

ks. Jacek Kucharski, Radom

POLE SEMANTYCZNE RZECZOWNIKOWEJ FORMY ἁγιασμός W KANONICZNYCH KSIĘGACH SEPTUAGINTY¹

Termin ὁ ἁγιασμός, rzeczownik rodzaju męskiego, z grupy nomina deverbalia, jest derywatem czasownika ἁγιάζειν², który szczątkowo spotyka się w późnej grece. A. DIHLE³ twierdzi, że w dużej części udowodnione jest dopiero żydowskie i chrześcijańskie użycie czasownika ἁγιάζειν i rzeczownika ἁγιασμός. Forma nominalna ἁγιασμός, pochodząca od czasownika ἁγιάζειν jako nomen actionis⁴, oznacza: "uświęcenie", "poświęcenie"⁵. Takie też znaczenie podstawowe (Grundbegriff) terminu ἁγιασμός podają zgodnie autorzy słowników⁶.

W artykule niniejszym przedmiotem naszych dociekań jest pole semantyczne rzeczownikowej formy ἁγιασμός w kanonicznych księgach greckiej Biblii ST⁷

Na wstępie kilka metodologicznych objaśnień. Pierwsze z nich dotyczy pojęcia: „pole semantyczne”. Aby właściwie zrozumieć znaczenie tego wyrażenia należy zdefiniować najpierw co rozumiemy pod słowem semantyka? Otóż semantyka - jest bardzo ogólnie mówiąc - nauką o znaczeniach jednostek językowych, w szczególności wyrazów, czyli leksemów, terminów⁸. Posługując się zatem wyrażeniem pole semantyczne mamy na myśli zbiór znaczeń jakie posiada analizowany przez nas w kontekstach termin czy leksem. Mówiąc dalej o terminie ἁγιασμός wskazujemy, że przedmiotem badań lingwistycznych będzie rzeczownik, który w tekście otrzyma również inne synonimiczne znaczenia jak: forma nominalna oraz leksem. Rzeczownik ten, omówiony zostanie w dwóch podstawowych relacjach: w odniesieniu do osób i rzeczy. W badaniach semantycznych⁹ nad rzeczownikiem ἁγιασμός, uwzględniając postulat współczesnej semantyki o konieczności łączenia synchronii z diachronią, zastosujemy obydwie z wymienionych metod, przedkładając jednak opis synchroniczny terminu, jako podstawowy dla ustalenia aktualnego znaczenia terminu zawartego w tekście pisanym. Diachronii zaś opartej na etymologii leksemów przypiszemy jedynie rolę uzupełniającą. Należy również podkreślić, iż nie wydobylibyśmy pełnej treści formy nominalnej ἁγιασμός, zawartej w kanonicznych księgach LXX, gdyby chciano na badaniach lingwistycznych poprzestać. Toteż nieodzownym krokiem metodologicznym staje się również konieczność w odniesieniu do kanonicznych tekstów greckiego przekładu ST, zastosowania metod egzegetycznych. Egzegezę pojmujemy oczywiście w sposób ściśle naukowy i wspólny, tj. analiza tekstu, kontekstu, wnioski teologiczne. W przeprowadzanych poniżej badaniach ceną pomoc stanowić będzie również szeroko stosowana w językoznawstwie i literaturoznawstwie metoda statystyki słów¹⁰. Wreszcie na koniec wypada wyjaśnić w tytule artykułu co rozumiemy posługując się określeniem kanoniczne księgi LXX? Mamy tu na myśli te spośród nich, które weszły w skład chrześcijańskiego kanonu ST, a więc księgi protokanoniczne (nazywane przez star-

szych Ojców Kościoła ὁμολογούμενοι - jednomyślnie uznane), powstałe pierwotnie w języku hebrajskim, względnie aramejskim, łącznie z tzw. Księgami deuterokanonicznymi (określanymi przez Ojców Kościoła mianem ἀντιλεγόμενοι - sporne lub ἀμφιβαλλόμενοι - dyskutowane), tj. Tb, Jdt, Ba, List Jeremiasza (=Ba 6), 1-2 Mch, Syr, Mdr oraz greckie dodatki Est 10, 4-16, 24 (według Vg.) i Dn 3, 24-90 tudzież Dn 13, 1-14, 42 (również według Vg.), nie znajdującymi się uprzednio w zbiorze ksiąg hebrajskich lecz zachowanymi i przyjętymi przez chrześcijaństwo na podstawie przekładu greckiego lub tekstu greckiego oryginalnego.

1. Ἁγιασμός w kanonicznych księgach LXX

Forma nominalna ἁγιασμός należy do leksemów, które niezbyt często obecne są na kartach greckiej Biblii ST. Ogółem występuje w niej 10 razy¹¹, w tym 9 razy¹² zachodzi w księgach kanonicznych. Rzeczownik ten pojawia się zarówno w części LXX, przełożonej z hebrajskiego oryginału, jak i w księgach zachowanych po grecku, co do których panuje przekonanie, iż posiadały semicki oryginał. Ponadto odnajdujemy go również w tekstach greckiej Biblii ST, powstałych pierwotnie w języku greckim. Obecnie, przyjrzymy się zatem wszystkim miejscom LXX zawierającym formę nominalną ἁγιασμός, uwzględniając w kolejności omawiania poszczególnych tekstów układ chrześcijańskiego kanonu ksiąg ST.

2. Ἁγιασμός w części LXX tłumaczonej z języka hebrajskiego

W części LXX, napisanej w oryginale po hebrajsku, rzeczownik ἁγιασμός, jak podkreślają O. PROCKSCH¹³ oraz H. SEEBAS¹⁴, nie posiada jednoznacznego odpowiednika, lecz odpowiada mu zespół hebrajskich terminów, w przeważającej części pochodnych od rdzenia שׁקר¹⁵. Dotyczy to tekstów LXX: Sdz 17,3 oraz Ez 22,8 i 45,4. W innych zaś miejscach, gdzie LXX posługuje się w przekładzie formą nominalną ἁγιασμός, jej hebrajskimi równoważnikami są: w Jr 6,16 termin מִרְגָּע גֹּזֵל wywodzący się z pnia גֹּזֵל, w przypadku zaś tekstu Am 2,11 słowo נִזְיָר pochodne od נִזָּר. W grupie tej, poza wyżej wymienionymi LXX umieścimy także Syr 7,31, ze względu na to, iż zachował się jego semicki oryginał w odnalezionych kodeksach hebrajskich.

Chronologicznie, po raz pierwszy rzeczownikową formę ἁγιασμός na kartach kanonicznych ksiąg Biblii greckiej ST, przełożonych z języka hebrajskiego, spotykamy w Sdz 17,3. Ten tekst należy do części czwartej całości księgi (17,1-21,25)¹⁶, którą stanowią tzw. „dodatki”. Konkretnie zaś, do perykopy Sdz 17,1-13, opisującej genezę nielegalnego miejsca kultu, jakim było sanktuarium w domu Efraimity Mikajehu z pokolenia Dana. Do powstania, obok Szilo (gdzie przebywała w tym czasie Arka Przymierza i Namiot Spotkania), bałwochwalczego ośrodka kultu przyczyniła się z pewnością okoliczność, o której wspomina autor księgi w Sdz 17,6: „W tym czasie nie było króla w Izraelu. Każdy robił, co uważał za słuszne”. Konsekwencją zatem braku ogólnopaństwowej władzy królewskiej było w okresie Sędziów¹⁷, jak słusznie zauważa, komentując w. 6 W. GRONKOWSKI¹⁸, że Prawo Mojżeszowe odnoszące się do sprawowanego kultu nie było w wielu wypadkach zachowywane¹⁹. Wiersze 1-2 omawianej perykopy podają, iż Mikajehu (hebr. מִיכַיְהוּ LXX: Μιχα)²⁰, mąż mieszkający w górach Efraim przyznał się swojej matce do kradzieży tysiąca stu syklów srebra (hebr. כֶּסֶף = LXX: τό ἀργύριον), z powodu czego zrozpaczona matka w obecności syna wypowiedziała złorzeczenie. Na wiadomość, iż to syn jest posiadaczem utraconego srebra matka radując się z faktu jego odnalezienia, błogo-

sławieństwem odwołała poprzednie zlorzeczenie, skierowane pod adresem przywłaszczyciela (w tym przypadku - Mikajehu). Po czym:

[Mikajehu] zwrócił tysiąc sto [syklów] srebra matce jego i rzekła matka jego: na uświęcenie, poświęcenie [uświęceniu, poświęceniu] ofiarowałam (TM: הקדש הקדשתי = LXX: Ἀγιασμῶ ἡγιασα) srebro Panu z ręki mojej, aby z niego uczynić posąg [bóstwa] rzeźbiony i odlany z metalu. A teraz zwrócę je tobie i oddam je tobie [Sdz 17,3 (LXX)]²¹.

Według powyższego przekładu LXX Sdz 17,3 należy stwierdzić, iż forma nominalna ἀγιασμός jest w Biblii hebrajskiej korelatem czasownika קדש w koniugacji Hifil. W TM Biblii wyrażona została w omawianym w. 3 gramatycznie przez infinitivus absolutus²² (הקדש הקדשתי). Pole semantyczne zawartego w rozpatrywanym tekście terminu קדש, w formie Hifil, autorzy opracowań leksykograficznych zamykają w następujących odcieniach znaczeniowych: „uświęcać”, „poświęcać”, „poświęcać Bogu”²³, „czynić świętymi”, czyli „uświęcać”, „czynić przynależnym Bogu”, „czynić należącym do Boga”²⁴, „przeznaczyć, poświęcić Bogu rzecz”²⁵, „traktować, ofiarować jako uświęcone, poświęcone srebro”²⁶. Stosunkowo łatwo dostrzec można, iż w zasadzie wszystkie wyszczególnione odcienie znaczeniowe czasownikowej formy קדש w koniugacji Hifil dają się sprowadzić do dwóch zasadniczych. Są to znaczenia: „uświęcać, poświęcać Bogu” Jasnym zatem się staje, że tłumacz LXX, dokonując przekładu Sdz 17,3, tłumacząc hebrajską formę rzeczownikiem ἀγιασμός, posłużył się nim w sensie: „uświęcenie”, „poświęcenie”²⁷. Identyczne odcienie znaczeniowe analizowanej formie nominalnej ἀγιασμός w tekście Sdz 17,3 przypisują: M. A. BAILLY²⁸, H. G. LIDDEL-R. SCOTT²⁹ oraz O. PROCKSCH³⁰. Biorąc pod uwagę treść rozpatrywanego w. 3 zauważamy, iż słowo ἀγιασμός odniesione w relacji do rzeczy, w odcieniach znaczeniowych: „uświęcenie”, „poświęcenie”, dobrze koresponduje z całością tekstu, toteż uzasadnionym jest, aby wyszczególnione powyżej znaczenia tego rzeczownika potraktować synonimicznie. Tak zarysowane pole semantyczne rzeczownika ἀγιασμός w Sdz 17,3 (LXX) potwierdza również analiza gramatyczna. Wynika z niej przejrzyście, że matka Mikajehu poświęciła (ofiarowała), co w tekście wyraża użyty w 3 os. l. poj. ind. aor. act. czasownik ἀγιαῶ³¹, na uświęcenie, na poświęcenie (uświęceniu czy poświęceniu) (ἀγιασμῶ w dat. sing.). Fakt poświęcenia (ofiarowania) srebra Bogu czynił je już uświęconym, poświęconym, należącym do sfery świętości, a przez to do Boga³². Wszystko bowiem w czasach ST: ludzie, zwierzęta oraz przedmioty, jak zgodnie konkludują egzegeci: L. CERFAUX³³, J. HASPECKER³⁴, J. DE VAULX³⁵, G. VON RAD³⁶, K. H. SCHELKLE³⁷ oraz H. LANGKAMMER³⁸, wyłączone z ram codziennego, świeckiego życia na obszarze służby Bożej było „poświęcone dla Jahwe”³⁹ Prawda ta wynika jednoznacznie, nie tylko z poddanego szczegółowej analizie w. 3, ale również jej kontynuację znajdujemy w w. 4, gdzie hagiograf podaje, iż syn Mikajehu nie przyjął od matki oferowanej sumy srebra, ponieważ została ona przez nią uprzednio przeznaczona dla Jahwe, przez co stawała się święta, oddzielona od profanum, poświęcona⁴⁰ Część szlachetnego kruszcu (dwieście sykli srebra), według ww. 4-5 rozpatrywanej perykopy, stanie się w rękach złotnika tworzywem posągu bóstwa, który „rzeźbiony i odlany z metalu” (γλυπτὸν καὶ χυμευτὸν) (w 3), postawiony w domu Mikajehu, zbuduje podwaliny do powstania odszczepieńczego ośrodka kultu, który choć sprzeczny z Prawem Mojżeszowym, stanie się miejscem oddawania czci posągowi, najpierw przez pośrednictwo jednego z synów Mikajehu-nie lewity (w. 5), później zaś za sprawą lewity z Betlejem (ww. 10-12), który prawnie przeznaczo-

ny był do sprawowania służby Bożej.

Kolejnym miejscem kanonicznych ksiąg LXX, gdzie pojawia się termin ἀγιασμός, jest Syr 7,31. Tekst ten należy do trzeciej części księgi (6,18- 14,19)⁴¹. Ściśle zaś, do perykopy Syr 7,18-36, którą stanowi zbiór zakazów i nakazów regulujących życie rodzinne, religijne i obowiązki wobec ubogich. W zamyśle Syracha miały one pokazać człowiekowi, w jaki sposób można nie ściągać na siebie zła (por. Syr 7, 1), a zyskać jak najwięcej dobra⁴². Tekst Syr 7,29-31 zawierający obok nakazu bojaźni, miłości i czci wobec Boga, podaje również wskazania dotyczące właściwego ustosunkowania się do kapłanów. Istotną ich część stanowi w. 31, gdzie znajduje się stanowiący przedmiot badań semantycznych rzeczownik ἀγιασμός, a którego przekład według LXX przedstawia się następująco:

Czcij Boga i otaczaj chwałą kapłana, i oddaj należną część jemu, jak nakazano tobie, pierwociny, ofiarę za grzech i dar łopatek, ofiarę uświęcenia [świętości] (θυσίαν ἀγιασμοῦ) i pierwociny [rzeczy] świętych [Syr 7,31 (LXX)]⁴³.

W powyższym przekładzie rzuca się w oczy, iż poza nakazem czci Boga, wyrażonym przez imperatyw czasownika φοβέω⁴⁴ i Acc. sing. rzeczownika κύριος, pozostała część w. 31 poświęcona została w całości przez autora księgi obowiązkom, jakie powinien wypełniać każdy Izraelita wobec kapłanów Boga. Z pewnością nie jest dziełem przypadku, że Syrach, wyliczając w perykopie 7, 18-36 szereg zakazów i nakazów odnoszących się do życia rodzinnego, podjął także bardzo istotną dla każdego Żyda, zwłaszcza przez fakt przymierza zawartego z Bogiem, sferę obowiązków regulujących jego życie religijne, w tym stosunek do pośredników Boga - kapłanów.⁴⁵ Ze względu na powiązanie z Bogiem i ich funkcję pośredniczenia pomiędzy Nim a ludem byli oni w ST obdarzani powszechnym szacunkiem.⁴⁶ W najstarszych dziejach Izraela tj. przed Mojżeszem, gdy nie było jeszcze kapłaństwa urzędowego, składaniem ofiar zajmowali się ojcowie - głowy rodzin, rodów, naczelnicy szczepów i królowie (Rdz 12,7; 14,18)⁴⁷. Pierwotnie bowiem do zadań ściśle kapłańskich nie należało kultyczne składanie ofiar, lecz jak podkreślają J. BAEHR⁴⁸ i G. SCHRENK⁴⁹, dawanie wyroczeni (Sdz 17,5; 18, 5n; 1 Sm 14,36-42; 23,9; 30,7), zazwyczaj w formie radzenia się świętych losów urim i tumim (Pwt 33,8n) oraz wyjaśnienie Tory (Pwt 27,9n; 31,9n). Dopiero od czasów kapłaństwa aaronickiego zasadnicze funkcje kapłańskie mieściły w sobie zarówno: sprawowanie kultu, polegające na wykonywaniu obrzędów związanych ze składaniem ofiar wiernych i troskę o utrzymanie świątyni oraz posługę słowa⁵⁰. Kapłani, wywodzący się od czasów Mojżesza z pokolenia Lewiego, wyłączonego z przydziału ziemi (Lb 18,20) opierali swoje utrzymanie przede wszystkim na wynagrodzeniu, jakim były części pochodzące z ofiar składanych przez ludzi Bogu w formie daniny, które zapewniało im Prawo (Wj 29,26n; Kpł 7,6-10; Lb 18,8-19)⁵¹. Mędrzec Syrach, ceniąc wielce kult religijny Starego Przymierza, przewidziany Prawem, przypomina w 7,31, iż do części ofiar, w których partycypowali kapłani z tytułu sprawowanego kultu ofiarniczego należały: pierwociny z ofiar za grzech (πλημμελείας), dar łopatek (δόσιον βραχιούων), dar uświęcenia [świętości] (θυσίαν ἀγιασμοῦ) oraz pierwociny rzeczy świętych (ἀπαρχὴν ἁγίων). Spośród wymienionych powyżej danin stających się w myśl przepisów Prawa własnością kapłanów, naszą uwagę przykuwa zwłaszcza jedna z nich, przy określeniu której, autor księgi posłużył się rzeczownikową formą ἀγιασμός. Mamy tu na myśli „ofiarę uświęcenia, świętości”, wyrażoną w tekście Syr 7,31 greckimi formami nominalnymi: θυσία⁵² w Acc. sing. oraz ἀγιασμός w Gen. sing. C. A. WAHL⁵³ interpretuje wyrażenie: „θυσίαν ἀγιασμοῦ” jako „ofiarę posiadającą świętość”, „ofiarę, któ-

ra jest z ofiar najświętszych”, identyfikując ją z ofiarą pokarmową (bezkrwawa), odpowiadającą w Biblii hebrajskiej terminowi *חַמְצָה*⁵⁴, choć nie wyklucza zarazem możliwości innego rozumowania⁵⁵, że chodzić tu może równie dobrze o ofiarę ze zwierząt (krwawa), z której jedną część składano w rycie ofiarniczym Bogu, druga zaś, równa co do wielkości, należała do kapłanów. W takim razie zwrot: „*θυσίαν ἀγιασμοῦ*”, według linii myślowej C. A. WAHLA, jako ofiara bezkrwawa stanowiłaby dar ofiarny pokarmowy, składany w Izraelu w celu uwielbienia, podziękowania, prośby, ale i przeblągania Boga, do materii którego, według przepisów Prawa, należała: mąka pszenna, placki z tej mąki lub ziarno pszenicy⁵⁶. Najtrafniej pod względem semantycznym wyrażenie: „*θυσίαν ἀγιασμοῦ*” wydają się oddawać przekłady Wulgaty⁵⁷ i Biblii Jerozolimskiej⁵⁸, w których rzeczownik *ἀγιασμός* zyskuje odcienie znaczeniowe: „uświęcenie”, „świętość”, a tłumaczenie całego zwrotu ma postać: „ofiary uświęcenia, świętości”. Bez względu jednak na to jakkolwiek chcielibyśmy rozumieć wyrażenie: *θυσίαν ἀγιασμοῦ*, jedno jest pewne: mamy tu do czynienia z ofiarą (*θυσία*) (istoty nie stanowi tu jej materia), składaną ze strony ludzi Bogu, poprzez którą dokonywał się proces uświęcenia, świętości (*ἀγιασμός*) nie tylko jej samej, ale także w konsekwencji sięgający również ofiarodawcy.

W kanonicznych księgach LXX rzeczownikową formę *ἀγιασμός*, poza miejscami omówionymi powyżej, znajdujemy ponadto w tekstach prorockich ST.

Według chrześcijańskiego kanonu ST rzeczownik *ἀγιασμός* zachodzi po raz pierwszy u proroków w Jr 6,16. Tekst ten należy do części pierwszej całości księgi (1,4-25.13b)⁵⁹, którą stanowi zbiór mów skierowanych przeciwko Judzie i Jerozolimie. Bliżej, zawarty jest on w sekcji 2,1 - 6,30, obejmującej mowy proroka Jeremiasza skierowane do mieszkańców Judy za czasów króla judzkiego Jozjasza (640-609 prz. Chr.), ściśle zaś do perykopy Jr 6,1-30, ukazującej karę jaka spada na pełną bałwochwalstwa, synkretyzmu i moralnego laksyzmu Jerozolimę w postaci najazdu nieprzyjaciół. Wiersze 1-8, które jak wnioskuje L. STACHOWIAK⁶⁰, są z punktu widzenia rodzaju literackiego pism prorockich, zapowiedzią nieszczęścia, otwierają nawoływanie proroka z Anatot do opuszczenia przez mieszkańców leżącej na terenie pokolenia Beniamina, zagrożonej inwazją z północy Jerozolimy (w. 1). Autor księgi, kreśląc na sposób poetycki wizję tragicznej przyszłości miasta, porównuje je z „wybomym pastwiskiem” (w. 20, do którego przybędą pasterze-najeźdźcy, aby rozbić na nim swoje namioty i wypaść go doszczętnie trzodami „każdy na swoją rękę” (w. 3). Wkroczenie Izraelitów, jak dowodzą ww. 4-6, są tak wielkie, że Bóg, który zawsze w przeszłości kierował świętymi wojnami na rzecz tego ludu, patrząc na jego niewierność, wzywa teraz do świętej wojny przeciw niemu (por. Pwt 1,30; 20,4; Iz 31,4)⁶¹. Stolica bowiem pełna gwałtu i ucisku nie zasługuje już dłużej na litość w oczach Boga. Ogrom jej przewrotności zestawia Jeremiasz ze studnią tryskającą wodą (w. 7). Pomimo jednak mnóstwa nieprawości, ustami proroka w w. 8 podejmuje Jahwe, którego pragnieniem było trwanie na wieki Przymierza zawartego z ojcami występnych mieszkańców Jerozolimy, ostatnią próbę wezwania ich do nawrócenia. Kara jest jednak nieunikniona. Dobitnie świadczy o tym pełen dramatu dialog prowadzony przez Jahwe z Jeremiaszem w ww. 9-15. Zawiniona niezdolność przyjęcia pośrednictwa Bożego, którą symbolizują w w. 10 „nieobrzezane uszy”⁶², niepomowana żądza zysku ogarniająca zarówno dzieci jak i dorosłych, rozsiewane fałszywe hasła pokoju (w. 14), uświęcane autorytetem samego Boga, przez usta proroków i kapłanów, którzy w oczach Jeremiasza są głównymi sprawcami dokonują-

cej się fali demoralizacji i nieprawości w narodzie oraz zupełny zanik poczucia wstydu (w. 15), wszystko to musiało w konsekwencji pociągnąć za sobą karzącą rękami Babilończyków-wrogów Izraela interwencję Jahwe. Wiersz 16, który jak określa go A. KUSCHKE⁶⁵, formułuje początek Bożego wyroku, w Biblii greckiej zawiera rzeczownikową formę ἀγιασμός. Oto jego brzmienie w przekładzie:

To mówi Pan: Stańcie na drogach i patrzcie, i zapytajcie o dawne [utarte] ścieżki Pana i spójrzcie, gdzie jest droga najlepsza i idźcie nią, a znajdziecie uświęcenie dla dusz waszych (TM: מַרְגֹּוֹעַ לַנַּפְשׁוֹת=LXX: ἀγιασμὸν τὰς ψυχὰς ὑμῶν). Lecz powiedzieli: Nie pójdziemy [Jr 6,16 (LXX)]⁶⁴.

W powyższym przekładzie fundamentalne znaczenie do właściwego nakreślenia odcienia znaczeniowego formy nominalnej ἀγιασμός, posiada interpretacja zachodzącego dwukrotnie w tekście Jr 6,16 rzeczownika „droga” (hebr.: דֶּרֶךְ=LXX: ὁδός)⁶⁵. W ST, jak konstatują M. LURKER⁶⁶ oraz J. B. BAUER⁶⁷, termin ten posiadał przynajmniej potrójne znaczenie. Określano nim zarówno niezbadane wyroki Boże względem całego świata (Iz 55,8-9), jak i ludzkie postępowanie (Job 31,4; Ps 139,3; Prz 20,24; Dn 5,23). Droga na kartach Biblii Starego Przymierza symbolizowała również ludzkie życie oparte na przykazaniach Jahwe.

U Jeremiasza, jak podkreśla L. STACHOWIAK⁶⁸, było to pojęcie kluczowe w ocenie religijno-moralnej życia Izraela, które obejmowało wszystkie dziedziny życia prywatnego i publicznego, co w języku biblijnym oznaczało poszczególne etapy wędrówki narodu izraelskiego z Bogiem. Taki też sens rzeczownika „droga” (דֶּרֶךְ=ὁδός), odkrywamy w analizowanym tekście Jr 6,16, w którym Jeremiasz przemawiając w imieniu Boga, o czym świadczyć może ton wypowiedzanej mowy prorockiej, wyrażony przez imperativus form czasownikowych: ἴστημι, ὁράω⁶⁹, ἐρωτάω⁷⁰ i βαδίζω⁷¹, pragnie wprowadzić ponownie, pogrążonych w nieprawościach mieszkańców Jeruzolimy, pomimo nieobrzezania ich uszu, na drogę pewną i niezawodną pośród licznych, dalekich od drogi wskazanej przez Boga, „coraz to nowych i coraz bardziej dezorientujących haseł⁷². Cenną i niezawodną pomocą przy dokonywaniu przez naród izraelski właściwego wyboru stanowią zdaniem proroka: „dawne [utarte] ścieżki Pana” (τρίβους κυρίου αἰωνίους). Komentatorzy: L. STACHOWIAK⁷³, B. WODECKI⁷⁴ i G. P. COUTURIER⁷⁵ zgodnie widzą w tym wyrażeniu Jeremiasza nawiązanie do idealnego okresu z przeszłości Izraela, pełnego wierności i zawierzenia Bogu, kiedy to naród istotnie chodził drogami wytyczonymi mu przez Jahwe (Jr 2,2). W retrospekcji minionej historii, poznaniu chlubnej przeszłości życia przodków, miał teraz naród sposobność dokonania rozrachunku z niechlubną terażniejszością i wyboru drogi właściwej. Ta „droga najlepsza” (TM: דֶּרֶךְ הַטּוֹב=LXX: ἡ ὁδός ἡ ἀγαθή), według autora książki, albo „droga pełna zbawienia” jak określają ją w Jr 6,16, W. MICHAELIS⁷⁶ i G. EBEL⁷⁷, prowadząca do przywrócenia stanu pierwotnej pomyślności narodu izraelskiego, wyrażającej się w odzyskaniu utraconej przez niewierność bliskości życia z Bogiem, oznaczała respektowanie Bożego Prawa i życie zgodne z wolą Jahwe⁷⁸. Zdaniem proroka z Anatot tylko przyjęcie takiej linii postępowania gwarantowało (co gramatycznie wyraża w tekście LXX grecki czasownik ἐπίσχω w ind. fut. act.), partycypację w zbawczym skutku, który w TM w Jr 6,16 wyrażony został przez hebrajski termin מַרְגֹּוֹעַ przetłumaczony w Biblii greckiej ST przez rzeczownikową formę ἀγιασμός. Pole semantyczne słowa מַרְגֹּוֹעַ, urobionego od pnia רָגַע, w analizowanym tekście Jeremiasza autorzy słowników zamykają w odcieniach znaczeniowych: „wytchnienia”, „spokoju”, „od-

poczynku⁷⁹, metaforycznie zaś jako: „miejsce spoczynku”⁸⁰. W TM rzeczownik מַרְגֹּעַ odniesiony został do hebrajskiego terminu נַפְשׁ⁸¹, określającego w ST przede wszystkim całą osobowość człowieka, rzadko zaś „duszę” w sensie greckim. LXX oddała נַפְשׁ przez greckie nominativum ψυχή, jak czyni to zresztą bardzo często, czego dowód stanowi statystyka filologiczna przeprowadzona przez C. WESTERMANN⁸². Z zestawienia tekstów: TM: מַרְגֹּעַ לַנַּפְשׁ כָּכֶם oraz LXX: ἀγιασμὸν ταῖς ψυχᾶτις ὑμῶν wynika jasno, iż zarazem autor hebrajski Księgi Jeremiasza, używając rzeczownika מַרְגֹּעַ w znaczeniu: „wytchnienia”, „spokoju”, „odpoczynku”, jak i tłumaczy LXX, który posłużył się jako korelatem formą nominalną ἀγιασμός, mieli na myśli efekt będący wynikiem przyjęcia przez człowieka „drogi Jahwe”, który K. KOCH⁸³ na podstawie TM nie zawaha się określić, słusznie zresztą, jako „pełne zbawienia wytchnienie”, „zbawienny spokój” (heilvolle Ruhe), przenikający w swoich skutkach całą ludzką osobowość, szczególnie zaś sferę ducha (נַפְשׁ). Pozostaje wyjaśnić problem najistotniejszy. Jaki w takim razie odcień znaczeniowy w świetle powyższych badań należałoby nadać rzeczownikowej formie ἀγιασμός? Czy jest ona semantycznie zbliżona do treści, jaka kryje się w jej hebrajskim ekwiwalencie מַרְגֹּעַ? Niezwykle trafne wydaje się być w tym względzie rozstrzygnięcie proponowane przez W. BAUERA⁸⁴, który terminowi ἀγιασμός, w analizowanym w. 16 nadaje odcień znaczeniowy: „uświęcenie”. Istotnie, w takim sensie rozumiał go również z pewnością grecki tłumacz LXX, gdy przyszło mu nim zastąpić hebrajski termin מַרְגֹּעַ. „Uświęcenie” (ἀγιασμός), które stawało się według LXX udziałem ψυχή było rezultatem, jaki mieli szansę uzyskać Izraelici, chodząc wyłącznie „drogą Jahwe” Trzeba jednak pamiętać, że owa „droga Jahwe” była pod wieloma względami wyjątkowa, a przyjęcie jej stawiało przed Izraelem określone wymagania. Jej kierunek wyznaczało najpierw zawarte przez Ojców Przymierze z Bogiem, cementowała wierność w respektowaniu przykazań Jahwe zawartych w Torze oraz uczestnictwo w sprawowanym prawowiernym kulcie. „Droga Jahwe”, która jak twierdził prorok jest „najlepsza”, miała swoją określoną celowość. Dla Izraelitów oznaczała ona partycypację w świętości Boga, który Sam będąc Świętym, pragnął, aby takim stał się Jego naród (Kpł 19,2; 20,26)⁸⁵. Jej zaś kresem, będącym rezultatem ludzkich poczynań miłych Bogu, zgodnie z tekstem LXX było więc ἀγιασμός, czyli „uświęcenie” narodu, na co jednoznacznie wskazuje obecny tu zaimek osobowy ὑμῶν w gen. l. mn. Pesymistyczna konkluzja w. 16 zawarta w słowach: „καὶ εἶπαν Οὐ πορευσόμεθα” potwierdza jednak, że cały wysiłek Jeremiasza związany z jego prorocką misją wobec narodu stał się bezowocny. Naród bowiem, jak zaznacza A. KUSCHKE⁸⁶, z rozmysłem postanowił obrać inną drogę. Wiersze 17-30, które stanowią kontynuację wezwań proroka, jakie z woli Jahwe kierował do narodu, odsłaniają jedynie gorzką prawdę o głębokim moralnym upadku mieszkańców stolicy, co sprowadziło na naród zasłużoną karę w postaci najazdu nieprzyjaciół.

W przekładzie greckiej Biblii z Aleksandrii termin ἀγιασμός odnajdujemy ponadto dwukrotnie w kanonicznych tekstach proroka okresu niewoli - Ezechiela. Pierwszy z nich, tj. Ez 22,8 należy do części pierwszej całości księgi (1,1-24, 27)⁸⁷, zawierającej wyrocznie przeciwko Judzie (Jerozolimie) i Izraelowi, które wygłoszone zostały przez proroka przed zburzeniem stolicy państwa judzkiego (586 prz. Chr.)⁸⁸. Ściśle zaś, do perykopy Ez 22,1-31, mieszczącej w sobie dające się stosunkowo łatwo wyróżnić trzy wyrocznie, z których każda stanowi dla siebie odrębną całość⁸⁹, ukazujące obraz wielkiego upadku moralnego mieszkańców Jerozolimy. Z

uwagi na to, iż analizowany termin *ἀγιασμός* znajduje się w tekście należącym do pierwszej z nich tj. 22,1-16, badanie nasze uwzględni treść jedynie powyższej wyroczni. Otwiera ją w w. 2 pytanie, skierowane przez Jahwe do proroka, które, jak interpretuje J. HOMERSKI⁹⁰, w rzeczywistości posiada sens zdania w trybie rozkazującym i dotyczy osądzenia Jeruzolimy. Ze względu na ogrom dokonujących się w mieście nieprawości, Ezechiel nazywa je „miastem krwi” (TM: *אֶת-עִיר הַדָּמִים* = LXX: *ἡ πόλις τῶν αἱμάτων*)⁹¹. Morderstwa, które symbolizuje rozlana krew oraz niewierność w dziedzinie kultu wyrażająca się w bałwochwalstwie to w ww. 3-4 dwa największe wykroczenia, przybliżające słowami autora księgi czas Bożego sądu i pogardy jaką żywić będą wobec Jeruzolimy narody ościenne. L. BOADT⁹² uważa, iż ww. 6-8 podające listę ciężkich występków adresowane są przede wszystkim do przywódców państwa judzkiego, poprzez których deprawacja udziela się również całemu narodowi. Prorok piętnuje zatem niepohamowaną samowolę książąt (w. 6), zdobywających majątek i zaspakajających swoje ambicje siłą i przemocą (por. 1 Krl 21,8-10; 2 Krl 21,16; 24,4), zniewagi jakich doznają ojciec i matka, ucisk cudzoziemców, wdów i sierot (w. 7). Z tymi wykroczeniami w dziedzinie moralnej idą w parze wykroczenia w dziedzinie kultu, odznaczające się znieważaniem i pogardą dla wszystkiego co traktowano jako święte oraz naruszeniem obowiązku święcenia szabatu, które autor księgi dołącza do katalogu grzechów występnych mieszkańców stolicy w w. 8, gdzie LXX posłużyła się rzeczownikiem *ἀγιασμός* jego brzmienie w przekładzie wygląda następująco:

Świętość lekceważyli (TM: *קִדְשֵׁי בְּזִית* = LXX: *ἀγιασμὸν ἐξουδένουν*) i *szabaty moje profanowali w tobie* [Ez 22,8 (LXX)]⁹³.

Podany powyżej tekst Ez 22,8 według LXX ilustruje, iż tłumacze greccy dokonując przekładu Ez, formą nominalną *ἀγιασμός*, zastąpili hebrajski rzeczownik *קִדְש*, wywodzący się z rdzenia *קִדַּח*. Autorzy natchnieni ksiąg ST, jak dowodzą w opracowaniach słownikowych leksykografowie⁹⁴, posługiwali się semicką formą nominalną *קִדְש* zarówno w odniesieniu do osób, jak i do rzeczy, nadając jej przy tym odcienie znaczeniowe: „świętość”, „rzecz święta” „Świętość” (*קִדְש*) była przede wszystkim atrybutem Boga (Kpł 19,2; Iz 6,3; Oz 11,9), choć mogła się również stać udziałem osób (kapłanów, lewitów, pierworodnych, nazirejczyków, proroków), które poprzez fakt poświęcenia ich Bogu przynależały odtąd do sfery świętości. Podobnie rzeczy (sanktuaria, świątynie, przedmioty kultu, żertywy ofiarne, szaty) zarezerwowane dla Jahwe uznawane były za święte, a tym samym wyłączone z ram świeckiego życia⁹⁵. Naturalnie owa „świętość”, zarówno osób jak i rzeczy, nie była tego samego rodzaju co świętość samego Boga⁹⁶. Nie czynił jej bowiem automatycznie sam fakt kontaktu ze świętością Jahwe, lecz jak twierdzi J. DE VALUX⁹⁷, była ona „rezultatem wolnej decyzji Boga, zgodnie z Jego prawem i według obrzędów przez Niego ustalonych”⁹⁸. W TM Ez 22,8 rzeczownikowa forma *קִדְש* została gramatycznie użyta w status constructus l. mn. z dołączonym sufiksem (*קִדְשֵׁי*) w znaczeniu: „świętości”⁹⁹, „rzeczy świętych”, którymi idąc za tekstem w. 8, grzeszni mieszkańcy stolicy wzgardzili (hebr. *בִּזְוָה*). F. ZORELL¹⁰⁰ podkreśla, iż za „rzeczy święte” uznawano nie tylko sanktuaria¹⁰¹, świątynie, ale również wszystko, co składało się na ich wyposażenie. Prorok Ezechiel, mówiąc zatem o wzgardzie i profanacji jaka spotkała „rzeczy święte” (*קִדְשֵׁי*) ze strony przewrotnych mieszkańców Jeruzolimy, miał na myśli przede wszystkim miejsca prawowiernego kultu Jahwe (zwłaszcza świątynię judzkiej stolicy), w których Izraelici mogli w sposób szczególny doświadczać

obecności i świętości Boga. Funkcję tych miejsc spełniały u Izraelitów sanktuaria i świątynie¹⁰², gdzie poprzez czynności ofiarnicze kapłanów lud wybrany zbliżał się do świętości Boga¹⁰³. Tłumacz LXX owe „miejsca święte” czy „świętości” oddał przez grecki rzeczownik *ἀγιασμός*, jako korelat hebrajskiego słowa *שֶׁדֶר*. Użyty jednak przez niego w przekładzie, w przeciwieństwie do TM Acc. sing. formy nominalnej *ἀγιασμός* sugeruje, iż w Ez 22,8 chodzi prawdopodobnie o miejsce, które w przeświadczeniu Narodu Wybranego cieszyło się na terenie Jerozolimy opinią szczególnej świętości, a mianowicie Świątynię Jeruzolimską. Choć patrząc szerzej wydaje się, iż jest tu mowa o świętości, jaką przypisywano w ogóle sanktuariom i świątyniom w Izraelu i poza nim¹⁰⁴. Na taką ewentualność wskazuje dobitnie lekcja tekstu LXX jaką posiadają majuskułowe kodeksy A i R: „τὰ ἁγιά μου ἐξουδένουν”, gdzie wyraźnie jest mowa o świątyniach (τὰ ἁγιά), widzialnych znakach Bożej obecności na ziemi. Mając jednak na uwadze przekonanie, które wspólne było wszystkim religiom starożytnego Wschodu, a w myśl którego „świątynia”, „sanktuarium” traktowane były powszechnie jako synonim „świętości”¹⁰⁵, wydają się zarazem możliwym rzeczownikową formę *ἀγιασμός* w Ez 22,8 (LXX), wyrazić również w odcieniu znaczeniowym: „świątyni”, „sanktuarium” lub idąc dalej, bez uszczerbku dla treści całego w. 8, a wręcz przeciwnie, nawet dla lepszego zrozumienia i uściślenia tego fragmentu proroczy wyroczeni, traktować odcienie terminu *ἀγιασμός*: „świętość”, „sanktuarium”, „świątynia” za synonimiczne. Tę właśnie „świętość” (*ἀγιασμός*) jaką kryło w sobie sanktuarium, świątynia - miejsce spotkań Boga z ludźmi, lekceważyli zdeprawowani przez grzechy mieszkańcy judzkiej stolicy (gramatycznie oddaje to obecna w w. 8 czasownikowa forma *ἐξουδενώω*¹⁰⁶ w ind. imperf. act.), zamykając tym samym dla siebie perspektywę uświęcenia. Rezultat odrzucenia przez mieszkańców Jerozolimy postępowania zgodnego z zawartym przymierzem i wynikającego z przyjętych do realizacji przykazań mógł być tylko jeden. Była nią wizja kary Bożej, którą zapowiada prorok w ww. 15-16.

Powtórnie w tekstach Ezechiela rzeczownikową formę *ἀγιασμός* spotykamy według LXX w Ez 45,4. Tekst ten należy do części czwartej całości księgi (40,2-48,35)¹⁰⁷, którą A. JANKOWSKI¹⁰⁸ nazywa „Torą Ezechiela”, ukazującej obraz nowej Ziemi Świętej z nową, odbudowaną świątynią, w której Jahwe miał na wieki zamieszkać wśród Izraelitów (43,7; por. 37,26n), i z Jeruzolimą czasów mesjańskich, której imię miało być zmienione na *שֶׁדֶר יְהוָה*, czyli „Jahwe tam jest” (48,35)¹⁰⁹. Konkretnie zaś do perykopy Ez 45,1-17, zawierającej opis podziału kraju w nowej rzeczywistości mesjańskiej, w którym według wizji Ezechiela odrębne części ziemi przypaść miały w udziale: kapłanom, lewitom, miastu Jeruzalem i książętom „nowego Izraela”¹¹⁰. Już w. 1 powyżej perykopy akcentuje, iż w czasach mesjańskich priorytet przypadnie sprawom związanym z potrzebami kultu Jahwe. Wskazuje na to obszar ziemi 25x20 tys. łokci¹¹¹, jaki przeznaczony zostanie dla lewitów i kapłanów, nazwany przez proroka: „świętą daniną” tj. ziemię należącą wyłącznie do Jahwe. Według w. 2, w samym środku posiadłości kapłańskiej (20x10 tys. łokci) wyodrębniony zostanie kwadrat o powierzchni 500x500 łokci, na którym znajdował się będzie obiekt sakralny wraz ze świątynią, otoczony pasem wolnej ziemi o szerokości 50 łokci, aby jeszcze mocniej uwydatnić jego wyłączną przynależność do Jahwe i zabezpieczyć przed ewentualnością profanacji¹¹². Wiersz 4, gdzie w LXX występuje nominativum *ἀγιασμός* kontynuuje myśl ww. 2-3, odnoszących się do własności ziemskiej jaka z woli Boga przydzielona będzie stanowi kapłańskiemu. Jego brzmie-

nie w przekładzie przedstawia się następująco:

[Ta część] ziemi będzie [należec] do kapłanów, którzy pełnią służbę w świątyni. I będzie im [ta część ziemi], którzy zbliżają się do Pana sprawując służbę Bożą [przeznaczona]. I będzie im miejsce na domy wydzielone [miejsce] świętości [uświęceniu] (TM: שֶׁרֶדֶק=LXX: τῶ ἀγιασμοῦ) ich [Ez 45,4 (LXX)].

W przypadku Ez 45,4 Biblia grecka ST przez rzeczownikową formę ἀγιασμός od dała tym razem hebrajski termin שֶׁרֶדֶק, który podobnie jak שֶׁרֶדֶק, jest derywatem pochodzącym od rdzenia שֶׁרֶדֶק. Na kartach ST formą nominalną שֶׁרֶדֶק, jak zaznacza H. P. MÜLLER¹¹³, hagiografowie posługiwali się zwłaszcza w odcieniach znaczeniowych: „świętego miejsca”, „świątyni”¹¹⁴. Ponadto słowo to mogło posiadać sens: „świętego daru, ofiary”¹¹⁵. W TM Ez 45,4 termin שֶׁרֶדֶק oznacza: „miejsce święte”¹¹⁶, jakie w nowej rzeczywistości mesjańskiej zostanie подарowane kapłanom i przeznaczone pod świątynię czy sanktuarium. W wersji LXX kluczowe znaczenie dla właściwego nakreślenia odcienia znaczeniowego rzeczownika ἀγιασμός posiada ustalenie najpierw pola semantycznego greckiego terminu τόπος¹¹⁷. Biblia grecka w Ez 45,4 posłużyła się nim w sensie „miejsca”, „obszaru”, którym w nowej rzeczywistości mesjańskiej obdarowany zostanie stan kapłański. Na miejscu czy obszarze tym (τόπος), „będzie”, jak akcentuje w. 4 trzykrotnie użyta forma czasownika εἶναι w ind. fut. med., „wydzielone”, „wyznaczone” (gramatycznie wyraża to czasownik ἀφορίζω¹¹⁸ w part. perf. pass.) obok części ziemi na domy (εἰς οἴκους) dla kapłańskich rodzin, również obszar „świętości” (τῶ ἀγιασμοῦ), czyli plac przeznaczony na obiekt sakralny tj. świątynię czy sanktuarium, gdzie realizować się będzie proces uświęcenia ich (αὐρῶν) tzn. kapłanów a poprzez nich i całego narodu izraelskiego. Powyższa zatem analiza gramatyczna tekstu LXX Ez 45,4 ujawniła, że tłumacz Biblii greckiej, używając w przekładzie formy nominalnej ἀγιασμός w odcieniu znaczeniowym: „świętość”, jako ekwiwalentu wyrazu שֶׁרֶדֶק, niemalże wiernie oddał nie tylko zamysł samego proroka, ale wręcz przeświadczenie całego ST, dla którego „świętość” poza atrybutem należnym z natury jedynie Jahwe, kojarzona była w pierwszym rzędzie z miejscem Jego kultu i spotkań z narodem, a więc świątynią czy ujmując szerzej sanktuarium, traktowanymi jako jej synonimy. Należy przy tym zauważyć, iż rzeczownik ἀγιασμός zyskać może w Ez 45,4 (LXX) jeszcze inne zabarwienie mieszczące się w polu semantycznym powyższego terminu. Mamy tu na myśli odcień znaczeniowy: „uświęcenie”, który w odniesieniu do świątyni czy sanktuarium, akcentuje nie tylko ich świętość jako miejsca, ale podkreśla jednocześnie dokonujący się poprzez te instytucje kultu Izraela proces uświęcania narodu. W ww. 5-8, hagiograf kontynuując wizję nowego podziału Ziemi Świętej obdarza kolejnymi jej częściami: lewitów (w. 5), miasto Jeruzalem (w. 6) oraz książąt (w. 7), których przestrzega przed stosowaniem wyzysku i krzywdy wobec członków nowej świętej społeczności (ww. 8n).

Po raz ostatni w pismach prorockich ST, a zarazem w kanonicznych księgach LXX, formę nominalną ἀγιασμός spotykamy u najstarszego spośród proroków pisarzy - Amosa z Tekoa¹¹⁹ Tekst Am 2,11, w którym zachodzi termin ἀγιασμός należy do części drugiej całości księgi (1,3-2,16)¹²⁰, zawierającej sześć wyroczni przeciwko narodom sąsiadującym z Izraelem tj. według kolejności: Damaskowi (1,3-5), Filistynom (1,6-8), Tyrowi (1,9n), Edomowi (1,11n), Ammonitom (1,13-15) i Moabitom (2,1-3) oraz dwie następne odnoszące się do Judy (2,4n) i Izraela (2,6-16). Ścisłe zaś do perykopy 2,6-16, ukazującej sąd Jahwe wypowiedzany ustami proroka nad królestwem izraelskim. W treści wyroczni, która jak zauważają egzegeci¹²¹, swoimi rozmiarami znacznie dobiega

od poprzednich i stanowi zarazem, co podkreśla E. BECK¹²², najdokładniejsze i najcięższe oskarżenie, łatwo zdaniem E. ZAWISZEWSKIEGO¹²³ wyróżnić trzy zasadnicze części: groźbę i określenie występków Izraelitów (ww. 6-8), wspomnienie dobrodziejstw otrzymanych od Jahwe (ww 9-12) oraz zapowiedź kary (ww. 13-16). Rozpoczyna ją katalog wykroczeń moralnych, które naruszają podstawowe prawa człowieka. Według Amosa należą do nich: przekupstwo w sądach, czego obrazem jest w w. 6 sprzedanie niewinnego za pieniądze, okrutny ucisk warstw niższych przez możnych¹²⁴ i tak wielka rozwiążość, że słowami proroka: „syn i ojciec chodzą do tej samej dziewki” (w. 7). Ogrom nieprawości czynionych przez Izraelitów dopełniają w w. 8 przestępstwa, jakich dopuszczają się lichwiarze. Wobec tak głębokiej dezintegracji moralnej Izraela prorok z Tekoa w ww. 9-12 jeszcze przed ostatecznym wyrokiem w retrospekcji dziejów przypomina trzy dobrodziejstwa jakich doświadczył ze strony Jahwe naród izraelski. Boże autorstwo otrzymanych w przeszłości przez Hebrajczyków dóbr uwypukla w. ww. 9-12, zastosowana przez autora księgi 1 os. 1. poj., wskazująca, że oratorem jest sam Jahwe¹²⁵. Dziełem wielkiej potęgi Boga było więc najpierw wyprowadzenie Izraelitów z Egiptu i Boża opieka nad nimi podczas wędrówki przez pustynię (w. 10) (por. Sdz 2,1; 1 Sm 2,27; Ps 74,13n; 105,16n; 136,10n; Iz 11,15. 16; Jr 2,1n; Am 5,25n). Dalej, to nadzwyczajna pomoc Boża sprawiła, że suwerenny już naród izraelski mógł zająć ziemię Kanaan i pokonać wszystkie zamieszkujące wówczas Palestynę narody, które symbolizuje w w. 9 „Amorejczyk” (por. Joz 5,13n; 9,1n)¹²⁶. O trzecim dobrodziejstwie, będącym podobnie jak dwa wspomniane powyżej przejawem wielkiej miłości, jaką pała pomimo odstępstwa i grzechów Jahwe do swego ludu, mówi Amos w w. 11, gdzie LXX posłużyła się rzeczownikową formą ἀγλασμός. Jego brzmienie w przekładzie przedstawia się następująco:

I brałem [wzbudzałem]¹²⁷ spośród synów waszych na proroków i spośród młodzieńców waszych do świętości [uświęcenia] (TM: לְנָזִירִים = LXX: εἰς ἀγλασμών). Czyż nie jest tak, synowie Izraela? - Mówi Pan [Am 2,11 (LXX)].

W świetle powyższego przekładu Am 2,11 (LXX), stosunkowo łatwo daje się wychwycić, iż Jahwe stawia teraz przed oczy Narodu Wybranego dobro duchowe. Jest nim ciągle żywy i stale odnawiający się dowód opieki Bożej w postaci powołania spośród narodu izraelskiego synów na proroków (TM: לְנָבִיאִים = LXX: ἐκ τῶν υἱῶν ὑμῶν) oraz młodzieńców na nazirejczyków (TM: מְבַנִּיכִם = LXX: ἐκ τῶν νεανίσκων ὑμῶν εἰς ἀγλασμών), który jak słusznie zauważa T. BRZEGOWY¹²⁸, prorok Amos zestawia na równi z darami wyprowadzenia z niewoli egipskiej i faktem nadania Ziemi Obiecanej. Zarówno prorocy jak i nazirejczycy, których występowanie prorok z Tekoa wyraźnie przypisuje działaniu samego Jahwe, co LXX wyraża czasownikowa forma λαμβάνω¹²⁹ w ind. aor. act., przypominali Izraelitom obowiązek cnotliwego życia, zgodnego z przykazaniami Bożymi¹³⁰. Nazirejczycy (נָזִירִים), podobnie jak prorocy wybrani przez Boga, zobowiązani byli jeszcze do przestrzegania dodatkowych przepisów, wynikających ze składanych przez nich ślubów. Ślub nazireatu, będący wyrazem szczególnej i bezkompromisowej przynależności do Jahwe, zobowiązywał ich do powstrzymywania się od picia alkoholu i strzyżenia włosów (por. Lb 6,1-21; Sdz 16,17; 1 Sm 1,11). Przez praktyki te nazirejczyk jak podkreśla G. VON RAD¹³¹, odcinając się od normalnego życia i ofiarując w ten sposób swoją osobę Bogu jako szczególne narzędzie, uobecniał samego Jahwe. Ten silny związek, a zarazem bliskość jaka rysowała się w życiu każdego z nazirejczyków przez fakt, iż byli oni ludźmi: „wybranymi przez Boga”, „Jemu wyłącznie poświę-

conymi", co wyraża hebrajski termin נִזִיר¹³², a wskutek tego żyjącymi święcie, albo jak określa ich M. L. BARRE¹³³: „świętymi mężami, specjalnie dedykowanymi Jahwe przez składany ślub” czy też przypominającymi Boga, zwłaszcza Jego świętość, zdecydował z pewnością o tym, iż tłumacz LXX w Am 2,11 posłużył się rzeczownikiem ἁγιασμός w odcieniu znaczeniowym: „świętość”, „uświęcenie” jako ekwiwalentem hebrajskiej formy nominalnej נִזִיר w l. mn. (נִזִירִים)¹³⁴. W w. 11 owa „świętość” czy „uświęcenie” (ἁγιασμός) została odniesiona w relacji do osób, które zgodnie z tekstem, wybrał (ἔλαβον) Bóg, „spośród młodzieńców” (ἐκ τῶν νεανίσκων) synów Izraela. E. ZAWISZEWSKI¹³⁵ wzmiankę proroka Amosa o młodzieńcach, wybranych i powołanych do nazireatu, według LXX „do świętości” czy „do uświęcenia” (εἰς ἁγιασμόν), odnosi do dwóch najbardziej znanych nazirejczyków ST: Samsona (13,4n) i Samuela (1 Sm 1,11n), którzy z młodzieńczym entuzjazmem i gorliwością podjęli ofiarę wyrzeczeń na rzecz Boga. Naród jednak, jak zaznacza prorok w w. 12, lekceważył całe dobro duchowe, które wnosili w życie narodu prorocy i nazirejczycy¹³⁶ Izrael, odwracając się od Boga, rozpijał winem nazirejczyków i nie chciał słuchać proroków, zamykając tym samym przed sobą drogę dostępu do świętości Jahwe i niwecząc tym samym dokonujący się przy wydatnej pomocy tych swoich charyzmatyków ST proces uświęcenia. Taka postawa moralna Hebrajczyków doprowadzić musiała w konsekwencji do zasłużonej kary, której rozmiary w metaforycznych obrazach przedstawił Amos w ww. 13-16. Najwymowniejszy z nich, zawarty w w. 16, opisujący zasięg Bożego wyroku stwierdza, że nawet: „najmężniejszy wśród bohaterów nago ucieknie w ów dzień” (w. 16).

Rekapitułując dokonany powyżej pod względem semantycznym przegląd tekstów LXX w jej części posiadającej hebrajski oryginał, w którym pojawia się forma nominalna ἁγιασμός, możemy wyprowadzić następujące konkluzje:

1. Z sześciu poddanych analizie semantycznej tekstów greckiej Biblii ST, tj. Sdz 17,3; Syr 7,31; Jr 6,16; Ez 22,8; 45,4; Am 2,11, gdzie żydowscy tłumacze z Aleksandrii posłużyli się rzeczownikową formą ἁγιασμός, w pięciu z nich ustalono ściśle, że w TM Biblii hebrajskiej posiadają one swoje równoważniki. Odnosi się to do następujących tekstów LXX: Sdz 17,3; Ez 22,8; Ez 45,4, w których ekwiwalentem są terminy pochodne od rdzenia שָׁדַד, oraz w Jr 6,16, posiadającymi w oryginale hebrajskim odpowiednik מִרְגִיעַ i w Am 2,11, gdzie korelatem jest słowo נִזִיר.

2. Z dokonanych analiz wynika dalej, iż termin ἁγιασμός w powyższej grupie tekstów LXX, w przeważającej części, bo cztery razy: tj. Sdz 17,3; Syr 7,31; Ez 22,8; 45,4 i co godne podkreślenia zawsze w kontekście kluczowym, zastosowana została w relacji do rzeczy. Są nimi: srebro (Sdz 17,3), ofiara kultyczna składana przez ludzi za pośrednictwem kapłana (Syr 7,31) oraz świątynia, sanktuarium (Ez 22,8; 45,4).

3. W miejscach greckiej Biblii ST, w których rzeczownik ἁγιασμός odniesiony jest w relacji do rzeczy, zasadnicze pole semantyczne analizowanej formy zamyka się w odcieniach znaczeniowych: „uświęcenie”, „poświęcenie”, „świętość”. Widoczne jest jednak szczególnie w Ez 22,8, że słowo ἁγιασμός w tekstach, gdzie mowa jest o miejscu świętym, świątyni, które w ST utożsamiane było ze świętością, zyskać może również odcienie znaczeniowe: „świątynia”, „sanktuarium” jako synonimy świętości.

4. Jedynie w dwóch tekstach, tj. Jr 6,16 oraz Am 2,11, zachodzących w części LXX tłumaczonej z języka hebrajskiego, z zawartym w nich leksemem ἁγιασμός, jest on zastosowany w relacji do osób. W przypadku tekstu Jr 6,16 stanowią je mieszkańcy

Jerozolimy, zaś w Am 2,11 powołani przez Boga do nazireatu (nazirejczycy).

5. Pole semantyczne formy nominalnej ἀγιασμός w tekstach, gdzie odniesiono ją w relacji do osób, zamyka się w znaczeniach: „uświęcenie”, „świętość”

3. Ἀγιασμός w części LXX zachowanej w języku greckim oraz napisanej po grecku

W części Biblii greckiej ST, którą zredagowano w języku greckim, forma nominalna ἀγιασμός występuje dwukrotnie, tj. 2 Mch 2, 17 i 14,36. W grupie zaś tekstów LXX zachowanych po grecku, zamieścimy Syr 17,10, gdyż nie posiadamy jego oryginału w odnalezionych rękopisach hebrajskich. Poniżej, podamy zatem aktualnie analizie semantycznej kolejno teksty LXX: 2 Mch 2,17; 14,36 oraz Syr 17, 10.

Pierwsze z miejsc, gdzie LXX w jej części napisanej po grecku posłużyła się rzeczownikiem ἀγιασμός, stanowi 2 Mch 2, 17. Tekst ten należy do części pierwszej całości księgi (1,1-2, 18)¹³⁷, którą stanowią dwa listy napisane przez Żydów z Jerozolimy do rodaków zamieszkałych w Egipcie. Konkretnie zaś, do perykopy 2 Mch 1, 10b-2, 18, której treść stanowi drugi z nich. Adresatem imiennym pisma, które jak twierdzi N. J. McELENEY¹³⁸, zostało zredagowane w 164 r. prz. Chr., poza całą wspólnotą egipskich Żydów był Arystobul¹³⁹, wywodzący się z rodu namaszczonego kapłanów (2 Mch 1, 10). Celem listu, o którym wspomina autor księgi w 1, 18, była zachęta palestyńskich Żydów skierowana do diaspory żydowskiej w Egipcie, aby wspólnie celebrować Święto Oczyszczenia Świątyni Jerozolimskiej (1 Mch 4, 36-59; 2 Mch 10, 1-8)¹⁴⁰. Treść pisma, w której daje się wyróżnić szereg odrębnych fragmentów¹⁴¹, nawiązujących do wydarzeń Narodu Wybranego, skoncentrowanych wokół ośrodka prawowitego kultu, miała, z nadaniem F. GRYGLEWICZA¹⁴², uświadomić i przypomnieć wspólnocie egipskich Żydów, jak wielką rolę w życiu narodu, jego religii i historii, posiada świątynia w Jerozolimie. Analizowany semantycznie rzeczownik ἀγιασμός pojawia się w w. 17, który należy do zakończenia listu, zawartego we fragmencie perykopy 2 Mch 2, 16-18. Konkluzję tę w w. 16, na którą wskazuje użycie partykuły οὖν, otwiera aktualne życzenie¹⁴³, w którym autorzy listu ponawiają zaproszenie na uroczystości w Jerozolimie związane ze Świętem Oczyszczenia Świątyni, wyrażając je w sposób następujący: „Chcąc więc dokonać oczyszczenia napisaliśmy wam. Szlachetnie zatem uczynicie obchodząc te dni”. Ponieważ w. 17, w którym występuje forma nominalna ἀγιασμός, łączy się gramatycznie z w. 18a, przekład obydwa podajemy poniżej:

Bóg zaś [jest tym], który wyratował cały swój naród i powierzył wszystkim dziedzictwo¹⁴⁴ i królestwo i kapłaństwo i uświęcenie (τὸν ἀγιασμόν), (w. 18a) jak obiecał przez Prawo [2 Mch 2,17-18a (LXX)].

Patrząc na powyższy przekład 2 Mch 2, 17-18a, mający formę zdania oznajmującego, dostrzec można z łatwością, iż w jego centrum znajduje się postać Boga Izraela. Wyraźnie podkreślają to występujące w analizowanym zdaniu formy czasownikowe tj.: σῶζω¹⁴⁵ ἀποδίδωμι¹⁴⁶ oraz ἐπαγγέλλομαι¹⁴⁷, użyte przez autora księgi w 3 os. 1. poj., w aoryście, wskazując na czynność już dokonaną. Z treści 2 Mch 2, 17-18a wynika najpierw, że Bóg „wyratował” (σώσας) cały swój naród (τὸν πάντα λαὸν αὐτοῦ). Tego Bożego ratunku, przejawiającego się w zbawczej mocy Jahwe, doświadczyli Izraelici już w przeszłości. Jawnym dowodem tego było cudowne przejście przez Morze Czerwone (Wj 14, 30), które przypieczętowało wyzwolenie Narodu Wybranego z niewoli egipskiej¹⁴⁸. Efekt ingerencji samego Jahwe widzą również

jeruzolimscy Żydzi - autorzy listu w obecnym uwolnieniu Izraela z rąk prześladowcy Antiocha IV Epifanesa (2 Mch 1, 13-18) i dokonanym oczyszczeniu świątyni¹⁴⁹ Rezultatem Bożego działania są także inne dobra zbawcze, powierzone (ἀποδοῦς) przez Jahwe Żydom, do których należą: dziedzictwo (ἡ κληρονομία), królestwo (τὸ Βασιλείου), kapłaństwo (τὸ ἱεράτευμα) i uświęcenie (ὁ ἀγιασμός)¹⁵⁰ Ratunek jaki niesie Bóg Izraelitom, jak i dobra zbawcze będące ich udziałem, wypływają z faktu złożonej przez Niego obietnicy, o której wspomina autor natchniony w w. 18a: „jak obiecał przez Prawo” (καθὼς ἐπηγγείλατο διὰ τοῦ νόμου). Pośród wymienionych w w. 17 dóbr zbawczych, jakimi obdarzył Bóg „cały swój naród” (τὸν πάντα λαὸν αὐτοῦ), naszą szczególną uwagę skupia na sobie „uświęcenie”¹⁵¹, które w analizowanym tekście oddaje forma nominalna ἀγιασμός, użyta w Acc. sing. Rzeczownik ten, jak wynika z 2 Mch 2, 17-18a, został zastosowany w relacji do osób, które stanowi społeczność Izraela, określona przez autora księgi terminem λαός¹⁵². Dawcą „uświęcenia” (ἀγιασμός) dla narodu jest sam Bóg, który będąc Świętym (Iz 6, 1-6; Oz 11, 9), pragnie aby świętą społecznością stał się również Jego lud (Kpł 19, 2; 20, 26; 21, 6-8)¹⁵³. Ta realizacja procesu „uświęcenia” dokonała się w dziejach Izraela na drodze wypełniania Bożego Prawa (Kpł 23, 31n) i trwałego związku ze świątynią, gdzie poprzez składane przez kapłanów ofiary (Kpł 1-7) oczyszczającego go ze zmyły legalnej (Kpł 12, 6n; 13, 3. 6) stawał się Izrael na nowo „narodem świętym”, „ludem Jahwe”¹⁵⁴. Inwazja dokonana przez Syryjczyków nie tylko niweczyła suwerenność polityczną Izraelitów, ale przede wszystkim w niemożności oficjalnego wypełnienia Prawa i splamieniu przez agresorów bałwochwalczym kultem ołtarzy świątyni destabilizowała ich życie religijne, zamykając przed nimi drogę prowadzącą do świętości. Oczyszczenie świątyni, przywrócenie w niej prawowitego kultu i składania ofiar otwierało przed Narodem Wybranym na powrót perspektywę stawania się „własnością Boga” i partycypację w otrzymanych od Jahwe dobrach zbawczych, w tym i w procesie uświęcenia (ἀγιασμός). Świątynia była zatem dla całego narodu, jak wynika z powyższego wywodu, synonimem uświęcenia. Ta ścisła zależność zachodząca pomiędzy świątynią a uświęceniem zadecydowała z pewnością o tym, aby formę nominalną ἀγιασμός, obecną w 2 Mch 2, 17, interpretować obok znaczenia: „uświęcenie”, również w odcieniu znaczeniowym: „miejsca świętego”, „świątyni”¹⁵⁵, jak czynią to, słusznie zresztą autorzy opracowań leksykograficznych: M. A. BAILLY¹⁵⁶ oraz C. A. WAHL¹⁵⁷

2 Mch 14, 36, gdzie po raz drugi zachodzi w tej samej księdze ST rzeczownikowa forma ἀγιασμός należy do części szóstej całości tekstu (10, 10-15, 39)¹⁵⁸, opisującej kolejne zmagania obrońcy jahwizmu - Judy Machabeusza za panowania królów syryjskich: Antiocha V Eupatora (163-162 prz. Chr.) i Demetriusza I Sotera (162-150 prz. Chr.). Ścisłe zaś do perykopy 2 Mch 14, 26-36¹⁵⁹, ukazującej oskarżenie jakie złożył bezbożny kapłan Alkimos na Nikanora, dowódcę wojsk króla Demetriusza I Sotera w Judei, w wyniku czego doszło do walk z przywódcą powstania Judą i groźby zburzenia Świątyni Jeruzolimskiej. Alkimos rozgoryczony faktem, iż Nikanor nie powierzył mu urzędu arcykapłana w Jeruzolimie, postanowił zemstę. Z opisami umów zawartych pomiędzy Nikanorem i Judą (2 Mch 14, 19-24) stawiał się przed królem Demetriuszem I Soterem, obwiniając Nikanora o wrogie usposobienie przeciwko państwu, jak i zbyt wielką zyczliwość okazaną wrogowi Judzie, któremu według relacji Alkimos, oddać miał Nikanor urząd arcykapłana (w. 26). Zarzuty Alkimos w stosunku do Nikanora tak rozgniewały władcę, iż postanowił nie

aprobować podpisanego przez niego z przywódcą powstańczej Judei zawieszenia broni. Judę Machabeusza zaś, rozkazał skutego przesłać natychmiast do Antiochii (w. 27). Nikanor chcąc pozostać lojalnym wobec króla Demetriusza I Sotera, szukał sposobności, aby podstępnie pojmać Judę, co spowodowało, że przeczuwając zbliżające się niebezpieczeństwo ze strony syryjskiego dowódcy, Juda zebrał oddział swych żołnierzy i ukrył się przed nim (w. 30). W przekonaniu, iż kapłani Świątyni Jerozolimskiej są zorientowani o miejscu przebywania Judy, Nikanor udał się do nich i zażądał, aby go wydali (w. 31). „Gdy zaś oni składając przysięgi oświadczyli, że nie wiedzą, gdzie może być poszukiwany” (w. 32), Nikanor zagroził, że jeśli nie wyjawią, gdzie znajduje się Juda, on zburzy świątynię Bożą i ołtarz, na tym zaś miejscu wybuduje świątynię Dionizosa (w. 33)¹⁶⁰. Reakcją kapłanów na bluźnierstwo Nikanora była gorąca modlitwa skierowana do Jahwe o Jego zmiłowanie się nad świątynią, którą autor książki zawarł w ww. 34-36.¹⁶¹ Jej zakończenie stanowi w. 36, w którym występuje analizowany semantycznie rzeczownik ἀγιασμός. Jego brzmienie w przekładzie wygląda następująco:

A teraz Świąty, od którego pochodzi wszelka świętość Panie (παντὸς ἀγιασμοῦ κύριε), ustrzeż na wieki od jakiegokolwiek zbezczeszczenia ten oto dom [świątynię], który dopiero co został oczyszczony [2 Mch 14, 36 (LXX)].

Ustami kapłanów zgromadzonych przy zagrożonej zapowiedzią zniszczenia ze strony syryjskiego okupanta świątyni, autor natchniony, jak wynika z powyższego przekładu, zwraca się w błagalnej modlitwie do Boga jako gwaranta jej bezpieczeństwa. To pełne ufności wezwanie Bożej pomocy oparte jest na świętości Boga, który będąc „Świąty” (ἅγιε) jest zarazem źródłem „wszelkiej świętości” (παντὸς ἀγιασμοῦ)¹⁶². Te „wszelką świętość”, przynależą jedynie Bogu, oddaje w tekście 2 Mch 14, 36 forma nominalna ἀγιασμός¹⁶³, użyta w Gen. sing., poprzedzona greckim adiectivum παντός. Godny uwagi staje się tu fakt, iż owa „świętość” (ἀγιασμός) nie zawiera w sobie, jak słusznie spostrzega J. DE VAULX¹⁶⁴, jedynie idei samego oddzielenia i transcendencji Boga, ale zakłada jednocześnie to wszystko, co Jahwe posiada w całym swoim bogactwie i pełni życia, w swej potędze i dobroci. Tak rozumiana „świętość”, będąca w posiadaniu samego Boga, który jest „Świąty” (ἅγιε), pozwala żywić przekonanie, iż nie dopuści On do zburzenia świątyni, ale ustrzeże świętości Bożego domu¹⁶⁵.

Pozostał jeszcze do omówienia tekst Biblii greckiej ST, który z powodu na brak semickiego oryginału, rozpatrzemy jedynie w zachowanej wersji greckiej. Chodzi tu o tekst Syr 17, 10, który należy do części czwartej całości księgi (14, 20-23, 27)¹⁶⁶, a konkretnie do stosunkowo obszernej sekcji Syr 16, 24-18, 14¹⁶⁷, zawierającej wizję człowieka w planach Bożych. Ze względu na to, iż forma nominalna ἀγιασμός występuje w pierwszej części pouczenia Syracha, tj. 16, 24-17, 14, która zdaniem S. POTOCKIEGO¹⁶⁸ „stanowi rodzaj mądrościowego komentarza do relacji biblijnych o stworzeniu świata, człowieka i o zawarciu przymierza synaickiego”, badania nasze ograniczą się jedynie do treści powyżej wspomnianej perykopy. Otwiera ją podniosłe w formie i treści wprowadzenie (16, 24-25), po którym mędrzec, chcąc ukazać wyjątkowe miejsce, jakie w całym dziele stworzenia przypadło z woli Stwórcy człowiekowi, ukazuje najpierw w ww. 25-30 opis stworzenia świata, podkreślając doskonałość i prawidłowe funkcjonowanie dzieł całego kosmosu, mającego swoje źródło w Bogu¹⁶⁹. Według Syracha, dziełem Boga-Stwórcy są zarówno słońce, księżyc i gwiazdy, stanowiące część górną wszechświata, jak i dobra, w które wyposażył ziemię (ww. 29-30). W opisie stworzonych przez Boga ludzi autor księgi, jak

zgodnie zauważają S. POTOCKI¹⁷⁰ i J. S. SYNOWIEC¹⁷¹, wyraźnie nawiązuje do tekstów o stworzeniu człowieka zawartych w Rdz 1, 26-28; 2, 7-6, i 3, 19. Stwierdza przeto, że człowiek ukształtowany z ziemi, podobnie jak zwierzęta, po upływie określonej liczby lat ma do niej powrócić (ww. 17, 1-2). Będąc zaś „podobieństwem” i „obrazem” Stwórcy (w. 3), człowiek otrzymał moc panowania nad stworzeniami ziemskimi (zwierzęta, ptactwo) (w. 4). Darem są nie tylko zmysły jakimi obdarzył człowieka Bóg (język, oczy, uszy, w. 6a), ale i serce (w. 6b) oraz umiejętność rozstrzygnięcia o tym, co jest dobre, a co złe (w. 7)¹⁷². Ważnym elementem duchowego wyposażenia człowieka otrzymanym od Boga, o którym wspomina Syrach w w. 8, jest zdolność pielęgnowania Bożej bojaźni. Inne zaś jak: zdolność do wielbienia Bożego imienia i do sławienia Jego czynów, zawarł mędrzec w w. 10, gdzie pojawia się analizowany semantycznie termin *ἀγιασμός*. Jego przekład według LXX przedstawia się następująco:

Imię świętości (ὄνομα ἀγιασμοῦ) wielbić będą aby rozpowiadać wielkość dzieł Jego [Syr 17,10 (LXX)].

Patrząc na powyższy przekład tekstu Syr 17, 10, będący gramatycznie zdaniem złożonym, kluczowe znaczenie posiada tutaj zawarte w w. 10a greckie wyrażenie: „ὄνομα ἀγιασμοῦ” C. A. WAHL¹⁷³ tłumaczy je jako: „imię świętości posiadający”, trafnie sugerując, iż odniesione jest ono w badanym w. 10 do Boga Stwórcy. W przeswiadczeniu ST imię (ὄνομα) nie było jakimś określeniem konwencjonalnym, ale jak zaznacza K. GOUDERS¹⁷⁴, wyrażało istotę i cechy tego, któremu zostało nadane. Bóg na kartach Biblii ST objawiając swe imię: „Jestem, który Jestem” (Wj 3, 14), podkreślając w nim egzystencjalną potęgę, wyrażającą się ustawiczną przychylnością dla Izraela i gotowością stawania w jego obronie¹⁷⁵, ukazał się jednocześnie swemu narodowi jako Bóg - „Święty” (Oz 11, 9). Tę świętość okazał Jahwe nie tylko poprzez całe dzieło stworzenia, teofanie, ale ponadto w doświadczeniach, karach i klęskach oraz cudownej opiece i niespodziewanych uwolnieniach, jakich doznawał na przestrzeni swojej bogatej w wydarzenia zbawcze historii naród wybrany¹⁷⁶. Dlatego też wyłącznie samemu Bogu przypisane być mogło „imię świętości” (ὄνομα ἀγιασμοῦ) i jako takie stanowiło przedmiot uwielbienia ze strony ludzi. Z pewnością ten zamysł towarzyszył mędrcom, który redagując perykopę 17, 1-14, zawierającą opis szczególnego miejsca i dobrodziejstw otrzymanych od Stwórcy, sięgających dopuszczenia ludzi do udziału w przymierzu z Bogiem (ww. 11-14), że zamiast słowa „Bóg” (Jahwe), posłużył się określeniem: „imię świętości” zestawiając grecki rzeczownik *ὄνομα* (imię) z terminem *ἀγιασμός*, posiadającym odcień znaczeniowy: „świętość”¹⁷⁷, użytym w Gen. sing. To zatem „imię świętości” (synonim Boga-Stwórcy), według mędrca mają „wielbić”, co gramatycznie wyraża grecki czasownik *αἰνέω*¹⁷⁸ zastosowany w ind. fut. act., powołani do istnienia aktem stwórczym - ludzie, w celu, na co wskazuje spójnik podrzędny *ἵνα*, rozpowiadania wielkości dzieł Boga (*διηγῶνται τὰ μεγαλεῖα τῶν ἔργων αὐτοῦ*).

Powyższe teksty z ksiąg LXX, w których zachodzi termin *ἀγιασμός*, bądź to zachowane w języku greckim, czego przykładem był Syr 17,10, bądź to zredagowane po grecku, o czym świadczą 2 Mch 2, 17; 14, 36, skłaniają nas do pewnego podsumowania. Sprowadzimy je poniżej do następujących konkluzji:

1. W przebadanych powyżej tekstach LXX, we wszystkich trzech miejscach, tj. Syr 17, 10; 2 Mch 2, 17; 14, 36, rzeczownikowa forma *ἀγιασμός* została zastosowana w relacji do osób. Z czego w dwóch przypadkach tj. Syr 17, 10 oraz 2 Mch 14, 36 osobą tą

jest sam Bóg Izraela, który będąc źródłem świętości (*ἁγιασμός*), jest z nią wprost utożsamiany jako sama świętość. W 2 Mch 2, 17 osoby te stanowi naród izraelski.

2. Pole semantyczne rzeczownikowej formy *ἁγιασμός* użytej w relacji do osób sprowadzić można do następujących odcieni znaczeniowych: „uświęcenie”, „świętość”. W odniesieniu zaś do tekstu 2 Mch 2, 17 synonimicznie formie nominalnej *ἁγιασμός* dodać można jeszcze odcienie: „miejsce święte”, „świątynia”

3. W dwu opracowanych tekstach LXX tj. 2 Mch 2, 17; 14, 36, rzeczownik ten występuje w kontekście kultycznym.

Rezultat zaś całościowo przeprowadzonych badań semantycznych nad rzeczownikową formą *ἁγιασμός*, występującą w kanonicznych księgach greckiej Biblii ST, pozwala na wyprowadzenie następujących wniosków :

1) Forma nominalna *ἁγιασμός* w kanonicznych księgach LXX pojawia się w sumie 9 razy, z czego w sześciu wypadkach zachodzi w części Biblii greckiej napisanej w oryginale po hebrajsku tj. Sdz 17, 3; Syr 7, 31; Jr 6, 16; Ez 22, 8; 45, 4; Am 2, 11; raz jeden w zachowanym jedynie w języku greckim tekście Syr 17, 10 oraz dwukrotnie w zredagowanej od razu po grecku 2 Mch tj. 2 Mch, 17; 14, 36.

2) Rzeczownik ten w księgach biblijnych LXX przełożonych z języka hebrajskiego nie posiada w TM Biblii hebrajskiej jednoznacznego odpowiednika. W wyniku przeprowadzonych analiz ustalono, że w 3 przypadkach odpowiadają mu derywaty wywodzące się od rdzenia *ש קדש* tj. *ש קדש* (hi) w Sdz 17, 3; *ש קדש* w Ez 22, 8; *מקדש* w Ez 45, 4. W tekście Jr 6, 16 jest nim termin *מִרְגָּע נֹרָע* pochodny od *נֹרָע*, a Am 2, 11 słowo *נְזִיר* urobione od tematu *זִיר*.

3) Dokonana analiza semantyczna nad tekstami LXX zawierającymi termin *ἁγιασμός* wykazała, iż aż w 6 przypadkach tj. Sdz 17, 3; 2 Mch 2, 17; 14, 36; Syr 7, 31; Ez 22, 8; 45, 4 rzeczownik ten występuje w kontekście ściśle kultycznym.

4) Ponadto dowiedziono, iż forma nominalna *ἁγιασμός* w kanonicznych księgach LXX stosowana jest w relacji zarówno do osób, jak i rzeczy.

5) W przypadku użycia terminu *ἁγιασμός* w relacji do osób, stanowią je: sam Bóg Jahwe (2 Mch 14, 36; Syr 17, 10), naród izraelski (2 Mch 2, 17), mieszkańcy judzkiej stolicy (Jr 6, 16) oraz wybrani albo poświęceni Bogu nazirejczy (Am 2, 11).

6) Pole semantyczne rzeczownika *ἁγιασμός* w przypadku relacji do osób zamyka się w następujących odcieniach znaczeniowych: „świętość”, „uświęcenie”, „poświęcenie”. Metaforycznie o terminie *ἁγιασμός* można również w tej relacji orzekać w sensie: „świątyni”, „miejsca świętego”

7) W tekstach LXX, gdzie forma nominalna *ἁγιασμός* zastosowana została w relacji do rzeczy, są nimi: srebro (Sdz 17, 3), ofiara kultyczna składana Bogu (Syr 7, 31) oraz sanktuarium, świątynia, miejsce święte (Ez 22, 8; 45, 4).

8) W odniesieniu do rzeczy pole semantyczne rzeczownikowej formy *ἁγιασμός* sprowadza się do odcieni znaczeniowych: „świętość”, „uświęcenie”, „poświęcenie”, „sanktuarium”, „świątynia”, „miejsce święte”

9) W kanonicznych księgach greckiej Biblii ST w tekstach posiadających formę nominalną *ἁγιασμός*, i co należy zaznaczyć bez względu na jej relację odniesień czy to w stosunku do osób czy do rzeczy oraz we wszystkich wymienionych powyżej odcieniach znaczeniowych, (szczególnie zaś w odcieniu znaczeniowym: „świętość”) bardzo wyraźnie daje się zaobserwować pewną prawidłowość, iż termin ten w ST

jest zawsze powiązany w treści z osobą Boga Jahwe i orzeka o Nim jako Jego własność (por. 2 Mch 14, 36; Syr 17, 10) albo jest rezultatem Jego działania.¹⁷⁹

10) W polu semantycznym rzeczownikowej formy ἁγιασμός nie dostrzega się istotnych różnic zachodzących w odcieniach znaczeniowych pomiędzy księgami LXX powstałymi pierwotnie po hebrajsku, a pismami zachowanymi czy napisanymi po grecku.

SUMMARY

THE SEMANTIC FIELD OF THE NOUN FORM ἁγιασμός IN THE CANONICAL BOOKS OF THE SEPTUAGINT

The subject of the present article is the semantic field of the noun form ἁγιασμός in the canonical books of LXX. The semantic shades of the term ἁγιασμός as it is used in these books, are derived and presented by means of a set of linguistic and exegetical methods. The results of the author's research may be brought to the following conclusions. 1) The nominal form ἁγιασμός appears in the canonic books of LXX nine times in total, of which six of the cases appear in a part of the Greek Bible which is originally written in Hebrew. The appropriate fragments are: Judg 17,3; Sir 7, 31; Jer 6,16; Ezek 22, 8; 45,4; Amos 2,11. It also appears once in Sir 17,10—the text has been preserved only in Greek, and twice in 2 Macc, namely 2 Macc 2,17; 14,36, written straightaway in Greek. 2) The noun in question, as it appears in the biblical books of LXX translated from the Hebrew language does not have an adequate equivalent in the TM of the Hebrew Bible. In the course of the research it has also been proved that in three cases there are derivatives corresponding to this noun and deriving from the stem קדש, that is קדש (hi) in Judg 17, 3; קדש in Ezek 22,8; מקדש in Ezek 45,4. In Jer 6,16 it is the term מורגוע, which is derived from the stem רגע and in Amos 2,11 the word נזיר derived from נזר. 3) The semantic analysis of the LXX-ian texts which contain the term ἁγιασμός shows that this noun appears as many as six times in a strictly cultic context, namely in Judg 17,3; 2 Macc 2,17; 14, 36; Sir 7,31; Ezek 22,8; 45,4. 4) It has also been proved here that the nominal form ἁγιασμός in the canonical books of LXX is used both with people and things. 5) The people who are referred to by means of ἁγιασμός are the following; God-Jahwe himself (2 Macc 14,36; Sir 17,10), the Jewish nation (2 Macc 2,17); the inhabitants of the capital of the Juda (Jer 6,16) and nazireats (Amos 2,11). 6) The shades of the semantic field of the noun ἁγιασμός when it is used in relation to people are; „holiness“, „the state of being made holy“, „sanctification“ Metaphorically, one can also speak of the term ἁγιασμός as „a temple“ or „a holy place“ 7) In the LXX-ian texts, in which the nominal form is used in relation to things, the referents are; silver (Judg 17,3), the cultic sacrifice made to God (Sir 7, 31), and a sanctuary, a temple or a holy place (Ezek 22, 8; 45, 4). 8) When the nouns form ἁγιασμός is used in relation to things, its semantic field covers the ensuing shades of meaning: „holiness“, „the state of being made holy“, „sanctification“, „a temple“, „holy place“ When the noun form ἁγιασμός is used in relation to things, its semantic field covers the ensuing shades of meaning; „holiness“, „the state of being made holy“, „sanctification“, „a temple“, „holy place“. 9) There is a certain clearly-observable regularity in the canonical books of the Greek Bible of Old Testament, in the texts which contain the nominal form ἁγιασμός. The point is that in Old Testament the said term is always linked in its meaning with the

person of God–Jahwe and speaks of Him that something is His possession (cf. 2 Macc 14,36; Sir 17,10) or that something is a result of His activity. What should be strongly emphasized here is that the phenomenon of the abovementioned regularity occurs in all of the previously–presented semantic shades of *ἀγιασμός* (in particular „holiness”) both with people and things. 10) It seems that, within the semantic field of the noun form *ἀγιασμός*, there are no particularly essential differences between the semantic shades of the word in the books of LXX, which are originally written in Hebrew, and the semantic shades of this word in those books which are written and preserved till our times in Greek.

Translated by Jacek Kucharski

PRZYPISY

- ¹ Wykład wygłoszony w auli WSD w Radomiu dnia 26 października 1996 roku, podczas inauguracji roku akademickiego w Radomskim Instytucie Teologicznym.
- ² Por. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire etymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, I, Paris 1983, 25; H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, I, Heidelberg 1973, 10; J. W. ROSŁON, *Gramatyka języka greckiego oparta na tekstach Starego a zwłaszcza Nowego Testamentu dla studentów biblistyki i nauk pokrewnych*, Warszawa 1990, 95.
- ³ Heilig, RAC VI, 5. Zob. podobnie F. REHKOPF, *Griechisch–deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Göttingen 1992, 2.
- ⁴ Por. Bl–Debr–Rehkopf, §109¹.
- ⁵ O. PROCKSCH, *ἀγιασμός*, TWNT I, 114..
- ⁶ Por. Z. ABRAMOWICZÓWNA (red.), *Słownik grecko–polski*, I, Warszawa 1958, 10: „poświęcenie”; M. A. BAILLY, *Dictionnaire grec–français. Rédigé avec concours de M. E. Egger, revue par L. Sechan et P. Chantraine*, Paris¹⁴ 1930, 10: „sanctification”, „consecration”; BAUER, 15: „die Heiligung”; H.G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek–English Lexicon*, Oxford⁸ 1958, 9: „consecration”, „sanctification”; F. ZORELL, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Parisiis³ 1961, 13: „sanctificatio”
- ⁷ W niniejszym opracowaniu tekst grecki kanonicznych ksiąg LXX według wydania A. RAHLFSA, *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart⁹ 1979.
- ⁸ J. SŁAWIŃSKI (red.), *Słownik terminów literackich*, Warszawa² 1988, 461.
- ⁹ Zob. na ten temat: J. BARR, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961, 206–257; J. F. A. SAWYER, *Semantics in Biblical Research. New Methods of Defining Hebrew Words for Salvation* (SBT, 2 ser. 24), London 1972; J. CHMIEL, *Nowa semantyka biblijna*, RBL 27 (1974) 319–329; T. SIMONSSON, *Logical and Semantic Structures in Christian Discourses*, Oslo 1974; J. WIERZCHOWSKI, *Semantyka językoznawcza*, Warszawa 1980; H. LANGKAMMER, *Metody lingwistyczne*, w: *Metodologia Nowego Testamentu*, red. tenże, Pelplin 1994, 235–270.
- ¹⁰ Zob. na ten temat: P. GUIRAUD, *Zagadnienia i metody statystyki językoznawczej*, tłum. M. Kniaginina, Warszawa 1969; J. SAMBOR, *Słowa i liczby. Zagadnienia językoznawstwa statystycznego*, Wrocław 1972. Statystyka analizowanego terminu została opracowana na podstawie: E. HATCH, H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Version of the O. T. Including the Apocryphal Books*, I–II, Suppl., Graz 1954; F. REHKOPF, *Septuaginta–Vokabular*, Göttingen 1989. Pomoc stanowiła również:

- G. MORRISH, *A Concordance of the Septuagint giving various readings from codices vaticanus, alexandrinus, sinaïticus, and ephraemi; with an appendix of words, from Origen's hexapla, etc; not found in the above manuscripts*, Grand Rapids, Michigan 1976.
- ¹¹ Por. E. HATCH, H. A. REDPATH, *A Concordance*, I, dz. cyt., 11; F. REHKOPF, *Septuaginta-Vokabular*, dz. cyt., 2; MORRISH, *A Concordance*, dz. cyt., 2 wymienia tylko: Sdz 17,3; Jr 6,16; Ez 22,8; 45,4; Am 2,11. H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, dz. cyt., 10; J. W. ROSŁON, *Gramatyka języka greckiego*, dz. cyt., 95. Heilig, art. cyt., 5. Zob. podobnie F. REHKOPF, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, dz. cyt., 2. ἀγιασμός, TWNT I, 114. Por. E. HATCH, H. A. REDPATH, *A Concordance* I, dz. cyt., 11; F. REHKOPF, *Septuaginta-Vokabular*, dz. cyt., 2; G. MORRISH, *A Concordance*, dz. cyt., 2, wymienia tylko: Sdz 17, 3; Jr 6, 16; Ez 22, 8; 45, 4; Am 2, 11.
- ¹² Tj. Sdz 17,3; 2 Mch 2,17; 14,36; Syr 7,31; 17,10; Jr 6,16; Ez 22,8; 45,4; Am 2,11.
- ¹³ ἀγιασμός, art. cyt., 114.
- ¹⁴ ἅγιος, TBNT I 646.
- ¹⁵ Znaczenie שׁוֹרֵט w ST omawia CH.D. MÜLLER, *Die Erfahrung der Wirklichkeit. Hermeneutisch-exegetische versuche mit besondere Berücksichtigung alttestamentlicher und paulinischer Theologie*, Gütersloch 1978, 81-109.
- ¹⁶ Por. M. O'CONNOR, *Judges*, w: NJBC, London² 1992, 135. Podobnie Sdz dzieli S. GADECKI, *Wstęp do ksiąg historycznych Starego Testamentu*, Gniezno 1992, 37. Zaś W. GRONKOWSKI, *Księga Sędziów*, BP I 412, wyróżnia się w księdze trzy zasadnicze części: 1) 1,1-3,6; 2) 3,7-16,31; 3) 17,1-21,25. Tak samo J. K. PYTEL, *Księgi w opracowaniu deuteronomistycznym, Księga Sędziów*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 178.
- ¹⁷ Zob. na ten temat: M. GRANT, *Dzieje dawnego Izraela*, przeł. J. Schwakopf, Warszawa 1991, 65-81; J. BRIGHT, *Historia Izraela*, przeł. J. Radożycki, Warszawa 1994, 176-184; C. SCHEDL, *Historia Starego Testamentu*, II, Tuchów 1995, 228-240.
- ¹⁸ *Księga Sędziów*, dz. cyt., 454.
- ¹⁹ Prawo Mojżeszowe w przepisach odnoszących się do kultu zakazywało: 1) oddawania czci Jahwe na innym miejscu poza tym, na którym stał namiot spotkania z Arką Przymierza, 2) oddawanie czci Jahwe po jakimkolwiek obrazem, 3) sprawowania funkcji kapłańskich przez ludzi nie należących do pokolenia Aarona. Por. Tamże, 454.
- ²⁰ Imię hebr. Mikajehu etymologicznie znaczy: „Kto, jak Jahwe?”. Z imienia tego wynika, że Mikajehu był prawdopodobnie wyznawcą Jahwe. Ciekawy jednak fakt notuje Sdz 17,5, gdzie imię Mikajehu w TM zostaje skrócone do formy hebr. מִיכָהָ W. GRONKOWSKI fakt skrócenia imienia poprzez opuszczenie końcówki „jehu” (= Jahwe), tłumaczy w sposób następujący: „Być może ma ono wyrażać myśl, że przez urządzenie prywatnej „kaplicy” w której ustawiono posąg bóstwa, Mikajehu przestał być prawowitym czcicielem Jahwe. Obowiązywała bowiem centralizacja kultu”. Tamże, 453-454.
- ²¹ Przystępując do analizy semantycznej powyższego tekstu Sdz 17,3 należy zaznaczyć, iż rzeczownikową formę ἀγιασμός posiada majuskułowy kodeks A, który stanowi podstawę przekładu w wersji LXX. Świadkiem innej lekcji, bez analizowanego terminu: Ἀγιαζουσα ἡγιακα jest również majuskułowy kodeks B, posiadający wersję w. 3 bardziej rozbudowaną i jaśniejszą w tłumaczeniu. Dla porównania cytujemy go za kodeksem B: „καὶ ἀπέδωκεν τοὺς χιλίους καὶ ἑκατὸν τοῦ ἀργυρίου τῇ μητρὶ αὐτοῦ καὶ εἶπεν ἡ μήτηρ αὐτοῦ Ἀγιαζουσα ἡγιακα τὸ ἀργύριον τῷ κυρίῳ ἐκ χειρὸς μου τῷ

- ὡς μου τοῦ ποιῆσαι γλυπτὸν καὶ χωνευτόν, καὶ νῦν ἀποδώσω σοι αὐτό”
- ²² Zob. JOÜON, § 49, a-b; 123.
- ²³ GESENTUS 759: „heiligen“, „weihen“; „(Deo) consecrare“ (Richt. 17,3).
- ²⁴ KÖNIG 401: „heilig (gottangehörig) machen“
- ²⁵ ZORREL 712: „rem consecrat, i. e. doni loco dicat Deo“ jdc 17,3 (destinavi).
- ²⁶ HAL III 1004: „als geheiligt, geweiht behandeln, darbringen“ (Ri 17,3) Geräte aus Silber.
- ²⁷ Spośród przekładów najbliższych tłumaczeniu LXX wydaje się tekst BP I, 453, w którym formę nominalną ἀγιασμός oddaje termin: „uczczenie”. Dla porównania zob. także przekłady: Vg; BJ, 182; BT, 248.
- ²⁸ *Dictionnaire grec-français*, dz. cyt., 10, wymienia odcienie znaczeniowe: „sanctification“, „consécration“
- ²⁹ *A Greek-English Lexicon*. dz. cyt., 9, podaje znaczenia: „consecration“, „sanctification“
- ³⁰ ἀγιασμός, art. cyt., 114, który wymienia tu odcień znaczeniowy: „Heiligung“
- ³¹ Z. ABRAMOWICZÓWNA (red.), *Słownik grecko-polski*, I, 10, pole semantyczne czasownikowej formy ἀγιάζω = ἀγίζω sprowadza do odcienia znaczeniowego: „poświęcać” szczególnie przez spalanie ofiar.
- ³² Por. H. SEEBAB, ἀγιος, art., 646.
- ³³ *Christus in der paulinischen Theologie*, Düsseldorf 1964, 187.
- ³⁴ *Heiligung*, BL 694-695.
- ³⁵ *Święty*, STB 974.
- ³⁶ *Teologia Starego Testamentu*, przeł. B. Widła, Warszawa 1986, 193-194.
- ³⁷ *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. M. L. Dylewski, III, Kraków 1984, 156.
- ³⁸ *Historia czasów Starego i Nowego Testamentu*, Wrocław 1995, 55.
- ³⁹ Dla przykładu zob. Wj 28,36; 39,30; Kpł 27,14. 21. 23. 28. 30; Joz 6,19.
- ⁴⁰ Por. W. GRONKOWSKI, *Księga Sędziów*, dz. cyt., 453.
- ⁴¹ Por. A. A. DI LELLA, *Sirach*, w: NJBC, London² 1992, 497.
- ⁴² S. POTOCKI, *Rady Mądrości. Przewodnik po mądrościowej literaturze Starego Testamentu (Jak rozumieć Pismo Święte 5)*, Lublin 1993, 210-211, przyjmując nieco inny podział dla całości księgi Syr słusznie perykopę 7, 18-39 według A. A. DI LELLI włącza do sekcji większej obejmującej 7, 1-36 i proponuje jako myśl przewodnią całej sekcji (Syr 7, 1-36) przyjmując słowa z 7, 1, tłumacząc je następująco: „Nie ściągać na siebie zła, a zło nie dosięgnie ciebie”
- ⁴³ Warto zaznaczyć, iż spośród przekładów powyższy tekst Syr 7,31 najwierniej LXX oddaje BJ. Znacznie odchodzą od niej polskie przekłady zarówno BT i BP.
- ⁴⁴ Z. ABRAMOWICZÓWNA (red.), *Słownik grecko-polski*, IV, 542-543, zasadnicze pole semantyczne czasownikowej formy φοβέω zamyka w następujących odcieniach znaczeniowych: I. act. „zmusić do ucieczki”, „spłoszyć”, „przerazić”, „odstraszyć”, „zatrwożyć”; z acc. rei „grozić czymś”; II. pass. i med. „spłoszyć się”, „rozpierzchnąć się w popłochu”; „być zdjętym strachem, przerażonym”; z praep. φοβέομαι ἀπό τινος (prawd. hebraizm) LXX „obawiać się czegoś”, „mieć obawę przed czymś” ἐκ τινος s. z jakiegoś powodu.
- ⁴⁵ Por. A. STÖGER, J. B. BAUER, *Priester/Priestertum*, BThW 456. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że na temat kapłaństwa ST, poza cytowanym powyżej artykułem, istnieje bardzo wiele pozycji bibliograficznych, spośród których na szczególną uwagę zasługują obszerne prace: A. H. J. GUNNEWEG, *Leviten und Priester* (FRLANT 89), Göttingen 1965 oraz A. CODY, *A History of Old Testament Priesthood* (AnBib 35), Rome 1969. Zob. także: A. JANKOWSKI, *Kapłaństwo*, PEB I 652-654; R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, II, Paris 1961, 195-211. 253-277; A. GEORGE, *Kapłaństwo*, STB

- 362-367; W. DOMMERSHAUSEN, ךַּׁב, TWAT IV 499-521 z bogatą literaturą; J. BAEHR, ἱερεὺς, TBNT II 1010-1013; G. SCHRENK, ἱερεὺς, TWNT III 259-263; H. D. PREUB, *Theologie des Alten Testaments*, II, Stuttgart-Berlin-Köln 1992, 56-71; M. Bednarz, *Historia zbawienia*, Tarnów 1994, 110-112; K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, Kraków² 1994, 15-27; C. SCHEDL, *Historia Starego Testamentu*, dz. cyt., II, 140-148.
- ⁴⁶ Por. S. POTOCKI, *Mądrość Syracha*, BP II, 545.
- ⁴⁷ Por. K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, dz. cyt., 16.
- ⁴⁸ ἱερεὺς, art. cyt., 1011.
- ⁴⁹ ἱερεὺς, art. cyt., 259-260.
- ⁵⁰ Por. A. GEORGE, *Kapłaństwo*, art. cyt., K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, dz. cyt., 18-19.
- ⁵¹ A. JANKOWSKI, *Kapłaństwo*, art. cyt., 654, podaje, iż źródłem utrzymania dla kapłanów stanowiły ponadto: „przedmioty objęte przez cherem, podarunki od wiernych (Lb 5,10) udział w łupach wojennych (Lb 31,25-47). Poza czasem sprawowania funkcji kapłani zarabkowali jak reszta ludu, mając prawo do nabywania posiadłości (1 krl 2,26; Jr 32,7)”
- ⁵² Z. ABRAMOWICZÓWNA red), *Słownik grecko-polski*, II 480, pole semantyczne rzeczowników formy ἡ θυσία zamyka w następujących odcieniach znaczeniowych: „ofiara”, „obrzęd ofiarny”; „święto w które składa się ofiary”, „obrzęd”, „ceremonia”; „zwierzę ofiarne”
- ⁵³ WAHL, 7 motywując to w sposób następujący: „θυσίαν ἀγιασμοῦ”, da-oblationem, quae habet sanctitatem i. e. quae est ex oblationibus sanctissimis. Insigniebatur hoc nomine sacrificium incruentum 1. fertum [= Speisopfer, hebr. ךַּׁבׁבׁבׁבׁבׁבׁבׁבׁבׁבׁבׁבׁb apud LXX Lev. 2,3. 6. 8. 9; 6,14 θυσία appellatum] quod una cum victimis offerri solebat apud LXX interpretes ἀγία ἀγίων Lev. 6,17; 21,22 appellatis”
- ⁵⁴ Por. GESENTUS 503-504; KÖNIG 230; ZORELL 449; HAL II 568-569.
- ⁵⁵ Tamże, 7: „interpretes nonnulli θυσίαν ἀγιασμοῦ non esse nisi oblationes incruetas in templo offerendas existimarunt”
- ⁵⁶ Por. S. ŁACH, *Rozwój ofiar w religii starotestamentowej* (SBb XXIV), Poznań 1970, 89-98; tenże, *Polska terminologia na oznaczenie hebrajskich nazw ofiar*, RTK 17 (1970) z. 1, 11; S. WYPYCH, *Pięcioksiąg (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 1)*, Warszawa 1987, 126; E. ZAWISZEWSKI, *Instytucje Biblijne*, Pelplin 1995, 111.
- ⁵⁷ Vg: „sacrificium sanctificationis”
- ⁵⁸ BJ, 999: „sacrifice de sancification”
- ⁵⁹ Por. G. P. COUTURIER, *Jeremiah*, w: NJBC, London 1992, 268; L. STACHOWIAK, *Księga Jeremiasza (PST X/1)*, Poznań 1967, 63; G. WITASZEK, *Moc słowa prorockiego. Przewodnik po literaturze prorockiej Starego Testamentu (Jak rozumieć Pismo Święte 7)*, Lublin 1995, 151.
- ⁶⁰ *Księga Jeremiasza*, dz. cyt., 147.
- ⁶¹ Por. J. S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela ich pisma i nauka*, Kraków 1994, 219; L. STACHOWIAK, *Księga Jeremiasza*, dz. cyt., 149-150.
- ⁶² Por. L. STACHOWIAK, *Księga Jeremiasza*, dz. cyt., 151.
- ⁶³ *Der Menschenweg und der Weg Gottes im Alten Testament*, StTh 5(1951) 111.
- ⁶⁴ Świadkiem powyższego tekstu w LXX jest w tym przypadku majuskułowy kodeks A. Również majuskułowe Kodeksy **Ⲙ** i **B** posiadają lekcję: „ἀγισμὸν ταῖς ψυχαῖς ὑ-

- μῶν"
- ⁶⁵ Wnikliwie zagadnienie to omawiają: A. KUSCHKE, *Der Menschenweg und der Weg Gottes im Alten Testament*, art. cyt., 106-118; S. V. Mc CASLAND, *The Way*, JBL 77 (1958) 222-230; F. NÖTSCHER, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran* (BBB 15), Bonn 1958; L. STACHOWIAK, „Drogi” i „ścieżki” w Księdze Jeremiasza, w: tenże, *Księga Jeremiasza*, dz. cyt., 523-526; K. KOCH, דְּרָוֶרֶ, TWAT II 288-312; W. MICHAELIS, ὁδός, TWNT V 42-101, szczeg. 47-56; A. DARRIEUTORT, *Droga*, STB 220-222; G. EBEL, ὁδός, TBNT II 1358-1363; M. LURKER, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, 45-47; G. SAUER, דְּרָוֶרֶ, *doeroek Weg*, THAT I 456-460; J. B. BAUER, *Weg*, BThW 584-586.
- ⁶⁶ *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, dz. cyt., 46.
- ⁶⁷ *Weg*, art. cyt., 585.
- ⁶⁸ „Drogi” i „ścieżki” w Księdze Jeremiasza, art. cyt., 523.
- ⁶⁹ Z. ABRAMOWICZÓWNA (red.), *Słownik grecko-polski*, III, 307-308, pole semantyczne czasownikowej formy ὁρᾶω sprowadza do odcieni: I. abs. „patrzeć”, „spoglądać”, na coś, kogoś; „posiadać wzrok”, opp. μὴ ὁρᾶω „być ślepym”, „baczyć”, „zważać”, „zwracać uwagę”; ὁρᾶς, ὁρᾶτε, uż. jako zd. wtrącone, zwł. przy wyjaśnianiu; z acc. biern. wewn. „patrzeć tak a tak”, „mieć takie a takie spojrzenie lub wygląd”; „mieć widzenia, jasnowidzenia”; pass. „zjawić się w widzeniu”; met. o umysłowym widzeniu, „rozpoznać”, „zrozumieć”; II. z acc. „widzieć”, „spozrzeć”, „zobaczyć”, „zauważyć”, „ujrzeć”, „dostrzeć”, „przypilnować czegoś”, „wyszukać”, „dostarczyć”; III. w inf. uż. po adi. ἔχθιστος ὁρᾶω s. najbardziej zniechęcony dla oka; z adv. διχoppόπως ἰδέῃω „dwuznacznie, niepewnie się przedstawiający”
- ⁷⁰ Z. ABRAMOWICZÓWNA, (red.), *Słownik grecko-polski*, II, 314, czasownik ἐρωτάω oddaje przez poniżej wymienione odcienie znaczeniowe: „pytać”, „wypytywać”, kogoś o coś; dowiadywać się o coś; w dialektyce, „stawiać pytania” przeciwnikowi dla sprostowania jego odpowiedzi; późn. „prosić”, „błagać”
- ⁷¹ Z. ABRAMOWICZÓWNA (red.), *Słownik grecko-polski*, I, 406, pole semantyczne czasownikowej formy βαδίζω, sprowadza do następujących odcieni znaczeniowych: „chodzić”, „iść”, „chadzać”, „pójść”, „błagać”
- ⁷² L. STACHOWIAK, *Księga Jeremiasza*, dz. cyt., 153.
- ⁷³ Tamże, 153.
- ⁷⁴ *Księga Jeremiasza*, dz. cyt., 868.
- ⁷⁵ *Jeremiah*, dz. cyt., 275.
- ⁷⁶ ὁδός, art. cyt., 52.
- ⁷⁷ ