je przypisywać ojczystemu językowi autorów, lub że wynikają z mniej lub bardziej świadomego naśladownictwa Septuaginty; drugą, reprezentowaną raczej w Anglii i Stanach Zjednoczonych, która wynajduje je w dużych ilościach, przede wszystkim w złych tłumaczeniach jakichś hipotetycznych oryginałów, lecz często zapomina dowieść ich istnienia lub też dokładniej dowody te przedstawić — tak że nigdy jej się nie udaje przekonać przeciwników. Można tu zacytować nazwiska C. F. Burneya, C. C. Torreya, M. Blacka.

Oczywiście, istnieje także formacja bardziej wyważona, którą reprezentują P. Lagrange, Millar Burrows, R. Martin — ale im również nie udaje się przedstawić problemu w taki sposób, by zyskać akceptację i przeciwników, i zwolenników semityzmów.

Aby zakończyć ten dialog głuchych, należałoby podjąć problem od podstaw i pozostawać na poziomie *stricte* naukowym. Należałoby szczerze uznać wartość paraleli odnalezionych w papyrusach, bardzo jasno rozróżnić, co może być wpływem języka ojczystego, uczciwie wziąć pod uwagę możliwość naśladownictwa Septuaginty. Następnie jednak, jeśli pewne formy umykają tym różnym wyjaśnieniom, uznać je za wiarygodne semityzmy i w każdym przypadku dokładnie określić, czego dowodzą, a czego nie dowodzą.

W ten sposób można by podzielić semityzmy na dziewięć kategorii: semityzmy zapożyczone, naśladowcze, myślowe, słownikowe, składniowe, stylistyczne, kompozycyjne, przekazowe, tłumaczeniowe. Znajomość każdego z tych semityzmów wpłynie zawsze na lepsze zrozumienie Słowa Bożego, lecz różna będzie wartość dowodowa każdego z nich przy określaniu pierwotnego języka danego dokumentu.

1. SEMITYZMY ZAPOŻYCZONE

Nowy Testament zawiera liczne terminy zapożyczone z języków semickich, jak *amen*, *abba*, *alleluia*, bądź takie, które kopiują wyrazy semickie, jak *mesjasz*, *sabat*, *pascha*, etc. Same w sobie te zapożyczone słowa niczego nie dowodzą, bo każdy może przytoczyć kilka słów z obcego języka, nawet go dobrze nie znając.

2. SEMITYZMY NAŚLADOWCZE

Wpływ Septuaginty, czyli greckiego tłumaczenia Starego Testamentu, na zhellenizowanych Żydów mógł być równie duży jak wpływ hebrajskiego tekstu na nie zhellenizowanych Żydów. Autor przyzwyczajony do czytania Biblii w wersji Septuaginty mógł odruchowo odzwierciedlać jej sformułowania, które same były hebrajskimi kalkami. Jak to wkrótce zobaczymy, wpływ ten mógł odgrywać rolę w wyborze niektórych słów i wyrażeń, lecz w niewielkim tylko stopniu doprowadzić do zmian w składni, bo gdy się mówi w jakimś języku, to stara się być zrozumiałym. Gdy autor Nowego Testamentu stosuje niezbyt grecką konstrukcję, to może to być wpływ ojczystego języka, rzadko nieświadome naśladowanie składniowych nieregularności Septuaginty. Niemniej, aby nie uchybić naukowemu rygorom, pójdźmy najdalej, jak tylko można, i przyjmijmy jako zasadę: za każdym razem, gdy jakiś zwrot Nowego Testamentu naśladuje zwrot Septuaginty, uznajemy go za przypuszczalne naśladownictwo i nie przypisujemy mu żadnej wartości dowodowej. Będzie to wymagać długich prac porównawczych i wykluczy wiele przypuszczalnych semityzmów. Raz na zawsze położmy jednak kres podejrzeniom o naśladowanie Septuaginty.

3. SEMITYZMY MYŚLOWE

„Jedną z najsilniejszych cech języka Nowego Testamentu jest niechęć — lub brak możliwości — do łączenia, syntetyzowania, podporządkowania różnych elementów myślowych, a w konsekwencji do tworzenia okresów, które znajdujemy w literackim języku pisarzy klasycznych. Ta niechęć lub brak możliwości znajduje odpowiednik w bardzo widocznej tendencji do *rozłączania* elementów myślowych, tak aby je wyrażać oddzielnie... Tę cechę greki Nowego Testamentu odnajdujemy ciągle w ogólnej strukturze języka... Doszło wtedy do tego, co nazwaliśmy *rozłączaniem* w języku greckim. Dla Żyda był to *brak łączenia i podporządkowania*, tak jak w jego języku. Dla Greka było to *rozłączanie w jego języku*, takim, w jakim sam pisał”. Ponadto Semicie lubią wyrażać myśli w sposób rozbudowany. Tam, gdzie my zdecydowaliśmy się na zwięźłość, oni wolą pełniejszy opis. I tak, wyrażą dwa aspekty jednej czynności, podczas gdy my dostrzegamy tylko jeden. Zamiast napisać po prostu: *przyszedł, mówił, zobaczył, powiedział...*, napiszą raczej: *wstał i przyszedł, otworzył usta i mówił, podniósł wzrok i zobaczył, zabrał głos i powiedział...* Podobnie często nadmienia się, że jakaś postać zaczyna coś robić, podczas gdy dla nas takie uściślenie byłoby zbyt cenne. Jest oczywiste, że zazwyczaj taka forma wynika ze struktur myślowych wyrobionych w dzieciństwie. Może ją więc zachować dorosły mówiący

obcym językiem. W sumie semityzmy tego typu mogą być pomocne przy określaniu pierwotnego środowiska autora, lecz nie należy ich nigdy brać pod uwagę przy określaniu oryginalnego języka dzieła.

4. SEMITYZMY SŁOWNIKOWE

Ci, którzy znają wiele języków, wiedzą, że bardzo często słowa jednego języka nie odpowiadają dokładnie słowom innego. W jednym posiadają zabarwienie, zasięg, siłę, których nie posiadają w innym. Jeśli daje się to zauważyć między językami zbliżonymi, jak angielski i francuski, tym bardziej należy się spodziewać licznych różnic między językami tak odległymi jak hebrajski i aramejski z jednej strony, a grecki i inne języki europejskie z drugiej. Posłużmy się tylko jednym przykładem: u nas *syn* wskazuje na więź pokrewieństwa między ojcem lub matką a dziećmi; u Semitów słowo to wskazuje na więź o wiele mniej jednoznaczną i używa się go w o wiele szerszym zakresie. Zamiast powiedzieć: *obywatel królestwa, zaproszony na przyjęcie, skazany na piekło, człowiek dobrej woli, niewolnik świata, służący dobru, przeznaczony do zmartwychwstania, pośrednik zła, przeciwnik wiary*, powie się: *syn królestwa* (Mt 8, 12; 13, 38); *syn uczy* (Mt 9, 15; Mk 2, 19; Łk 5, 34) (w pol. tłum. — *gość weselny*); *syn Gehenny* (Mt 23, 15) (w pol. tł. — skazujecie go na piekło); *syn pokoju* (Łk 10, 6); *syn tego świata* (Łk 16, 8; 20, 34); *syn światłości* (Łk 16, 8; J 12, 36; 1 Tes 5, 5); *syn zmartwychwstania* (Łk 20, 36) (w pol. tł. — *synami Bożymi*); *syn zatracenia* (J 17, 12; 2 Tes 2, 3); *syn niewiary* (Ef 2, 2; 5, 6; Kol 3, 6) (w pol. tł. — *zbuntowani*), a zbyt wielki zapał Jakuba i Jana sprawił, że otrzymali przydomek *synów gromu* (Mk 3, 17).

