

RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

NUMER 1 (2004) · ROK LVII · ISSN 0209-0872

ARTYKUŁY

- ANDRZEJ J. OBIDOWICZ · *Biblijny opis potopu a dokumenty mezopotamskie* 5
KS. MAREK PARCHEM · *Gatunek i formy literackie w Księdze Daniela* 11

KOMENTARZE · REFLEKSJE · MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

- KS. STANISŁAW ORMANTY TChr. · *Człowiek jako istota osobowa
w świetle antropologii biblijnej* 35
KS. STANISŁAW WRONKA · *Transliteracja i transkrypcja alfabetu hebrajskiego* 45

SPRAWOZDANIA · WIADOMOŚCI

- KS. KAZIMIERZ PANUŚ · *Sprawozdanie prezesa Polskiego Towarzystwa Teologicznego
w Krakowie za rok 2003* 59

RECENZJE · PRZEGLĄDY

69

INDEX

ARTICULI

- A. J. OBIDOWICZ · *The Biblical Account of the Flood and the Mesopotamian Documents* 5
M. PARCHEM · *Il genere e le forme letterarie nel Libro di Daniele* 11

COMMENTARII · REFLEXIONES · PASTORALIA

- S. ORMANTY TChr. · *Man as a Personal Being in the Light of Biblical Anthropology* 35
S. WRONKA · *La traslitterazione a la trascrizione dell'alfabeto ebraico* 45

RELATIONES · NOTITIAE

- K. PANUŚ · *Ex activitate Societatis Theologorum Polonorum Cracoviae anno 2003* 59

RECENSIONES · REPERTORIA

69

ARTYKUŁY

*Opatrzność sprawiła, że nie trzeba było krwi,
aby nawracała, jak za czasów wawelskiego Męczennika,
ale wiem, że w tym ćwierćwieczu nie brakowało okazji
do dawania wymagającego świadectwa
o Chrystusie i Jego Ewangelii.*

(z listu papieża Jana Pawła II do kardynała Franciszka Macharskiego)

JEGO EMINENCJI
**KSIĘDZU KARDYNAŁOWI
FRANCISZKOWI MACHARSKIEMU
ARCYBISKUPOWI
METROPOLICIE KRAKOWSKIEMU
NA JUBILEUSZ 25-LECIA BISKUPIEJ POSŁUGI
KOŚCIOŁOWI KRAKOWSKIEMU
Z PODZIĘKOWANIEM ZA ŚWIADECTWO
O CHRYSZTUSIE I JEGO EWANGELII**

REDAKCJA I CZYTELNICZY
„RUCHU BIBLIJNEGO I LITURGICZNEGO”

Andrzej J. Obidowicz

Biblijny opis potopu a dokumenty mezopotamskie

Aspekt historyczny problemu

Korelacja biblijnego opisu potopu (Rdz 6, 5 – 9, 22) z mezopotamską literaturą dotyczącą tego zdarzenia jest obecnie powszechnie uznawana w kręgach biblistów. Eksponuje się szczególnie podobieństwo opisu biblijnego do starobabilońskiego *Eposu o Gilgameszu*. Czy nie jest to odległym echem poruszenia wywołanego w roku 1873 opublikowaniem przekładu eposu? Dokonał tego – na łamach *Transactions of the Society of Biblical Archeology* – angielski pasjonat George Smith, który odkrył oraz odczytał zapis tego starobabilońskiego dokumentu.

Redaktorzy *Biblii Tysiąclecia* wyrażają opinię, iż podobieństwo biblijnego opisu potopu do *Eposu o Gilgameszu* jest wynikiem monoteistycznej redakcji dokonanej przez autora Księgi Rodzaju¹. Wskazuje się również na związek biblijnego opisu potopu z innymi dokumentami z mezopotamskiego kręgu kulturowego, np. *Recenzja z Nippur* i *Atrahasis*.

W niniejszym opracowaniu podjęto próbę analizy zależności jahwistycznej tradycji biblijnego opisu potopu (oznaczanej dalej skrótem J) od dwu wyżej wymienionych utworów: *Epos o Gilgameszu* (oznaczany dalej skrótem *Gi*) oraz *Recenzja z Nippur* (oznaczany dalej skrótem *Ni*).

Omówienie analizowanych utworów

OPIS BIBLIJNY – jest według opinii ogółu egzegetów² wynikiem redakcyjnego opracowania dwóch przekazów: starszego, jahwistycznego (J) oraz młodszego, kapłańskiego (P). W biblijnym opisie potopu oba źródła J i P zostały – przez redaktora reprezentującego tradycję kapłańską – zestawione

¹ Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami* (Biblia Tysiąclecia), red. A. Jankowski, Poznań 1980, przypis do Rdz 6, 17.

² Por. np. T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju 1-11*, Tarnów 1998; L. STACHOWIAK, *Potop Biblijny*, Lublin 1988.

w jedno opowiadanie. Egzegeci upatrują tego przyczynę w silnie utrwalonej tradycji przekazów J i P w dziedzictwie religijno-kulturowym Izraela.

EPOS O GILGAMESZU – został odnaleziony w 1872 r. w ruinach biblioteki Assurbanipala w Niniwie przez G. Smitha. Obecnie znane są wersje tego poematu w czterech starożytnych językach: sumeryjskim, akkadyjskim, huryckim i hetyckim, w dwu wersjach. Wersja dłuższa zapisana jest na 12 tablicach. O zdarzeniu potopu traktuje zapis tablicy 11, zawierającej 307 wierszy, z których około 200 to opowiadanie o potopie. I. DJAKONOV wyraża opinię, iż tradycja o Gilgameszu powstała w 1 połowie III tysiąclecia choć najstarsze zachowane fragmenty eposu są późniejsze o około 800 lat³.

RECENZJA Z NIPPUR – stanowi najstarszy ze znanych, z mezopotamskiego kręgu kulturowego, utworów traktujących o potopie. Ten sumeryjski dokument (przechowywany w University Museum w Filadelfii) został opublikowany w 1914 r. przez Arno Poebela. Datowany jest na XVIII-XIX w. przed Chr.⁴

Z dokumentu tego – w postaci sześciokolumnowego zapisu klinowego – zachowało się 71 linii (i to niektóre jedynie fragmentarycznie), co stanowi mniej niż 1/3 tekstu pierwotnego. Jest to dokument literatury sumeryjskiej – w opinii N. S. Kramera – najbardziej zbliżony oraz zawierający znamienne podobieństwa do opisu biblijnego potopu⁵.

Porównanie wybranych elementów przekazu J z utworami *Gi* i *Ni*

Poniżej poddane zostaną analizie jedynie dwa elementy: (1) przyczyna transcendentna potopu, (2) wybraniec⁶.

PORÓWNANIE PRZYCZYNY TRANSCENDENTNEJ POTOPU WEDŁUG J, *Ni*, *Gi*

Analizowane tutaj utwory z mezopotamskiego kręgu kulturowego za przyczynę potopu uznają **decyzję bóstw**:

„... **serce** owych wielkich **bogów** skłoniło ich do wywołania potopu” (*Gi*, 14).

„Przez naszą [...] potop zaleje ośrodki kultu,
By zniszczyć rodzaj ludzki.

³ Por. I. DJAKONOV, *Epos o Gilgame'se*, Leningrad 1961.

⁴ Por. S. ŁACH, *Potop biblijny*, [w:] *Ze współczesnej problematyki biblijnej*, Lublin 1961.

⁵ Por. S. N. KRAMER, Wstęp, [w:] J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, New Jersey 1955, 42-44.

⁶ Por. A. OBIDOWICZ, *Potop w wersji biblijnej i pozabiblijnej. Porównanie wybranych elementów biblijnego opisu potopu z literaturą babilońską* (praca magisterska napisana na seminarium z egzegezy biblijnej pod kierunkiem ks. dra hab. S. Hałasa), Kraków 2001 (mps w Bibliotece Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie). W pracy przeprowadzono jeszcze analizę elementów: (3) przyczyna fizyczna potopu, (4) sekret oraz pouczenie.

Taka jest **decyzja**, wyrok zgromadzenia **bogów**” (*Ni*, 157-159).

Ujęcie takie odpowiada ówczesnej sumeryjskiej, a także starobabilońskiej teologii, według której zjawiska przyrodnicze oraz ludzka egzystencja podlegały kierownictwu oraz kontroli bóstw⁷.

Również Biblia jako pierwszą przyczynę potopu ukazuje rzeczywistość transcendentną – **Jedynego Boga**:

„Wreszcie **Pan rzekł**: «**Zgładzę** ludzi,

których stworzyłem, z powierzchni ziemi...»” (Rdz 6, 7a)⁸.

Powyższe zestawienie fragmentów wskazuje, że w ujęciu zarówno powołanych dokumentów z mezopotamskiego kręgu kulturowego, jak i Biblii pierwsza przyczyna potopu znajduje się poza światem materialnym. Analogia ta nie niweluje jednak istotnych różnic dotyczących koncepcji przyczyny transcendentnej w ujęciu Biblii oraz *Gi* i *Ni*⁹.

PORÓWNANIE OBRAZU WYBRAŃCA WG J, *Gi*, *Ni*.

Ocalonym przed potopem wybrańcem bogów jest według *Gi* Utnapisztim, którego Gilgamesz, bohater tytułowy, tak opisuje:

„Spoglądam na ciebie Utnapisztim,

Nie wyróżniasz się wzrostem, takiś ty jak ja.

Sameś nie nadzwyczajny, takiś ty jak ja” (*Gi*, 2-4)¹⁰.

Dalszy fragment *Gi* pozwala wysnuć kolejną cechę Utnapisztima na podstawie jego słów skierowanych do boga Ea, który wyjawiał mu sekret o potopie:

„Zrozumiałem i oświadczam Ea, panu:

«Słowo to, które wyrzekłeś panie,

Powiniem uszanować i wszystko to **wypełnię**»” (*Gi*, 32-34)¹¹.

Z kolei sumeryjski utwór *Ni* tak przedstawia ocalonego przed potopem wybrańca bogów, który nosi tutaj imię Ziusudra:

„Wtedy król Ziusudra, pasisu¹²

Zbudował olbrzymi [...]

⁷ Por. S. N. KRAMER, *Historia zaczyna się w Sumerze*, przeł. J. Olkiewicz, Warszawa 1961.

⁸ Cytaty biblijne w niniejszym opracowaniu przyjęto za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, dz. cyt.

⁹ Szerzej o tym np. S. ŁACH, *Potop biblijny*, art. cyt.

¹⁰ Tłumaczenie własne autora według: I. DJAKONOV, *Epos o Gilgame'se*, dz. cyt. Użyte tutaj literackie anachronizmy przybliżają styl oryginału.

¹¹ Cytaty *Eposu o Gilgameszu* w niniejszym opracowaniu według tłumaczenia autora na podstawie: J. B. PRITCHARD, dz. cyt., 72-89.

¹² „Pasisu” lub „pasziszu” (sumer.) – kapłan, pomazaniec; por. A. LANGE, *Epos babilońskie Enuma Eliš*, Brody 1909.

Pokorny, posłuszny, z wielką czcią on [...]
Uczestniczący codziennie, nieustannie on [...]” (*Ni*, 144-147).

.....

„Król Ziusudra

Rzuca się na ziemię z pokłonem przed Anu
i Enlilem¹³” (*Ni*, 253n).

Powyższe zestawienie fragmentów *Gi* i *Ni* wskazuje na wspólną w tych utworach cechę wybrańca: **bogobożność**. Ponadto kontekst *Ni* 144-147 pozwala domniemywać, iż zniszczony fragment wiersza 147 traktował o wytrwałości wybrańca (króla-kapłana) w sprawowaniu kultu.

Wybraniec Boży, Noe, jest przedstawiony w opowiadaniu biblijnym jako **postać wyjątkowa**:

„[Tylko] Noego Pan darzył życzliwością” (Rdz 6, 8)

.....

„... przekonałem się, że **tylko ty** jesteś wobec mnie
prawy (hebr. *caddiq*) wśród tego pokolenia” (Rdz 7, 1a).

Użyte w TM słowo *caddiq* – *sprawiedliwy* stanowi, w rozumieniu Biblii, synonim **bogobożności**, życia doskonałego pod względem religijnym i moralnym¹⁴.

Porównanie opisu biblijnego oraz analizowanych tutaj dokumentów mezopotamskich wskazuje na wspólną w tych trzech źródłach cechę wybrańca: **bogobożność**.

Porównanie elementów treści *Ni* oraz J

Zastosowana przez redaktora biblijnego metoda, polegająca na połączeniu przekazów J i P w jedno opowiadanie sprawia, że wobec niektórych wersetów biblijnego opisu potopu egzegeci nie uzyskali pewności, do którego źródła (J, P) przynależały one pierwotnie.

Zasadniczo tradycji jahwistycznej (J) przypisuje się następującą sekwencję wersetów¹⁵: Rdz 6, 5-8; 7, 1-5. 7-10.¹⁶ 12. 16b. 17b. 22-23; 8, 2b-3a. 6. 8-12. 13b. 20-22¹⁷.

¹³ Imiona dwu, z triady najwyższych, bogów sumeryjskich; por. I. DJAKONOV, *Epos o Gilgame'se*, dz. cyt.

¹⁴ Por. S. ŁACH, *Potop biblijny*, dz. cyt.

¹⁵ Por. T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, dz. cyt.; A. LÄPPLE, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, Kraków 1983.

¹⁶ Co do tego fragmentu opinie powyżej wymienionych autorów różnią się.

¹⁷ Nieco inne przyporządkowanie wersetów do źródeł J i P podają np. D. ARENHÖVEL, *Genesis. Preistoria, memoria dei patriarchi e storia di Giuseppe*, Asisi 1987; S. WYPYCH, *Pięcioksiąg*, [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, red. J. Frankowski, Warszawa 1987.

Poniżej zestawiono analizowane źródła J i *Ni*. W lewej kolumnie zamieszczono źródło J według powyżej przedstawionej sekwencji, którą zakończono na wersecie 8, 8. W kolumnie prawej zamieszczono źródło *Ni*, w postaci odcyfrowanej przez Poebela (por. rozdz. 2), rozpoczynając od wersetu 138¹⁸.

Kiedy zaś Pan widział, że wielka jest niegodziwość ludzi na ziemi i że sposobienie ich jest wciąż złe, **żałował**, że stworzył ludzi na ziemi, i **zasmucił się**. Wreszcie Pan rzekł: „Zgładzę ludzi, których stworzyłem, z powierzchni ziemi: ludzi, bydło, zwierzęta pełzające i ptaki powietrzne, bo żal mi, że ich stworzyłem. [Tylko] Noego Pan darzył życzliwością (6, 5-8). (...)

A potem **rzekł** Pan do Noego: „Wejdz wraz z całą twą rodziną do arki, bo przekonałem się, że **tylko ty** jesteś wobec mnie **prawy** wśród tego pokolenia. Ze wszystkich zwierząt czystych weź z sobą siedem samców i siedem samic, ze zwierząt zaś nieczystych po jednej parze: samca i samice; również i z ptactwa – po siedem samców i po siedem samic, aby w ten sposób zachować ich potomstwo na ziemi. Bo za siedem dni **spuszczę na ziemię** deszcz, który będzie padał czterdzieści dni i czterdzieści nocy, aby **wyniszczyć wszystko**, co istnieje na powierzchni ziemi – cokolwiek stworzyłem”. I spełnił Noe wszystko jak mu Pan polecił (7, 1-5). (...)

Noe wszedł z synami, z żoną i żonami swych synów do arki, aby schronić się przed wodami potopu. Ze zwierząt czystych i nieczystych, z ptactwa i ze wszystkiego, co pełza po ziemi, po dwie sztuki, samiec i samica weszły do Noego do arki, tak jak mu Pan rozkazał. A gdy upłynęło **siedem dni**, **wody potopu** spadły na ziemię (7, 7-10). (...) Przez czterdzieści dni i przez czterdzieści nocy padał deszcz na ziemię (7, 12). (...) Pan zamknął za nim [drzwi] (7, 16b). (...) **... wody wezbrały i podniosły arkę** ponad ziemię (7, 17b). (...)

Potop... (*Ni*, 138)

Tak obeszli się...

Nintu **zapłakała** wówczas jak...

Boska Inanna zaczęła zawodzić **żałe** nad swym ludem (*Ni*, 139-141).

Enki zastanawiał się

An, Enlil, Enki i Ninhursag...

Bogowie nieba i ziemi wzywali An i Enlila (*Ni*, 142-144).

Wówczas Ziusudra, król, pasziszu

Buduje ogromną...

Pokornie, posłusznie, **we czci...**

Pełniąc służbę bożą codziennie, stale

Przynosząc wszystkie rodzaje snów, on...

Wzywając niebios i ziemi, on...

... bogowie, mur...

Ziusudra stojąc przy nim słuchał (*Ni*, 145-152).

„Stań przy ścianie po mej lewicy...

przy murze powiem ci słowo, wysłuchaj mego słowa,

Usłuchaj moich poleceń:

Przez nasze... potop zaleje ośrodki kultu,

By **zniszczyć rodzaj ludzki**... (*Ni*, 153-157).

Jest to decyzja, postanowienie Rady bogów.

Z nakazu wydanego przez An i Enlila... (*Ni*, 158-159).

Jego królestwu, jego prawu (zostanie położony kres) (*Ni*, 160).

[zniszczonych ok. 40 wierszy]

Wszystkie nawałnice z niespotykaną siłą rozszalały się naraz,

W tej samej chwili **potop** zalał ośrodki kultu.

Kiedy podczas **siedmiu dni** i siedmiu nocy

Potop omywał ziemię (*Ni*, 201-204),

Gdy ogromną **łódź** nawałnice miały wśród **wielkich wód** (*Ni*, 205),

¹⁸ Cyt. za: S. N. KRAMER, *Historia*, dz. cyt., 191-195. Zaznaczone fragmenty w *Ni* według tłumaczenia autora na podstawie: S. N. KRAMER, *From the Tablets of Sumer*, Indiana Hills 1965, s. 177-180.

Wszystkie istoty, w których nozdrzach było ożywiające tchnienie życia, wszystkie, które żyły na lądzie, zginęły. I tak Bóg wygubił doszczętnie wszystko, co istniało na ziemi, od człowieka do bydła, zwierząt pełzających i ptactwa powietrznego; wszystko zostało doszczętnie wytepięone na ziemi. Pozostał tylko Noe i to, co z nim było (7, 22-23). (...)

... deszcz przestał padać z nieba. Wody ustępowały z ziemi powoli, lecz nieustannie (8, 2b-3a). (...)

A po czterdziestu dniach Noe **otworzywszy okno arki**, które przedtem uczynił (8, 6). (...) Potem wypuścił z arki gołębicę... (8, 8a).

Zbliżył się Utu, który rozświetla niebo i ziemię (*Ni*, 206).

Ziusudra **otworzył** wówczas **okno** w swej wielkiej **łodzi** (*Ni*, 207).

Wykonane zestawienie pozwala na dokonanie następujących spostrzeżeń:

I. Zarówno w *Ni* jak i w J występuje zasadniczo analogiczna sekwencja elementów treści, którym można by nadać nazwy:

1. „żał Boga/bóstwa” (Rdz 6, 5n; *Ni*, 140-141)
2. „budowa łodzi” (*Ni*, 145-146)
3. „bogobojność wybrańca” (Rdz 6, 8; *Ni*, 147-148)
4. „sekretna wiadomość” (Rdz 7, 1?; *Ni*, 153-157)
5. „kataklizm i siódemka” (Rdz 7, 10; *Ni*, 202-203)
6. „arka/łódź na wodach potopu” (Rdz 7, 17; *Ni*, 205)
7. „otwarcie okna” (Rdz 8, 6; *Ni*, 207)

II. Tradycja J pomija elementy treści *Ni* odnoszące się do bogów „obcych” jahwiście (zostały one zaznaczone szarym drukiem w zestawieniu).

III. Narracja w tradycji J jest bardziej rozwinięta niż w dokumencie *Ni*.

IV. Brak elementu „2” (w zestawieniu powyżej został on podkreślony) w tradycji J. Zawiera go jednak fragment biblijnego opisu potopu pochodzący ze źródła P (6, 14nn).

V. Brak części elementu „4” (w zestawieniu został fragment ten podkreślony) w tradycji J wydaje się wynikać z „obcości” takiej sytuacji w doświadczeniu Izraelitów, ludu pasterskiego.

Powyższe uwagi prowadzą do sformułowania wniosku, iż biblijny opis potopu został oparty na „szkielecie” przyjętym z *Ni* lub z tradycji analogicznej z tym sumeryjskim dokumentem. Przemawia za tym również – poza widoczną powyżej analogią treści – okoliczność, iż u początku II tysiąclecia – kiedy to Semita, Abram, opuszczał „Ur chaldejskie”, aby stać się ojcem Ludu Wybranego, Izraela – Sumerowie i Semici współtworzyli jedną społeczność na obszarze Południowej Mezopotamii. W ten sposób opis zdarzenia należącego do prehistorii Sumeru, zapisany w *Ni*, prawdopodobnie przeniknął do tradycji biblijnej, zawartej w J.

ks. Marek Parchem

Gatunek i formy literackie w Księdze Daniela

Nazewnictwo i klasyfikacja

Jednym z zagadnień, które wzbudza wiele kontrowersji w interpretacji Księgi Daniela, jest problem określenia jej gatunku literackiego. Odnosi się to zarówno do „zdefiniowania” gatunku literackiego Księgi jako całości, jak również do właściwego ujęcia i wyodrębnienia różnorodnych form literackich w niej występujących. W starożytności Księga Daniela była generalnie uznawana za księgę prorocką¹. Józef Flawiusz nazywa Daniela „prorokiem”, ponieważ „on nie tylko przepowiadał proroczo przyszłe wydarzenia, jak to czynili również inni prorocy, ale nawet określał porę, w jakiej one nastąpią” (Ant. X. 11. 7). Wyraźne cytowanie Księgi jako pisma prorockiego pojawia się w 4QFlorilegium 2, 3 (= 4Q174): „jak zostało napisane w Księdze Daniela, proroکا...”. Godne uwagi jest również świadectwo Mt 24, 15: „gdy więc zobaczycie ohydę spustoszenia, o której mówił prorok Daniel, stojącą w miejscu świętym...”. Również we wczesnych źródłach rabinicznych Daniel jest zaliczany do grona proroków (np. Mechilta 1b; Pesiqta Rabbati 14, 61; Pesiqta de Rab Kahana 4, 36b; Seder ‘Olam 20)². Tym niemniej w Biblii Hebrajskiej Księga Daniela znalazła się wśród Pism, a nie Proroków. Z drugiej strony już w Talmudzie babilońskim pojawia się pogląd, że Daniel nie był prorokiem (Sanhedrin 94a). Późniejsza tradycja żydowska interpretuje ten fakt tym, że Daniel otrzymywał objawienie nie bezpośrednio, jak zwykle otrzymywali je prorocy, ale w snach³. Jednakże ani traktowanie Daniela jako proroka przez starożytnych, ani umiejscowienie Księgi w kanonie nie jest czynnikiem ułatwiającym określenie gatunku literackiego Księgi.

Kwestia określenia gatunku literackiego Księgi Daniela wysunęła się na czoło wraz z pojawieniem się krytycznego i naukowego podejścia do badań nad Księgą i była ściśle związana z zagadnieniem jej autentyczności.

¹ Zob. K. KOCH, *Is Daniel also among the Prophets?*, Int 39 (1985), 117-130.

² Zob. B. FISCHER, *Daniel und Seine Drei Gefährten in Talmud und Midrasch*, Bern 1906, 98-99.

³ Zob. M. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, trans. S. Pines, Chicago 1963, 400.

Już w początkach XVII wieku Uriel da Costa, porównując Księgę Daniela z innymi pismami apokryficznymi, zwłaszcza z 4 Księgą Ezdrasza, stwierdził późną datę kompozycji dzieła. Wiek później A. Collins włączył Dn i 4 Ezd do grupy pism razem z innymi apokryfami i jednocześnie wyodrębnił różnice stylistyczne istniejące pomiędzy Dn a księgami prorockimi. Nowe światło na literacki kontekst Księgi Daniela rzuciły odkrywane i publikowane, zwłaszcza w XIX w. oraz początkowych latach XX w., liczne pisma apokryficzne, zwłaszcza o charakterze apokaliptycznym. Studia porównawcze takich pism jak: Księga Henocha etiopska, 4 Księga Ezdrasza, Apokalipsa Barucha syryjska (2 Bar), Testament Mojżesza, Testament Abrahama, Apokalipsa Barucha grecka (3 Bar), Apokalipsa Abrahama i inne wykazały, że istnieje wiele literackich podobieństw pomiędzy pismami uważanymi za apokaliptyczne. Dało to początek badaniom gatunku literackiego Księgi Daniela w kontekście innych pism apokaliptycznych⁴.

Księga Daniela jako „całość”

Generalnie, Księgę Daniela w dzisiejszej jej formie określa się mianem „apokalipsy”⁵. Wciąż jednak wśród uczonych trwają dyskusje odnośnie do precyzyjnego zdefiniowania terminu „apokalipsa”, lecz bez rezultatu⁶. Różnica zdań dotyczy przede wszystkim liczby i ważności elementów, które są uważane za charakterystyczne dla tego typu literatury, oraz zależy od tego, które z tych elementów uważa się za dominujące⁷. Ponadto wydaje się również istotnym przy określaniu literackiego statusu pism apokaliptycznych uwzględnienie ich *Sitz im Leben*⁸. Ze względu na trudności związane z definiowaniem terminów „apokalipsa” i „apokaliptyka” istnieje obecnie wśród uczonych tendencja, aby na polu badań zajmujących się tym zagadnieniem raczej nie dążyć do ścisłego definiowania, ile pozostać przy określaniu zarówno społeczności,

⁴ Zob. szerzej: J. J. COLLINS, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis 1993, 52-54 (Hermeneia).

⁵ Zob. K. KOCH, *The Rediscovery of Apocalyptic*, trans. M. Kohl, London 1972, 23; J. LEBRAM, *Daniel / Danielbuch und Zusätze*, [w:] TRE 8, 328; J. J. COLLINS, *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature* (FOTL 20), Grand Rapids 1984, 33; E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)*, eds. G. Vermes, F. Millar, M. Goodman, t. 3.1, Edinburgh 1995, 245-250.

⁶ Na temat różnych propozycji zdefiniowania terminów „apokalipsa” i „apokaliptyka” oraz wyodrębnienia poszczególnych elementów w ramach omawianego zagadnienia zob. E. P. SANDERS, *The Genre of Palestinian Jewish Apocalypses*, [w:] *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*, ed. D. Hellholm, Tübingen 1983, 447-459; L. HARTMAN, *Survey of the Problem of Apocalyptic Genre*, [w:] *Apocalypticism*, ed. D. Hellholm, 329-343.

⁷ Zob. J. HOMERSKI, *Dn 1-6 – pareneza czy eschatologia?*, RTK 29 (1982), 24.

⁸ Zob. E. P. SANDERS, *The Genre*, [w:] *Apocalypticism*, ed. D. Hellholm, 448.

w której powstawała, jak i prądów religijnych, które znalazły swoisty sposób ekspresji swej doktryny w specyficznych formach literackich⁹.

J. J. Collins jest zdania, że Księga Daniela traktowana jako całość jest apokalipsą, jeśli przyjmie się, że termin „apokalipsa”¹⁰ jest określeniem gatunku literackiego, który opisuje objawienie za pomocą narracji. To objawienie jest przekazywane człowiekowi najczęściej przez istotę pozaziemską: zawiera odsłonięcie rzeczywistości transcendentnej, w której występuje zarówno doczesne (czasowe), jak i eschatologiczne (wieczne) zbawienie oraz ziemski i nadprzyrodzony świat. Biorąc pod uwagę elementy, które charakteryzują gatunek literacki nazywany „apokalipsą”, między innymi istnienie *vaticinia ex eventu* dotyczących historii i jej periodyzacji (np. w Dn 2 i 7) oraz eschatologii mającej kosmiczny charakter i skupiającej się wokół wymiaru politycznego (podporządkowanie ziemskich władców królewskiemu panowaniu Boga), zalicza on Księgę Daniela do grupy tzw. „apokalips historycznych”. Nie zawiera ona podróży do innego świata, podobnie jak Księga Snów, Apokalipsa Tygodni, Księga Jubileuszy, 4 Księga Ezdrasza i 2 Księga Barucha¹¹.

K. Koch¹² proponuje, aby apokaliptykę (apokalipsę) traktować jako zbiór lub kompozycję gatunków literackich, na którą składają się różne komponenty lub podgatunki. Biorąc pod uwagę sześć dzieł, które określa jako apokalipsy: Księgę Daniela, 1 Księgę Henocha, 4 Księgę Ezdrasza, 2 Księgę Barucha, Apokalipsę Abrahama i Apokalipsę św. Jana, wyróżnia sześć cech charakterystycznych wyodrębnionych na drodze analizy krytyki form¹³ oraz osiem typowych idei¹⁴, które stanowią podstawowe elementy

⁹ Zasadą „contra definitionem, pro descriptione” kierowali się uczestnicy międzynarodowego kolokwium na temat zjawiska apokaliptyki, które odbyło się 12-17 sierpnia 1979 roku w Upsali. Zob. D. HELLHOLM, *Introduction*, [w:] *Apocalypticism*, ed. D. Hellholm, 2.

¹⁰ Zob. J. J. COLLINS, *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, „Semeia” 14 (1979), 9.

¹¹ Zob. J. J. COLLINS, *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, 11; TENŹE, *Daniel with an Introduction*, 12; TENŹE, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York 1989, 5-6.

¹² Zob. K. KOCH, *The Rediscovery of Apocalyptic*, 18-35.

¹³ Są to: 1. Wizje, które często zawierają dialog między człowiekiem a istotą nadziemską; 2. Reakcja człowieka na wizję, a więc duchowy wstrząs; 3. Mowy napominające skierowane do uczniów; 4. Pseudonimia; 5. Obrazy czerpane z mitologii bogate w symbolikę; 6. Bardzo długi okres literackiego rozwoju, którego rezultatem jest tekst danego dzieła w dzisiejszej jego formie; zob. szerzej: *The Rediscovery of Apocalyptic*, 24-28.

