

JÓZEF W. ROSŁON

WKŁAD FILOLOGII PÓLNO-CNO-SEMICKIEJ DO WSPÓŁCZESNEJ BIBLISTYKI

Filologia północno-semicka grupy językowej zachodniej obejmuje przede wszystkim język ugarycki, a w dalszej kolejności języki fenicki i punicki oraz dialekty kananejskie w takiej mierze, w jakiej obecnie są one znane i coraz lepiej poznawane. Zainteresowanie językiem ugaryckim datuje się od czasu rewelacyjnych znalezisk w Ras Szamra-Ugarit, w 1929 r., szczególnie zaś od chwili opublikowania przez M. Dahooda artykułu o wartości języka ugaryckiego dla krytyki tekstu.¹ W ślad za tym artykułem pojawiły się dalsze prace filologiczne nad językiem ugaryckim i jego korelacjami hebrajskimi, łącznie z ukończonym wreszcie słownikiem hebrajsko-ugaryckim² publikowanym na łamach *Biblica* od 1963 r. Ukazało się wiele komentarzy i monografii biblijnych, wykorzystujących — już jako rzecz powszechną, normalną — znajomość języka ugaryckiego. Przykładowo wspomnieć można komentarze i rozprawy egzegetyczne z serii *Biblica et Orientalia* wydawane przez PIB w Rzymie³, czy *The Anchor Bible* (New York), gdzie wyszedł trzytomowy komentarz M. Dahooda do Psalmów.⁴

¹ M. Dahood, *The Value of Ugaritic for Textual criticism*, Bb 40 (1959) s. 160—170.

² *Hebrew-Ugaritic Lexicography*, rozpoczęte w Bb 44 (1963) s. 289—303, zakończone (*Lexicography XII*) w Bb 55 (1974) s. 381—393.

³ Np. N. J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, Rome 1969; A. C. M. Blommerde, *Northwest Semitic Grammar and Job*, Rome 1969; W. A. van der Weiden, *Le livre des Proverbes. Notes philologiques*, Rome 1970; L. Sabottka, *Zephanja. Versuch einer Neuübersetzung mit philologischem Kommentar*, Rome 1972; K. J. Cathcart, *Nahum in the Light of Northwest Semitic*, Rome 1973.

⁴ Seria *The Anchor Bible* liczy 49 tomów, obejmując księgi St. Testamentu i Apokryfy (czyli księgi deuterokanoniczne). Łączy ona uczonych z obu półkul, różnych wyznań, specjalistów zwłaszcza od języków i kultury wschodniej. Głównymi wydawcami są: W. F. Albright i D. N. Freedman. M. Dahood wydał w tej serii *The Psalms. Introduction, Translation and Notes*, t. 1, 1965; t. 2, 1968; t. 3, 1970.

We wstępie do artykułu o składni i stylu ugarycko-hebrajskim⁵ M. Dahood zwraca uwagę na nową orientację w słowniku hebrajsko-aramejskim W. Baumgartnera⁶, gdzie w pełni wykorzystuje się w ostatnim wydaniu wiadomości o języku ugaryckim, oraz na trzecie wydanie gramatyki R. Meyera⁷, bardzo zmienionej w porównaniu z wyd. z r. 1955. Raz po raz cytowany jest tam *Ugaritic Manual* i *Ugaritic Textbook* C. H. Gordona oraz *Phönizisch-Punische Grammatik* J. Friedricha. Włączony też został materiał literacki z języka semickiego północno-zachodniego, przez co rozszerzyła się historyczna strona języka hebrajskiego. Nowsze gramatyki hebrajskie nie mogą już przechodzić nad materiałem ugaryckim do porządku dziennego, muszą z niego korzystać. Nawet religia ugarycka stanowi cenny przyczynek do pogłębionej interpretacji Biblii.

Niektórzy bibliści nie bardzo jeszcze dowierzają postulatom M. Dahooda i jego uczniów. Uważają ich propozycje za fantazję, a przynajmniej boją się, że są one przesadne i nie całkiem uzasadnione. Tak np. J. Barr jest zdania, że W. Baumgartner zbyt pochopnie i nieostrożnie identyfikuje w swym słowniku pnie hebrajskie z ugaryckimi.⁸ G. Fohrer dla odmiany podejrzewa, że niedostrzeżenie w nowej egzegezie skażeń tekstu i unikanie zmian w tekście może się okazać tylko furtką dla konserwatywnego pojmowania tekstu natchnionego.⁹ Jednak gdy się spokojnie przyjrzeć wynikom osiąganym metodą filologii porównawczej, zwłaszcza w tekstach dotąd uważanych za *crux exegetarum*, okaże się, że wysiłki podejmowane przez M. Dahooda i jego zwolenników zasługują na uwagę. W każdym razie milczeniem zbyć się ich nie da; trzeba zająć wobec nich postawę *sine ira et studio*.

Piękne i sugestywne przykłady wykorzystania znajomości literatury ugaryckiej i fenickiej dla krytyki tekstu i egzegezy biblijnej podaje M. Dahood w artykule *The Value of Ugaritic for Textual Criticism*.¹⁰ Kopalnią przykładów są też jego trzy tomy *Psalms* oraz komentarze jego uczniów i wciąż pojawiające się artykuły filologiczne w czasopismach naukowych. Teksty z Ras

⁵ *Ugaritic-Hebrew Syntax and Style*. W: *Ugarit-Forschungen. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas* t. 1. Neukirchen-Vluyn 1969 s. 15 n.

⁶ *Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alten Testament*, Leiden 1968.

⁷ *Hebräische Grammatik II, Formenlehre, Flexionstabellen* (Sammlung Göschen), Berlin 1969.

⁸ Art. w JSS 13 (1968) s. 261.

⁹ Art. w ZAW 80 (1968) s. 435.

¹⁰ Art. cyt., s. 160—170.

Szamra pomogły rozwiązać wiele trudności filologicznych zwłaszcza w poetyckich partiach Biblii. W niektórych przypadkach dostarczyły definitywnego, jak się zdaje, rozwiązania, w innych ukazały nowe elementy przydatne hebraiście i egzegecie w poszukiwaniu właściwego wyjaśnienia trudności. Dla przykładu zanalizujemy kilka tekstów z proroków i Psalmów.