Rzecz zrozumiała, że znajomość semityzmów słownikowych tego typu jest bardzo istotna dla uchwycenia rzeczywistej myśli autora, dlatego też egzegeci studiują je bardzo wnikliwie, a tłumacze starają się znaleźć dla nich dokładnie odpowiedniki. Mogą one też posłużyć do dowiedzenia, że autor danego dzieła jest pochodzenia semickiego. Jednak przy studiach nad językiem oryginału Ewangelii nie należy brać tych semityzmów pod uwagę, bo są one pozostałością języka najbliższego autorowi, a nie dowodem na to, że rzeczywiście posługiwał się on tym językiem podczas pisania rzeczzonego dzieła.

5. SEMITYZMY SKŁADNIOWE

Składnia, będąc zwyczajowym prawem, które ustala związki między wyrazami, wymaga głębokiej znajomości języka. Poprawne używanie czasowników, przyimków, spójników, różnego rodzaju dopełnień, jest na tyle skomplikowane, że potrzebna jest długa praktyka, by nie popełnić jakiegoś błędu, zwłaszcza gdy chodzi o języki o psy-

chologii tak różnej jak semicka i grecka. Prosty przykład: aby powiedzieć — *à la maison du roi* (w (do) domu króla), hebrajski (a w niektórych przypadkach aramejski) pomija rodzajnik przed pierwszym słowem i zawsze daje *à maison du roi*. Semita mówiący po grecku będzie więc miał tendencję do pomijania rodzajnika w tym przypadku i do zachwiania właściwego mu sposobu wyrażania się, co można wielokrotnie stwierdzić w Nowym Testamencie. Inny, równie banalny, przykład: we francuskim czasowniki *dire* (powiedzieć) i *parler* (mówić) wymagają przyimka *à*, który odpowiada greckiemu dativeusowi, podczas gdy w hebrajskim (lecz nie w aramejskim) możliwy jest także przyimek *vers* (*do, ku*); z tego właśnie powodu często spotykamy w Ewangeliach, zwłaszcza u Łukasza: *dire vers quelqu'un* albo *parler vers quelqu'un*. Te składniowe odrębności z reguły nie pojawiają się w naszych tłumaczeniach, bo współcześni tłumacze starają się wyrażać w normalnym francuskim; niemniej odrębności te są liczne. W teorii nie dowodzą one niczego co do języka oryginału, bo zawsze można przyjąć, że redaktorzy Ewangelii ulegli wpływowi własnego języka ojczystego. Jeśli jednak błędy składniowe znacznie wykraczają ponad to, co jest prawdopodobne, nawet w przypadku pisarza, który niezbyt dobrze zna jakiś język, to pojawia się przypuszczenie, że pochodzą one z niewolniczej wierności tłumacza, który stara się w najdrobniejszych szczegółach skopiować tekst uważany za święty.

6. SEMITYZMY STYLISTYCZNE

Proza semicka jest o wiele bliższa stylowi języka mówionego od prozy greckiej, która jest w o wiele większym stopniu wypracowana. Nie stara się tworzyć zdań, lecz często zadowala się zestawieniem kilku elementów połączonych prostym *i*. Proza ta nie obawia się monotonii, podczas gdy greka dąży do zróżnicowania. Nie unika też powtarzania słów o tym samym rdzeniu, bo dla opowiadającego jest to ułatwienie w pamięciowym opanowaniu tekstu, a poza tym dodaje emfazy: *Siewca wyszedł zasiać ziarno. A kiedy siał...* (Łk 8, 5); *Pragnąłem pragnieniem* (Łk 22, 15) (w pol. tł. — *Bardzo pragnąłem*); *Przestraszyli się wielkim strachem* (Mk 4, 41; Łk 2, 9) (w pol. tł. — 1. *I zdjął ich wielki strach*; 2. *i bardzo się przestraszyli*); *Uradowali się wielką radością* (Mt 2, 10) (w pol. tł. — *ogromnie się ucieszyli*). Także te stylistyczne przyzwyczajenia nie dają żadnego liczącego się argumentu, bo Semita mógł je zachować również wtedy, gdy mówił po grecku.

W poezji język grecki ma ścisłe zasady i kolejnością sylab długich i krótkich rządzi precyzyjny porządek, który tworzy wers. Przeciwnie w języku hebrajskim; natura i liczba sylab nie są określone, a jednostką w poezji nie jest tu wers, lecz strofa, która w wierszu zawiera regularną liczbę stychów połączonych harmonijnym parale-

lizmem. Jeśli ewangeliczne poematy zostały napisane po grecku, powinny były przestrzegać zasad poezji greckiej. Jednak w widoczny sposób tak nie jest: *Benedictus*, *Magnificat*, *Ojciec Nasz*, Prolog Jana, Modlitwa arcykapłańska z J 17 nie przestrzegają żadnego z praw poezji greckiej, lecz zbudowane są według reguł poezji hebrajskiej. Jeśli autorzy tych wspaniałych poematów pisali po grecku, powinni byli starać się nagiąć do norm tego języka. Wybrali normy poezji hebrajskiej; czy nie dlatego, że pisali po hebrajsku? W tym punkcie, dotyczącym poezji, argument semityzmów zaczyna ważyć.