¹⁴ Są to: 1. Oczekiwanie na zmianę i odnowienie ziemskiej rzeczywistości w przyszłości; 2. Nadejście kosmicznej katastrofy, która stanowić będzie znak eschatologicznego końca; 3. Podział czasu i dziejów na poszczególne etapy, które są zdeterminowane od stworzenia i zinterpretowane przez proroków; 4. Wiara w istnienie i działanie aniołów i demonów oraz w istnienie historii ziemskiej paralelnej do niebiańskiej w przyszłym, eschatologicznym czasie; 5. Zbawienie nawiązujące do rzeczywistości rajskiej; 6. Ustanowienie Królestwa Bożego na ziemi; 7. Pośrednik (Mesjasz, Syn Człowieczy, Wybraniec)

tych kompozycji. Uwzględniając spostrzeżenia K. Kocha można określić literaturę apokaliptyczną, w tym również Księgę Daniela, jako pewnego rodzaju zbiór gatunków literackich, który swymi korzeniami sięga tradycji prorockich i mądrościowych¹⁵.

Wiele dyskusji wzbudza fakt istnienia w Księdze Daniela części narracyjnej (opowiadania w Dn 1-6) oraz apokaliptycznych wizji (Dn 7-12). Można przypuszczać, że opowiadania w Dn 1-6 zostały połączone z pozostałą częścią Księgi, aby stanowić pewnego rodzaju fikcyjne tło dla wizji w Dn 7-12. Jest prawdą, że element apokaliptyczny w ścisłym sensie jest ograniczony do późniejszych rozdziałów Księgi Daniela. Ale równocześnie w opowiadaniach Dn 1-6 znajdują się pewne elementy apokaliptyki, które pozwalają na stwierdzenie, że wizje w Dn 7-12 wydają się być ich kontynuacją¹⁶. Dn 2 zawiera senną wizję i alegoryczną interpretację z eschatologiczną konkluzją w ww. 44-45. W Dn 4 znajduje się interpretacja tajemniczego snu, a w Dn 5 interpretacja napisu na ścianie. Każdy z tych rozdziałów zawiera odpowiednią o przemianie politycznego porządku, ale tylko rozdz. 2 może być traktowany jako ściśle eschatologiczny, ponieważ mówi o definitywnej przemianie świata, która dokona się przez ustanowienie Królestwa Bożego. P. R. Davies sugeruje, że opowiadania w Dn 1-6 mają charakter eschatologiczny nie tyle co do szaty literackiej, ile co do treści. W ten sposób Księga Daniela stanowi przemyślaną kompozycję, w której opowiadania (1-6) posłużyły jako wprowadzenie do części zawierającej wizje (7-12)¹⁷.

Na ogół przyjmuje się, że opowiadania w Dn 1-6, pierwotnie istniejące samodzielnie i niezależnie od siebie¹⁸, pochodzą z czasów przedmachabejskich i zawierają materiał sięgający korzeniami wspólnej dla starożytnej literatury Bliskiego Wschodu tradycji poezji epickiej, której początek stanowił przekaz ustny¹⁹. Tego typu literatura, często mająca charakter propagandy

posiadający królewskie prerogatywy jako przedstawiciel Boga jest gwarantem ostatecznego zbawienia; 8. Chwalebna przemiana struktur społecznych; zob. *The Rediscovery of Apocalyptic*, 28-33.

¹⁵ Zob. J. G. GAMMIE, *The Classification, Stages of Growth, and Changing Intentions in the Book of Daniel*, JBL 95 (1976), 192-193.

¹⁶ Zob. P. R. DAVIES, *Eschatology in the Book of Daniel*, JSOT 17 (1980), 39.

¹⁷ Zob. tamże, 47.

¹⁸ Znaczne różnice pomiędzy TM a przekładem greckim (LXX) sugerują, że opowiadania w D 1-6 istniały pierwotnie niezależnie od siebie, a najwcześniejszą kolekcją był Dn 3, 31 – 6, 29; zob. K. KOCH, *Das Buch Daniel*, Darmstadt 1980, 75 (EF 144); E. HAAG, *Die Errettung Daniels aus der Löwengrube. Untersuchungen zum Ursprung der biblischen Danieltradition*, Stuttgart 1983, 12 (SBS 110); J. J. COLLINS, *Daniel*, 37; por. L. M. WILLS, *The Jew in the Court of the Foreign King. Ancient Jewish Court Legends*, Minneapolis 1990, 144-152 (HDR 26); R. ALBERTZ, *Der Gott des Daniel. Untersuchungen zu Daniel 4-6 in der Septuagintafassung sowie zu Komposition und Theologie des aramäischen Danielbuches*, Stuttgart 1988, 157-170 (SBS 131); T. J. MEADOWCROFT, *Aramaic Daniel and Greek Daniel: A Literary Comparison*, Sheffield 1995 (JSOTSup 198).

politycznej, rozwijająca się w Babilonii, Persji i imperium Seleucydów²⁰, była także rozpowszechniona wśród żydowskich wygnańców mieszkających w diasporze²¹. Brak jakichkolwiek aluzji do Machabeuszy pozwala przypuszczać, że opowiadania w Dn 1-6 tworzyły samodzielną aramejską kompozycję w czasach przed Antiochem Epifanese, do której na początku czasów machabejskich dołączono wizję Dn 7 przedstawiającą upadek imperium Seleucydów, a następnie wizje w Dn 8-12 w języku hebrajskim²².

Na ogół przyjmuje się, że wizje w Dn 7-12 powstały w okresie machabejskim (167-164 przed Chr.), chociaż niektórzy sugerują wcześniejsze powstanie Dn 7²³. Jest to również okres, w którym nastąpiła ostateczna redakcja całej Księgi polegająca na połączeniu opowiadań (1-6), aramejskiej wizji (7) oraz hebrajskich wizji (8-12) w jedną całość.

Opowiadania: Dn 1-6

Pomocą w określeniu gatunku literackiego opowiadań zawartych w Dn 1-6 jest obecność w nich nieścisłości dotyczących faktów historycznych. To

¹⁹ Zob. L. M. WILLS, *The Jew in the Court of the Foreign King*, 83-85; R. G. KRATZ, *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld*, Neukirchen-Vluyn 1991, 134-148 (WMANT 63). Analizę lingwistyczną Księgi Daniela, potwierdzającą jej orientację babilońską przeprowadza m.in. F. POLAK, *The Daniel Tales in their Aramaic Literary Milieu*, [w:] *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, ed. A. S. van der Woude, Leuven 1993, 254-260 (BETL 106); P. W. COXON, *The Syntax of the Aramaic of Daniel: A Dialectal Study*, HUCA 48 (1977), 119-122; por. W. BAUMGARTNER, *Das Aramäische im Buche Daniel*, ZAW 45 (1927), 81-133.

²⁰ Przykładem może być tzw. Modlitwa Nabonida, fragmentarycznie zachowany dokument odnaleziony w Qumran, który nawiązuje do Księgi Daniela i stanowi świadectwo istniejącej tradycji propagandowej, która służyła usankcjonowaniu roszczeń do prawowitej władzy, a przez redaktora żydowskiego zaadoptowana jako wyraz uznania w Bogu Najwyższego Władcy przez pogańskiego króla. Tekst opublikował J. J. COLLINS, 242. *4Q Prayer of Nabonidus*, [w:] *Qumran Cave 4. XVII. Parabiblical Texts, Part 3*, eds. G. J. Brooke, et al., Oxford 1996, 83-93 (DJD 22). Na temat związków z Księgą Daniela, które w dużej mierze zależą od rekonstrukcji tekstu zob. J. J. COLLINS, *New Light on the Book of Daniel from the Dead Sea Scrolls*, [w:] *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism. A Symposium in Honour of A. S. van der Woude on the Occasion of His 70th Birthday*, eds. F. García Martínez, E. Noort, Leiden 1998, 181-187 (VTSup 73). Na temat odmiennych rekonstrukcji zob. F. M. CROSS, *Fragments of the Prayer of Nabonidus*, IEJ 34 (1984), 260-264; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, Leiden 1992, 116-136 (STDJ 9); E. PUECH, *La prière de Nabonide (4Q242)*, [w:] *Targumic and Cognate Studies: Essays in Honour of M. McNamara*, eds. K. J. Cathcart, M. Maher, Sheffield 1996, 208-227.

²¹ Zob. W. VON SODEN, *Eine babylonische Volksüberlieferung von Nabonid in den Danielerzählungen*, ZAW 53 (1935), 81-89.

²² Zob. J. J. COLLINS, *Daniel*, 36.

²³ Powstanie Dn 7 w epoce przedmachabejskiej w ogólnej hipotezie powstania Dn 1-7 oraz istnienia aramejskiej części Księgi jako całościowej kompozycji, przyjmują z różnymi modyfikacjami m.in. R. ALBERTZ, *Der Gott des Daniel*, 171-184; R. G. KRATZ, *Translatio imperii*,

dowodzi, że opowiadania nie są pismami historycznymi, ile raczej historiograficznymi. Należy więc zwrócić uwagę na cechy charakterystyczne opowiadań, między innymi na ich stereotypową konstrukcję, która ma swoje paralele w literaturze Bliskiego Wschodu, oraz częste występowanie cudownych zdarzeń, takich jak napis na ścianie (Dn 5) czy transformacja Nabuchodonozora w bestię (Dn 4). Te elementy dowodzą, że intencją i celem opowiadań nie było przekazywanie faktów historycznych, lecz wprowadzenie atmosfery grozy i cudowności. Ten ostatni aspekt jest podkreślany przez liczne dokso-logie²⁴. Istnieje wiele propozycji na określenie opowiadań w Dn 1-6, a są one wynikiem zastosowania różnych metod badawczych²⁵.

Jednym z określeń opowiadań w Dn 1-6 jest „midrasz”. Określenie to wśród wielu uczonych stało się terminem technicznym na oznaczenie formy literackiej, w której główną cechą, a jednocześnie celem jest interpretacja tekstu biblijnego. Dla midraszu punktem wyjścia jest zawsze tekst biblijny, który jest wyjaśniany i aktualizowany przez ludzi żyjących w późniejszych czasach. Przybierał on różne formy i dlatego mówi się o midraszu homiletycznym, egzegetycznym i narracyjnym²⁶.

Mając na uwadze paralele istniejące między opowiadaniem w Dn 1-6 a starszymi tekstami biblijnymi, C. Gaide²⁷ oraz M. Delcor²⁸ traktują Dn 1-6 jako midrasz do opowiadań o Józefie z Księgi Rodzaju. L. F. Hartman i A. A. DiLella²⁹ proponują obok nazwy midrasz określenie „opowiadanie pouczające”, a F. Nötscher chcąc podkreślić liczne wzmianki natury historycznej nazywa pierwszą część Księgi Daniela „midraszem z historycznym tłem (podłożem)”³⁰. A. Lacocque sugeruje, aby opowiadania Dn 1-6 nazywać zbiorem haggad. W jego ujęciu haggada obejmuje wszystko to, co nie dotyczy kodyfikacji Prawa, czyli halachy, a więc legendę, opowiadanie,

6-42; H. L. GINSBERG, *Studies in Daniel*, New York 1948, 11-23 (Jewish Theological Seminary of America, 14); TENZE, *The Composition of the Book of Daniel*, VT 4 (1954), 264 i 268; L. F. HARTMAN, A. A. DiLELLA, *The Book of Daniel. A New Translation with Notes and Commentary*, New York 1978, 13 (AB 23). L. DEQUEKER, *The 'Saints of the Most High' in Qumran and Daniel*, OTS 18 (1973), 111-133, uważa, że pierwotny materiał Dn 7 został zaktualizowany przez redaktora z czasów machabejskich.

²⁴ Zob. J. J. COLLINS, *Daniel, Book of*, [w:] ABD 2, 31.

²⁵ K. KOCH, *Das Buch Daniel*, 88-91 wyróżnia pięć odrębnych form literackich w odniesieniu do opowiadań Dn 1-6: baśń, legenda, opowiadanie dworskie, romans i midrasz.

²⁶ Zob. A. G. WRIGHT, *The Literary Genre Midrash (I)*, CBQ 28 (1966), 120-128.

²⁷ Zob. C. GAIDE, *Le Livre de Daniel*, Paris 1969, 19-20.

²⁸ Zob. M. DELCOR, *Le Livre de Daniel*, Paris 1971, 23 (SB 4).

²⁹ Zob. L. F. HARTMAN, A. A. DiLELLA, *The Book of Daniel*, 54-55. Opowiadania Dn 1-6 nazywają oni również religijnymi romansami lub popularnymi opowiadaniem o sukcesie czy o mądrym dworzaninie i zaliczają je do „specyficznego typu midraszu”, podobnie jak opowiadania o Józefie, Esterze, Tobiaszu i Judycie, apokryficznej 3 Księgi Ezdrasza i Historii Achikara.

³⁰ F. NÖTSCHER, *Das Buch Daniel*, Würzburg 1958, 597 (Echter Bibel, 3).

homilię, wyjaśnienie, przypowieści i historiografię. Jego zdaniem haggada odpowiada określeniu midrasz, przy czym w przeciwieństwie do midraszu nie musi opierać się o tekst biblijny³¹.

Często określenie midrasz odnosi się do Księgi Daniela, ponieważ znajduje się w niej wiele aluzji do wcześniejszych tekstów biblijnych, podobnie jak w innych apokalipsach. Można ewentualnie przyjąć, że teksty apokaliptyczne i midrasz, chociaż stanowią różne formy literackie, niekiedy występują razem jako zespół literackich form, wtedy mianowicie, gdy apokalipsa zajmuje się i bada teksty wcześniejsze lub odwrotnie, gdy midrasz interpretuje tekst w sposób charakterystyczny dla apokalipsy. Wydaje się jednak, że to określenie w odniesieniu do Dn 1-6 jest niewłaściwe, gdyż występowanie aluzji czy motywów zaczerpniętych z wcześniejszych tradycji biblijnych w określonym tekście nie daje podstaw do nazywania go midraszem³².

E. W. Heaton nazywa opowiadania w Dn 1-6 „romansami” i rozumie przez to określenie popularne opowiadania fikcyjne³³. W kontekście literatury hellenistycznej bardzo często istotnym elementem romansu jest intryga o charakterze erotycznym³⁴. Taka intryga, chociaż nie stanowiąca głównego motywu w utworze, występuje w opowiadaniach o Józefie i Esterze oraz jest widoczna w opowiadaniu o Zuzannie, ale jest całkowicie obca opowiadaniom w Dn 1-6. Reprezentatywnym przykładem żydowskiego opowiadania romantycznego jest apokryficzny utwór Józef i Asenat³⁵. Niekiedy w nawiązaniu do hellenistycznych romansów nazywa się tę kategorię literatury w znaczeniu szerszym „nowelą” lub „krótką opowieścią”³⁶, ale takie określenia wydają się zbyt ogólne i nie precyzują specyficznych cech opowiadań zawartych w Dn 1-6.

Przez zwolenników krytyki form, zwłaszcza uczonych niemieckich, opowiadania w Dn 1-6 są określane terminem „baśń”, ale tylko w odniesieniu do pewnego stadium rozwoju tradycji³⁷. W ich rozumieniu baśń jest tradycyjnym

³¹ Zob. A. LACOCQUE, *The Book of Daniel*, trans. D. Pellauer, Atlanta 1979, 8.

³² Jako midrasz w znaczeniu formy literackiej może być traktowany jedynie tekst w Dn 9, 20-27, który stanowi midrasz egzegetyczny do Jr 25, 11-12; 29, 10; zob. szerzej A. G. WRIGHT, *The Literary Genre Midrasz (II)*, 453; J. J. COLLINS, *Daniel*, 39-40.

³³ Zob. E. W. HEATON, *The Book of Daniel: Introduction and Commentary*, London 1956, 38 (TBC). Podobnie J. G. GAMMIE, *The Classification*, 193; L. F. HARTMAN, A. A. DiLELLA, *The Book of Daniel*, mówią o romansie religijnym.

³⁴ Zob. M. HENGEL, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, t. 1, trans. J. Bowden, Philadelphia 1974, 110.

³⁵ Zob. J. J. COLLINS, *Daniel*, 42.

³⁶ Zob. D. N. FEWELL, *Circle of Sovereignty: A Story of Stories in Daniel 1-6*, Sheffield 1988, 10 (JSOTSup 72).

³⁷ Zob. H. GUNKEL, *Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen 1921, 106 i 142; W. BAUMGARTNER, *Ein Vierteljahrhundert Danielforschung*, ThR 11 (1939), 133-135; H. P. MÜLLER, *Märchen, Legende und Enderwartung: Zum Verständnis des Buches Daniel*, VT 26 (1976), 338-50.

opowiadaniem narracyjnym, którego akcja rozgrywa się w tajemniczym świecie fantazji i zmierza do sprowokowania sympatii czytelnika dla głównego bohatera. Kluczowym elementem baśni jest świat fantazji, dlatego trudno o argumenty, które by potwierdziły przynależność opowiadań w Dn 1-6 do tego typu narracji, zważywszy na to, że akcja opowiadań w Dn rozgrywa się w świecie realnym. Można się zgodzić z twierdzeniem, że w opowiadaniach w Dn 1-6 występują motywy fantastyczne: przemiana Nabuchodonozora w bestię (Dn 4) i tajemniczy napis na ścianie (Dn 5), ale to jeszcze nie jest powodem, aby całą kompozycję traktować jako baśń. H. P. Müller sugeruje, że pierwotnie te dwa opowiadania mogły mieć charakter baśni, tym bardziej że zostały udokumentowany długi proces ich powstawania, zwłaszcza Dn 4, ale w dzisiejszej formie tych opowiadań trudno zrekonstruować ich pierwotną formę³⁸.

Dużym uznaniem wśród wielu uczonych, którzy do badań nad formą literacką włączyli również analizę socjologiczną, cieszy się określenie opowiadań w Dn 1-6 jako „opowiadania dworskie”³⁹. Podstawową i kluczową cechą opowiadań w Dn 1-6 jest umiejscowienie ich akcji na królewskim dworze. Jednak wśród typu literatury, który reprezentują opowiadania dworskie, można wyodrębnić wiele podrzędnych form o charakterze ludowym, między innymi legendy, sagi i nowele, których *Sitz im Leben* nie jest królewski dwór. Z tego względu przy określaniu formy literackiej danej narracji, którą charakteryzuje się jako opowiadanie dworskie, w analizie krytyki form należy uwzględnić raczej ich *Sitz im Leben* i fabułę niż formę narracyjną czy intencję⁴⁰. Opowiadania o Danielu i jego towarzyszach, którzy są ukazani w opowiadaniach jako mędrcy na królewskim dworze, stanowią typ literatury znany na całym Bliskim Wschodzie. Opowiadania o dworzanach lub doradcach królewskich oraz ich przygodach, a zwłaszcza o osiągniętych przez nich sukcesach na dworze, o intrygach i niebezpieczeństwach, jakich doświadczali, były szeroko rozpowszechnione w literaturze Mezopotamii, Persji, Egiptu i Grecji⁴¹. Również w literaturze biblijnej można odnaleźć liczne przykłady opowiadań, których *Sitz im Leben* jest królewski dwór⁴².

³⁸ Zob. krytykę tego stanowiska J. J. COLLINS, *Daniel with an Introduction*, 41; TENZE, *Daniel*, 42.

³⁹ Zob. W. L. HUMPHREYS, *A Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel*, JBL 92 (1973), 211-223; J. J. COLLINS, *The Court-Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic*, JBL 94 (1975), 218-234; M. HENGEL, *Judaism and Hellenism*, t. 1, 30-31; szerzej na temat historii i metod analizy socjologicznej w badaniu Księgi Daniela zob. P. R. DAVIES, *Reading Daniel Sociologically*, [w:] *The Book of Daniel*, ed. A. S. van der Woude, 345-361.

⁴⁰ Zob. J. J. COLLINS, *Daniel with an Introduction*, 42.

⁴¹ Zob. L. M. WILLS, *The Jew in the Court of the Foreign King*, 39-74. Do najbardziej znanych należą: Historia Achikara umiejscowiona na asyryjskim dworze, ANET 427-430; w literaturze perskiej opowiadanie o Zaratustrze na dworze króla Hystaspesa, Denkard 5 i 7; w literaturze egipskiej Historia Sinuhe, ANET 18-22; Podróż Wenamona do Fenicji, ANET 25-29; Skargi

Kontekst opowiadań dworskich występujących w literaturze Bliskiego Wschodu jest bardzo ważny dla badań Dn 1-6 z dwóch względów: po pierwsze, pozwala dostrzec pewien stereotypowy model tych opowiadań z fikcyjną raczej niż historyczną fabułą; po drugie, powszechność występowania jak również stereotypowy model rzuca pewne światło na ich funkcję. L. M. Wills sugeruje, że opowiadania o dworskich doradcach dających rady mądrości, ukazujące władzę należącą do określonej grupy etnicznej, chcą podkreślić wyższość mądrości nawet wtedy, gdy jest ona wypowiedzana przez ludzi o niższym statusie społecznym⁴³. Ten aspekt jest szczególnie obecny w opowiadaniach o Danielu i Esterze. Dla Żydów będących w niewoli był to sposób na zachowanie swej narodowej dumy, gdy mimo utraty niezależności politycznej ktoś, kto należał do ich narodu, uzyskiwał wysoką pozycję na dworze królewskim państwa, które tę niezależność i wolność polityczną im zabrało.

Opowiadania w Dn 1-6 w paralelizmie z innymi, zwłaszcza z opowiadaniem o Józefie i Esterze oraz z Historii Achikara, posiadają trzy wspólne motywy⁴⁴:

1. Uwydatniają mądrość lub zdolności i kompetencje dworzanina. Często kryzys, który prowadzi do przesłania mającego specyficzną naturę lub do akcji któregoś z dworzan, nabiera drugoplanowego znaczenia.

2. W sposób dramatyczny przedstawiają niebezpieczeństwo lub poniżenie, które grozi głównej postaci, oraz późniejsze jej ocalenie. Mędrzec lub dworzanin z różnych przyczyn jest przesładowany lub więziony, ale po ocaleniu cieszy się jeszcze większymi względami niż dawniej. Ta sytuacja ma służyć podkreśleniu roli, jaką spełnia mądrość lub zręczność dworzanina.

3. Mogą służyć jako forma specjalnego przesłania, które przekazuje dworzanin. To przesłanie może mieć formę mowy mądrościowej lub interpretacji snu.

Analizując opowiadania dworskie w Dn 2-6, W. L. Humphreys⁴⁵ zaproponował ich podział i rozróżnienie pomiędzy „opowiadaniem o dworskim konflikcie”, do których zalicza Dn 3 i 6 oraz „opowiadaniem o dworskim współzawodnictwie”, do których zalicza Dn 2, 4 i 5. Chociaż z nielicznymi zmianami, to rozróżnienie zostało zaakceptowane przez wielu uczonych⁴⁶.

biednego wieśniaka, ANET 407-410; Pouczenia Onchszeszonkiego; w literaturze greckiej, szczególnie w Historiae Herodota, znane są opowiadania o Solonie na dworze króla Krezusa (I, 29-33), o Krezusie na dworze Cyrusa (I, 87-90) i Kambyzesa (III, 35-36).

⁴² M.in. Mojżesz na dworze faraona (Wj 5-10); Natan na dworze króla Dawida (2 Sam 12, 1-14); kobieta z Tekoa przed Dawidem (2 Sam 14, 1-17); słudzy króla syryjskiego przed Achabem (1 Krl 20, 39-43); Józef na dworze faraona (Rdz 41); królowa Estera i Mardocheusz na dworze perskim.

⁴³ Zob. L. M. WILLS, *The Jew in the Court of the Foreign King*, 68-69.

⁴⁴ Zob. J. J. COLLINS, *The Court-Tales*, 219.

⁴⁵ Zob. W. L. HUMPHREYS, *A Life-Style for Diaspora*, 217-220.

Opowiadania dworskie o konflikcie w Dn 3 i 6 posiadają wiele podobieństw do opowiadań z historii o Józefie, Esterze, Achikarze, deuterokanonicznych opowiadań o Belu i wężu, jak również do historii Krezusa na dworze Kambyzesa według Herodota. W narracji każdego z tych opowiadań można dostrzec kilka podstawowych etapów:

1. Bohater (bohaterowie) cieszy się powszechnym uznaniem i żyje w dobrobycie⁴⁷

2. Bohaterowi grozi niebezpieczeństwo, zwykle z powodu spisku⁴⁸

3. Bohater jest skazany na śmierć lub karę więzienia⁴⁹

4. Bohater zostaje ocalony, jego mądrość jest powszechnie uznana a sam otrzymuje awans na wyższe stanowisko⁵⁰

Niekiedy opowiadania Dn 3 i 6 nazywa się „opowiadaniem o męczeństwie”⁵¹. Rzeczywiście bardzo ważnym elementem tych opowiadań jest prześladowanie trzech przyjaciół (Dn 3) i Daniela (Dn 6), ale jak to zauważył M. A. Beek⁵² opowiadanie, w którym główny bohater nie ginie, a wręcz

⁴⁶ J. J. COLLINS, *The Court-Tales*, 218-234, nazywa opowiadania dworskie o konflikcie „opowiadaniem o uwolnieniu”, natomiast dla opowiadań o dworskim współzawodnictwie proponuje nazwę „opowiadania, które podkreślają zawarte w nich przesłanie”; TENŻE, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, Missoula 1977, 27-59 (HSM 16); zob. TENŻE, *Daniel*, 45-47. P. R. DAVIES, *Daniel*, Sheffield 1998, 50-52 (Old Testament Guides), proponuje dla opowiadań o konflikcie nazwę „opowiadania o uwolnieniu”, a dla opowiadań o współzawodnictwie „opowiadania interpretacyjne”; zob. też L. M. WILLS, *The Jew in the Court of the Foreign King*, 3nn.

⁴⁷ Dn 3, 12: towarzysze Daniela są przełożonymi prowincji; Dn 6, 1-4: Daniel jest jednym z trzech ministrów państwa; Rdz 39, 1-6: Józef jest zwierchnikiem domu Potifara; Est 2, 17-19: Ester jest królową, Mardocheusz jest dozorcą na dworze; Achikar (1, 1) jest sekretarzem króla; Krezus jest doradcą króla.

⁴⁸ Dn 3, 8-18: trzech przyjaciele są oskarżeni; Dn 6, 5-14: satrapowie knują intrygę przeciwko Danielowi; Rdz 39, 13-18: Józef jest fałszywie oskarżony przez żonę Potifara; Est 3, 6: Haman knuje spisek, aby zgładzić Mardocheusza i wszystkich Żydów; Achikar (3, 7): Nadan knuje spisek przeciwko głównemu bohaterowi; Krezusowi grozi niebezpieczeństwo z powodu nagany Kambyzesa.

⁴⁹ Dn 3, 19-23: trzech przyjaciele są wrzuceni do rozpalonego pieca; Dn 6, 17: Daniel zostaje wtrącony do jaskini lwów; Rdz 39, 20: Józef zostaje uwieziony; Est 3, 13: zostaje wydany dekret o prześladowaniu Żydów; Achikar i Krezus zostają skazani na śmierć.

⁵⁰ Dn 3, 24-27: trzej przyjaciele zostają cudownie ocaleni, 3, 29-30: król obdarza zaszczytami trzech przyjaciół i uwielbia Boga; Dn 6, 21-24: Daniel zostaje cudownie ocalony, 6, 25-28: król obdarza zaszczytami Daniela i wielbi Boga; Rdz 41, 14: Józef jest wezwany, aby wyjaśnił sen, Rdz 41, 39-45: Józef ogłoszony wicekrólem; Est 8, 8: Żydzi zostają ocaleni na prośbę Estery, 8, 2: Mardocheusz jest mianowany przełożonym w domu Hamana; Achikar (4, 12) zostaje ocalony, w 5, 7 jest wezwany do rozwiązania zagadki.

⁵¹ C. KUHLE, *Die drei Männer im Feuer*, Giessen 1930, 72 (BAZAW 55); W. BAUMGARTNER, *Ein Vierteljahrhundert Danielforschung*, 133; A. BENTZEN, *Daniel 6: Ein Versuch zur Vorgeschichte der Märtyrerlegende*, [w:] *Festschrift A. Bertholet*, hrsg. W. Baumgartner, O. Eissfeldt, K. Elliger, L. Rost, Tübingen 1950, 58-64.

⁵² M. A. BEEK, *Das Danielbuch. Sein historischer Hintergrund und seine literarische Entwicklung*, Leiden 1935, 73.

przeciwieństwo zostaje ocalony i cieszy się po prześladowaniu jeszcze większym uznaniem, nie może być traktowane jako opowiadanie o męczeństwie.

Głównym motywem opowiadań o dworskim współzawodnictwie w Dn 2, 4 i 5 oraz w paralelnym opowiadaniu o Józefie jest sukces, który odnosi dworzanie na królewskim dworze przy równoczesnym upokorzeniu lub upadku innych, najczęściej jego przeciwników. Fabuła tych opowiadań przebiega w następujących etapach:

1. Król nie może poradzić sobie z problemem, który go dręczy⁵³.
2. Pozostali mędrcy (dworzanie) nie potrafią rozwiązać tego problemu⁵⁴.
3. Główny bohater jest wezwany na dwór królewski, gdzie rozwiązuje problem dręczący króla. W ten sposób on odnosi sukces, podczas gdy pozostali ponoszą porażkę⁵⁵.
4. Bohater jest obdarzony godnościami oraz wzrasta i umacnia się jego pozycja na dworze⁵⁶.

Użycie określenia „opowiadania dworskie” na oznaczenie formy literackiej Dn 1-6 zostało skrytykowane przez niektórych uczonych ze względu na małą jego precyzyjność⁵⁷. Istnieje możliwość precyzyjnego określenia formy literackiej poszczególnych opowiadań, ale w stosunku do całej kompozycji Dn 1-6 możliwe jest jedynie wyszczególnienie ogólnych i powtarzających się motywów.