Iz 23, 9

Tekst ten przetłumaczono w BT: „Jahwe Zastępów to postanowił, żeby upokorzyć pychę całej jego (tj. Tyru) świetności i poniżyć wszystkich wielmożów świata” Podobnie przełożono w BP (Biblii Poznańskiej): „Jahwe Zastępów to zdecydował, by pychę upokorzyć (oraz) wszelki przepych, by poniżyć wszystkich wielkich tej ziemi”.

Trudność polega na tym, że w drugim stychu zestawiono w tekście *kol-sebi lehaqel* bezpośrednio z *kol-nikbadde-ares*. Nie widać, jaki jest związek *sebi* — „piękna” z *nikbadde-ares* — „wielmożami państwa-miasta” (bo wyraz *eres* może mieć właśnie znaczenie „państwo-miasto”). Jednak podobny tropos znajdujemy w 2 Sm 1, 19: *hassebi Jisrael al bamoteka hałal*, co BT oddaje: „O Izraelu, twa chwała na wyżynach zabita...” zaś BP: „Twa chluba, Izraelu, na twych górach zginęła...” Zwój 1 QIs^a podaje takie same spółgłoski jak TM, zatem nie da się tutaj dowolnie manipulować tekstem spółgłoskowym. Jednak zarówno w Ugarit jak i w Biblii hebrajskiej używa się metaforycznie nazw zwierząt dla określenia stanowisk i klas ludzi: *ajil* — „baran”, „przywódca”; *abbir* — „byk”, „król”, „książę”; *kepir* — „młody lew”, „wojownik”; *at-tud* — „koziół”, „wódz”. W Ugarit używa się ponadto określenia *zjb* — „gazela” jako: „książę”

Obok *sebi* — „piękno”, „ozdoba”, istnieje też w hebrajskim homonimiczny odpowiednik ugaryckiego *zjb*, mianowicie: *sebi* — „gazela” W świetle frazeologii ugaryckiej można zatem przyjąć, że *kol-sebi lehaqel* znaczy: „powalić (zabić) każdą gazelę” (metaforycznie: „poniżyć każdego wielmożę, księcia”). Stąd też proponowany przykład brzmi: „Pan Zastępów zamierzył pohańbić butę, poniżyć każdego księcia, wszystkich wielmożów tego miasta”. W ten sposób powstaje tekst wewnątrz spójny i zrozumiały, z zachowanym paralelizmem.

Iz 39,2

Chodzi o poselstwo babilońskie wysłane przez Merodak-Baladana do Ezechiasza: „Ezechiasz był im rad i pokazał im cały swój

skarbiec, srebro i złoto, wonności i cenną oliwę, całą też swoją zbrojownię oraz wszystko, co się znajdowało w jego składach” Tak przekłada ten tekst BT i niemal identycznie również BP.

Trudności nastęrcza tutaj *bet kelaw* (por. 4 Krl 20, 13), zwłaszcza że jest to *hapax legomenon*. Nowożytnie przekłady prawie jednomyślnie oddają ten zwrot przez „zbrojownię” („arsenał”). Wyraz *keli* znaczy „narzędzie”, „instrument”, „broń”, „naczynie”, a więc duży wybór przedmiotów, jak greckie *skeuos* czy łacińskie *vas*. Kontekst nie daje wskazówki do jednoznacznego rozstrzygnięcia. Pomocny może więc okazać się materiał porównawczy mezopotamski i ugarycki. W Wulgacie w 4 Krl 20,13 zwrot *bet kelaw* przełożony został na łacinę przez *domus vasorum*. Wyrażenie to przywodzi na myśl zwrot akadyjski *bit huburi* — „browar”, „magazyn”, dosłownie „dom beczek (kadzi) piwa”, ugaryckie *bit hbr* oraz hebrajskie *bet haber* w Prz 21,9; 25,24. Ponieważ *kelim* może być używane w związku z przechowywaniem wina (Jr 40,10; 48,11), więc *bet kelaw* można by przełożyć przez „piwnice słojów z winem” czy też „dom jego (swych) beczek wina”. Sprzyja takiemu przekładowi i kontekst. Ezechiasz pokazał babilońskim gościom swoje zapasy wonnych przypraw (*beszamim*) i wybornej oliwy (*haszszemen hattob*), a chcąc ich wprowadzić w jeszcze większy zachwyt — zwłaszcza że przybyli z kraju, gdzie warunki klimatyczne pozwalały na produkcję jedynie ostatnich gatunków wina — zademonstrował im niezrównane i sławne na Bliskim Wschodzie wina palestyńskie w swych królewskich piwnicach. O takiej *cella vinaria* królewskiej możemy wnioskować z 1 Krn 27,25—31, gdzie zaraz po urzędnikach zawiadujących skarbami królewskimi wymienia się zwierzchnika nad winnicami i nad piwnicą win (podczaszy?), nazwaną tutaj *osarot hajjajin*. Skoro termin *osar* może być odniesiony także do magazynów broni (Jr 50,25), to nie wydaje się niemożliwe, by z kolei *keli* nie mogło oznaczać piwnic z winem.

Jr 17,13

Chodzi o zdanie przełożone w BT: „Ci, którzy oddalają się od Ciebie, będą zapisani na ziemi”, a w BP: „Odstępcy na ziemi będą zapisani” — *jesuraj baares jikkatebu*.

W. Baumgartner porównał termin *eres* z akadyjskim *ersitu* — „świat podziemny” i przetłumaczył: „Ci, co od Ciebie odpadają, będą przypisani Szeolowi”¹¹ Znaczenie *eres* jako Szeol uznaje się

¹¹ W. Baumgartner, *Die Klagegedichte des Jeremia* (BZATW, 32), Giessen 1917 s. 40.

obecnie w wielu miejscach Biblii i na tabliczkach z Ras Szamra, gdzie przynajmniej w trzech miejscach na pewno *ars* znaczy „podziemie”, „*Szeol*”.¹²

W świetle powyższych danych zwrot *baares jikkatebu* można przetłumaczyć: „zostanę zarejestrowani w piekle” (por. Ps 88,5: *nehšabti im jorede bor* — „zostałem wliczony z tymi, co schodzą do dołu”). W Ugarit spotyka się zdanie podobne: *tspr bjrdm ars* — „będziesz wliczony do tych, którzy schodzą do świata podziemnego”¹³ Podobnie jak *hsb i spr* — „wliczać”, „zarachować z czymś”, tak i *ktb* — „wpisać”, „zarejestrować” może być użyte w łączności z *Szeolem*, bo zresztą posiada zabarwienie eschatologiczne w Ez 13,9 („wpisać w poczet pokoleń izraelskich”) i w Ps 69,29 („wymazanie z księgi żyjących, niezapisanie ze sprawiedliwymi”). Wobec tego zwrot *baares jikkatebu* ma znaczenie takie jak *nehšabti im jorede bor* oraz *tspr bjrdm ars* — we wszystkich wypadkach chodzi o zaliczenie w poczet mieszkańców *Szeolu*.