Także w innym punkcie typowo hebrajskie zjawisko stylistyczne dostarcza poważnego argumentu. W hebrajskim na początku dzieła lub w rozwinięciu często rozpoczyna się od *wayyehi* (*et il devint* (*i stało się*)), po którym następuje okolicznik czasu, zazwyczaj bezokolicznik wprowadzony przez przyimek *dans* (= *dans le faire de lui*, to znaczy *kiedy robił*), potem w zdaniu tym pojawia się inny czasownik, poprzedzony zazwyczaj przez *i*. W Starym Testamencie takie sformułowanie pojawia się około 300 razy. Septuaginta tłumaczy wtedy dosłownie *kai egeneto en tô* (= *et devint dans le (faire)...*) (*i stało się w (robieniu)...*), potem pojawia się okolicznik czasu wyrażony przez bezokolicznik, po nim jego podmiot i dopełnienie, potem rozwinięcie zdania za pomocą *kai* (*i*) z innym czasownikiem w trybie oznajmującym. Efekt jest równie dziwny w greckim, jak we francuskim: *et il devint dans le faire de lui (ceci ou cela) et (telle) personne dit...* (*i stało się w robieniu przez niego (tego lub tamtego) i (ktoś/dana osoba) powiedziała...*). Nie znajdziemy tego barbarzyństwa w tych częściach Nowego Testamentu, które na pewno zostały napisane po grecku: w drugiej części Dziejów, Listach, a nawet Apokalipsie. Istnieje jednak dwa razy u Marka, sześć razy u Mateusza i trzydzieści dwa razy u Łukasza. Jeśli mielibyśmy do czynienia z wpływem Septuaginty, dlaczego miałyby dotyczyć tylko Ewangelii Synoptycznych? I dlaczego autorzy, którzy chcieli być zrozumiani przez swoich czytelników, wybrali wyrażenie prawie niezrozumiałe? To już wiele, że tłumacze, zbyt dosłowni, zachowali je. Skoro wyrażenie to nie istnieje w aramejskim, jego obecność wskazuje na oryginał hebrajski, a nie aramejski: być może to tłumaczy jego brak u Jana. Niemniej, skoro wyrażenie to istnieje w Septuagincie, nie upierajmy się przy nim i zgódźmy się, że mogło się pojawić z chęci naśladowania Septuaginty.

7. SEMITYZMY KOMPOZYCYJNE

Nazwijmy w ten sposób przypadki, w których jakiś semityzm wpłynął na kompozycję tekstu, to znaczy, że tekst nie istniałby w swojej obecnej formie, gdyby nie został napisany w języku semickim. I oczywiście każdy z takich przypadków stanowi rzetelny

dowód (chyba że wciąż chcemy powoływać się na przypadek i jego zrządzenia), że oryginał został napisany w języku semickim, a następnie przetłumaczony na grecki.

Po tytule: „Początek ewangelii o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym”, Ewangelia Marka zaczyna się w sposób następujący: „Jak napisano u proroka Izajasza: Oto posyłam przed tobą mojego wysłańca, który przygotuje Ci drogę. Głos wołającego na pustyni: przygotujcie drogę Panu, prostujcie Mu ścieżki. Jan chrzczył na pustyni (i) nawoływał do chrztu” (Mk 1, 1—4). Cóż robi tu cytat z Izajasza (który łączy zresztą Wj 23, 20; Ml 3, 1, w formie innej niż Septuaginta, i Iz 40, 3)? Najnowsze nawet komentarze nie udzielają zadowalającej odpowiedzi. A jest ona prosta. Oryginalny tekst Izajasza jest nam znany: *qôl qôré bemidbâr* = *głos wołający na pustyni...* A jeśli przetłumaczyć Mk 1, 4 ponownie na hebrajski, z pewnością otrzymamy: *wayyeehî Yôhânân matbil bemidbâr (we) qôré*. Słowa *bemidbâr* (*na pustyni*) i *qôré* (*wołający* lub *nawołujący*) wzięte są od Izajasza i zastosowane do Jana Chrzciciela, zgodnie z zasadą *pesher*, którą często stosowano w Qumran (i gdzie indziej). Lecz powtórzenie to, tłumaczące obecność cytatu z Izajasza, istnieje tylko w hebrajskim, nie ma go już w greckim, gdzie tłumacz niezręcznie użył za pierwszym razem *bôontos* (jak w Septuagincie), a za drugim *kêryssôn*; dla unaocznienia tego we francuskim za każdym razem należałoby użyć czasownika *proclamer* (*ogłosić, obwieścić*); u Izajasza: *głos ogłaszający na pustyni*, a u Marka: *na pustyni ogłaszający chrzest nawrócenia*. W ten sposób cytat z Izajasza tylko w hebrajskim pozostaje w związku z opowiadaniem Marka, w greckim natomiast znika. Jeśli autor pisał po grecku, nie użyłby go. Stanowi on semityzm kompozycyjny.

Benedictus przytoczony przez Łk 1, 68—79 składa się z trzech strof, po siedem stychów każda; pierwsza zaczyna się od biblijnej i qumrańskiej formuły: (*Niech będzie*) *uwielbiony Pan, Bóg Izraela*; trzecia zaczyna się, podobnie jak często w Qumran, od zaimka osobowego: *A ty, dziecko* (w pol. tł. — *A ty, mój synu*); druga ma jako pierwszy stych: *okazać miłosierdzie praojcom naszym*, gdzie wyrażenie *okazać miłosierdzie* oddaje czasownik *hanan*, będący rdzeniem *Yôhânân* (= Jan). Potem następuje stych drugi: *i pamiętać o swoim świętym Przymierzu*, gdzie *pamiętać* oddaje czasownik *zâkar*, będący rdzeniem *Zâkârîyâh* (= Zachariasz). Następnie stych trzeci: *przysiędź, którą złożył ojcu naszemu Abrahamowi*, który pod dwiema różnymi formami używa rdzenia *shâba'* (*przysięgać, składać przysięgę*), który jest rdzeniem *Elishâba'at* (= Elżbieta). Czy przez przypadek druga strofa tego poematu zaczyna się od potrójnej aluzji do imion trojga protagonistów: Jana, Zachariasza, Elżbiety? To odwołanie się istnieje jednak wyłącznie w hebrajskim, a greckie czy francuskie tłumaczenie nie zachowuje go.

U Mt 1, 21 anioł mówi do Maryi: „nadasz mu imię Jezus, albowiem On uwolni swój lud od grzechów”. Związek przyczynowy, na który wskazuje spójnik „albowiem”, pojawia się w hebrajskim, gdzie *yôshia'* (uwolni) podejmuje rdzeń i dźwięczność *yêshûa'* (Jezus), a nie pojawia się w greckim. Zdanie to musiało więc zostać wypowiedziane i zapisane po hebrajsku. W greckim związek przyczynowy znika, a we francuskim tłumacze zobowiązani są wyjaśniać go w przypisie.

Jak pokazują ostatnie przykłady, hebrajski lubi gry słów i chętnie odwołuje się do podobnych dźwięków, które ułatwiają zapamiętywanie. Inny jeszcze typowy przypadek kryje się w *Ojcie Nasz* (Mt 6, 12—13), gdzie słowo *przebaczyć* odpowiada rdzeniowi *nâsâ'* winy i dłużnicy (w pol. tł. — *tym, którzy nam zawinili*) rdzeniowi *nâshâh*, a *pokusa* rdzeniowi *nâsâh*. Czy to także zwykły przypadek? Czy nie ma sensu myśleć, że słowa te zostały wybrane z powodu możliwości stworzenia pewnego rodzaju wewnętrznego rymu?