Niemniej warto zwrócić uwagę w badaniach nad formą literacką opowiadań w Dn 1-6 na analizę, która podkreśla obecność w nich motywów ludowych⁵⁸. W analizie strukturalno-morfologicznej, którą stosują zwolennicy dostrzegania w opowiadaniach Dn 1-6 elementów folklorystycznych, nazywając je „opowiadaniem ludowymi”, podstawowym założeniem jest przyjęcie tezy o istnieniu ustnej tradycji poprzedzającej formę spisanej literatury

⁵³ Dn 2, 1: Nabuchodonozor ma sen; Dn 4, 2: Nabuchodonozor ma sen; Dn 5, 5-7: tajemniczy napis na ścianie; Rdz 41, 1-8: faraon ma sen; w Historii Achikara wykonanie niemożliwego zadania (zbudowanie pałacu między niebem a ziemią).

⁵⁴ Dn 2, 10-11; 4, 3-4; 5, 8; Rdz 41, 8.

⁵⁵ Dn 2, 25-45: Daniel zostaje wprowadzony na dwór królewski, opowiada sen królowi i go wyjaśnia; Dn 4, 17-24: Daniel wyjaśnia sen; Dn 5, 13-29: Daniel jest przyprowadzony przed króla i interpretuje napis na ścianie; Rdz 41, 25-36: Józef zostaje wezwany z więzienia i wyjaśnia sen faraonowi; Achikar jest wyprowadzony z ukrycia. W Dn 4 nie ma wprowadzenia na dwór, ponieważ Daniel już tam przebywa.

⁵⁶ Dn 2, 46-49: król wywyższa Daniela i czyni go zarządcą prowincji; Dn 5, 29: wywyższenie Daniela, król mianuje go rządcą, jednym z trzech zarządzających państwem; Rdz 41, 39-45: faraon mianuje Józefa rządcą Egiptu. W Dn 4 nie ma wywyższenia Daniela, ponieważ zajmuje on już tam wysokie stanowisko doradcy królewskiego.

⁵⁷ Zob. S. NIDITCH, R. DORAN, *The Success Story of the Wise Courtier: A Formal Approach*, JBL 96 (1977), 179; K. KOCH, *Das Buch Daniel*, 90; E. HAAG, *Die Errettung Daniels*, 83.

⁵⁸ Zob. omówienie historii badań i podstawowych założeń zwolenników metody, która włącza elementy folklorystyczne do analizy opowiadań w: L. M. WILLS, *The Jew in the Court of the Foreign King*, 3-10.

biblijnej, co ma duży wpływ na określenie formy literackiej tekstu spisane go w jego dzisiejszej formie⁵⁹. Kategorie, w których podkreśla się elementy folklorystyczne, między innymi samą treść narracji, liczne powtórzenia, fabułę, typologię charakterów, wspólne motywy występujące w różnych kulturach, są niewątpliwie pomocne w określeniu formy literackiej w Dn 1-6. Należy jednak stwierdzić, że przy podkreślaniu uniwersalnych aspektów wspólnych dla różnych kultur, równocześnie mniejszą wagę przywiązuje się do lokalnego kolorytu poszczególnych opowiadań, który przede wszystkim jest zdominowany przez ich *Sitz im Leben* na dworze królewskim.

Analiza przeprowadzona przez S. Niditch i R. Doran⁶⁰ jest przykładem zastosowania wyników badań folklorystycznych do opowiadań, zwłaszcza Dn 2, Rdz 37-50 i Historii Achikara 5-7. Zastosowali oni indeks typów opowiadań opracowany przez A. Aarne i S. Thompsona, którzy zebrali i skatalogowali tysiące opowiadań ludowych według poszczególnych motywów i ich aranżacji. Każda aranżacja różnych motywów została nazwana „typem” i opatrzona numerem katalogowym. Według tej klasyfikacji powyższe opowiadania uzyskały numer i typ 922 oraz zostały zatytułowane „Mądre czyny i słowa”. Podstawowym motywem tych opowiadań jest awans osoby o niskim statusie społecznym na wysokie stanowisko państwowe. Punktem centralnym tych dworskich opowiadań staje się wywyższenie mądrego i sprawiedliwego bohatera oraz uznanie jego autorytetu przez pozostałych.

Nawiązując do analizy przeprowadzonej przez S. Niditch i R. Doran, propozycję nowej formy literackiej w odniesieniu do opowiadań Dn 1-6, Rdz 37-50, Księgi Hioba, Tobiasza, Estery i Historii Achikara wysunął H. P. Müller⁶¹. Opierając się na spostrzeżeniach G. von Rada⁶², sugeruje on, aby te opowiadania nazwać „mądrościowymi opowiadaniem dydaktycznymi”. H. P. Müller nie przywiązuje większej wagi do *Sitz im Leben* tych opowiadań na królewskim dworze, ile raczej zwraca uwagę na niektóre aspekty charakterystyczne dla formy literackiej, którą można nazwać dydaktyczną, między innymi na rolę pośrednika, którą spełnia król w konflikcie między dworzanami. Ten konflikt może być traktowany jako konfrontacja dobra (dworzanin pozytywny) oraz zła (dworzani negatywny).

Przeprowadzając analizę metodą morfologiczno-synchroniczną proponuje on następującą strukturę:

⁵⁹ S. NIDITCH, *Folklore and the Hebrew Bible*, Minneapolis 1993, 6-9 (Guides to Biblical Scholarship. Old Testament Series).

⁶⁰ Zob. S. NIDITCH, R. DORAN, *The Success Story of the Wise Courtier*, 179-193; zob. również P. J. MILNE, *Folktales and Fairy Tales: An Evaluation of Two Proppian Analyses of Biblical Narratives*, JSOT 34 (1986), 35-60.

⁶¹ Zob. H. P. MÜLLER, *Die weisheitliche Lehrerzählung in Alten Testament und seiner Umwelt*, WO 9 (1977), 77-98.

WSTĘP:

1. Protagonista zostaje opisany jako człowiek prawy i sprawiedliwy.
2. Symboliczne czyny, które wypływają z jego prawości, oraz podkreślenie jego szlachetności.
3. Zostaje wprowadzony antagonistą oraz jego zwolennicy.

ROZWINIĘCIE:

1. Powstaje konflikt z powodu prawości i szlachetności protagonisty.
2. Szlachetność i prawość protagonisty zostaje poddana próbie.

ZAKOŃCZENIE:

1. Umocnienie prawości protagonisty przez ukaranie antagonistów.
2. Umocnienie prawości przez nagrodzenie protagonisty.
3. Umocnienie prawości potwierdzone cudownym wydarzeniem.

Z podkreśleniem elementu mądrościowego i dydaktycznego zgodza się L. M. Wills. Proponuje, aby opowiadania, zwłaszcza Dn 1-6 i Księgę Estery, nazywać „mądrościowymi legendami dworskimi”⁶³. Określenie „legenda”, które sugeruje L. M. Wills różni się zwróceniem uwagi na intencję i właściwości narracji, a nie na *Sitz im Leben* oraz różną strukturę, co czyni określenie „opowiadanie dworskie”. Samo określenie „legenda” jest tematem wielu dyskusji⁶⁴. Wydaje się, że można wszystkie propozycje ująć w stwierdzeniu, iż legenda jest opowiadaniem narracyjnym pierwotnie skoncentrowanym wokół tematu cudowności, którego głównym celem jest pouczenie⁶⁵. Opowiadania w Dn 1-6 zawierają liczne elementy cudowności, niezwykłych i nadprzyrodzonych wydarzeń, których brak na przykład w Historii Achikara i w Księdze Estery. W obecnej formie Księgi Daniela te elementy cudowności są jeszcze bardziej podkreślone przez liczne doksologie, ale sam temat cudowności i niezwykłości był już obecny w pierwotnej wersji opowiadań. Właśnie ten aspekt opowiadań w Dn 1-6 jest w sposób bardziej precyzyjny wyrażony, gdy opowiadania określa się terminem „legend dworskich” aniżeli „opowiadań dworskich”.

Niezależnie od tego, w jaki sposób nazwie się część narracyjną Dn 1-6, można w poszczególnych opowiadaniach wyodrębnić liczne podrzędne formy literackie. J. G. Gammie wyróżnia następujące⁶⁶:

– *opsis snu* (sennej wizji), Dn 2, 31-36; 4, 1-15. Relacja o śnie jest określona jako *ḥelmāʔ* i wprowadzona przez formułę: *ḥāzēhī ḥāwāyṭā waʔālū*. Relacje o śnie, zwłaszcza w opowiadaniach o Józefie i Danielu, określa się terminem

⁶² Zob. G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970, 67.

⁶³ Zob. L. M. WILLS, *The Jew in the Court of the Foreign King*, 12.

⁶⁴ Zob. tamże, 12-19.

⁶⁵ Zob. J. J. COLLINS, *Daniel*, 44.

⁶⁶ Zob. J. G. GAMMIE, *The Classification*, 193-194.

snów symbolicznych⁶⁷, w obu przypadkach sny wymagają interpretacji, a ich *Sitz im Leben* jest dwór królewski obcego władcy.

– *interpretacja snu*⁶⁸, Dn 2, 36-45; 4, 16-24. Na oznaczenie interpretacji snu użyty zostaje termin *pašar* lub jego forma emfaticzna *pišrā*³ (hebr. *pešer*, *pišrôn*) w Dn 2 i 4 oraz na określenie interpretacji tajemniczego napisu na ścianie w Dn 5. Ten sam termin występuje w opowiadaniach o Józefie. *Peszer* w Księdze Daniela nie jest używany w tym samym sensie jak w Qumran, gdzie posiada określoną strukturę i polega na wyjaśnianiu kolejnych, następujących po sobie jednostek tekstu, a jest wprowadzany przez ustalone formuły⁶⁹. Genezą *peszeru* jako formy literackiej jest interpretacja snu w ścisłym tego słowa znaczeniu. W języku akkadyjskim czasownik *pašāru*, określający formę literacką „interpretacji snu” zawierał: (a) opis snu lub opowiedzenie treści snu innej osobie, (b) interpretację snu, najczęściej za pośrednictwem bóstwa, (c) zwycięstwo nad złem, które zagrażało za pośrednictwem snu⁷⁰. Określenie „*peszer*” jest ściśle związane z terminem „*midrasz egzegetyczny*”, dlatego niekiedy uważa się, że aktualizowanie starszych materiałów w czasach Antiocha Epifanesa przez ostatniego redaktora nadało całej Księdze Daniela formę *peszeru* czy *midraszu egzegetycznego* na temat wcześniejszych wypowiedzi biblijnych⁷¹. Jest to jednak zbytnie uogólnienie w stosunku do treści całej Księgi.

– *vaticinia ex eventu*⁷², Dn 2, 32-33. 37-43. Ta forma literacka, polegająca na przedstawieniu prorocтва o zdarzeniach, które już miały miejsce, jest spotykana we wszystkich żydowskich apokalipsach historycznych, a przede wszystkim w Apokalipsie Tygodni, 4 Księdze Ezdrasza i 2 Księdze Barucha. Jest również poświadczona w literaturze biblijnej, a jednym z najwcześniejszych przykładów prorocтва *ex eventu* jest Rdz 15, 13-16. W apokalipcie *vaticinia ex eventu* zawsze kończą się konkluzją eschatologiczną.

– *prorocтва eschatologiczne*, Dn 2, 34-35. 44-45.

– *dekrety królewskie*, Dn 3, 29; 4, 36; 6, 27-28⁷³. Jak zauważył J. A. Fitzmyer⁷⁴, królewskie dekryty mają najczęściej formę listu. Z tą formą literacką

⁶⁷ Zob. J. J. COLLINS, *Daniel with an Introduction*, 13.

⁶⁸ Zob. A. FINKEL, *The Pesher of Dreams and Scriptures*, RQ 4 (1963-1964), 357-370; zob. też I. RABINOWITZ, „*Pšher/pittārôn*”. *Its Biblical Meaning and its Significance in the Qumran Literature*, RQ 8 (1972-1973), 219-232.

⁶⁹ Zob. M. P. HORGAN, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*, Washington 1979, 229-259 (CBQMS 8).

⁷⁰ Zob. A. L. OPPENHEIM, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. With a Translation of an Assyrian Dream-Book*, Philadelphia 1956, 217-225 (Transactions of the American Philosophical Society, 3).

⁷¹ Zob. A. SZÖRÉNYI, *Das Buch Daniel, ein kanonisierter Pescher?*, VTSup 15 (1966), 278-294.

⁷² Zob. szerzej na ten temat E. OSSWALD, *Zum Problem der vaticinia ex eventu*, ZAW 75 (1963), 27-44.

można się spotkać zarówno w literaturze biblijnej (Ezd 4-7; Est 3), jak również pozabiblijnej (Józef Flawiusz, Ant. 12, 3, 3-4).

– *wykazy* (spisy, listy). Ta forma literacka obejmuje wykazy, które są charakterystyczne dla stylu narracyjnego Dn 1-6. Różnią się od siebie wzajemnie treścią, mamy bowiem m.in. wykaz urzędników świeckich (Dn 3, 2. 3; 6, 8), wykaz urzędników kultycznych (Dn 2, 2. 10. 27; 4, 4; 5, 7. 11), wykaz instrumentów muzycznych (Dn 3, 5. 7. 10. 15), wykaz metali (Dn 2, 35. 45; 5, 4), wykaz ubrań (Dn 3, 21), wykaz osób z otoczenia króla (Dn 5, 2), wykaz narodowości (Dn 3, 4. 29). Jak zauważa P. W. Coxon⁷⁵, forma literacka nazwana „wykazem, listą” wykazuje pochodzenie ze starych tradycji mądrościowych Egiptu i Babilonii, a liczne powtórzenia są przemyślaną formą zawierającą elementy retoryczne i ironiczne w celu lepszego wyrażenia przekazywanych treści.

– *doksologie*⁷⁶, Dn 2, 20-23; 3, 31-33; 4, 31-32[34]; 6, 26-28. Wszystkie doksologie mają poetycką formę uwielbienia sięgającą korzeniami do starych tradycji Izraela wyrażonych przede wszystkim w psalmach. Element uwielbienia jest niekiedy uzupełniony przez dziękczynienie. Doksologie w Dn 1-6 czasem dosłownie odwołują się do starszych tradycji ST (Ps 145, 13), a niekiedy przez wypuklenie prawdy o panowaniu Boga nawiązują do hymnów sławiących Jego potęgę jako Stwórcy i posiadającego najwyższą wiedzę Króla (Ps 29, 10; 104, 31).

– *aretalogie*, Dn 3, 5 i 6. Ta forma literacka jest określana jako opowiadanie zawierające element cudowności. Zwłaszcza w opowiadaniach Dn 3 i 6 spotyka się podobną fabułę: główny bohater jest w niebezpieczeństwie, z którego zostaje ocalony przez cudowną interwencję.

Wizje: Dn 7-12

Określenie formy literackiej w Dn 7-12 sprawia uczonym wiele trudności i dlatego, podobnie jak w przypadku Księgi Daniela jako całości, dąży się raczej do ich opisania niż do zdefiniowania. Twierdzi się, że sekcja wizji w Księdze Daniela pod względem literackim jest *sui generis*, co jednak wcale nie znaczy, że nie można poddać pewnej klasyfikacji występujących w Dn 7-12 apokaliptycznych wizji. Trzeba jednak mieć na uwadze fakt, iż nie należy traktować wizji jako reprezentujących określony gatunek literacki, ile raczej odbierać je jako zespół form literackich ujmowanych jako wizja⁷⁷.

⁷³ Zob. J. H. WALTON, *The Decree of Darius the Mede in Daniel 6*, JETS 31 (1988), 279-286.

⁷⁴ Zob. J. A. FITZMYER, *Some Notes on Aramaic Epistolography*, JBL 93 (1974), 205.

⁷⁵ Zob. P. W. COXON, *The 'List' Genre and Narrative Style in the Court Tales of Daniel*, JSOT 35 (1986), 95-121.

⁷⁶ Szerzej na ten temat zob. W. S. TOWNER, *The Poetic Passages of Daniel 1-6*, CBQ 31 (1969), 317-326.

Ogólnym terminem na określenie objawienia w widzialnej formie jest „wizja”. Jej przyjęcie i zrozumienie różni się od zwyczajnej percepcji rzeczywistości, a jej dostępność jest zarezerwowana tylko dla wybranych. Określając formę literacką apokaliptycznych wizji w Dn 7-12 można stwierdzić, że posiadają one następujące cechy:

- chociaż apokalipsy najczęściej zawierają objawienie odnoszące się do przeszłości, rzeczywistości niebiańskiej lub odległej przyszłości, to Dn 7-12 koncentruje się wokół teraźniejszości mieszczącej się pomiędzy początkiem i końcem historii ujętej w schemat czterech epok – królestw (piąta epoka to królestwo ustanowione przez Boga);

- wizje poprzez periodyzację historii w schemacie czterech królestw uczą, że historia zmierza do końca czasu, który jest już blisko i jest nieunikniony, lecz nie znana jest natura tego końca;

- pomimo tego, że wizje są osadzone w realiach historycznych, ich historyczność jest fikcyjna;

- aby objawieniom nadać autorytet, zostały one przypisane mędrcom;

- aby wyjaśnić nagle pojawienie się wizji, są one ukazane jako niedostępne (zapieczone), aż do określonego czasu;

- objawienie Bożych tajemnic następuje w dwóch formach: jako wizja oraz jej interpretacja. Wizja jest objawiona tylko wybranej osobie, która ją otrzymuje, natomiast interpretacja jest dana tej osobie najczęściej przez istotę pozaziemską, która pełni rolę interpretatora.

Zaliczając Księgę Daniela do grupy apokalips historycznych, J. J. Collins wyróżnia w niej środki przekazu objawienia oraz treść objawienia, które określa jako poszczególne gatunki czy formy literackie⁷⁸. Wizje w Dn 7-12, podobnie jak większość apokalips w ścisłym tego słowa znaczeniu, odznaczają się pseudonimią, ekstatycznym doświadczeniem i ezoteryzmem⁷⁹.

Najbardziej reprezentatywną i wspólną formą literacką zawierającą objawienie jest „wizja symboliczna” lub „symboliczna wizja senna”, między innymi w Dn 7-8; 1 Hen 83-84; 85-91; 4 Ezd 11-13; 2 Bar 35-47; 53-77.

Symboliczna wizja senna w Dn 7 i 8 zawiera następujące elementy:

1. Wskazanie okoliczności: chronologicznych i dotyczących miejsca lub sposobu objawienia.

⁷⁷ Taką sugestią wysunął N. W. Porteous, a za nim podjął ją P. R. DAVIES, *Daniel*, 68.

⁷⁸ Zob. *Daniel with an Introduction*, 12-19.

⁷⁹ M. E. STONE, *Apocalyptic Literature*, [w:] *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, ed. M. E. Stone, Assen-Philadelphia 1984, 427-433 (CRINT 2.2); zob. także M. E. STONE, *Apocalyptic – Vision or Hallucination?*, *Milla wa-Milla* 14 (1974), 47-56.

2. Opis wizji wprowadzony przez formułę: waʾarû w Dn 7, 2; wəhinne⁸¹ w Dn 8, 3.

3. Prośba o interpretację.

4. Interpretacja, którą widzący otrzymuje od istoty niebiańskiej.

5. Zakończenie może zawierać reakcję widzącego, instrukcje istoty niebiańskiej lub pouczenie.

Symboliczne wizje w apokaliptyce (Księga Daniela, 4 Księga Ezdrasza, 2 Księga Barucha) są rezultatem długiego procesu ich rozwoju począwszy od prorockich wizji Amosa, Jeremiasza i Zachariasza. Mimo, że wizje w apokaliptach stają się pewnego rodzaju kontynuacją tradycji prorockich, wykazują one jednak dalszy ich rozwój⁸⁰. Zwłaszcza symbolizm Księgi Daniela jest bogatszy i zawiera o wiele więcej aluzji. Do pierwszego stadium rozwoju⁸¹ można zaliczyć symboliczne wizje w Am 7, 7-9 i 8, 1-3 oraz w Jr 1, 11-12; 1, 13-19 i 24. Można je uważać za prekursorów tej formy literackiej: są bardzo proste i nie posiadają jeszcze jednolitego układu treści, który w późniejszych fazach rozwoju przybiera postać utartych stereotypów. Do drugiego stadium⁸² zalicza się wizje w Zach 1, 7-17; 2, 1-4; 2, 5-9; 4, 1-6a. 10b-14; 5, 1-4; 5, 5-11; 6, 1-8. Wizje w Księdze Zachariasza odznaczają się już przejrzystą budową: wskazanie na okoliczności, opis wizji i obecność anioła jako interpretatora, co zbliża je do formy apokaliptycznej symbolicznej wizji.

Uznanie wizji jako kontynuacji tradycji prorockich nie jest sprawą do końca oczywistą. Dn 2, zawierający liczne paralele do wizji z Dn 7, swój odpowiednik znajduje nie w wizjach prorockich, a w opowiadaniach o Józefie, które są zakorzenione w tradycji mądrościowej. To spostrzeżenie prowadzi do wniosku, że w Dn 7-12 literacka forma jest zaczerpnięta z różnych źródeł i w efekcie „wizje” w obecnej postaci Księgi Daniela są połączeniem form profetycznych i mądrościowych, obecnych zarówno w literaturze biblijnej, jak i w pozabiblijnej⁸³.

Należy również zauważyć, że symboliczne wizje obecne w tradycji prorockiej a rozwinięte w apokaliptyce są adaptacją o wiele starszej formy symbolicznego snu, którego istnienie jest poświadczane w literaturze całego Bliskiego Wschodu⁸⁴. Przykładem mogą być sny w eposie Gilgamesz⁸⁵, symboliczny sen sumeryjskiego władcy Gudei czy sen faraona Tantamani⁸⁶. Jak zauważył J. J. Collins, intrygującą paralelę jest symboliczna wizja Zarastury w perskim poemacie

⁸⁰ Szerzej na temat rozwoju symbolicznej wizji jako formy boskiego objawienia w tradycji biblijnej zob. S. Niditch, *The Symbolic Vision in Biblical Tradition*, Chico 1983 (HSM 30); K. Koch, *Vom profetischen zum apokalyptischen Visionsbericht*, [w:] *Apocalypticism*, ed. D. Hellholm, 387-411.

⁸¹ Zob. S. NIDITCH, *The Symbolic Vision*, 21-72.

⁸² Zob. tamże, s. 73-175.

⁸³ Zob. P. R. DAVIES, *Daniel*, 69-70. Na temat tradycji mądrościowych w apokaliptyce zob. G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, tł. B. Widła, Warszawa 1986, 597-602.

Zand-i Vohuman Yasht⁸⁷. Otóż Zaratustra w wizji widzi drzewo z czterema owocami (w innym wariantcie tego poematu drzewo ma siedem owoców). Ahura Mazda interpretuje cztery owoce jako epoki, które mają nadejść.

W historii formy literackiej, jaką jest symboliczna wizja wiele spraw pozostaje niejasnych. Z pewnością ta forma jest kontynuacją tradycji biblijnej, zarówno prorockiej, jak i mądrościowej, ale trzeba brać również pod uwagę wpływ form znanych w literaturze pozabiblijnej, zwłaszcza mezopotamskiej i perskiej, takich jak opis snu, senna wizja czy jego interpretacja.

Kolejnym środkiem przekazu objawienia jest forma literacka określana jako „epifania apokaliptyczna”⁸⁸. Charakteryzuje się tym, iż pojawia się w niej wizja istoty pozaziemskiej, jak na przykład w Dn 10. Z pewnością tego typu forma literacka odznacza się mniejszym zakresem niż symboliczna wizja, ale przejmując z tej formy literackiej pewne elementy. W konstrukcji Dn 10 można wyróżnić wskazanie okoliczności wizji oraz reakcję widzącego. Zamiast interpretacji pojawia się mowa istoty pozaziemskiej, która zawiera treść objawienia. Epifania może również być częścią innej formy literackiej bądź też wchodzić w skład wizji w szerszym znaczeniu, jak na przykład pojawienie się postaci *jakby Syna Człowieczego* w Dn 7, 13.

Prekursorem apokaliptycznej epifanii jest Księga Ezechiela, między innymi wizja rydwanu Bożego w Ez 1-2 i wizja anioła w Ez 8. W szerszym znaczeniu epifania jako środek objawienia jest modyfikacją wspólnej formy określanej jako „senne przesłanie”⁸⁹. W literaturze biblijnej często występują opisy przybycia Boga do człowieka we śnie z określonym przesłaniem, które rozpoczyna się zwykle formułą wprowadzającą: wayyābō⁹ ʾēlōhīm [...] baḥlôm hallāylā^h (Rdz 20, 3; 31, 24; 1 Krl 3, 5; 9, 2), lecz bez opisu samego objawienia się. W literaturze pozabiblijnej boska epifania jest ujęta w formę opisu snu z przesłaniem. W śnie Gudei objawia się mu Ningirsu, faraon Merneptah we śnie widzi Ptaha.

⁸⁴ Typowy opis snu zawierający schematyczną budowę występuje w literaturze starożytnego Sumeru, Egiptu, Babilonii i Grecji. Forma opisu snu zawiera wprowadzenie mówiące o śniącym, wskazanie okoliczności, relację o samym śnie i zakończenie, w którym mowa jest o reakcji śniącego, a często o wypełnieniu snu, pouczeniu lub obietnicy; zob. szerzej A. L. OPPENHEIM, *The Interpretation of Dreams*, 187.

⁸⁵ Zob. R. STILLER, *Gilgamesz. Epos starożytnego dwurzęca*, Warszawa 1980: sen Gilgamesza o spotkaniu przyjaciela Enkidu (s. 43-44); sen Gilgamesza o zwycięstwie nad Humbabą (s. 67-68); sen Enkidu o swojej śmierci (s. 76-78).

⁸⁶ Zob. szerzej A. L. OPPENHEIM, *The Interpretation of Dreams*, 245-246.

⁸⁷ Zob. J. J. COLLINS, *Daniel with an Introduction*, 14.

⁸⁸ Zob. tamże, 14-15.

⁸⁹ A. L. OPPENHEIM, *The Interpretation of Dreams*, 191, zauważa, że na Bliskim Wschodzie epifania stała się prototypem formy literackiej określanej mianem sennego przesłania. Bóstwo ukazywało się najczęściej w czasie snu i kierowało swoje przesłanie do śpiącego człowieka.

Połączeniem epifanii i symbolicznego snu jest 4 Ezd 9, 26-10, 59, gdzie Ezdrasz widzi kobietę i rozpoczyna z nią dialog. Potem pojawia się anioł Uriel i wyjaśnia, że ta kobieta to Syjon.

Następną formą literacką w ramach przekazu objawienia jest „przemówienie anioła”⁹⁰, które polega na objawieniu treści objawienia przez mowę anioła skierowaną do widzącego. Forma literacka mająca postać „przemówienia anioła” może być następstwem epifanii, tak jak to jest w przypadku Dn 10-11, lub też może być pozbawiona elementów wizualnych, jak na przykład w Jub 2. Ta forma literacka dominuje w Dn 9, gdzie staje się peszerem lub midraszem egzegetycznym do Jr 25, 11-12 i 29, 10. Forma literacka, która jest nazywana przemówieniem anioła, ma również swoje podłoże w „sennym przesłaniu”, formie przekazu objawienia, jaka często występuje w literaturze Bliskiego Wschodu.

Przemówienie anioła w Dn 8, 23-25 i Dn 11 zawiera formę literacką określaną jako „proroctwo o panowaniu” lub „dynastyczne”, którego podłożem może być proroctwo dynastyczne bardzo często występujące w Babilonii⁹¹. Cechą charakterystyczną tej formy jest użycie anonimowej formuły o „powstającym królu”: *wəʿāmad* [...] *melek* (np. Dn 11, 3. 7). Ukazanie Antiocha Epifanesa jako stawiającego się nawet ponad Boga jest adaptacją kananejskiego mitu o buncie w niebie, którego echem są teksty w Iz 14, 3-21 i Ez 28, 1-19⁹².

Formą literacką, która zwykle pojawia się jako część symbolicznej wizji, jest „dialog objawieniowy”⁹³. Najczęściej jest to konwersacja pomiędzy osobą objawiającą się (Bóg lub anioł) a osobą otrzymującą objawienie w postaci wizji. W Dn 10-12 objawieniowy dialog zawiera również cechy przemówienia anioła i jest połączony z epifanią, która zawiera wskazanie okoliczności i predyspozycji widzącego. W Księdze Daniela trudno jednoznacznie rozróżnić objawieniowy dialog od przemówienia anioła, w pełni ta forma przekazu objawienia rozwinie się w późniejszych apokalipsach, takich jak 4 Księga Ezdrasza i 2 Księga Barucha.

Treść „apokalips historycznych” posiada swoje własne typowe formy przekazu. Jak zauważa J. G. Gammie⁹⁴, do form literackich apokaliptycznych wizji należą, podobnie jak w przypadku opowiadań w Dn 1-6, *vaticinia ex eventu* (Dn 7, 1-8. 15-17. 19-21. 23-25; 8, 1-27; 10, 13; 11, 1-39), proroctwa eschatologiczne (Dn 7, 12-14. 18. 22. 26-27; 11, 40-45; 12, 1-11) oraz „napomnienia”

⁹⁰ Zob. J. J. COLLINS, *Daniel with an Introduction*, 15.

⁹¹ Zob. A. GRAYSON, *Babylonian Historical-Literary Texts*, Toronto 1975, 21 (Toronto Semitic Texts and Studies, 3).

⁹² Zob. R. J. CLIFFORD, *History and Myth in Daniel 10-12*, BASOR 220 (1975), 25.

⁹³ Zob. tamże, s. 15.

⁹⁴ Zob. J. G. GAMMIE, *The Classification*, 194.

(Dn 12, 13a). Charakterystyczną cechą apokalipsy jest również „periodyzacja historii”, a więc podzielenie jej na poszczególne etapy, jak na przykład w Dn 7 na cztery królestwa, czy w Dn 9 na siedemdziesiąt tygodni.

Formą literacką, która jest traktowana jako podrzędna forma Dn 7, jest „scena sądu” w ww. 9-14⁹⁵. Forma literacka zawierająca opis sądu występuje we wszystkich apokalipsach, ponadto jak na przykład w 1 Hen 27 jest zawarty opis miejsca sądu, a w 1 Hen 53 przygotowanie do niego. Jak dowodzi G. W. E. Nickelsburg⁹⁶, opis zmartwychwstania w Dn 12, 1-3 oraz paralelne opisy w TestMz 10, Jub 23, 27-31 i TestJud 25, wykazuje również cechy „sceny sądowej”.