Jr 49,4

Niejasny tekst, według przekładu BT, brzmi: „Dlaczego się chlubisz dolinami (twojej urodzajnej doliny) Córo buntownicza. Ufasz swoim zasobom...”, a według BP: „Czemuż tak chelpisz się dolinami? (A żyzna jest twoja dolina!) Córo buntownicza, dufna w swe skarby...”

Chodzi o ustalenie sensu występującego tutaj dwukrotnie rzeczownika *emeq*, mianowicie *baamaqim... imqek*. W języku ugarickim termin *mq*, jak i w akadyjskim *emuqu*, znaczy „siła”, „moc”, „wigor” Ustalenie tego sensu pozwoli też poprawnie oddać tekst Jb 39,21: *jahpor baemeq wejasis bekoah* oraz Jr 47,5: *szeerit imqam ad mataj titgodadi*. Pierwsze zdanie tłumaczy się: „On (tj. koń) grzebie nogą z wigorem i raduje się swoją siłą”, drugie zaś: „O resztki ich (tzn. Filistynów) siły, jak długo będziecie się sami cięli (lub: będziecie się tłumnie zbierali)?” W tekście Jb wyraz *emeq* występuje paralelnie do wyrazu *koah* — „siła”, a także „dobrobyt”, „bogactwo” (Prz 5,10; Jb 6,22). W Jr 49,4 paralelne do *emeq* jest *osarot* — „skarby”, „bogactwo” Podobnie w Jr 15,13 i 17,3 występuje w paralelizmie *osarot* i *hajil* — semantyczny ekwiwalent do *emeq*. Takie teksty jak Jr 9,22 czy 48,7 upewniają nas, że tego rodzaju interpretacja jest zgodna z myślą Jeremiasza. Przekład *zab imqek* jako „twoja siła opadła” jest zgodny z myślami znajdującymi się na innych miejscach księgi Jeremiasza, jak

¹² 51: VIII: 8—9; 67: VI: 25; 76: II: 24—25.

¹³ 51: VIII: 8—9.

Jr 51,40: *naszetaħ geburataħ* — „ich siła wyczerpała się” i Lm 4,9: *jazubu* — „opadli z sił”. Arabskie *daba* — „stać się chudym”, „schudnąć” w wyrażeniu *daba jismuhu* — „jego ciało wychudło” wskazuje na dopuszczalność konstrukcji biblijnej czasownika *zab* z terminem *emeq* — „siła”, „moc”, „wigor”. Zatem proponowane tłumaczenie winno brzmieć następująco: „Czemu chełpisz się swoją siłą? Twoja siła osłabła, niewierna córko!”.

Ps 2,12

Chodzi przede wszystkim o trudne miejsce, które w BT przełożono następująco: „Służcie Jahwe z bojaźnią i Jego nogi ze drżeniem całujcie” Podobnie w BP: „Służcie Jahwe w bojaźni i całujcie z drżeniem Jego stopy”. Oba polskie przekłady oparty się na propozycji uwidocznionej w aparacie krytycznym Biblii hebrajskiej (wyd. Kittel-Kahle), by wyraz *gilu* z pierwszego stychu traktować jako błędnie umieszczoną poprawkę, mianowicie drugą część wyrazu *bar*, mającą łącznie z nim tworzyć całość *beraglaħw*. Po takim połączeniu otrzymuje się zamiast tajemniczego *naszzequ bar* bardziej sensowne *naszzeħu beraglaħw*, przysparzające tylko tej trudności, że słowo *naszq* zwykle łączy się z *accusativem* a nie z *be*. M. Dahood proponuje rozwiązanie tej ostatniej trudności bez przestawek i bez większych zmian w tekście spółgłoskowym z innym tylko rozdzieleniem wyrazów i odmiennym tłumaczeniem *gilu* w pierwszym stychu. Przekład wydaje się sensowny i zgodny z kontekstem: „Służcie Jahwe z czcią i życie w bojaźni, o ludzie śmiertelni!”. Droga do tego przekładu wydaje się całkiem prosta: pień *gil* pojawia się w Ps 22,9: *gal el Jħwh* — „żył dla Jahwe”; Ps 43,4: *simhat gili* — „szczęście mojego życia”; Ps 139,16: *gilaħ* — „moje losy”.¹⁴

Nie zmieniając spółgłosek z *nsqbr* M. Dahood czyta *nesze qaber*, ale tłumaczy to jako „mężowie grobu” czyli „ludzie śmiertelni”, analogicznie do takich wyrażen jak *isz mawet* — „mąż skazany na śmierć” (1 Krl 2,26), *bene mawet* — „synowie zasługujący na śmierć” (1 Sm 26,16) czy też *bene temutaħ* — „ludzie narażeni na śmierć” (Ps 79,11; 102,21). Wyraz *naszim* uważa Dahood za formę liczby mnogiej od *isz* spotykaną w tekstach ugaryckich¹⁵, ale też występującą w Biblii w Prz 14,1: *hamkot naszim* — „naj-

¹⁴ M. Dahood, *The Value*, art. cyt., s. 168 n.

¹⁵ Np. UT, 2 Aqht: VI: 45 — *mq nsm* — „najmocniejszy (najmędrszy) z mężów”.

mędrszy z ludzi”¹⁶, podobnie jak w Ps 141,4; Iz 53,3; Prz 8,4 pojawia się rzadka fenicka forma liczby mnogiej *iszim*.