Kolejna potrójna gra słów istnieje u Mk 3, 14—15: „(Jezus) ich (apostołów) wysłał głosić (ewangelię) i aby mieli władzę wypędzania złych duchów”; *wysłać* odpowiada czasownikowi *shâlah*, *mieć władzę* czasownikowi *shâlat*, a *wypędzać* czasownikowi *shâlak*. Znowu przypadek? Do tego te trzy czasowniki są nawet ułożone w porządku alfabetycznym (*het, tet... kaf*).

Wiele innych gier słownych pojawia się w trakcie poszukiwania substratu hebrajskiego w naszych Ewangeliach.

Dlaczego Mk 1, 13, który tak sucho streszcza kuszenie i pobyt na pustyni, dodaje, że Jezus *żył wśród dzikich zwierząt*? Czy nie z powodu pięknej gry słów *wehâyâh im haḥayyâh*?

A dlaczego Mt 3, 9 i Łk 3, 8, gdy chcą ukazać moc Bożą, mówią o wywodzeniu dzieci Abrahama z kamieni? Wielu komentatorów już zauważyło, że ewangelści wybrali ten przykład, bo kamienie to *'abânîm*, a dzieci to *bânîm*.

W *Magnificat* (Łk 1, 46) w tłumaczeniu francuskim istnieje gra słów: *Mon âme exalte le Seigneur et mon esprit exulte en Dieu mon Sauveur; (Uwielbia dusza moja Pana. I rozradował się duch mój w Bogu, Zbawicielu moim)*. Co ciekawe, przez zbieg okoliczności ta sama gra słów istnieje w hebrajskim: *tagdêl i wetâgêl*.

U Mk 2, 6 nauczyciele Pisma siedzą i zastanawiają się: *yôshebîm wehôshebîm*.

U Mk 2, 21 i Mt 9, 16 dziura (*qêra'*) staje się nie większa (w pol. tł. czasownik: *powiększać się*), jak można by się spodziewać i jak rzeczywiście tłumaczy Wulgata, lecz gorsza (*ra'*).

U Mk 3, 10 ci, którzy starają się dotknąć (*nâga'*) Jezusa, to nie są chorzy, lecz ci, którzy mają rany (*nêga'*).

U Mk 4, 6 i Mt 13, 6 wzmianka o słońcu wcale się nie narzucała (Łk 8, 6 nie wspomina o słońcu, lecz *słońce* (*shêmêsh*) łączy się fonetycznie z *korzeń* (*shôrêsh*).

U Mk 6, 38 Jezus powiada *im* (*lâhèm*): *ile chlebów* (*lèhèm*) *u was* (*lâkèm*)? *Idźcie...* (*lekou*). (w pol. tł. — *On zaś powiada: — Ile macie chlebów? Idźcie...*).

U Mk 9, 18 opętany *pluje* (*weyâraq*) i *zgrzyta zębami* (*wehâraq*) (w pol. tł. — *a on się ślini*).

U Mk 10, 34 Jezus przepowiada, że wyszydzą Go (*wesaħaqû bô*) i będą pluli na Niego (*weyâreqû bô*).

U Mk 11, 15 i Mt 21, 12 wspomniane są stoły wymieniających pieniądze, bo stoły to *shûleħânôt*, a wymieniający pieniądze to *shûleħanîm*.

U Mk 13, 8, Mt 24, 7 i Łk 21, 11 Jezus przepowiada trzęsienia ziemi (*ra'âshîm*) i głód (*ra'âbîm*).

U Mk 13, 21: *Oto tu... oto tam* odpowiada *hinnêh hénnâh... hinnêh hénnâh*.

U Mk 14, 11 arcykapłani przyrzekają (*wayyishme'û*) i cieszą się (*wayyismehû*).

U Mk 14, 16 dwaj uczniowie przychodzą (*wayyêsé'û*)... i zastają (*wayyimse'û*).

U Mk 14, 41 i Mt 26, 45 *śpicie i odpoczywacie* dopuszcza według hebrajskiego tłumaczenia Nowego Testamentu dokonanego przez Delitzscha, *nûmû wenûhû*.

U Mk 14, 65 *zastaniać* (twarz) i *uderzać* odpowiada rdzeniom *sâtar* i *sôtar*, być może także tej samej formie przypuszczającej.

U Mt 9, 8 połączone są czasowniki *widzieli* (*wayyir'u*) i *obawiali się* (*wayyir'û*) (w pol. tł. — *A tłumy, które to widziały, z bojaźnią*). Ta sama „zbieżność” pojawia się u Mt 14, 30 i 27, 54, u Mk 5, 15, i u J 6, 19, lecz nigdzie indziej w Nowym Testamencie, czyli nigdy w księgach z pewnością napisanych po grecku; przeciwnie w Starym Testamencie, gdzie występuje 16 razy.

Podczas gdy Mk 6, 29 mówi: „Jego uczniowie (Jana) usłyszeli, przyszli, zabrali jego ciało i złożyli je w grobie” (w pol. — „Gdy uczniowie Jana dowiedzieli się o tym, przyszli i zabrali jego ciało, i złożyli w grobie”), Mt 14, 12 mówi: „Jego uczniowie zbliżyli się, zabrali ciało i pochowali je” (w pol. tł. — „A uczniowie Jana zabrali ciało i pochowali je”), bo w ten sposób łączy *wayyiqrebû* (*zbliżyli się*) i *wayyiqberû* (*pochowali*).

Mk 14, 34 mówi *Zostańcie i czuwajcie*, ale Mt 26, 38 dorzuca *ze Mną*, tak aby otrzymać *'imdû* (*zostańcie*) i *'imadî* (*ze mną*).

Oczywiście można poddać w wątpliwość to czy tamto tłumaczenie retrowersyjne, można też powołać się raz czy drugi na przypadek. Czy można jednak poddać we wszystkie w wątpliwość i powoływać się ciągle na przypadek? Jeśli nie, należy uznać wartość dowodową semityzmów kompozycyjnych, bo w hebrajskim wyrazy zostały wybrane specjalnie tak, by tworzyły asonanse, które zanikają zarówno w greckim, jak we francuskim.

