

ANDRZEJ SUSKI

MODLITWA MANASSESZA

(Wstęp, Przekład z greckiego, Komentarz)

WSTĘP

Modlitwa Manassesza (skr. OrMan) jest apokryficznym uzupełnieniem brakujących szczegółów z 2 Krn 33,12—13.18—19.¹ Prawdopodobnie starożytnie katalogi apokryfów nie wymieniają tego utworu dlatego, że uchodził za kanoniczny². Począwszy od czasów Dydyma z Aleksandrii (IV w.) znalazł on szersze zastosowanie w pismach Ojców Kościoła³. Jest to kompozycja zło-

¹ Z ogólnych opracowań OrMan zasługują na uwagę: V. Ryssel, *Zusatz zu 2 Chr. 33: Das Gebet Manasses*. W: *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* (red. E. Kautzsch), t. 1, Tübingen 1900 s. 165—168; J. F. McLaughlin, *Manasseh, Prayer of*. W: *JE* t. 8 (1904) s. 281 n.; E. Schürer, *Apokryphen des A.T.* 4. *Das Gebet Manasses*. W: *RE* t. 1 (1896) s. 640; tenże, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, t. 3, Leipzig 1909 s. 458—460; H. E. Ryle, *The Prayer of Manasses*. W: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* (red. R. H. Charles), t. 1, Oxford 1913 s. 612—619; S. Schékely, *Bibliotheca apocrypha*, Freiburg i. Br. 1913 s. 458—460; O. Stählin, *Die hellenistisch-jüdische Litteratur*. W: *Geschichte der griechischen Litteratur* (red. W. von Christ), t. 2, München 1920 s. 555; J. B. Fray, *Apocryphes de l'Ancien Testament. 13. La Prière de Manassé*. W: *DBS* t. 1 (1928) kol. 442—445; A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive depuis les origines jusqu'à la ruine de l'État juif* (135 ap. J.C.), Paris 1950 s. 966—968; W. Baumgartner, *Manasse-Gebet*. W: *RGG* t. 4 (1960) kol. 708; J. Frankowski, *Apokryfy*. W: *Wstęp ogólny do Pisma św.* (red. J. Homerski), Poznań 1973 s. 240 n.; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen*, Tübingen 1964 s. 796 n.; A.—M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament*, Leiden 1970 s. 177—181; L. Rost, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen*, Heidelberg 1971 s. 69 n.

² Por. A.—M. Denis, dz. cyt., s. 177.

³ Zob. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*,

żona z 15 wierszy w formie psalmu pokutnego. Można w nim wyróżnić trzy części: hymniczną inwokację do Boga (w. 1—7) wyznanie win (w. 8—10) i błagalną prośbę (w. 11—15).

1. Przekaz tekstu greckiego

Grecki tekst *Modlitwy* zachował się w przekazie Septuaginty (LXX) i Konstytucji Apostolskich (ConstAp.)⁴. Od V w. utwór często występuje w mss LXX na dwunastym lub ósmym miejscu pośród czternastu kantykwów liturgicznych, które część rkp wprowadza bezpośrednio po psalterzu kanonicznym⁵. Tak dzieje się w przypadku kod. Aleksandryjskiego (A) z V w. (Br. Mus. Royal I D V—VIII), psalterza z Zurychu (T) z VII w. (Turic. Publ. Bibl. C 84)⁶, palimpsestu grecko-łacińskiego (R) z V/VI w. (Veron. Bibl. Capit. I)⁷, ms 55 z X w. (Vatic. Region. gr. I) oraz różnych minuskułów.

Fragment ConstAp 2,22,12—14 jest drugim świadkiem tekstu OrMan po grecku⁸. Tym razem utwór występuje w kontekście narracji opartej na cytatach z 2 Krn 33,⁹ którą znał już Sixtus Julius Africanus.¹⁰ Przypuszcza się, że pierwszych sześć ksiąg ConstAp zawiera wcześniejszy materiał z III w. (tzw. *Didascalia*). F. X. Funk uwzględnia dla tej części około 20 rkp. greckich oraz szereg mss w przekładach na arabski, etiopski, ła-

Paderborn 1905 (=1960) s. 84 przyp. 12. Por. A.—M. Denis, dz. cyt., s. 177 przyp. 1.

⁴ Za trzecią recenzję OrMan można potraktować przekaz tego utworu w liturgicznej księdze greckiej *Horologion*. Zob. A.—M. Denis, dz. cyt., s. 181 pod N.B.

⁵ Na dwunastym miejscu umieścił *Modlitwę* A. Rahlf's, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum*, X, *Psalmi cum Odis*, Göttingen 1931 (1967) s. 361—363. Na ósmym miejscu utwór ten znajduje się w edycji H. B. Swete, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*, t. 3, Cambridge 1894 s. 802—804. Na temat kolejności kantykwów w LXX zob. A. Rahlf's, dz. cyt., s. 78 nn.

⁶ Mss A i T stanowiły podstawę wyd. O. F. Fritzsche, *Libri Apocryphi V.T.*, Leipzig 1871 s. XIV—XV. 92—93. Na nich także oparł się A. Rahlf's, dz. cyt., s. 362—363 (*Prolegomena*, s. 78—80).

⁷ Zob. wyd. E. Hauler, *Didascaliae apostolorum fragmenta veronensia latina*, t. 1, Leipzig 1900. Por. H. B. Swete, dz. cyt., t. 2, s. IX—X; t. 3, s. 824—826.

⁸ Zob. F. X. Funk, dz. cyt., s. 85.

⁹ Literackie cechy narracji o Manassesie w ConstAp zostały omówione przez H. E. Ryle, art. cyt., s. 613.

¹⁰ Por. E. Schürer, dz. cyt., s. 459.

ciński i syryjski.¹¹ Według niektórych specjalistów aktualna postać OrMan zależy od ConstAp.¹² Przekaz liturgicznych kantyków w LXX miał jednak również wpływ na ustalenie się ostatecznego brzmienia utworu.¹³

2. Przekłady

Dokładny czas powstania łacińskiego przekładu OrMan jest trudny do ustalenia. Łacińska Biblia w przekładzie św. Hieronima nie zawiera tego utworu. Natomiast występuje on dość często w średniowiecznych mss Wulgaty bezpośrednio po 2 Krn.¹⁴ Wprawdzie ms Psalterza Mozarabskiego (MS British Museum, Add 30,851) z XI w. podaje Modlitwę, to jednak jej tekst odbiega od przekazów w trzynastowiecznych mss Biblii po łacinie.¹⁵ Z tego okresu pochodzi 15 mss w British Museum, do których miał wgląd H. E. Ryle.¹⁶ Kolejnym świadkiem łacińskiej wersji OrMan są trzy rękopisy z XIV w. (Colbert 273, Colbert 933, Remig. 4) służące za podstawę edycji P. Sabatier.¹⁷ Pierwsze wydanie drukiem ukazało się w Biblii tłumaczonej przez R. Stephanusa (1546).¹⁸ Obok tekstu łacińskiego zamieścił on także Modlitwę po grecku. Podobnie J. Brentius w swej edycji Wulgaty (1544) zestawił w dwóch kolumnach grecki i łaciński tekst utworu. Został on pominięty w edycji Sykstusa V (1590), ale znalazł się ponownie jako dodatek po NT w Wulgacie sykstyńsko-klementyńskiej (1592).¹⁹ W związku z tym *Praefatio ad Lectorem* informuje: *Porro in hac editione nihil non canonicum, nihil adscititium, nihil extraneum, apponere visum est; atque ea causa fuit, cur libri III et IV Esdrae inscripti, quos inter canonicos libros*

¹¹ Zob. F. X. Funk, dz. cyt., s. XXIV—XLV.

¹² Zob. E. Nestle, *Septuagintastudien*, t. 3, Stuttgart 1899 s. 6—22.28—35; t. 4 (1903) s. 5—9; t. 6 (1911) s. 12—13.22—23. Por. E. Schürer, dz. cyt., s. 459; tenże, art. cyt., s. 640.

¹³ Zob. A. Rahlfs, dz. cyt., s. 78—80. Por. H. H. Howorth, *Some Unconventional Views on the Text of the Bibel*, PSBA 31 (1909) s. 89 n.

¹⁴ Por. H. E. Ryle, art. cyt., s. 616.

¹⁵ Tamże, s. 616.618.

¹⁶ Tamże, s. 616.

¹⁷ P. Sabatier, *Biblorum sacrorum latinae versiones antiquae*, t. 3, Paris 1751 s. 1039.

¹⁸ Historię edycji OrMan po łacinie omówił H. Volz, *Zur Überlieferung des Gebetes Manasse*, ZKG 70 (1959) s. 294—296.

¹⁹ Było to w rzeczywistości tłumaczenie R. Stephanusa. Por. H. Schneider, *Der Vulgata-Text der Oratio Manasse*, BZ 4 (1960) s. 277—282.

sacra Tridentina Synodus non annumeravit, ipsa etiam Manassae regis Oratio, quae neque pars est ullius canonici libri, extra canonicae Scripturae seriam posita sint. Prawdopodobnie przytoczone wyjaśnienie kard. Bellarmina przejęte zostało z Wulgaty w recenzji Pagnini (1527),²⁰ który zamieszczając tekst OrMan po 2 Krn opatrzył go tytułem: *Oratio Manassae regis Iuda quae neque in Hebraeo neque in Graeco habetur.*

W różnych wersjach Didaskalii zachowały się też inne przekłady OrMan. Łaciński tekst opublikowany został przez F. X. Funka (1905). Syryjska wersja miała nawet kilka wydań i opracowań.²¹ Istnieje wreszcie edycja etiopska.²² Niezależnie od Didaskalii i ConstAp znane są tłumaczenia OrMan na syryjski,²³ armeński,²⁴ słowiański.²⁵ Utwór ten występuje również w psalterzu armeńskim, etiopskim i koptyjskim.²⁶

3. Tytuł

Tytuł „Modlitwa Manassesza” (*Proseuche Manasse*) pochodzi z kod. Aleksandryjskiego (A). W Psalterzu z Zurychu jest on nieco poszerzony: „Modlitwa Manassesza syna Ezechiasza” (*Proseuche Manasse tou hyiou Hezekiou*). Jeszcze dłuższy tytuł podają wydania Wulgaty: *Oratio Manassae regis Iudae cum captus teneretur in Babylone*. Zasadność tytułu nie budzi wątpliwości, gdyż znajduje on potwierdzenie w narracji ConstAp. Z drugiej strony brak odrębnego przekazu omawianego utworu poza tradycją o Manasse-

²⁰ Por. H. Howorth, art. cyt., s. 90.

²¹ Zob. P. de Lagarde, *Didascalia Apostolorum syriace*, 1854 (=1967); M. D. Gibson, *The Didascalia Apostolorum in Syriac, Horae semiticae*, t. 1, London 1903; tenże, *The Didascalia Apostolorum in English translated from the Syriac, Horae semiticae*, t. 2, London 1903; F. X. Funk, dz. cyt., s. VI—VIII. X; H. Achelis-J. Fleming, *Die syrische Didascalia*, Leipzig 1904.

²² T. P. Platt, *The Ethiopic Didascalia or the Ethiopic Version of the Apostolical Constitution*, London 1834 s. 49—51.

²³ Zob. F. Nau, *Un extrait de la Didascalie: la prière de Manassé (avec une édition de la version syriaque)*, ROC 13 (1908) s. 134—141; G. Wilkins, *The Prayer of Manasseh*, Hermathena 36 (1910) s. 167—178.

²⁴ A.—M. Denis (dz. cyt., s. 180 przyp. 17) zasygnalizował edycję armeńską w *Trésor des Pères anciens et récents*, Venise 1896 s. 235—237.

²⁵ Por. H. H. Howorth, art. cyt., s. 90.

²⁶ Por. E. Nestle, dz. cyt., s. 15 n.; F. Nau, art. cyt., s. 134 n.; H. E. Ryle, art. cyt., s. 617; A.—M. Denis, dz. cyt., s. 180.

sie. Chociaż tekst OrMan nie wymienia imienia własnego Manassesesa, to jednak zawiera szereg aluzji do biografii tego króla (w. 9 n.). Autor *Modlitwy* zajmuje się bardziej religijnym niż historycznym aspektem pokuty Manassesesa. Tym zapewne należy tłumaczyć pominięcie nawiązań do świątyni jerozolimskiej i kultu izraelskiego.

