

ANDRZEJ SUSKI

WPROWADZENIE DO PSALMÓW SALOMONA

Treść: I. Manuskrypty; II. Tytuł kolekcji; III. Wydania; IV. Tłumaczenia na języki nowożytne; V. Właściwości słowno-stylistyczne; VI. Problem języka oryginalnego; VII. Starożytne przekłady; VIII. Gałunki literackie; IX. Tradycje; X. Tło historyczne; XI. Środowisko powstania; XII. Proces formowania się kolekcji; XIII. *Sitz im Leben*; XIV. Teologia.

Psalmy Salomona należą do piśmiennictwa międzytestamentalnego.¹ Jest to kolekcja złożona z osiemnastu poematów, które znalazły się w greckiej wersji ST. Zbiór jednak nie został przyjęty do kanonu żydowskiego. Dość wcześnie zaliczono go do literatury apokryficznej.

Wprowadzie o *Psalmach Salomona* brak wzmianki w pismach Józefa Flawiusza, Filona i rabinów, to jednak wiadomo o nich

¹ Z ogólnych opracowań na temat *Psalmów Salomona* należy wymienić następujące. G. Beer, *Pseudepigraphen des Alten Testaments*. I. *Die Psalmen Salomos*. W: RE, t. 16 (1905) s. 235—237; H. Braun, *Salomo-Psalmen*. W: RGG, t. 5 (1962) kol. 1342 n.; M. Delcor, *Psaumes de Salomon*. W: DBS, t. 9 fasc. 48 (1973) kol. 214—245; A. M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes Grecs d'Ancien Testament*, Leiden 1970 s. 60—69; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964 s. 826—831; P. Fiebig, *Pseudepigraphen des AT*. *Die Psalmen Salomos*. W: RGG, t. 4 (1913) kol. 1954 n.; L. C. Fillion, *Psaumes de Salomon, livre apocryphe*. W: DB, t. 5 (1912) kol. 840—846; J. Frankowski, *Psalmy Salomona*. W: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań 1973 s. 204—207; J. B. Frey, *Apocryphes de l'Ancien Testament*. 4. *Les Psaumes de Salomon*. W: DBS, t. 1 (1926) kol. 390—396; G. B. Gray, *The Psalms of Salomon*. W: R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books*, t. 2, Oxford 1913 s. 625—652; O. Hanssen, *Pseudepigraphen*. *Die Psalmen Salomos*. W: EKL t. 3 (1959) s. 391; R. Kittel, *Die Psalmen Salomos*. W: E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, t. 2, Tübingen 1900 s. 127—148; L. Rost, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschliesslich der grossen Qumran-Handschriften*, Heidelberg 1971 s. 89—91; S. Schékely, *Bibliotheca Apocrypha*, t. 1,

ze świadectw starożytnego Kościoła.² Kolekcja figuruje w katalogu *Kodeksu Aleksandryjskiego* (V w.).³ Wyszczególnia ją również dokument zwany *Katalogiem sześćdziesięciu ksiąg*, który umieszcza *Psalmę Salomona* wśród pism apokryficznych.⁴ Do wątpliwych pod względem kanoniczności zalicza je tzw. *Synopsa Atanazego*,⁵ a następnie *Stychometria* przypisana Niceforowi z Konstantynopola (IX w.).⁶ Z przytoczonych świadectw wynika, że pierwotnie *Psalmę Salomona* stanowiły odrębną kolekcję, do której później (ok. VI w.) dodano zbiór zwany *Odami Salomona*. Rozpo-

Freiburg i. Br. 1913 s. 422—438. Szczegółowy wykaz bibliografii do 1911 r. zamieszcza J. Viteau, *Les Psaumes de Salomon. Introduction, texte grec et traduction, avec les principales variantes de la version syriaque*, Paris 1911 s. 240—251. Dalsze informacje bibliograficzne: A. M. Denis, dz. cyt., s. 60—69; G. Dellling, *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentlichen Literatur 1900—1970*, Berlin ²1975 s. 175 n.; S. P. Brock — C. T. Fritsch — S. Jellicoe, *A Classified Bibliography of the Septuagint*, Leiden 1973 s. 132 nn.; J. Schüpphaus, *Die Psalmen Salomos. Ein Zeugnis jerusalemmer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des vorchristlichen Jahrhunderts*, Leiden 1977 s. 159—163. W opracowaniu wykorzystano także pozycje nieuwzględnione w tych bibliografiach.

² Por. E. E. Geiger, *Der Psalter Salomo's*, Augsburg 1871 s. 3 n.; J. Viteau, dz. cyt., s. 176—191; L. C. Fillion, art. cyt., kol. 840 n.; G. B. Gray, art. cyt., s. 627; A. M. Denis, dz. cyt., s. 60.

³ Katalog pism zawartych w rkp figuruje na początku kodeksu. Wylicza na księgi biblijne od Rdz do Ap. Po nich zostały wymienione dwa listy Klemensa Rzymskiego oraz *Psalmę Salomona*, których jednak brak *in corpore* kodeksu. Już J. A. Fabricius (1713 r.) uważał, że *psalmi ipsi ab ipso codice abscisi sunt aut perditii sunt*. Zob. J. Viteau, dz. cyt., s. 186 przyp. 3. Podobne przypuszczenie wysunięto w odniesieniu do Kod. Synaickiego (IV w.), gdzie brak sześciu stron między *Listem Barnaby* i fragmentem *Pasterza Hermasa*. Zob. H. B. Swete, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint* t. 4, Cambridge 1902 s. 282. Można podejrzewać, że usunięcie *Psalmów Salomona* z tych kodeksów ma związek z 59 kanonem soboru w Laodycei (IV w.), który postanowił: *hoti ou dei idiotikous psalmous legesthai en te ekklesia oude akanonista biblia, alla mona ta kanonika tes palaias kai kaines diathekes*. Por. H. B. Swete, dz. cyt., s. 282; J. Viteau, dz. cyt., s. 178; M. Delcor, art. cyt., kol. 218.

⁴ Przypuszcza się, że dokument powstał w V—VI w. Kompilator katalogu zalicza *Psalmę Salomona* do apokryfów umieszczając je między WnbMz i ApEl.

⁵ Prawdopodobnie tekst pochodzi z VI w. Po skrótowym wykazie ksiąg kanonicznych następują tzw. *antilegomena* i *apocripha*. Wśród tych ostatnich figurują *Psalmę i Ody Salomona*.

⁶ Autor *Stychometrii* podaje ilość stychów każdej z wymienianych ksiąg. Wśród tzw. *antilegomena* umieszcza on *Psalmę i Ody Salomona* (2100 stychów), bezpośrednio po księdze Mądrości. Następnie wylicza pisma apokryficzne ST.

wszechnione na Wschodzie *Psalmy Salomona* poszły w niepamięć podczas średniowiecza.⁷ Dopiero renesans przypomniał o ich istnieniu.⁸

Okres nowożytny (XIX/XX w.) przyniósł szereg cennych publikacji poświęconych tej kolekcji. Ukazały się krytyczne wydania tekstu, komentarze oraz opracowania aspektów literacko-teologicznych psalmów. Usiłowano również wyjaśnić kwestię autorstwa, czasu i środowiska ich powstania. Wydaje się jednak, że *Psalmy Salomona* nadal nie zostały docenione w pełni na użytek bibliistyki, co tłumaczy się tradycyjnym poglądem na wartość literatury apokryficznej i pseudoepigraficznej.

Psalmy Salomona są wyrazem pobożności żydowskiej z pierwszego stulecia przed Chr. Pełnią więc funkcję ogniwa między ST i NT. Zdaniem specjalistów jest to szczególnie cenny pomost w porównaniu z innymi pismami apokryficznymi.⁹ Utwór odzwierciedla teologiczne poglądy judaizmu na progu NT. Stanowi również godne uwagi świadectwo literackie i historyczne z okresu, który znamy częściowo.¹⁰

I. MANUSKRYPTY

Z dziewięciu zachowanych mss w wersji greckiej sześć zawiera kompletny tekst *Psalmy Salomona*.¹¹ W wykazie nie umieszcza

⁷ Por. J. Viteau, dz. cyt., s. 191.

⁸ Z listu jezuitę A. Schotta do J. Meursiusa (23 IX 1614) wynika, że D. Hoeschel, bibliotekarz augsburski, zamierzał wydać *Psalmy Salomona*, które znalazł w rkp przesłanym z Wiednia. Śmierć Hoeschela (+ 1617) udaremniła realizację tego projektu. A. Schott sporządził kopię utworu z ms augsburskiego i przesłał ją L. de la Cerda, który opublikował tekst w Lyonie. Historię edycji opisał J. Viteau, dz. cyt., s. 192 nn.

⁹ Opinia F. Perlesa, że *Psalmy Salomona* stanowią *das gedankenärmste und auch formell das unselbständigste Werk des ganzen pseudepigraphischen Schrifttums* jest raczej odosobniona. Zob. F. Perles, *Zur Erklärung der Psalmen Salomos*, OrLit (1902) s. 271. Już P. E. Geiger określił tę kolekcję jako *eine wahre Perle unter dem vielen Unrathe der apokryphischen Literatur*. Zob. E. E. Geiger, dz. cyt., s. 1. Podobną opinię m. in. wyrazili I. Lévi, *Les Dix-Huit Bénédictiones et les Psaumes de Salomon*, REJ 32(1896) s. 169; S. Schékely, dz. cyt., s. 422; A. ab Alpe, *Christologia in Psalmis Salomonis*, VD 11(1931) s. 120; J. Schüpphaus, dz. cyt., s. 1 n.

¹⁰ *The Psalms of Solomon (...)* are an invaluable supplement to our comparatively meagre knowledge of one of the most formative periods of Jewish history. Zob. M. Aberbach, *The Historical Allusions of Chapters IV, XI and XIII of the Psalms of Solomon*, JQR 41 (1950/51) s. 379.

¹¹ Wykaz mss i ich krótką charakterystykę można znaleźć m.in. w na-

się już ms A (*Codex Augustanus*), którym miał się posłużyć pierwszy wydawca kolekcji La Cerda w 1628 r. W dziele zatytułowanym *Adversaria sacra* uwzględnił on m.in. *Psalterium Salomonis*. Hiszpański jezuita wyjaśnił również we wstępie *Ad lectorem*, że korzystał z tekstu, który został odkryty przez A. Schotta *in membranarum antiquissimis Bibliothecae Augustanae (...) graecae solum manu scriptos*.¹² Późniejsze poszukiwania w bibliotece augsburskiej, przeprowadzone przez A. Hilgenfelda i E. Geigera, nie przyniosły jednak oczekiwanych rezultatów. Wydawało się, że ms A zaginął bezpowrotnie. Dopiero O. von Gebhardt wykazał identyczność domniemanego ms A z ms V.¹³ Prawdopodobnie więc La Cerda dysponował wypożyczonym kodeksem z Wiednia. *Codex Augustanus* przestał liczyć się od 1895 r. Do tego roku znano pięć mss, resztę odkryto później.

1. Ms V (*Codex Vindobonensis*), własność wiedeńskiej *Hofbibliothek*, figuruje w katalogu teologicznych rękopisów greckich pod nr 11 (Cod. Gr. Theol. 11). Pochodzi z XI w. i do XVI w. znajdował się w Konstantynopolu. Kodeks zawiera 167 dwukolumnowych stron na pergaminie. *Psalmy Salomona* znajdują się wśród ksiąg przypisanych Salomonowi: Job, Prz, Koh, Pnp, Mdr PsSal (fol. 105 v—118), Syr.

2. Ms H (K — wyd. Ryle i James; h — wyd. Swete), czyli *Codex Haunensis*, został oznaczony w katalogu biblioteki w Kopenhadze nr 6. Pochodzi z X—XI w. Nabyto go w Wenecji w 1699 r. Kodeks zawiera 232 dwukolumnowych stron na pergaminie. *Psalmy Salomona* znajdują się wśród ksiąg przypisanych Salomonowi:¹⁴ Job, Prz, Koh, Pnp, Mdr, PsSal (fol. 170 v—183), Syr.

3. Ms M (*Codex Mosquensis*) należy do biblioteki Św. Synodu w Moskwie, gdzie został zakatalogowany pod nr 147. W opisie bibliotecznym zaznaczono: *Mosquensis Sanctissimae Synodi Bibliothecae graecae codex N 147, membranaceus, sec. XIII fil. 225; duabus et tribus columnis paginae scriptae sunt, celere caractere. Tituli librorum et litterae initiales minio scripti sunt. Mosquam hic*

stępujących opracowaniach: J. Viteau, dz. cyt., s. 150—159; G. B. Gray, art. cyt., s. 625; A. M. Denis, dz. cyt., s. 61 n.; M. Delcor, art. cyt. kol. 216—219.

¹² Przytaczam za J. Viteau, dz. cyt., s. 193 przyp. 1.

¹³ Por. O. von Gebhardt, *Psalmi Salomontos. Die Psalmen Salomo's zum ersten Male mit Benutzung der Athoshandschriften und des Codex Casanaiensis*, Leipzig 1895 s. 7.

¹⁴ Pierwszym, który zwrócił uwagę na *Psalmy Salomona* w ms H oraz podał szczegółowy opis kodeksu był C. Groux, *Notice sommaire des manuscrits grecs de la grande Bibliothèque royale de Copenhague*, Paris 1879 s. 164.

*codex translatus est ex monasterio Iberorum in Monte Atho, ab Arsenio Suchanow anno Christi 1653.*¹⁵ Kodeks zawiera następujące księgi: Job, Prz, Koh, Pnp, Mdr oraz XVIII Psalmi et Odae qui (ab) aliis tibuuntur Salomoni, sine titulis, sine divisione in capita et carmina, et sine scholiis (fol. 168—179), Syr.

4. Ms P (*Codex Parasinus*) znajduje się w *Bibliothèque nationale de Paris* zakatalogowany jako Gr. 2991 A. Został on napisany w 1419 r. na papierze małego formatu i zawiera 495 stron. Pod względem treściowym jest bardzo zróżnicowany (m.in. przemówienia Isokratesa, bajki Esopa, listy Bazylego do Grzegorza z Nazjanzu). Z ksiąg świętych posiada następujące: Mdr, PsSal (224 v—243) i Syr.

5. Ms R (*Codex Romanus*) należy do biblioteki watykańskiej, gdzie został oznaczony Vatic. graec. 336. Pochodzi z XI—XII w. i zawiera 194 strony pergaminowe.¹⁶ *Psalmy Salomona* znajdują się wśród ksiąg przypisanych królowi Salomonowi: Job, Prz, Koh, Pnp, PsSal (fol. 122 v—136 v), Syr.

6. Ms J (*Codex Iberiticus 555*) stanowi własność monasteru Iwiron (*ton Iberon*) z góry Athos.¹⁷ Pochodzi z XIV w. i został napisany na papierze małego formatu (24×17 cm). Różni się tym od poprzednich, że jest pisany stychami o ustalonej długości (*stichoros*). Brak w nim PsSal 5, 4—8, 12. Porządek ksiąg jest zmieniony w porównaniu z ms R, ponieważ *Psalmy Salomona* następują po księdze Eklezjastyka.

7. Ms L z konwentu Laury na górze Athos pochodzi z XII w. Zawiera 310 stron *in quarto*. Układ w kodeksie jest następujący: a) wyjaśnienie (*hermeneia*) psalmów począwszy od Ps XVII; b) Ody Starego i Nowego Testamentu; c) osiemnaście *Psalmów Salomona*; d) traktat Cyryla Aleksandryjskiego do Pnp.

8. Ms C (*Codex Casanatensis 1908*) jest własnością *Bibliotheca Casanatensis (la Casanate)* w Rzymie.¹⁸ Został napisany na papierze i zawiera 310 stron. Poszczególne części kodeksu pochodzą z różnego okresu (XII—XIII w. i XIII—XIV w.). Kodeks jest często nieczytelny wskutek zniszczenia przez wilgoć. *Psalmy Salomona* (fol. 302—305 v) zachowały się w części (2, 27 — 16, 8). Oprócz nich kodeks zawiera: fragment komentarza do Biblii, psalterz (Da-

¹⁵ Tekst podaję za J. Viteau, dz. cyt., s. 151. Przypuszcza on, że ms M pochodzi z XI w. Zob. tamże, s. 151 przyp. 2.

¹⁶ Kodeks został opisany szczegółowo przez E. Klostermanna, *Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik*, Leipzig 1895 s. 17 nn.

¹⁷ Ms został odkryty i odpisany przez P. Meyera w 1886 r.

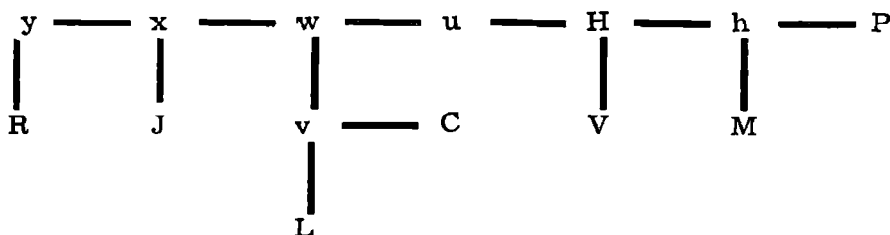
¹⁸ Charakterystykę podtekstu podaje F. Bancalari, *Studi italiani di filologia classica*, t. 2, Firenze 1894 s. 201 nn.

widowy), hymny Starego i Nowego Testamentu, fragmenty komentarza do ewangelii.

9. Fragment PsSal z biblioteki uniwersyteckiej w Leyde (Voss. misc. 15).¹⁹ Pochodzi z XVI w. i zawiera tylko PsSal 17, 2 — 18 (fol. 79a—82b). Tekst został poprawiony i uzupełniony po wydaniu La Cerda.²⁰

Pozostaje do wyjaśnienia genealogia wyszczególnionych mss. Już wydawcy Ryle i James zauważyli, że mss K, M, P, V należą do jednej rodziny, w której szczególnie wyeksponowali ms V.²¹ Zdaniem Gebhardta natomiast najstarszym i najbardziej autorytatywnym w tej grupie jest ms H(=K). Sądzi on również, że najbliższym wspólnego archetypu jest ms R. Po wnikliwych porównaniach znanych rękopisów, Gebhardt ustalił następujący schemat zależności: ²²

Z



Archetyp Z i domniemane odpisy pośredniczące x, y, w należałoby traktować jako unkcjalne, natomiast pozostałe odpisy pośredniczące (domniemane) u, v, h prawdopodobnie jako minuskułowe. Najstarsza tradycja tekstu, możliwa do odtworzenia, została oznaczona literą y. Dochodzi się do niej przez ms R oraz mss J, L, C,

¹⁹ Por. W. Baars, *A new Fragment of the Greek Version of the Psalms of Solomon*, VT 11(1961) s. 441—444.

²⁰ Por. K. A. de Meyier, *Bibl. Universitatis Leidensis. Codices manuscripti VI: Codices Vossiani graeci et miscellanei*, Leida 1955 s. 253 nn.

²¹ H. E. Ryle — M. R. James, *Psalmi Salomontos. Psalms of the Pharisees Commonly Called the Psalms of Solomon*, Cambridge 1891. Wydawcy znali tylko mss K, P, M, V. Natomiast H. B. Swete dysponował dodatkowo ms R. Por. przyp. 3.

²² O. von Gebhardt, dz. cyt., s. VII nn.: por. J. Viteau, dz. cyt., s. 157; G. B. Gray, art. cyt., s. 626; A. M. Denis, dz. cyt., s. 61; M. Delcor, art. cyt., s. 219.

H, które stanowią grupę reprezentowaną domniemanym ms x. Zgodność między tymi manuskryptami stanowi podstawę rekonstrukcji dla y. Na szczególną uwagę zasługuje zbieżność między ms R i ms J, ponieważ ten ostatni jest najlepszym reprezentantem grupy x.²³

II. TYTUŁ KOLEKCJI

Tytuł *Psalmy Salomona* figuruje na początku mss L i H. Podobne określenie znajduje się na końcu innych mss (R, L, H, V, P). Oprócz ogólnego tytułu dla całej kolekcji występują także tytuły dla poszczególnych psalmów. Różnie próbowano wyjaśnić genezę tytułu *Psalmoi Salomontos*. Już siedemnastowieczni pisarze zakwestionowali pogląd, że tytuł kolekcji wiąże się z autorstwem króla Salomona (La Cerda, J. E. Nieremberg, L. Ferrand, J. G. Neumann).²⁴ Pewien anonimowy autor (1712 r.) wysunął przypuszczenie, że nazwa kolekcji pochodzi od imienia faryzeusza Salomona, któremu przypisał autorstwo zbioru.²⁵ W piętnaście lat później Whiston wskazał na bliżej nieznanego Salomona z czasów perskich, wzmiankowanego w 4 Ezd 10, 46.²⁶ Współcześni specjaliści zgadzają się, że tytuł kolekcji należy rozumieć w związku z ogólniejszym zjawiskiem pseudonimii.²⁷ Wiele pism o charakterze mądrościowym przypisano królowi Salomonowi (np. *Przysłowia Salomona*; *Pieśń nad Pieśniami Salomona*; *Słowa Qoheleta, syna Dawida, króla Jerozolimy*). W okresie międzytestamentalnym pod wpływem apokaliptyki zjawisko pseudonimii upowszechniło się jeszcze bardziej (por. *Księga Henocha, Testament Dwunastu Patriarchów, Testament Abrahama, Testament Salomona* itd.).²⁸ Sama Biblia ułatwia przypisanie królowi Salo-

²³ W szczególnych przypadkach niezgodności między świadkami tekstu należy oddzielnie zastanowić się nad pierwszeństwem każdej z lekcji zgodnie z zasadami krytyki tekstu.

²⁴ Publikacje te zostały omówione przez J. Viteau, dz. cyt., s. 194 n.

²⁵ Tamże, s. 96, przyp. 2.

²⁶ W. Whiston, *Collection of authentic records belonging to the Old and New Testaments*, t. 1, London 1727 s. 117 nn.

²⁷ Por. J. Viteau, dz. cyt., s. 97; A. M. Denis, dz. cyt., s. 64; M. Delcor, art. cyt., kol. 214; J. E. Ménard, *Pseudonymie*. W: DBS, t. 9 (1973) s. 249.

²⁸ Zjawisko pseudonimii lub pseudepigrafii występowało już w literaturze starożytnej. Por. J. A. Sint, *Pseudonymität im Altertum*, Innsbruck 1960. Prawom pseudonimii w szczególny sposób podlegały pisma o charakterze apokaliptycznym. Por. E. E. Flack, *Motives for*

monowi zbioru psalmów informując, że „wypowiedział (on) trzy tysiące przysłów, a pieśni jego było tysięcy pięć” (1 Krl 5, 12).

Być może, na powstanie tytułu kolekcji wpłynął fakt, że PsSal 17, 23 przedstawia Mesjasza jako syna Dawida i uwypukla jego mądrość: „Będzie sądził ludy i narody, mądrze i sprawiedliwie” (w. 23). Postać Mesjasza nawiązuje do osoby króla Salomona, którego imię prawdopodobnie figurowało w tytule PsSal 17. Warto zauważyć, że ten właśnie psalm wyróżnia się w całej kolekcji i uchodzi za najważniejszy. Na przypisanie Salomonowi kolekcji psalmów mógł także wpłynąć fakt, że kanoniczny psalterz został przyznany Dawidowi. Analogicznie więc związano zbiór psalmów z pierwszego stulecia przed Chr. z osobą króla Salomona. J. Viteau preferuje jednak inne wyjaśnienie.²⁹ Uważa on, że grecki przekład *Psalmów Salomona* wcześniej wszedł do zbioru ksiąg biblijnych, o czym świadczy katalog *Kodeksu Aleksandryjskiego*. W znanych mss kolekcja ta zazwyczaj występuje wśród ksiąg mądrościowych, które tradycja żydowska przypisywała królowi Salomonowi (Prz, Koh, Pnp, Mdr). To właśnie tłumaczyłoby, dlaczego jeden z kopistów wprowadził tytuł *Psalmoi Salomontos*.