8. SEMITYZMY PRZEKAZOWE

Wszystkim kopistom zdarzają się błędy. Policzono nawet, że dobry kopista robi przeciętnie jeden błąd na dwadzieścia linii. W hebrajskim brak samogłosek, których nie pisano, a należało się ich domyślić, sprzyjał tego typu błędom. Ponadto wiele spółgłosek pisało się podobnie i istniało duże ryzyko pomyłek (zwłaszcza B i K, D i R, H i H, W i Z, H i T, M i S, N i P, ' i S); wiedzą o tym dobrze ci, którzy odszyfrowywali manuskrypty qumrańskie, przepisywane niewiele wcześniej przed erą chrześcijańską, a nawet za życia Jezusa. Starożytni, którzy nie mieli światła elektrycznego ani okularów, byli bardziej od nas narażeni na takie pomyłki. Jeśli Ewangelie zostały rzeczywiście napisane po hebrajsku, między oryginałem a kopią, która służyła do greckiego tłumaczenia, musiało powstać co najmniej kilka takich pomyłek. Oto przykłady:

U Mk 1, 7 i Łk 3, 16 Jan Chrzciciel mówi: „Ja nie jestem wart rozwiązać (*lâshêlèt*) rzemienia Jego sandałów”, ale według Mt 3, 11 mówi: „Ja zaś nie jestem wart nosić (za Nim) (*lâs'êt*) Jego sandałów”, co już jest mniej naturalne.

Mt 13, 32 i Łk 13, 19 mówią, że ziarnko gorczycy staje się drzewem, co jest widoczną przesadą, bo roślina ta nigdy nie przekracza półtora metra do dwóch. Mk 4, 32 przeciwnie: mówi, że ma gałęzie tak wielkie, że ptaki mogą w nich robić gniazda (w pol. tł. — „i wypuszcza gałęzie tak wielkie, że w ich cieniu mogą się gnieździć ptaki”). Jeśli Mk, który zdaje się inspirować Ez 17, 23, napisał 'NP (wymawiać 'ânâph) gałąź, jak u Ezechiela, a kopista wcześniejszy od Mt i od Łk przeczytał 'S (wymawiać 'ès) drzewo, bo w zapisie qumrańskim stykające się litery N i P przypominają S, to mogłoby to posłużyć za wyjaśnienie przedstawionego wyżej problemu.

U Mk 8, 31 Jezus zaczyna nauczać (LHWRWT = *lehôrôt*), a u Mt 16, 21 zaczyna otwarcie mówić (LHR'WT = *lehar'ôt*): oba słowa mylą się tym łatwiej, że według ortografii qumrańskiej pierwsze może stracić W i drugie ', tak, że oba dają LHRWT.

Mk 8, 27 mówi, że Jezus przemierza *wsie pod Cezareą Filipową* (w pol. tł. — „I poszedł Jezus do wsi pod Cezareą Filipową”), a Mt 16, 13 *okolice Cezarei Filipowej*. Ogólny sens jest ten sam, ale zamiana jednego słowa na drugie mogła powstać z powodu podobieństwa między QRYWT = *giryôt*: *wsie* i QSWWT — *qesawwôt*: *okolice*, bo Y i W pisały się prawie identycznie.

Mk 9, 43 i Mt 18, 8 kończą podobną przestrogę: pierwszy czasownikiem *pójść (sobie)*, drugi czasownikiem *być wrzuconym* (w pol. tł. — *wpaść w ogień wieczny*), czyli pierwszy — WHLKTH, drugi — WHŠLKTH, przy jednej literze różnicy.

Mk 11, 14 używa wyrażenia *jeść owoc* = YWKL (według ortografii qumrańskiej), a Mt 21, 19 *wydać owoc* = YWBL; ponieważ

litery B i K są do siebie bardzo podobne, pomyłka jest wielce prawdopodobna.

Mk 11, 19: *kiedy nadszedł wieczór*, a Mt 21, 17: *zostawivszy ich* — zdają się nie mieć wcale związku, a jednak WY'RWB i WY'ZWB różnią się tylko jedną małą kreseczką na górze R.

U Mk 12, 15 Jezus mówi: *Przynieście mi denar*, a u Mt 22, 19: *Pokażcie mi monetę*; czyli pierwsze odpowiada HBY'W (które może się także pisać bez Y, czyli HB'W), a drugie HR'W: otóż B i R różnią się także pomiędzy sobą tylko jedną kreseczką, która tworzy podstawę B.

U Mk 16, 8 trzy niewiasty odczuwają *strach i przerażenie*, a u Mt 28, 8 *strach i radość* (w pol. tł. „One zaś przestraszone”); skoro *przerażenie* odpowiada SMH, a radość — SMHH, i obie litery, H i H, są do siebie podobne, mamy prawo przypuszczać, że kopista dwa razy przeczytał tę samą literę lub przeczytał tylko jedną zamiast dwóch.

Mt 11, 25 i Łk 10, 21 zaczynają bardzo podobny okres: pierwszy: „w tym czasie Jezus odpowiedział i powiedział” (w pol. tł. — „W tym czasie Jezus powiedział”), a drugi: „w tej chwili rozradował się Jezus w Duchu Świętym i rzekł”. Mt z pewnością odpowiada WY'N, *odpowiedział*, a Łk bardzo prawdopodobnie WYRN, *rozradował się*; tak więc wariant powstałby z pomyłki między 'aïn i R, w której następstwie Łk mógł być dorzucić *w Duchu Świętym*, aby wyjaśnić tę niespodziewaną *radość*.

Mt 13, 17 i Łk 10, 24 zgadzają się w jednym tekście, prawie identycznym, z różnicą jednego słowa. Mt: „Bo zaprawdę powiadam wam: Wielu proroków i ... pragnęło widzieć to, co wy widzicie, a nie widzieli, i słyszeć to, co wy słyszycie, a nie słyszeli”. Łk: „Bo mówię wam: Wielu proroków i ... chciało zobaczyć to, co wy widzicie, a nie zobaczyli, i usłyszeć, co wy słyszycie, a nie usłyszeli”. Jedynym różnym słowem jest u Mateusza: *sprawiedliwych*, a u Łukasza: *królów*. Skąd taka poprawka, która pozbawiona jest motywacji literackiej, a tym bardziej teologicznej? Jeśli przetłumaczyć to ponownie na hebrajski, widać że *sprawiedliwych* (Mt) odpowiada WYSRYM królów, a (Łk) — WSRYM; skoro litery W i Y piszą się prawie tak samo, oko kopisty mogło je łatwo pomylić i przeczytać W zamiast WY. Zresztą bardziej naturalne jest łączenie proroków ze sprawiedliwymi niż z królami, którzy byli w tamtych czasach królami pogańskimi (w tym Herod).

U Łk 9, 40 ojciec opętanego mówi do Jezusa: „Prosiłem Twoich uczniów”, a u Mt 17, 16: „Przyprowadziłem go do Twoich uczniów”, co daje u Łk W'OR', a u Mt W'QRH, ale można by też napisać W'QR' i wtedy zbieżność byłaby całkowita.