4. Pierwotny język utworu

Hipoteza oryginału semickiego nie zdobyła wielu zwolenników.²⁷ Większość autorów uważa, że utwór został skomponowany po grecku.²⁸ Styl jest potoczny i swobodny, zdania są zbyt długie i zbyt wyważone, by tekst można uważać za tłumaczenie. Występujące hebraizmy są raczej septuagintyzmami i mieszczą się w *koine dialektos*;²⁹ np.: *apo prosopou* (w. 3), *enopion sou* (w. 10), *eis ton aiona* (w. 13). O swobodnym posługiwaniu się językiem greckim świadczą przymiotniki *ametretos*, *anexichniastos*, *anypostatos*, *astektos* (w. 6—7), rzeczowniki *agathosyne* (w. 14), *epaggelia* (w. 6), *psammos* (w. 8) oraz czasowniki *ananeuein* (w. 10), *ante-nizein* (w. 9) i *katakamptein* (w. 9). Podobny wniosek nasuwa się na podstawie konstrukcji słownych: *horisas metanoian... eis soterian* (w. 7), *hemarton hyper arithmon psammou thalasses* (w. 9), *eis to ananeusai me hyper hamartion* (w. 10), *klini gony kardias mou* (w. 11), *dia pantos en tais hemerais tes zoes mou* (w. 15).³⁰

5. Gatunek literacki

Modlitwa Manassesesa należy do tzw. wyznań grzechów (*Busslieder*). Według H. Gunkela przejawiają one pewne analogie z lamentacjami. O ile jednak lamentacje są motywowane przeżywanymi klęskami lub zagrożeniami w porządku naturalnym, to z kolei wyznania grzechów skupiają uwagę na nawróceniu i pokucie.³¹ W opracowaniu poświęconym pokutnej liturgii Izraela E.

²⁷ Za semickim oryginałem OrMan opowiedział się R. H. Charles w redakcyjnej nodzie do artykułu H. E. Ryle, art. cyt., s. 614 przyp. 1.

²⁸ *La langue originale a sans doute été le grec*. A.—M. Denis, dz. cyt., s. 181. Por. V. Ryssel, art. cyt., s. 166; W. Baumgartner, art. cyt., kol. 708; L. Rost, dz. cyt., s. 70.

²⁹ Zob. H. E. Ryle, art. cyt., s. 615.

³⁰ *Strange constructions... seem to indicate the freedom of one who wrote in Greek*. H. E. Ryle, art. cyt., s. 615.

³¹ H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1966 s. 130 n.

Lipiński wymienił następujące fragmenty wyznań grzechów: Ezd 9,6—15; Ne 9,5—37; Ps 106; Dn 3,26—45 (Modlitwa Azariasza); Dn 9,4—19; 4QDibHam; 1QS I, 24—II,1; Ba 1,15—3,8.³² Teksty te pochodzą z okresu V—I w. przed Chr. i stanowią przykłady kolektywnych modlitw pokutnych.³³ Wspólnotowy charakter najwyraźniej uwidacznia się w Ba 1,15—3,8. O liturgicznym *Sitz im Leben* urywka świadczy treść poprzedzającego wiersza (w. 14). Podobną sytuację odzwierciedlają fragmenty Ezd 9,6—15 i Ne 9,5—37. Modlitwa przekazana w *Regule Zrzeszenia* (1QS) stanowi część rytuału wprowadzenia do wspólnoty,³⁴ zaś tekst 4QDibHam prawdopodobnie powstał w związku z pokutnymi obrzędami gminy qumrańskiej.³⁵ P. Buis wskazał na podobieństwa pomiędzy sygnalizowanymi wyznaniem grzechów i wypowiedziami odnoszącymi się do procesu przymierza (tzw. *Rib-Pattern*).³⁶ Istnieją więc podstawy do przypuszczeń, że modlitwy z gatunku wyznań win powstały z okazji uroczystości odnowienia przymierza,³⁷ tzn. pojednania narodu izraelskiego z Bogiem.³⁸

OrMan przejawia cechy indywidualnego wyznania grzechów. Pod tym względem utwór najbardziej zbliża się do fragmentu Dn 9,4—19.³⁹ Zapewne teksty pochodzenia liturgicznego stały się wzorcem dla kompozycji przeznaczonych na użytek pozaliturgiczny. Zdaniem H. L. Jansena psalmodia późnego judaizmu przejawia wyraźne tendencje dydaktyczne, co można również stwierdzić w przypadku *Modlitwy Manasses*.⁴⁰ W dydaktycznym tonie

³² E. Lipinski, *La liturgie penitentielle dans la Bible*, Paris 1969 s. 35—41.

³³ Niewola babilońska decydująco wpłynęła na pogłębienie świadomości win narodu i rozwój liturgii pokutnej. Tamże, s. 35.

³⁴ Zob. tamże, s. 38. Por. M. Weise, *Kultzeiten und kultischer Bundschluss in der „Ordenregel“ von Toten Meer*, Leiden 1961 s. 70 nn.

³⁵ Por. M. Baillet, *Un recueil liturgique de Qumran grotte 4. „Les Paroles des Luminaires“*, RB 68 (1961) s. 247 nn.

³⁶ P. Buis, *Notification de jugement et confession nationale*, BZ 11 (1967) s. 193—205.

³⁷ Na temat święta odnowienia przymierza zob. K. Baltzer, *Das Bundesformular*, Neukirchen 1960 s. 103—184; A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaisme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris 1963 s. 114—115, 211—227.

³⁸ Por. E. Lipinski, dz. cyt., s. 37.

³⁹ *En Dn 9, la liturgie n'est donc pas explicitement collective*. M. Gilbert, *La prière de Daniel*. Dn 9,4—19, RTL 3 (1972) 292.

⁴⁰ Zob. H. L. Jansen, *Die spätfüdische Psalmendichtung. ihr Entstehungskreis und ihr „Sitz im Leben“*, Oslo 1937 s. 129.

utrzymane jest także wyznanie grzechów Asenet (JA 12,2—11).⁴¹ O ile OrMan ukazuje pokutującego Izraelitę, to JA przedstawia pokutę poganki nawracającej się na religię żydowską. Obydwa teksty podkreślają konieczność zerwania z kultem pogańskim.

Pierwsza część OrMan ma charakter hymnicznej inwokacji do Boga (w. 1—7). Występują w niej liczne tytuły Boże, które głównie akcentują wielkość i miłosierdzie Boga.⁴² Jest On przede wszystkim opiekunem narodu izraelskiego (w. 1) i stwórcą wszechrzeczy (w. 2). Podobne motywy zachodzą w Ps 106,1—5; Dn 9,4; Dn 3,26—28 i JA 12,2—3.⁴³ Tekst wyznania grzechów w 1QS został poprzedzony następującym wyjaśnieniem: „Kapłani będą wyliczać wielkie dzieła potęgi i sprawiedliwości Boga oraz ogłaszać wszystkie łaski Jego miłosierdzia wobec Izraela. Lewici natomiast będą wyliczać przestępstwa synów Izraela i wszystkie ich zawinione wykroczenia oraz grzechy za panowania Beliala” (1QS I, 21—23).⁴⁴ Wyliczenie grzechów było więc związane z wysławianiem wielkości Boga.⁴⁵

Druga część utworu zawiera wyznanie win i opis ich konsekwencji (w. 8—10). Jest to najbardziej znamieny element gatunkowy, od którego rozpoczyna się modlitwa Ezd 9,5 nn. We fragmencie z księgi Nehemiasza przejście do drugiej części zaznaczone zostało zmianą podmiotu (9,15). Po uroczystej inwokacji do Boga (2 os. l. poj.) następuje opis grzesznego postępowania protoplastów Izraela (3 os. l. mn.). Zamiana „Ty” na „my” uwidacznia się też w Ps 106,6, gdzie druga część eksponuje charakterystyczne dla gatunku sformułowanie: „zgrzeszyliśmy wraz z naszymi przodkami” (por. Dn 3,29; 9,5; JA 12,5).⁴⁶ Analogiczną frazę posiada OrMan 12: „zgrzeszyłem, Panie, zgrzeszyłem”.