Wreszcie istnieje możliwość, że tytuł całej kolekcji powstał na zasadzie uogólnienia ważniejszych tytułów poszczególnych psalmów. Wszystkie one, z wyjątkiem PsSal 1, wzmiankują imię Salomona i sygnalizują treść utworu. Celownik *to Salomon* jest hebraizmem i odpowiada konstrukcji z *lamed auctoris*, która często występuje w psalmach kanonicznych.³⁰ Można więc wnioskować, że tytuły poszczególnych psalmów istniały już w hebrajskim oryginalnie *Psalmów Salomona*. Zdaniem J. Viteau powstały one po upadku Jerozolimy za Tytusa.³¹ Tytuł zaś kolekcji pochodziłby

Pseudonymity in the Apocalypses. A Study in the Continuity of Revelation, LCQ 9(1936) s. 1—17; D. S. Russel, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London 1971 s. 127—139; J. Schreiner, *Alttestamentliche Apokalyptik*, München 1969 s. 74—79. To samo można odnieść do piśmiennictwa mądrościowego oraz innych gatunków w twórczości judaizmu. Por. M. Hengel, *Anonymität, Pseudepigraphie und „Literarische Fälschung“ in der jüdisch-hellenistischen Literatur*. W: *Pseudepigrapha I. Pseudopythagorica-Lettres de Platon — Littérature pseudépigraohique juive*, Vandoeuvres—Genève 1972 s. 229—308. Zjawisko pseudoepigrafii w piśmiennictwie wczesnochrześcijańskim omawia N. Brox, *Fälsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie*, Stuttgart 1975 (bibliografia na końcu).

²⁹ J. Viteau, dz. cyt., s. 99.

³⁰ Por. H. Cazelles, *La question du „lamed auctoris”*, RB 56(1949) s. 93—101; H. J. Kraus, *Die Psalmen*, t. 1, Neukirchen 1960 s. XIX n.

³¹ J. Viteau, dz. cyt., s. 102. Autor sądzi, że nazwa dla całej kolekcji powstała wtedy, gdy psalmy z aluzjami historycznymi przestały

z późniejszego okresu, ale przed V w., ponieważ już widnieje w Kodeksie Aleksandryjskim.

III. WYDANIA

Psalmy Salomona doczekały się kilku edycji. Większość z nich łączy się z przekładem, komentarzem oraz szczegółowymi studiami.

1. J. L. de la Cerda, *Adversaria sacra. Opus varium ac veluti fax ad lucem quam multorum locorum utriusque Testamenti Patrumque et Scriptorum quorumcumque: Christianae antiquitatis et sacrorum rituum pancarpia; politioris denique litteraturae thesaurus multiplex. Accessit eodem auctore Psalterii Salomonis ex graeco MS codice prevetusto latina versio et ad Tertulliani librum de Pallio Commentarius auctior. Prodeunt omnia nunc primum. Cum privilegio*, Lugduni (...) 1626. Jest to *editio princeps* utworu *in folio*, zawierająca *proemium*, tekst grecki, tłumaczenie łacińskie oraz *Scholia in Psalmos*. Wydawca prawdopodobnie korzystał z kopii mss V. Nie zawsze tłumaczenie łacińskie odpowiada tekstowi greckiemu, który został źle odpisany. Nie wszystkie także poprawki tekstu greckiego, wprowadzone przez La Cerda, są do przyjęcia.

2. J. A. Fabricius, *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti*, Lipsiae 1713; 2 wyd. w dwóch tomach 1722 (t. 1, s. 913—999). Fabricius przytoczył tekst, przekład i *scholia* z *editio princeps* uzupełniając to uwagami o ms V oraz informacją o świadectwach starożytnego Kościoła na temat utworu.

3. A. Hilgenfeld, *Die Psalmen Salomo's und die Himmelfahrt des Moses, griechisch hergestellt und erklärt*, ZWTh 11(1868) s. 133—168. Wydawca skorzystał z *editio princeps* oraz ms V. Tekstowi towarzyszą adnotacje krytyczne oraz komentarz. W drugim wydaniu Hilgenfeld wprowadził poprawki do tekstu idąc za sugestiami P. de Lagarda.³²

4. E. E. Geiger, *Der Psalter Salomo's herausgegeben und erklärt*, Augsburg 1871. Książka zawiera tekst grecki, przekład na niemiecki oraz komentarz. Wydawca oparł się na tych samych mss co Hilgenfeld, ale nie przyjął jego poprawek.

5. O. F. Fritzsche, *Libri apocryphi Veteris Testamenti pse-*

być zrozumiałe w odniesieniu do pierwotnej sytuacji. Umożliwiło to przypisanie ich królowi Salomonowi.

³² A. Hilgenfeld, *Messias Judaeorum, libris eorum paulo ante et paulo post Christum natum conscriptis illustratus*. Leipzig 1869 s. 3—25.

udoepigrahi selecti, Lipsiae 1871 s. 1—21. Wydawca opublikował jedynie tekst grecki z krótkim wstępem korzystając z edycji Hilgenfelda.

6. B. Pick, *Psalms of the Pharisees, commonly called The Psalms of Salomon*, Presbyterian Review (1883) s. 775—813. Publikacja zawiera tekst grecki, przekład na angielski, wstęp i przypisy. Niewiele wnosi w porównaniu z poprzednimi.

7. E. Ryle — M. D. James, *Psalmoi Salomontos. Psalms of the Pharisees, commonly called The Psalms of Salomon*, Cambridge 1891. Oprócz tekstu greckiego wydawca zamieścił tłumaczenie na angielski, wstęp, krytyczne wyjaśnienia i egzegetyczne wyjątki poetyckie *Pistis Sophia* oraz indeks. Znaczenie tego wydania polega na wykorzystaniu nowych mss (K, P, M). Wstęp i komentarz dotąd nie straciły na wartości.

8. H. B. Swete, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*, t. 3, Cambridge 1894 s. XVI—XVII. 765—787. Wydawca uwzględnił nieznaną wcześniej ms R.

9. O. von Gebhardt, *Psalmoi Salomontos. Die Psalmen Salomo's zum ersten Male mit Benutzung der Athoshandschriften und des Codex Casanatensis*, Leipzig 1895. Tekstowi greckiemu towarzyszą przypisy wyjaśniające i wstęp krytyczny. Wydanie uwzględnia kolejne mss (J, L, C). Wywarło ono decydujący wpływ na dalsze edycje tekstu.

10. J. Ecker, *Porta Sion, Lexicon zum lateinischen Psalter*, Trèves 1903 s. 1874—1931. Jest to przedruk wydania Gebhardta.

11. A. Rahlfs, *Septuaginta*, t. 2, Stuttgart 1935 s. 471—489. Wydawca wyjaśnił: *Non codicibus usus sum, sed textum ex optima editione Oscari de Gebhardt (...) recepti conferens editionem Swetii codice nizam* (s. 471).

12. J. Viteau, *Les Psaumes de Salomon. Introduction, texte grec et traduction, avec les principales variantes de la version syriacque*, Paris 1911. Najobszerniejsza dotychczas publikacja na temat *Psałmów Salomona*. Zawiera ona szczegółowy wstęp, tekst grecki, warianty przekładu syryjskiego dołączone przez F. Martina, przypisy oraz obszerną bibliografię i indeksy. Tekst grecki w zasadzie został oparty na edycji Gebhardta. Publikacja Viteau nadal stanowi najbardziej miarodajne źródło informacji o utworze.

IV. TŁUMACZENIA NA JEZYKI NOWOŻYTNE

Oprócz wyżej wyszczególnionych tłumaczeń, które opublikowano razem z edycją tekstu greckiego, na uwagę zasługują oddziel-

nie wydane przekłady na języki nowożytny: niemiecki, angielski i francuski.

1. Tłumaczenia niemieckie

- Berlenburgische Bibel, VIII Teil, Berlenburg 1742 s. 271—279.*
 R. Akibon (pseud. L. Noacka), *Achtzehn Psalmen Salomo's (...) in's Deutsche übertragen*, Cassel 1850.
 A. Hilgenfeld, *Die Psalmen Salomo's, deutsch übersetzt und aufs neue untersucht*, ZWTh 14(1871) s. 383—418.
 J. Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte*, Greifswald 1874 = Han-Hannover 31924 s. 131—163.
 O. Zockler, *Kurzgefasste Kommentar zu den heiligen Schriften Altes und Neues Testament*, München 1891.
 E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, t. 2, Tübingen 1900 s. 127—148 (tł. R. Kittel).
 P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928 s. 881—902.
 S. Holm-Nielsen, *Die Psalmen Salomos*, Gütersloh 1977.

2. Tłumaczenia angielskie

- Whiston, *Collection of Authentic records belonging to the Old and New Testament*, t. 1, London 1727 s. 117—161.
 R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in english*, Oxford 1913 s. 625—652 (tł. G. B. Gray).

3. Tłumaczenia francuskie

- Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, t. 1, Paris 1856 s. 939—956.
 E. Jacquier, *Les Psaumes de Salomon*, W: Université catholique, t. 12, Lyon 1893.

V. WŁAŚCIWOŚCI SŁOWNO-STYLISTYCZNE

Słownik *Psalmów Salomona* jest dość ubogi (ok. 750 słów), a język mało urozmaicony.³³ Wydaje się, że zaledwie kilka terminów

³³ Szczegółowy indeks terminów *Psalmów Salomona* został opracowany przez J. B. Bauera. W: C. A. Wahl, *Clavis Librorum Veteris Testamenti Apocryphorum Philologica*, Graz 1972 s. 559—582. Natomiast właściwości słowno-stylistyczne zostały omówione przez J. Viteau, dz. cyt., s. 105—149.

można uznać za unikalne (*anaxis* — 18,5; *anapterosis* — 4,12; *autarcesia* — 5,16; *menisis* — 2,23; *miaioo* — 2,13).

W wielu przypadkach słownictwo i styl zdradzają wpływy języka hebrajskiego. Prawdopodobnie zależnością od hebrajskiego należy tłumaczyć tendencję do współrzednego łączenia zdań asyndetycznie lub często stosowanym *kai*, które pełni funkcję podobną do hebr. *waw*.³⁴ Spójniki zdań zależnych występują stosunkowo rzadko.³⁵

Niektóre rzeczowniki sprawiają wrażenie umownych odpowiedników dla słów hebrajskich, np. *to hysteron* (2,28) — 'aharit; *bebelos* (2,13; 4,1) — hanef; *skandalon* (4,23) — miskol; *hai dikaiosynai* (9,3) — *sedaqot*; *pais* (12,6; 17,21) — 'ebed; *kataphora* (16,1) — *tardemach*; *anabates* (16, 11) — *rakkab*; *hoi pfoboumenoi ton kyrion* (2,33) — *yere* 'elohim; *hoi hosioi tou theou* (8,23) — *hasside jhwh* itd.

Dość często rzeczownik pełni funkcję przymiotnika określając inny rzeczownik.³⁶ W niektórych przypadkach funkcję tę przejmuje pierwszy z dwóch rzeczowników.³⁷ Szereg dopełniaczy rzeczownikowych posiada widoczny koloryt hebrajski, np. *en hyperefania allagmatos* (17,6); *karpon cheileon, organon glosses, aparche cheileon* (15,3); *pflox pyros* (15,4); *pylai hadou* (16,2); *hoi hyioi tes diathekes* (17,15); *ergon cheiron* (4,16); *erga cheiron autou* (6,2); *en nomo diathekes aioniou* (10,4); *pyr pflogos* (12,4); *dikaiosyne prostagmaton* (14,2); *tas hemeras tou ouraniou* (14,4) itd.

Zauważa się również bezprzyimkową konstrukcję rzeczownika w celowniku, który pełni rolę okolicznika, np. *tachys eisodo (...)* *hilaroteti* (4,5); *erchontai te eufrosyne tou Theu* (11,3); *analabeto mou to eleei autou* (16,3); *dynatos elpidi Theou* (17,34). Podobnie

³⁴ Np. *Ho Theos krites dikaios kai ou thaumasei prosopon* (2,18); *kai ego eidon kai edeethen* (2,22) zamiast *ho idon ego edeethen*; *hyna ti sy, bebele, kathesai en synedrio hosio kai he kardia sou makran afesteken apo tou kyriou* (4,1). Spójnik *kai* koordynuje wyrażenia wymagające subordynacji. Analogicznie do hebr. *waw*, spójnik *kai* posiada tu różne znaczenia, np. przeto (2,10,32), podczas gdy (2,29; 4,1,3), więc (2,22,23,26), lecz (3,5; 8,3; 17,5,7), z drugiej strony (3,8; 8,8).

³⁵ Do nich należą następujące: przyczynowe — *anth'hon* (2,3,13,25), *hoti* (2,7,15,16,23,31,42,33,36; 3,2 itd.); warunkowe — *ean* (2,23; 5,3,7,8,10,13; 7,4; 16,11,13), *ei me* (15,2; 18,12); czasowe — *heos* (2,26; 4,10); *hotan* (3,11; 15,7,12); celowe — *hyna* (2,17; 5,6; 7,1; 8,30; 9,2,8; 11,6); porównawcze — *kata* (2,13; 8,22; 17,8), *hos* (4,3,5; 15,7; 17,30), *hosper* (12,2).

³⁶ *Thronon doxes* (2,19); *endymatos euprepeias* (2,20); *mitran doxes* (2,21); *apoleia aionos* (2,31) itd.

³⁷ *En euthytei kardias* (2,15); *en epithymia psyches* (2,24); *ep'eustatheia kardias* (6,4) itd.

jak w języku hebrajskim i w greczyźnie Septuaginty, często brak rodzajnika przed rzeczownikiem, np. *en ischyi autou te megale* (2,29); *genes te erchomene* (18,6).

Stopień wyższy i najwyższy w sensie ścisłym rzadko występują w utworze. Natomiast często przyimki służą dla wyrażenia idei porównania, np. *eretiso to sperma Abraam para panta ta ethne* (9,9); *kai anomiai auton hyper ta pro auton ethe* (1,8). Ideę stopnia najwyższego oddaje słowo *sfodra*, np. *tas poneras sfodra* (2,16); *pollou sfodra* (8,2). Analogie do konstrukcji hebrajskich są więc wyraźne. To samo można powiedzieć o zastosowaniu zaimków, zwłaszcza w niektórych wyrażeniach.³⁸ Zaimek *autos*, jak jego odpowiednik w hebrajskim, może zastępować brakujący czasownik, np. *autos basileus epi ton ouranon* (2,30); *kai autos enochos* (4,3); *kai ho poion adikian autos aitios* (9,5).

Wpływ języka hebrajskiego zaznaczył się także w użyciu czasowników. W niektórych przypadkach następuje swobodne przejście od liczby pojedynczej do mnogiej i odwrotnie.³⁹ Podobne zjawisko zachodzi w zastosowaniu czasów. Autor łączy czas teraźniejszy, aoryst i czas przeszły, co prawdopodobnie jest reminiscencją zastosowania imperfectum w języku hebrajskim, np. po aorystach (2, 1—11) następuje futurum *gnosetai* (2,12); *epesen kai apoblepei* (3,5); *episkeptetai, exilasato, tapeinosei, katharisei* (3,7—10); *prosekopsen, kataratai, prosetheken* (3, 9—12); *hamartanei lalei, apesthe, eremosen, eplesthe, empiplatai* (4, 5—15); *katabaleis, apodo-seis, eleesei, exereunesen, afeken* (17, 7—12).

W niektórych przypadkach czas przyszły wyraża trwający stan lub czynność powtarzaną regularnie, np. *oligoresei* (3, 4); *lepsetai* (5,3); *krybesetai* (9,3); *kauchesetai* (17,1); *hysteresei* (18,2). Na wzór hebrajskiego *perfectum* pewne aorysty służą na określenie czynności rozpoczętej w przeszłości i kontynuowanej w teraźniejszości, np. *eplesthen* (1,2); *diedothe, hypsothesan* (1,4—5); *eufranthesan* (5,18); *agapesas, heretiso, ethou* (9,8 n.); *emnesthe, ekyklothe* (10,1).

Prawdopodobnie pod wpływem języka hebrajskiego nastąpiło wyeliminowanie czasownika *einai*, zwłaszcza w 3 os. (*estin*).⁴⁰ Pojawia się on niezwykle rzadko. Typowym semityzmem jest połączenie rzeczownika i czasownika o tym samym rdzeniu, np. *ebelosan en bebelosei* (1,8); *en diatheke diethou* (9,10). Na uwagę za-

³⁸ *En pasi toutois* (4,13), *panti zonti* (5,10), *proseuchen pantos* (6,5), *apo pantos* (4,16), *ouden ek panton touton* (13,6), itd.

³⁹ Np. *estesan i estesen* (2,11), *psallete i psalle* (3,2), *emianen i emianan* (8,22).

⁴⁰ Dla przykładu wystarczy wskazać na trzy psalmy: 2,6.13.15.18.29.32.33.36.37; 3,3.4.6.10.12; 4,2.3.4.9.10.12.23.23.

sługuje zastosowanie bezokoliczników wyrażających cel lub następstwo. Niekiedy występują one seryjnie, skoordynowane lub podporządkowane, z poprzedzającym *to* lub bez niego.⁴¹ Tego rodzaju konstrukcje również ujawniają wpływy semickie.

Częstotliwość imiesłowów, z rodzajnikiem lub bez rodzajnika, jest kolejnym symptomem zależności od języka hebrajskiego. To samo można powiedzieć o pewnych wyrażeniach złożonych z czasownika i dopełniacza, np. *keryxate fonen* (11,1); *edeethen tou prosopou Kyriou* (2,22); *arousin prosopon auton* (5,10); *esklerynamen trachelon* (8,35); *to barynesthai cheiras* (2,24).

Wreszcie zastosowanie przyimków odpowiada zasadom konstrukcji hebrajskich. Przyimek *apo* najczęściej wyraża ideę oddalenia, jak hebr. *min*.⁴² Przyimek *eis*, na wzór hebrajskiej partykuły *le*, zawsze określa cel do osiągnięcia.⁴³ Przyimek *en*, najczęściej stosowany ze wszystkich, odpowiada hebr. *be*. Może on wyrażać różne znaczenia (sposób, stan, okoliczność, sprawczość).⁴⁴ Specyfiką Psalmów Salomona jest to, że przyimek *en* z rzeczownikiem na ogół występują przy końcu zdania. Konstrukcja zawierająca przyimek *en*, rodzajnik i bezokolicznik służy do jednoczesnego wyrażenia okoliczności, przyczyny i czasu, np. *en to thlibesthai me* (por. 2,1; 4,8; 5,2.6.9 itd.).

Niektóre wyrażenia przyimkowe literalnie tłumaczą konstrukcje hebrajskie, np. *apo prosopou dikaiou* (4,8); *apo prosopou Kyriou* (12,6; 15,5); *en oftalmois paroikias* (17,17); *ekousthe (...) enopion mou* (1,2); *hai dykaiosynai ton hosion sou enopion sou* (2,5.36.37; 4,14; 9,3); *apenanti tou heliou* (2,12); *en cheiri saprias sou* (16,14). W pewnych wyrażeniach sposób negacji jest naśladownictwem semickim, np. *ou (...) pas anthropos* (2,9; 17,27); *ouk estin adikia* (17,32); *ouk efesei asthenesai en autois* (17,40).

⁴¹ Za przykład może posłużyć PsSal 2: *tou me akousin* (8), *tou barynesthai* (22), *tou apodounai (...)* *tou (eipein)* (25), *tou diasteilai (...)* *apodounai (...)* *kai eleesai (...)* *kai apodounai* (34). Bezokoliczniki pozbawione rodzajnika: *zelei (...)* *ekcheai* (24), *poiesai (...)* *parestenai* (36).

⁴² *Apo eleous auton* (2,8), *apo tapeinoseos hamartolou* (2,35), *apo prosopou dikaiou* (4,8), *apo pantos ergou* (4,17), *ap'emou* (5,3), *apo panton* (5,3), *apo akoes* (8,5), *apo pases akatharsias* (8,12) itd.

⁴³ Z rzeczownikiem określającym czas — *eis analempsin* (4,18; por. 2,34; 3,11), *eis hemeran* (7,9), *eis ton kairon* (17,21; por. 13,11; 14,2.3; 15,13); z rzeczownikiem wskazującym na granicę — *eis plesmonen* (5,17; por. 1,1; 2,5.37), *eis methen* (8,14), *eis thanaton* (16,2); z rzeczownikiem określającym cel — *eis empaigmon* (2,11), *eis deesin* (18,2; por. 2,34; 3,12; 5,7.9; 10,2.8; 11,4; 13,11; 14,3; 15,1.6; 16,5.11.14).

⁴⁴ *Erybrisan en tois agathois* (1,6), *en apokryfois* (1,7), *en bebelosei* (1,8), *en hypodemasin* (2,2), *en hyperefania* (2,2), *en anomiais* (2,3), *en apagoe ethon* (2,22; por. 2,6.11.13.15), *en orge* (2,23), *en harpagmati* (2,24), *en exomologesei* (3,3; por. 2,25.27.29.31.33.36) itd.

VI. PROBLEM JĘZYKA ORYGINALNEGO

A. Hilgenfeld uważał, że *Psalmi Salomona* zostały napisane w języku greckim.⁴⁵ Na uzasadnienie swej hipotezy przytoczył kilka analogii z księgi Mądrości, która powstała wcześniej od omawianej kolekcji i została zredagowana w języku greckim.⁴⁶ Zachodzące podobieństwa między dwoma utworami tłumaczą się jednak głównie zależnością od ST, który jest ich wspólnym źródłem. Nie wystarczy również wykazać zbieżności między PsSal i LXX, aby na podstawie wspólnej im frazeologii wnioskować o greckim oryginalnie kolekcji. Równie dobrze można przypuszczać, że tłumacz na język grecki wykorzystał wypracowaną już frazeologię Septuaginty. Argumenty wysunięte przez Hilgenfelda jedynie dowodzą naśladownictwa języka LXX.⁴⁷

Hipoteza Hilgenfelda nie zyskała zwolenników, natomiast powszechnie opowiedziano się za oryginałem hebrajskim.⁴⁸ Najczęściej wysuwano następujące racje:

1. *Psalmi Salomona* zawierają dużą ilość semityzmów. Gdyby utwór powstał w języku greckim, prawdopodobnie byłoby ich mniej i byłyby one mniej rażące.⁴⁹ Liczba i charakter semityzmów najlepiej tłumaczy się tendencją do wiernego przekładu oryginału hebrajskiego na język grecki.

2. *Psalmi Salomona* zawierają również wiele wyrażen niejasnych. Przypuszcza się, że grecki tłumacz źle zinterpretował oryginał, tzn. błędnie odczytał tekst hebrajski, pomylił w nim spółgłoski, podłożył niewłaściwą punktację samogłoskową lub arbitralnie zrekonstruował zniszczony manuskrypt. Wielu wydawców i tuma-

⁴⁵ *Primitus graece scriptos esse censeo hoc psalmos*. A. Hilgenfeld, dz. cyt., s. XVI przyp. 2.

⁴⁶ Chodzi o następujące analogie: Mdr 1,11 — PsSal 16,8; Mdr 1,16 — PsSal 8,11 n.; Mdr 6,26 — PsSal 4,11; Mdr 11,21 — PsSal 5,6; Mdr 15,2 — PsSal 9,16. Nie wszystkie jednak przykłady podane przez Hilgenfelda stanowią analogie w sensie ścisłym. Niektóre z nich są przypadkowymi zbieżnościami słownymi. Por. H. E. Ryle — M. R. James, dz. cyt., s. LXXXVI n.; J. Viteau, dz. cyt., s. 121 nn.; M. Delcor, dz. cyt., kol. 221 n.

⁴⁷ *La double argumentation d'Hilgenfeld prouve seulement que le traducteur des „Psaumes de Salomon” était familier avec le Septante (...) et qu'il s'est servi de cette version pour exécuter des Psaumes de Salomon*. J. Viteau, dz. cyt., s. 123 n.