Autor uzasadnia słuszność swego przekładu kontekstem psalmu twierdząc, że wezwanie „o ludzie śmiertelni” wskazuje na przeciwstawienie króla jahwistycznego poglądom kananejskim o boskim pochodzeniu władców. O buncie królów kananejskich, jego zdaniem, mówi się w ww. 1—2 psalmu. Tych królów czeka również nieunikniona godzina śmierci, zatem winni uznać najwyższą władzę Jahwe i żyć, drżąc na myśl o Jego gniewie.¹⁷

Ps 16,3.10

Ps 16,3 w BT przełożono: „Ku świętym, którzy są na Jego ziemi, wzbudził On we mnie miłość przedziwną”. Nie wiemy jednak, kto to są owi „święci” tak kochani przez psalmistę z woli Jahwe. W kłopot wprawia nas też BP ze swoim przekładem: „Nicością są wszystkie bóstwa w kraju, choć wszyscy ich zwolennicy (nazywają je) wspaniałymi” Jak widać, sens jest tutaj zupełnie odwrotny niż w BT. M. Dahood natomiast proponuje: „(...nie ma nikogo ponad Tobą), co się tyczy jakichś świętych, którzy by byli w kraju, czy jakichś mocnych, w których znajdowałbym całe upodobanie”.

Inskrypcja Jehawmilka z Byblos określa bóstwa jako *mphrt qdsm* — „zgrupowanie świętych”, zatem *qedosim* to panteon bóstw kananejskich. Chodzi w tekście o „kraj”, mianowicie o Kanaan. Inną nazwą bóstw pogańskich występującą zarówno tutaj jak i w literaturze fenickiej (jako *dr*) jest *addir* — „mocni”.¹⁸ Forma st. *constr.* w wyrazie *addir* zależna jest od całego następnego zdania: *kol hepsi bam*. Przykłady na *constructus* przed formami odmiennymi czasownika istnieją w literaturze ugaryckiej¹⁹: *jbn asld* — „o synowie, których zrodziłem!” Zatem omawiane zdanie w psalmie brzmi: „Jacyś mocni, w których było całe moje upodobanie”.²⁰

Ps 16,10 w polskich przekładach brzmi: w BT — „Bo nie pozostawisz mojej duszy w Szeolu i nie dozwolisz, by wierny Tobie

¹⁶ M. Dahood, *Proverbs and Northwest Semitic Philology*, Rome 1963 s. 30.

¹⁷ M. Dahood, *Psalms*, dz. cyt., t. 1 s. 13 n.

¹⁸ Por. T. H. Gaster, art. w JQR 37 (1947—48) s. 292 o paralelizmie fenickim między *qdsm* i *adr*.

¹⁹ UT, 52: 65.

²⁰ M. Dahood, *Psalms*, dz. cyt., t. 1 s. 87 n. O zdaniach względnych asyndetycznych zob. *Psalms*, dz. cyt., t. 1 s. 113; A. C. M. Blommerde, *Northwest Semitic Grammar*, dz. cyt., s. 34.

doznał skażenia”, zaś w BP — „Nie wydasz bowiem duszy mojej Szeolowi, nie dopuścisz, by wierny Twój czciciel doznał skażenia” Zatem według pierwszego przekładu psalmista znajdzie się w Szeolu, ale tam nie pozostanie, według drugiego natomiast spodziewa się, że nawet nie dostanie się do Szeolu.

Podobną myśl odnalazł M. Dahood: „Ponieważ nie umieścisz mnie w Szeolu, ani nie dozwolisz, by ktoś Ci oddany widział dół”. Czasownik *taazob* wyprowadza M. Dahood od pnia *azb II* odpowiadającego ugaryckiemu *adb* — „rzucić”, „kłaść”, „umieszczać”, a występującego paralelnie do *ntn*, tak jak tutaj²¹: *bd jtnn qst lbrkh jadb qsat* — „w ręce Daniela włożył łuk, na kolana jego położył strzały”.²² Podobne, paralelne zestawienie słów *azab II* i *natan* spotyka się w Rdz 39,4,6; Ne 9,27n i prawdopodobnie w Ps 10,14.

Zdaniem M. Dahooda psalmista mocno wierzy w to, że otrzyma przywilej taki jak Henoch i Elias, mianowicie że Bóg zabierze go do siebie i dlatego nie doświadczy on cierpienia śmierci. Podobna myśl wypowiedziana została w Ps 49,16 i 73,24. Zauważyć wypada, że w następnym wierszu (w. 11) M. Dahood tłumaczy *hajjim* jako „życie wieczne”, powołując się na Prz 12,28: *beorah sedaqa hajjim wederek netibah al mawet* — „na ścieżce cnoty jest życie wieczne a kroczenie jej drogą jest nieśmiertelnością” oraz interesujący tekst ugarycki²³: *irs hjm watnk blmt waslkk assprk am bal snt am bn il tspr jrhm* — „proś o życie wieczne, a ja ci je dam, o nieśmiertelność, a ja ci jej użyję. Uczynię, że będziesz liczył lata z Baalem, z bogami będziesz liczył miesiące” Paralelizm z *blmt* — „nieśmiertelność” wskazuje na sens terminu *hjm*.²⁴

Ps 33,15

W BT: „On, który ukształtował każdemu z nich serce, On który zważa na wszystkie ich czyny”, a w BP: „On, który ukształtował serce każdego z nich i zważa na wszystkie ich poczynania”.

W TM zwrot *jahad libbam* jest pozbawiony sensu. Fakt, że w Ps 139,16 występuje czasownik *jasar* oraz czasownik *hadah* pozwala przypuszczać, że oba są obecne także tutaj. Jeśli będzie się owo *jahad* wokalizować jako *jahde(h)*, otrzyma się sens zgodny z ca-

²¹ UT, 2 Aqht: V: 26—28.

²² Por. M. Dahood, *The Root zb II in Job*, JBL 78 (1959) s. 303—309.

²³ UT, 2 Aqht: VI: 27. 29.

²⁴ Por. M. Dahood, *Psalms*, dz. cyt., t. 1 s. 90 n.