Wyróżnia w niej następujące konstytutywne elementy:

- świadkowie: wystąpienie Michała jako wojownika stojącego na czele niebiańskiej armii Izraela suponuje istnienie opozycji;
- księga życia, jako wykaz ludzkich czynów odpowiadających świadectwu aniołów;
- zmartwychwstanie, dzięki któremu zmarli mogą uczestniczyć w sądzie;
- konsekwencje sądu: nagroda dla sprawiedliwych oraz potępienie występnych.

Należy jednak zauważyć, że w Dn 12, 1-3 brakuje podstawowego elementu „sceny sądowej”, a mianowicie przewodniczącego sądu, czyli Boga. Nie jest również jasne, czy Michał pełni tutaj rolę świadka, jak sugeruje to G. W. E. Nickelsburg powołując się na Zach 3, gdzie jest mowa o aniołach jako obrońcach. Jedynie aluzja do księgi życia suponuje obecność sceny sądu, chociaż brak opisu jej samej. Należy więc uznać, że Dn 12, 1-3 jest eschatologicznym proocentem, jak sugerował to J. G. Gammie.

Częścią formy literackiej określanej jako „scena sądu” jest „wizja tronu” w Dn 7, 9-10. Jest to wizja Boga zasiadającego na tronie. Ta forma literacka wywodzi się z tradycji biblijnej, która opiera się na teofanii (1 Krl 22, 19; Iz 6, 1-4; Ez 1)⁹⁷. W Dn 7 „wizja tronu” jest częścią większej sceny sądu z intronizacją niebiańskiego sędziego, otwarciem ksiąg i wyrokiem sądu. W szerszym kontekście forma ta zawiera również epifanię postaci *jakby Syna Człowieczego*.

Wizja tronu posiada charakterystyczne dla tej formy literackiej motywy: Bóg zasiadający na tronie, Jego otoczenie stanowią zastępy aniołów, nie-

⁹⁵ Zob. J. E. GOLDINGAY, *Daniel*, Dallas 1989, 147 (WBC 30).

⁹⁶ Zob. G. W. E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge-London 1972, 39-42 (HTS 26).

⁹⁷ Zob. szerzej M. BLACK, *The Throne-Theophany Prophetic Commission and the 'Son of Man'*, [w:] *Jews, Greeks, and Christian*, Festschrift W. D. Davies, eds. R. G. Hamerton-Kelly, R. Scroggs, Leiden 1976, 57-73 (SJLA 21); T. HIEBERT, *Theophany in the OT*, [w:] ABD 6, 505-511.

odłącznym elementem są zjawiska przyrody, takie jak ogień, wiatr, burza czy błyskawice, oraz uwielbienie odbierane od aniołów⁹⁸.

W Dn 9 występuje forma literacka określana jako „wspólne wyznanie grzechów”, która przybiera postać modlitwy. Podobne formy modlitwy, w których następuje wyznanie grzechów i prośba o miłosierdzie, występują między innymi w Ps 106; Ezd 9, 6-15; Neh 1, 5-11; 9, 5-37; Bar 1, 15 – 3, 8. Wszystkie te modlitwy odwołują się do tak zwanej formy Przymierza i mają typową budowę:

- wyznanie o złamaniu Przymierza,
- uznanie Bożej sprawiedliwości,
- wspomnienie Bożego miłosierdzia,
- błagalne zwrócenie się do Boga o miłosierdzie.

Podobne elementy występują też w Modlitwie Azariasza w deuterokanonicznej części Księgi Daniela (3, 25-45).

Podsumowując można stwierdzić, że Księga Daniela jako całość stanowiąca apokalipsę może być zaliczona do grupy tzw. apokalips historycznych, co bardziej oddaje jej złożony charakter, zwłaszcza istnienie w niej części narracyjnej (Dn 1-6) oraz wizji (Dn 7-12).

Mając na uwadze zarówno formę literacką, jak i *Sitz im Leben* opowiadań zawartych w Dn 1-6, należy uznać je za „opowiadania dworskie” lub „legendy dworskie”, co jeszcze bardziej podkreśla ich charakter dydaktyczny. W odniesieniu do formy literackiej Dn 7-12 samo określenie „wizja” jest mało precyzyjne. Charakter wizji zawartych w Dn 7 i 8 dobrze oddaje określenie „symboliczne wizje senne”. Bardzo istotne jest wyodrębnienie poszczególnych jednostek literackich i precyzyjne ich określenie. W przypadku opowiadań z Dn 1-6 są to: opis snu, interpretacja snu, *vaticinia ex eventu*, prorocstwo eschatologiczne, dekret królewski, wykazy (spisy, listy), doksologie i aretalogie. W przypadku wizji z Dn 7-12 są to: wizja symboliczna, epifania apokaliptyczna, przemówienie anioła, prorocstwo o panowaniu (dynastyczne), dialog objawieniowy, napomnienie, periodyzacja historii, scena sądu, wizja tronu. Odrębną formę literacką stanowi Dn 9, a mianowicie tzw. wspólne wyznanie grzechów. Chociaż niektóre z form literackich są wspólne dla opowiadań i wizji, większość z nich jest jednak charakterystyczna wyłącznie czy to dla opowiadań, czy to dla wizji i stanowi ich konstytutywne elementy.

Rzym

KS. MAREK PARCHEM

⁹⁸ Zob. szerzej C. ROWLAND, *Visions of God in Apocalyptic Literature*, JSJ 10 (1979), 138-154.

Riassunto

Il genere e le forme letterarie nel Libro di Daniele

Nell'articolo l'autore si occupa del genere letterario di Dn e delle singole parti di questo libro biblico. Presenta un vasto panorama delle opinioni a proposito e si esprime a favore di quelle che gli sembrano più adeguate. Allora, come insieme, Dn va annoverato a causa del suo carattere composto fra le cosiddette apocalissi storiche. In Dn 1-6 bisogna vedere i racconti o leggende di corte, con forte indirizzo didattico. Questi racconti sono composti di piccole forme letterarie come: descrizione ed interpretazione del sogno, *vaticinium ex eventu*, profezia escatologica, decreto del re, elenco, dossologia e aretologia. In Dn 7-12 invece riscontriamo le visioni, nei capitoli 7 e 8 le simboliche visioni sognatori. Le forme presenti qui sono: visione simbolica, epifania apocalittica, discorso dell'angelo, profezia dinastica, dialogo rivelatore, ammonimento, storia periodizzata, scena del giudizio, visione del trono. Infine Dn 9 è una comune confessione dei peccati.

Summary

The biblical account of the Flood and the Mesopotamian documents

It is nowadays clear that Hebrew tradition must have received its material for biblical account of the Flood from some Mesopotamian sources. The XI Tablet of the *Gilgamesh Epic* is acknowledged by most scholars to be the prototype of biblical account, but also other opinions were presented. The paper deals with interrelationship between the biblical account and Mesopotamian document (tablet) from Nippur *The Flood Story*. There is shown detailed correspondence – as well as difference – of the two to prove the hypothesis that the author of Yahwistic (J) version in Genesis has adjusted the data of the document to his own needs and concepts.

KOMENTARZE · REFLEKSJE
MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

ks. Stanisław Ormanty TChr.

Człowiek jako istota osobowa w świetle antropologii biblijnej

W ramach biblijnego spojrzenia na człowieka jako na istotę religijną decydującą rolę odgrywają dwa podstawowe wymiary człowieka: wymiar osobowy i społeczny. Istota osobowa i istota społeczna pozostają w ścisłym związku. Do ludzkiego bycia osobą przynależy ukierunkowanie na wspólnotę i rozwój we wspólnocie; specyficzna ludzka wspólnota realizuje się dzięki szacunkowi i wspieraniu osobowości człowieka. Osoba ludzka jest relacją; dopiero w relacji człowiek staje się w pełni osobą. Mówiąc inaczej; osoba ludzka istnieje w komunikacji; osiąga spełnienie w komunikacji¹.

W niniejszym artykule zasygnalizowany zostanie szkic orientacyjny osobowego wymiaru człowieka na tle antropologii biblijnej, która jest – jak to zostanie w niniejszym pokazane – bazą dla antropologii filozoficznej.

Człowiek jako istota osobowa

W Biblii Starego Testamentu Bóg jest Osobą (Wj 33, 14). Hebrajski zwrot: (*pānāj*) znaczy: postać, oblicze², które ujawnia całą jednostkę ludzką (Kpł 19, 32 – *p^enê*) lub Boga³. Do wielkiego wzbogacenia nazwy „persona” przyczyniły się dwie prawdy religii chrześcijańskiej: o Trójcy Świętej i o Wcieleniu.

Autorzy biblijni nie podejmują wyraźnego rozróżnienia między słowem a osobą, która je wypowiada. Słowo jest pewnego rodzaju „manifestacją” osoby, która je artykułuje; dana osoba jest obecna w swoich słowach⁴.

¹ Zob. M. FILIPIAK, *Aksjologiczne treści antropologii biblijnej*, Lublin 1991, s. 79-101; A. GRZEGORCZYK, *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym*, Warszawa 1989, s. 118-146; K. L. SCHMITZ, *Geografia osoby ludzkiej*, [w:] *Kosmos i człowiek*, Poznań-Warszawa 1989, s. 135-155 (Kolekcja Communio, 4).

² Zob. S. ŁACH, *Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1964, s. 280.

³ Zob. F. ZORELL, E. VOGT, *p^enê*, [w:] *Lexikon hebraicum et aramaicum*, t. 5, Roma 1974, s. 654n; W. GRANAT, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 55; A. RODZIŃSKI, *Osoba i kultura*, Warszawa 1985, s. 21-27.

Zgodnie z klasyczną definicją Boecjusza († 525): osoba jest poszczególną substancją natury rozumnej (*naturae rationalibus individua substantia*)⁵. Cechą osoby jest zatem niepodzielna samodzielność, która ugruntowana jest w naturze rozumnej. Charakterystyczną niepowtarzalność osoby można opisać przez wyróżnienie różnych treści: osoba to indywidualium ugruntowane w naturze duchowej, posiadające samodzielność niezastąpioną bądź niewymienialną. Osoba jako indywidualium kształtowane przez ducha jest niepowtarzalną i samodzielną jednością i całością. Mówiąc krótko: osoba jest indywidualnością duchową w swym jednorazowym byciu sobą⁶.

W spojrzeniu biblijnym należy wyróżnić dwa zasadnicze momenty: w holistycznym myśleniu biblijnym człowieka osoba jest całością ciała, duszy i ducha; podkreślając szczególne miejsce człowieka, Biblia jako element konstytuujący osobę wyróżnia duchowość⁷.

Człowiek jako całość ciała, duszy i ducha

W Starym Testamencie spotykamy różne „organy”, które są podkreślonymi przejawami tej całości, jaką według myśli biblijnej stanowi człowiek. Każdy z tych „organów” ma to do siebie, że to w nim właśnie może ujawniać się cała osobowość człowieka; bowiem każdy z nich może być podmiotem myśli i uczuć. Biblia Starego Testamentu nie postrzega ich jako pewne określone części człowieka, ale są to funkcjonalne przejawy osobowego życia człowieka. To całościowe postrzeganie przejawów życia człowieka jest specyfiką hebrajskiego sposobu myślenia⁸.

Zgodnie z rozumieniem biblijnym człowiek jest żywą jednością ciała (*bāsār*), duszy (*nefeš*) i ducha (*rûach*)⁹, jednością somatyczno-psychiczno-pneumatyczną. Ciało, dusza i duch są podstawowymi fenomenami istoty ludzkiej, są istotowymi strukturami (rzeczywistość statyczna) bądź istotowymi funkcjami (dynamiczne siły działania), które tworzą jednolitą całość przenikniętą duchem¹⁰. Wiele tekstów biblijnych mówi także skrótowo o całości cielesno-duchowej, łącząc w ten sposób ze sobą duszę i ducha w jedną duchową duszę, gdyż dusza (zasada wszelkiego życia) wydaje się być w człowieka w całości przeniknięta duchem¹¹.

⁴ Zob. M. FILIPIAK, *Aksjologiczne treści antropologii biblijnej*, dz. cyt., s. 9.

⁵ Cyt. za: M. GOGACZ, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 36, przyp. 13.

⁶ Zob. W. GRANAT, *Osoba ludzka*, Sandomierz 1961, s. 244-254; TENZE, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, dz. cyt., s. 62-72; A. RODZIŃSKI, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 44-57.

⁷ Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 79n.

⁸ Zob. tamże, s. 33; K. H. SCHELKLE, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1, Kraków 1984, s. 101-104.

⁹ Zob. A. GELIN, *Pismo święte o człowieku*, Paris 1971, s. 14n.

¹⁰ Zob. L. WCIÓRKA, *Filozofia człowieka*, Warszawa 1982, s. 109-121.

Ciało i duchowa dusza uznane są za podstawowe fenomeny człowieka, gdy w jahwistycznym opisie stworzenia w Starym Testamencie powiedziane jest: „Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia” (Rdz 2, 7).

W tym przedstawieniu, w którym Bóg opisany jest na sposób antropomorficzny, obrazy ziemi i tchnienia wyrażają głęboki sens: człowiek składa się z – pochodzącego z prochu ziemi – materialnego ciała oraz z duchowej duszy, pomyślanej tutaj jako tchnienie. Myślenie hebrajskie zwykle porusza się w tej dwojakości¹².

W 1 Tes 5, 23 znaleźć można odosobniony nowotestamentalny fragment, w którym duch i dusza nazwane zostają osobno: „Sam Bóg niech was całkowicie uświęca, aby nienaruszony duch (πνεῦμα) wasz, dusza (ψυχὴ) i ciało (σῶμα) bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego, Jezusa Chrystusa”.

W tym miejscu całość człowieka ujawnia się w wyrazisty sposób pod postacią tych trzech podstawowych fenomenów: ducha¹³, duszy¹⁴ i ciała¹⁵.

Trzy podstawowe fenomeny: ciało, dusza, duch opisywane są w Starym i Nowym Testamencie przy pomocy nie tych samych, lecz zmieniających się pojęć. Większą trudność w rozumieniu niesie ze sobą Pawłowa para pojęć: ciała (σάρξ)¹⁶ i ducha (πνεῦμα), która często rozumiana jest jako przeciwieństwo ciała i ducha¹⁷.

Święty Paweł ma tu jednak każdorazowo na myśli całego człowieka, to znaczy podstawowe postawy całego człowieka, a mianowicie człowieka poddanego władzy własnego „ja” oraz człowieka ukierunkowanego na Boga¹⁸.

JEDNOŚĆ: BIEGUNOWA, KOMPLEMENTARNA, ORGANICZNA

Nasuwa się pytanie: jaki model ukazujący jedność pozwoli nam scharakteryzować prawdziwe biblijne rozumienie relacji ciała, duszy i ducha?

Aby móc wyraźniej ukazać specyfikę modelu biblijnego, należy najpierw nazkicować poglądy dotyczące problemu duszy i ciała w antropologii greckiej.

¹¹ Zob. L. STACHOWIAK, *Biblijna koncepcja człowieka*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. BEJZE, t. 2, Warszawa 1968, s. 209-225.

¹² Zob. J. LEMAŃSKI, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 163-165 (Studia Biblica, t. 4).

¹³ Zob. E. Schweizer, πνεῦμα, [w:] TWNT, t. 6, s. 413-444.

¹⁴ Zob. E. Schweizer, ψυχὴ, [w:] TWNT, t. 9, s. 647-650.

¹⁵ Zob. E. Schweizer, σῶμα, [w:] TWNT, t. 7, s. 1054-1064.

¹⁶ Zob. E. Schweizer, σάρξ, [w:] TWNT, t. 7, s. 124-138.

¹⁷ Zob. K. ROMANIUK, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 172-174.

¹⁸ Zob. J. STĘPIEŃ, *Teologia świętego Pawła*, Warszawa 1979, s. 27-36.

U Platona mamy do czynienia z silnym dualizmem ciała i duszy¹⁹. Zgodnie z jego ujęciem, ciało i dusza są przeciwieństwami, które prowadzą w człowieku przymusowa koegzystencję. Preegzystująca dusza w wyniku kary zostaje zmuszona do zamieszkania w ciele, które staje się jej więzieniem; dusza czeka na wyzwolenie z więzienia ciała. Dzięki przeniknięciu duchem dusza jest czymś bardzo wartościowym, podczas gdy ciało z powodu swojej materialności jest czymś poślednim²⁰. Owo dualistyczne wartościowanie ciała i duszy przejął w swojej antropologii św. Augustyn²¹. Za sprawą historii oddziaływania jego myśli w teologii chrześcijańskiej św. Augustyn przyczynił się do pewnego zniekształcenia biblijnego poglądu na człowieka.

Arystoteles łączy ze sobą ciało i duszę. W jego „hilemorfizmie” (wszelki byt składa się z materii i formy), w odniesieniu do relacji ciało-dusza stwierdza się, że dusza jest formą ciała. W ten sposób góruje nad ciałem jako siłą kształtująca²².

Podejście arystotelesowskie przyjmuje św. Tomasz. Na sposób ściśle monistyczny uznaje duszę za jedyną formę ciała²³. Takie podejście staje się panujące w teologii scholastycznej i aż po czasy neoscholastyki stanowi dominujący model wyjaśniający.

Kontynuując kierunek platonizmu, hellenistyczne myślenie charakteryzuje się dychotomizmem lub trychotomizmem²⁴. W dychotomizmie, w dwudzielnosci, obok siebie stoją ciało i dusza jako dwie nieruchome części; w trychotomizmie, w trójdzielnosci, ciało, dusza i duch znajdują się obok siebie. Cechą charakterystyczną tego modelu jest to, że ciało, dusza i duch nie są ze sobą wewnętrznie połączone i dlatego zostają rozłączone po śmierci.

Prawie we wszystkich księgach Starego Testamentu ukazany jest człowiek jako nierozdzielna całość psychofizyczna. Należy więc wykluczyć z antropologii biblijnej trychotomię²⁵.

¹⁹ Zob. W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1983, s. 89-91; E. GILSON, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1965, s. 189.

²⁰ Zob. B. A. G. FULLER, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1963, s. 165.

²¹ Zob. E. GILSON, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 190; M. Krąpiec, Z. Zdybicka, *Augustyn*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, k. 1095-1099.

²² Zob. W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 11-12; E. GILSON, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 190; M. KRĄPIEC, *Arystoteles*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, dz. cyt., k. 963-967.

²³ Zob. W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 278; E. GILSON, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 191n.

²⁴ Zob. L. STACHOWIAK, *Zagadnienie dualizmu antropologicznego w Starym Testamencie i literaturze międzytestamentalnej*, STV 7 (1969) nr 2, s. 9n; TENŻE, *Biblijna koncepcja człowieka*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. BEJZE, dz. cyt., s. 221.

²⁵ Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, dz. cyt., s. 65-66.

W myśleniu biblijnym ciało, dusza i duch tworzą holistyczną, przenikającą się wzajemnie całość. Bliżej oznacza to, iż ciało, dusza i duch człowieka to biegunowa, komplementarna i organiczna jedność. Jedność biegunowa – na kształt biegunów magnetycznych bądź elektrycznych – oznacza to, że mamy tu do czynienia z różnorodnością fenomenów, ale nie z ich oddzieleniem; jest to napięcie, a nie walka; jest to zależność, ale nie wchłonięcie. Wyrażając to pozytywnie: jest to jedność komplementarna. Nie jest to zwykle bycie obok siebie, lecz bycie ze sobą; nie jest to wzajemne redukowanie siebie, lecz wzajemne uzupełnianie się²⁶.

Jako żywe uzupełnianie się jest to także jedność organiczna; nie jest to jakiś luźny zewnętrzny związek, lecz wewnętrzne połączenie. Zatem nie jest to wzajemne izolowanie się, lecz wzajemne przenikanie i oddziaływanie.

To całościowe wzajemne przenikanie się może zostać przedstawione w obrazie geometrycznym koła: osoba jest kołem, w którym trzy wymiary ciało, dusza, duch działają wspólnie jak trzy przecinające się okręgi.

Człowiek jako duchowość

To, co czyni człowieka stworzeniem niepowtarzalnym pomiędzy wszystkimi innymi stworzeniami ziemskimi, jest duch. Tylko i wyłącznie przy stworzeniu człowieka – jak w głęboki sposób przedstawia to opis jahwistyczny stworzenia – Bóg wykonuje szczególną czynność: tchnienie życia (Rdz 2, 7)²⁷.

Przy pomocy tego symbolu ukazane zostaje udzielenie czegoś boskiego, duchowej duszy. To dopiero duch konstytuuje osobę, tzn. tam, gdzie jest duch, można mówić o osobie²⁸.

ROZUM I WOLNOŚĆ

Duch zgodnie z perspektywą biblijną dzieli się z kolei na dwie podstawowe siły rozumu i wolności lub też ujmując rzecz ściślej²⁹, na dwie podstawowe siły rozsądku i woli³⁰. Te podstawowe siły powodują następujące działania: poznanie i decyzję, zrozumienie i wolne działanie, myślenie i poszanowanie odpowiedzialności, wiedzę i sumienie. Człowiek jest zatem istotą posiadającą rozum i wolność ze wszystkimi wynikającymi z tego działaniami.

²⁶ Zob. A. RODZIŃSKI, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 51-57.

²⁷ Zob. J. LEMAŃSKI, *Pięcioksiąg dzisiaj*, dz. cyt., s. 163-165.

²⁸ Zob. K. KOCH, *Der Güter Gefährlichstes, die Sprache, dem Menschen gegeben. Überlegungen zu Gen 2, 7*, BN 48 (1988), s. 50-60.

²⁹ Zob. W. GRANAT, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, dz. cyt., s. 94n.

³⁰ Zob. J. PASTUSZKA, *Znaczenie woli w życiu człowieka*, [w:] *W kierunku człowieka*, red. B. BEJZE, Warszawa 1971, s. 285-295; A. B. STEPIEŃ, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1976, s. 185-192.

W sposób pośredni obydwie osobowe siły i wynikające z nich czynności przedstawione są w opisie upadku człowieka na skutek grzechu (Rdz 3, 1-8). W etycznej sytuacji podejmowania decyzji chodzi o to, czy spożywać, czy nie spożywać z „drzewa poznania dobra i zła” – w sposób jak najbardziej wyraźny ujawnia się współdziałanie rozumu i wolności. Można zauważyć, jak działają tutaj rozumowe argumenty węża; widać wolność Ewy, która daje przyzwolenie, jej decyzję, a następnie decyzję Adama, by „zjeść” kuszący owoc³¹; widać następujące potem rozpoznanie, iż postąpili niesłusznie, i wreszcie – w obrazie nagości i ukrywania się przed Bogiem – nieczyste sumienie³².

W sposób dobitny i wyczerpujący cała literatura „mądrościowa” zajmuje się rozumem i wolnością człowieka (szczególnie Księga Przysłów, Księga Mądrości, Mądrości Syracha)³³. Literatura ta pod zbiorczym pojęciem mądrości sławi rozum człowieka we wszystkich jego rodzajach i nawołuje do prawego działania³⁴. Syrach w sposób skrótowy mówi o owym szczególnym darze, jaki Bóg-Stwórca dał ludziom: „Napełnił ich wiedzą i rozumem, o złu i dobru ich poczył” (17, 7).

Zgodnie z myślą Syracha (17, 5-13), Bóg obdarzył człowieka wolną wolą, zdolnością mówienia i postrzegania, zdolnością refleksji, rozumem, wiedzą, zdolnością rozróżniania dobra i zła³⁵.

W refleksji systematycznej wyróżnić można następujące stwierdzenie: rozum i wolność konstytuują osobę ludzką. Poprzez rozum człowiek posiada zdolność nie tylko rozpoznawania tego, co inne, ale także postrzegania siebie samego³⁶. Rozum (νοῦς) posiada zdolność osądzania (δοκιμάζειν).

U apostoła Pawła szczególnie wyakcentowana jest zdolność do podejmowania osądów moralnych, rozpoznawania „tego, co przystoi” (τὰ καθήκοντα – Rz 1, 28), tego, co doskonałe, miłe, dobre, odpowiadające woli Bożej (Rz 12, 2)³⁷.

Człowiek jest zatem istotą posiadającą samoświadomość³⁸. Dzięki wolności człowiek posiada zdolność nie tylko do wybierania pomiędzy różnymi możliwościami, lecz także kierowania swoimi różnymi motywami. Człowiek jest zatem istotą, która dysponuje sobą, stanowi o sobie.

³¹ Zob. W. CHROSTOWSKI, *Anatomia pokusy (Rdz 3, 1-6)*, PP 5 (1984), s. 198-207.

³² Zob. J. SUŁOWSKI, *Czy Adam i Ewa „byli nady”*, Łódź 1998, s. 23-34; Z. KIERNIKOWSKI, *Dwoje jednym ciałem*, Warszawa 2000, s. 44-56.

³³ Zob. S. POTOCKI, *Mądrość na Starożytnym Wschodzie i w Izraelu*, [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Mądrość starotestamentowego Izraela*, red. S. POTOCKI, J. WARZECHA, t. 6, Warszawa 1999, s. 13-31.

³⁴ Zob. S. POTOCKI, *Rady i mądrości. Jak rozumieć Pismo święte*, t. 5, Lublin 1993, s. 6.

³⁵ Zob. M. FILIPIAK, *Aksjologiczne treści antropologii biblijnej*, dz. cyt., s. 41.

³⁶ Zob. J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 56-60.

³⁷ Zob. tamże, s. 57n.

³⁸ Zob. A. B. STĘPIEŃ, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1976, s. 98n

Poprzez samoświadomość człowiek posiada relację do siebie samego i samopoznanie. Dzięki możliwości dysponowania sobą człowiek posiada kontrolę nad samym sobą, możliwość decydowania o sobie i potwierdzania siebie. Poznanie siebie i afirmacja siebie są przesłankami dla ludzkiego „ja”, bycia sobą³⁹. Posiadanie „ja” z kolei jest warunkiem dla „ty”, czyli dla ludzkiego spotkania i ludzkiej wspólnoty.

W Starym Testamencie jest bardzo wiele razy zaakcentowana prawda, że człowiek nie może obejść się bez drugiego człowieka na płaszczyźnie materialnej i kulturalnej, a także do pełnego rozwoju w dziedzinie religijnej niezbędny jest drugi człowiek⁴⁰. Stary Testament niejednokrotnie podkreśla solidarność w dobru jak też i w złu; dotyczy to pośredników, którzy stanowią źródło błogosławieństwa Bożego dla danej społeczności (Rdz 12, 2-3), ale także takich pośredników, którzy sprowadzają zło (2 Sm 21, 24).

Z innej perspektywy wyrazić to można następująco: dzięki współdziałaniu rozumu i wolności człowiek staje się istotą etyczną⁴¹. Dzięki rozumowi człowiek posiada wgląd w różnicę pomiędzy dobrem a złem; dzięki wolności człowiek posiada wybór podjęcia decyzji na rzecz dobra lub zła. W ten sposób człowiek jest osobicie odpowiedzialny za swe działanie; jest istotą odpowiedzialną.

Owo bycie odpowiedzialnym ujawnia się w fenomenu sumienia⁴². Sumienie (συνείδησις) jest wewnętrzną instancją osądu, w której to każdy pojedynczy człowiek doświadcza, czy jego osobiste działanie jest dobre czy złe. Sumienie jest wewnętrzną instancją decydującą, w której każdy pojedynczy człowiek postanawia pójść drogą działania osobicie dla niego właściwą.

Tę władzę i zdolność osądu moralnego apostoł Paweł przypisuje wszystkim ludziom⁴³ (2 Kor 4, 2n): „Poddajemy siebie samych w obliczu Boga osądowi sumienia każdego człowieka” (zob. także Rz 2, 14n; 13, 5).

W sumieniu jest jądro moralnej tożsamości, a przez to najgłębszej tożsamości własnego „ja” człowieka. W sumieniu ujawnia się ostateczna niemożność rozporządzania ludzka osobą.

JĘZYK I KULTURA

W ujęciu biblijnym bezpośrednim skutkiem otrzymania ducha, zewnętrznie dostrzegalnymi skutkami działania rozumu i wolności są podarowane człowiekowi dwie niepowtarzalne zdolności: język i kultura⁴⁴.

³⁹ Zob. L. WCIÓRKA, *Filozofia człowieka*, dz. cyt., s. 66n.

⁴⁰ Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, dz. cyt., s. 97.

⁴¹ Zob. H. D. WENDLAND, *Ethik des Neuen Testament*, t. 4: *Grundrisse zum Neuen Testament*, Göttingen 1978, s. 4-31.

⁴² Zob. J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 60-63.

⁴³ Zob. tamże, s. 60.

Wskazanie na człowieka jako na istotę językową pojawia się w Księdze Rodzaju (2, 19n) – wśród wszystkich stworzeń tylko Adam potrafi mówić i dzięki temu wolno mu nadawać wszystkim zwierzętom nazwy⁴⁵. Zdolność mówienia człowieka umożliwia rozmowę, tzn. wymianę myśli poprzez pytanie i odpowiedź. To, że ta umiejętność człowieka dana mu od zarania była wyróżnieniem, staje się widoczne w rozdziałach 3 i 4 Księgi Rodzaju, w których Bóg prowadzi rozmowy z pierwszymi ludźmi, Adamem i Ewą, a także Kainem⁴⁶.

O człowieku jako o istocie kulturowej mówi Księga Rodzaju (2, 15): Bóg umieszcza człowieka w ogrodzie Eden, aby ten „uprawiał go i doglądał”. Człowiekowi polecone jest zatem kultywowanie i zachowywanie⁴⁷. Z perspektywy tego podwójnego zadania należy także interpretować często cytowane polecenie tworzenia kultury z Księgi Rodzaju (1, 28), by czynić sobie ziemię „poddaną”⁴⁸.

W odniesieniu do człowieka jako do istoty językowej należy poczynić następujące uwagi systematyczne: język jest zmysłowo doświadczalnym wyrazem duchowości człowieka. Duchowe pojęcia myśli stają się słyszalne w dźwiękach wymienianych słów i widzialne w znakach pisma⁴⁹. Dzięki językowi składającemu się ze słów ujawniają się decydujące, specyficzne cechy człowieka: ponieważ język nie jest wrodzonym instynktem, lecz zostaje nabyty poprzez włączenie do grupy językowej, jest on porozumiewaniem się, które opiera się na tradycji. W taki sposób człowiek okazuje się także istotą posiadającą tradycję. Ponieważ język werbalny umożliwia przekazywanie doświadczeń i wiedzy, człowiek może pouczać innych dzięki przekazywaniu informacji. W ten sposób człowiek okazuje się istotą uczącą się i nauczającą. Ponieważ język werbalny jest możliwy tylko dlatego, że człowiek potrafi w pamięci długoterminowej przechowywać nieobecne rzeczy i przeżycia w postaci pojęć, to zdolność zapamiętywania jest czymś decydującym dla człowieka. W taki sposób człowiek okazuje się być istotą pamiętającą.

⁴⁴ Zob. A. RODZIŃSKI, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 120-125; A. B. STEPIEŃ, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1976, s. 131-140; P. JAROSZYŃSKI, *Filozofia kultury*, [w:] *Rozumieć człowieka i jego działanie*, red. P. GONDEK, t. 2, Lublin 2000, s. 221-242.

⁴⁵ Zob. A. M. BESNARD, *Le mystère du nom*, Paris 1962, s. 25-29; J. SYNOWIEC, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków 2001³, s. 111; T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, Tarnów 1997, s. 158-159; J. LEMAŃSKI, *Pięcioksiąg dzisiaj*, dz. cyt., s. 169.

⁴⁶ Zob. R. BRANDSCHEIDT, *Kain und Abel. Die Sündenfallerzählung des Jahwisten in Gen 4, 1-16*, TThZ 106 (1997), s. 1-21; W. PIKOR, *Zbawienie-zmaganie o Boże oblicze na twarzy Kaina (Rdz 4, 1-16)*, „*Verbum vite*” 1 (2002), s. 29-39.

⁴⁷ Zob. J. SUŁOWSKI, *The Mission of the Man According to Gen 2, 4b-17*, t. 2, Poznań 2001, s. 7-27 (Theologia Bogosłowie, 1.2).

⁴⁸ Zob. M. W. H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte*, t. II, Neukirchen 1967, s. 142, 147; J. KUDASIEWICZ, *Nowotestamentalne rozumienie pracy na tle ówczesnych poglądów*, [w:] *Życie społeczne w Biblii*, red. G. WITASZEK, Lublin 1997, s. 45

⁴⁹ Zob. J. Życiński, *Język i metoda*, Kraków 1983, s. 23n.

Ponieważ człowiek dzięki językowi może przekazywać swoje osobiste myśli i uczucia, dlatego język umożliwia komunikację międzyludzką. W ten sposób człowiek okazuje się istotą komunikującą się.

Skoro dzięki językowi może prowadzić z innymi ludźmi rozmowę polegającą na mówieniu i odpowiadaniu, dlatego też język umożliwia dialog; człowiek okazuje się istotą dialogiczną. Także dzięki językowi może zwracać się do Boga⁵⁰, dlatego też język umożliwia modlitwę; w ten sposób człowiek okazuje się istotą modlącą się⁵¹.

W odniesieniu do człowieka jako do istoty kulturowej należy poczynić następujące uwagi systematyczne: kultura jest obiektywizowaną na zewnątrz duchowością człowieka; jest ona, jak zauważył G. W. F. Hegel, obiektywnym duchem⁵². Kultura wyrasta z rozumu i wolności człowieka. Rozum i wolność posiadają, jak i rozwijają na zewnątrz, nieskończoną otwartość. Rozum jest nieskończoną otwartością na poznanie. Poszukuje on poznania w sposób bezgraniczny i ciągle nowy. W ten sposób wolność stanowi podstawę i bodziec dla kulturowej kreatywności we wszystkich dziedzinach techniki i wszystkich obszarach sztuki⁵³.

Jak więc można zauważyć, antropologia teologiczna oparta o świadectwo Biblii stanowi wielką i złożoną bazę treści dla antropologii filozoficznej. Po przedstawieniu ogólnego szkicu orientacyjnego, kolejnym krokiem winno być analityczne przedstawienie przesłania egzegetycznego poszczególnych jej aspektów.

Poznań

KS. STANISŁAW ORMANTY TChr.

Summary

Man as a Personal Being in the Light of Biblical Anthropology

This article presents a general outline of biblical anthropology that constitutes the contents foundation of philosophical anthropology. Within the scope of the biblical view of man two basic dimensions of man play the decisive role: the personal and the social dimension. The personal being and the social being remain in close relationship with each other.

Being a person on the human level is characterized by direction towards community and development within community. Furthermore, a specifically human community takes shape through respect for and support of human personality. A human person is a relation; only through the relation man becomes a person in its entirety. In other words, a human being exists within communication, realizes himself by means of communication.

⁵⁰ Zob. R. ŁUKASZYK, *Osobowy charakter wiary religijnej*, [w:] *W kierunku człowieka*, red. B. BEJZE, Warszawa 1971, s. 202; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, dz. cyt., s. 103.

⁵¹ Zob. M. GOGACZ, *Wokół problemu osoby*, dz. cyt., s. 41-42.

⁵² Zob. M. JĘDRASZESKI, *Antropologia filozoficzna*, t. 3, Poznań 1991, s. 24-26.

⁵³ Zob. J. SIEG, *Kultura, praca i technika*, [w:] *Człowiek-istnienie-działanie*, red. R. DAROWSKI, Kraków 1974, s. 139-192.

The notion of person can be described by distinguishing and emphasizing its various facets: a person is an individual founded in the spiritual nature, possessing a quality of irreplaceable or non-interchangeable autonomy. A person is shaped by spirit and constitutes an unrepeatable and self-governed unity and wholeness.

This article presents man as wholeness to which belong three basic human manifestations: that of the body, the soul and the spirit, as it is presented in the Judaistic biblical exegesis of Creation (Gen. 2: 7). Within the spiritual aspect of man focus was placed on the notions of reason and freedom as well as language and culture.

ks. Stanisław Wronka

Transliteracja i transkrypcja alfabetu hebrajskiego

Pisanie czcionką hebrajską w dobie komputerów jest technicznie bardzo ułatwione, ale wciąż używa się zapisu słów hebrajskich przy pomocy alfabetu łacińskiego, i to zarówno w publikacjach popularnonaukowych, jak i w pracach ściśle naukowych. Panuje przy tym duża różnorodność stosowanych systemów zapisu, tak że w praktyce trudno spotkać dwóch autorów, nawet tej samej narodowości, którzy oddawaliby wyrazy hebrajskie w identyczny sposób. A niekiedy bywa i tak, że ten sam autor stosuje różny zapis w obrębie jednego dzieła. Taki stan rzeczy bierze się zapewne często z niedopatrzania wydawcy lub z trudności typograficznych w uwzględnianiu wszystkich znaków diakrytycznych, ale jest też po części spowodowany tym, że zapisywanie tekstu hebrajskiego alfabetem łacińskim nie jest rzeczą prostą.

Dlatego chcielibyśmy przedstawić pewien system, wybierając konkretne rozwiązania spośród wielu istniejących i używanych zapisów, i wyjaśnić go¹. Być może propozycja ta mogłaby stać się przedmiotem dyskusji, aby dojść do pewnych uzgodnień. To prawda bowiem, że *varietas delectat*, ale w tym wypadku jednolitość i precyzja byłyby chyba bardziej pożądane, zwłaszcza przez nieznających lepiej języka hebrajskiego, choć zapewne nie tylko przez nich.

Transliteracja a transkrypcja

Najpierw jednak konieczne jest rozróżnienie pomiędzy transliteracją a transkrypcją, którego na ogół się nie dostrzega, używając dwóch terminów

¹ Istnieje ogromna rozpiętość wśród systemów zapisywania tekstu hebrajskiego alfabetem łacińskim, od maksymalistycznych starających się oddać każdy graficzny znak hebrajski po minimalistyczne inspirowane się przeważnie współczesną wymową hebrajską. Naukowcy próbują znaleźć kompromis pomiędzy tymi dwoma tendencjami, co nie jest jednak łatwe; por. P. JOUON, T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, tłum. z francuskiego, t. 1, Roma 1991 (1996), s. 35-36 (Subsidia Biblica, 14.1). Nasza propozycja skłania się ku rozwiązaniom maksymalistycznym, chociaż podamy też przykłady uproszczonej transliteracji i transkrypcji.

zamiennie. Tymczasem językoznawcy zwracają uwagę na różnice pomiędzy tymi dwoma pojęciami.

„Przez transliterację rozumiemy taką konwersję pisma, która polega na oddawaniu liter jednego alfabetu za pomocą liter innego alfabetu (w razie potrzeby zaopatrzonych w nietypowe znaki diakrytyczne) bez uwzględnienia fonetycznych właściwości głosek oznaczanych przez litery w alfabecie transliterowanym.

Przez transkrypcję natomiast rozumiemy taką konwersję pisma, która polega na oddawaniu fonetycznym właściwości głosek oznaczanych literami jednego alfabetu za pomocą systemu ortograficznego innego alfabetu.

Różnica między transliteracją i transkrypcją jest więc dość istotna: w transliteracji chodzi jedynie o konsekwentne oddawanie liter jednego alfabetu za pomocą liter innego alfabetu, w transkrypcji natomiast – o oddawanie brzmienia poszczególnych głosek.

Inny jest również zakres zastosowania transliteracji, a inny – transkrypcji. System transliteracji stosujemy w pracach ściśle naukowych, w językoznawstwie oraz przy sporządzaniu opisów katalogowych i bibliograficznych w bibliotekach naukowych; system transkrypcji – we wszystkich wydawnictwach popularnych, popularnonaukowych i artystycznych oraz we wszystkich bibliotekach szkolnych, i powszechnych”².

System transliteracji i transkrypcji

Zobaczmy teraz tabelę proponowanego systemu transliteracji i transkrypcji, najpierw spółgłosek hebrajskich, a potem znaków samogłoskowych.

SPÓLGŁOSKI

<i>Litera</i>	<i>Nazwa</i>	<i>Transliteracja</i>	<i>Transkrypcja</i>	<i>Wartość liczbowa</i>
א	<i>’āleḥ</i>	’	–	1
ב ב	<i>bēṭ</i>	<i>b, ḥ</i>	<i>b, w</i>	2
ג ג	<i>ḡīmel</i>	<i>g, ḡ</i>	<i>g</i>	3
ד ד	<i>dālet</i>	<i>d, ḏ</i>	<i>d</i>	4
ה	<i>hē’</i>	<i>h</i>	<i>h</i>	5
ו	<i>wāw</i>	<i>w</i>	<i>w</i>	6
ז	<i>zājīn</i>	<i>z</i>	<i>z</i>	7
ח	<i>hēṭ</i>	<i>h</i>	<i>ch</i>	8
ט	<i>tēṭ</i>	<i>t</i>	<i>t</i>	9
י	<i>jōḏ</i>	<i>j</i>	<i>j</i>	10

² *Słownik ortograficzny języka polskiego wraz z zasadami pisowni i interpunkcji*, red. M. SZYM-CZAK, Warszawa 1976, s. 140; por. S. SIEROTWIŃSKI, *Słownik terminów literackich*, Kraków⁵ 1994, s. 269; *Transliteracja alfabetu hebrajskiego*, Wydawnictwa Normalizacyjne 1975, s. 1-2.

ך כ פ	<i>kāp</i>	<i>k, k</i>	<i>k, ch</i>	20, 500 ³
ל	<i>lāmed</i>	<i>l</i>	<i>l</i>	30
מ ם	<i>mēm</i>	<i>m</i>	<i>m</i>	40, 600
ן נ	<i>nūn</i>	<i>n</i>	<i>n</i>	50, 700
ס	<i>sāmek</i>	<i>s</i>	<i>s</i>	60
ע	<i>‘ājīn</i>	<i>‘</i>	—	70
ף פ פ	<i>pē(h)</i>	<i>p, p̄</i>	<i>p, f</i>	80, 800
צ ץ	<i>sādē(h)</i>	<i>s</i>	<i>c</i>	90, 900
ק	<i>qōp</i>	<i>q</i>	<i>q</i>	100
ר	<i>rēš</i>	<i>r</i>	<i>r</i>	200
ש	<i>śīn</i>	<i>ś</i>	<i>s</i>	300
שׁ	<i>šīn</i>	<i>š</i>	<i>sz</i>	..
ת ת	<i>tāw</i>	<i>t, t</i>	<i>t</i>	400

ZNAKI SAMOGŁOSKOWE

Znak	Nazwa znaku	Transliteracja	Transkrypcja
בּ	<i>pátah</i>	<i>ba</i>	<i>ba</i>
בֿ	<i>qāmes</i>	<i>bā</i>	<i>ba</i>
בֿי	(nie na końcu wyrazu)	<i>bā</i>	<i>ba</i>
בֿה	(tylko na końcu wyrazu)	<i>bā(h)</i>	<i>ba</i>
חֿ	<i>hātēp pátah</i>	<i>h²</i>	<i>cha</i>
חֿ	<i>pátah furtivum</i> (tylko na końcu wyrazu)	<i>ʰh</i>	<i>ʰch</i> (bardzo krótkie)
בֿֿ	<i>s^egōl</i>	<i>be</i>	<i>be</i>
בֿֿ	<i>sērē</i>	<i>bē</i>	<i>be</i>
בֿיֿ	<i>sērē gādōl</i>	<i>bē</i>	<i>be</i>
בֿיֿ	<i>s^egōl gādōl</i>	<i>bē</i>	<i>be</i>
בֿה	(tylko na końcu wyrazu)	<i>bē(h)</i>	<i>be</i>
בֿה	(tylko na końcu wyrazu)	<i>be(h)</i>	<i>be</i>
בֿֿ	<i>śwā’</i>	<i>b^e, b</i>	<i>b^e</i> (bardzo krótkie), <i>b</i>
חֿֿ	<i>hātēp s^egōl</i>	<i>h^e</i>	<i>che</i>
בֿֿ	<i>qāmes hātūp</i>	<i>bo</i>	<i>bo</i>
בֿֿ	<i>hōlem</i>	<i>bō</i>	<i>bo</i>
בֿו	<i>hōlem gādōl (wāw hōlem)</i>	<i>bō</i>	<i>bo</i>
בֿה	(tylko na końcu wyrazu)	<i>bō(h)</i>	<i>bo</i>
חֿֿ	<i>hātēp qāmes</i>	<i>h²</i>	<i>cho</i>
בֿֿ	<i>hīreq</i>	<i>bi</i>	<i>bi</i>
בֿיֿ	<i>hīreq gādōl</i>	<i>bī</i>	<i>bi</i>
בֿֿ	<i>qibbūs</i>	<i>bu</i>	<i>bu</i>
בֿו	<i>śūreq</i>	<i>bū</i>	<i>bu</i>

Objaśnienia spółgłosek

Brak *dagesza* (kropka w środku spółgłoski) w grupie *BeGaDKeFaT* zaznaczamy w transliteracji przez dodanie kreski pod lub nad literą: קָטַב *kātab* (napisał), מִגְדָּל *mīgdāl* (wieża), נָדַף *nāḏāp* (rozwiął)⁴. W transkrypcji brak *dagesza* uwidacznia się tylko przy trzech spółgłoskach z tej grupy, które mają wówczas wyraźnie inną wymowę, nie zwarto-wybuchową, lecz szczelino-wo-przydechową: בּ *w*, כּ *ch*, פּ *f*. *Dagesz forte* oznaczający podwojenie spółgłoski oddaje się przez powtórzenie danej litery. Występuje on najczęściej w spółgłosce znajdującej się w środku wyrazu: הַמֶּלֶךְ *hammelek* (król), bardzo rzadko w literze początkowej: מַה־טוֹב *ma(h)-ttōb* (jak dobry), הָיִיתָ *hājītā* *bbānū* (byłeś w nas)⁵, a tylko sporadycznie w literze końcowej: אַתָּה *'atē* (ty, rodz. żeński). W spółgłoskach spoza grupy *BeGaDKeFaT* *dagesz* jest zawsze *forte*, natomiast we wspomnianej grupie może być także *lene*, kiedy oznacza tylko zwarto-wybuchową wymowę tych spółgłosek: *b, g, d, k, p, t*. Ma to miejsce prawie zawsze w literze początkowej: בַּיִת *bājīt* (dom), natomiast w środku i na końcu wyrazu tylko wtedy, gdy przed spółgłoską z *dageszem* stoi *sz⁶wa*, niewymawiane nigdy w tej pozycji: מִדְּבָר *midbār* (pustynia), כָּתַבְתָּ *kātabt⁶* (napisałaś). W przeciwnym razie, gdy poprzedza ją jakaś samogłoska, spółgłoska jest zawsze podwojona: בַּבַּיִת *babbājīt* (dom), כִּפְּרָה *kipper* (odpokutował)⁶.

³ Te setki oznaczane są przez formy końcowe liter: ך, ם, ן, ם, ן, ך, ן; por. J. W. L. ROSŁON, *Podręcznik języka hebrajskiego. Kurs podstawowy i wyższy*, Warszawa 1969, 135; *Transliteracja alfabetu hebrajskiego*, s. 3-4.

⁴ Spółgłoski *g* i *p* można też po prostu podkreślić (*g, p*) lub postawić kreskę zupełnie pod nimi (*g, p*), jak to czynią np. G. DELANA, A. SPREAFICO, S. BAZYLIŃSKI, *Wprowadzenie do hebrajszczyzny biblijnej*, tłum. z włoskiego, Warszawa 2001, s. 7. Dawniej, gdy spółgłoski tej grupy nie miały *dagesza*, dodawano do nich *h*: *bh, gh, dh, kh, ph* (lub *f*), *th*; por. np. P. JOUON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1923 (1965), s. 12. 17; A. CARROZZINI, *Grammatica della lingua ebraica*, 2^a 1966 (1996), s. 1. P. JOUON, T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, s. 21. 35, transliterują *ḥ* przez *h* z łukiem u dołu. Inni natomiast oddają tę spółgłoskę przez *x*.

⁵ W ostatnim przykładzie jest to tzw. *dagesz* łączący, spowodowany ścisłym związkiem dwóch wyrazów. Stawia się go czasem w początkowej spółgłosce wyrazu, jeśli ma on akcent na pierwszej sylabie i jest poprzedzony wyrazem kończącym się na nieakcentowane *-ā, -ā(h), -e(h)* lub wyjątkowo *-ū*; por. P. JOUON, T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, s. 80-82; A. CARROZZINI, *Grammatica della lingua ebraica*, s. 8; T. O. LAMBDIN, *Introduction to Biblical Hebrew*, London 1973 (1980), s. 208.

⁶ Pewna dwuznaczność może występować przy *j* z *dageszem* poprzedzonym przez *i* וִי. Można bowiem czytać tę zbitkę jako *i + j* albo jako *ijj*. Chyba słuszniejsza jest ta druga lektura: נֹכְרִיָּה *nokrijā(h)* (obca), nie *nokrijā(h)*; אִיּוֹב *'ijjōb* (Hiob), nie *'ijōb*; por. *Transliteracja alfabetu hebrajskiego*, s. 6; P. JOUON, T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, s. 264-265. 267. 269. 271; E. JENNI, *Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments. Neubearbeitung des „Hebräischen Schulbuchs“ von Hollenberg-Buade*, Zweite, durchgesehene Auflage, Basel-Frankfurt am Main 1981, s. 226; C. JAKUBIEC (opr.), *Księga Hioba. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – eskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu 7, 1), Poznań-Warszawa 1974, s. 23; T. O. LAMBDIN, *Introduction to Biblical Hebrew*, s. XXVII.

Formy końcowe pięciu spółgłosek (*KaMNaFeC*) oddajemy w transliteracji i transkrypcji identycznie jak ich formy podstawowe: כַּלֶּךְ *kallēk*, *kallech* (synowa twoja), מַיִם *májim* (wody), נָתַן *nātan*, *natan* (dał), כַּפַּף *kāpāp*, *kafaf* (zgiął), צִיץ *sūs*, *cuc* (kwitnąć).

Spółgłoski gardłowe א i ע zaznaczamy w transliteracji jak odpowiednio przydech słaby i mocny w grece (´, ˊ), z tym że nie piszemy ich nad samogłoską, lecz samodzielnie: אָדָם *ādām* (człowiek), נָעַר *ná'ar* (młodzieniec).

Dla odróżnienia spółgłosek gardłowych ה i ח, pierwszą transliteruje się przez *h*, a drugą przez *h* z kropką u dołu (*h*). W transkrypcji natomiast ה oznacza się też przez *h* i wymawia jak nasze *h*, a ח – przez *ch* i wymawia mocniej, bardziej gardłowo⁷.

Podobnie, aby odróżnić ט od ת, pierwszą oznaczamy w transliteracji przez *t* z kropką u dołu (*t*), a drugą przez *t*. Wymowa tych spółgłosek jest prawie identyczna, dlatego w transkrypcji używamy *t* dla oznaczenia ט, ת i ח.

Spółgłoskę י transliterujemy i transkrybujemy przez *w*, i wymawiamy jako *w*, nie *f*⁸. Literę י oddajemy z kolei przez *j*, gdyż odpowiada ona dość dobrze głosce hebrajskiej⁹.

Spółgłoskę ש oddajemy w transliteracji przez *s*, natomiast w transkrypcji przez *c*, ponieważ mimo że nie odpowiada ona fonetycznie dokładnie głosce hebrajskiej, to jest najbardziej do niej zbliżona¹⁰.

⁷ W języku polskim *h* i *ch* wymawia się jednakowo, bezdźwięcznie. Dawniej w niektórych regionach Polski (kresy wschodnie, pogranicze ze Słowacją, Ukrainą i Białorusią) *ch* wymawiano bezdźwięcznie, a *h* dźwięcznie; por. Słownik ortograficzny języka polskiego, red. M. Szymczak, s. 28; Z. KLEMENSIEWICZ, *Prawidła poprawnej wymowy polskiej*, Wrocław-Warszawa-Kraków⁵1967 (Biblioteczka Towarzystwa Miłośników Języka Polskiego, 10), s. 15; P. BAK, *Gramatyka języka polskiego. Zarys popularny*, Warszawa⁹1995, s. 78 (Biblioteka Miłośników Języka).

⁸ Wymowa י jak polskie *ł* jest dziś rzadka, proponuje ją np. M. TOMAL, *Język hebrajski biblijny*, Warszawa 2000, s. 20 (Języki Azji i Afryki), a dawniej czynił to P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, s. 12. 30. W publikacjach zachodnich spółgłoska ta bywa najczęściej transliterowana i transkrybowana przez *v*.

⁹ Prace w języku angielskim, francuskim i hiszpańskim używają *y*, gdyż *j* wymawia się w nich inaczej, natomiast w publikacjach niemieckich i włoskich pojawia się *j*, czasem obok *y*; por. E. JENNI, *Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, s. 18. 21. 29-30; A. CARROZZINI, *Grammatica della lingua ebraica*, s. 1; G. DEIANA, A. SPREAFICO, *Guida allo studio dell'ebraico biblico*, III Edizione, Roma 1992 (1998), s. 5. Także P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, s. 12, wymienia obydwie możliwości.

¹⁰ Ta transkrypcja jest dość powszechna w publikacjach polskich, zarówno dotyczących języka hebrajskiego biblijnego (por. G. DEIANA, A. SPREAFICO, S. BAZYLIŃSKI, *Wprowadzenie do hebrajszczyzny biblijnej*, s. 7; A. KUŚMIREK (przeł. i opr.), *Hebrajsko-polski Stary Testament. Księga Rodzaju. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, transkrypcją oraz indeksami rdeni*, Warszawa 2000, s. XIV), jak i współczesnego (por. A. KLUGMAN, *Nowy słownik polsko-hebrajski hebrajsko-polski*, Warszawa-Tel Awiw³1999, s. VII; S. RONEN, M. SOBELMAN, *Samouczek języka hebrajskiego*, Warszawa-Tel Awiw 2000, s. 9). W publikacjach zachodnich wymowę spółgłoski ש opisuje się zwykle przez *ts*, chociaż i ta zbitka nie jest identyczna z dźwię-

Spółgłoska q jest transliterowana i transkrybowana przez q , a wymawia się ją zawsze jako k^{11} .

Znakiem transliteracyjnym dla w jest s^{12} , z tym że trzeba pamiętać, iż spółgłoska ta wymawiana jest jako s i tak oddawana w transkrypcji. Natomiast litera w jest oznaczana w transliteracji jako š , a wymawia się ją i transkrybuje jako sz^{13} .

Jak widać, transliteracja hebrajskich spółgłosek w tym systemie jest bardzo precyzyjna, każda litera ma swój odpowiednik w języku łaćńskim. Natomiast w transkrypcji pewne znaki są niejednoznaczne: w może wskazywać na v lub v , ch – na h , z lub ewentualnie zh , t – na t , h lub h , s – na s lub w , sz – na w lub ewentualnie w czy w .

Objaśnienia samogłosek

Oznaczanie samogłosek hebrajskich jest bardziej skomplikowane. W tabeli przedstawiono wszystkie możliwe warianty kolejno dla samogłosek: a , e , o , i , u . Spółgłoski v i h zostały użyte jedynie po to, by pokazać położenie znaków samogłoskowych. Występujące także w tabeli h , v i v nie mają wartości spółgłosek, a więc nie wymawia się ich, lecz są to tzw. *matres lectionis*, które pomagały pierwotnie odczytać właściwą samogłoskę w tekście spółgłoskowym.

Logika oddawania znaków samogłoskowych jest tu przejrzysta. Samogłoski krótkie są oznaczane prostą literą: a , e , o , i , u ; samogłoski długie – literą z kreską u góry: ā , ē , ō ; samogłoski długie z v lub v jako *mater lectionis* – literą z daszkiem: vā , vē , vō . Trzeba zwrócić uwagę, że aby oddać różnicę pomiędzy vā i vā , dla drugiej samogłoski dodaje się pod ē kropkę (ē)¹⁴. Samogłoski zredukowane (niektórzy nazywają je półsamogłoskami), czyli *szēwa* proste i *szēwa* złożone, piszemy w indeksie górnym, aby zaznaczyć, że nie są pełnymi samogłoskami i nie tworzą pełnej

kiem hebrajskim; por. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, s. 16; P. JOÜON, T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, s. 28; T. O. LAMBDIN, *Introduction to Biblical Hebrew*, s. XVI; E. JENNI, *Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, s. 28. Można by się zastanowić, czy nie używać c także w transliteracji, która przecież nie musi oddawać dokładnie dźwięku hebrajskiego, jak czyni to A. KUŚMIREK, s. XIV. Niektórzy autorzy niemieccy transliterowaliby z przez z , wymawiane podobnie jak nasze c , ale litera ta oddaje już t .

¹¹ Niekiedy jest też transkrybowana przez k .

¹² Godna uwagi jest propozycja A. KUŚMIREK (przeł. i opr.), *Hebrajsko-polski Stary Testament. Księga Rodzaju*, s. XIV, by oddawać tę spółgłoskę przez š . Litera ta wydaje się odpowiedniejsza od š , ponieważ nawiązuje do š dla w , a nie kojarzy się z naszym š . Przeciw przemawia właściwie tylko to, że š weszło już powszechnie w użycie.

¹³ W językach zachodnich w transkrybuje się na ogół przez sh .

¹⁴ E. JENNI, *Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, s. 32, oddaje samogłoski z v i v jako *mater lectionis* podobnie jak samogłoski długie bez nich: ā , ē , ā , ō , ū . *Transliteracja alfabetu hebrajskiego*, s. 6, oddaje vā przez $\text{ā}(y)$. Można też spotkać zapis ē dla vā .

sylaby: ־^e , ־^a , ־^e , ־^o ¹⁵. Również *patach furtivum*, który pojawia się pod końcową spółgłoską gardłową: ה (ה musi mieć kropkę w środku, tzw. *mappiq*, jeśli ma być spółgłoską na końcu wyrazu), ה, ו, gdy przed nią stoi długie e, i, o lub u, piszemy w indeksie górnym, bo nie jest samodzielną samogłoską i nie tworzy sylaby: רחח *rū^ah* (duch)¹⁶.

W wymowie nie słycać praktycznie, czy samogłoska jest krótka, czy długa, dlatego w transkrypcji używa się prostych liter: a, e, o, i, u. Wyjątek stanowią *sz^ewa* proste i *patach furtivum*, które wymawia się rzeczywiście krótko, dlatego transkrybujemy je także w indeksie górnym: ^e, ^a. Taki zapis jest chyba zrozumiały nawet dla nieznaających hebrajskiego, że mianowicie chodzi o bardzo krótką samogłoskę.

Przy ו i ש trzeba uważać na samogłoskę *ō*, bo czasem nie jest ona oznaczona osobną kropką, lecz „ukrywa się” w kropce spółgłoski. Pamiętając, że wyraz hebrajski musi zaczynać się od spółgłoski (wyjątkiem jest tylko początkowe ו *ū*, które stanowi jednak szczególną postać spójnika ו ^w [i]), i że każda spółgłoska musi mieć swoją samogłoskę, łatwo sobie poradzić z tym problemem: משה czytamy więc jak משה *mōše(h)* (Mojżesz), שרה – jak שרה *šōrēp* (płonący), א ורן – po prostu *šōm^erōn* (Samaria).