Ta sama pomyłka między czasownikami QR' (*krzyzczeć, ogłaszać, głosić, wołać, zapraszać, pytać*) i QRH lub QR' (*przyjść, zdarzyć się, sprowadzić, doprowadzić*), powtarza się między Mk 10, 49 i Łk 18, 40,

między Mk 15, 16 i Mt 27, 27, między Mk 15, 39 i Mt 27, 54 lub Łk 23, 47. Czy to wciąż przypadek?

Wiele innych zmian, które pojawiły się w hebrajskim lub aramejskim, dopuszczanych jest przez różnych autorów dla wyjaśnienia problemów obecnej wersji greckiej. Wstrzymuję się od podawania ich tutaj, aby zachować pełną moc argumentacji. W ten sposób nie można będzie wytoczyć zarzutu, że chodzi o subiektywne wrażenie tego czy tamtego egzegety, który pragnie zmienić tekst do swoich potrzeb. W wybranych przykładach mamy zawsze do czynienia z wariantami rzeczywiście potwierdzonymi przez dwa (albo trzy) teksty synoptyczne i można wykazać, że warianty te nie znajdują wyjaśnienia ani w motywacji literackiej (dla lepszego wyrażenia myśli), ani teologicznej (dla wyrażenia myśli w mniejszym lub większym stopniu różnej, z wyjątkiem, być może Mt 28, 8). We wszystkich cytowanych przypadkach wariant dotyczy szczegółów bez znaczenia, dla których brak było powodów do zmian, we fragmentach, gdzie pióro kopistów nie było prowadzone wewnętrzną logiką opowieści.

9. SEMITYZMY TŁUMACZENIOWE

We wszystkich językach zdarza się, że jedno słowo ma wiele znaczeń: we francuskim *il a plu* pochodzi od czasownika *plaire* (podość się) i czasownika *pleuvoir* (padać (o deszczu)); w angielskim *lime* znaczy *wapno* lub *lipa*. W tych przypadkach Ewangelie Synoptyczne mogą dawać różne tłumaczenia, które znajdują wyjaśnienie w jednym oryginalnym tekście.

Mk 5, 29 mówi: *źródło* (*pêgê*) *jej krwi* (w pol. tł. — *jej krwotok*), a Łk 8, 44: *strumień* (*rusic*) *jej krwi* (w pol. tł. *krwotok*); w istocie to samo słowo *mâqôr*, które znaczy i źródło, i strumień, tłumaczone jest przez Septuagintę, w jednym wersecie Kpł 20, 18, raz przez *pêgê*, drugi raz przez *rusic* (w pol. tł. dwa razy: *źródło*).

U Mk 9, 49 ze zdziwieniem czytamy: „Bo wszystko będzie ogniem posolone” (w pol. tł. — „Bo wszyscy będą ogniem posoleni”). Dokumenty qumrańskie pozwoliły dowieść, że w hebrajskim istnieją dwa rdzenie *mâlah*, z których jeden rzeczywiście znaczy *solić*, a drugi, istniejący także w Starym Testamencie, którego nie umiano jednak zidentyfikować, znaczy *uoltnić się*. Tak więc sens tego zdania będzie: *Wszystko w ogniu się uoltni*. Błąd tłumacza staje się bardziej widoczny w kontekście: *Dobra jest sól*; tłumacz, zamiast dostrzec w tym grę autora na dwóch rdzeniach, uznał, że chodzi dwa razy o ten sam. Mt 5, 13 i Łk 14, 34 starają się ominąć ten trudny fragment.

W hebrajskim słowo *ish* (*homme*) (*mężczyzna, człowiek*) często przejmuje znaczenie nieokreślonego: *ktoś*; także w tym samym kontekście, Mk 9, 17 przetłumaczył przez: *ktoś* (w pol. tł. — *jeden z tłu-*

mu), natomiast Łk 9, 38 i Mt 17, 14 użyli: *człowiek/mężczyzna* (lecz za pomocą dwóch różnych słów greckich: *anēr* i *anthrōpos*).

Porównajmy trzy następujące fragmenty (oddane we francuskim bardzo dosłownie): Mk 9, 42: „Lepiej jest dla niego, jeśli zawiązany jest kamień młyński wokół jego szyi i wrzucony jest do morza” (w pol. tł. — „Lepiej by było, żeby mu przywiązano kamień młyński do szyi i wrzucono w morze”). — Mt 18, 6: „Stosowne jest dla niego, aby zawieszony został kamień młyński wokół jego szyi i pogrążony został w głębinie morza” (w pol. tł. — „Lepiej dla niego, aby zawieszono mu na szyi kamień młyński i utopiono w głębokościach morza”). — Łk 17, 2: „Korzystne jest dla niego, jeśli kamień młyński zawiązany jest wokół jego szyi i wyrzucony jest do morza” (w pol. tł. — „Lepiej, aby mu zawieszono kamień młyński na szyi i wyrzucono do morza”). Czy nie jest jasne, że trzy razy z rzędu jeden semicki wyraz został oddany przez różne greckie odpowiedniki? a) Mk — „Lepiej jest”, Mt — „stosowne jest”, Łk — „Korzystne jest”, b) Mk i Łk — „zawiązany wokół”, Mt — „zawieszony wokół”; c) Mk — „wrzucony jest”, Mt — „pogrążony został”, Łk — „wyrzucony jest”.

Tłumacz może zawsze się mylić, nie zrozumieć dokumentu, który ma przed oczami, popełnić błędy, które ujawniają, że nie jest jego autorem. Niebezpieczeństwo jest tym większe, że w starych semickich manuskryptach nie zaznaczano punktacji, zapisywano tylko spółgłoski w poszczególnych słowach, pozostawiając trud odgadywania samogłosek czytelnikowi. Różnice w odczytaniu i rozumieniu były nie do uniknięcia, co widać w dokumentach qumrańskich, których współczesne tłumaczenia wielce się między sobą różnią. Załóżmy, że także we francuskim nie zapisuje się samogłosek: PR mogłoby znaczyć *par*, *pour*, *pur*, *père*, *pire*, *pore*, *poire*, *paire*, *paré*, *pari*, *paru*, *péri*, *pourri*, *purée*, *pierre*! W hebrajskim, mimo pomocniczej roli kontekstu, istnieje stale ryzyko pomyłek.

Zacznijmy od przykładów pewnych, bo pojawiających się przy porównywaniu Ewangelii Synoptycznych. Warianty te, które wykluczają poprawki literackie i korektę teologiczną, są po prostu wynikiem różnej wokalizacji.

Według Mk 4, 30 Jezus mówi: „Z czym porównamy królestwo Boże?” Według Łk 13, 18: „Z czym jest porównywalne królestwo Boże?” (w pol. tł. — „Do czego jest podobne”). W manuskrypcie było NDMH, tłumacz Mk dokonał wokalizacji *nedammèh*, a Łk *nidmâh*.