⁴⁸ Za oryginałem hebrajskim m.i. opowiedzieli się następujący autorzy: Geiger, Wellhausen, Kittel, Bertholet, Schürer, Beer, Viteau, Fillion, Gray, Frey, Fiebig, Lagrange, ab Alpe, Box, Eissfeldt, Kuhn, Jansen, Begrich, Klausner, Liver, O'Dell, Russel, Maier, Denis, Delcor, Schüpphaus.

⁴⁹ Por. J. Viteau, dz. cyt., s. 123.

maczy na języki współczesne usiłowało odtworzyć poprawne brzmienie oryginału wysuwając mniej lub bardziej uzasadnione warianty (np. Perles, Kittel, Geiger, Frankenberg, Ryle — James, Wellhausen, Gebhardt i in.).⁵⁰

3. *Psalmy Salomona* są utworami poetyckimi. Przy założeniu, że kolekcja powstała w języku greckim, należałoby się spodziewać w niej respektowania zasad greckiego metrum, a przynajmniej wyraźnego podziału *kata kola*, czego brak w omawianych psalmach. Cechują je zaś liczne paralelizmy, które stanowią charakterystyczny rys poezji hebrajskiej.⁵¹

Powyższe racje przemawiają za hebrajskim oryginałem *Psalmów Salomona*, które z biegiem czasu przetłumaczono na język grecki. J. Wellhausen, F. Delitsch i W. Frankenberg podjęli próby odtworzenia oryginału hebrajskiego z wersji greckiej.⁵²

VII. STAROŻYTNE PRZEKŁADY

1. Przekład grecki

Psalmy Salomona zachowały się w greckiej wersji. A. Hilgenfeld wyraził pogląd, że jest to doskonały przekład, jeśli w ogóle o nim można mówić.⁵³ Trudno jednak ocenić wartość tłumaczenia, skoro brak tekstu oryginalnego, a nawet innego przekładu tego utworu z języka hebrajskiego. Jedno jest pewne, że grecki tekst kolekcji psalmicznej zawiera szereg wypowiedzi niejasnych, trudnych do precyzyjnego wyjaśnienia, chociaż zrozumiałych *quoad sensum*.⁵⁴ Typowo semickie konstrukcje zdaniowe świadczyłyby o tendencji do wiernego tłumaczenia oryginału.

⁵⁰ Na przykładzie PsSal 2,29 i 4,13 M. Delcor przedstawił próby rekonstrukcji oryginału podjęte przez różnych autorów. Zob. M. Delcor, art. cyt., kol. 224 n.

⁵¹ Por. J. Viteau, dz. cyt., s. 120.

⁵² Przekład J. Wellhausena nie został jednak opublikowany. Zob. H. E. Ryle — M. R. James, dz. cyt., s. XVII. Podobnie nie ukazał się drukiem przekład F. Delitzscha, który znajduje się w bibliotece w Lipsku. W. Frankenberg zamieścił swój przekład przy końcu książki *Die Datierung der Psalmen Salomos*, Giessen 1896. Na uwagę także zasługuje tłumaczenie A. S. Kamenetzkiego opublikowane w Krakowie w czasopiśmie hebrajskim *Haschiloah* 13(1904) s. 43—55. 149—159. P. E. Geiger, H. E. Ryle — M. R. James i F. Perles przełożyli tylko niektóre fragmenty utworu.

⁵³ *Ceterum, si graece versi essent Salomonis psalmi, optime versi essent*. A. Hilgenfeld, dz. cyt., s. XVII przyp. 2.

⁵⁴ Np. PsSal 1,6; 2,13—14; 4,15; 5,15—16; 8,3—7; 9,18; 10,5; 12,2—4; 15,9; 16,12—14; 17,25—27.33—35; 18,8—9.

J. Viteau, po wnikliwej analizie słowno-stylistycznej *Psalmów Salomona*, doszedł do wniosku, że język utworu przejawia więcej zbieżności z językiem NT niż LXX.⁵⁵ Szczególne podobieństwo w tym względzie zachodzi między psalmami i kantykami z Łukaszowej ewangelii dzieciństwa (*Benedictus, Magnificat*).⁵⁶ Można więc sądzić, że grecki przekład kolekcji psalmicznej powstał na krótko przed redakcją ksiąg NT.

Dokładne ustalenie daty i miejsca przekładu nastęrcza pewne trudności. Na ogół wyklucza się okres zapoczątkowany zburzeniem Jerozolimy (70 r. po Chr.). W utworze brak interpolacji chrześcijańskich, nawet w wypowiedziach o charakterze mesjańskim. Z tego wynikałoby, że przekład dokonano w środowisku żydowskim przed filtracją chrześcijan do diaspory. Prawdopodobnie działo się to w czasie, kiedy jeszcze w diasporze interesowano się wydarzeniami, które były okazją powstania psalmów. Niektórzy sugerują lata czterdzieste po Chr.⁵⁷

M. Delcor próbował określić czas przekładu *Psalmów Salomona* na język grecki na podstawie bliskich analogii między grecką edycją księgi Barucha (4,36—5,9) i PsSal 11,3—8. Zdaniem tego autora księga Barucha powstała po 70 r. n.e. czyli później od omawianej kolekcji psalmicznej. Delcor zakłada zależność jednego utworu od drugiego. Na tej podstawie sądzi, że grecka wersja *Psalmów Salomona* była znana przed powstaniem księgi Barucha. Przekład mógł więc nastąpić w połowie pierwszego stulecia po Chr.⁵⁸

Hipoteza Delcora zawiera jednak zbyt dużo elementów niejasnych, aby mogła posłużyć za kryterium datacji przekładu. Przede wszystkim wątpliwa jest zależność Bar 4,36—5,9 od PsSal 11,3—8.⁵⁹

⁵⁵ Il semble que la langue des Psaumes de Salomon soit plus avancée, plus mure que celle des Septante, et qu'elle se rapproche sensiblement de la langue du Nouveau Testament. J. Viteau, dz. cyt., s. 141.

⁵⁶ Tamże, s. 146 nn.

⁵⁷ Por. J. Viteau, dz. cyt., s. 149; M. Delcor, art. cyt., kol. 222.

⁵⁸ M. Delcor, art. cyt., s. 222.

⁵⁹ Stuzszie zauważono, że obydwa teksty mogły pochodzić ze wspólnego źródła. Zob. P. Strack — O. Tockler, *Kurzgefasster Kommentar zu den hl. Schriften*, München 1891 s. 414. Por. J. Viteau, dz. cyt., s. 149; L. Fillion, art. cyt., kol. 842. Trudno ustalić, któremu z obydwu tekstów należy przypisać pierwszeństwo. Niektórzy przyznają je księdze Barucha (np. W. Rothstein, *Das Buch Baruch*. W: E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT*, t. 1, Tübingen 1900 s. 215), inni natomiast *Psalmom Salomona* (np. R. Kittel, art. cyt., s. 141; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. 3, Leipzig 1909 s. 462 n.; A. Bentzen, *Introduction to the OT*, t. 2, Copenhagen 1952 s. 232).

Niektórzy sądzą, że poetycki fragment Bar 3,9—5,9 został zredagowany w języku hebrajskim, a nie greckim.⁶⁰ Nie znamy również dokładnego czasu powstania księgi Barucha. Porównując analogiczne fragmenty Bar 5 i PsSal 11, W. Pesch zwrócił uwagę na różnice zachodzące między nimi. Pierwszy tekst jest mozaiką luźno powiązanych wypowiedzi prorockich, które odnoszą się do niewoli babilońskiej. Drugi natomiast cechuje się zwartością i klarownością, brak w nim wzmianki o niewoli. Według Pescha autor PsSal 11 posłużył się wcześniejszym fragmentem Bar 5 odnosząc zawarte w nim wypowiedzi do sytuacji Żydów z diaspory.⁶¹

Prawdopodobnie grecka wersja *Psalmów* powstała w Egipcie.⁶² Za tym środowiskiem przemawiają właściwości języka, który pod wieloma względami przypomina tłumaczenie Septuaginty, dzieło hellenistycznej diaspory w Aleksandrii. Nie przypadkowo zresztą *Psalmi Salomona* znalazły się wśród pism zebranych w Biblii greckiej. Śmierć Pompejusza, zabitego w Egipcie, zapewne żywo zainteresowała Żydów aleksandryjskich, którzy w *Psalmach Salomona* znaleźli racje dla tego wydarzenia. Bóg ukarał poganina, który sprofanował świątynię w Jerozolimie. To właśnie bolesne doświadczenie zostało utrwalone w utworze.

2. Przekład syryjski

Oprócz przekładu greckiego zachowała się również syryjska wersja *Psalmów Salomona*. Zasadniczy problem związany z tym tłumaczeniem polega na ustaleniu zależności od oryginału hebrajskiego i przekładu greckiego. Opinie w tym względzie są podzielone. Niektórzy bowiem uważają wersję syryjską za niezależny (obok greckiego) przekład z hebrajskiego, inni natomiast za tłumaczenie tekstu greckiego.

Pierwszy ms syryjski, oznaczony literą H, został odkryty w 1909 r. przez R. Harrisa. Aktualnie znajduje się w *John Rylands Library* (Manchester), gdzie został zakatalogowany pod nr 9 (Cod. Syr.). Powstał on w XVI w., ale stanowi dobrze wykonaną kopię tekstu znacznie starszego. Oprócz PsSal 1,1—17,38 zawiera

⁶⁰ Por. O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT*, Tübingen 1934 s. 650.

⁶¹ W. Pesch, *Die Abhängigkeit des 11. salomonischen Psalms vom letzten Kapitel des Buches Baruch*, ZAW 67(1955) s. 251—263.

⁶² Por. J. Viteau, dz. cyt., s. 140; A. M. Denis, dz. cyt., s. 63; M. Delcor, art. cyt., kol. 222.

również *Ody Salomona*.⁶³ W *editio princeps* J. R. Harris zamieścił również tłumaczenie na język angielski.⁶⁴

Drugi ms, oznaczony literą C, zawiera fragment PsSal 16,6—13. Odkrył go E. W. Barnes w zbiorach uniwersytetu w Cambridge (Add. 2021). Ms ten datuje się na XIV w. Kolejny ms wersji syryjskiej został odnaleziony w *British Museum* przez F. C. Burkitta, a następnie przez D. Willey.⁶⁵ Nosi on nazwę kodeksu B; prawdopodobnie pochodzi z X w. Tekst zawiera fragmenty PsSal 2,1; 3,5; 10,4—18,5. J. R. Harris i A. Mingana opublikowali kompletne wydanie powyższych mss wraz z *facsimile*, przekładem na język angielski i przypisami wyjaśniającymi.⁶⁶ Wreszcie W. Baars zwrócił uwagę na tzw. *Modlitwę siedmiu godzin*, która zawiera ekstrakt PsSal 16. Ms należy do zbioru Mingana w Woodbrooke (Ms. Mingana 331) i pochodzi z XVI w.⁶⁷

J. R. Harris sądził, że syryjski tekst utworu jest przekładem z greckiego tłumaczenia, a nie bezpośrednio z hebrajskiego oryginału. Przemawia za tym zgodność obydwu wersji w sformułowaniach, które nastroczają szczególne trudności.⁶⁸ Tylko w dwóch przypadkach syryjska wersja różni się od greckiej i prawdopodobnie jest bliższa oryginałowi.⁶⁹ Według Harrisa przekład syryjski został dokonany na podstawie manuskryptu pośredniego między J i L.

Z kolei K. G. Kuhn usiłował wykazać, że tekst syryjski jest niezależnym przekładem oryginału hebrajskiego, a nie tłumaczeniem pochodnym od wersji greckiej. Przede wszystkim zakwestionował on zasadę, że zgodność obydwu wersji przemawia za pierwszeństwem tłumaczenia greckiego, ponieważ nie da się wykluczyć możliwości późniejszej korekty tłumaczenia syryjskiego

⁶³ W ms H brak końcowego fragmentu *Psalmów Salomona* oraz OdSal 1—2. Psalmi i Ody Salomona są wzmiankowane łącznie w *Sty-chometrii* Nicefora z Konstantynopola. Zob. przyp. 6.

⁶⁴ J. R. Harris, *The Odes and Psalms of Solomon now first published from the syriac version*, Cambridge 1909 (21911).

⁶⁵ F. C. Burkitt, *A new Ms of the Odes of Solomon*, JTS 13(1912) s. 372—385, zwł. s. 380—382; D. Willey, *The Odes and Psalms of Solomon*, JTS 14(1913) s. 293—298, zwł. s. 295—298.

⁶⁶ J. R. Harris — A. Mingana, *The Odes and Psalms of Solomon reedited for the governors of the John Rylands Library*, t. 1, *The texts with facsimile reproductions*, Manchester 1916; t. 2, *The translation with introduction and notes*, Manchester 1920.

⁶⁷ W. Baars, *An additional Fragment of the Syriac Version of the Psalms of Solomon*, VT 11(1961) s. 222 n.

⁶⁸ Por. J. R. Harris, dz. cyt., s. 38 n.

⁶⁹ Tamże, s. 39 n.

na podstawie greckiego.⁷⁰ Następnie Kuhn przeanalizował te przypadki, które w tłumaczeniu greckim świadczą o korupcji tekstu hebrajskiego. Zdaniem autora tłumaczenie syryjskie odzwierciedla tu poprawne sformułowania oryginału.⁷¹

Do zagadnienia powrócił jeszcze J. Begrich, który ponownie przeanalizował teksty wskazane przez Kuhna.⁷² Po wnikliwym ich zbadaniu doszedł do przekonania, że tylko trzy przypadki wersji syryjskiej można uznać za zależne od tekstu hebrajskiego, natomiast pozostałe wykazują zależność od przekładu greckiego albo przynajmniej jej nie przeczą.⁷³ Teza Begricha, że przekład syryjski stanowi *eine Tochterübersetzung* przekładu greckiego, zyskała powszechną aprobatę.⁷⁴

VIII. GATUNKI LITERACKIE

Psalmy Salomona są klasycznym przykładem psalmodii późnoizraelskiej. Przez tę ostatnią na ogół rozumie się kompozycje psalmiczne powstałe po uformowaniu się psalterza kanonicznego.⁷⁵ Na szczególną uwagę, jako materiał porównawczy dla omawianego utworu, zasługują qumrańskie *Hodayot* (1QH).⁷⁶ Zdaniem specjalii-

⁷⁰ K. G. Kuhn, *Die älteste Textgestalt der Psalmen Salomos*, Stuttgart 1937 s. 7.

⁷¹ Tamże, s. 8—25. Resztę publikacji poświęcił autor omówieniu i rekonstrukcji oryginału PsSal 13—17.

⁷² J. Begrich, *Der Text der Psalmen Salomos*, ZNW 38(1939) s. 131—164.

⁷³ Tamże, s. 151.

⁷⁴ *So darf angesichts der vielen Stellen (...), als wohl unbestreitbares Ergebnis festgestellt werden: Die syrische Übersetzung der Ps.Sal. ist nichts anderes als eine Tochterübersetzung der griechischen.* J. Begrich, art. cyt., s. 151. Por. G. B. Gray, art. cyt., s. 625; A. ab Alpe, art. cyt., s. 59; G. H. Box, *Judaism in the Greek Period from the Rise of Alexander the Great to the Intervention of Rome* (333 to 63 B.C.), Oxford 1932 (= Westport 1971 s. 224); H. Braun, art. cyt., kol. 1342; D. S. Russel, dz. cyt., s. 57; A. M. Denis, dz. cyt., s. 62; M. Delcor, art. cyt., kol. 223 n.; J. Schüpphaus, dz. cyt., s. 3. Za hipotezę K. G. Kuhna opowiedział się L. Rost, dz. cyt., s. 89.

⁷⁵ W rachubę wchodzi niektóre fragmenty psalmiczne późnych ksiąg biblijnych (Syr, Mdr, Dan, Jud, 1—2 Mch, Tob). Por. H. L. Jansen, *Die spätjüdische Psalmendichtung, ihr Entstehungskreis und ihr „Sitz im Leben“*, Oslo 1937 s. 5—8; S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, t. 2, Oxford 1967 s. 104—116.

⁷⁶ Zasadniczą bibliografię do 1 QH podaje L. Rost, dz. cyt., s. 139. Oprócz kolekcji 1 QH pisma qumrańskie zawierają szereg innych fragmentów o charakterze psalmicznym, np. 1 QS IX,24 — XI,22; 1 QM X,1—18; XI,1—18; XII,1—18; XIII,2—18; 14.4—18; XV,7—18; XVI,15 — XVII,9; XVIII,6—15. Na związki zachodzące między 1 QH i PsSal

stów psalmodia tego okresu jest kontynuacją wcześniejszej tradycji psalmodycznej, która swymi początkami sięga psalmów kanonicznych.⁷⁷ Z tego wynika, że analiza gatunków literackich *Psalmów Salomona* powinna uwzględniać nie tylko specyfikę formalną utworu, ale również relacje do gatunków występujących w psalterzu kanonicznym i pozostałych utworach psalmicznych z późniejszego okresu. Zadanie to jest o tyle ułatwione, że badania nad gatunkami psalmów kanonicznych mogą poszczycić się wynikami, które w znacznej mierze są zasługą H. Gunkela i jego szkoły.⁷⁸ One stały się także punktem wyjścia do badań w zakresie *Psalmów Salomona*, *Hodajot* i innych kompozycji psalmicznych. i

Już na początku należy zaznaczyć, że określenia gatunków literackich, wypracowane przez H. Gunkela na użytek psalmów kanonicznych, mają tylko wartość pomocniczą. Nie da się ich bowiem adekwatnie odnieść do psalmodii późnoizraelskiej, która stanowi produkt ewolucji wcześniejszej tradycji psalmodycznej. Trzeba uwzględnić rozwój i modyfikację gatunków. Uświadomienie sobie tego faktu stanowi zarazem ostrzeżenie, aby późnej psalmodii nie traktować jako przejawu degeneracji w tradycji psalmodycznej. Nowe okoliczności (tzw. *Sitz im Leben*) wpłynęły na rozwój form kompozycji psalmicznych. O ile pieśni zawarte w psalterzu najczęściej powstawały w związku z kultem świątynnym, to psalmy późniejszego okresu wiązały się głównie z liturgią synagogałną o innym profilu niż świątynna.

Psalmy Salomona są przykładem piśmiennictwa lirycznego. Świadczą o tym często występujące w nich paralelizmy, które stanowią charakterystyczną właściwość poezji hebrajskiej. Daremnie jednak szukać w utworze zasad metrycznych lub układu stro-

zwrócili uwagę: G. Morawe, *Vergleich des Aufbaus der Danklieder und hymnischen Bekenntnislieder (1 QH) von Qumran mit dem Aufbau der Psalmen im Alten Testament und im spätjudentum*, RQ 4(1962/63) s. 233—254; S. Holm-Nielsen, *Erwägungen zu dem Verhältnis zwischen den Hodajot und den Psalmen*. W: *Bibel und Qumran. Fest. H. Bardtke*, Berlin 1968 s. 112—131.

⁷⁷ Por. P. A. Munch, *Die jüdischen „Weisheitspsalmen“ und ihr Platz im Leben*, AcOrL 14(1936) s. 112—140; S. Holm-Nielsen, *The Importance of Late Jewish Psalms for the Understanding of Old Testament Psalmodic Tradition*, StTh 13(1960) s. 1—53.

⁷⁸ Por. H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933 (=21966). Znaczenie badań Gunkela na odcinku psalmów omawia W. Klatt, *Herman Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode*, Göttingen 1969 s. 106—116. 228—241. Odnośnie do dalszych badań nad gatunkami psalmów — zob. E. Lipiński, *Psaumes. I. Formes et genres littéraire*. W: DBS, t. 9 fasc. 48 (1973) kol. 1—125.

ficznego, cechujących większość kompozycji poetyckich ST. Nie wyjaśnia tego zjawiska również fakt, że znamy tylko grecki przekład kolekcji, ponieważ w tłumaczeniach na język hebrajski zachodzi analogiczna sytuacja. Oczywiście nie da się wykluczyć *a priori*, że grecka wersja jest swobodnym przekładem tekstu hebrajskiego, który respektował reguły poezji izraelskiej, ale paralele qumrańskie przemawiają raczej za pierwotną nieregularnością metrum. Badania przeprowadzone nad hymnami *Hodajot* wykazały, że brak w nich jednolitej długości stychów oraz wyraźnego układu stroficznego.⁷⁹ Prawdopodobnie te właściwości należy tłumaczyć refleksyjnym charakterem kompozycji. Rozbudowane okresy zdaniowe o zróżnicowanej długości są uwarunkowane specyfiką treściową.⁸⁰ *Psalm*y Salomona nie stanowią więc w tym względzie wyjątku.⁸¹

Zdaniem niektórych autorów późna psalmodia izraelska uległa silnym wpływom literatury mądrościowej. Warto przypomnieć, że wpływ piśmiennictwa mądrościowego na kompozycje psalmiczne zaznaczył się już w psalterzu kanonicznym. H. Gunkel poświęcił temu zagadnieniu specjalny rozdział w swojej monografii przyznając, że chodzi o coś więcej niż obecność tematów sapieneczalnych, bo o psalmy mądrościowe w sensie ścisłym (Ps 1; 37; 49; 73; 91; 92; 127; 128; 132).⁸² Nie znaczy to jednak, by psalmy mądrościowe reprezentowały specyficzny gatunek. Brak w nich bowiem określonej struktury literackiej.⁸³ Przyjmuje się, że psalmy mądrościowe są gatunkowo zróżnicowane. Nowsze publikacje na ich temat nie przyniosły spodziewanych wyjaśnień.⁸⁴ To z kolei

⁷⁹ *The variety of metrical structure in these poems seems to amount almost to metrical chaos (...) In some poems there appears to be designedly beautiful strophic structure. In others no clear strophic divisions exist.* C. F. Kraft, *Poetic Structure in the Qumran Thanks giving Psalms*, BiR 2(1957) s. 17. Do podobnych wniosków doszedł J. Carmignac, *Étude sur les procédés poétiques des hymnes*, RQ 8(1960) s. 515—532.

⁸⁰ Por. J. Carmignac, art. cyt., s. 518. Autor zwraca również uwagę na tendencję *à l'ampleur et à l'emphase qui se manifeste dans la mesure des stiques*. Tamże.

⁸¹ Wyjątkiem natomiast w zakresie psalmodii późnego judaizmu są hymniczne fragmenty księgi Syracha, która posiada metrum regularne. Por. S. Mowinckel, *Die Metrik bei Jesus Sirach*, StTh 9(1955) s. 137—165.

⁸² H. Gunkel, dz. cyt., s. 381—397.

⁸³ *La structure littéraire des psaumes sapientiaux n'obéit pas à un schéma déterminé.* L. Sabourin, *Un classement littéraire des psaumes*, ScE 16(1964) s. 57.

⁸⁴ Autorzy poprzestali na analizie tematów mądrościowych w psalmach. Na podstawie częstotliwości tych motywów oraz ich znaczenia

utrudnia bliższe sprecyzowanie zakresu wpływów literatury sapiencjalnej na kształtowanie się gatunków w psalmodii.

W przypadku *Psalmów Salomona* można mówić o wpływach treściowych i formalnych. Chodziłoby zarówno o przejęcie motywów z literatury mądrościowej oraz naśladownictwo w sposobie formułowania myśli. H. L. Jansen zwrócił uwagę na różne przykłady maszalu.⁸⁵ Do nich m. in. należy PsSal 6,1:

„Szczęśliwy człowiek, którego serce jest gotowe do wezwania imienia Pana; pamiętając o imieniu Pana zostanie on zbawiony”.