Matres lectionis mogą niekiedy przysparzać trudności. W wypadku ה sprawa jest bardzo jasna: na końcu wyrazu spółgłoska ta jest zawsze *mater lectionis*, dlatego w transliteracji będziemy ją stawiać wtedy w nawiasie, a w transkrypcji w ogóle jej nie uwzględnimy: תורה *tōrā(h)*, *torā* (pouczenie, prawo), שדה *š^edē(h)*, *š^ede* (pole, w *status constructus*), שדה *šāde(h)*, *sade* (pole), שלמה *š^elōmō(h)*, *sz^elomo* (Salomon). Na początku i w środku wyrazu ה jest zawsze spółgłoską: הלך *hālāk* (poszedł), אלהים *‘lōhīm* (bogowie, Bóg). Jeśli

¹⁵ Dokładnie tak transliteruje *sz^ewa* J. WEINGREEN, *A Practical Grammar for Classical Hebrew*, Second edition, Oxford 1959 (1967), s. 9-10. T. O. LAMBDIN, *Introduction to Biblical Hebrew*, s. XXV, oddaje *sz^ewa* proste przez odwrócone e normalnej wielkości, natomiast J. W. L. ROSŁON, *Podręcznik języka hebrajskiego*, s. 15, pisze odwrócone e w indeksie górnym. Natomiast *sz^ewa* złożone jest najczęściej oddawane przez *ā, ē, ō* pisane normalnie. W indeksie górnym, ale przy pomocy innych nieco znaków, zaznaczają je A. KUŚMIREK (przekł. i opr.), *Hebrajsko-polski Stary Testament. Księga Rodzaju*, s. XV: ^a, ^e, ^o; W. GESENIUS, E. KAUTZSCH, *Hebräische Grammatik*, Sieben und zwanzigste vielfach verbesserte und vermehrte Auflage, Leipzig 1902, s. 46. 49: ^a, ^e (ē), ^o; J. W. L. ROSŁON, s. 12: ^a, ^e, ^o, i E. JENNI, *Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alien Testaments*, s. 50-51: ^a, ^{ae}, ^d. Dla A. CARROZZINI, *Grammatica della lingua ebraica*, s. 10; G. DEIANA, A. SPREAFICO, S. BAZYLIŃSKI, *Wprowadzenie do hebrajszczyzny biblijnej*, s. 17, i J. W. L. ROSŁON, s. 13-15, samogłoski zredukowane nie są sylabotwórcze, natomiast dla P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, s. 31; T. O. LAMBDIN, s. XVIII; E. JENNI, s. 50, i W. J. TYLOCH, *Gramatyka języka hebrajskiego*, Warszawa 1980, s. 83, samogłoski zredukowane mogą tworzyć sylaby, chociaż sylaby takie nie są nigdy akcentowane i opierają się na następnej; niektórzy nazywają je półsylabami.

¹⁶ Por. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, s. 61; W. GESENIUS, E. KAUTZSCH, *Hebräische Grammatik*, s. 39; A. CARROZZINI, *Grammatica della lingua ebraica*, s. 5; T. O. LAMBDIN,

na końcu wyrazu ma być spółgłoską, to otrzymuje wówczas *mappiq* i jest transliterowana bez nawiasu i transkrybowana: מַלְכָּה *malkāh*, *malkah* (król jej); gdyby ה w tym przykładzie było *mater lectionis*, mielibyśmy zupełnie inny wyraz: מַלְכָּה *malkā(h)*, *malka* (królowa)¹⁷.

Łatwo również rozpoznać, kiedy י jest *mater lectionis*. Zachodzi to wtedy, gdy nie ma samogłoski, ale tylko po e, ē, i lub ā (w pierwszym i ostatnim przypadku jedynie w środku wyrazu): בָּנָי *bānēkā* (synowie twoi), זֵיתִים *zētīm* (oliwki), בֵּיתִי *bētū* (dom mój), בָּנֵי *bēnē* (synowie, w *status constructus*), עֲנָו *‘enāw* (oczy jego). Końcowy י po a, o, u jest zatem czytany: אֲדֹנָי *‘adōnāj* (Pan), סוּסַי *sūsaj* (konie moje), גּוֹי *gōj* (naród), גַּלְיָי *gālūj* (wyjawiony).

Najwięcej problemów jest z ו, ponieważ ו można rozumieć jako ô, wō lub ôw, a ו – jako ū lub ww. Otóż ו oznacza ū, gdy nie jest opatrzone samogłoską; ma to miejsce zawsze na początku i na końcu wyrazu, a często także w środku: וּבָנוּ *ūbānū* (i zbudują), סוּס *sūs* (koń). Jeśli natomiast ו ma samogłoskę, oznacza wtedy podwojoną spółgłoskę w; ma to miejsce tylko w środku wyrazu: וְוָלַת *‘iwwélet* (głupota), a nie *‘iūélet*. Znak ו na końcu wyrazu oznacza zawsze samogłoskę: בֵּיתוֹ *bētō* (dom jego). Jeśli natomiast ו znajduje się w środku wyrazu, to trzeba go tak odczytać, żeby nie spotkały się bezpośrednio ze sobą spółgłoski czy samogłoski: טוֹב *tōb* (dobry), a nie *tōwb* czy *twōb*; לוֹה *lōwe* (pożyczający)¹⁸, a nie *lwōe* (czy *lōe*); וַיִּן *‘āwōn* (wina), a nie *‘āwōn* czy *‘āōn*.

Niekiedy również א zachowuje się jak *mater lectionis*. Spółgłoska ta jest spoczywająca, gdy nie rozpoczyna sylaby, co praktycznie poznać po tym, że nie ma samogłoski. Nie zdarza się to nigdy na początku wyrazu. Dla większej dokładności będziemy umieszczać taki spoczywający א w nawiasie: מָצָא *māsa* (znalazł), רֹאשׁ *rō* (głowa), ale אָמַר *‘amar* (powiedział), שָׁאֵל *šā’al* (zażądał), רָאוּ *rā’ū* (zobaczyli, zobaczyły)¹⁹.

Introduction to Biblical Hebrew, s. XXI. XXVII; E. JENNI, *Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, s. 36; J. W. L. ROSLON, *Podręcznik języka hebrajskiego*, s. 11. Wielu oddaje tę samogłoskę przez normalne a.

¹⁷ Por. *Transliteracja alfabetu hebrajskiego*, s. 6; P. JOÜON, *Grammaire de l’hébreu biblique*, s. 31. 36; A. CARROZZINI, *Grammatica della lingua ebraica*, s. 6. S. ŁACH, J. ŁACH (opr.), *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań 1990, s. 36 (Pismo Święte Starego Testamentu 7, 2), oddając ה bez *mappiq*a przez h z łukiem u dołu, a A. TSCHIRSCHNITZ, K. WOJCIECHOWSKA, *Gramatyka języka hebrajskiego w zarysie*, Warszawa 1996, s. 44, przez ^h. Wielu nie zaznacza nieobecności *mappiq*a w końcowym ה, oddając je przez h bez nawiasu; por. np. T. O. LAMBDMIN, *Introduction to Biblical Hebrew*, s. XXV. Inni opuszczają zupełnie h; por. E. JENNI, *Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, s. 32, który pisze: ā, ē, āē, ō. J. W. L. ROSLON, *Podręcznik języka hebrajskiego*, s. 19, transliteruje ה przez ā, natomiast W. GSENIUS, E. KAUTZSCH, *Hebräische Grammatik*, s. 39, oddaje ה przez è. Spotykamy też zapis è dla ה.

¹⁸ Samogłoska ô w takich wypadkach znajduje się nad ו, a nie nad poprzednią spółgłoską.

¹⁹ Autorzy raczej rzadko stawiają spoczywający א w nawiasie. Czynią to, choć nie do końca konsekwentnie, a czasem go zupełnie opuszczają, np. E. JENNI, *Lehrbuch der hebräischen*

Również inne litery zbyt ciche w danym wyrazie można transliterować w nawiasie, a w transkrypcji je opuszczać: יִשָּׂאֵר *jissā(ś)kār, jissachar* (Issachar)²⁰.

Sz^ewa złożone ם, ם, ם nie nastęrcza trudności, bo jest zawsze transliterowane (ā, ē, ō) i wymawiane (a, e, o). Pewne problemy niesie natomiast sz^ewa proste ם, które może być ruchome (wtedy jest wymawiane jako krótkie e) oraz transliterowane i transkrybowane jako e, lub spoczywające (wtedy jest niewymawiane i pomijane w transliteracji i transkrypcji)²¹. Problem polega na tym, kiedy sz^ewa proste wymawiać, a kiedy nie. Zasady są następujące:

– sz^ewa wymawiamy na początku wyrazu: בְּרִית *b^erît* (przymierze; wyjątkiem jest liczebnik שְׁתַּיִם *štajim*, שְׁתֵּי *štē* [dwa]), po samogłosce długiej nieakcentowanej: שֹׁמְרִים *šōm^erîm* (strzegący), pod spółgłoską, która będzie powtórzona: שִׁלְלֵי *šil^elê* (cienie, w *status constructus*), pod spółgłoską z *dageszem*, także na końcu wyrazu: דִּבְּרֵי *dibb^erû* (mówili, mówiły), תִּקְרְבוּ *tikt^ebû* (będą/będziecie pisać), אֵת *att^e* (ty, rodz. żeński), וַיִּבְכֶּה *wajjabk^e* (i zapłakał);

– sz^ewa nie wymawiamy po samogłosce krótkiej: מַלְכָּה *malkā(h)* (królowa), מֶלֶךְ *mélek* (król) i po samogłosce długiej akcentowanej: כְּתֹבְנָה *kt^eōbnā(h)* (piszcie, rodz. żeński), לָךְ *lāk* (dla ciebie)²², שָׂוָה *šāw(’)* (nicość);

– jeśli dwa sz^ewa proste występują obok siebie, to czytane jest tylko to drugie, także na końcu wyrazu: יִשְׁמְרוּ *jışm^erû* (będą strzegli), אָמַרְתָּ *’āmart^e* (powiedziałas), אֱמֹנָה *qōš^e* (prawda)²³.

Nie uwzględniamy tzw. sz^ewa pośredniego (*medium*) pomiędzy ruchomym a spoczywającym, które dawniej było wymawiane: מַלְכֵי transliterujemy więc *malkê*, nie *mal^ekê* (królowie, w *status constructus*). Czynimy tylko wyjątek dla sz^ewa znajdującego się pod spółgłoską, która powinna być podwojona. Czytamy je, a więc transliterujemy i transkrybujemy także. Dotyczy to głównie spółgłosek ם i ם, czasem także ל, ן, ק, ז, ס, צ, ש, ש, ך, ך, przy *waw* inwersyjnym: וַיְהִי *waj^ehî* (i był,

Sprache des Alten Testaments, s. 31. 33, i T. O. LAMBDIN, *Introduction to Biblical Hebrew*, s. XXIV. Samogłoskę *ō* przed takim *š* umieszcza się nad jego prawym końcem górnym (שָׁר), a nie nad spółgłoską, do której należy (שר); por. P. JOÜON, T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, s. 35.

²⁰ Por. *Transliteracja alfabetu hebrajskiego*, s. 6.

²¹ A. KUŚMIREK (przekł. i opr.), *Hebrajsko-polski Stary Testament. Księga Rodzaju*, zaznacza każde sz^ewa, czego raczej się nie spotyka w literaturze biblijnej. Odpowiadałoby to wprowadzić ścisłej transliteracji, w której chodzi o oddanie każdego znaku danego alfabetu, ale w wypadku języków starożytnych nie można tego robić w sposób mechaniczny; por. *Transliteracja alfabetu hebrajskiego*, s. 9. Pamiętać trzeba, że sz^ewa znaczy po prostu „nic”, „brak” i pierwotnie zaznaczało właśnie brak samogłoski; por. J. W. L. ROSŁON, *Podręcznik języka hebrajskiego*, s. 15.

²² Końcowy ך *k* otrzymuje zawsze sz^ewa, jeśli nie ma innej samogłoski, dla odróżnienia go od końcowego ן *n*.

²³ W kwestii sz^ewa na końcu wyrazu istnieją trzy stanowiska: 1) jest ono zawsze spoczywające; por. T. O. LAMBDIN, *Introduction to Biblical Hebrew*, s. XXVI-XXVII; E. JENNI; *Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, s. 36-37; J. W. L. ROSŁON, *Podręcznik języka hebrajskiego*, s. 16; W. J. TYLOCH, *Gramatyka języka hebrajskiego*, s. 57-58; J. WEINGREEN,

יָדֵי); przy rodzajniku: הַחֲלָדִים *hajlādīm* (chłopcy, הַחֲלָדִים), *ham^eragg^līm* (szpiedzy, הַמְרַגְלִים); przy przyrostku: כִּסֵּי *kis^e’ī* (tron mój, כִּסֵּי); w liczbie mnogiej rzeczowników i przymiotników: עִוְרִים *’iw^erūm* (ślepi, עִוְרִים); w koniugacji: בִּקְשָׁה *biq^ešā(h)* (szukała, בִּקְשָׁה). Partykuła pytajna הַ nie powoduje podwojenia pierwszej spółgłoski wyrazu, do którego przyłącza się jako przedrostek, dlatego הַחֲלָדִים będziemy transliterować *hajlādīm* (czy chłopcy?)²⁴.

Dwuznaczny jest znak ׀, który może być *ā* lub *o*. Zasada podstawowa mówi, że znak ten oznacza *o* w sylabie zamkniętej (zakończonyj spółgłoską), nieakcentowanej, bo w takiej sylabie musi być samogłoska krótka: וַיֵּאָדָם *waj-jāqom* (i powstał). Ma to zawsze miejsce przed spółgłoską z *dageszem forte*: וַיֵּרֶנְנִי *ronnū* (ciesz się, rodz. żeński) i w sylabie zamkniętej przed *maqfefem* (łącznikiem oddawanym w transliteracji i transkrypcji), bo wyraz przed *maqfefem* traci akcent: כָּל־אָדָם *kol-’ādām* (każdy człowiek). Jeśli jednak wyraz przed *maqfefem* kończy się na *ā* lub *h*, znak ten oznacza *ā*, bo spółgłoski te są tu spoczywające, a więc sylaba jest otwarta: נִמְסָה׀ *nimsā(’)-hēn* (znajdźmy łaskę), וַיֵּמַח׀ מֵהָאָדָם *mā(h)-’addūr* (jak wspaniały). Przed *sz^ewa* złożonym ׀ znak ׀ oznacza zawsze *o*: וַיֵּנוּ׀ *no^omī* (Noemi). Krótkie *o* występuje wyjątkowo w wyrazach וַיִּשְׁרְשְׁ׀ *šorāšīm* (rzeczy święte) i וַיִּשְׁרְשְׁ׀ *šorāšīm* (korzenie).

W sytuacjach niepewnych pomoże nam *meteg* (wędzidło), mała pionowa kreseczka stawiana pod spółgłoską z lewej strony samogłoski ׀²⁵, której się nie transliteruje. Między swoimi różnymi funkcjami (np. drugorzędno

A Practical Grammar for Classical Hebrew, s. 9; 2) niekiedy jest ruchome zgodnie z podanymi wyżej regułami; por. A. CARROZZINI, *Grammatica della lingua ebraica*, s. 4-5; G. DEIANA, A. SPREAFICO, S. BAZYLIŃSKI, *Wprowadzenie do hebrajszczyzny biblijnej*, s. 13-14; P. JOÜON, T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, s. 53; P. JOÜON, *Grammaire de l’hébreu biblique*, s. 30-31; ten ostatni uważa, że należy czytać *sz^ewa* nie tylko w אַטֵּ׀ (ty, rodz. żeński) czy הִשְׁתַּלֵּ׀ *qātāl^e* (zabiłaś), ale tym bardziej w גָּלִיתִ׀ *gālīt^e* (wyjawiłaś) czy בָּאֵר׀ *bā’ēr* (przyszłaś); 3) zasadniczo jest spoczywające, ale w podanych wyżej wypadkach ma wiele z ruchomego; por. W. GESENIUS, E. KAUTZSCH, *Hebräische Grammatik*, s. 50-51; A. TSCHIRSCHNITZ, K. WOJCIECHOWSKA, *Gramatyka języka hebrajskiego w zarysie*, s. 33-34. *Sz^ewa* wymawiane pod końcową spółgłoską jest zatem szczególnym przypadkiem, według zgodnej opinii pozostałością po końcówce *-ī* lub *-e(h)*. Nasze stanowisko pragnie uwzględnić wypadki *sz^ewa* ruchomego na końcu wyrazu i stosuje do niego te same zasady, co do *sz^ewa* początkowej czy środkowej sylabie.

²⁴ *Sz^ewa medium* występuje po krótkiej samogłosce, ale nie zamyka całkowicie sylaby, co widać po tym, że spółgłoski z grupy *BeGaDKeFaT* nie otrzymują *dagesza*: מִלְכֵי. Pojawia się ono, jak już wspomniano, pod spółgłoską, która powinna być podwojona, a także w *status constructus* rzeczowników segolowych (tylko w liczbie mnogiej) oraz rzeczowników o dwóch samogłoskach pierwotnie krótkich typu *dābar* i *s^edāqā(h)*, przy końcówce *-ā(h)* oznaczającej kierunek, w trybie rozkazującym, w bezokoliczniku z przyrostkami, przy przyimkach *b^e*, *k^e* i *l^e*, przed przyrostkami *-ken*, *-ken* i często *-kā*; por. P. JOÜON, *Grammaire de l’hébreu biblique*, s. 31-33; W. J. TYLOCH, *Gramatyka języka hebrajskiego*, s. 58-59. *Sz^ewa* pośrednie dzisiaj się pomija; por. np. G. DEIANA, A. SPREAFICO, S. BAZYLIŃSKI, *Wprowadzenie do hebrajszczyzny biblijnej*, s. 14; T. O. LAMBDM, *Introduction to Biblical Hebrew*, s. XXVI. Ten ostatni autor czyni to konsekwentnie, czytając np. zawsze *wajhi*.

akcentu w wyrazie) znak ten wskazuje przede wszystkim na jakąś nieregularność w sylabie. Jeżeli zobaczymy wyraz בָּתִּים, to powinniśmy go czytać *bottîm*. Dodany *meteg* בָּתִּים־mówi nam, że wbrew zasadzie, iż w sylabie zamkniętej nieakcentowanej powinna być samogłoska krótka, należy czytać *bâtîm* (domy). Gdy widzimy wyraz הַלָּא, to normalnie powinniśmy czytać go *'oklā(h)* (jedzenie), ponieważ lektura *'ākēlā(h)* (zjadła) kłóci się z zasadą, że *ā* i *ē* w drugiej sylabie od akcentowanej, a *ē* w pierwszej sylabie od akcentowanej ulegają redukcji. W *'ākēlā(h)* (forma powstała od הַלָּא *'ākal*) redukcji do *sz^ewa* uległa krótka samogłoska środkowa *a*. W takim wypadku dodawany jest często *meteg*: הַלָּא־²⁶. Znak – może oznaczać czasem długie *i*, dla którego nie ma oddzielnego znaku. Wtedy zwykle stawia się również *meteg*: יִירֹאוּ *jir'û* (zobaczą, od יָרָא), ale יִירֹאוּ־ *jir'û* (będą się bali, od יָרָא). Często *meteg* będzie wskazywał, żeby czytać *sz^ewa* mimo poprzedzającej samogłoski krótkiej: הַלְלוּ *hal'lû* (chwalcie, rodz. męski).

Objaśnienia innych znaków

O niektórych znakach już wspomnieliśmy (o *dageszu* przy spółgłoskach, a o *mappiqu*, *maqqefie* i *metegu* przy samogłoskach), zajmijmy się więc pozostałymi.

Tekst masorecki jest zaopatrzony w **akcenty**. Jest to system ponad trzydziestu znaków, których zasadniczo nie oddaje się w transliteracji i w transkrypcji. W pierwszym rzędzie akcenty mają funkcję dynamiczną, to znaczy pokazują, która sylaba ma być wymówiona mocniej. Najczęściej bywa nią sylaba ostatnia, rzadziej przedostatnia. Dobrze jest zaznaczać akcent w tym drugim przypadku dla poprawności wymowy, jak to czynimy konsekwentnie w tym artykule: מֶלֶךְ *mēlek* (król), כָּתַבְתָּ *kātābtā* (napisałeś). W wyrazie שָׁלַחְתָּ *šālāhat^e* (posłałeś) akcent nie pada na trzecią sylabę od końca, bo *sz^ewa* nie tworzy pełnej sylaby²⁷. Niekiedy akcent pozwala odczytać znaczenie słowa: בָּנֵנוּ *bānû* (w nas), בָּנוּ *bānû* (zbudowali, zbudowały). Akcenty pełnią też rolę naszej interpunkcji. Najważniejszy z nich to *silluq* ׀, który stoi w ostatnim wyrazie wersetu i wraz z *sof pasuq* (:) odpowiada naszej kropce. Zazwyczaj stawia się ją w transliteracji i transkrypcji: הָאָרֶץ׀ *hā'āres., haārec.* (ziemia)²⁸. Drugim co do ważności akcentem jest *atnach*

²⁵ *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. ELLIGER, W. RUDOLPH, editio quinta emendata, Stuttgart 1997, stawia czasem *meteg* i z prawej strony samogłoski ׀; por. np. Rdz 1, 7: וַיְהִי׀ *waj'hî* (i był).

²⁶ W *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. ELLIGER, W. RUDOLPH, nie występuje on zawsze; por. np. Rdz 1, 2: וַיְהִי׀ *h āj'tā(h)* (była). *Hebrew Old Testament*, ed. N. H. SNAITH, London 1958, zaznacza *meteg* konsekwentnie.

²⁷ P. JOUON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, s. 15. 31, transliteruje ten wyraz *šālāhar^e*, ponieważ forma ta wzięła się z הַלְלוּ *šālāh^e*.

–, stojący w wyrazie kończącym pierwszą połowę wersetu, który odpowiada naszemu średnikowi lub przecinkowi: אֱלֹהִים ^{ʾlōhīm}, (bogowie, Bóg). Akcent ten nie zawsze dobrze koresponduje z naszą interpunkcją, dlatego lepiej go nie zaznaczać w transliteracji i transkrypcji²⁹.

W dawniejszych publikacjach można było spotkać *rafe*, kreskę nad spółgłoską, która nie posiada *dagesza forte* lub *lene* (ten ostatni dotyczy tylko grupy *BeGaD-KeFaT*), i nad ה bez *mappiqa*. Znak ten może się też pojawić nad spoczywającymi א, ו, י. Nie zaznaczamy go w transliteracji ani w transkrypcji: עֲרִים ^{ʾwʿrīm}, *iwʿrīm* (ślepi), יָפֵה ^{jāpe(h)}, *jafe* (piękny), יָסָאֵ(ʾ)וֹ ^{jāsā(ʾ)ū}, *jacāti* (wyszedłem)³⁰.

Liczby hebrajskie oznaczane przy pomocy liter oddaje się cyframi arabskimi, podstawiając odpowiednią liczbę pod daną literę i sumując je, jeśli ostateczną liczbę wyraża kilka liter hebrajskich: ד – 4, עה – 78, קטז – 115, סטז – 616³¹.

Wśród korekt masoretów znajdują się **poprawki stałe** (*qʿrē perpetuum*), polegające na tym, że wyraz opatrzone samogłoskami, które pokazują, jak należy go czytać. Wśród nich mamy w pierwszym rzędzie tetragram יהוה *JHWH*, czyli imię Boga *Jahwe(h)*, którego żydzi nie wymawiają, lecz zastępują innym określeniem. Zapis יהוה czy יהוה trzeba więc rozumieć jako אֲדֹנָי ^{dōnāj} (Pan), natomiast zapis יהוה czy יהוה – jako אֱלֹהִים ^{ʾlōhīm} (Bóg). Jeśli tetragram poprzedzony jest przyimkiem ב *bʿ* (w), כ *kʿ* (jak), ל *lʿ* (dla) lub spójnikiem ו *wʿ* (i), to mamy wtedy zapis: ביהוה, ויהוה, ליהוה, ויהוה, który trzeba rozumieć jako באֲדֹנָי *ba(ʾ)dōnāj*, וְאֲדֹנָי *wa(ʾ)dōnāj*, oraz ביהוה, ויהוה, ליהוה, ויהוה, który trzeba rozumieć jako באֱלֹהִים *bē(ʾ)lōhīm*, וְאֱלֹהִים *wē(ʾ)lōhīm*. Z kolei zaimek הוא trzeba czytać jako הִיא ^{hī(ʾ)} (ona), a nazwę „Jerozolima” ירושלים – jako יְרוּשָׁלַיִם ^{jē-rûšālājīm}³².

Niektórzy oddzielają łącznikiem **przedrostki** (rodzajnik, przyimek, spójnik, partykułę pytajną, zaimek względny) od właściwego słowa: הָאָרֶץ *hā-ʾārec* (ziemia), הַמֶּלֶךְ *ham-mélek* (król), בְּאָדָם *bʿ-ʾādām* (w człowieku), בַּבַּיִת *bab-bájit*

²⁸ *Silluq* wygląda dokładnie jak *meteg*, jednak nigdy nie znajduje się w sylabie akcentowanej; por. G. DEIANA, A. SPREAFICO, S. BAZYLIŃSKI, *Wprowadzenie do hebrajszczyzny biblijnej*, s. 21.

²⁹ W naszym przykładzie wziętym z Rdz 1, 1 nie można w polskim tłumaczeniu postawić przecinka po „Bóg”: „Na początku stworzył Bóg, niebiosa i ziemię”.

³⁰ Por. P. JOÜON, T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, s. 57-58; A. CARROZZINI, *Grammatica della lingua ebraica*, s. 9.

³¹ Ostatnią liczbę 616 można też oddać w inny sposób, nie korzystając z form końcowych liter: הָרַשׁ = 400 + 200 + 9 + 6. Liczby 15 i 16 powinny być wyrażone przez י ו י. Są to jednak skróty imienia *Jahwe(h)*, dlatego zaznacza się je odwracając kolejność tych liter: ו י ו lub zestawiając inne litery: ט ו י. Tysiące są oznaczane kolejnymi literami alfabetu zaopatrzonymi w dwie kropki u góry: א, ב itd. Użycie liter na oznaczanie liczb jest potwierdzone od II w. przed Chr.; por. P. JOÜON, T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, s. 22-23; *Transliteracja alfabetu hebrajskiego*, s. 3-4; J. W. L. ROSŁON, *Podręcznik języka hebrajskiego*, s. 135; E. JENNI, *Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, s. 18. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. ELLIGER, W. RUDOLPH, stawia kropkę nad literami oznaczającymi liczby: ד, עה, קטז.

³² Por. A. CARROZZINI, *Grammatica della lingua ebraica*, s. 19-20.

(w domu), מִבַּיִת *mib-bájit* (z domu), מֵהָאָדָם *mē-hā-'ādām* (z człowieka), הַכְּתָב *hā-kātab* (czy napisał?), שֶׁבַשְׁמַיִם *šeb-baš-šāmájim* (który w niebiosach)³³. Zapis ten myli się jednak z *maqgefem*.

Litery i liczby w transliteracji i w transkrypcji pisze się kursywą.

Przykłady

W zależności od potrzeb i możliwości typograficznych można stosować transliterację pełną lub uproszczoną albo uciec się do transkrypcji. Ważne jest, aby stosować je konsekwentnie w danej pracy. Zobaczmy proponowany system transliteracji i transkrypcji na przykładach Rdz 1, 1-2 i Ps 119, 34. 36³⁴:

בְּרִשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ:
וְהָאָרֶץ הַיְתָה תֹהוּ וַבְּהוּ וְחָשֶׁךְ אֶל־פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַפֵּט עַל־פְּנֵי הַמַּיִם:
הַבִּינֵנִי וְאֶצְרֶה תוֹרָתְךָ וְאֶשְׁמְרֶנָּה בְּכָל־לֵב:
הַטִּלְבִּי אֶל־עֲדוּתְךָ וְאֶל־בְּצַע:

Transliteracja:

b're(')šit bārā(') 'ēlōhīm 'ēt haššāmájim w'ēt hā'āres.

w'hā'āres hāj'tā(h) tōhū wābōhū w'hōšek 'al-p'nē t'hôm w'ru'h 'ēlōhīm m'rahēpet 'al-p'nē hammájim.

h^abīnēni w^eess'rā(h) tōrātēkā w^eesm'rēnnā(h) b^akol-lēb.

hat-libbi 'el-'ēd^ewōtēkā w'al 'el-bāsa'.

Transkrypcja:

b'reszit bara elohim et haszszamájim w'et haárez.

w'haárez hajtā tōhu wawōhu w'chōszech al-p'ne t'hom w'ru^hch elohim m'rahēfet al-p'ne hammájim.

hawinēni w'ecc'ra toratēcha w'eszm'rēnna w'chol-lew.

hat-libbi el-ed^ewotēcha w'al el-bāca.

Jeśli w transliteracji zrezygnujemy z zaznaczania akcentu dynamicznego i braku *dagesza lene* w grupie *BeGaDKeFaT* oraz opuścimy nawiasy przy *א* i *ה*, otrzymamy wówczas zapis:

b're'sit bārā' 'ēlōhīm 'ēt haššamajim w'ēt hā'āres.

w'hā'āres hāj'tah tōhū wābōhū w'hōšek 'al-p'nē t'hôm w'ru^h 'ēlōhīm m'rahepet 'al-p'nē hammájim.

h^abīnēni w^eess'rāh tōrātēkā w^eesm'rennāh b^akol-lēb.

hat-libbi 'el-'ēd^ewōtēkā w'al 'el-bāsa'.

Niekiedy upraszcza się w transliteracji także zapis samogłosek:

berē'sit bara' 'elohim 'et haššamajim we'et ha'āres.

weha'ares hajetah tohu wabohu wehošek 'al-pene tehom weruah 'elohim merahepet 'al-pene hammajim.

³³ Por. *Transliteracja alfabetu hebrajskiego*, s. 6-7.

³⁴ Według *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. ELLIGER, W. RUDOLPH, z pominięciem większości akcentów.

*habineni we'esserah torateka we'ešmerennah bekol-leb.
hat-libbi 'el-'edewoteka we'al 'el-baša'.*

Można wreszcie zapisywać same tylko spółgłoski; wówczas zaznacza się również te, które występują jako *matres lectionis*³⁵:

*br'šjt br' 'lhjm 't hšmjm w't h'rs.
wh'rs hjth thw wblhw whšk 'l-pnj thwm wrwh 'lhjm mrhpt 'l-pnj hmjm.
hbjnnj w'srh twrtk w'šmrnh bkl-lb.
ht-lbj 'l-'dwtjk w'l 'l-bš'.*

Również w transkrypcji można zrezygnować z zaznaczania akcentu oraz pisania *sz^cwa* i *patach furtivum* w indeksie górnym; wtedy zapis będzie jeszcze prostszy, ale najmniej precyzyjny:

*bereszit bara elohim et haszszamajim weet haarec.
wehaarec hajeta tohu wawohu wechoszech al-pene tehom weruach elohim merachefet
al-pene hammajim.
hawineni weeccera toratecha weeszmerenna wechol-lew.
hat-libbi el-edewotecha weal el-baca.*

Kraków

KS. STANISŁAW WRONKA

Riassunto

La traslitterazione e la trascrizione dell'alfabeto ebraico

L'autore dell'articolo richiama prima l'attenzione sulla differenza, di solito trascurata, fra la traslitterazione e la trascrizione. Ambedue rendono le lettere di un alfabeto con le lettere di un altro alfabeto, ma la prima concerne le stesse lettere, mentre la seconda – la loro pronuncia. In seguito propone ed esplica un sistema, fra tanti possibili e usati, della traslitterazione e della trascrizione, presentando sugli esempi come esso funziona. Lo scopo dell'articolo è offrire un punto di riferimento a chi deve traslitterare o trascrivere un testo ebraico, ma anche provocare una discussione per arrivare eventualmente ad un sistema unico della traslitterazione e della trascrizione, il che faciliterebbe la lettura dei nostri testi biblici e teologici.