łością ww. 13—15: tematem jest w nich wszechwiedza Boża. W 13 w. Jahwe „patrzy” (*hibbit*) i „sposzręga” (*raah*) ludzi; w 14 w. stwierdza się, że On „patrzy uważnie” (*hiszgiah*) na wszystkich mieszkańców ziemi, podczas gdy w 15 w. „wpatruje się” (*jahde(h)*) w ich serca. Stwórca więc nie tylko dostrzega zewnętrzne czyny ludzi (*maasehem*), ale i ich intencje. Wypada przy tym zauważyć rzecz szczególną, że w ugaryckich tekstach częściej występujące słowo *hdj* ma za przedmiot „wglądu” wnętrze (*kbd*) orłów. I tak w Aqht: 130: *jbq kbdh wjhd* — „rozdiera jego brzuch i wgląda”, a w Rdz 49,6: *biqehalam al tehad kebedi* — „niech na ich zebraniu nie będzie oglądana moja wątroba”. Skoro zaś *leb* i *kabed* stoją w ścisłym związku ze sobą, nie ma trudności, by przyjąć wyrażenie *jahdeh libbam* i przełożyć tekst następująco: „Stwórca ogląda ich serce (tzn. wgląda w ich zamiary), On, który uważa na wszystkie ich czyny”.²⁵

Ps 46,3

Według przekładu BT: „Przeto się nie boimy, choćby waliła się ziemia i góry zapadały w otchłań morza”, a według BP: „Dlatego nie znamy trwogi, choćby się ziemia zapadała, choćby góry runęły w samo serce morza”.

Główną trudność nastęrcza tutaj słowo *behamir*, które znaczeniowo pochodzi od *mwr* — „zmieniać”, „wymieniać”. Paralelizm naprowadza na sens „chwiać się”, „walić się”, ale nie ma pewności, że *hifil* od tego pierwiastka ma akurat takie znaczenie lub że bywał używany nieprzechodnio. Stąd wiele różnych tłumaczeń i poprawek tekstu. Można przyjąć tłumaczenie łączące spółgłoski *hmr* z hebrajskim *mahamarot* — „bagnista wodna otchłań” (Ps 140,11), z ugaryckim *mhmrt* — „gardziel” paralelnym do *nps* — „gardło” i *hmrj* — nazwa miasta Mota. Odpowiednie teksty ugaryckie to: *ljrt bnps bn ilm mt bmhmrt jdd il gwr*²⁶ — „zstąpiłem w gardło Ela syna Mota, w gardziel Ela ukochanego Ghazira” oraz: *tspr bjrdm ars idk al ttn pnm tk qrth hmrj* — „będziesz zaliczony pomiędzy zstępujących do świata podziemnego; zatem teraz bądź na swej drodze do jego miasta Hmrj”.²⁷ *Hmrj* jak i *mhmrt* łatwo wyprowadzić od pierwiastka *hmr*, który w arabskim znaczy „lać”, „być wylanym” Ponieważ zaś królestwem Mota jest pod-

²⁵ Por. M. Dahood, *Psalms*, dz. cyt., t. 1 s. 202 n. Autor uzupełnia jeszcze przekład, tłumacząc *leb* jako „intencja” w oparciu o podobny sens w Ps 55,22: *uqarab libbo* — „lecz jego zamiarem była wojna”.

²⁶ UT, 67: I: 6—8.

²⁷ UT, 51: VIII: 8—12.

ziemie, można wnosić, iż i w tekście biblijnym *eres* znaczy „świat podziemny”. Wobec tego wyrażenie *hamar* (wokalizacja niepewna) *ares* odpowiada ugaryckim *nps bn ilm mt* oraz *mhmrt jdd il gsr*.

Często przedstawiano piekło jako potwora z olbrzymimi szczękami i obszerną gardzielą. W Ps 141,7 jest mowa o *pi szeol* i paralelnie występuje *eres* jako „piekło”, „podziemie” (por. też Iz 5,14; Ha 2,5; Prz 1,12). Konstrukcja *jare* z *ba* + rzeczownik nie jest obca, bo występuje w Jr 51,46. Także temat obawy przed szczękami śmierci pojawia się w tekstach ugaryckich, np. w eposie Baala.²⁸

Proponowany przekład Ps 46,3 brzmi: „Przeto nie będziemy się obawiać gardzieli piekła ani upadku gór w serce morza”.²⁹

Ps 72,5

BT: „I będzie żył długo jak słońce, jak księżyc przez wszystkie pokolenia”; BP: „Niech żyje, póki trwa słońce i księżyc świeci, po wszystkie pokolenia”. Przekład M. Dahooda odbiega od obu powyższych wersji: „Niech on Cię czci tak długo, jak słońce i dopóki nie zostanie zgaszony księżyc — przez wieki, bez końca”. Nie jest to zatem, w ujęciu M. Dahooda, życzenie długiego życia dla króla, lecz postulat, by król nie tylko odznaczał się sprawiedliwością społeczną, ale i prywatną pobożnością wobec Boga. Nie ma potrzeby za LXX poprawiać tekstu na *jaarik*, a jedynie formę TM *jijrauka* zidentyfikować jako 3 os. l. poj. *imperf.* z zakończeniem *-u* (*jaqtulu*), które zostało przez tradycję masorecką wzdłużone pod akcentem. Można też uważać, że jest to *pluralis maiestatis* na znak szacunku dla króla. Partykuła *im*, także w języku ugaryckim i Ps 73,5, znaczy „jak”, „podobnie jak”.³⁰

Wyrażenie *lpnj* traktuje M. Dahood jako *inf. constr.* od *panah* (arabskie *fanija* — „zejść”, „umrzeć”, „skończyć się”) jak w Ps 90,9; Jr 6,4: *panah hajjom* — „dzień się kończy”. Pisownia *lpnj* odpowiada takim formom ugaryckim *inf. constr.* jak *bbkajh* — „gdy on płakał”, *lstj* — „do picia”, czy hebrajskim w Ps 68,31: *brsj ksp* — „w jego żądzy pieniędzy”

Ps 110,3n.

Według przekładu BT: „Przy Tobie panowanie w dniu Twej potęgi, na świętych górach z łona jutrzeńki jak rosę Cię zrodzi-

²⁸ UT, 51: VIII: 15—20; 67: II: 4—7.

²⁹ Por. M. Dahood, *Psalms*, dz. cyt., t. 1 s. 278 n.

³⁰ UT, 2 Aqht: VI: 28—29 — *assprk am bl snt* — „uczynię, że będziesz liczył lata jak Baal”.