W *Psalmach Salomona* zaznaczył się również charakterystyczny dla literatury mądrościowej schemat „dwóch dróg”; np. PsSal 14,1—2 opisuje postępowanie sprawiedliwych, natomiast 14,6—7 postępowanie grzeszników, które żywo kontrastuje z pierwszym (*kai ouk houtos hoi hamartoloi* — w. 6). PsSal 3,3—12 jest kolejnym przykładem tego typu. Niektóre wypowiedzi *Psalmów Salomona*, na wzór literatury mądrościowej, przeciwstawiają niewystarczalność człowieka wszechmocy Boga, któremu należy zufać (np. 5,13). Wpływ mądrościowego maszalu przejawia się także we fragmentach o charakterze hymnicznym. Opisują one Boga wynagradzającego dobrych i karzącego złych (2, 33—35; 13,5—12), udzielającego życia sprawiedliwym (9,5) lub wyznaczającego im dziedzictwo (14,3—5). Nieobce wreszcie autorowi *Psalmów Salomona* są refleksje mądrościowe na temat sprawiedliwości Boga i cierpień spadających na wiernych. Problem ten został wyjaśniony zasadą solidarności z grzesznym ludem (8,7—17).

Zasada solidarności jednostki ze wspólnotą rzuca również pewne światło na interpretację problematycznego „ja” w *Psalmach Salomona*. Podobny zresztą problem postawiono w związku z psalmami kanonicznymi. Niektórzy sądzili, że występujące w nich „ja” należy rozumieć w znaczeniu kolektywnym, inni natomiast opowiedzieli się za sensem indywidualnym. W zależności od przyjętej interpretacji różnie dzielono pieśni lamentacyjne lub dziękczynne na jednostkowe i wspólnotowe.⁸⁶ Dyskusję rozszerzono

usiłowali ustalić, który z psalmów należy zaliczyć do mądrościowych. Por. G. Castellino, *Libro dei salmi*, Torino 1955 s. 729—835; H. Kraus, dz. cyt., s. LV; S. Mowinckel, *Psalms and Wisdom*. W: *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (SVT III), Leiden 1955 s. 205—224; R. E. Murphy, *A Consideration of the Classification „Wisdom Psalms”*. W: *Congress Volume*. Bonn 1962 (SVT IX), Leiden 1963, s. 156—167. E. Lipiński podsumował badania na tym odcinku następująco: *l'étude de la forme littéraire des psaumes sapientiaux est pratiquement au point mort*. E. Lipiński, art. cyt., kol. 121.

⁸⁵ H. L. Jansen, dz. cyt., s. 13—27.

⁸⁶ Dyskusję nad znaczeniem „ja” w psalterzu omówił E. Lipiński, art. cyt., kol. 35 nn.

później na „ja” w pismach qumrańskich, a w szczególności w *Hodajot*.⁸⁷Przed wszystkim należy zwrócić uwagę na to, że pytanie o sens „ja” w psalterzu nie pokrywa się z pytaniem o autora psalmu, ponieważ chodzi o osobę, której autor przypisał wypowiedź. Następnie wypada wyróżnić między wielkościami, które zostały określone owym „ja”. Niekiedy zaimek odnosi się do osoby wprowadzającej psalm do kultu (prorok, kapłan, śpiewak świątynny), innym razem reprezentanta Izraela lub społeczności zebranej w kulcie. W pewnych przypadkach wiadomo, że „ja” wskazuje na jednostkę uczestniczącą w akcji liturgicznej. Najczęściej jednak jest to osoba bliżej nieokreślona, którą można utożsamić z każdym, kto znajduje się w podobnej sytuacji życiowej. Różny sens zaimka w psalmach kanonicznych nie pozwala na uproszczone rozwiązania dyskutowanej kwestii. Każdy przypadek wymaga odrębnego wyjaśnienia. To samo należy odnieść do qumrańskich *Hodajot*, gdzie „my” występuje tylko w frag. 10, natomiast w pozostałych tekstach zachodzi regularnie „ja”.

Psalmy Salomona znają jedno i drugie zastosowanie. Liczba pojedyncza pojawia się w PsSal 1; 12; 16. W pierwszym przypadku „ja” posiada znaczenie kolektywne, ponieważ odnosi się do Izraela.⁸⁸ W PsSal 12 i 15 zaimek ten określa bojących się Boga w przeciwieństwie do bezbożnych. Natomiast w PsSal 16 nie ma on już rysu wspólnotowego.⁸⁹ Kolektywne „my” cechuje następujące psalmy: 4; 7; 9; 10; 14; 17; 18. Niekiedy chodzi o Izraela jako całość (7; 9; 17; 18), innym razem o pobożnych w przeciwieństwie do bezbożnych (4; 10; 14) lub tylko idealną część społeczności izraelskiej (10; 14). Zdarzają się wreszcie przypadki zamiennego za-

⁸⁷ Indywidualną interpretację przyjmuje H. Bardtke, *Das Ich des Meisters in den Hodajot von Qumran*, WZMUG 6 (1956/57) s. 93—104. Por. M. Delcor, *Les hymnes de Qumran (Hodayot)*, Paris 1962 s. 22. Inaczej natomiast podchodzi do tego zagadnienia S. Holm-Nielsen, „*Ich*” in *den Hodajoth und die Qumrangemeinde*. W: *Qumran-Probleme*, (wyd. H. Bardtke), Berlin 1963 s. 217—229. Autor ten m.i. pisze: „*Ich*” ist die Gemeinde als solche und darum auch jedes einzelne Mitglied von ihr. Tamże, s. 222.

⁸⁸ Wypowiadający w PsSal 1 porównuje się do matki. „Ja” określa więc uosobioną wspólnotę. *Es liegt hier ein Beispiel der im Hebr. gebräuchlichen „Conception of Corporate Personality” vor*. J. Schüpphaus, dz. cyt., s. 22 przyp. 10.

⁸⁹ Por. J. Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte*, Hannover 1924 s. 160; R. Kittel, art. cyt., s. 144 przyp. a; H. Braun, *Vom Erbarmen Gottes über den Gerechten. Zur Theologie der Psalmen Salomos*, ZNW 43(1950/51) s. 3; S. Holm-Nielsen, *Erwägungen*, art. cyt., s. 127. Za kolektywnym rozumieniem „ja” w PsSal 16 opowiedział się W. Frankenberg, dz. cyt., s. 53; J. Schüpphaus, dz. cyt., s. 62.

stosowania „ja” i „my” (PsSal 2; 5; 8; 13). Mają one szczególne znaczenie dla rozumienia diskutowanego „ja”. PsSal 13,1 łączy w jednym wierszu obydwie formy kontynuując je dalej kolektywnym „my”. W PsSal 2 obok „my” (w. 24) występuje częste „ja” (ww. 14.15.22.26.31). Ciekawie rozkłada się zastosowanie osób w PsSal 8, gdzie na początku zachodzi „ja” (w. 1—8), przy końcu zaś „my” (w. 25—33); w części środkowej brak jednego i drugiego. Wreszcie w PsSal 5 układ jest bardziej złożony: „ja” (w. 1—5), „my” (w. 5—7), „ja” (w. 8), „my” (w. 19). Pozostałe psalmy (tzn. 3; 6; 11) nie stosują żadnej z form. Z powyższego wynika, że na podstawie podmiotu trudno wnioskować o indywidualnym lub kolektywnym charakterze gatunków w *Psalmach Salomona*.⁹⁰ Niemniej upraszczałoby się sprawę traktując utwór jako wyraz pobożności indywidualno-prywatnej.

Jednym ze wskaźników przy klasyfikacji psalmów kanonicznych na gatunki literackie są wstępy i zakończenia. H. Gunkel poświęcił im wiele uwagi wskazując na stereotypowe formuły cechujące hymny, lamentacje, dziękczynienia itd. Z analizy psalmów qumrańskich wiadomo, że w większości przypadków zachodzą w nich dwa typy formuł wprowadzających: 1) *'wdkh 'dwnj kj*; 2) *brwk 'th 'dwnj*.⁹¹ Brak natomiast w *Hodajot* wyraźnych elementów konkluzyjnych. Całkiem odmienna sytuacja zachodzi w *Psalmach Salomona*. Tylko jeden utwór rozpoczyna się formułą nawiązującą do tradycyjnych wstępów (*kyrie ho theos, aineso to onomati sou en agalliasei* — PsSal 5,1), reszta zaś *ex abrupto*.⁹² Natomiast niektóre psalmy kończą się formułami o charakterze doksologicznym (PsSal 2; 5; 6; 8) lub stereotypowym życzeniem zbawienia pod adresem wspólnoty (PsSal 4; 9; 10; 11; 12). W psalmach 3; 14; 15; 16 i 18,1—9 brak formalnego zakończenia, ale jego funkcję pełni *réssumé* tematyczne. PsSal 17 powtarza w zakończeniu zdanie wprowadzające. Pozostaje tylko do wyjaśnienia PsSal 1, gdzie brak wyraźnego zakończenia. Niektórzy tłumaczą to fragmentarycznością utworu.⁹³

Psalmy Salomona cechuje łączenie różnych gatunków literackich

⁹⁰ Por. S. Mowinckel, dz. cyt., s. 118; S. Holm-Nielsen, art. cyt., s. 126.

⁹¹ G. Morawe, *Aufbau und Abgrenzung der Loblieder vom Qumran*, Berlin 1961 s. 24—37.

⁹² Zwrócono uwagę na podobieństwo formuły wprowadzającej PsSal 5,1 z formułami *Hodajot*. LXX niejednokrotnie bowiem tłumaczy czasownik *jdh* terminem *ainein*. W obydwu przypadkach zachodzi partykuła przyczynowa (*ki/hoti*) oraz imię Boże (*Adonaj / kyrie ho Theos*) Zob. M. Delcor, *Psalmes de Salomon*, art. cyt., kol. 225.

⁹³ Zob. S. Holm-Nielsen, art. cyt., s. 126 n.

w jednej kompozycji oraz wprowadzenie elementów refleksyjnych. Widać to na przykładzie PsSal 2, w którym kolejno następują: fragment o charakterze lamentacji z elementem narracji historycznej (w. 1—14), refleksja (w. 15—18), powrót do narracji historycznej (19—21), kolejna refleksja (w. 28—29), część hymniczna (w. 30), motyw ufnościowy (w. 31) przechodzący ponownie w hymn (w. 32—37).⁹⁴ Według H. L. Jansena tylko dwa utwory z gatunku lamentacji są wolne od wpływów mądrościowych (PsSal 7 i 12). Łączenie i dezintegracja gatunków uwidacznia się już w psalmach kanonicznych, aczkolwiek nie w tej mierze co w psalmodii późnoizraelskiej.⁹⁵ Wydaje się, że qumrańskie *Hodajot* są bardziej jednolite gatunkowo niż *Psalmy Salomona*, ponieważ w zasadzie reprezentują tylko formę dziękczynną i hymniczną. Łączą je natomiast z *Psalmami Salomona* liczne refleksje mądrościowe występujące w zasadniczej części utworu.⁹⁶

W *Psalmach Salomona* można wyróżnić więcej gatunków literackich niż w qumrańskich *Hodajot*. Nie są to całkiem nowe gatunki, ponieważ nawiązują do wzorców znanych z psalterza kanonicznego. Uległy one jednak pewnej ewolucji z uwagi na modyfikacje uwarunkowane wpływami mądrościowymi. Z analizy formalnej utworu wynika, że najczęściej powtarzają się kompozycje o charakterze lamentacji, pieśni dziękczynnych i hymnów.⁹⁷ Do pierwszej grupy zaliczają się PsSal 4; 5; 7; 8; 9; 12; 17. Stosunkowo najprostszą formę zachowały z nich dwa psalmy (PsSal 7 i 12). W pierwszym można wskazać na modlitwę zakończoną motywem ufnościowym (7,1—5) oraz wyznanie ufnej wiary, które przechodzi w życzenie ocalenia (w. 6—10). Niektórzy określają utwór jako lamentację kolektywną.⁹⁸ Treścią modlitwy jest prośba o pomoc w niebezpieczeństwie ze strony nieprzyjaciół. Prawdopodobnie chodzi o najazd pogan (w. 1). Psalmista odwołuje się do faktu odrzucenia pogan przez Boga i na nim opiera zaufanie, że nie dopuści On do zniszczenia świętego dziedzictwa (w. 2). Następnie autor podaje kolejne racje pokładanej ufności w ocalenie: wła-

⁹⁴ Por. O. Eissfeldt, dz. cyt. (1964), s. 828.

⁹⁵ Por. H. Gunkel, dz. cyt., s. 397—404.

⁹⁶ Por. G. Morawe, dz. cyt., s. 78—97; S. Holm-Nielsen, art. cyt., s. 122 nn.

⁹⁷ Por. H. L. Jansen, dz. cyt., s. 27—49; O. Eissfeldt, dz. cyt., s. 827; S. Mowinckel, dz. cyt., s. 118 nn.; S. Holm — Nielsen, art. cyt., s. 128 nn.; M. Delcor, art. cyt., kol. 225—229.

⁹⁸ Por. H. L. Jansen, dz. cyt., s. 123; O. Eissfeldt, dz. cyt., s. 827.

dzę Boga nad śmiercią i Jego miłosierdzie (w. 4—5). Druga część psalmu wyraża wiarę wspólnoty w pomoc Boga, który kieruje się miłosierdziem względem Izraela, nawet w momentach kary. Koniec podkreśla przekonanie, że Bóg w obiecany dniu okaże miłosierdzie domowi Jakuba (w. 9).

PsSal 12 rozpoczyna się typowym dla lamentacji wezwaniem: „Panie, wyrwij duszę moją od człowieka bezbożnego i złego” (w. 1) stanowiącym wprowadzenie do błagalnej modlitwy (w. 1—3). Następuje życzenie ukarania bezbożnych i ocalenia pobożnych (w. 4—5) oraz końcowe życzenie zbawienia Izraela poprzedzone złorzeczeniem pod adresem grzeszników (w. 5—7). W PsSal 4 brak oskarżenia w sensie ścisłym, ale występuje opis grzeszników potwierdzony złorzeczeniem dla nich. Krótkie *résumé* (w. 23—24) i życzenie ocalenia (w. 25) zamykają całość. PsSal 5 stosuje zamiennie modlitwy ze skargą i motywy ufnościowe o hymnicznym wprowadzeniu. Drugą część psalmu stanowi refleksja dydaktyczna z końcowym życzeniem ocalenia. PsSal 8 cechuje się na wstępie podwójnym opisem niebezpieczeństwa, a na końcu prośbą o charakterze kolektywnym. Nadto występują w nim refleksje i hymniczno-dydaktyczne wypowiedzi. PsSal 9 jest również niejednorodny gatunkowo, ale posiada przewagę elementów przejętych z lamentacji. Podobna sytuacja zachodzi w PsSal 17, który łączy hymniczne wyznanie wiary w królewską władzę Boga (w. 1—3); rozbudowany opis trudnej sytuacji (w. 4—20) oraz modlitwę o uwolnienie i przyście Mesjasza (w. 21—46); po niej jeszcze następuje przedstawienie działalności Mesjasza zakończone formułą identyczną ze wstępem: „Pan jest naszym królem dotąd i na wieki” (w. 51).

Trzy utwory (PsSal 13; 15; 16) zbliżają się do gatunku psalmów dziękczynnych. Najwyraźniej widać to na przykładzie PsSal 16, gdzie po relacji o wybawieniu (w. 1—4) pojawia się klasyczna formuła dziękczynna: *exomologesomai soi ho Theos hoti (...)*.⁹⁹ Jednak i w tym psalmie nie brak modlitw z motywacją dydaktyczną (w. 6—15). W strukturze PsSal 13 można wyróżnić dziękczynne wspomnienie ocalenia (w. 1—4) oraz dydaktyczne rozważania na temat stosunku Boga do grzeszników i sprawiedliwych (w. 5—11) zakończone życzeniem miłosierdzia Bożego dla świętych (w. 12). Do struktury psalmów dziękczynnych nawiązuje także PsSal 15. Początek utworu wzmiankuje o zbawieniu w ucisku (w. 1), zaś

⁹⁹ Różne odmiany formuł dziękczynnych o podobnej strukturze zostały omówione w artykule J. M. Robinsona, *Die Hodajot — Formel in Gebet und Hymnus der Frühchristentums*. W: *Apophoreta. Fest. E. Haenchen*, Berlin 1964 s. 194—235.

część zasadnicza zawiera dydaktyczną charakterystykę pobożnych i grzeszników oraz ich przeznaczenia.

Najwięcej podobieństw do gatunku hymnicznego występuje w PsSal 3; 6; 10; 14; 18. Podobnie jak w poprzednich zauważa się w nich dezintegrację gatunkową. PsSal 11 zachował stosunkowo wyrazistą formę hymniczną. Rozpoczyna się bowiem wezwaniem do radosnego uwielbienia Boga, który okazał miłosierdzie dla Izraela (w. 1—7). Po nim następuje życzenie przywrócenia Izraela do chwały (w. 8) i zbawienia (w. 9). Pozostałe przykłady są mniej klarowne w tym względzie. Druga część PsSal 18 jest uwielbiającym wyszczególnieniem przymiotów Boga (w. 11—14). Już pierwsze słowa świadczą o doksologicznym charakterze tego fragmentu: „Wielki i wspaniały jest nasz Bóg, który zamieszkuje na wysokościach” (w. 11). Wstępna część natomiast, z uwagi na treści mejsjańskie, zbliża się do PsSal 17. Hymniczne wprowadzenie występuje nadto w PsSal 3, ale pozostała część tego utworu jest pouczeniem o sprawiedliwych i bezbożnych. Podobny charakter posiada PsSal 6, który kończy się uroczystą doksologią: „Błogosławiony Pan, który używa miłosierdzia miłującym Go w prawdzie” (w. 9). W odniesieniu do pozostałych przykładów można mówić raczej o hymnicznej frazeologii niż strukturze hymnu, np. „Nasz Pan jest sprawiedliwy i święty w swoich sądach na wieki” (10,6).

IX. TRADYCJE

Psalmy Salomona nawiązują nie tylko do gatunków psalterza kanonicznego, ale również jego frazeologii. Nawet przy pierwszym zetknięciu się z utworem łatwo zauważyć, że zawiera on wiele aluzji do wypowiedzi biblijnych, zwłaszcza psalmicznych. Dla przykładu wystarczy przytoczyć niektóre paralele biblijne do PsSal 5:

- w. 1 — Ps 68,31; 40,6; 41,5; 44,9; 1 Krn 16,35
- w. 2 — Ps 9,10; 14,6; 85,5; 144,8 n.; 4,4; 27,1
- w. 3 — Iz 49,24
- w. 4 — Job 20,29; 24,18; Prz 15,16; Koh 9,9; Job 31,6
- w. 5 — Ps 4,2; 34,2; 70,1; Jdt 6,21; 8,17; 9,4; Ps 66,20; 101,21
- w. 6 — Job 33,7; Ps 32,4; 118,11
- w. 7 — Ps 79,8.15.18 n.; Syr 18,13
- w. 9 — Ps 144,15 n.; 145,7; 146,8 n.; Job 38,25 n. itd.

Niemal wszyscy komentatorzy *Psalmów Salomona* podają referencje do tekstów biblijnych i na nich się opierają przy rekonstrukcji wątpliwych sformułowań lub przekładach na język he-

brajski. Nie znaczy to jednak, aby antologiczny charakter utworu świadczył o mechanicznym naśladownictwie wcześniejszych kompozycji lub zaniku oryginalnych koncepcji u jego autora. Słusznie pisze S. Mowinckel o twórcach psalmodii późnoizraelskiej, że byli tradycjonalistami, którzy współpracowali przy przekazie dawnych świętych tradycji, zarówno prawnych, jak wypowiedzi prorockich i tradycji świątyni, m. in. psalmodycznych, uważając siebie za spadkobierców proroków i psalmistów.¹⁰⁰ Częste korzystanie ze skarbcza frazeologii biblijnej zostało podyktowane pietyzmem względem ksiąg świętych.

Trzeba przy tym dodać, że w *Psalmach Salomona* brak cytatów w sensie ścisłym. Niewiele również zawierają dosłownych wypowiedzi ST. Zdaniem J. Viteau autor kolekcji znał dobrze następujące księgi: Rdz. Wj, Lb, Kpł, Joz, 1—2 Sam, 1—2 Krl, Pwt, 1—2 Krn, Job, Ps, Iz, Ez, Jr, Ba, Oz, Jl, So.¹⁰¹ *Psalmy Salomona* przejawiają także pewne analogie do piśmiennictwa żydowskiego z okresu III w. przed Chr. i I w. po Chr. Trudno tu stwierdzić wpływy bezpośrednie, gdyż zbieżność idei i sformułowań tłumaczy się wspólnym podłożem religijnym oraz sytuacją, która inspirowała podobne nadzieje mesjańskie i narodowe, poglądy moralne itp.¹⁰² W rachubę wchodzi głównie następujące piśmiennictwo: *Oracula Sibyllina* (OrSib),¹⁰³ *Księga Henocha* (HenGr),¹⁰⁴ *Księga Jubileuszów* (Jub),¹⁰⁵ *Testament XII Patriarchów* (Test XII),¹⁰⁶ *Wniebowzięcie Mojżesza* (WnbMż),¹⁰⁷ *Czwarta Księga Ez-*

¹⁰⁰ S. Mowinckel, dz. cyt., s. 106.

¹⁰¹ J. Viteau, dz. cyt., s. 161.

¹⁰² Tamże, s. 162.

¹⁰³ Por. PsSal 4,21 — OrSib III, 643 n.; PsSal 15,8 — OrSib III, 316; PsSal 17,30 — OrSib III, 702 itd.

¹⁰⁴ Por. PsSal 2,2 — HenGr 56,6; PsSal 2,19 — HenGr 63,8; PsSal 2,39 — HenGr 53,7; PsSal 3,16 — HenGr 58,3; PsSal 13,10 — HenGr 69,27; PsSal 15,13 — HenGr 69,27; PsSal 17,18 — HenGr 62,8; PsSal 17,28 — HenGr 62,2; PsSal 17,39 — HenGr 62,2; PsSal 17,42 — HenGr 49,3; PsSal 17,46 — HenGr 53,7; PsSal 18,3 — HenGr 49,3 itd.

¹⁰⁵ Por. PsSal 2,19 — Jub 21,34; PsSal 17,38.42 — Jub 31,10.21 itd.

¹⁰⁶ Por. PsSal 2,2 — TestZab 3; PsSal 2,36 — TestSz 6 i TestLew 18; PsSal 3,9 — TestSz 3; PsSal 5,6 — TestNef— 2; PsSal 9,7 — TestAs 1; PsSal 13,2 i 15,8 — TestJud 23; PsSal 13,10 — TestJzf 7; PsSal 15,9 — TestBen 5; PsSal 17,2 — TestNef 3; PsSal 18,12 — TestNef 3 itd.

¹⁰⁷ Por. PsSal 1,5 — WnbMż 10,9; PsSal 8,12 — WnbMż 17,16 i 5,3—4; PsSal 8,14 — WnbMż 6,8; PsSal 9,16—19 — WnbMż 4,2; PsSal 10,16 — WnbMż 3,5; PsSal 13,8 — WnbMż 11,12; PsSal 17,21 n. — WnbMż 10,6 itd.

drasza (4 Edz),¹⁰⁸ *Apokalipsa Barucha* (ApBagr)¹⁰⁹ i modlitwy synagogalne *Schemone-Esre*.¹¹⁰

Psalmy Salomona nie są jedynym przykładem kompozycji antologicznej w psalmodii późnoizraelskiej. H. L. Jansen wskazał na podobne zjawisko w psalmicznych fragmentach literatury mądrościowej, zwłaszcza księgi Syracha, podkreślając szczególne wpływy psalmów kanonicznych i pism proroczkich.¹¹¹ Z analiz przeprowadzonych nad qumrańskimi *Hodayot* wynika, że wyróżniają się pokaźną ilością mniej lub bardziej dokładnych cytatów biblijnych. Ulubionym źródłem autora tych hymnów była księga Izajasza i psalmy.¹¹²

X. TŁO HISTORYCZNE

1. Aluzje historyczne w utworze

Psalmy Salomona zawierają szereg aluzji do sytuacji historycznej, która była okazją do ich powstania.¹¹³ Wyjaśnienie kwestii historycznej posiada doniosłe znaczenie dla ustalenia daty powstania utworu. Z treści psalmów wiadomo, że po okresie pomyślności i pokoju naród żydowski został zaatakowany przez grzeszników (1, 1—4). PsSal 8, 1—4 podaje poetycki opis najazdu wrogów, porównując ich do ognistego huraganu od strony pustyni. Pierwszym obiektem uderzenia stała się Jerozolima: „Usłyszałem głos:

¹⁰⁸ Por. PsSal 2,1 — 4 Ezd 3,8; PsSal 9,18 — 4 Ezd 4,15 i 9,22; PsSal 17,21 — 4 Ezd 6,24; PsSal 17,27 — 4 Ezd 6,24; PsSal 17,27.36.37. 50 — 4 Ezd 7,28 i 13,9.39; PsSal 8,34 — 4 Ezd 13,39; PsSal 18,6 nn. — 4 Ezd 7,28; PsSal 13,2 — 4 Ezd 15,5 itd.