³⁵ Por. np. L. ALONSO SCHÖKEL, J. VILCHEZ LINDEZ, A. PINTO, *Sapienciales. I Proverbios*, Madrid 1984 (Neuva Biblia Española. Comentario teológico y Literario).

ks. Kazimierz Panuś

Sprawozdanie prezesa Polskiego Towarzystwa Teologicznego za rok 2003

Stan towarzystwa

Ostatnie Walne Zebranie odbyło się 18 lutego 2003 roku. Obejmowało ono część sprawozdawczą za rok 2002, udzielenie absolutionarium ustępującemu Zarządowi, wręczenie medali *Zasłużony dla Polskiego Towarzystwa Teologicznego* o. prof. drowi hab. Augustynowi Jankowskiemu OSB i ks. inf. Januszowi Bielańskiemu oraz wykład ks. dra Teofila Siudego *Odkrywanie różańca św. z Janem Pawłem II. Przesłanie listu apostołskiego Rosarium Virginis Mariae*.

Rok 2003 był drugim rokiem działalności obecnego Zarządu wybranego 19 lutego 2002 na okres 3 lat. Ukonstytuowany wówczas Zarząd towarzystwa działał w roku sprawozdawczym w następującym składzie:

ZARZĄD: ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś (prezes), o. dr hab. Józef Marecki OFM Cap. (wiceprezes), ks. mgr Kazimierz Moskała (sekretarz), ks. dr Andrzej Mojżeszko (skarbnik), ks. dr Jan Bednarczyk (bibliotekarz), ks. dr Bogusław Mielec (kierownik Sekcji Wydawniczej).

KOMISJA KONTROLUJĄCA: ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek (przewodniczący), ks. dr hab. Roman Pindel i ks. dr Roman Bogacz.

SĄD KOLEŻEŃSKI: ks. bp dr Stefan Cichy (przewodniczący), o. prof. dr hab. Tomasz Dąbek OSB, ks. dr Teofil Siudy.

Z końcem 2003 roku Polskie Towarzystwo Teologiczne liczyło 542 członków. W roku sprawozdawczym przyjęto aż 26 nowych członków (14 duchownych i 12 świeckich). Od ostatniego Walnego Zebrania do wieczności odeszło (według posiadanych informacji) 5 osób: ks. prałat dr hab. Kazimierz Hoła, ks. dr Jan Popiel SJ, o. dr Cecylian Niezgoda OFM Conv., ks. prałat dr Tadeusz Matras, długoletni sekretarz redakcji „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” oraz prof. dr hab. Ludger Szklarski, fizyk i matematyk z AGH, współpracownik Studium Sydonologicznego.

Zebrania Zarządu

Spełniając wymogi statutowe Zarząd odbył w roku sprawozdawczym cztery zebrania w dniach: 20 V 2003, 10 X 2003, 27 XI 2003, 17 II 2004.

Na pierwszym zebraniu Zarządu powołano zespół do utworzenia strony internetowej Towarzystwa i omówiono plany uczczenia 25-lecia pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II.

Szczególnie uroczysty charakter miało drugie zebranie Zarządu, które odbyło się u ojców paulinów na Skałce w Krakowie z racji 750-lecia kanonizacji św. Stanisława, biskupa i męczennika. Po Mszy świętej z homilią księdza prezesa uczczono relikwie głównego patrona Polski. Na zebraniu przyjęto informację o piśmie z sekretariatu Konferencji Episkopatu Polski o pracach nad zmianą dotychczasowego sposobu rejestracji PTT, omówiono przygotowania do uroczystej promocji III wydania książki kard. Karola Wojtyły *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, poinformowano o powołaniu księdza prezesa do Komitetu Nauk Teologicznych PAN oraz o nominacji ks. prof. dr hab. Jana Górskiego na konsultora Kongregacji Ewangelizacji Narodów; wysłuchano relacji o pracach nad przygotowaniem strony internetowej oraz nad nowym układem i szatą graficzną „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”, powołano zespół pod przewodnictwem księdza prezesa do uzupełnienia składu redakcyjnego RBL.

Na trzecim zebraniu zatwierdzono ustalenia w sprawie nowego składu zespołu redakcyjnego RBL oraz recenzentów naukowych tego kwartalnika, przyjęto zmianę nazwy Sekcji Apologetyczno-Religioznawczej na Sekcję Teologii Fundamentalnej oraz omówiono program zbliżającego się Walnego Zebrania.

Czwarte przewidziane statutem zebranie Zarządu odbyło się w dniu 17 lutego 2004 roku. Poświęcone zostało omówieniu zamierzeń i planów działalności PTT w roku 2004. Zatwierdzono ks. dra Stanisława Wronkę na stanowisko nowego sekretarza redakcji kwartalnika „Ruch Biblijny i Liturgiczny”.

Działalność Towarzystwa

Ważnym dla Polskiego Towarzystwa Teologicznego wydarzeniem była prezentacja – z okazji 25-lecia pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II – nowego wydania książki kard. Karola Wojtyły *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*. Książka ta ukazała się staraniem Wydawnictwa UNUM Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Uroczystość ta miała miejsce 13 października 2003 roku w Krakowie, w Instytucie Jana Pawła II, przy ulicy Kanoniczej 18. Wzięli w niej udział kard. Franciszek Macharski, bp Jan Szkodoń oraz wielu zaproszonych duchownych i świeckich, wśród nich przedstawiciele środowisk,

które inspirowały ponowne wydanie dzieła oraz środowisko związane z duszpasterstwem prowadzonym przez kard. Karola Wojtyłę. Po słowie wstępnym kard. Franciszka Macharskiego, który podkreślił ponadczasowe znaczenie książki kard. Karola Wojtyły, zabrali głos trzej paneliści. Ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel przedstawił reminiscencje z Vaticanum II, red. Marek Skwarnicki ukazał odbiór Soboru Watykańskiego II i jego przesłania w Polsce, a o. dr hab. Andrzej Napiórkowski OSPPE podjął temat: *Eklezjologiczne przesłanie Vaticanum II. Rewitalizacja dzieła kard. Karola Wojtyły*. W końcowej części spotkania jego uczestnicy mogli się wypowiedzieć pokazując, w jaki sposób kard. Karol Wojtyła uczył ich dokonań Soboru.

W ramach PTT działa jedno studium, 13 sekcji naukowych i 7 oddziałów terenowych oraz Sekcja Wydawnicza prowadząca Wydawnictwo UNUM.

STUDIUM SYNDONOLOGICZNE przy Polskim Towarzystwie Teologicznym. Moderatorem Studium jest ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel. W roku sprawozdawczym odbyły się trzy spotkania Rady Naukowej Studium. Członkowie Studium Syndonologicznego brali udział w konferencjach i pogadankach w szkołach, udzielali konsultacji w mediach, włączyli się w prace organizacyjne sympozjum naukowego nt. Całunu Turyńskiego, jakie odbyło się w Politechnice Łódzkiej w lutym 2004.

SEKCJA BIBLIJNA. Przewodniczącym sekcji jest ks. dr Bogdan Zbroja. Sekcja liczy 27 członków. W roku sprawozdawczym sekcja zorganizowała 2 spotkania. Pierwsze miało miejsce 20 lutego w ramach Międzynarodowego Sympozjum Biblijnego zorganizowanego przez Katedrę Teologii i Informatyki Biblijnej. Tematem sympozjum był dokument Papieskiej Komisji Biblijnej: *Naród żydowski i jego święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*. Drugie spotkanie sekcji biblijnej miało miejsce 9 listopada. W jego trakcie wygłoszony został wykład ks. dra hab. Stanisława Hałasa SCJ pt. *Syria i Liban w świecie Biblii*. Wszystkie spotkania odbyły się w Instytucie Jana Pawła II w Krakowie, przy ul. Kanoniczej 18.

SEKCJA APOLOGETYCZNO-RELIGIOZNAWCZA. Kierownikiem sekcji jest o. dr hab. Andrzej Napiórkowski OSPPE. Prace sekcji koncentrują się wokół problemów z obszaru chrystologii i eklezjologii fundamentalnej. W czerwcu 2003 r. sekcja zorganizowała wykład ks. dra Piotra Przesmyckiego (UKSW) na temat: *Mysł religijna Mikołaja Bierdiajewa. Pro i contra*. 13 października w ramach uroczystej promocji książki kard. K. Wojtyły *U podstaw odnowy*, kierownik sekcji wygłosił wykład nt. *Eklezjologiczne przesłanie Vaticanum II. Rewitalizacja dzieła kard. K. Wojtyły „U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II”*.

SEKCJA HISTORYCZNA. Jej pracami kieruje o. dr hab. Józef Marecki OFM-Cap. Podobnie jak w latach ubiegłych spotkania członków Sekcji Historycznej odbywały się w dwóch cyklach: spotkania naukowe Sekcji Historycznej oraz

zebrania robocze i kolokwia Zespołu Badawczego Heraldyki Kościelnej. Sekcja Historyczna odbyła w roku sprawozdawczym 7 spotkań.

3 lutego członkowie Sekcji Historycznej wzięli udział w sesji naukowej zorganizowanej przez Instytut Pamięci Narodowej Oddział w Krakowie i Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie w rocznicę tzw. procesu kurii krakowskiej w styczniu 1953 roku.

27 lutego odbyło się spotkanie Sekcji Historycznej w krakowskim klasztorze kapucynów, przy ul. Loretańskiej 11, w czasie którego o. dr Zdzisław Gogoła OFMConv. zaprezentował *Kościół w Peru w XX wieku i jego problemy*.

Spotkanie Sekcji Historycznej w dniu 10 kwietnia poświęcono *Kościółowi katolickiemu na Ukrainie. Wczoraj – dzisiaj – jutro*. Referat wygłosił o. Piotr Komomiczak OFMCap., przełożony Kustodii św. Antoniego na Ukrainie.

12 czerwca odbyło się spotkanie poświęcone przygotowaniu sesji naukowej o krakowskich świętych przełomu XIX i XX wieku.

19 czerwca odbyło się spotkanie Sekcji Historycznej w Archiwum Państwowym w Krakowie (ul. Sienna 16). Podczas spotkania omówiono przechowywane w tymże Archiwum zbiory Ambrożego Grabowskiego, zgromadzone w ok. 140 tekach. Spotkanie prowadził wieloletni pracownik archiwum i jednocześnie badacz zbiorów tegoż krakowskiego kolekcjonera z XIX wieku dr Waław Kolak.

W dniach 25-26 września, na zaproszenie Ośrodka Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne, działającego w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, przedstawiciele Sekcji Historycznej brali udział w Ogólnopolskim sympozjum nt. *Informacja i udostępnianie zasobów w archiwach Kościoła Katolickiego w Polsce*. O. J. Marecki wygłosił referat *Tradycyjny system informacyjny w praktyce archiwów kościelnych*.

23 października 2003 roku miało miejsce w Częstochowie spotkanie przedstawicieli Sekcji Historycznej oraz Komisji Historycznej Polskiej Akademii Nauk Oddział w Katowicach, podczas którego omówiono zasady współpracy środowisk naukowych reprezentowanych przez historyków z terenu Małopolski i Śląska. W części drugiej spotkania wygłoszono dwa referaty: ks. prof. dr hab. Jan Związek (z Oddziału PTT w Częstochowie) – *W obronie języka polskiego w progimnazjum częstochowskim (1880-1894)* oraz dr Małgorzata Skwarczyńska (WSP Częstochowa) – *Ogrody i założenia parkowe króla Stanisława Leszczyńskiego w Lotaryngii*.

Niezależnie od spotkań Sekcji Historycznej odbyły się 4 posiedzenia Zespołu Heraldyki Zakonnej (6 III, 15 V, 27 XI i 11 XII), w czasie których zapoznano się z przedstawieniami heraldycznymi redemptorystów, wspólnot karmelickich i terezańskich, omówiono proces kształtowania

się godła franciszkańskiego oraz zasady tworzenia współczesnych znaków pieczętnych używanych przez instytucje kościelne.

SEKCJA TEOLOGII MORALNEJ. Sekcję prowadzi ks. dr Bogusław Mielec. W roku sprawozdawczym Sekcja Teologii Moralnej zorganizowała spotkanie poświęcone 25-leciu pontyfikatu Jana Pawła II (w październiku 2003). Przygotowane artykuły naukowe dotyczące wkładu nauczania Jana Pawła II do teologii moralnej ogólnej i szczegółowej ukażą się w formie książki nakładem Instytutu im. Jana Pawła II w Krakowie.

SEKCJA HOMILETYCZNA. Przewodniczącym sekcji jest ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś. W roku sprawozdawczym Sekcja Homiletyczna spotkała się 3 grudnia 2002 roku w siedzibie towarzystwa przy ul. Kanoniczej 3 w Krakowie. Wzięli w nim udział wykładowcy i studenci homiletyki. Przedmiotem obrad było kaznodziejstwo hagiograficzne, a w szczególności wizerunek św. Stanisława, biskupa i męczennika, z racji 750-lecia kanonizacji tego głównego patrona Polski. Wprowadzenie do dyskusji stanowił wykład kierownika sekcji ks. prof. dra hab. Kazimierza Panusia nt. *Wizerunek św. Stanisława, biskupa i męczennika w kazaniach okresu niewoli narodowej i w XX wieku*. W trakcie dyskusji podkreślono, iż niewątpliwym znakiem czasu jest wielka rzesza świętych i błogosławionych wyniesionych na ołtarze przez Jana Pawła II. Dlatego też zadaniem współczesnego kaznodziejstwa jest umiejętne przedstawienie wzorów świętych, tak aby w świecie coraz bardziej zlaicyzowanym zachęcali do naśladowania i budzili pragnienie świętości.

SEKCJA SOCJOLOGICZNO-PASTORALNA. Pracami sekcji kieruje ks. dr Stefan Dobrzański. Sekcja odbyła w roku 2003 dwa zebrania. Wygłoszono trzy referaty. Sześciu członków sekcji jest współautorami *Encyklopedii Nauczania Społecznego Jana Pawła II* wydanej w Radomiu z okazji jubileuszu 25-lecia pontyfikatu.

SEKCJA LITURGICZNA. Sekcję prowadzi ks. dr Stanisław Szczepaniec. W okresie sprawozdawczym sekcja nie organizowała spotkań.

SEKCJA MISJOLOGICZNA. Kierownikiem sekcji jest ks. prof. dr hab. Jan Górski. Sekcja nie przedstawiła sprawozdania ze swej działalności.

SEKCJA PRAWA KANONICZNEGO. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Józef Rapacz. We współpracy z Katolickim Centrum Kultury sekcja zorganizowała dwa spotkania. Pierwsze (16 maja 2003) poświęcono prawnoliturgicznej formie zawarcia małżeństwa z referatami: *Prawna forma zawarcia małżeństwa w świetle nauczania Kościoła* (ks. Józef Rapacz) oraz *Liturgiczna forma zawarcia małżeństwa w świetle nauczania Kościoła* (ks. Jan Bierowiec). Drugie spotkanie (31 stycznia 2004) poświęcone było przyczynom nieważności małżeństwa. Wygłoszono następujące referaty: *Defekty zgody małżeńskiej* (ks. Józef Rapacz) oraz *Przeszkody małżeńskie* (ks. Stanisław Molendys).

SEKCJA SZTUKI SAKRALNEJ. Kierownikiem sekcji jest ks. dr hab. Zdzisław Kliś. Sekcja Sztuki Sakralnej PTT w roku 2003 organizowała sesję naukową poświęconą kościołowi w Niedzicy. Termin jej przeprowadzenia został ustalony na 21 kwietnia 2004 r. Problematyka sesji dotyczyć będzie regionu, wsi i parafii Niedzica, a przede wszystkim samego kościoła: jego historii, architektury i wystroju po całościowej restauracji. Sekcja planuje także zorganizowanie sesji na temat kościoła i klasztoru Franciszkanów w Krakowie.

SEKCJA DOGMATYCZNA. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Jan Żelazny. W roku sprawozdawczym wysiłki Sekcji Dogmatycznej skupiły się wokół przygotowań do sympozjum na temat: *Co było, co jest, co będzie siłą przyciągającą człowieka do chrześcijaństwa?*

SEKCJA FILOZOFICZNA. Kierownikiem sekcji jest o. dr Piotr Jordan Śliwiński OFMCap. W roku 2003 Sekcja Filozoficzna rozwijała swą działalność w dwóch kierunkach: opracowując kolejne cykle tematyczne grupy „Przestrzeń Słowa” oraz organizując konwersatorium filozoficzne.

Grupa „Przestrzeń Słowa” kontynuuje swe zainteresowania zogniskowane wokół problemów kultury współczesnej. W roku 2003 grupa spotykała się czterokrotnie. Zakończony został cykl *Nalogi* oraz podjęta została ściślejsza współpraca w przygotowaniu i uczestniczeniu w różnych sympozjach naukowych i popularnonaukowych. Członkowie grupy uczestniczyli i współorganizowali sesję popularnonaukową *Uwikłani. Między grą a manipulacją* (Zabrze). Owocnie rozwijała się także współpraca grupy z Polskim Towarzystwem Etnologii Miasta. Jej efektem było uczestnictwo czterech członków w sympozjum naukowym *Bankowcy i fabrykanci XIX/XX w.*, zorganizowanym przez PTEM w Rybniku (24 X).

Sekcja Filozoficzna przy pomocy Prowincji Krakowskiej Braci Mniejszych Kapucynów zorganizowała również w dniach 7-8 lutego 2003 III *Coloquia Laurentiana*. W jej trakcie wygłoszono 7 referatów rozwijających w różnych aspektach temat: *Bóg w czasach ponowoczesnych*. Gościem kolokwium był ks. prof. dr hab. P. Lenartowicz SJ, który wygłosił referat pt. *Co nauki przyrodnicze mogą powiedzieć o duszy?* W kolokwium wzięło udział 10 młodych pracowników naukowych i studenci filozofii.

SEKCJA TEOLOGII ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Jan Nowak. W roku 2003 Sekcja zorganizowała 2 spotkania. Pierwsze (19 V) poświęcone było wychowaniu przez sport. Wykład wprowadzający przedstawił ojciec duchowny krakowskiego seminarium ks. Tadeusz Mrowiec. Prelegent ukazał wielkie możliwości sportu, który kształci charakter, uczy pokonywać słabości, budzi miłość do życia, buduje wspólnotę i prowadzi do Boga; jest *najpiękniejszą rozrywką świata* (Jan Paweł II). W dyskusji zaproponowano sympozjum na ten temat. Wskazano potrzebę podjęcia

tego zagadnienia na łamach czasopism, by zainteresować nim młodzież oraz wychowawców. Drugie spotkanie (20 X) poświęcone było formacji duchowej do kapłaństwa. Podkreślono szczególną rolę modlitwy i miłosierdzia w przygotowaniu do kapłaństwa. Spotkania sekcji odbywały się w krakowskim seminarium duchowym przy ul. Podzamcze 8.

Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie działa także poprzez swoje **oddziały terenowe**.

ODDZIAŁ TERENOWY W KATOWICACH. Pracami oddziału kieruje ks. dr Andrzej Nowicki. W roku sprawozdawczym członkowie PTT w Katowicach zorganizowali dwa spotkania. W dniach 22-24 września 2003 współorganizowali, w łączności z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego, konferencję naukową nt. *Tożsamość człowieka a jego postawa prospołeczna*. Referaty wygłoszone przez przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych: psychologii (prof. dr hab. Maria Jarymowicz z UW), socjologii (prof. dr hab. Wojciech Świątkiewicz z UŚ), filozofii (ks. dr hab. Kazimierz Wolsza z UO), katolickiej nauki społecznej (ks. prof. dr Lothar Roos z Bonn) oraz teologii fundamentalnej (o. prof. dr Claude Geffré z Paryża i ks. prof. dr Johann Reikerstorfer z Wiednia), nakreśliły szerokie spektrum problemów konstytuujących kierunek współczesnej refleksji antropologicznej. Wymiernym rezultatem tych merytorycznych inspiracji była ożywiona dyskusja. Drugie zebranie odbyło się w dniu 18 stycznia 2004 w ramach Tygodnia Ekumenicznego. Było to spotkanie modlitewne połączone z referatem nt. *Tożsamość chrześcijanina wobec przemian współczesnego świata*, który wygłosił ks. radca Jan Gross z Mikołowa.

ODDZIAŁ TERENOWY W CZĘSTOCHOWIE. Pracami oddziału kieruje ks. dr Teofil Siudy. Dwukrotnie, wiosną i jesienią, odbyły się spotkania sekcji działających w częstochowskim Oddziale PTT, a więc: biblijnej, teologii systematycznej i teologii praktycznej. W ich trakcie wygłoszono następujące referaty:

– Sekcja Biblijna: *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata* (23 maja, ks. prof. dr hab. Antoni Tronina) oraz *Mądrość Boża w encyklice Jana Pawła II „Fides et ratio”* (4 grudnia, ks. prof. dr hab. Zdzisław Małecki).

– Sekcja Teologii Systematycznej: dwa referaty ks. dra Franciszka Dylusa: *Wokół encykliki Jana Pawła II „Ecclesia de Eucharistia vivit”* (12 czerwca) oraz *Misterium hominis w nauczaniu Jana Pawła II* (10 grudnia).

– Sekcja Teologii Praktycznej: *Rodzina chrześcijańska dobrą nowiną na trzecie tysiąclecie – refleksja na kanwie Kongresu Rodzin w Manili na Filipinach* (12 czerwca, ks. dr Andrzej Pryba MSF) oraz *Kościół w jednoczącej się Europie w świetle adhortacji apostołskiej Jana Pawła II ‘Ecclesia in Europa’* (3 grudnia, ks. prof. dr hab. Stanisław Pamuła).

20 listopada częstochowski oddział PTT wraz z częstochowskim seminarium duchowym zorganizował uroczystą sesję *Dar dla Kościoła i świata*,

z okazji 25-lecia pontyfikatu Jana Pawła II. Poruszono następujące zagadnienia: *Z Wadowic do Rzymu. Postać Jana Pawła II* (abp dr Stanisław Nowak), *Jan Paweł w trosce o pełnię wiary* (bp dr Zygmunt Zimowski), *Communio ecclesialis w nauczaniu Jana Pawła II* (ks. dr Teofil Siudy) oraz *Ku antropologii adekwatnej. Jana Pawła II filozofia człowieka* (ks. dr Marian Szymonik).

Chcąc mieć pełny obraz pracy częstochowskiego oddziału PTT w okresie sprawozdawczym należy jeszcze wskazać na trzy posiedzenia Zarządu.

ODDZIAŁ TERENOWY W PRZEMYŚLU. Pracami oddziału kieruje ks. prof. dr hab. Marian Wolicki. W okresie sprawozdawczym odbyły się dwa spotkania: 9 maja 2003 z referatem ks. dra hab. Kazimierza Bełcha nt. *Globalizacja kultury* oraz 16 października 2003 z referatem ks. dra hab. Jana Twardego nt. *Homilia jako forma aktualizacji kerygmatu*. Referaty połączone były z dyskusją na poruszane zagadnienia.

ODDZIAŁ TERENOWY W KALWARII ZEBRZYDOWSKIEJ. Kieruje nim o. dr Damian Muskus OFMBern. W okresie sprawozdawczym odbyły się w Kalwarii Zebrzydowskiej cztery spotkania. Pierwsze ze spotkań (27 stycznia) połączone było z wykładem o. dra Mateusza Hince OFMCap. nt. *Autorytet w wychowaniu*. Drugim spotkaniem naukowym, które współorganizował kalwaryjski oddział PTT, było sympozjum pastoralne na temat *Sanktuarium kalwaryjskie w służbie pielgrzymującego Kościoła*. Okazję do trzeciego spotkania członków kalwaryjskiego oddziału PTT stanowiło dwudniowe międzynarodowe sympozjum zorganizowane w dniach 21-22 października 2003 z racji jubileuszu 550 lat obecności bernardynów na ziemiach polskich. Czynny udział wzięli w nim przedstawiciele różnych ośrodków naukowych z Polski (UJ, KUL, AE w Krakowie, PAT w Krakowie) oraz z zagranicy (Uniwersytet Wileński, Uniwersytet w Lipsku). Czwarte spotkanie oddziału odbyło się 8 listopada 2003. Referat pt. *Bernardyni kazimierscy i kult świętych Pięciu Braci Polaków* wygłosił o. prof. dr hab. Wiesław Murawiec OFM. W referatach i dyskusji biorą udział wykładowcy i alumni Wyższego Seminarium Duchownego Ojców Bernardynów, dyrekcje i nauczyciele miejscowych szkół oraz członkowie Klubu Myśli Chrześcijańskiej.

ODDZIAŁ TERENOWY W TARNOWIE. Jego kierownikiem jest ks. dr Zbigniew Wolak. Oddział nie przedstawił sprawozdania ze swej działalności.

ODDZIAŁ TERENOWY W TUCHOWIE. Kierownik sekcji o. dr Marek Saja CSSR. Oddział skupił swą działalność na uczczeniu stulecia istnienia Seminarium Duchownego w Tuchowie. Zorganizowano sympozjum upamiętniające to wydarzenie oraz zainicjowano wydawanie rocznika *Studia Redemptorystowskie*.

ODDZIAŁ TERENOWY W RZESZOWIE. Kierownik sekcji ks. dr Stanisław Nabywaniec. Oddział nie przedstawił sprawozdania ze swej działalności.

Uwagi końcowe

Do najważniejszych dokonań zarządu Polskiego Towarzystwa Teologicznego w roku sprawozdawczym należy zaliczyć przygotowanie i przeprowadzenie uroczystej promocji książki kard. Karola Wojtyły oraz sesji upamiętniającej jubileusz 25-lecia pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II, a także utworzenie strony internetowej pod adresem: www.ptt.net.pl.

Upowszechniła się wiedza o naszym towarzystwie (m.in. przez publikacje w słownikach towarzystw polskich i zagranicznych). W ciągu ostatniego roku nie udało się zintensyfikować działalności niektórych sekcji. Organizowanie spotkań sekcyjnych nie zawsze spotykało się z szerokim odzewem, a posiedzenia nie zawsze gromadzą wiele osób. Należy jednak pamiętać, iż są jednak sekcje i oddziały, które cieszą się znaczącymi dokonaniem.

Zarząd dziękuje gorąco JE Księdzu Kardynałowi Franciszkowi Macharskiemu za stałą troskę o rozwój naszego towarzystwa i wyraża szczerą wdzięczność wszystkim aktywnym członkom towarzystwa, którzy mimo wielorakich trudności czynią wszystko, aby działalność towarzystwa była kontynuowana i służyła dalszemu ubogaceniu polskiej myśli teologicznej.

Kraków

KS. KAZIMIERZ PANUŚ

BOGDAN PONIŻY, *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, Poznań 2000, 243 s. (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Teologiczny. Biblioteka pomocy naukowych)

Z jednej strony autor uwypukla horyzont semickiego sposobu myślenia i pojmowania rzeczywistości; z drugiej strony grecki – szeroko pojęty, asocjacyjny sposób pojęciowania. Taką odmienność da się zestawić w czterech charakterystycznych grupach: (1) antyteza statyczno-dynamiczna, (2) struktura czasu, (3) antyteza abstrakt – konkret, (4) antyteza jedności i dychotomii człowieka.

W 1969 roku Kazimierz Romaniuk dokonał przekładu z oryginału i opatrzył komentarzem *Księgę Mądrości*. Było to niewątpliwie pionierskie dzieło polskiej bibliistyki. Ale kiedy na przykład porównujemy rodzaj literacki *Księgi Mądrości* przedstawiony przez Romaniuka i rodzaj literacki w ujęciu Ponizego, można z łatwością zauważyć o wiele bardziej poszerzony i pogłębiony krąg analizy w dziele drugiego autora. To właśnie Bogdan Ponیزی sygnalizuje we wstępnym rozdziale, że skoro *Księga Mądrości* została napisana w języku greckim, to nie wystarczy jedynie zaznaczyć, że należy ona do grupy ksiąg sapiencjalnych o charakterze ówczesnych homilii hellenistyczno-judaistycznych czy też midraszów sapiencjalnych. Nie wystarczy także nadmienić, że niektóre partie narracyjne, jak chociażby przeciwstawienie kar zsyłanych na Egipcjan przywilejom, które były udziałem Izraelitów, są ujęte w specyficznym hellenistycznym gatunku literackim zwanym *synkrysis*.

Ponیزی w podejmowaniu zagadnienia gatunku literackiego *Księgi Mądrości* skłania się ku poglądom większości egzegetów, którzy mówią o tzw. *logos protreptikos*, czyli słowie pochwalnym. To właśnie pewne wyraźne widoczne cele dydaktyczne sprawiają, że *Księga Mądrości* jako gatunek literacki jest żydowskim protreptykiem dla umocnienia religijnej więzi Izraela; więzi, która została naruszona przez porzucenie dziedzictwa wiary i narodowych tradycji, co miało wpływ na rodzący się z tego właśnie źródła septycyzm, a także synkretyzm.

Ten protreptyk to swoistego rodzaju apel o konieczność naśladowania filozofii jako umiłowania prawdziwej mądrości, czyli drogi prawdziwego życia. Oprócz charakterystycznych reguł tego gatunku autor przytacza jeszcze reguły czterech innych gatunków, które wykorzystał hagiograf (s. 12):

(1) księga eschatologii, (2) księga mądrości *sensu stricto*, (3) księga Boskiej sprawiedliwości i ludzkiej głupoty, (3) dzieło historiozoficzne.

Autor pokazuje na wybranych zagadnieniach, że w żadnym innym piśmie biblijnym nie porusza się problemu mądrości w sposób tak bezpośredni (jak chociażby rozumowe poznanie Boga) oraz wymagań, jakie pociąga za sobą proces poznawania. Analizę tej problematyki zawierają rozdziały XII i XIV.