Według Mk 6, 36 i Mt 14, 15 uczniowie zwrócili się do Jezusa, by rozpuścił tłum, „niech (...) kupią (sobie coś do jedzenia)”, a według Łk 9, 12 „niech się rozejdą (i znajdą coś do zjedzenia)” (w pol. tł. — „niech idą (..) i znaleźć sobie coś do zjedzenia”); w manuskrypcie było więc WSRBW, któremu Mk i Mt nadali wokalizację *weshâberû*,

a Łk *weshubberu*, a hebrajski posiada dwa czasowniki *shâbar*, pierwszy znaczy *kupić*, drugi *rozejść się/rozproszyć*.

Według Mt 28, 6 anioł zwraca się do niewiast: „jak ((Jezus) powiedział: chodźcie”, a według Łk 24, 6: „jak wam powiedział?”. Wariant nie ma tu znaczenia, jednak zdarza się, że w rodzaju żeńskim chodźcie odpowiada *lêkenâh*, a wam odpowiada (według ortografii qumrańskiej) *lâkennâh*.

Innym bezdyskusyjnym przypadkiem błędu wokalizacyjnego jest błąd, który znajduje się u Mt 2, 6, cytującego Mi 5, 1; tekst masorecki zawiera *be'alpê*: „wśród tysięcy, grup”, w zgodzie z *chiliasin* Septuaginty, lecz grecki tłumacz Mt, zamiast odwołać się do Septuaginty, dokonał własnego przekładu i wokalizacji *be'allupê*: „wśród książąt” (w pol. tł. — z *ksiąząt*).

Do tych pewnych przykładów, odpowiadających obiektywnej różnicy między Ewangelią Synoptycznymi, bądź między Ewangelią a Starym Testamentem, mogą dojść inne, gdzie brak równoległego tekstu nie pozwala na stwierdzenie błędu wokalizacyjnego, a logika kontekstu czyni go wielce prawdopodobnym.

Według Mk 4, 19 osty, które duszą dobre ziarno, przedstawiają *troski doczesne, utudę bogactwa, pożądanie innych rzeczy*; trzecie określenie jest na tyle dziwne, że Mt 13, 22 opuścił je, a Łk 8, 14 zastąpił je *rozkoszami życia*. W hebrajskim słowo *she'âr* = *reszta*, *inne rzeczy* posiada te same spółgłoski co *she'er* = *ciało*. Wystarczyło dokonać innej wokalizacji, aby otrzymać rozkosze ciała, co byłoby zgodne z interpretacją Łk, a zwłaszcza z trzema pożądaniami z 1 J 2, 16.

U Mk 5, 13 stado świń określane jest na *prawie dwa tysiące*. To absolutnie nieprawdopodobne, zważywszy mało stadny charakter świń i słabą roślinność w tej części Transjordanii (obecny Golan). Dlatego Mt 8, 32 i Łk 8, 33 postarali się usunąć ten szczegół. Jednak hebrajskie *K'LPYM*, znaczące *prawie dwa tysiące* przy wokalizacji *ke'alpayim*, może ulec wokalizacji *ka'alâpim* i znaczyć *gromada*: świny rzuciły się do jeziora gromadą, ich liczba nie jest już podana.

Zakończmy analizę semityzmów tłumaczeniowych przypadkami najtrudniejszymi, które do tego stopnia zniekształcają grecki, że — wskutek nagromadzenia dosłownych tłumaczeń — prowadzą do powstania zwrotów niezrozumiałych.

W *Magnificat* (Łk 1, 51) mamy *époiêsen kratos en brachioni autou* (*il a fait la force dans son bras* (*był siłą w ramieniu*)) (w pol. tł. — „Okazał moc swojego ramienia”); co mógł z tego zrozumieć grecki czytelnik? W rzeczywistości hebrajski poemat przytacza sformułowanie częste w Biblii i w Qumran *'âsâh hayl* (dokonał walecznych czynów) i należało przetłumaczyć: *jego ramię dokonało walecznych czynów*.

U Łk 9, 51 zdanie zaczyna się typowo hebrajskim zwrotem: *Et il devint dans l'etre remplis les jours de sa reprise* (I stało się, gdy wypełniły się dni jego zabrania (w pol. tł. — „zwrócił swoje kroki w kierunku Jeruzalem”). Nie upierajmy się przy niezrozumiałej w greckim formule *durcir sa face*, która w hebrajskim znaczy *odważnie się zdecydować*, bo można ją uznać za „septuagintyzm”, ponieważ występuje dwa razy u Jr i jedenaście razy u Ez. Jednak w środku tego typowo hebrajskiego zdania Łk używa wyrazu tak niejasnego, że do dziś nie wiadomo, co znaczy: *analêmpsis*. Słowo to, nie pojawiające się nigdy w Starym Testamencie i nigdzie indziej w Nowym, pochodzi od czasownika *analambanô* (*przyjąć, unieść, wziąć ponownie*). Czy należy rozumieć *comme étaient remplis (= accomplis) les jours de son ascension* (*kiedy wypełniły (= dokonały) się dni jego wniebowzięcia*), to znaczy *comme approchait le temps où il devait être repris et enlevé au Ciel* (*Kiedy zbliżał się czas, w którym miał być wzięty ponownie i uniesiony do Nieba*)? Jest to możliwe. Jednak można też przyjąć, że chodzi o *la montée* (*wchodzenie na górę, pod górę*) do Jerozolimy, bo sam czasownik *monter* (*wchodzić, wjeżdżać, wspinać się*) oznacza *wchodzenie par excellence, wchodzenie do Jerozolimy*, nawet wtedy gdy nazwa miasta nie jest wymieniona (tak jest u Łk 2, 42; J 12, 20; w Dz 18, 22; u J 7, 8, 10, gdzie *wchodzi się na święto*) (w pol. tł. odpowiednio — *poszli, przybyli, przybył do Cezarei, idźcie, nie idę na święto*, czyli brak jest śladów hebrajskiego „wchodzenia na, pod górę”). Przy takim założeniu, Łk popełnił błąd znaczeniowy w zdaniu, które miało znaczyć: *Stało się, kiedy dokonał się czas jego wejścia (do Jeruzalem), że Jezus miał odwagę wyruszyć w kierunku Jeruzalem*. Piszący tekst hebrajski sądził, że umieszczenie *Jeruzalem* na końcu zdania wystarczy do wyrażenia jego myśli, jednak grecki tłumacz pozostał bezradny wobec sensu tego wchodzenia i wybrał niejasne słowo *analêmpsis*, czytelnikowi pozostawiając trud interpretacji, na jaką go było stać.