łem”, a według BP: „Two panowanie na górach świętych od dnia Twych narodzin, od łona, od zarania Twojej młodości, która jest jak rosa”. Następny wiersz ma teologicznie doniosłe znaczenie, bo wiąże się ze szczególną zapowiedzią kapłaństwa w osobie Melchizedecha oraz odnoszony jest do osoby Chrystusa, zwłaszcza w Liście do Hebrajczyków (Hb 5,6; 7,1—28; por. Rdz 14,17—20). Bywa przekładany niemal identycznie; BT: „Jahwe przysiągł i żał Mu nie będzie: Tyś kapłanem na wieki na wzór Melchizedecha”, a BP: „Jahwe przysiągł i nie będzie żałował: Tyś na wieki kapłanem na podobieństwo Melchizedecha”. Oba wiersze, a zwłaszcza w. 3, nastroją jednak liczne i poważne trudności tekstowe. Propozycja przekładu M. Dahooda brzmi³¹: „W walce z twoimi wrogami On był twym Mocnym, twym Dzielnym w dniu twego podboju. Gdy Święty się pojawił, był twym pocieszycielem, świeżością życia dla ciebie, rześkością twojej młodości”. Następnie w. 4: „Jahwe przysiągł i nie zmieni Swego zdania: Ty jesteś kapłanem Wiecznego zgodnie z Jego przymierzem; Jego legalnym (prawowitym) królem, moim panem, według Twojej prawicy”. Jak widać, przekład daleko odbiega od dotychczasowych, co więcej, nie zawiera żadnej wzmianki o Melchizedechu jako wzorze szczególnego rodzaju kapłaństwa. Pouczające i interesujące jest zatem prześledzić drogę, jaką można było dojść do takiego przekładu.³²

Wyrażenie z TM *beqereb* — „wśród”, „pośród” odczytuje M. Dahood jako *biqrab* — „w walce” („w potyczce”) i otrzymuje paralelizm do *bejom* — „w dniu”, rozszczepiając wyrażenia występujące łącznie jako *bejom qerab* w Ps 78,9 i Za 14,3. W ten sposób zyskuje w pierwszych stychach w. 3 piękny chiasm: A + B — B¹ + A¹. Pojawienie się terminu *qerab* w tak starożytnych psalmach jak Ps 68,31 i 110,3(2) budzi zastrzeżenie wobec opinii, jakoby *qerab* mimo swej wokalizacji (o ile jest ona właściwa) było aramaizmem.

Z kolei autor wyprowadza wyraz *ammeka*, tworzący asonancję z *heleka* i nawiązujący do *ohebeka* („twoi wrogowie”) i *ragleka* („twoje stopy”) w 1 w. z pierwiastka *amm* — „być mocnym” (por. Ps 18,28; 47,2; 62,9) i uznaje „Mocny” za imię Boże. Odpowiada mu drugie imię zawarte w wyrazie *nedabot*. Przede wszystkim łączy się ono z sufiksem podanym już przy *ammeka* (według zasady o sufiksach dwufunkcyjnych). Jest to *abstractum*, ale tłumaczone jako imię konkretne, bo występuje łącznie z imieniem konkretnym „Mocny” (zgodnie z zasadą, że jeśli czasownik abstrakcyjny występuje w parze z rzeczownikiem określającym

³¹ Por. *Psalms*, dz. cyt., t. 3 s. 112.

³² Tamże, s. 115—118.

konkret, staje się też określeniem konkretnym). *Nedabot* pochodzi od pierwiastka *ndb* — „być szlachetnym, szczodrym, dzielnym”. Co do formy l. mn., może to być, zdaniem M. Dahooda, *pluralis maiestatis*, jak przy boskich tytułach *tehillot Jisrael* — „Chwała Izraela” (Ps 22,4) czy *zemirot Jisrael* — „Strażnik Izraela” (2 Sm 23,1).

Rzeczownik *heleka* przekłada autor jako „twój podbój”, zwrot zaś *behadre qodesz* traktuje jako oboczną formę do *behadrat qodesz* w Ps 29,2. Termin *hđrt* w ugaryckim jest synonimem *hlm* — „sen”, „wizja”³³ i znaczy „teofania”. Pojęcie abstrakcyjne *qodesz* — „świętość”, podobnie jak wyżej *nedabot*, jest określeniem Jahwe. W Ugarit *qds* jest użyte na określenie bogini Aszery.³⁴ M. Dahood uważa, że Jahwe ukazał się królowi w noc poprzedzającą bitwę i dodał mu otuchy. Idąc za sugestią D. N. Freedmana, autor czyta TM *merehem* („z łona”) jako imiesłów *merahem* — „Pocieszyciel” (tytuł Boży spotykany w Ps 116,5), a sufiks „twój” bierze jeszcze z *ammeka*, gdyż obejmuje on i dalsze tytuły Boże. Dyskusyjny wyraz TM *miszhar* nabiera sensu, gdy się porówna oba wyrazy psalmu: *miszhar* i *jaldut* z Lm 4,8: *haszak miszhor tooram* — „przygasła ich piękność” oraz zauważy, że w Koh 11,10 zostały one połączone jako *hajjaldut wehaszszaharut* — „młodość i świeżość życia”. Wypada też zwrócić uwagę na Iz 40,28—30 — opis zawsze świeżej młodości „Wiecznego” (to imię Boże występuje w w. 4 psalmu), jaką obdarza On także tych, co Go wzywają. M. Dahood zatem proponuje przekład: „zaranie życia” i „świeżość młodości”. Zwrot *niszba jhwh* jest odpowiedzialnikiem *neum jhwh* („oświadczenie Jahwe”) z w. 1. Psalmista, stosując świadomie figurę poetycką rozdzielenia złożonego imienia Bożego na dwie części umieszczone w różnych stychach, znaną i stosowaną w Ugarit (por. też Ps 31,2; 71,1), dał imię Jahwe w w. 4, w pierwszym odcinku zdania, a imię *Olam* — „Wieczny” — w trzecim odcinku.