Specyfika mądrości, którą autor uwypukla w rozdziale V pt. *Teologia mądrości*, polega na pewnej odmienności wobec czysto ludzkich kryteriów, bowiem w grę wchodzi misterium samego Boga.

Bardzo wielką pomocą są stosowane przez autora badania filologiczne, zwłaszcza wspaniałe, opisowe przedstawianie pól semantycznych tak licznie cytowanych terminów oraz nacisk na ich rozumienie w najbliższym i szerszym kontekście, w którym się pojawiają. W ten sposób autor stara się wyprowadzić najbardziej doktrynalny sens danego terminu. A przy tym sięga do genezy danego terminu w jego prehistorii lingwistycznej. To wszystko wymagało od autora uwzględnienia najnowszych osiągnięć w dziedzinie egzegezy. Z kart tej pozycji tchnie nie tylko ugruntowana i szeroka wiedza autora, ale także odwaga w przedkładaniu trudnych i często dyskusyjnych zagadnień teologicznych. Należy tutaj powiedzieć o odkrywczej terminologii oraz śmiało przedstawionych spekulacyjnych technikach rozumowania, doskonalonych w judeohellenistycznym kręgu, które pomagają odczytać dążenia samego hagiografa.

Konstrukcja metodologiczna zbudowana jest ściśle według dominujących założeń autora: (1) intelektualno-poznawcza, (2) emocjonalno-wartościująca; a to wszystko w kontekście trójplaszczynowej lektury Pisma Świętego.

Bardzo cenny jest rozdział XXI pt. *Księga Mądrości a Nowy Testament*, który stanowi jakby echo słów dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* (Poznań 1994, tłum. K. Romaniuk): „Metodą najbardziej pewną i zarazem najbardziej owocną dobrze pojętej aktualizacji jest interpretacja Pisma Świętego za pomocą samego Pisma Świętego, zwłaszcza, gdy chodzi o teksty starotestamentowe, odczytywane ponownie w Starym Testamencie (por. np. manna z Wj 16 w Mdr 16, 20-29) albo odczytywane w Nowym Testamencie (J 6)”.

Można szczerze gratulować autorowi, że podjął się niezwykle i trudnego zadania. I jak widać – zresztą sam czytelnik może się o tym przekonać – autor bardzo dobrze się z niego wywiązał.

KS. ANDRZEJ R. GŁUCHOWSKI, *Zagadnienie potępienia w perykopie Mt 11, 20-24*, Kraków 2001, 323 s.

W dzisiejszych czasach w teologii i duszpasterstwie podkreśla się nieskończone miłosierdzie Boga stale gotowego przebaczać skruszonym grzesznikom, a mniej mówi się o Bożej sprawiedliwości. Obserwacja współczesnego świata pokazuje jednak laicyzację wielu dziedzin życia, odejście od wrażliwości religijnej i moralnej, postawy ludzi dalekich od uznawania swoich błędów, niezdolnych do przyjmowania innych poglądów niż własne, w imię źle pojętej wolności i tolerancji bardzo nietolerancyjnych wobec wszystkiego, co jest trochę inne od ich zasad życia. Dlatego trzeba przypominać smutną możliwość odrzucenia na Bożym sądzie tych, którzy odrzucają wezwanie do nawrócenia i pozostają obojętni wobec ciągle okazywanych dowodów Bożej miłości do każdego człowieka.

Wiele „głośnych” grup dzisiejszej społeczności można by uznać za kontynuację zbiorowości określonych jako miasta potępione w omawianej perykopie. Dlatego trzeba rozważać jasne, jednoznaczne teksty biblijne ukazujące tragiczną możliwość nie tyle odrzucenia grzesznego człowieka przez Boga, ile utrwalenia ludzkiego stałego odrzucenia Boga i Boskiego prawa. Nie można powiedzieć, ile osób spotkał taki los, możliwość taka jednak zawsze grozi i trzeba podejmować wysiłki, by jej uniknąć.

Niektórzy teologowie rozważają dawną tezę Orygenesusa o powszechnym zbawieniu. Może Bóg daje wielu sposobność do aktu skruchy i miłości w ostatnich chwilach ziemskiego życia. Nie można jednak formułować takich zasad, które w popularnym rozumieniu mogą prowadzić do lekceważenia wiary i moralności w przekonaniu, że mimo bardzo nieporządnego życia Bóg kiedyś każdemu da okazję do nawrócenia. Materiał przedstawiony w pracy ukazuje jednoznaczny naukę Biblii o możliwości potępienia i potrzebie starań, by uniknąć takiego losu.

Autor sumiennie omawia perykopę stanowiącą podstawę rozważań w oparciu o wartościową literaturę. Omawia kolejno pojęcie potępienia w Mt 11, 20-24 poprzez analizę słownictwa i paralelnych obrazów, miejsce analizowanej perykopy w Ewangelii św. Mateusza, jej strukturę literacką oraz przeprowadza egzegezę tekstu i analizę teologiczną w świetle ksiąg proroków Izajasza i Ezechiela. Dwa rozdziały poświęca znaczeniu teologicznemu symbolów Tyru i Sydonu oraz Sodomy, w kolejnym przedstawia kontrast między Jezusowym „Biada” w Mt 11, 2-24 i Jego „działami mocy”, w ostatnim zagadnienie potępienia zbiorowego na tle starożytnego odczucia zbiorowej osobowości, odpowiedzialności i odpłaty.

Rozprawa świadczy o bardzo dobrej formacji biblijnej autora, krytycznym podejściu do tematu, umiejętności sumiennego badania świadectw,

przeprowadzania trafnych analiz i wysnuwania właściwych wniosków. Niektóre z nich mogą wydawać się nieco za szerokie. Świadczą o pełnym zaangażowaniu się w pracę na podjęty temat i wysiłku, by przekazać wszystkie konsekwencje słów Biblii.

W związku z tematem pracy bardzo ważne jest właściwe odczytanie gatunku literackiego tekstu poddawanego analizie. Autor słusznie podkreśla cel wypowiedzi Jezusa: wezwanie do nawrócenia i stąd przestroga przy użyciu powszechnie znanych obrazów zniszczenia Sodomy i Gomory. Użyty obraz odrzucenia jest także w znacznej mierze środkiem wzmacniającym wezwanie do nawrócenia. Potępienie Kafarnaum i Betsaidy to zarazem przestroga przed grzechem przeciw Duchowi Świętemu, odrzucaniem oczywistych świadectw, głosu Bożego. Trudno jednak powiedzieć, na ile może być to stwierdzenie zbiorowego potępienia w znaczeniu wiecznego losu ówczesnych mieszkańców tych miast. Grozi to tym, którzy się nie nawracają w podobnych warunkach teraz i w powtarzających się analogicznych okolicznościach aż do końca obecnego porządku świata.

Można postawić zasadnicze pytanie: Jak należy rozumieć zbiorowe potępienie – jako obraz? Czy widzieć coś więcej? Historyczne nieszczęście, nawet całkowita zagłada to wymowny znak kary Bożej dla indywidualnych osób, ale nawet istniejące bez przerwy miasta nie są w ciągu wieków tym samym, ludność nie zawsze jest kontynuacją tych, którzy dawniej żyli, może reprezentować nawet różne narody, np. przed wojną duże grupy lub nawet znaczna większość mieszkańców niektórych miast w Polsce uważała je za miasta żydowskie, wcześniej liczne grupy mieszczan polskich stanowili Niemcy. Podobne myśli skłaniają do traktowania z dystansem obrazów losów biblijnych zbiorowości – przede wszystkim jako przykładów dla żyjących indywidualnych osób.

Cenne są rozważania na temat osobowości zbiorowej, bardzo ważnej kategorii w myśli semickiej, uzupełnione dwiema hipotezami tłumaczącymi odpowiedzialność zbiorową (s. 264n). Miasto czy pokolenie to symbol grupy ludzi. Wyszukiwanie historycznej realizacji zbiorowości czy jej losu nie zawsze wydaje się konieczne. Trzeba pamiętać, że miasta istniejące w tym samym miejscu nie są już tym samym po wiekach, inny jest charakter zamieszkującej je ludności.

Tekst uzupełnia streszczenie w języku włoskim, skorowidze autorów, terminów i zwrotów greckich, hebrajskich oraz aramejskich pisanych czcionką oryginalną oraz w samej transkrypcji, skorowidz miejsc biblijnych Starego i Nowego Testamentu.

Autor ma również wykształcenie techniczne – jako inżynier lubi wyraźnie pokazywać owoce swych przemyśleń poprzez tabele (s. 156n), równania

i wykresy (s. 97n, 272), z których jeden zamieszczony na okładce streszcza całą ideę pracy: samowywyższenie prowadzi do ostatecznego upadku – strącenia. Jest to odwrotność wykresu, przy pomocy którego czasem pokazuje się myśl hymnu o uniżeniu i wywyższeniu Chrystusa w Flp 2, 5-11 (s. 271nn)

Wysuwany postulat zajęcia się w Biblii „historią potępienia” analogiczną do „historii zbawienia” (s. 286, nr 15) to słuszne przypomnienie, że trzeba rozważać temat, przed którym nie cofał się sam Chrystus. Równocześnie trzeba jednak pamiętać o nieskończonym miłosierdziu Bożym, Jego wolności i sposobach działania, których nie znamy. Wolą Bożą jest zbawienie wszystkich, a potępienie, nieszczęścia aż do całkowitej zagłady często są prostym skutkiem ludzkich wolnych działań. Widzimy ich następstwa w doczesności, natomiast wieczny los konkretnych osób i grup pozostaje dla nas tajemnicą.

Kraków

O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

STANISŁAW KOZIARA, *Frazeologia biblijna w języku polskim*, Kraków 2001

Książka krakowskiego językoznawcy jest obszernym, systematycznym i syntetycznym opracowaniem zagadnienia obecności w języku polskim utrwalonych związków frazeologicznych, zakotwiczonych w tekście Starego i Nowego Testamentu. Monografię tę, z jednej strony sumującą szereg szczegółowych badań poświęconych temu zagadnieniu, z drugiej strony poprzez wykorzystaną metodę badawczą, otwierającą dalszą refleksję naukową nad tym zagadnieniem, można uznać za pracę zamykającą pewien etap w polskich badaniach nad frazeologią biblijną w naszym języku. Składa się ona ze wstępu i zakończenia oraz trzech rozdziałów, a ponadto zawiera obszerną bibliografię oraz indeks omówionych frazeologizmów (98 pozycji), indeks frazeologizmów, które nie zostały omówione, a które zostały zacytowane w pracy (274 pozycje), i indeks osób.

Rozdział pierwszy dotyczy stanu badań nad frazeologią biblijną. Autor sięga tutaj do takich prac leksykograficznych, jak S. ADALBERGA, *Księga przysłów, przypowieści i wyrażen przysłowiowych polskich*, S. SKORUPKI, *Słownik frazeologiczny, Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich*, pod red. J. KRZYŻANOWSKIEGO, W. KOPALIŃSKIEGO, *Słownik mitów i tradycji kultury*, do zbioru H. MARKIEWICZA i A. ROMANOWSKIEGO, *Skrzydlate słowa*, K. ROMANIUKA, *Słownik metaforyczno-egzegetyczny Nowego Testamentu*, oraz do prac najnowszych: A. M. KOMORNICKA, *Słownik zwrotów i aluzji biblijnych*, J. GODYNIA, *Od Adama i Ewy zaczynać. Mały słownik biblizmów języka polskiego*, a także do szeregu innych opracowań filologicznych.

Na podstawie analiz wymienionych publikacji Autor dochodzi w tej części do stwierdzenia niedostatków w polskiej leksykografii w zakresie rejestru polskich biblizmów, które – jego zdaniem – wynikają z braku jednoznacznych teoretycznych i metodologicznych podstaw dla badań tego przedmiotu.

Rozdział drugi pracy jest poświęcony zagadnieniom teoretycznym, metodologicznym oraz źródłowym polskich biblizmów, co wynika z konkluzji rozdziału pierwszego. Autor stara się zdefiniować pojęcie „biblizm”, które – jak się okazuje – nie występuje jeszcze w większości słowników współczesnej polszczyzny. Następnie, bazując na zaproponowanej definicji, Autor stara się określić liczbę biblizmów w języku polskim (szacowaną na od 300 do 1000). Wprowadza także klasyfikację frazeologicznych konstrukcji biblijnych (cytat, quasi-cytat, parafraza) oraz klasyfikację jednostek semantycznych (synteza, trawestacja, aluzja), co z punktu widzenia metody badawczej pozwala na możliwie najszersze uchwycenie wszelkiego rodzaju związków frazeologicznych pochodzenia biblijnego. Ta metoda zresztą może być przydatna także w innych analizach o charakterze filologicznym, jak choćby w pracy nad frazeologią biblijną w innych językach czy w badaniu frazeologii starotestamentalnej w Nowym Testamencie (niezmiernie ciekawe zagadnienie).

Następnie, w ostatniej części rozdziału drugiego Autor prezentuje materiał źródłowy, na którym oparł swoje analizy. Pod uwagę zostały wzięte wszystkie kompletne wydania Biblii (czyli obejmujące Stary i Nowy Testament), jakie ukazały się drukiem, w sumie 10 wydań: Biblia Leopolda (r. 1561), Biblia brzeska (r. 1563), Biblia Szymona Budnego (r. 1572), Biblia Jakub Wujka (r. 1599) oraz Nowy Testament i Psalterz ks. Jakuba Wujka (r. 1593 i 1594), Biblia gdańska (r. 1632), Biblia Tysiąclecia, wyd. I i II (r. 1965 i 1971), Biblia warszawska (r. 1975), Biblia poznańska (r. 1975), Biblia warszawsko-praska (r. 1997). Każde z tych wydań zostało omówione pod względem genezy oraz języka.

Rozdział trzeci jest niezwykle interesującym zbiorem frazeologizmów biblijnych w języku polskim, podzielonym na trzy części: wyrażenia (44 pozycje), zwroty (27 pozycji), frazy (27 pozycji). Opis każdej pozycji obejmuje wykaz miejsc, gdzie występuje ona w tekście biblijnym, zestaw form tekstowych (wersji) w różnych wydaniach Biblii oraz obszerny komentarz dotyczący znaczenia wyrażenia na podstawie kontekstu biblijnego, jego związków z oryginalnym (hebrajskim oraz greckim) tekstem Biblii bądź przekładem łacińskim (Vulgata) oraz przemian, jakie dokonywały się w poszczególnych wyrażeniach w dziejach naszej mowy. Ponadto Autor konfrontuje wyrażenia polskie z wyrażeniami utrwalonymi w innych językach słowiańskich (na przykład rosyjskim bądź czeskim), co zdecydowanie poszerza spektrum rozumienia poszczególnych frazeologizmów. Praca budzi uznanie!

Przeprowadzone analizy pozwoliły Autorowi na następujące wnioski, zawarte w podsumowaniu pracy: (1) najpoważniejszy udział w tworzeniu polskich frazeologizmów biblijnych miała Biblia gdańska oraz Biblia Jakuba Wujka, niepoślednie miejsce przypada także Biblii brzeskiej, najmniejszą rolę odegrała Biblia Szymona Budnego, (2) około 90 proc. polskiego zasobu frazeologizmów pochodzenia biblijnego posiada swój formalny prototyp w tekście greckim bądź łacińskim, a około 70 proc. wyrażen poświadczonych w Starym Testamencie, (3) techniki translacyjne oscylują między tendencją do tłumaczenia wiernego, literalnego a tendencją do poszukiwania na płaszczyźnie języka docelowego jednostek równoważnych semantycznie i formalnie względem oryginału. Pierwsza tendencja przeważa w wydaniach starszych, druga – w wydaniach nowszych, (4) w naszym języku przeważają wyrażenia o rodowodzie nowotestamentalnym, a zwłaszcza pochodzące z Ewangelii św. Mateusza, (5) zbiór biblizmów polskich, jak się okazuje, jest znacznie bogatszy, niż bywa to nierzadko oceniane w publikacjach leksykograficznych.

Praca cieszy i fascynuje! Stanowi dobre źródło wiedzy o frazeologii biblijnej w języku polskim, jak też jest przykładem jasnej i przejrzystej metody badawczej, pozwalającej na wyciąganie przekonujących i praktycznych wniosków. Należy ją polecić biblistom, zarówno tłumaczom, jak i badaczom Biblii, ale także homiletom, katechetom i wszystkim, którym bliska jest troska o piękno i precyzję naszej polskiej mowy – „szukajcie, a znajdziecie”.

Kraków

PIOTR WŁODYGA OSB

MASSIMO PALOMBELLA, *Actuosa participatio. Indagine circa la sua comprensione ecclesiale. Apporto al chiarimento dell'interazione tra lex credendi, lex orandi e lex vivendi nei secoli XVI-XVIII*, Roma 2002, 240 s.

Rzymska Biblioteka Wiedzy Religijnej pod nrem 179, wzbogaciła się o interesujące studium z zakresu *participatio actuosa*. Autorem tego interesującego studium jest salezjanin, ks. Massimo Palombella, wykładowca teologii i muzyki na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie i w Papieskim Instytucie Muzyki Sakralnej. Ks. M. Palombella w Rzymie jest postacią dobrze znaną. Oprócz pracy w wymienionych uczelniach, jest również założycielem i dyrygentem międzyuniwersyteckiego chóru w Rzymie, a także dyrektorem znanego, naukowego biuletynu „Armonia di Voci”, zajmującego się muzyką dla liturgii.

Actuosa participatio przywołuje na myśl ogromnie ważny kontekst liturgiczny „aggiornamento” Vaticanum II. Prawdą jest, że sama problematyka uczestnictwa w liturgii była prawie zawsze obecna w Kościele. Wystarczy przypomnieć chociażby niektóre dokumenty papieży ostatnich czasów na ten

temat, zwłaszcza papieża Piusa X, jego następcy Piusa XI, czy np. *Mediator Dei* papieża Piusa XII. Problematykę *actuosa participatio* przypomniał przede wszystkim Sobór Watykański II w *Sacrosanctum Concilium*, odkrywając bogactwo liturgii i różnorodność możliwości udziału wiernych w życiu liturgicznym, w sakramentach, a szczególnie w Eucharystii i całym Misterium Chrystusa i Kościoła. Ks. M. Palombella wyraźnie zaznacza w podtytule swej książki, że jego studium pragnie właśnie przybliżyć zrozumienie czynnego uczestnictwa w Kościele. Wypowiada się ono najbardziej w czynnym uczestnictwie człowieka w życiu Bożym, w różnych sposobach tego uczestnictwa i dojrzewającym coraz bardziej owocu duchowym. Wszyscy wierni zaś, jak mówi *Gaudium et spes* w n. 22, są nie tylko wezwani, ale powołani do uczestnictwa, gdyż Chrystus zjednoczony z człowiekiem „ofiarowuje wszystkim możliwość dojścia do uczestnictwa w Misterium Paschalnym”.

Całość materiału na temat *actuosa participatio* Autor dzieli na cztery rozdziały, poprzedzone 30 stronicowym wprowadzeniem i podsumowane zaledwie dwu stronicowym zakończeniem. Na końcu książki znajdujemy dwa interesujące dodatki: Wykaz papieży, których dokumenty nawiązują do uczestnictwa w liturgii, oraz Tematyczny wykaz dokumentów.

Trzeba przyznać, że wprowadzenie do całości jest zrobione dobrze i pouczająco. Autor rozpoczyna od genezy powstania „technicznego wyrażenia” *actuosa participatio*, umieszczając je następnie w kontekście ruchu liturgicznego i aktualnego stanu studiów na ten temat. Przybliży czytelnikowi *actuosa participatio* nie tylko jako wyrażenie liturgiczne, lecz także jako problem teologiczny. Pierwszy rozdział książki poświęcony jest reformie i kontrreformie, ich punktom wyjścia i dojścia, w celu lepszego zrozumienia wyrażenia *participatio*. Ks. Palombella sięga tu aż do czasów późnego średniowiecza, przechodzi czas reformacji i ukazuje odpowiedź katolików w tej materii dla reformatorów. Drugi rozdział studium Autor poświęca na badanie kontekstu historyczno-społecznego i panoramy kościelnej w wiekach XVII i XVIII. Nie jest to zwykłe studium akademickie. Możemy tu odtworzyć całą teologiczną drogę tamtego okresu, również z jego negatywnymi skutkami dla Kościoła. Zauważamy to jeszcze lepiej w kolejnym rozdziale III, gdzie *participatio* ukazuje się jako wynik sytuacji historycznej, gdyż wynika np. z kryzysu między scholastyką, reformą protestancką i tą Soboru Trydenckiego. Materiał tych trzech rozdziałów nie jest rewelacją co do treści. Znajdujemy go również w innych książkach na ten temat. Jednak sposób uporządkowania tych treści dla mniej obeznanych w problematyce może być przydatny. Interesujący i twórczy jest przede wszystkim materiał ostatniego rozdziału, który zatytułowano: „W kierunku *actuosa participatio*”. Autor omawia tu *actuosa participatio*

w ramach struktury ontologiczno-antropologicznej człowieka i jego „być” w Kościele. Następnie bada *actuosa participatio* i liturgię, wraz z jej wymiarami uczestnictwa zarówno zewnętrznego, jak i wewnętrznego. W końcu ukazuje *participatio* funkcjonujące w ramach wzajemnie przenikającego się w liturgii *lex credendi*, *lex orandi* i *lex vivendi*.

Książka ks. M. Palombella jest pozycją wartościową i tematycznie aktualną. Uświadamia ona czytelnikowi, że liturgia jest rzeczywiście sercem Kościoła, a *actuosa participatio* pozwala odnaleźć przez nią zbawczą drogę, którą Kościół-Matka prowadzi nas pewnie i kompetentnie. Autor przypomina, że nie wystarczy poznać samo liturgiczne pojęcie *actuosa participatio*. Trzeba próbować rozpoznać cały złożony i oparty na potrójnym prawie problem teologiczny oraz sięgnąć do filozoficzno-antropologicznych korzeni „*participatio*” jako podstawy hermeneutycznej, by poprawnie interpretować całe *Mysterium Salutis*. Książka zainteresuje zatem wielu, nie tylko studentów i naukowców teologii, lecz także uczonych innych dziedzin.

Warszawa

KS. ADAM DURAK SDB

MANLIO SODI, ALESSANDRO TONIOLO, *Concordantia et Indices Missalis Romani*, editio typica tertia, Città del Vaticano 2002, 1991 s.

Pod koniec 2002 roku w znanej już dobrze watykańskiej serii wydawniczej Monumenta Studia Instrumenta Liturgica ukazała się konkordancja trzeciego wzorcowego wydania *Missalis Romani* autorstwa profesorów M. Sodiego i A. Toniolo. To wyjątkowe dzieło zadedykowano zmarłemu liturgiście, salezjaninowi, ks. prof. A. M. Triacca, który przynajmniej trzy razy gościł także z wykładami w Polsce (PAT Kraków, KUL, UKSW). W dedykacji czytamy: „ks. prof. Achille Maria Triacca SDB, który wychował wiele pokoleń studentów i uczonych do rozumienia *lex orandi* jako manifestacji *lex credendi* dla *lex vivendi*”.

Wydana ostatnio konkordancja przypomina nam dwa wydania poprzednie konkordancji. Mam na myśli konkordancję A. Pfliegera (*Liturgicae orationis concordantia verbalia*) czy bliższą nam konkordancję z 1983 r. autorstwa A. Schnitkera i W. A. Slabego (*Concordantia verbalia Missalis Romani. Partes euchologicae*), które jako cenne narzędzia studiów służyły i służą Kościołowi do tej pory.

Concordantia et Indices Missalis Romani podzielono na cztery części. Pierwsza z nich zawiera wszystkie teksty nowego wydania Mszału Rzymskiego. Wszystkim tekstom zostały przydzielone odpowiednie literowe i numeryczne oznaczenia. Dzięki takiej dokumentacji, łatwo można się zorientować, z jakiej sekcji i skąd dany tekst pochodzi, z jaką formułą

modlitewną czy tekstem mamy do czynienia, a więc czy chodzi o tekst ściśle euhologijny czy inny, np. antyfonę (i jaką), modlitwę przed lub po mszy świętej. Jeśli weźmiemy pod uwagę to, że całą zawartość mszału podzielono na 3346 katalogowych części, to przyznamy, że te oznaczenia rzeczywiście mają tu ogromne znaczenie. Drugą część konkordancji, tę najobszerniejszą, stanowi tzw. „konkordancja prosta”. Ukazuje ona alfabetycznie poszczególne wyrażenia, w określonym „keyword”, słowie kluczowym, zabezpieczając możliwie jak najlepiej wierność słowa, tekstowi oryginalnemu. Stąd omawiana konkordancja podaje każde „słowo kluczowe” w kontekście otaczających je wyrażen z obydwu stron. Trzecia część konkordancji przedstawia indeks formuł liturgicznych, opatrzonych przypisaną im wcześniej dokumentacją ułatwiającą ich odnalezienie. Konkordancja najpierw ukazuje formuły kolekt, modlitw nad darami, prefacji, pokonunii i modlitw nad ludem, a następnie śpiewów procesyjnych czyli antyfon na wejście i na Komunię, oraz wszystkich pozostałych. Ostatnią część konkordancji stanowią dwa wykazy: alfabetyczny wykaz wyrażen i wykaz wyrażen według potrzeby.

Wydaje się, że już nie tylko liturgiści, ale coraz więcej ludzi wierzących, nie będących specjalistami w tej dziedzinie rozumieją, że tego typu *Concordantia et Indices Missalis Romani* otwiera przed ludźmi na nowo przebogaty skarb Kościoła zawarty w celebracji eucharystycznej. Zachęca, by wejść głębiej w znaczenie poszczególnych formuł modlitewnych i wyrażen. Można bez przesady powiedzieć, że pozwala ona odkryć życiodajne drogi łączące modlitwę i wiarę Kościoła. Dlatego krąg zainteresowanych tą cenną pozycją powinien się systematycznie poszerzać.

Warszawa

KS. ADAM DURAK SDB

MANLIO SODI, ALLESSANDRO TONIOLO, *Praenotanda Missalis Romani. Textus-Concordantia-Appendices*, editio typica teria, Città del Vaticano 2003, 821 s.

Rok czasu po ukazaniu się w wydawnictwie LEV konkordancji ze wszystkimi tekstami *Missalis Romani*, ukazała się jakby druga konkordancja tych samych autorów, dotycząca dokumentów i części wstępnej trzeciego wydania wzorcowego Mszału Rzymskiego. Jak czytamy na odwrocie karty tytułowej, dzieło to pragnie przypomnieć 25. rocznicę śmierci Pawła VI i 40. rocznicę ukazania się Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*.

Wydany tom *Praenotanda Missalis Romani* jest jakby uzupełnieniem wydanej wcześniej konkordancji. Autorzy stosując podobną metodologię, zajmują się wprowadzeniem do nowego wydania Mszału Rzymskiego. Jest

to zgodne z reformą liturgiczną Soboru Watykańskiego II. Sobór pragnął, by każda odnowiona księga liturgiczna zawierała swoje *praenotanda* (wprowadzenie) tak, aby posługujący się daną księgą lepiej mogli pojąć sens celebrowanej liturgii i jej główne wymiary: teologiczny, celebracyjny, pastoralny i duchowy, zawarte w tekstach. Przedstawiana książka stanowi dokładne studium całej części wprowadzającej do mszału. Dociekania koncentrują się najpierw na uroczystych dekretach i konstytucji apostołskiej papieża Pawła VI, a następnie na całej *Institutio generalis*, będącej istotnym przedmiotem opracowanego dzieła.

Książka dzieli się na trzy części. W części 1 autorzy skupiają uwagę czytelnika na dokumentach, które w jakikolwiek sposób odnoszą się do *Wprowadzenia do Mszału Rzymskiego*. Każdy z tych tekstów został włączony do konkordancji i dla łatwego rozpoznania oznaczony odpowiednią dokumentacją. Chodzi zatem o wszystkie trzy dekryty zatwierdzające poszczególne wydania mszału, o konstytucję papieża Pawła VI *Missale Romanum* z 3 kwietnia 1969 r. oraz całe obszerne *Institutio generalis Missalis Romani*. Do zamieszczonych tu tekstów należy włączyć także motu proprio *Mysterii paschalis* i dokument Pawła VI z dnia 14 lutego 1969 r. zatwierdzający *Ogólne normy Roku liturgicznego i Kalendarza*.

Część II książki jest najobszerniejsza. Podobnie jak w przypadku *Concordantia et Indices Missalis Romani*, dzięki sprawdzonemu już procesowi badań, przedstawia alfabetyczną, „zwykłą konkordancję” słowną. Wszystkie zamieszczone teksty opatrzone są stosowną dokumentacją.

Trzecia część konkordancji składa się z pięciu dodatków: alfabetycznego spisu wyrażeń; wykazu wyrażeń według potrzeby ich zastosowania; porównawczych tekstów *Institutio generalis Missalis Romani 2000-2002*; alfabetycznego spisu celebracji i prefacji nowego mszału.

Nie ośmielam się oceniać wartości przedstawianego tu dzieła. Jedynie porównując je z omawianą już wcześniej, a wydaną w ubiegłym roku konkordancją, można zauważyć, że rzeczywiście teraz łatwiej widzi się teologiczny, celebracyjny, pastoralny i duchowy wymiar *Missalis Romani*. Można powiedzieć nie tylko, że ta konkordancja uzupełnia pierwszą, ale że obie konkordancje tworzą pewną całość. Stąd dla znajomości mszału obie są bardzo przydatne i godne polecenia. Posiadają bowiem prawdziwy „klucz” do kompetentnego przybliżenia depozytu Kościoła, zawartego w bogatej księdze życia, jaką jest Mszał Rzymski.

NOWOŚĆ

ks. Dariusz Górski CM

SYTUACJA
CHRZEŚCIJAŃSTWA
NA TERENACH
PÓŁNOCNEJ AFRYKI
od podbojów muzułmańskich
do XII wieku

Kraków 2004

format 145×205 mm, oprawa miękka, 164 strony, cena **20 zł**

Zamówienia

Wydawnictwo UNUM
ul. Kanonicza 3
31-002 Kraków

tel. (12) 422 56 90

e-mail: unum@ptt.net.pl

<http://www.kmt.pl/unum>

Koszt przesyłki ponosi wydawnictwo.