Delitzsch sygnalizuje inny błąd przekładu: u Łk 19, 33 *osłę* zdaje się posiadać wielu właścicieli: *oi kyrioi autou*, ale w hebrajskim słowo *ba'al* (*właściciel, pan*) jest nieregularne przed przyrostkiem, tak że i liczba pojedyncza, i mnoga piszą się *B'LYW* (*jego właściciel* lub *właściciele*). Tłumacz nie wziął pod uwagę tej zbieżności i uczynił liczbą mnogą to, co w rzeczywistości było liczbą pojedynczą: jego właściciel, bo to osłę miało niewątpliwie tylko jednego właściciela, a nie wielu.

Żaden pisarz grecki, nawet pod największym wpływem semickiego języka ojczystego czy pod urokiem Septuaginty, nie użyłby nigdy tak niezrozumiałych sformułowań, jak niektóre z tych, które podaliśmy. Jedynie jakiś rozmiłowany w dosłownych przekładach tłumacz mógłby zaryzykować takie kalki. Otóż te niemożliwe do przyjęcia sformułowania znajdują się właśnie u Łk, autora tak dbałego o styl,

Aby zaprzeczyć temu wnioskowi, należałoby w sposób zadowalający wyjaśnić wszystkie zasygnalizowane przypadki, używając przekonujących argumentów odnoszących się do języka greckiego.

Można by przytoczyć jeszcze wiele innych argumentów. Zostały tu podane jedynie argumenty trzech ostatnich kategorii (kompozycyjne, przekazowe, przekładowe), aby uniknąć zarzutu o ojczyстым języku autorów czy o ich chęci naśladowania Septuaginty. A przecież już w pięciu pierwszych kategoriach (semityzmy zapożyczone, naśladowcze, myślowe, słownikowe, składniowe), a przede wszystkim w szóstej (stylistyczne), ilość wydobytych faktów o wiele przekraczała to, co można dopuścić w przypadku pisarza ulegającego wpływowi języka ojczyścigo lub autorytetowi szacownego tekstu. Greka naszych Ewangelii świadczy o dobrej znajomości języka: rzeczowniki odmienione są prawidłowo, czasowniki także, słownictwo jest stosunkowo bogate. Greckie Ewangelie nie zostały napisane przez ludzi niedokształconych, lecz przez ludzi o dużej kulturze, którzy jednak nie wypowiadali się z redaktorską niezależnością, lecz uważali za swój obowiązek jak najwierniejsze oddanie cennych dokumentów. Nasze Ewangelie Synoptyczne nie są utworami napisanymi po grecku, ale tłumaczeniami dokonanyymi z hebrajskiego (oprócz Prologu i przejść między częściami u Łukasza). Więc prawdziwymi autorami Ewangelii Marka i Mateusza są ich hebrajscy redaktorzy. W przypadku Łukasza sytuacja jest mniej jasna, bo nie wiemy, czy sam był tłumaczem, czy też korzystał z wiedzy jakiegoś dwujęzycznego współpracownika. Nie możemy więc stwierdzić, jakich dokonał poprawek w dokumentach, które miał w rękach; w większości poprawki te były powierzchowne, co potwierdzają liczne pozostałe semityzmy.

Jednak dla specjalistów ta krótka prezentacja nie okaże się wystarczająca i nie zadowolą się nią. Dla nich niezbędna jest analiza techniczna, z pełnymi listami, odnośnikami bibliograficznymi, pogłębionymi dyskusjami. Taka praca powstaje i, z wolą Bożą, w najbliższej przyszłości dostarczy dowodów jeszcze bardziej przekonujących i, mam nadzieję, niepodważalnych.

KS. JEAN CARMIGNAC

Powyższy tekst stanowi minimalnie skróconą wersję rozdziału trzeciego książki Jeana Carmignaca, *La naissance des évangiles synoptiques. Deuxième édition avec réponse aux critiques*, Paris 1984, ss. 25—50. Przedruk za zgodą wydawnictwa O.E.I.L. Paris. Tłumaczenie z francuskiego: W. Rapak. Copyright wydania polskiego: Zdzisław Jan Kapera. Z powodów technicznych zostały opuszczone przypisy.

Przytoczone w tekście dla porównania fragmenty NT (w pol. tł.) pochodzą z „Biblii Poznańskiej”, t. III, pod red. ks. M. Wolniewicza, Poznań 1975.

Publikujemy ten tekst śp. ks. J. Carmignaca, ażeby zapoznać polskiego czytelnika z wynikami długoletnich badań zmarłego nagle uczonego (por. jego nekrolog w RBL z. 2, 1987).

Już po śmierci ks. J. Carmignaca ukazała się obszerna publikacja P. Grelota, *L'origine des évangiles. Controverse avec J. Carmignac*, Paris 1987, Cerf, ss. 154, w której problem semityzmów jest omówiony na ss. 21—54 (Red.).

Ks. Stanisław Szczepaniec

POSŁUGI LITURGICZNE W ZGROMADZENIU EUCHARYSTYCZNYM

Rok eucharystyczny skupia naszą uwagę na różnych aspektach najświętszej tajemnicy Eucharystii. Jednym z tych aspektów jest sposób jej sprawowania i zadania zespołów służby liturgicznej. Dodatkową okazją do jego podjęcia jest ukazanie się „Ceremoniału posług liturgicznych”, który za kilka miesięcy dotrze do parafii. Warto więc zatrzymać się przez chwilę nad najważniejszymi zagadnieniami związanymi z posługą liturgiczną. Będzie to kilka krótkich refleksji. Pierwsze zagadnienie, najbardziej podstawowe, dotyczy właściwego sensu i roli służby liturgicznej w Zgromadzeniu Eucharystycznym. Drugi problem polega na określeniu wyraźnych cech charakterystycznych posługi liturgicznej oraz uczestnictwa w liturgii tych, którzy pełnią posługę. Następny punkt stanowić będzie refleksja nad żądaniami żeńskiej służby liturgicznej i na koniec uwagi o samym „Ceremoniale”.

1. ZNACZENIE FUNKCJI LITURGICZNYCH

Podstawowe twierdzenie wynikające z nauki Soboru brzmi: liturgia urzeczywistnia i objawia Kościół. Jest to punkt wyjścia. Stąd musi wyruszyć wszelka refleksja na temat posług liturgicznych. Chodzi o rozumienie Kościoła i rozumienie liturgii. Z właściwego rozumienia Kościoła i liturgii wynika zdrowa praktyka liturgiczna i odwrotnie: to, co się dzieje przy ołtarzu świadczy o rozumieniu Kościoła i rozumieniu liturgii przez duszpasterzy danej parafii.

W Konstytucji o Liturgii czytamy: „czynności liturgiczne należą do całego Ciała Kościoła, uwidaczniają je i na nie oddziałują. Poszczególnych natomiast jego członków dosięgają w różny sposób, zależnie od stopnia święceń, urzędów i czynnego udziału” (26). „W odprawianiu liturgii każdy spełniający swą funkcję, czy to duchowny, czy