¹⁰⁹ Por. PsSal 2,5 — ApBagr 51,11; PsSal 2,15 — ApBagr 60,1; PsSal 2,19 — ApBagr 44,4; PsSal 2,24 — ApBagr 48,2; PsSal 3,3 — ApBagr 78,2; PsSal 4,20 — ApBagr 85,9; PsSal 5,5 — ApBagr 48,15; PsSal 7,8 — ApBagr 41,3; PsSal 8,27 — ApBagr 78,2; PsSal 8,34 — ApBagr 78,7; PsSal 9,7 — ApBagr 85,7 itd.

¹¹⁰ Zob. I. Lévi, *Les Dix-Huit Bénédictiones et les Psaumes de Salomon*, REJ 32(1896) s. 161—178.

¹¹¹ H. L. Jansen, dz. cyt., s. 55—94.

¹¹² Zob. J. Carmignac, *Les citations de l'Ancien Testament, et spécialement des poèmes du serviteur, dans les hymnes de Qumran*, RQ 2(1957) s. 357—391. Por. S. Holm — Nielsen, *Hodayot. Psalms from Qumran*, Aarhus 1960 s. 301—315; D. Patte, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine*, Missoula 1975 s. 247—269.

¹¹³ Oprócz komentarzy do *Psalmów Salomona* (Ryle-Jamesa, Viteau, Graya itd.) zob. J. B. Frey, art. cyt., kol. 390 n.; M. Aberbach, *The Historical Allusions of Chapters IV, XI and XIII of the Psalms of Solomon*, JQR 41(1950/51) s. 379—396; M. Delcor, art. cyt. kol. 229—232; J. Schüpphaus, dz. cyt., s. 21—82.

ku Jerozolimie, miastu świętemu" (8,4). Psalmista uznał tę sytuację za karę Bożą, która pozwoliła mu dostrzec hipokryzję współziomków, prawdopodobnie saduceusz z Jerozolimy (8,9—14).

Na czele armii nieprzyjacielskiej stał człowiek „z krańca ziemi” (*ap'eschatou tes ges*) odznaczający się mocnymi uderzeniami (8,16). Prawdopodobnie określenie „z krańca ziemi” nawiązuje do wypowiedzi prorockich, które opisują nadejście Babilończyków (Jer 6,22 wg LXX) lub innych wrogów Izraela (Iz 5,26; por. Pwt 28,49). Anonimowy przywódca zdecydował się na wojnę przeciw Jerozolimie i całemu krajowi (8,17). Autor nadmienił także o reakcji warstw rządzących w stolicy: „księżęta kraju wyszli mu na przeciw z radością, powiedzieli mu: twoje przybycie było pożądane; chodźcie, wejdźcie w pokój!” (8,18). Epitety przypisane dowódcy armii nieprzyjacielskiej świadczą o negatywnym stosunku psalmisty do niego. Został on nazwany grzesznikiem (2,1), pysznym smokiem (2,29), cudzoziemcem (*anthropon allotrion* — 17,9), człowiekiem nieprawym (*ho anomos*), który rozbił taranem mury miasta (2,1), spustoszył kraj i wyniszczył jego mieszkańców lub posłał na wygnanie (17,9—14). Psalmista z bólem stwierdza w lamentacji: „Obce ludy weszły na twój ołtarz i przechadzały się pysznie w swych butach” (2,2). Popłynęła strugami krew przywódców i mędrców Izraela (8, 23).

Zdaniem autora *Psalmów Salomona* pyszny dowódca wrogów nie przewidział, że jego ambicje mają kres: „Nie pomyślał, iż jest człowiekiem; nie pomyślał o przyszłości. Rzekł: ja będę panem ziemi i morza. I nie uznał, że Bóg jest wielki; mocny dzięki wielkiej sile” (2,32—33). Pycha człowieka została ukarana przez Boga.¹¹⁴ Tyrana zasztyletowano na wzgórzach Egiptu (2,30). W ten sposób pozbawiono go czci należnej zmarłemu (2,31).

Kreśląc sylwetkę wrogów nie pominął autor psalmów charakterystyki środowiska, w którym żył. Ona również ułatwia odtworzenie tła historycznego opisanych wydarzeń. Psalmista dzieli społeczeństwo na sprawiedliwych (*dikaioi*) lub świętych (*hosioi*) oraz grzeszników (*hamartoloi*) lub nieprawych (*paranomoi*). Autor zaliczył do kategorii grzeszników nie tylko zewnętrznych wrogów Izraela, ale również pewną część społeczności żydowskiej, która przyjęła wrogą postawę wobec świętych i kierowała się przewrotnością (2, 17,38 n.; 3,11—13; 4,1—2; 12,8; 13,2 itd.). PsSal 17 krytykuje poczynania grzeszników, siłą uzurpujących władzę należną dynastii Dawida (w. 5,8). O bezprawie został posądzony sam król

¹¹⁴ Psalmista nawiązuje do różnych wypowiedzi biblijnych głównie prorockich, które mówią o karze Boga nad pysznymi poganami (Iz 14,12—15; Ez 28,6; Dan 4,16; 11,37 n.; 1 Mch 1,5 itd.).

(*ho basileus en paranomia* — 17,22). Podobny zarzut spotkał książąt i inne stany (w. 21). Psalmista prosi Boga, aby zesłał potomka Dawidowego [*ton basilea (...)* *hyion David* — w. 23], który zrzuci niesprawiedliwych książąt (*archontas adikous* — w. 24). Do tych ostatnich odnoszą się słowa: „Ci, którym nic nie obiecałeś, wzięli (wszystko) siłą. I nie uwielbili Twego imienia godnego czci. Dumnie ustanowili królestwo w zamian za swe wyniesienie. Opróżnili tron Dawida, aby pysznie go zająć” (w. 6 n.). Ich również psalmista oskarża o przywłaszczenie siłą kultu Bożego, jak gdyby nie było uprawnionych do tego ludzi (8,12). Nie oszczędził autor także tych, którzy popełniali świętokractwa: „profanowali oni ofiary, niby zwykle mięsa” (8, 13). Prawdopodobnie chodzi tu o kapłanów nie przestrzegających przepisów Prawa.

Wykroczenia grzeszników, popełniane w skrytości (1,7; 4,5; 8,9), przewyższyły nadużycia pogan (1,8; 8,14; 17,17). Byli to ludzie wpływowi, ponieważ zasiadali w świętym trybunale (*en synedrio hosio*), ale postępowali bez litości i skrupułu jak sędziowie świeccy, którzy nie znają Prawa (4,1). Autor psalmów w następujących słowach określa ich hipokryzję: „Oczy swe kieruje na każdą niewiastę bez różnicy; jego język jest kłamliwy w kontraktach zawartych pod przysięgą. Grzeszy on w nocy i w skrytości sądząc, że nie jest widziany. Swymi oczami przedstawia każdej niewieście złą propozycję. Gotów jest wejść do każdego domu z radosnym obliczem niby niewinny” (4,4—6).

Zaprzeczeniem grzeszników są święci i sprawiedliwi, którzy rekrutują się z ludzi biednych (*ptochoi* — 5,2; 15,2; 18,3).¹¹⁵ PsSal 10,7 utożsamia świętych i biednych, zaś PsSal 13,1 świętych i bojących się Pana (2,27; 3,16; 5,21; 6,8; 12,4). Oni to właśnie miłują Boga naprawdę (*en aletheia* — 6,9; 10,4; 14,1), w niewinności (*en akakia*), bez oglądania się na korzyść (4,26; 12,4).

2. Identyfikacja tła historycznego

Identyfikacja osoby wzmiankowanej w *Psalmach Salomona*, dowodzącej siłami nieprzyjacielskimi, następuje pewne trudności z uwagi na ogólnikowy charakter wypowiedzi.¹¹⁶ Niektórzy utożsa-

¹¹⁵ Termin *hosioi* występuje wiele razy (3,10; 4,7,9; 8,28. 40; 9,6; 10,6,7; 12,5,8; 13,9,11; 14,2,7; 15,9; 17,18), podobnie termin *dikaioi* (2,38,49; 3,3—5,7,8,14; 4,9; 9,15; 10,3; 13,5—9; 16,15).

¹¹⁶ Zbyt radykalnie jednak pomniejszył znaczenie historyczne utworu Geiger: *Die Salomonischen Psalmen sind ein sehr farbloses Product, dem irgend ein charakteristisches Moment, eine bestimmte Hindeutung auf Zeitverhältnisse kaum zu entnehmen ist.* E. E. Geiger, *Der Psal-*

miali ją z Antiochem IV Epifanesem, inni z Pompejuszem.¹¹⁷ Więcej zwolenników zyskała jednak druga hipoteza. Natomiast za najazdem Antiocha IV Epifanesa (170 r.) opowiedział się już H. H. Ewald, wskazując przede wszystkim na dane PsSal 1; 2; 17. Tenże autor zmienił później własny pogląd, przesuując datę wydarzeń do czasów Ptolomeusza I Sotera (320 r.).¹¹⁸ Pierwszą wersję Ewalda przyjęło kilku autorów (Grimm, Frankenberg, Winckler, Hanssen).¹¹⁹ Według Frankenberga całokształt aluzji historycznych odpowiada lepiej epoce Seleucydów niż Pompejusza.¹²⁰ Autor sądzi, że przez wrogów wewnętrznych należy rozumieć Żydów podatnych na wpływy hellenistyczne, którzy formalnie wyznawali religię narodową, ale w sercu odeszli już od Prawa, nie lękając się Boga ani kary. Dlatego darzyli swoją sympatią pogańskich najeźdźców. Z utworu trudno wnioskować o istnieniu partii politycznych w Izraelu. Wydaje się, że cały naród jest odpowiedzialny za wykroczenia w dziedzinie religijnej i kultycznej. Zdaniem Frankenberga aluzje do zniszczenia i splądrowania Jerozolimy nie odpowiadają ściśle sytuacji za czasów Pompejusza. Przeciw epoce rzymskiej przemawiałyby również nadzieje

ter Salomo's, Augsburg 1871 s. 9. Por. także O. Eissfeldt, dz. cyt., s. 829.

¹¹⁷ Mało prawdopodobne wydaje się usytuowanie wydarzeń wzmiankowanych w *Psalmach Salomona* w okresie niewoli babilońskiej. Taką zaś hipotezę wysunął T. K. Cheyne, *Psalter of Solomon*. W: EB, t. 3 s. 3962. W rachubę może wchodzić również inwazja pod dowództwem Tytusa. Za tą hipotezą opowiedział się już R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. 1, Paris 1729 (wzmiankowany przez J. Viteau, dz. cyt., s. 196). Wprawdzie relacja Flawiusza (FlavBJ VII, 16) o zniszczeniu Jerozolimy i uprowadzeniu jeńców do Rzymu odpowiada w pewnej mierze aluzji PsSal 17,13 n., to jednak całokształt sytuacji opisanej w psalmach nie harmonizuje w pełni z tymi wydarzeniami. Tytus bowiem zniszczył całkowicie świątynię, podczas gdy *Psalmi Salomona* mówią o jej profanacji. Nadto śmierć Tytusa nastąpiła w Rzymie, a nie w Egipcie. Por. M. Delcor, art. cyt., kol. 233.

¹¹⁸ Pierwszą hipotezę lansował H. H. Ewald do 1964 r. w serii artykułów omówionych przez J. Viteau, dz. cyt., s. 198. Natomiast drugą hipotezę przedstawił w książce pt. *Die Propheten des Alten Bundes*, Göttingen 1867 s. 269.

¹¹⁹ C. L. Grimm, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments*, Leipzig 1853 s. XXVII; W. Frankenberg, dz. cyt.; H. Winckler, *Jason und die Zeit der Psalmen Salomos*, Leipzig 1901 s. 556; O. Hanssen, *Pseudepigraphen. 7. Die Psalmen Salomos*. W: EKL, t. 3 (1959) s. 391.

¹²⁰ Viteau w następujących słowach podsumował pracę Frankenberga: *Le travail de Frankenberg contient de bonnes remarques. Mais nous ne pouvons en adopter ni la méthode, ni les principes, ni les conclusions*. J. Viteau, dz. cyt., s. 216, przyp. 1.

religijne Izraela, jakie dochodzą do głosu w *Psalmach Salomona*.

W pewnej mierze sytuacja opisana w *Psalmach Salomona* odpowiada czasom Antiocha IV Epifanesa, ale niektóre szczegóły zdają się przeczyć tej identyfikacji.¹²¹ Zwrócono uwagę na to, że określenie *ton paionta krataios* (PsSal 8,16) bardziej pasuje do wodza, który odniósł zwycięstwo, niż Antiocha prowadzącego liczną batalię z różnym powodzeniem. Trudno także odnieść do niego sformułowanie *ton ap'eschatou tes ges* (8,16), skoro Syria była państwem sąsiednim. Choć wiadomo, że niektórzy Żydzi ulegali wpływowi hellenizmu, a nawet tworzyli silne ugrupowanie, to jednak brak jakichkolwiek świadectw z tego okresu o ich entuzjazmie na widok wkraczających wojsk nieprzyjacielskich (por. PsSal 8,18 nn.). Aluzje PsSal 2,2—5 do profanacji ołtarza w świątyni sugerują wydarzenie o krótkim zasięgu czasowym. Inaczej natomiast należałoby mówić w związku z zaprzestaniem kultu na skutek zajęcia Jerozolimy przez Antiocha IV Epifanesa. Z tym ewenementem nie harmonizuje także wzmianka o Żydach deportowanych na zachód (*epi dysmon* — 17,14), ponieważ Syria znajduje się na północ od Judei. Wreszcie aluzja do miejsca śmierci dowodzącego armią nieprzyjacielską (*epi ton oreon Aigyptou* — 2,30) przemawia przeciw Antiochowi IV Epifanesowi, który prawdopodobnie zmarł w Tabae (Persja).

Wydarzenia związane z najazdem Pompejusza lepiej harmonizują z danymi *Psalmów Salomona*.¹²² Według PsSal 2,30—31 zdobywca Jerozolimy został w końcu „bardziej od ostatniego (z ludzi) unicestwiony na ziemi i na morzu” oraz „zasztyletowany na wzgórzach (granicy?) Egiptu”¹²³ Te dane doskonale odpowiadają infor-

¹²¹ Zob. M. Delcor, art. cyt., kol. 232 n.

¹²² Jest to opinia większości autorów, m. i. F. C. Movers, *Apokryphen-Literatur*. W: *Kirchen-Lexikon* (wyd. Wetzer-Welte), t. 1 s. 339 n.; A. Hilgenfeld, *Die Psalmen Salomo's* ZWTh 14(1871) s. 385; A. Carrière, *De psalterio Salomonis disquisitionem historico-scriptis*, Strassbourg 1870; E. E. Geiger, dz. cyt., s. 11 n.; J. Wellhausen, dz. cyt., s. 112; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig 1898 s. 206 nn.; I. Lévi, art. cyt., s. 167 nn.; R. Kittel, art. cyt., s. 128; J. Viteau, dz. cyt., s. 4—38; G. B. Gray, art. cyt., s. 628 n.; J. B. Frey, art. cyt., kol. 390 nn.; K. G. Kuhn, dz. cyt., s. 2; F. M. Abel, *Le siège de Jérusalem par Pompée*, RB 54(1947) s. 243—255; O. Eissfeldt, dz. cyt., s. 829 n.; A. M. Denis, dz. cyt., s. 64; M. Delcor, art. cyt., kol. 233 nn.; J. Schüpphaus, dz. cyt., s. 5 nn.

¹²³ A. Hilgenfeld i J. Wellhausen zamieniają w PsSal 2,30 rzeczownik *oreon* (wzgórze) na *orion* (granice). Poprawka ma pewne uzasadnienie w fakcie, że Pompejusz został zabity w pobliżu Peluzjum niedaleko granicy egipskiej.

macjom historyków rzymskich o losach Pompejusza, który po przegranej bitwie pod Farsalos bezskutecznie szukał schronienia w portach Syrii, a po wylądowaniu w Egipcie znalazł tam śmierć. Historycy przekazali nawet imiona ludzi, którzy odebrali mu życie mieczem i sztyletami (L. Septimius, Silvius i Egipcjanin Achilles).¹²⁴ Słowa PsSal 2,31: „ciało jego było niesione na falach” (to soma autou diaferomenon epi kymaton) odpowiadają informacji przekazanej przez poetę L u k a n a: *litora Pompeium feriunt, truncusque nodosis huc illuc jactatur aquis* (Pharsalos, VIII, 698—699). Według P l u t a r c h a (*Pompeius*, LXXX) ciało Pompejusza, odcięte od głowy, rzucono do łodzi, którą razem ze szczątkami zmarłego spalono na brzegu na rozkaz króla Filipa.

Aluzje historyczne *Psalmów Salomona* harmonizują również dobrze z całokształtem sytuacji, jaka powstała w związku z konfliktem między Arystobulosem II i Hirkanem II oraz interwencją Pompejusza w wewnętrzne sprawy państwa Hasmoneuszów.¹²⁵ Po śmierci Aleksandry, która przejęła władzę po mężu Aleksandrze Janneuszu i oparła się na stronnictwie faryzeuszów, królem został jej starszy syn Hirkan II, będący już najwyższym kapłanem. Panował on jednak tylko trzy miesiące, gdyż oblegany w Jerozolimie przez młodszego brata Arystobulosa II zrzekł się tronu na jego korzyść. Za namową jednak Antypatera, syna wielkorządcy Idumei, Hirkan II zbiegł z Jerozolimy do Petry, gdzie uzyskał pomoc króla Aretasa. Ten zobowiązał się osadzić Hirkana na tronie Hasmoneuszy przy pomocy wojska. Aretas dotrzymał zobowiązania i pokonawszy Arystobulosa oblegał go w Jerozolimie. Faryzeusze stanęli po stronie Hirkana, natomiast seduceusze po stronie Arystobulosa. Nabatejczycy nie zdołali szybko zdobyć obwarowanego miasta i oblężenie przeciągało się. W tej właśnie sytuacji zaangażował Pompejusz, który przyłączył Syrię do imperium rzymskiego (65 r. przed Chr.). Wysłał on przed sobą do Damaszku swego legata Skaurusa. Obydwaj bracia Hasmoneusze zwrócili się do legata, obiecując mu sumę 400 talentów w zamian za poparcie. Wkroczywszy do Judei rozstrzygnął on spór na korzyść Arystobulosa, nakazując Aretasowi wycofanie się. Skaurus zaś z otrzymaną sumą pieniędzy wrócił do Damaszku.

Wiosną 63 r. przybył do Damaszku sam Pompejusz, przed którym stawili się Antypater, popierający sprawę Hirkana, posel-

¹²⁴ Por. F. M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, t. 1, Paris 1952 s. 305.

¹²⁵ Głównym źródłem informacji dla tego okresu są pisma Józefa Flawiusza. Por. G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*, Warszawa 1956 s. 714—720; F. M. Abel, art. cyt., s. 243—255.

stwo Arystobulosa z hojnymi darami i delegacja Żydów z propozycją wprowadzenia władzy arcykapłana zamiast Hasmoneuszów (FlavAnt XIV, 29—31). Prawdopodobnie do tego wydarzenia nawiązuje PsSal 8,18. Pompejusz odwlekał decyzję względem rywalizujących braci, których wezwał do siebie. W międzyczasie podjął akcję przeciw Nabatejczykom z udziałem Arystobulosa. Rozdrażniony niepewnością Arystobulos zamknął się w twierdzy Aleksandreion, skąd próbował układow z Pompejuszem. Pod naciskiem wodza rzymskiego opuścił twierdzę i skierował się ku Jerozolimie, aby przygotować tam obronę. W tym samym kierunku zmierzał również Pompejusz z armią, nie napotykając na przeszkody. Przerazony Arystobulos wyszedł naprzeciw niego, przyrzekając pieniądze i wolne miejsce do miasta. Kiedy jednak oddziały rzymskie pod dowództwem Gabiniusza usiłowały zająć miasto, spotkały się z oporem żołnierzy Arystobulosa. W takiej sytuacji Pompejusz zakuł Arystobulosa w kajdany i zaatakował Jerozolimę.

W Jerozolimie przeważało stronnictwo popierające Hirkaną. Otworzono bramy miasta i żołnierze rzymscy mogli wejść bez trudności. Wydaje się, że tę właśnie sytuację opisuje PsSal 8,18—20. Zwolennicy Arystobulosa postanowili jednak walczyć dalej zamykając się w świątyni. Po zajęciu pałacu królewskiego i po bezskutecznych pertraktacjach z przebywającymi w świątyni zaczęło się regularne jej oblężenie. Główny atak skierowano od północy po uprzednim zasypaniu fosy, która utrudniała podejście do murów. Po trzech miesiącach oblężenia Rzymianom udało się wtargnąć do świątyni dzięki maszynom oblężniczym sprowadzonym z Tyru. PsSal 2,1 wzmiankuje o taranie rozbijającym mury (*en krio kateballe*). Działo się to z początkiem jesieni 63 r., prawdopodobnie w dzień szabatu. Zdobyć świątyni towarzyszyła rzeź obrońców, a nawet kapłanów sprawujących służbę liturgiczną. Obliczono, że w walce zginęło około 12 000 Żydów, z czego „bardzo wielu zabili wrogo usposobieni rodacy” (FlavBJ I, 7,5), tzn. oddani Hirkanowi faryzeusze. Wkrótce po zdobyciu świątyni Pompejusz dokonał jej inspekcji, docierając do „świętego świętych”. Nie naruszył jednak skarbcza świątyni.¹²⁶ Historyk Flawiusz, życzliwy dla

¹²⁶ Podkreślił to również Cycero w następujących słowach: *At Cn. Pompeius captis Hierosolymis victor ex illo fano nihil attigit. In primis hoc, ut multa alia, sapienter; in tam suspiciosa ac maledica civitate locum sermoni obtrectatorum non reliquit (Pro Flacco, XXVIII, 67 n.)*. Do samego zaś wydarzenia nawiązuje Tacyt: *Romanorum primus Cn. Pompeius Judaeos domuit templumque iure victoriae ingressus est; inde volgatum nulla intus deum effigie vacuum sedem et inania arcana. Muri Hierosolymorum diruti, delubrum mansit (Hist. V, 9)*.

Rzymian, tłumaczył profanację „świętego świętych” ciekawością Pompejusza, który chciał na własne oczy zobaczyć, co kryje się we wnętrzu tajemniczej świątyni. Jednak Flawiusz przyznaje, że „nic nie przynębiło tak narodu w owych nieszczęściach, jak to, że przybytek, dotychczas niewidzialny, odsłonił swe tajniki przed cudzoziemcem” (FlavBJ I,7,6). W tym kontekście zrozumiałe są słowa lamentacji: „Obce luźy weszły na Twój ołtarz i przechadzały się pysznie w swych butach” (PsSal 2,2).