Od słów: „Ty jesteś kapłanem” rozpoczyna się druga zapowiedź prorocka wypowiedziana przez nadwornego poetę lub proroka. Nowy król, podobnie jak pierwsi królowie izraelscy, cieszy się przywilejami kapłańskimi (2 Sm 8,18; 1 Krl 3,4). W wyrażeniu *leolam* M. Dahood wyjaśnia *lamed* jako określenie właściwości (własności, posiadania) i *olam* jako tytuł Boga (Ps 24,6n; 75,10). Takie *lamed* występuje w Rdz 14,18: Melchizedech jest kapłanem *El Eljona* (*kohen leel eljon*), który w Rdz 21,33 nosi imię „Wieczny” (*el olam*).

³³ UT, Krt: 155.

³⁴ Por. W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, New York 1968 s. 128 n.

Wyrażenie *al dibrati malqi-sedeq* M. Dahood analizuje następująco: końcówkę *-i* z *dibrati* uznaje za sufiks 3 os. l. poj. rodz. m., a sam wyraz *dbrt* jako formę oboczną do *dabar* ze znaczeniem „pakt”, „układ”, „przymierze” (por. Ps 105,8,42; Pwt 9,5, a zwłaszcza Koh 8,2—3: „Zachowaj rozkaz króla zgodnie z umową; nie śpiesz się ze składaniem przysięgi Bogu” — *pi melek szemor al dibrat szebuat elohim al tibbonel*). Wyrażenie *malki-sedeq* jest st. *constr.* + st. *absol.* z włączonym w środek sufiksem 3 os. l. poj. rodz. m., jaki występuje przy *malki* w Ps 2,6: „Lecz ja zostałem namaszczoney jako Jego król” (M. Dahood wokalizuje *nesukoti* od pnia *suk*, por. Prz 8,23: *nesukoti* — „namaszczoney zostałem”). Wyraz *sedeq* znaczy tu „prawomocny”, „legalny”, „uprawniony” (por. Ps 4,6; 51,21).³⁵ Przez swoje przymierze Jahwe jako suweren ustanowił wasalem króla izraelskiego, legalnego władcę Izraela. Z kolei autor każe czytać TM *adonaj* — „Pan” jako *adoni*, odpowiadające strukturalnie *attah* z w. 4 i skierowane do króla.

W elementach paralelnych M. Dahood dopatruje się układu chiastycznego: „Ty” — „mój panie”; „kapłan Wiecznego” — „Jego prawomocny król”; „zgodnie z Jego przymierzem” — „zgodnie z twoją prawicą”.

W w. 5 wyrażenie *al jeminaka*, zwykle tłumaczone „po twojej prawicy”, autor rozumie jako „zgodnie z twoją prawicą” i odnosi do gestu, jakim król ratyfikował przymierze z Bogiem (por. Iz 62,8: *niszba jhwł bimino* — „Jahwe przysiągł swoją prawicą”, oraz Ps 144,11).³⁶

Ps 139,16

W polskim przekładzie BT tekst ten brzmi: „Oczy Twoje widziały me czyny i wszystkie są zapisane w Twej księdze; dni określone zostały, chociaż żaden z nich jeszcze nie nastąpi”. Podobnie w BP: „Twoje oczy widziały moje uczynki, wszystkie były zapisane w Twej księdze, dni moje były wpisane i zliczone, gdy jeszcze żaden z nich nie istniał”.

TM nastęrcza trudności. Już pierwszy wyraz *golmi*, od *golem* — „embrion”, „coś bezkształtnego” (?), jest kłopotliwy, a przy końcu wiersza niejasna jest fraza: *welo ehad bahem* — dosł.: „i ani jeden z nich”. Powyższe przekłady dają więc tylko sens przybliżony. M. Dahood uważa, że w TM *golmi* wywodzi się od *gil* —

³⁵ J. Swetnam, *Some Observations on the Background of sdq in Jeremias 23,5a*, Bb 46 (1965) s. 29—40; W. F. Albright, art. w AASOR 6 (1924—25) s. 63, uw. 172.

³⁶ Por. M. Dahood, *Psalms*, dz. cyt., t. 3 s. 117 n.

„cykl”, „era”, „faza”, „okres życia”. Słowo to jest znane z Dn 1,10, a odkryte zostało przez F. Zorella również w Ps 43,4: *simhat gili* — „radość mojej młodości”. Liczba mnoga *gilaj-m* (z enklitycznym *mem*) wyjaśnia sufiks w *kullam* i l. mn. *jikkatebu*. Z kolei TM *jamim* trzeba zidentyfikować jako *jamaj-m* — „moje dni”, co da doskonałą paralelę formalną i treściową z *gilaj-m* — „mój ciąg życia”. Ponieważ nie ma potwierdzenia w dokumentach *piel* od *jsr*, postulowana jest tutaj forma *qal passivum*: *jusaru*. Co zrobić z TM *ehad bahem*? Język ugarycki zna słowo *hdj*, które zostało rozpoznane w Rdz 49,6 oraz Jb 3,6 i znaczy „widzieć”. Zatem *ehad* trzeba byłoby czytać jako l os. l. poj. *nifał* od tego czasownika: *ehade(h)*, a *bahem* pozostawić bez proponowanej w kilku manuskryptach i komentarzach zmiany na *mehem*; daje ono bowiem sens właściwy. Potwierdza to fakt, że we wszystkich trzech tekstach: Rdz 49,6; Jb 3,6 i tutaj *hdj* występuje z *ba* — „wśród”, „pomiędzy”. Przekład byłby więc następujący: „gdy mnie nie widziano wśród nich” Ta myśl zgadza się z innymi tekstami biblijnymi: podobnie jak Sługa Jahwe (Iz 49,1—5), jak Jeremiasz (Jr 1,5), jak Paweł (Ga 1,15) psalmista został wybrany i przeznaczony już przed narodzeniem, jego dni i losy życia zostały obliczone i ustalone, zanim „on był widziany w nich”. Proponowane tłumaczenie brzmi: „Twoje oczy widziały losy moje i w Twej księdze były one zapisane. Moje dni zostały stworzone, gdy mnie jeszcze nie widziano w nich”

Zestawione przykłady stanowią próbę nowej egzegezy poprzedzonej krytyką tekstu, wzbogaconą o znajomość charakteru i tajników języka północno-zachodnio-semickiego w oparciu o literaturę ugarycko-fenicką. W krytyce tej przejawia się tendencja do zachowania — o ile możliwości — nienaruszonego tekstu spółgłoskowego. Odkrywa się sens w miejscach trudniejszych przez zmienioną wokalizację, przez odtwarzanie form zapomnianych lub zatartych w tradycji masoreckiej, identyfikowanie pierwiastków homonimicznych lub niuansów znaczeniowych poświadczonych w literaturze ugarycko-fenickiej. Potwierdzeniem poprawności jest niejednokrotnie odtworzenie zrozumiałego i zgodnego z kontekstem sensu w kilku różnych miejscach, gdzie ten sam wyraz udało się zidentyfikować.

Tego rodzaju zabiegi krytyczne cechuje roztropna powściągliwość w czynieniu korekt przekazanego tekstu i dopatrywaniu się

błędów w tekście samogłoskowym. Relację pomiędzy pisarzami biblijnymi i twórcami kananejskimi można chyba przedstawić tak, jak stosunek Rzymu chrześcijańskiego do Rzymu pogańskiego; trudno się więc dziwić, że niejeden motyw pogański wykorzystano w Biblii. Adaptacja przez proroków i psalmistów tych motywów nie umniejsza jednak znaczenia i oryginalności prorocत्व i psalmodii. Takie motywy jak Lewiatan, Tehom, Mot, Reszef i inne włączono w służbę jednego Jahwe, a ich znajomość dopomaga w zrozumieniu pobudek i celów, jakie przyświecały autorom biblijnym. Konsekwentnie przyczynia się do pogłębionego ujęcia teologii biblijnej. Widać to wyraźnie np. na idei zmartwychwstania i nieśmiertelności, gdy podda się krytyce w świetle dokumentów ugaryckich — jak to zrobił i robi ciągle M. Dahood — takie teksty jak Ps 1,3—6; 5,9; 11,7; 16,10n; 17,15; 21,7; 27,13; 36,9n; 37,37n; 41,13; 56,14; 73,23n. Przykładem, w jaki sposób idiomy poezji mitologicznej mogą służyć prawdzie teologicznej, jest motyw pól elizejskich przewijający się w Ps 5,9; 36,9n; 56,14; 97,11; 116,9 i Iz 26,11. Okazuje się, że istniały o wiele ściślejsze związki kultury greckiej z semicką, niż przypuszczano, i że obrazy dotyczące życia przyszłego używane przez Greków były wystarczająco czytelne i przyswajalne przez mentalność semicką. Nie da się dziś utrzymać opinii S. Mowinckela, że ani Izrael, ani ówczesny judaizm nie znał wiary w zmartwychwstanie i takiej wiary nie wyraził w psalmach.³⁷

W wielu psalmach „wróg” da się utożsamić z określeniami „Mot” i „śmierć” (Ps 6,6; 13,3; 18,4; 27,12; 31,9; 41,3; 61,4), te ostatnie natomiast występują jako poetyckie nazwy Szeolu (41,3; 56,4; 61,3 itd.). W księdze Hioba odkryto 14 nowych nazw Szeolu lub w ogóle świata zagrobowego. Osobnego studium wymagają bardzo liczne imiona Boże u psalmistów. Kananejskie określenie *alijn bal* — „Baal Zwycięzca” (od pierwiastka *lij* — „zwycięzać”) przejawia się w biblijnym *le* — *adiectivum verbale* od tego właśnie pierwiastka czasowników wyrażających stan; jako tytuł Jahwe występuje w Ps 22,30; 27,13; 75,7; 85,7; 100,3. Inny tytuł Baala, ugaryckie *alj*, występuje w Ps 7,9; 16,6; 32,5; 57,3; 106,7 i w obocznej formie *al* jako teoforyczny element imienia *jrmal*, znaczy zaś „Najwyższy”. Tego samego określenia używali w odniesieniu do Jahwe psalmiści w Ps 7,11; 18,42; 62,8; 68,30.35; 139,14; 141,2; 2 Sm 23,1. Na pewno zostanie ono ujawnione w wielu innych miejscach, gdyż masoreci traktowali to określenie jako przyimek *al* i *ale*.

³⁷ Por. M. Dahood, *Psalms*, dz. cyt., t. 1 s. XXXVI, uw. 27.

Semantycznie wiąże się z powyższym tytułem *marom* — „Wzniosły”, „Wywyższony” (Ps 7,6; 10,5; 56,3; 75,6; 92,9; Iz 38,14; Jr 31,12), który pojęciowo przeszedł taką drogę rozwojową jak *sur* — „góra” (również tytuł Jahwe), czy ugaryckie *spn* — nazwa świętej góry boga burzy *bał spn*, a potem epitet samego bóstwa. Pełny tytuł *Jahwe-El* zawiera się w Ps 10,12; 31,6 (przez zły podział stychów był zatarty) i w Ps 18,3 (rozdzielone imię w paralelnych członach wiersza). Niezauważony dotąd był tytuł Boży *saddiq* — „Sprawiedliwy” (Ps 11,3; 75,11) w formie złożonej *elohim saddiq* — „Bóg Sprawiedliwy” (Ps 7,10; 14,5) oraz *jhwł saddiq* — „Jahwe Sprawiedliwy” (Ps 11,5; 129,4).

Archaicznym tytułem przypominającym „Starodawnego” z Dn 7,9. 13.22 jest *saddiq attiq* (TM *ataq*) — „Starożytny Sprawiedliwy” w Ps 31,19. Mimo zachowania poprawnej wymowy masoreci przeoczyli, że tytułem Bożym jest też *olam* — „Wieczny” (Ps 24,7; 24,9; 52,11; 66,7; 73,12; 75,10; 89,3). Nie rozróżnili też homograficznych wyrazów *magen* — „tarcza” i *magan* — „Władca”, „Suweren” (por. punickie *magon* — „imperator”, „cesarz” w Ps 7,11; 18,31; 47,10; 59,12; 84,10.12) od czasownika *magan* — „nadawać”, „użyczać”, „obdarowywać”. Dalsze badania wykazały aluzje do powyższych idiomów w Ps 7,5; 18,2; 21,8; 25,3; 41,10; 78,56n.

Biblia stała się więc znowu terenem wielkich poszukiwań za nowymi treściami, które dotąd uchodziły uwadze krytyków tekstu i egzegetów, a jednocześnie za nowym materiałem dla teologii biblijnej.³⁸

³⁸ Tamże, s. 35 nn.