⁴¹ Ed. M. Philonenko, *Joseph et Aseneth*, Leiden 1968 s. 166—173. Por. A. Suski, *Józef i Asenet*, STV 16 (1978) nr 2 s. 225 nn.

⁴² Do hymnicznych tytułów Bożych należą: *pantokrator*, *ho Theos tou pateron hemon* (w. 1), *hypsistos* (w. 7). Zostały też uwzględnione inne atrybuty Boga: *eusplagchnos*, *makrothymos*, *polyeleos*, *metanoon epi kakias anthropon* (w. 7). Fragment OrMan 1—7 cechuje hymnodyczny styl imiesłowowy: *ho potesas* (w. 2)... *ho podesas*... *ho kleisas* (w. 3). Harmonizuje z nim hymniczne *panta* (w. 4).

⁴³ Szczególna zbieżność w zakresie idei i słownictwa uwidacznia się pomiędzy OrMan 2—4 i JA 12,2—3.

⁴⁴ Wg. tł. W. Tylocha, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 1963 s. 71 n.

⁴⁵ Por. M. Weise, dz. cyt., s. 75 n.

⁴⁶ Na temat cech gatunkowych fragmentów Dn 9,4—19 i 3,26—45 zob. M. Gilbert, art. cyt., s. 285—288; tenże, *La prière d'Azarias* (Dn 3,26—45 *Théodotien*), NRT 96 (1974) s. 593—566.

Trzecia część OrMan przechodzi w błagalną prośbę o darowanie win (w. 11—15). Literackim wyznacznikiem początku w tym fragmencie jest zwrot *kai nyn* (w. 11),⁴⁷ który występuje w tekstach innych wyznań grzechów.⁴⁸ Od tych samych słów rozpoczyna się błagalna prośba w Dn 3,33 i 9,15.⁴⁹ W Ps 106 przybiera ona ton dramatycznego wezwania: „Ratuj nas, Boże nasz...” (w. 47). Nie brak go również w OrMan: „proszę... przebacz... nie zatracaj... nie bądź zagniewany... nie wydawaj wyroku” (w. 13). Całość jednak kończy się uroczystym zapewnieniem o stałym uwielbieniu Boga (w. 15^a) i formułą o charakterze doksologicznym (w. 15^b).

6. Geneza utworu

Utwór przypisany Manassesowi (ok. 698—644) powstał na skutek wzmianki o nawróceniu tego króla: „W ucisku przebłagał on Pana, Boga swego, i upokorzył się przed Bogiem swych przodków. Prosił Go, a On go wysłuchał”. (2 Krn 33,12 n.). Nieco dalej tekst biblijny nadmienia o modlitwie nawróconego: „A pozostałe dzieje Manassesza, jego modlitwa do Boga oraz słowa „Widzących”, którzy mówili do niego w imię Pana, Boga Izraela, są opisane w Dziejach Królów Izraela. Jego zaś modlitwa i jej wysłuchanie, wszystkie jego grzechy i występki, miejsca, na których ustanowił wyżyny, ustawił aszery i posągi przed jego upokorzeniem się, zapisane zostały w dziejach Chozaja” (33,18—19). Paralelny tekst 2 Krl 21 pomija te szczegóły.

Obecnie trudno ustalić, czy rzeczywiście autor księgi *Kronik* bezpośrednio zetknął się z tekstem modlitwy w wymienionych źródłach („Dzieje Królów Izraela” i „Dzieje Chozaja”), czy raczej dowiedział się o niej z przekazów ludowych. Faktem pozostaje to, że tekst modlitwy nie znalazł się w Biblii hebrajskiej, a językowe właściwości OrMan przemawiają przeciw powstaniu utworu po hebrajsku lub aramejsku.

Informacja podana w 2 Krn o grzesznej przeszłości Manassesza, jego nawróceniu się i uwolnieniu z niewoli musiała głęboko zapaść do świadomości Izraelitów. Imię króla kojarzyło się nie tylko z wy-

⁴⁷ Literacko-teologiczna funkcja zwrotu *kai nyn* została omówiona w następujących artykułach: R. Laurentin, *Wecattah -Kai nyn. Formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques (à propos de Jean 17,5)*, Bb 45 (1964) s. 168—197; H. A. Brongers, *Bemerkungen zum Gebrauch des Adverbialen wecattah im Alten Testament*, VT 15 (1965) s. 289—299.

⁴⁸ Zob. M. Gilbert, *La prière de Daniel*, art. cyt., s. 298.

⁴⁹ Tamże, s. 301 n.

jątkową apostazją, ale również z niepojętym miłosierdziem Boga wobec pokutującego grzesznika. Prawdopodobnie jeden z pobożnych Żydów,⁵⁰ mając to przed oczyma, skomponował modlitwę Manassesza, aby poruszyć sumienia współczesnych sobie apostatów i skłonić ich do nawrócenia.

Określenie czasu i miejsca powstania utworu nastęrcza poważne trudności z uwagi na brak danych w tym względzie. Włączenie go do *Didaskalii* (III w.) wyznacza górną granicę czasową.⁵¹ Niektórzy komentatorzy przesuwiają datę powstania do okresu Pompejusza,⁵² lub nawet Antiocha IV.⁵³ Jeśli przyjmie się, że *Modlitwa* powstała w języku greckim, to jej genezy można upatrywać w środowisku judeo-hellenistycznym.⁵⁴

MODLITWA MANASSESA *

1. O Panie Wszchemocny,¹
Boże naszych ojców,²

⁵⁰ Powszechnie uważa się, że autor OrMan był pochodzenia żydowskiego. Utwór bowiem nie wykazuje akcentów chrześcijańskich, natomiast zawiera motywy typowo judaistyczne. Por. F. Nau, art. cyt., s. 137; G. Wilkins, art. cyt., s. 170; H. E. Ryle, art. cyt., s. 612; A.—M. Denis, dz. cyt., s. 181; L. Rost, dz. cyt., s. 70.

⁵¹ Por. H. E. Ryle, art. cyt., s. 614.

⁵² Np. W. J. Ferrar, *The Uncanonical Jewish Books*, 1918 s. 41.

⁵³ V. Ryssel, art. cyt., s. 167; S. Schékely, dz. cyt., s. 441j H. L. Jansens, dz. cyt., s. 1'29.

⁵⁴ Za diasporą w Egipcie opowieział się L. Rost, dz. cyt., s. 70.

* Przekład wg. ed. A. Rahlf's, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Volumen II: Libri poetici et prophetici*, Stuttgart 1965 s. 180 n.

¹ „O Panie Wszchemocny” (*Kyrie pantokrator*). Podobna inwokacja występuje w modlitwie Dawida: *Kyrie pantokrator Theos Israel* (1 Krn 17,24=2 Sm 7,27). Tytuł *pantokrator* dość często zachodzi w LXX i w apokryfach. Zob. W. Bousset- H. Gressmann, *Die Religion des Judentums*, Tübingen 1966 s. 312 przyp. 2. Należy on również do hymnicznych atrybutów Boga we wczesnym chrześcijaństwie. Por. R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Göttingen 1967 s. 102. Lekcja *epouranie* (kod. A) jest prawdopodobnie głosą, której brak w kod. T, ConstAp, tł. syr. i łac. Termin ten występuje także w rozbudowanym określeniu 14 Ody (kod. A): *Kyrie basileon epouranie Thee pater epouranie*.

² „Boże naszych ojców” (*Ho theos ton pateron hemon*). Por. *Kyrie ho Theos Abraham kai Isaak kai Israel ton pateron hemon* (1 Krn 29,18). Określenie *ton pateron hemon* występuje niekiedy w formułach eulogicznych. Por. Tb 8,5; Dn 3,26.

Abrahama, Izaaka i Jakuba

oraz ich sprawiedliwego potomstwa,³

2. któryś uczynił niebo i ziemię⁴ ze wszelką ich ozdobą,⁵
3. któryś powstrzymał morze słowem swego rozkazu,⁶
któryś zamknął czeluść⁷ i opieczętował⁸ ją strasznym i chwalebny
imieniem,⁹
4. przed którym wszystko drży i trzęście się z racji na Twą moc,

³ „Ich sprawiedliwego potomstwa” (*ton spermatos autou ton dikaion*). Sformułowanie wprowadza rozróżnienie pomiędzy prawdziwym i prawnym potomstwem patriarchów (por. Rz 9,6—8). Ci ostatni są nie tylko osobiście sprawiedliwi (w. 8), ale również są ojcami sprawiedliwego potomstwa, które nie utożsamia się z izraelską społecznością.

⁴ „Któryś uczynił” (*ho poiesas*). Słowa te nawiązują do opisów stworzenia. Por. *en arche epoiesen ho Theos ton ouranon kai ten gen* (Rdz 1,1). Imiesłowowe określenie Boga *ho poiesas ton ouranon kai ten gen* często zachodzi w LXX (np. Ps 113,23; 120,2; 133,3; 145,6). Wyraża ono wiarę we wszechmoc Boga (w. 1: *pantokrator*). Na temat zastosowania wyrażenia w piśmiennictwie biblijnym zob. G. Delling, *Partizipiale Gottesprädikationen in den Briefen des Neuen Testament*, StTh 17 (1963) s. 19—26. Analogiczny zwrot (*ho poiesas ta panta*) spotykamy także w wyznaniu grzechów Asenet (JA 12,2; ed. M. Philonenko).

⁵ „Ze wszelką ich ozdobą” (*syn panti to kosmo auton*). Tł. łac.: *cum omni ornatu eorum*. Termin *kosmos* odsyła do Rdz 2,1 (LXX), gdzie przekłada hebr. *saba'* (tzn. zastęp). Niektórzy sądzili, że OrMan 2 nadmienia o zastępach niebieskich czyli gwiazdach. Na takie znaczenie rzeczownika *kosmos* naprowadzają teksty biblijne (por. Pwt 4,19; 17,3; Iz 40,26; Ps 33,6). Jednak w omawianym przypadku słowo *kosmos* łączy się z zaimekiem *auton*, który odnosi się do nieba i ziemi. Chodzi więc o coś więcej niż gwiazdy. Łac. *ornatus* wydaje się tu poprawne.

⁶ „Któryś powstrzymał morze” (*ho pedesas ten thalassan*). Jest to aluzja do tych wypowiedzi ST, które ukazują potęgę Boga zakreślającego granice morzu. Por. Hi 38,8.10.11; Ps 24,2; 104,9; 136,6

⁷ „Któryś zamknął czeluści” (*ho kleias ten abysson*). Termin *abyssos* przekłada w LXX hebr. *tehom* (Rdz 1,2; 7,11; 8,2). Według przekonań starożytnych ziemia unosi się na wodach. Podobny motyw występuje w wyznaniu Asenet: „któryś utwierdził ogromne kamienie na czelności (*epi tes abyssou*) wód” (JA 12,3; ed. M. Philonenko).

⁸ „Opieczętował” (*sfragisamenos*). Tzn. wyznaczył stałe i niezmiennie granice. Pieczęć (*sfragis*) sugeruje ideę własności, bezpieczeństwa lub nienaruszalności. Por. *kata de astron katasfragizein* (Hi 9,7).

⁹ „Chwalebny imieniem” (*endoxo onomati*). Por. *to onoma sou to hagioŋ kai endoxon* (Tb 8,5). Późny judaizm przypisywał imieniu Jahwe niezwykłą moc. Według Tałmudu (Gittin 68^a) Salomon czynił cuda mocą pieczęci z wygrawerowanym tetragramem. Wyrzem tej tradycji jest też Syr 47,18. Imię Boga utożsamiano z Jego potęgą (np. Ba 3,5). Por. A.—M. Besnard, *Le mystère du nom*, Paris 1962.

5. ponieważ wielkość Twej chwały¹⁰ jest nie do zniesienia;¹¹ a jak Twój groźny gniew nad grzesznikami jest nie do powstrzymania,¹²
6. tak jest niezmierną¹³ i nie do wyśledzenia¹⁴ Twoja miłosierna obietnica,¹⁵
7. ponieważ Ty jesteś Panem Najwyższym,¹⁶ miłosiernym, łaskawym i pełnym litości¹⁷ oraz okazującym żal nad nędzą ludzką.¹⁸
(Ty, Panie, według Twej wielkiej dobroci obiecałeś nawrócenie

¹⁰ „Wielkość Twej chwały” (*he megaloprepeia tes dozes sou*). Jest to dość wyraźne nawiązanie do tekstu psalmicznego: *ten magaloprepeian tes dozes tes hagiosynes sou* (Ps 144,5). Por. Ps 8,2; 71,8.

¹¹ „Nie do zniesienia” (*astektos*). Tł. łac. *importabilis*. Przymiotnik nie występuje w LXX.

¹² „Nie do powstrzymania” (*anypostatos*). Tł. łac. *insustentabilis*. Przymiotnik rzadko spotykany w LXX (Ps 123,5; 2 Mch 1,13; 8,5). Zachodzi niekiedy w przekładzie Symmacha: Hi 4,11; 9,19; Ps 85,14; Prz 16,27. Na temat gniewu Bożego jako kary na grzeszników zob. Iz 10,5,25; Ez 22,24; Dn 9,19; 11,36.

¹³ „Niezmierzony” (*ametron*). Wyraz należy do rzadko używanych w LXX. Por. Iz 22,18; Ba 3,25; 3 Mch 4,17.

¹⁴ „Nie do wyśledzenia” (*anexichniaston*). Tł. łac. *investigabilis*. Por. Hi 5,9; 9,10; Rz 11,33; Ef 3,8.

¹⁵ „Twoja miłosierna obietnica” (*to eleos tes epaggelias sou*). Prawdopodobnie chodzi o przebaczenie dla pokutującego grzesznika (w. 8. 11.13). Termin *epaggelia* w sensie obietnicy wykazuje w LXX stosunkowo nieliczne zastosowania. (por. 1 Ezd 1,7; Est 4,7; Ps 55,8; Am 9,6; 1 Mch 10,15; 4 Mch 12,9). Natomiast często występuje on w NT.

¹⁶ „Najwyższy” (*hypsistos*). Opuszczenie tego tytułu w ConstAp i w tł. syr. prawdopodobnie tłumaczy się tym, że nie harmonizuje on z kolejno wymienionymi atrybutami Bożymi o znaczeniu moralnym. Tytuł *hypsistos* był używany zarówno w judaizmie jak we wczesnym chrześcijaństwie. Por. W. Bousset- H. Gressmann, dz. cyt., s. 310 n.; R. Deichröder, dz. cyt., s. 98. Dodatek w tł. łac. *super omnem terram* jest naśladownictwem Ps 97,7.

¹⁷ „Miłosierny, łaskawy i pełny litości” (*eusplagchnos, makrothymos kai polyeleos*). Te lub im podobne atrybuty Boże dość często występują w LXX. Por. m. in. Wj 34,6; Ps 86,15; 136,15; Jl 2,12.13. OrMan 7 najbardziej zbliża się do tekstu Jl 2,12.13, skąd także pochodzi wyrażenie następnego stychu.

¹⁸ „Nad nędzą ludzką” (*epi kakiais anthropon*). Tł. łac. *super malitias hominum*. Termin *kakia* w Jl 2,12 n. odnosi się do zła w sensie plagi szarańczy czyli do kary za grzechy. Może on także oznaczać złość, tzn. słabość (łac. *malitia*), będącą źródłem grzechów (por. Rdz 6,5). Na określenie zła w rozumieniu następstwa grzechu służył wyraz *kaka*. To samo znaczenie wiązało się niekiedy ze słowem *kakia*. Por. 1 Krn 21,15; Jon 3,10; Mt 6,34. W tekście OrMan 7 chodzi o żal Boga (por. Rdz 6,6; 1 Sm 15,11; 2 Sm 24,16) oddalającego karę za grzechy.

- i odpuszczenie¹⁹ dla tych którzy zgrzeszyli względem Ciebie. I w bezmiarze swej łaskawości²⁰ postanowiłeś²¹ pokutę dla grzeszników ku zbawieniu²²)²³
8. Ty przeto, Panie, Boże sprawiedliwych,²⁴ nie nałożyłeś pokuty na sprawiedliwych, na Abrahama, Izaaka i Jakuba, którzy nie zgrzeszyli względem Ciebie,²⁵ lecz nałożyłeś pokutę na mnie grzesznika,²⁶
9. dlatego²⁷, że zgrzeszyłem ponad liczbę piasku morskiego,²⁸

¹⁹ „Nawrócenie i odpuszczenie” (*metanoias afesin*). Tł. łac. *poenitentiam et remissionem*. Psalterz Mozarabski: *indulgentiam et remissionem*. Połączenie terminów *epggeilo* i *metanoia* wydaje się niezbyt trafne. Chodziło jednak o zaznaczenie, że przebaczenie ze strony Boga jest uwarunkowane pokutą grzesznika. Rzeczownik *metanoia* zachodzi już w LXX. Por. Prz 14,15; Syr 44,16; Mdr 11,23; 12,10.19. Znalazł on także zastosowanie w NT. Por. A. Tosato, *Per una revisione degli studi sulla metanoia neotestamentaria*, RivBibIt 23 (1975) s. 3—45. Na temat odpuszczenia grzechów w ST i w literaturze judaizmu zob. H. Thyen, *Studien zur Sündenvergebung*, Göttingen 1970 s. 16—130.

²⁰ „W bezmiarze łaskawości” (*to plethei ton orktirmon*). Por. kata to *plethos ton oiktirmon sou* (Ps 50,1). Por. Ps 68,19.

²¹ „Postanowiłeś” (*horisas*). Tł. łac. *decrevisti*. Por. 3 Mch 6,36.

²² „Ku zbawieniu” (*eis soterian*). Tł. łac. *in salutem*. Związek tego wyrażenia z rzeczownikiem *metanoia* mógłby świadczyć o wpływach chrześcijańskich, lecz podobny zestaw występuje już wcześniej (por. TestGd 5,7).

²³ Tekst ujęty w nawias pojawia się w ConstAp i w tł. syr. Natomiast brak go w kod. A i T. Treść uzupełnienia nawiązuje do wypowiedzi o pokucie i konkretyzuje znaczenie terminu *epaggelia* (w. 6), który zapowiada odpuszczenie grzechów dla pokutujących grzeszników. Jeśli nawet sformułowanie jest głośną, to stanowi ona ważny dodatek do modlitwy (ed. A. Rahlfsa pomija ten fragment). Niektórzy komentatorzy uważają wypowiedź za pierwotną (H. E. Ryle, V. Ryssel). Wyłączenie jej znacznie rozluźnia spójność treściową utworu.

²⁴ „Boże sprawiedliwych” (*ho Theos ton dikaiou*). Por. *ho Theos... tou spermatos tou dikaiou* (w. 1). Określenie „Bóg sprawiedliwych” nie występuje w ST, gdzie sprawiedliwi są zazwyczaj przeciwstawieniem grzeszników (*hoi hamartoloi, hoi asebeis, hoi anomoi*).

²⁵ „Którzy nie zgrzeszyli względem Ciebie” (*tois ouch hemartekosin soi*). Treść wyrażenia nawiązuje do Rdz 17,17—19; 22,18; Wj 32,13.

²⁶ „Na mnie grzesznika” (*ep'emoi to hamartolo*). Tł. łac. *propter me peccatorem*. Przyimek *epi* (kod. T; ConstAp) określa pokutę jako nałożony ciężar na grzesznika.

²⁷ Partykuła *hotei* sygnalizuje motywację nałożonej pokuty.

²⁸ „Ponad liczbę piasku morskiego” (*hyper arithmon psammou thalases*). Sens sformułowania jest zrozumiały, choć konstrukcja gramatyczna jest mało klarowna. Chodzi o to, że łatwiej zliczyć piasek morski niż ilość wykroczeń. Rzeczownik *psammos* pojawia się tylko w Mdr 7,9. Częściej zachodzi synonim *ammos* (por. Rdz 32,12; 41,49; Joz 11,4; Iz 10,22; Oz 1,10).

pomnożyły się²⁹ nieprawości moje, Panie,
i nie jestem godzien³⁰ wpatrywać się³¹ i oglądać wysokości
nieba³² z powodu liczby moich nieprawości.

(A teraz, o Panie, jestem sprawiedliwie ukarany i słusznie
udręczony. Przeto patrz! Jestem w niewoli.)³³

10. Uginam się³⁴ pod wieloma żelaznymi łańcuchami,³⁵
tak że nie mogę podnieść głowy³⁶ z powodu moich grzechów
i nie mam wytchnienia,³⁷
gdyż spowodowałem Twój gniew,³⁸
i zło uczyniłem przed Tobą

²⁹ „Pomnożyły się” (*eplethynan*). Por. Iz 59,12.

³⁰ „Nie jestem godzien” (*ouk axios*). Por. Łk 15,19.21.

³¹ „Wpatrywać się” (*atenisai*). Tł. łac. *intueri*. Czasownik ten rzadko występuje w LXX. Por. 1 Ezd 6,28; 3 Mch 2,26. Częściej zaś zachodzi w NT (np. Dz 1,10; 3,4.12; 6,15; 7,55).

³² „Wysokość nieba” (*to hypsos tou ouranou*). Por. *ezeleipon gar moi hoi ofthalmoi tou blepein eis to hypsos ton ouranon pros tou kyriou* (Iz 38,14). Por. Ps 123, 1. Przez wysokość nieba rozumie się tu tron Boży.

³³ Fragment w nawiasie występuje w tł. syr., brak go natomiast w mss greckich i w ConstAp. Psalterz Mozarabski: *Et nunc juste continueor et digne comprimor*. Za przynależnością tego urywka do oryginału przemawia fakt, że następny stych (w. 10) nie posiada głównego czasownika. Wypowiedź ukazuje sytuację więźnia.

³⁴ „Uginam się” (*katakamptomenos*). Bez uzupełnienia ujętego w nawias brak ścisłego powiązania z w. 9. W tł. łac. rozpoczyna się tu nowe zdanie: *incurvatus sum*. Czasownik *katakamptein* sporadycznie zachodzi w LXX. Por. Ps 37,6; 56,6.

³⁵ „Pod wieloma żelaznymi łańcuchami” (*pollo desmo sidero*). Tł. łac.: *multo vinculo ferreo*. Prawdopodobnie jest to aluzja do sytuacji Manassesza: „Wtedy Jahwe sprowadził przeciw nim dowódców wojsk króla asyryjskiego, którzy pojmali Manassesza (żelaznymi) kolcami, zakuli w szpiżowe dwa łańcuchy i uprowadzili do Babilonu” (2 Krn 33,11). W świetle tej informacji trudno uznać wzmiankę o łańcuchach za metaforę więzów grzechowych.

³⁶ „Nie mogę podnieść głowy” (*eis to ananeusai me*). Tł. łac. *ut non possim attollere caput*. Niekiedy czasownik *ananeuein* oznacza gest odmowy lub czynność odmawiania czegoś (np. Wj 22,17; Lb 30,6; Ne 9,17). W omawianym przypadku chodzi o sam ruch fizyczny głowy. Wyrażenie występuje w kod. T, tł. łac. i syr., natomiast brak go w ConstAp. Kod. A posiada lekcję: *eis to ananeusai me hyper hamartion mou*.

³⁷ „Wytchnienie” (*anesis*). Tł. łac.: *respiratio*. Por. 2 Krn 33,15; 1 Ezd 4,62; 2 Ezd 4,22; Dz 24,23; 2 Kor 7,5.

³⁸ „Spowodowałem Twój gniew” (*parorgisa ton thymon sou*). Czasownik *parorgio* w sensie gniewania się na kogoś dość często zachodzi w LXX; np. *parorgisan ton kyrion* (2 Sdz 2,12). Natomiast LXX nie zna zwrotu: *parorgizein ton thymon (tinou)*. Tekst 2 Krl 21,6 przedstawia wykroczenia Manassesza, którymi wzbudził gniew Boga (*parorgisai auton*).

- (nie spełniłem Twojej woli, ani zachowywałem Twoich przykazań)³⁹ ustanawiając obrzydliwości i liczne przedmioty odrazy.⁴⁰
11. Lecz teraz⁴¹ zginam kolana mego serca⁴² dopraszając się Twojej dobroci.⁴³
 12. Zgrzeszyłem, Panie, zgrzeszyłem⁴⁴ i ja sam⁴⁵ znam⁴⁶ moje nieprawości.
 13. Proszę⁴⁷ błagając Ciebie: przebac mi, Panie, przebac mi,⁴⁸

³⁹ Sformułowanie ujęte w nawias jest głoszą wyjaśniającą, która nie wnosi nowych treści. Dodatek występuje w kod T, brak go zaś w kod. A, mss łac., syr. i w ConstAp.

⁴⁰ „Ustanawiając obrzydliwości i liczne przedmioty odrazy” (stesas *bdeylgmata kai plethynas prosochthismata*). Tł. łac.: *statui abominaciones et multiplicavi offensiones*. Psalterz Mozarabski: *Statuens obominaciones et multiplicans odiositates*. Termin *bdeylgma* często występuje w LXX jako odpowiednik dla hebr. *toebah* (=obrzydliwość). Słowo *prosochthismata* oznacza przedmioty odrazy. Por. 2 Krl 23,13. Według 2 Krl 21,2 nn. Manasses przywrócił kult wyżyn, a nawet w świątyni jerozolimskiej umieścił ołtarze i posągi bóstw pogańskich. Por. 2. Krm 33,1—9.

⁴¹ „Lecz teraz” (*kai nyn*). Zwrot sygnalizuje początek nowej części utworu, tzn. błagalnej prośby. Następuje przedstawienie aktualnej sytuacji proszącego.

⁴² „Zginam kolana mego serca” (*klino gony kardias*). Połączenie rzeczownika *gony* z czasownikiem *klino* zachodzi też w 2 Ezd 9,5. Częściej stosowany jest w takich przypadkach czasownik *kampto*. Uklęknięcie wyraża skruchę i prośbę (por. 2 Ezd 9,5; 2 Krl 1,13). Wzmianka o sercu wskazuje na wewnętrzny wymiar modlitwy błagalnej. Serce proszącego zostało ukazane pod obrazem osoby klęczącej. Por. Jł 2,13; Ps 50,19; Rz 2,29.

⁴³ „Dopraszając się Twojej dobroci” (*deomenos tes para sou chrestototos*). Tł. łac.: *precans a te bonitatem*. Autor ma na uwadze dobroć pochodzącą od Boga. Na temat *chrestotes* zob. L. Stachowiak, *Chrestotes. Ihre biblisch-theologische Entwicklung und Eigenart*, Freiburg Schweiz 1957; M. A. Slotis, *La „chrestotes” de Dieu selon l'apôtre Paul*. W: *Paul de Tarse* (red. L. de Lorenzi), Rome 1979 s. 201—232.

⁴⁴ „Zgrzeszyłem” (*hemarteka*). Użycie formy perfectum wskazuje na trwający stan grzechu. Por. Lb 22,34; 1 Sm 15,24; 26,21; 2 Sm 12,13. Liczba mnoga czasownika występuje w kolektywnych wyznaniach grzechów (np. Dn 3,29; Ba 1,17).

⁴⁵ „Ja sam” (*ego*). Zaimek posiada znaczenie emfaticzne: ja sam zgrzeszyłem i osobiście znam własną winę.

⁴⁶ „Znam” (*ginosko*). Tł. łac.: *agnosco*. Por. *hoti ten anomian mou ego ginosko* (Ps 50,5).

⁴⁷ „Proszę” (*aitoumai*). Poprzedzająca partykuła *alla* (kod. T; ConstAp) wskazuje na nową myśl. Tł. łac.: *quare peto rogans Te*.

⁴⁸ „Przebac mi” (*anes moi*). Dwukrotne powtórzenie prośby odpowiada dwukrotnemu wyznaniu *hamarteka* (w. 12). Czasownik *anes* zakłada domyślnie przedmiot, tzn. moje grzechy. Por. Ps 38,13; Joz 24,19; Iz 1,14.

nie zatracaj mnie moimi nieprawościami, ⁴⁹

nie bądź zagniewany na wieki ⁵⁰ i nie zachowuj dla mnie zła, ⁵¹ nie wydawaj na mnie wyroku, ⁵² kiedy jestem w niższych częściach ziemi, ⁵³ ponieważ Ty jesteś, Panie, Bogiem pokutujących.

14. Również we mnie okażesz swą dobroć, ⁵⁴

ponieważ zbawisz ⁵⁵ mnie według Twojej wielkiej litości, choć nie jestem godzien. ⁵⁶

15. A ja będę Cię wielbił zawsze przez dni mego życia, ⁵⁷

ponieważ Ciebie sławi cała moc niebios ⁵⁸

i Twoja jest chwala na wieki. Amen.

⁴⁹ „Nie zatracaj mnie moimi nieprawościami” (*me synopoleses me tais anomias mou*). Wyrażenie wzorowane na Rdz 28,15: *hyna me synapole tais anomias tes poleos*. Por. Mdr 10,3. W odniesieniu do osób czasownik łączy się z przymikiem *meta* (np. Ps 25,9; 27,3).

⁵⁰ „Nie bądź zagniewany na wieki” (*mede eis ton aiona menisas*). Tł. łac.: *in aeternum iratus*. Por. Ps 102,9; Jr 3,12.

⁵¹ „Nie zachowuj dla mnie zła” (*tereses ta kaka moŃ*). Tł. łac.: *reserves mala mihi*. Termin *ta kaka* oznacza zło jako karę za grzechy, a nie same grzechy.

⁵² „Nie wydawaj na mnie wyroku” (*mede katadikases me*). Psalterz Mozarabski: *neque condemnaueris me*. W LXX czasownik *katadikazein* przekłada hebr. *rs*^c. Por. Ps 36,33.

⁵³ „W niższych częściach ziemi” (*en tois katotatois tes ges*). Por. Ps 138,15. Wyrażenie dopuszcza podwójną interpretację: 1. nie przedłużaj kary, która osiągnęłaby mnie nawet w podziemiu; 2. nie skazuj mnie na przebywanie w podziemiu. Tł. łac. sugeruje drugie rozumienie: *neque damnes me in infima terrae loca*. V. Ryssel wyjaśnia zwrot w sensie: „nie karaj mnie jak przebywających w hadesie”.

⁵⁴ „Dobroć” (*ten agathosinen*). Por. Sdz 9,16; 2 Krn 24,16. Słowo *pasan* (kod. T) jest uzupełniającym wyjaśnieniem. Tł. łac.: *omnem bonitatem tuam*.

⁵⁵ „Zbawisz” (*soseis*). Chodzi o uwolnienie od wszelkich kar. Por. *soson me kyrie* (JA 12,11). Por. G. Fohrer, *Sozo, soteria, soter, soterion*. W: TWNT, t. 7 (1964) s. 966—1024.

⁵⁶ „Nie jestem godny” (*anaxion*). Por. Est 8,13; Syr 25,8; Jr 15,9.

⁵⁷ „Zawsze przez dni mego życia” (*dia pantos en tais hemerais tes zoes mou*). Tł. łac.: *Semper omnibus diebus vitae meae*. Psalterz Mozarabski: *In omni vita mea*, LXX częściej stosuje wyrażenie: *pasas hemeras tes zoes mou*. Por. Ps 22,6; 26,4; 127,5.

⁵⁸ „Cała moc niebios” (*pasas he dynamis ton ouranon*). Tł. łac.: *omnis virtus coelorum*. Prawdopodobnie chodzi o zastępy istot niebieskich. Por. Ps 32,6; 2 Krn 18,18.