Następnego dnia Pompejusz kazał oczyścić świątynię i podjąć normalną służbę liturgiczną. Hirkan otrzymał godność najwyższego kapłana i etnarchy, lecz bez tytułu królewskiego. Odmawiając korony Hirkanowi zadośćuczynił Pompejusz pragnieniom zwolenników teokracji, którzy u steru władzy chętniej wadzili najwyższego kapłana, niż króla. Takie rozwiązanie zresztą było wygodniejsze dla Rzymian. Etnarchia Hirkana obejmowała tylko Judeę, Galileę, Pereę i kilka okręgów Idumei. Reszta terenów została przyłączona do świeżo utworzonej rzymskiej prowincji Syrii. Na Jerozolimę i całe państwo Pompejusz nałożył obowiązek płacenia daniny. Wyruszając do Cylicji zabrał on ze sobą Arystobulosa oraz jego dwie córki i dwóch synów, którzy mieli uświetnić triumf wodza w Rzymie z okazji jego 45-letniej rocznicy urodzin (61 r.). Uprowadzono również do Rzymu wielu jeńców wojennych. *Psalmy Salomona* utrwały to wydarzenie w kilku tekstach (2,6.13; 8,24; 17,13 n.).

XI. ŚRODOWISKO POWSTANIA

Kwestia środowiska powstania *Psalmów Salomona* wiąże się z uprzednio przedstawionym problemem identyfikacji tła historycznego utworu. Większość zwolenników okresu hasmonejskiego opowiedziała się za środowiskiem faryzejskim.¹²⁷ Na szczególną uwagę zasługuje pogląd J. Wellhausena, który wydatnie zaważył na późniejszych publikacjach.¹²⁸ Według tego autora kolekcja powstała między 80—40 r. przed Chr. Jest ona wymownym świadectwem tarć wewnątrz judaizmu, przy czym nie tyle chodziło o sprawy dogmatyczne, ile raczej styl i koncepcję życia. *Psalmy* dzielą społeczeństwo na grzeszników i sprawiedliwych, tzn. świętych. Pierwszej grupie zarzuca się głównie zeświecczenie, mimo piastowanej godności kapłańskiej, otwarcie się na wpływy pogańskie,

¹²⁷ Ryle-James, Lévi, Kittel, Schurer, Perles, Beer, Gray, Viteau, Fillion, Gry Fiebig, Frey, Riessler, ab Alpe, Box, Kuhn, Aberbach i in.

¹²⁸ J. Wellhausen, dz. cyt., s. 112—120.

swobodę obyczajów itd. Zdaniem Wellhausena podział przeprowadzony przez autora *Psalmsów Salomona* odpowiada dokładnie rysującemu się już od czasów machabejskich rozłamowi między „kościelnym” stronnictwem faryzeuszy i „politycznym” ugrupowaniem saduceuszy.¹²⁹ Po Wellhausenie niektórzy wprost nazwą utwór „psalmami faryzeuszy” lub przyjmą za „klasyczne źródło dla (poznania) faryzaizmu”.¹³⁰

Wspomniany już Frankenberg zakwestionował jednak hipotezę Wellhausena. Jego zdaniem *Psalmy Salomona* nawiązują do wydarzeń z okresu machabejskiego. Autor utworu ma na uwadze nie wykroczenia jakiegoś stronnictwa, tzn. saduceuszy, lecz grzechy narodu ulegającego wpływom pogańskim.¹³¹ Wprawdzie hipoteza datacji Frankenberga nie zyskała zwolenników, to jego uwagi na temat środowiska wpłynęły na krytyczniejszą ocenę rozpowszechnionej opinii Wellhausena. Niektórzy nawet zrezygnowali z prób bliższej identyfikacji środowiska i uznali *Psalmy Salomona* za wyraz pobożności pietystyczno-apokaliptycznej.¹³² Według nich chodziło w utworze o ukazanie pozytywnego i negatywnego modelu pobożności w ogóle, a nie konfrontację między faryzeizmem i saduceizmem.

Po odkryciach w Qumran część autorów w dalszym ciągu wiązała *Psalmy Salomona* ze środowiskiem faryzeuszy.¹³³ Inni zaś szukali nowych wyjaśnień przede wszystkim kierując uwagę ku tzw. *hassidim*.¹³⁴ Już J. Gribal w ubiegłym stuleciu wyraził pogląd,

¹²⁹ Tamże, s. 119 n.

¹³⁰ Zaznacza to już tytuł książki H. E. Ryle — M. R. James, *Psalmoi Solomontos. Psalms of the Pharisees Commonly Called the Psalms of Solomon*, Cambridge 1891. Na uwagę zasługuje także wyrażenie *klassische Quelle für den Pharisaismus*. H. Braun, art. cyt., s. 2.

¹³¹ Według Frankenberga autor *Psalmsów Salomona* wykorzystał w charakterystyce społeczeństwa obrazowość psalmów kanonicznych. Zob. W. Frankenberg, dz. cyt., s. 50.

¹³² *Die Psalmen (...) zeigen ähnlich wie die kanonischen Psalmen verschiedene Typen und Richtungen jüdischer Frömmigkeit*. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur*, Tübingen 1934 s. 26; *The circles from which the poems have originated cannot be determined with certainty*. A. Bentzen, dz. cyt., s. 239.

¹³³ Np. H. J. Schoeps, *Handelt es sich wirklich um ebionische Dokumente?* ZRGG 3(1951) s. 329; A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran*, Assen 1957 s. 231.

¹³⁴ Por M. Stein, *The Psalms of Solomon. The Outside Books II* (hebr.), Tel Aviv 1959 s. 434; J. Liver, *Das Haus Davids vom Untergange des Königreiches Juda bis nach der Zerstörung des zweiten Tempels*, Jerusalem 1959 s. 143; A. Michel, *Le Maître de Justice*

że autor utworu był związany z wczesnym essenizmem.¹³⁵ Do tej hipotezy powrócił J. O'Dell, który przeanalizował ich wystarczalność.¹³⁶ M. in. podkreślił on, że faryzeusze nie byli jedynymi przeciwnikami Hasmoneuszy, gdyż w opozycji znaleźli się również esseńczycy z Qumran, a nawet niektórzy saduceusze. Trudno więc przyjąć, że fragmenty utworu przeciwne dynastii hasmonejskiej (PsSal 8,13.15.24 nn.; 17,5—9) jednoznacznie przemawiają za środowiskiem faryzeuszy.

Do podobnego wniosku doszedł O'Dell na podstawie analizy tematów występujących w utworze, które uchodziły za wyraźny wskaźnik środowiska faryzejskiego.¹³⁷ Według autora artykułu posłuszeństwo nakazom Tory (PsSal 14,2) jest charakterystycznym rysem nauki faryzeuszy, ale jeszcze bardziej esseńczyków z Qumran (zob. 1 QS I, 7—8.12—14; III, 5—6.8—9; V,8.22). Jedni i drudzy bowiem kontynuowali tradycje *hassidim*, którzy cenili bardziej niż życie zachowanie przepisu szabatowego (por. 1 Mch 2,32—38). Zdaniem O'Della trudno również uznać za wyłącznie faryzejski pogląd o wolności wyboru u człowieka (PsSal 9,7), choć tak można wnioskować z pism Józefa Flawiusza (FlavBJ II, 163—165; FlavAnt XIII, 172 n.). Wprawdzie niektóre teksty qumrańskie podkreślają determinizm względem woli człowieka (np. 1 QS III, 15—23; 1 QH I, 24; IV, 29—30), to inne z kolei uwydatniają wolność decyzji i odpowiedzialność za nią (np. 1 QS IV, 6—8. 12—14). Wiadomo także, iż wiara w zmartwychwstanie i życie wieczne wyróżniała naukę faryzeuszy od saduceuszy.¹³⁸ Nie da się jednak z pewnością stwierdzić, że *Psalmy Salomona* wyszły z kręgu faryzejskiego, ponieważ wyrażają ideę zmartwychwstania (PsSal 3, 12—16). O'Dell wskazał na inne grupy w judaizmie wyznające podobny pogląd, m. in. zaliczył do nich gminę qumrańską (por. 1 QS IV, 7—8; 1 QH VI, 29—34).¹³⁹ Wreszcie zakwestionował on znaczenie argu-

d'après les documents de la Mer Morte, la littérature apocryphe et rabbinique, Avignon 1954 s. 71.

¹³⁵ J. Girbal, *Essai sur les Psaumes de Salomon*, Toulouse 1887 s. 61.

¹³⁶ J. O'Dell, *The Religious Background of the Psalms of Solomon (Re-evaluated in the Light of the Qumran Texts)*, RQ 3(1961) s. 241—257.

¹³⁷ Cannot be considered as the unique spiritual property of the Pharisaic Party. Tamże, s. 250.

¹³⁸ Zob. FlavBJ VIII, 163—166; FlavAnt XVIII, 14—16; Mt 22,23—33; Mk 12,18—27; Łk 20,27—40; Dz 23,6 nn.

¹³⁹ O'Dell przytoczył następujące teksty z różnych środowisk judaizmu: Dan 12,2; Hen 22,3.9—13; 25,4 n.; 91,10; 92,3; 100,5; TestLew 18; TestSz 6; TestJud 25; TestZab 10. Zdaniem autora gmina qumrańska

mentu z idei mesjańskich PsSal 17 i 18. Według niego faryzeusze nie rozwijali nauki o Mesjaszu do czasu upadku świątyni i utraty niepodległości. Najstarsze źródła rabinistyczne milczą o Mesjaszu. O'Dell sądzi, że mesjańskie i eschatologiczne idee *Psalmów Salomona* wskazują na środowisko apokaliptyczne, a nie faryzejskie. W końcowym wniosku autor jest zdania, że jeśli nawet *Psalm Salomona* zostały napisane przez faryzeusza, to nie są one typowe dla postawy faryzejskiej. Prawdopodobnie powstały w środowisku chasydów. Przez chasydów autor rozumie nie zamkniętą, zwartą partię, ale raczej ogólniejszy nurt pobożnych, eschatologicznie nastawionych Żydów, których pobożność była bardziej typu indywidualnego, niż narzucona im przez grupę.¹⁴⁰

Nie wszystkie jednak uwagi i wnioski O'Della zostały przyjęte bez zastrzeżeń. M. in. krytycznie ustosunkowano się do jego poglądu o sceptycyzmie faryzeuszy względem idei mesjańskich u ludu.¹⁴¹ M. Delcor wysunął także zarzut natury historycznej. Jego zdaniem hipoteza środowiska chasyckiego jest mało prawdopodobna, ponieważ ugrupowanie (*synagoge*) chasydów, zorganizowane za czasów Matatiasza, prawdopodobnie rozwiązało się po zagwarantowaniu swobód religijnych przez Antiocha V (por. Mch 6,59).¹⁴²

Do argumentacji O'Della powrócił częściowo R. Wright nie cytując go jednak ani razu.¹⁴³ Autor ten zakwestionował także wystarczalność tradycyjnych argumentów na rzecz środowiska faryzejskiego, tzn. krytyki pod adresem Hasmoneuszy, posłuszeństwa Prawu, idei wolnej decyzji, zmartwychwstania i życia wiecznego. Zdaniem Wrighta podobne tendencje cechowały różne środowiska judaizmu z końca pierwszego stulecia przed Chr. Następnie próbował on ukazać elementy zawarte w *Psalmach Salomona*, które nie są charakterystyczne dla faryzeizmu, tzn. oczekiwania apokaliptyczne, dualizm wyróżniający złych i dobrych oraz ideę dnia sądu Pana. Wreszcie Wright zwrócił uwagę na obrazowość ST podatną na apokaliptyczną recepcję w *Psalmach Salomona* i pismach qumrańskich. W końcowym wniosku wysunął hipotezę środowiska apokaliptyczno-qumrańskiego.¹⁴⁴ Zdaniem jednak M. Delcora

nie eksponowała nauki o zmartwychwstaniu, ponieważ uważała się za wspólnotę uczestniczącą w życiu niebian. Tamże, s. 246.

¹⁴⁰ Tamże, s. 257.

¹⁴¹ Zob. M. Delcor, art. cyt., kol. 239. Autor artykułu powołuje się m.in. na targumy i *Codex Neophyti I*, które zawierają idee mesjańskie zbliżone do *Psalmów Salomona*.

¹⁴² Tamże, kol. 239 n.

¹⁴³ R. Wright, *The Psalms of Solomon, the Pharisees, and the Essenes*, *Septuagint and Cognate Studies* 2(1972) s. 136—154.

¹⁴⁴ Tamże, s. 146.

przytoczone paralele z *Psalmów Salomona* i tekstów gumrańskich są mało znaczące. W omawianej kolekcji psalmicznej brak charakterystycznej frazeologii gumrańskiej. Nie występują w niej również typowo esseńskie theologoumena.¹⁴⁵

Oprócz wyżej przedstawionych hipotez na temat środowiska powstania *Psalmów Salomona* należy przypomnieć opinię wyrażoną już przez de la Cerda i H. Gratz, którzy wiązali utwór z chrześcijaństwem.¹⁴⁶ W nowszych czasach do tej hipotezy powrócił J. Efron.¹⁴⁷ Według niego *Psalm*y Salomona zawierają wyrażenia ST, ale zawarte w nich idee są charakterystyczne dla chrześcijaństwa. Ostatnie dwa psalmy kreślą obraz Mesjasza bliższego chrześcijaństwu niż judaistycznemu nacjonalizmowi epoki.¹⁴⁸ Interpretacja Efrona nie wyjaśnia jednak dostatecznie historycznego tła utworu. Trudno także odnaleźć w psalmach idee specyficznie chrześcijaństwu niż judaistycznemu nacjonalizmowi epoki.¹⁴⁸ Interpretacja

Po badaniach nad żydowskimi ugrupowaniami religijnymi G. Maier doszedł do wniosku, że *Psalm*y Salomona pochodzą ze środowiska faryzejskiego.¹⁴⁹ Pogląd ten podzielają również inni autorzy najnowszych publikacji. Uważają oni, że argumenty na rzecz środowiska apokaliptyczno-esseńskiego nie wystarczają.¹⁵⁰ Na podstawie gruntownej analizy poglądów teologicznych *Psalmów Salomona* J. Schüpphaus stwierdza, że wydaje się usprawiedliwione „zaliczenie ich do klasycznego źródła faryzaizmu.”¹⁵¹

XII. PROCES FORMOWANIA SIĘ KOLEKCJI

*Psalm*y Salomona sprawiają wrażenie kolekcji powstałej przypadkowo, tzn. bez układu logicznego i chronologicznego. Można w nich jednak wyróżnić dwa zbiory na podstawie danych formalnotreściowych.¹⁵² Pierwszy cechuje się wyraźnymi aluzjami do sytuacji historycznej z czasu Pompejusza. Chodzi tu głównie o PsSal

¹⁴⁵ M. Delcor, art. cyt., kol. 241.

¹⁴⁶ Zob. E. E. Geiger, dz. cyt., s. 2—4; J. Viteau, dz. cyt., s. 193 nn.; L. C. Fillion, art. cyt., kol. 843.

¹⁴⁷ J. Efron, *The Psalms of Solomon, the Hasmonean Decline, and Christianity* (hebr.), Zion 30(1965) s. 1—46.

¹⁴⁸ Tamże, s. 29 nn.

¹⁴⁹ G. Maier, *Mensch und freier Wille nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus*, Tübingen 1971 s. 300.

¹⁵⁰ Zob. A. M. Denis, dz. cyt., s. 64; M. Delcor, art. cyt., kol. 236—242.

¹⁵¹ J. Schüpphaus, dz. cyt., s. 158.

¹⁵² Por. J. Viteau, dz. cyt., s. 39—45; J. Schüpphaus, dz. cyt., s. 76—82.

1; 2; 8; 17. Wyszczególnione psalmy posiadają charakter lamentacyjno-błagalny. W lamentacji przypominają bolesne wydarzenia, zaś w modlitwie błagalnej kierują do Boga prośbę o pomoc. Zawarte w nich fragmenty uwielbiająco-pouczające sprawiają wrażenie dodatkowych wyjaśnień do wydarzeń historycznych. Na uwagę zasługuje fakt, że psalmy historyczne pełnią rolę klamry scalającej całą kolekcję. Do nich można również zaliczyć PsSal 4; 7 i 12, w których dominują elementy lamentacyjno-błagalne i występują aluzje historyczne.¹⁵³ Nie brak tu jednak wypowiedzi uwielbiająco-pouczających.

Drugi zbiór (PsSal 3; 6; 10; 13; 14; 15; 16) omawia przeszłość, terażniejszość i przyszłość sprawiedliwych, a na zasadzie kontrastu także grzeszników. Psalmi te zakładają wydarzenia z czasów Pompejusza, aczkolwiek do nich wyraźnie nie nawiązują. Uwielbiają one zbawcze i karzące działanie Boga, ukazują jego sens oraz ostrzegają sprawiedliwych, aby nie zбочyli na fałszywą drogę. W tych właśnie psalmach szczególnie zaznaczyły się wpływy mądrościowe w formie retoryczno-dydaktycznych pytań, wypowiedzi typu *makarios* oraz schematu „dwóch dróg”, który ukazuje postępowanie sprawiedliwych i grzeszników.¹⁵⁴

Podział na dwa zasadnicze zbiory potwierdza się w świetle danych literacko-redakcyjnych i tematycznych.¹⁵⁵ Psalmi drugiego zbioru stanowią względnie jednolite kompozycje, bez zaskakujących cięć i napięć redakcyjnych, natomiast psalmy pierwszego zbioru, łącznie z PsSal 5; 9 i 11 są mniej jednolite z uwagi na wprowadzone wyjaśnienia, brak harmonii między poszczególnymi częściami oraz wieloznaczność terminologii.¹⁵⁶ Tematyka drugiego zbioru koncentruje się głównie na idei sprawiedliwości Boga względem Izraela i świata. Należące doń psalmy ukazują Boga jako potężnego króla i sprawiedliwego sędziego. Zapowiadają one karę na bezbożnych pogan i grzesznych Żydów oraz podkreślają od-

¹⁵³ *Les psaumes I, II, VII, VIII, XVII, forment le groupe des psaumes dits historiques.* J. Viteau, dz. cyt., s. 39. Natomiast J. Schüpphaus zalicza do tej grupy również PsSal 4 i 12. Pewną trudność w kwalifikacji nastrożają PsSal 5; 9; 11 i 18, które łączą cechy pierwszego i drugiego zbioru. Zob. J. Schüpphaus, dz. cyt., s. 77 n.

¹⁵⁴ Pytania retoryczno-dydaktyczne występują w PsSal 3,1; 4,1; nn.; 9,6 n.; 15,2; 17,2; formuły typu *makarios* w PsSal 6,1; 10,1, a schemat „dwóch dróg” w PsSal 3,5 nn.; 14,1 nn.; 15,4 nn.

¹⁵⁵ Por. J. Schüpphaus, dz. cyt., s. 78—81.

¹⁵⁶ Widać to na przykładzie terminu *hamartolos*, który określa pogan (1,1; 2,1; 17,23) lub grzeszników w ogóle (2,16.34.35; 17,25.36). Dalsze przykłady dysharmonii redakcyjnych w psalmach pierwszego zbioru stały podane przez J. Schüpphaus, dz. cyt., s. 78 przyp. 393—394.

mienność sytuacji sprawiedliwych. Ci ostatni są wezwani do uwielbienia dopełniającej się sprawiedliwości Boga i ufności w Jego miłosierdzie. Sprawiedliwych czeka oczyszczające działanie Boga, natomiast grzeszników potępienie z Jego strony. Wykonawcą tego będzie przystany Mesjasz (PsSal 17, 32 nn.; 18), który mocą Ducha Bożego uświęci Izraela, ustrzeże od dalszych nieprawości, dopełni sprawiedliwości oraz zniweczy wszelką bezbożność. Pierwszy zbiór cechuje się odmiennym zakresem tematycznym. Na głównym planie pojawia się tu opis niebezpieczeństwa ze strony pogan zawarty we fragmentach lamentacyjnych. Chodzi o zagrożenie związane z inwazją Pompejusza, która przekształciła się w prawdziwy ucisk Żydów. Psalmi tego zbioru podkreślają myśl, że ukrywane grzechy narodu ujawniły się w czasie bolesnych wydarzeń i sprowadziły katastrofę. Fragmenty modlitewno-błagalne wyrażają różne prośby i podają dla nich motywacje. Ostatni z nich nawiązuje do proroctwa Natana i wyraża pragnienie nadejścia oczekiwanego potomka Dawida, który podporządkuje pogan, zbierze rozproszonego Izraela i będzie rządził pokoleniami w sprawiedliwości (PsSal 17, 21 nn.).

Z powyższego można wnioskować, że kolekcja *Psalmów Salomona* powstawała stopniowo. Najpierw został uformowany pierwszy zbiór. Należące do niego psalmy prawdopodobnie były przejawem bezpośredniej reakcji na inwazję Pompejusza w 63 r. przed Chr. Dotyczy to zwłaszcza fragmentów PsSal 1; 2; 5; 7; 8; 11 i 17, które ukazują pogańskich wrogów.¹⁵⁷ PsSal 4 i 12 nadmieniają już o niebezpieczeństwie ze strony grzeszników w narodzie żydowskim i dlatego zdradzają nieco późniejsze pochodzenie. Drugi zbiór prawdopodobnie został uformowany w okresie między śmiercią Pompejusza w 48 r. przed Chr. (*terminus a quo*) i śmiercią Cezara w 44 r. przed Chr. (*terminus ad quem*).¹⁵⁸ Wydarzenia z lat 44—38 nie mają związku z *Psalmami Salomona*.¹⁵⁹ Po 48 r. nastąpił okres

¹⁵⁷ Por. J. Viteau, dz. cyt., s. 38 n.; K. G. Kuhn, dz. cyt., s. 2 i in.

¹⁵⁸ J. Schüpphaus, dz. cyt., s. 106: Zdaniem J. Viteau *les psaumes de Salomon ont été composés de l'année 69 à l'année 47*. J. Viteau, dz. cyt., s. 43. Por. A. Hilgenfeld, art. cyt., s. 385; H. E. Ryle — M. R. James, dz. cyt., s. XXXIII n.; I. Lévi, art. cyt., s. 169.

¹⁵⁹ Wielu autorów opowiada się za 40 r. przed Chr. jako górną granicą powstania *Psalmów Salomona*. Por. A. Hilgenfeld, art. cyt., s. 385; E. E. Geiger, dz. cyt., s. 23 n.; J. Wellhausen, dz. cyt., s. 112; R. Kittel, art. cyt., s. 128; J. Viteau, dz. cyt., s. 42 n.; L. C. Fillioin, art. cyt., kol. 843; B. G. Gray, art. cyt., s. 630; K. G. Kuhn, dz. cyt., s. 245; J. O'Dell, art. cyt., s. 241; J. Schüpphaus, dz. cyt., s. 106. Jednakże padły również głosy za późniejszą

względnego spokoju dzięki polityce Cezara, który uznał Hirkana za najwyższego kapłana, równocześnie zaś nadał Antypatrowi obywatelstwo rzymskie i zatwierdził oficjalnie na stanowisku prokuratora (*epitropos*) Judei, w rzeczywistości uprzednio przez niego zajmowanym. Wkrótce potem Hirkan został etnarchą, czyli cywilnym naczelnikiem całego narodu w zakresie wewnętrznych spraw judaizmu. Antypatrowi zaś przyznano szerokie uprawnienia w ustalaniu wewnętrznego ładu. Rzymianie zezwolili na odbudowę murów Jerozolimy oraz rozszerzyli terytorium państwa, gdyż Hirkan odzyskał miasta Galilei, które przeszły już do Syrii i do Fenicji, oraz port Joppe. W okresie spokoju społeczeństwo żydowskie podzieliło się na wrogie ugrupowania o odmiennej orientacji politycznej. Arystokracja i kapłani sprzyjali prorzymskiej polityce Antypatra, faryzeusze natomiast krytycznie ocenili nową sytuację zapoczątkowaną ingerencją Rzymian. Ten właśnie kontekst dobrze wyjaśnia podjęcie tematu dominującego w drugim zbiorze: sprawiedliwości Bożej względem sprawiedliwych i grzeszników, do których należą również Żydzi.¹⁶⁰

Połączenie obydwu zbiorów w jedną kolekcję było podyktowane przekonaniem, że realizująca się w historii sprawiedliwość Boga (temat pierwszego zbioru) osiągnie zarówno pogan jak i Żydów (temat drugiego zbioru). Proces integracji kolekcji wiązał się również z adaptacjami redakcyjnymi w pierwszym zbiorze. Do psalmów historycznych wprowadzono fragmenty o charakterze wyjaśniająco-dydaktycznym lub dokonano w nich przeróbek w tym duchu.¹⁶¹ Trudno rozstrzygnąć czy było to dziełem jednego lub wielu redaktorów.¹⁶² Można jednak stwierdzić redakcyjną jednolitość całej kolekcji. Na skutek połączenia zbiorów i adaptacji

datą powstania niektórych psalmów. Niektórzy dopatrywali się aluzji do najazdu Partów w PsSal 11 i 13 (M. Aberbach, art. cyt., s. 393.395), inni do rządów Heroda (O. Eissfeldt, dz. cyt., s. 829 n.; H. Braun, *Salomo-Psalmen*, art. cyt., kol. 1342). Nie wydaje się jednak prawdopodobne, by chodziło o rządy Antypatra lub jego syna Heroda. Trudno bowiem do nich odnieść określenie „z krańców ziemi” (PsSal 8,16) lub oskarżać o idolatrię (PsSal 17,15—16). Wiadomo również że Herod rezydował stale w Jerozolimie lub jej okolicach, podczas gdy PsSal 2; 4 i 17 sugerują czasową okupację wojsk pogańskich. Choć koniec Heroda był tragiczny, to jednak w niczym nie przypomina śmierci najeźdźcy na terenie Egiptu (PsSal 2,30).

¹⁶⁰ Por. J. Schüpphaus, dz. cyt., s. 107.

¹⁶¹ Szczegółowe omówienie dodatków i przeróbek u J. Schüpphaus, dz. cyt., s. 142—151.

¹⁶² Viteau przyjmuje jednego autora *Psalmsów Salomona*, ale również uwzględnia udział redaktora, który pod koniec życia autora lub po jego śmierci zebrał psalmy w jedną kolekcję. Zob. J. Viteau, dz. cyt., s. 95 n.

pierwszego kolekcja nabrała cech refleksyjno-poucujących. Połączenie, uzupełnienia i przeróbki świadczą o rozwoju myśli teologicznej w środowisku faryzejskim.

Tytuły poszczególnych psalmów oraz uwagi typu *diapsalma* (PsSal 17, 31; 18, 10) świadczą o przystosowaniu *Psalmów Salomona* do wykonywania muzycznego i pochodzą od późniejszych redaktorów. Nie wykluczone, że znajdowały się one już w oryginalnym hebrajskim. Mogły jednak być dodane przez wydawcę pochodzenia judeo-hellenistycznego, który wzorował się na oznaczeniach psalmów kanonicznych.¹⁶³

Według powszechnej opinii autorów *Psalmi Salomona* powstały na gruncie palestyńskim, prawdopodobnie w samej Jerozolimie. Opinia A. Hilgenfelda opowiadająca się za Egiptem nie zyskała zwolenników.¹⁶⁴ Jerozolima zajmuje uprzywilejowaną pozycję w utworze. PsSal 1 przypisuje jej cechy osobowe, zaś PsSal 2 podaje opis zburzenia murów, profanacji świątyni, obecności wrogów w obrębie miasta i nadmienia o deportacji ludności stolicy. Według PsSal 8 Jerozolima była sceną bolesnych wydarzeń, nieprawości jej mieszkańców oraz okupacji wojskowej. PsSal 11 snuje wizję powrotu wygnańców do świętego miasta i radości stolicy gotującej się do przyjęcia powracających. Wreszcie PsSal 17 wyraża życzenie nadejścia Mesjasza i objęcia przez niego tronu Dawidowego w Jerozolimie, która po oczyszczeniu stanie się stolicą królestwa mesjańskiego i centrum życia polityczno-religijnego.

Pozostaje jeszcze do wyjaśnienia problem autorstwa *Psalmów Salomona*. J. Viteau opowiada się za jednym autorem.¹⁶⁵ Według niego czas kompozycji psalmów (69—47 r.) odpowiada okresowi twórczości literackiej jednego pisarza. Kolejnym argumentem na rzecz tej hipotezy byłaby pewna jednolitość konstrukcji, wyrażen i słownictwa. Cała kolekcja cechuje się podobnymi refleksjami, zabarwieniem uczuciowym oraz założeniami doktrynalnymi. Zachodzące zaś różnice w języku i tonie tłumaczą się różnorodnością tematyczną poszczególnych psalmów i nastawieniem psychicznym autora względem podjętego tematu. Wprawdzie hipoteza dwóch zbiorów nie wyklucza *a priori* jednego autora całej kolekcji, to

¹⁶³ Por. J. Viteau, dz. cyt., s. 100—104; J. Schüpphaus, dz. cyt., s. 151 nn.

¹⁶⁴ *Sibyllae quoque Judaicae notitiam usumque in his Psalmis animadvertere licet. Eo magis probatur in Aegypto, ubi Pompeius occisus est, Salomonis Psalmos compositos esse.* A. Hilgenfeld, dz. cyt., s. XVII.

¹⁶⁵ J. Viteau, dz. cyt., s. 87 n. Por. E. E. Geiger, dz. cyt., s. 24; I. Lévi, art. cyt., s. 175; L. C. Fillion, art. cyt., kol. 845; G. Maier, dz. cyt., s. 281.

jednak bardziej harmonizuje z przyjęciem autorstwa kilku (przynajmniej dwóch) osób.¹⁶⁶ To tłumaczyłoby także różnice językowe między psalmami pierwszej i drugiej kolekcji. Podobieństwo konstrukcji i frazeologii bierze się stąd, że autorzy psalmów korzystali ze wspólnego źródła ST. Pewne ujednoczenie w tonie refleksyjno dydaktycznym jest skutkiem adaptacji redakcyjnych.

Zdaniem J. Viteau autor pochodził ze środowiska faryzeuszy i był kapłanem. Świadczy o tym fakt, że psalmy kładą duży nacisk na profanację świątyni, samo sanktuarium, Jerozolimę i ofiary. Interesują się one także czystością przepisaną przez Prawo, nawet w zakresie życia domowego (PsSal 3, 7—10). Autor psalmów wyraża ból z tego powodu, że urząd kapłański pełnią ludzie nie mający do tego prawa (PsSal 8, 12). Według niego jedynym królem jest Bóg, który ustanowi Mesjasza swym królem i kapłanem (PsSal 17, 1—4. 23—51). Ulubionym źródłem autora kolekcji są pisma pochodzenia kapłańskiego (Wj; Ez). Jego pobożność zaś bardziej odpowiada religijnej formacji kapłanów niż laików. Uwagi J. Viteau mogą mieć również zastosowanie w przypadku hipotezy kilku autorów.

XIII. *SITZ IM LEBEN*

Przez *Sitz im Leben* utworu rozumie się sytuację, która wpłynęła na jego powstanie. Dzięki badaniom H. Gunkela wiadomo, że większość psalmów kanonicznych powstała na użytek kultu. Pieśni te towarzyszyły różnym czynnościom liturgicznym. Niektórzy uczeni jednak sceptycznie ocenili możliwość kultycznego *Sitz im Leben* psalmodii późniejszego okresu. H. L. Jansen poświęcił temu zagadnieniu wiele uwagi dochodząc do wniosku, że późnoizraelska psalmodia powstała poza kultem.¹⁶⁷ Należy dodać, że chodziło mu o kult świątynny. Według H. L. Jansena mądrościowy charakter tych psalmów każe szukać ich *Sitz im Leben* w sytuacji dydaktycznej. Przede wszystkim wchodzi w rachubę potrzeby szkoły, gdzie uczono przepisów Prawa i sztuki życia według zasad religijnych. Ośrodki oddziaływania mądrościowego mieściły się w świątyni i synagogach pełniących funkcję szkoły. Jansen powołuje się na świadectwo Filona, który określił synagogę terminem *didaskaleion* (*De vita Mosis* II, 216). Zdaniem norweskiego uczonego *Psalm*

¹⁶⁶ Por. J. Wellhausen, dz. cyt., s. 112; R. Kittel, art. cyt., s. 128; G. B. Gray, art. cyt., s. 628; O. Eissfeld, dz. cyt., s. 830; J. Schüpphause, dz. cyt., s. 142.

¹⁶⁷ H. L. Jansen, dz. cyt., s. 95—133.

Salomona powstały przede wszystkim na użytek szkolny łącząc modlitwę z pouczeniem.¹⁶⁸ Miały one ułatwić słuchaczom przeżycie religijne i przekazać prawdy niezbędne dla pobożnego życia. Jansen uwzględnia również zastosowanie niektórych psalmów w świątyni, ale w ramach modlitw prywatnych poza oficjalnym kultem (np. PsSal 7; 12; 16).¹⁶⁹ S. Mowinckel także zaliczył *Psalmy Salomona* do psalmodii pouczającej (*the learned psalmography*), odmawiając jej kultycznego *Sitz im Leben*.¹⁷⁰

Wydaje się jednak, że wyrażone opinie zbyt jednostronnie ujmują zagadnienie. Przede wszystkim warto zwrócić uwagę na zasadniczą funkcję synagogi jako domu modlitwy. M. Hengel wykazał, że najwcześniej i najczęściej stosowanym terminem w diasporze na określenie synagogi było słowo *proseuche*, które praktycznie nie występuje w greczyźnie pozabiblijnej.¹⁷¹ Tłumacze LXX zaś oddają tym rzeczownikiem hebr. *tefillah*. Z kolei rzeczownik *tefillah* może oznaczać modlitwę w formie prozaicznej lub hymnicznej. Funkcjonowanie synagog diaspory egipskiej od początku więc było nastawione na liturgię słowa.¹⁷² Filon Aleksandryjski, czołowy reprezentant tego środowiska, przekazał cenne informacje na temat roli hymnów w liturgii synagogalnej. Słowo *hymnos* oznacza u niego psalmy kanoniczne lub inne utwory komponowane przez uczestników zgromadzenia liturgicznego. Wymownym przy-

¹⁶⁸ Tamże, s. 111—115.

¹⁶⁹ Tamże, s. 121 nn.

¹⁷⁰ S. Mowinckel, dz. cyt., s. 104—125, zwł. s. 118 nn. Autor określa globalnie psalmodię późnoizraelską jako *non-cultic psalmography*. Tamże, s. 109.

¹⁷¹ M. Hengel, *Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina*. W: *Tradition und Glaube*. Fest. K. G. Kühn, Göttingen 1971 s. 157—184, zwł. s. 161.

¹⁷² M. Hengel cytuje wypowiedź historyka aleksandryjskiego Agatharchidesa z Knidos (ok. 200 r. przed Ch.), który wzmiankuje o modlitwach synagogalnych podczas szabatu: „w sanktuariach (*en tois hierois*) modlą się z podniesionymi rękoma aż do wieczora”. Podobnie wypowiada się Filon (*De vita cont.* 66). Por. FlavAp 1,209. O roli psalmów i hymnów w liturgii diaspory świadczy również 3 Mch 6—7. Nie wydaje się również prawdopodobne, by liturgia słowa była czymś drugorzędym w synagogach palestyńskich. Jeden z czołowych znawców tego zagadnienia pisze: *Bekanntlich bildet Gebet (tefillah) schlechthin das Hauptstück der synagogalen Andacht*. S. Krauss, *Synagogale Altertümer*, Berlin 1922 s. 95. Por. I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt a. Main 1931 (=Hildesheim 1967); P. Billerbeck, *Ein Synagogengottesdienst in Jesu Tagen*, ZNW 55(1964) s. 143—161; K. Hruby, *Geschichtlicher Überblick über die Anfänge der synagogalen Liturgie und ihre Entwicklung*, *Judaica* 18(1962) s. 193—214.

kładem jest opis liturgii terapeutów, którzy prowadzili życie o charakterze monastycznym w okolicy Aleksandrii: „Następnie (tzn. po homilii) przewodniczący powstawszy śpiewa hymn ułożony na (cześć) Boga. Jest to nowy hymn ułożony przez niego samego lub jakiś wcześniejszy dawniejszych poetów. Oni bowiem pozostawili hymny o różnych rytmach i melodiach” (*De vita cont.* 80). Z opisu Filona wynika, że pozostali uczestnicy liturgii także śpiewali solowo lub chórowo (tamże, 80. 83). Przeżywając pamiętkę cudownego przejścia przez Morze Czerwone, „mężczyźni i kobiety uniesieni entuzjazmem, jako jeden chór, śpiewali hymny dziękczynne na cześć Boga Zbawcy” (tamże, 87). Można przytoczyć również inne wypowiedzi Filona, które świadczą o roli psalmów komponowanych z różnych okazji dla potrzeb liturgicznych.¹⁷³

Rzecz zrozumiała, że liturgia synagogalna miała odmienny charakter od ofiarniczej liturgii świątynnej. Niemożność składania ofiar poza świątynią jerozolimską sprawiła, że w liturgii synagogalnej akcentowano głównie „ofiary warg”. Wobec konieczności nowego kultu stanęła również gmina qumrańska, która zerwała ze świątynią w Jerozolimie.¹⁷⁴ Prawdopodobnie kolekcja psalmów *Hodayot* (1 QH) powstała dla potrzeb qumrańskiej liturgii słowa.¹⁷⁵ Negatywna ocena kultycznego *Sitz im Leben* psalmidii późnoizraelskiej może odnosić się więc tylko do kategorii kultu świątynnego, a nie synagogalnego.¹⁷⁶ Powstanie synagogalnej liturgii słowa, obok ofiarniczej liturgii świątynnej, stworzyło zapotrzebowanie na nowe modlitwy i psalmy. Istnieją uzasadnione podstawy do przypuszczeń, że wiele utworów psalmicznych z ostatnich stuleci przed Chr. ma swoje *Sitz im Leben* w liturgii synagogi. To wyjaśnia również ich dydaktyczny charakter. Synagoga bowiem była nie tylko domem modlitwy, ale i szkołą życia religijnego. Obydwie funkcje ściśle wiązały się ze sobą.

¹⁷³ Zob. G. Delling, *Hymnos*. W: TWNT, t. 8 s. 499 n.

¹⁷⁴ Por. H. Haag, *Das liturgische Leben der Qumrangemeinde*, ALW 10(1967) s. 78—109, zwł. 101—109; G. Klinzig, *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im NT*, Göttingen 1971 s. 93—106.

¹⁷⁵ Por. B. Reicke, *Remarques sur l'histoire de la forme (Formgeschichte) des textes de Qumran*. W: *Les Manuscrits de la Mer Morte. Colloque de Strasbourg 1955*, Paris 1957 s. 38—44; S. Holm — Nielsen, *Hodayot. Psalms from Qumran*, Aarhus 1960 s. 332—348; M. Delcor, *Les Hymnes de Qumran (Hodayot)*, Paris 1962 s. 24 nn. Po linii zaś H. L. Jansena poszło wyjaśnienie H. Bardtke, który przypisał qumrańskim *Hodayot* katechetyczną funkcję. Zob. H. Bardtke, *Considérations sur les cantiques de Qumran*, RB 63(1956) s. 220—223. Funkcja katechetyczna nie wyklucza jednak liturgicznej. Por. W. Tyloch, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 1963 s. 250 n.

¹⁷⁶ Por. S. Holm — Nielsen, *The Importance of Late Jewish Psalms*, StTh 14 (1960) s. 9 nn.

Pewne dane wskazywałyby, że *Psalmi Salomona* wykorzystano dla śpiewu liturgicznego w diasporze egipskiej, gdzie przygotowano grecką wersję utworu. Wskaźnikiem jego adaptacji muzycznej są określenia zawarte w tytułach (*psalmos, meta odes, hymnos*) oraz dwukrotnie wzmiankowana *diapsalma* (17, 31; 18, 10), która odpowiada hebr. *selah* w psalterzu kanonicznym. Trudno jednak stwierdzić, czy określenia wskazujące na przeznaczenie psalmów znajdowały się już w oryginale hebrajskim. Zdaniem J. Viteau mogły one powstać najwcześniej w okresie działalności redaktora, który zebrał psalmy w jedną kolekcję.¹⁷⁷ W związku z tym nasuwa się pytanie o *Sitz im Leben* poszczególnych psalmów, zanim weszły one do kolekcji. Wielu autorów uważa, że omawiane psalmy od początku były związane z liturgią synagogałną.¹⁷⁸ Przemawia za tym ich struktura lamentacyjno-modlitewna oraz charakter kolektywny. Wiadomo również, że rozwój instytucji synagogałnej i jej liturgii w znacznej mierze zależał od faryzeuszy.¹⁷⁹ Z tego zaś środowiska wyszły *Psalmi Salomona*.

XIV. TEOLOGIA

1. Problem metodologiczny

Oprócz kilku publikacji poświęconych szczegółowym aspektom tematycznym *Psalmów Salomona* ukazały się również opracowania przedstawiające całokształt treści teologicznych utworu. Ich autorzy stanęli przed problemem systematyzacji materiału.¹⁸⁰ Za-

¹⁷⁷ J. Viteau, dz. cyt., s. 95 n.

¹⁷⁸ Por. J. Wellhausen, dz. cyt., s. 131; R. Kittel, art. cyt., s. 128; J. Viteau, dz. cyt., s. 106; S. Holm — Nielsen, *Erwägungen*, art. cyt., s. 119; J. Schüpphaus, dz. cyt., s. 142. 151. Na uwagę zasługuje fakt, że utwór kilka razy nawiązuje do synagogi (PsSal 4,1; 5,1; 10,7; 17,16; 17,43).

¹⁷⁹ *The Synagogue may be considered a Pharisaic institution. Not that the Pharisees first instituted or founded it (...) But they developed it and perfected it, raised it to high prominence and gave it an central place in the religious life of the people, so that it could rival, if not even surpass, the Temple* J. Z. Lauterbach, *The Pharisees and Their Teachings*, HUCA 6(1929) s. 119.

¹⁸⁰ Podobny zresztą problem pojawił się w związku z kryteriami w teologii biblijnej. Por. J. Harvey, *L'avenement de la théologie biblique diachronique de l'Ancien Testament. La décennie 1960—1970*, BTB 1(1971) s. 5—31; W. J. Harrington, *Théologie du Nouveau Testament: deux approches récentes*, BTB 1(1971) s. 173—192; G. F. Hasel, *Théologie de l'Ancien Testament: à la recherche d'une méthodologie*, BTB 2(1972) s. 179—200; P. Grech, *Problèmes méthodologiques contemporains dans la théologie du Nouveau Testament*, BTB 2(1972) s. 263—282.

stosowano różne kryteria porządkujące. J. Lindblom z jednej strony podkreślił ideę sprawiedliwości Boga, który objawił się w naturze, historii, wybraniu, przymierzu i prawie, z drugiej zaś ideę miłości modyfikującą pierwszy aspekt. Według niego psalmy o perspektywie eschatologiczno-mesjańskiej przynoszą rozwiązanie konfliktu między objawionymi prawdami i faktyczną sytuacją życiową.¹⁸¹ Zasługa Lindbloma polega na opracowaniu pierwszej syntezy teologicznej utworu. Trzeba jednak przyznać, że uległ on pewnemu aprioryzmowi podchodząc do zagadnienia zbyt schematycznie.¹⁸² Do tradycyjnego schematu nawiązał również J. Viteau, który ujął zawartość doktrynalną utworu w sześciu punktach: Bóg, aniołowie, człowiek, sprawiedliwy i grzesznik, eschatologia, stan polityczno-religijny kraju i mesjanizm.¹⁸³

Z kolei H. Braun wyszedł z pojęcia Boga miłosierdzia (*eleos*) przyznając mu rolę przewodnią. Następnie przedstawił motywy, dla których sprawiedliwy może liczyć na miłosierdzie oraz przekonania wypowiadających się w psalmach o realizacji tego miłosierdzia. Czwarta część artykułu jest omówieniem relacji między ideą miłosierdzia i mesjanologią.¹⁸⁴ Koncepcji Brauna zarzuca się to, że nie jest wolna od teologicznego schematyzmu, który został wyznaczony alternatywą: działanie Boga z udziałem człowieka (*synergism*) albo suwerenne działanie Boga (*sola gratia*).¹⁸⁵ Nadto Braun podporządkował historyczne tło teologii psalmów posługując się przy tym tekstami na zasadzie konkordancji. Zresztą samo założenie, że idea miłosierdzia Bożego jest przewodnim motywem utworu, wymaga gruntowniejszego uzasadnienia.

Cytowana już monografia J. Schüpphause jest ostatnią publikacją na temat teologii *Psalmów Salomona*. Autor wyszedł od analizy formalno-treściowej poszczególnych psalmów.¹⁸⁶ Na podstawie ich formy, redakcji i treści wyróżnił dwa zbiory cechujące się odrębną tematyką. Pierwszy koncentruje się na temacie pomocy Boga w sytuacji zagrożenia ze strony nieprzyjaciół, drugi natomiast

¹⁸¹ J. Lindblom, *Senjudiskt fromhetslif enligt Salomos psaltare*, Uppsala 1909.

¹⁸² Lindblom hat sich bei seiner Untersuchung fraglos von einer sehr systematisch-schematischen Betrachtungsweise leiten lassen, die sich zudem durch ein bestimmtes nt. Vorverständnis beeinflusst zeigt. J. Schüpphaus, dz. cyt., s. 12.

¹⁸³ J. Viteau, dz. cyt., s. 46—84.

¹⁸⁴ H. Braun, *Vom Erbarmen Gottes über den Gerechten. Zur Theologie der Psalmen Salomos*, ZNW 43 (1950/51) s. 1—54.

¹⁸⁵ Zob. G. Maier, dz. cyt., s. 319; J. Schüpphaus, dz. cyt., s. 14 przyp. 110.

¹⁸⁶ J. Schüpphaus, dz. cyt., s. 21—74.

na idei sprawiedliwości Boga.¹⁸⁷ Następnie Schüpphaus wskazał na odmienną tendencję obydwu kręgów tematycznych. Pierwszy jest inspirowany prośbą do Boga, by zechciał przyjść z pomocą w trudnej sytuacji, oddalił ucisk i zainauguował wieczne zbawienie. Drugi zaś dąży do ukazania sprawiedliwym ich pozycji i zadań względem Boga w nawiązaniu do interpretacji historycznych wydarzeń.¹⁸⁸ Wreszcie autor monografii omówił wzajemne powiązania obydwu kręgów tematycznych na płaszczyźnie ogólnej koncepcji historyczno-teologicznej, antropologicznej i eschatologicznej.¹⁸⁹ Oryginalnym wkładem Schüpphauusa jest przedstawienie tematów teologicznych według zasad wyprowadzonych z samego utworu, a nie według umownych schematów.¹⁹⁰ Uniknął on w ten sposób zbyt konkordancyjnego potraktowania tekstu oraz zatarcia granicy między tym historycznym i jego teologiczną interpretacją.

2. Idee przewodnie

a. Sprawiedliwość Boga

Idea sprawiedliwości Boga jest dominantą drugiego zbioru, ale również występuje w refleksyjnych fragmentach psalmów lamentacyjno-modlitewnych, które prawdopodobnie zostały przerobione i uzupełnione przez późniejszych redaktorów.¹⁹¹ Rzeczownik *dykaiošyne* występuje w różnych psalmach i uchodzi za kluczowy w całym utworze.¹⁹² Należy także wspomnieć o występującym czasowniku *dikaioo* i przymiotniku *dikaioš*, które wiążą się treściowo z rzeczownikiem tematycznym.¹⁹³

Objawienie sprawiedliwości Boga w historii. Cała historia świadczy o sprawiedliwości Boga, który karał Izraela i narody za wykroczenia. Karzące interwencje Boga są

¹⁸⁷ Tamże, s. 74—82.

¹⁸⁸ Tamże, s. 83—117.

¹⁸⁹ Tamże, s. 117—137.

¹⁹⁰ W dalszym przedstawieniu idei przewodnich utworu wykorzystano kryteria porządkujące materiał, które zostały wypracowane przez J. Schüpphauusa.

¹⁹¹ *Das Stichwort (Gerechtigkeit Gottes) kennzeichnet in jedem Fall die sachliche Mitte des Themenkreises.* J. Schüpphaus, dz. cyt., s. 84. (Por. J. Viteau, dz. cyt., s. 47 n.)

¹⁹² PsSal 2,15; 4,24; 5,17; 8,24 nn.; 9,2,4,5; 17,23,26,29,37,40; 18,7.

¹⁹³ Forma przymiotnikowa występuje w PsSal 2,10,18,32; 5,1; 8,8; 9,2; 10,5; 17,32, zaś czasownikowa w 8,23; 9,2. Pozostałe przypadki (2,15; 3,5; 4,8; 8,7,26) z czasownikiem *dikaiooumai* nie mają już Boga za podmiot, choć trudno odmówić tym wypowiedziom teologicznego znaczenia.

objawieniem Jego sprawiedliwości (2,10.15 nn.; 8,7 nn. 23; 9,2; 10,5). Dzięki temu działaniu Izraelici i poganie mieli możliwość poznania, że Bóg jest sprawiedliwy (2,10.15.32; 5,1; 8,8.25 n.; 9,2; 17,10). Sprawiedliwość Boża ingerowała w historię od momentu stworzenia (8,7; 10,4). Przejawem kary względem Izraela była niewola babilońska (9,2), a także inwazja Pompejusza. Bóg ukarał bezbożnych, którzy nieprawościami dorównali poganom (1,8; 8,13; 17,15) i dopuścił wojnę przeciw Jerozolimie i całemu krajowi (1,1 nn.; 8,15), zaślepienie przywódców (8,14.16—19), wydanie mieszkańców stolicy na łup poganom (2,1—8; 8,14.18) oraz profanację świątyni (2,2.5; 17,13). Bóg zezwolił również poganom na szyderstwa i upokorzenie Żydów (2,6.11 nn.; 17,12), a nawet ich wymordowanie (8,20). W ten sposób bezbożni Izraelici zapłacili za swoje grzechy (2,7.16.25. 34 n.; 17,8). Tym razem nie dostąpili oni miłosierdzia Bożego (17,9; 13,2 n.; 16,5). Narzędziem kary Bożej był Pompejusz, który doprowadził do upadku, deportacji i wykreślenia Żydów z pamięci ludzkiej (2,17; 17,7).

Kara Boża dosięgnęła jednak i bezbożnych pogan, zwłaszcza Pompejusza. Wkrótce bowiem jego zwycięstwo zamieniło się w klęskę (2,26 n.). On sam zaś został ukarany śmiercią i pozbawiony pogrzebu (2,26), co dla Izraelitów było wyrazem wyjątkowego upokorzenia.

Następnie sprawiedliwość Boża objawia się w ocaleniu tych którzy nie przyłączyli się do bezbożnych. Do nich właśnie odnoszą się określenia: „sprawiedliwi” i „bojący się Boga”. Sprawiedliwi dostąpili miłosierdzia Bożego (15,1; 8,32; 13,1 nn.; 16,1). Wprawdzie kara spadająca na naród i ich dotknęła (8,25; 13,1 nn.; 16,1 nn.), to jednak zostali wybawieni od głodu i śmierci (13,1 n.; 16,2) oraz wszelkiego ucisku (15,1; 13,1.4; 16,4 n.; por. 2,35 n.; 10,3 n.; 13,10). Wydarzenia związane z inwazją Pompejusza objawiły sprawiedliwość Bożą, która działa w teraźniejszości i będzie kontynuowana w przyszłości.

Objawienie sprawiedliwości Boga w teraźniejszości. Sprawiedliwy Bóg jest również potężnym sędzią (2,18.32; 4,24.92) i królem (2,29.32; 5,19; 17,1.3.34.46) nie tylko dla Izraela, ale całego świata (2,32; 8,24; 9,2; 17,3). Nie ma On względu na osoby (2,18; 9,5), ani ich sytuację materialną (2,30; 5,11; 10,6; 15,1; 16,13 n.; 18,1 n.). Sprawiedliwość Boga jest jednak określona Jego miłosierdziem (*eleos*), którym obdarza całe stworzenie (18,1; 5,8 nn.). Istnienie stworzeń zależy wyłącznie od Boga (5,3 n.). Łaskawość ludzka nie daje żadnych nadziei, ponieważ jest ograniczoną, zmienną i interesowną (5,13). Jedynie dobroć i wierność Boga

może być bezpieczną gwarancją spodziewanego dobra (5,11.14; 18,1).

Bóg kieruje swymi stworzeniami, zna ich potrzeby i rozdziela dary zapobiegając brakom (18,2; 5,12 nn.). On żywi biednych i głodnych (5,2.8; 10,6), troszczy się o królów i całe narody (5,11) oraz świat zwierząt (5,9 n.). On rozlewa na ziemię swą miłosierzną dobroć (5,15; 18,1). Baczy jednak na to, aby zbytek nie doprowadził ludzi do grzechu (5,16). W szczególny sposób Bóg otacza opieką Izraela (18,1; 7,8; 9,11; 11,9), który stał się Jego dziedzictwem (14,5; 7,2). Bóg wybrał naród izraelski na lud przymierza i zobowiązał go do wierności (9,8 n.). Pomaga mu w potrzebie (13,1; 15,1) i udziela mu siły (16,13; 2,36). Miłosierdzie i pomoc Boża towarzyszą domowi Izraela przez wieki (11,9; 9,11; 10,8; 12,6).

Sprawiedliwość Boga ogarnia działanie oraz myśli człowieka. Przed Bogiem nic się nie ukryje (9,4; 14,8; 18,2). On zna dobre i złe działanie, nawet dokonywane w skrytości przed innymi ludźmi (14,8; 9,3). Zna również zamysły serca człowieka (14,8). Bóg dostrzega więc nienagannych sprawiedliwych, którzy reprezentują prawdziwego Izraela, oraz grzeszników uważających się za niezależnych od Niego. Przeto sprawiedliwość Boga w terażniejszości przybiera formę kary względem drugich i miłosierno-wychowawczego działania względem pierwszych. Opis odpłaty za grzechy popełniane seryjnie różnicuje się w poszczególnych psalmach. M. in. mówi się o zesłaniu utrapień (4,15), bezradności (4,15; 12,4) i nędzy (4,6.15.17), wystawieniu na pośmiewisko 2,11 n.; 17,12; 2,19); 4,7), zniewagi (2,26 n.) i wstyd (2,19.25.31; 4.14 nn.). Pozbawienie się opieki Bożej prowadzi do śmierci 13,2; 14,9; 15,7; 16,2) i zatracenia (2,31; 3,11; 9,5; 12,6; 13,11; 14,9; 15,9; 16,5; 17,24), trwania w upadku (3,9; 13,6; 17,7) oraz zerwania ze sprawiedliwymi (2,34; 4,8; 12,4). Nieprawość idzie za człowiekiem do podziemia (15,10), skazując go na ciemności i unicestwienie (14,9; 15,10). Pamięć o nich zaginie na zawsze (2,17; 3,11; 13,11).

W stosunku do sprawiedliwych, którym zdarzają się grzechy, Bóg stosuje łagodną karę w celu wychowawczym (8,26; 7,9; 8,29; 10,1 nn.; 13,7 nn.; 14,1) kierując się miłosierdziem (8,32; 2,33; 18,3). Przy różnych okazjach wzmiankowane miłosierdzie jest wyrazem wierności Boga względem dotrzymujących zobowiązań przymierza. Doświadczają oni również ucisku ze strony wrogów (1,1; 2,1 nn.; 5,5 nn.; 7,1; 8,1.14.30; 9,8), nędzy (3,5; 15,1; 12,1), szyderstwa (2,23); od bezbożnych (2,19 nn.), ale są ocaleni od zraty (13,2; 15,7; 16,5) i całkowitego upadku (13,6; 3,5). Bóg chłoscze sprawiedliwych jak pierworodnego syna (13,9; 18,4). Pragnie ich odwieść od złej drogi, aby więcej nie popełniali grzechów (10,1). Skłania ich do powsta-

nia (3,1; 16,1) i poprawy (9,10). Chętnie zaś okazuje przebaczenie wyznającym winę i wysłuchuje ich modlitw (9,6 n.).

Objawienie końcowej sprawiedliwości Boga. Dopełniająca się w historii i terażniejszości sprawiedliwość Boga zmierza do definitywnego końca, którym będzie ostateczny i wieczny sąd nad ludźmi (15,12n.; 17,34nn.; 18,6nn.). Wtedy nastąpi nieodwołalny podział na sprawiedliwych i bezbożnych (2,33 n). Ci ostatni zostaną pozbawieni na zawsze dóbr Boga i potępieni na wieki (3,11; 13,11; 14,9; 15,12). Sprawiedliwi natomiast dostąpią miłosierdzia (18,5; 14,9; 15,13; 18,9), zbawienia (17,44; 18,6) i radości (10,8; 14,10). Będzie to dla nich ostatnie doświadczenie (17,42; 18,7) i oczyszczenie (17,45; 18,5), które uformuje z nich lud Boga (17,26.32.43). Dzień sądu ostatecznego uwolni sprawiedliwych od bezbożnych (2,35; 4,23; 17,22.27.36) i przyniesie im spełnienie zbawczych obietnic (12,6; 7,10; 11,8; 17,5). Dotyczy to zwłaszcza zmartwychwstania ku wiecznemu życiu (3,12; 13,11; 14,3) w radości (14,10) i pod panowaniem Boga (5,18).¹⁰⁴

Bóg dopełni ostatecznej sprawiedliwości posyłając Mesjasza (18,5.7; 17,32 nn.).¹⁰⁵ Pomazaniec Pana zrealizuje Jego wolę (18,5; 17,44) i przyczyni się do ingerencji sprawiedliwości Boga (17,32.42 nn.; 18,7 nn.). Mesjasz będzie doskonałym sprawiedliwym (17,32), pełnym Bożej sprawiedliwości i mądrości (17,37; 18,7). Będzie on potężny mocą Boga (17,34.39), a nie człowieka (17,33), dzięki czemu nikt go nie pokona (17,39). Wolny od wszelkiego grzechu (17,36), stanie się skutecznym wykonawcą zleczonej misji (17,37). Mesjasz dokona karzącego sądu nad całą ziemią (17,35), poganami (17,34) i grzesznikami (17,36), których odłączy od sprawiedliwych, aby tym samym oddzielić grzech i nieprawość (17,27). On zniweczy na zawsze wszelką nieprawość (17,23 n.) oraz oczyści prawdziwego Izraela z jego skaz (17,42). Postara się również o to, aby w przyszłości nie dosięgała go żadna przemoc i nieprawość (17,41). Jak pasterz poprowadzi sprawiedliwych drogą, z której więcej nie zбочą (17,40). Królewski Pomazaniec stanie się więc karcicielem i pa-

¹⁰⁴ Na temat idei zmartwychwstania w *Psalmach Salomona* zob. J. Viteau, dz. cyt., s. 58 nn.; M. Delcor, art. cyt., kol. 242 nn.

¹⁰⁵ Idee mesjańskie utworu były tematem różnych opracowań: L. Gry, *Le Messie de Psalms de Salomon*, Le Muséon 7(1906) s. 231—248; A. ab Alpe, *Christologia in Psalmis Salomonis*, VD 11 (1931) s. 56—59.84—88.110—120; J. Viteau, dz. cyt., s. 68—84; M. A. Chevallier, *L'Esprit et le Messie dans le bas-judaïsme et le Nouveau Testament*, Paris 1958 s. 10—17; C. Burger, *Jesus als Davidsson*, Göttingen 1970 s. 17 nn.; M. Delcor, art. cyt., kol. 244 n.; J. Łach, *Jezus Syn Dawida*, Warszawa 1973 s. 209—212.

sterzem oczyszczonego Izraela i wprowadzi go do zbawienia (18,6; 17,44).

Sprawiedliwi i bezbożni. Idea sprawiedliwości Bożej wiąże się ściśle z podziałem na sprawiedliwych i bezbożnych, który został przyjęty z tradycji biblijnej, zwłaszcza psalmicznej i mądrościowej (hebr. *saddiq/raša'*). O ile tradycja mądrościowa stosowała głównie podobne pojęcia antytetyczne dla podkreślenia stosunku człowieka do człowieka, to psalmiczna raczej uwydatniała przez nie stosunek ludzi do Boga i przymierza. W odróżnieniu od psalmów kanonicznych chodzi w *Psalmach Salomona* o określony typ stosunku do Boga w związku z sytuacją historyczną, która podzieliła społeczność izraelską na dwie zasadnicze grupy. W psalterzu kanonicznym brak wyraźnego tła historycznego dla podziału na sprawiedliwych i grzeszników.

Bezbożni to inaczej grzesznicy (*hamartolos*), nieprawi (*anomos* lub *paranomos*), niesprawiedliwi (*adikos*), występni (*bebelos*), pyśzni (*hyperefanos*) lub pochlebcy (*anthropareskos*).¹⁹⁶ Określenia uwydatniają przede wszystkim ich stosunek do Boga i Jego sprawiedliwości a następnie ich zło postępowawania. Chodzi przy tym o całą grzeszną postawę, a nie sporadyczne wykroczenia, jak w przypadku sprawiedliwych (3,10). W zakres nieprawości wchodzi także grzechy popełnione w skrytości (1,5.7; 2,3.11; 4,4 n.; 8,8 nn.), ubrane w pozory (4,4.9 nn.; 12,1 nn.), nawet zakamuflowane gorliwością (4,3), które jednak znane są Bogu (2,12.17; 4,7; 8,8). Nie ma różnicy między bezbożnymi Żydami i poganami, gdyż obydwie grupy jednakowo występują przeciw sprawiedliwości Boga zasługując na wspólne określenie: *hamartoloi* lub *anomoi*. Postawę grzeszników cechuje wyniosłość (1,5 nn.; 2,1.25.28; 4,24; 17,6.23.41) i stronienie od Boga (4,1; 17,13). W charakterystyce bezbożnych podkreśla się to, że nie uznają Boga (2,29.31), nie myślą o Nim (4,21; 14,7), nie lękają się Go (4,21), ani Go szanują (4,11; 8,11; 17,5) natomiast poddają się żądom (2,24; 4,10.11.20; 14,7) i przewrotności (17,20). Z takiej postawy pochodzi każdy ich zły czyn, który zasługuje na miano niesprawiedliwości (*adikia*), nieprawości (*anomia*), grzechu (*hamartia*), pychy (*hyperefania*) i zgorszenia (*skandalon*).¹⁹⁷ Pycha doprowadziła grzeszników do zajęcia tronu Dawidowego

¹⁹⁶ *Hamartolos* — 1,1; 2,1.16.34.35; 3,9.11.12; 4,2.8.32; 12,6; 13,2.5.6.7.8.11; 14,6; 15,5.8.10.11.12.13; 16,2.5; 17,5.23.25.36; *anomo/paranomos* — 4,9.11.19.23; 12,1.3.4; 14,6; 17,11.18.24; *adikos* — 4,10; 12,5; 15,4; 17,22; *bebelos* — 2,13; 4,1; 17,45; *hyperefanos* — 2,31; *anthropareskos* — 4,7.8.19.

¹⁹⁷ *Adikia* — 2,12; 4,24; 9,3.5; *anomia* — 1,8; 2,3.12; 9,2; 15,8.10; *hamartia* — 1,7; 2; 7,16; 3,10; 4,3; 8,8.13; 14,6; 15,11; 17,20; *hamartema* — 17,8; *paranomia* — 4,1.12; 8,9; 17,20; *hyperefania* — 17,13; *skandalon* — 4,23.

(17,6), zburzenia murów świątynnych i profanacji sanktuarium (2,1 n.), zbeszczeszczenie ołtarza i ofiar (2,3; 8,11 n.). Kierowani bezwstydem (2,23 n.) i żądzami (4,3 n.) posuwali się do kłamstwa i podstępu (4,4.10). W swoim postępowaniu nie znali prawa, miłosierdzia i wierności (17,15.19 n.). Odrzucając Boga, sami zostali przez Niego odrzuceni.

Przeciwnieństwem grzeszników są sprawiedliwi (*dikaios*), którzy noszą miano świętych (*hosios*), bojących się Boga (*pfoboumenos ton Theon*), miłujących Boga (*agapan ton Theon*), sług Bożych (*doulos* lub *pais*), Izraela i domu Jakuba.¹⁹⁸ Oni właśnie poznali i uznali sprawiedliwość Boga (3,3; 5,1). Oddali jej cześć, choć sami zostali objęci karzącym działaniem (8,26.29; 3,3; 7,9). Nie ustali jednak w ciągłym uwielbieniu sprawiedliwego sędziego (2,33), uważając to za powinność stworzeń (15,2 nn.). Uznanie sprawiedliwości Boga umożliwiło im rozumienie sensu bolesnych doświadczeń, jako zbawczego karcenia (3,4 n.), oraz przyjęcia go z wdzięcznością. Sprawiedliwych cechuje ufność pokładana w Bogu, który przychodzi z pomocą (16,6). Wyrazem takiej postawy jest modlitwa wyrażająca prośbę, aby Bóg dał siłę w przyjęciu odmiennego losu (16,11). Sprawiedliwi mają świadomość własnej niewystarczalności i słabości. Przyznają się do popełnionych grzechów (13,5.10; 3,7; 9,4). Ich grzechy jednak, w przeciwieństwie do bezbożnych, nie są świadomym wystąpieniem przeciw Bogu (*agnoia* — 3,8; 13,7; 18,4), ale i z nich pragną się uwolnić (3,6 nn.) licząc na pomoc miłosierdzia Bożego (9,6 n.). Sprawiedliwi kierują się w swoim działaniu odpowiedzialnością wobec sprawiedliwości Boga (9,4 n.). Pomni jednak własnej niewystarczalności przyjmują postawę ubogich i uniżonych (*ptochos* — 5,2; 10,6; 15,1; 18,2; *tapeinos* — 5,11.12), zwłaszcza w obliczu nieprzyjaciół (2,22; 3,5 n.; 4,1 nn.; 7,1 nn.; 12,1 nn.; 13,1 nn.; 15,1; 16,1 nn.), nędzy (5,3 n.; 13,2) i grzechu (16,7.9).

b. Pomoc Boga w zagrożeniu ze strony nieprzyjaciół

Powyższy temat wysuwa się na pierwszy plan w psalmach z aluzjami do sytuacji historycznej, zwłaszcza w częściach lamentacyjno-modlitewnych, które przedstawiają zagrożenie i kierują prośbę o wybawienie.

¹⁹⁸*Dikaios* — 2,34.35; 3,3.4.5.6.7.11; 4,8; 9,7; 10,3; 13,6.7.8.9.11; 14,9; 15,6.7; 16,15; *hosios* — 2,36; 3,8; 4,1.6.8; 8,23.34; 9,3; 10,5.6; 12,4.6; 13,10.12; 14,3.10; 15,7; 17,16; *foboumenos ton Theon* — 2,33; 3,12; 4,23; 5,18; 6,5; 12,4; 13,12; 15,13; *eusebes* — 13,5; *doulos* — 2,37; 10,4; *pais* — 12,6; 17,21. O miłujących Boga jest mowa w 4,25; 6,6; 10,3; 14,1, natomiast o domu Jakuba w 7,10.

Przedstawienie trudnej sytuacji. Stan zagrożenia rozpoczął się od chwili, kiedy poganie pod wodzą Pompejusza zajęli kraj (1,1; 8,15). Wraz z wojną przyszła śmierć i ucisk ze strony wrogów (1,2; 8,1), którzy w niedługim czasie stanęli pod murami Jerozolimy. Obleżeni ufali w pomoc Boga, gdyż liczyli na Jego sprawiedliwość i byli przekonani o własnej sprawiedliwości (1,3). Podstawą do ufności było również dotychczasowe powodzenie (1,3 n.). Wszystko przemawiało za tym, że Bóg nie dopuści do klęski. Tymczasem rozwój wydarzeń wykazał, że Bóg nie wysłuchał modlitw. Mieszkańcy Jerozolimy uświadomili sobie, że ich nadzieje były próżne (1,5 n.; 8,3.6.8 nn.). Zawiodły podstawy pokładanej ufności i okupowani stanęli przed nieznaną przyszłością. Zajęcie zewnętrznej części miasta i atak na świątynię świadczył o karze Boga za dotychczasowe grzechy (9,9; 7,8), o których sprawiedliwi przedtem nie wiedzieli (1,7; 2,7.11; 8,9 n.; 17,5). Dopiero kara Boża ujawniła popełniane nieprawości (8,8; 2,11 nn.): nierząd (2,11 nn.; 4,4 n.; 8,9), niewierności małżeńskie (8,10), kłamstwa i zdrady (4,9 nn.; 12,1 nn.). Z tej racji (*dia touto* — 8,14) Bóg zesłał karę w postaci najazdu Pompejusza i zaślepił odpowiedzialnych przywódców Izraela (8,14.19), którzy z radością przyjęli Rzymianina jako przyjaciela (8,16—19). Bóg nawet zezwolił pogani-nowi na zajęcie świątyni, profanację ołtarza i „świętego świętych” (2,1—5). W końcu nastąpiło uprowadzenie do niewoli (2,6), hańba (2,6.11; 17,12) i morderstwa Żydów (8,20).

Historyczny rozwój wydarzeń ujawnił nie tylko zewnętrznych, ale również wewnętrznych wrogów. Ci ostatni okazali się o tyle niebezpieczni, że żyjąc w jednej wspólnocie zmięli do zgubnego celu w masce pobożnych gorliwców (4,3.6.8). Przez kłamstwa i zdradę doprowadzili do większego nieszczęścia (4,9 nn.; 12,3). W tej sytuacji wspólnota zwróciła się do Boga, gdyż żadna ludzka siła nie mogła zaradzić trudnościom. Lamentując prosiła ona o pomoc wobec zewnętrznych i wewnętrznych nieprzyjaciół.

Nadzieja na pomoc Boga. Pokładane nadzieje na pomoc Boga nie były bezpodstawne. Opierały się bowiem na przeszłych doświadczeniach ludu Bożego i historii przymierza. Wspólnota jerozolimska nie liczyła już na własną doskonałość i zasługi. Jedyne punktem odniesienia była pełna miłości wierność Boga, który wybrał Izraela i odrzucił pogan (7,2). On również umiłował swój naród (9,8), zamieszkał w nim przez Swoje Imię (7,6), uczynił go świętym dziedzictwem (7,2), szczególną własnością (9,8) i został Bogiem Izraela (9,8; 8,30.31; 5,5). Bóg dotrzymuje wierności (8,28), nie karze na wieki (9,9; 7,8). Pomoc Boga jest wyrazem Jego wierności (8,27 n.; 9,8; 7,5). Podstawą do nadziei były także

obietnice, które Bóg złożył domowi Dawida (17,4). Wierność Boga danym obietnicom stanowi gwarancję, że udzieli pomocy (7,10; 9,10; 11,1 nn.). Wreszcie motywem ufności było przekonanie, że Bóg przychyła się do pokornej prośby (7,7; 5,5).

Z nadziejami na pomoc Boga łączono oczekiwania na wyzwolenie (7,3), zrzucenie przemocy pogan (7,6), ich upadek (8,30), zebranie rozproszonego Izraela (8,28; 11,1 nn.) oraz zbawienie dla narodu i stolicy (11,8). Spodziewano się, że Bóg dokona sprawiedliwości za pośrednictwem królewskiego potomka Dawida, który podniesie Izraela (17,21). On odsunie bezbożnych przywódców, uwolni od pogan i oczyści Jerozolimę (17,22). On poprowadzi święty lud i stanie się sprawiedliwym sędzią dla wszystkich pokoleń (17,26), które podzieli według terytoriów (17,28). Nawet poganie zostaną podporządkowani władzy Boga (17,29n.), uznając Jego panowanie (17,30 n.). Natomiast pomoc Boga wobec nieprzyjaciół wewnętrznych będzie polegała na ich wyłączeniu ze społeczności świętych (12,4), wyniszczeniu (4,6.14.22; 12,4) i przyznaniu sprawiedliwym przewodnictwa (12,5).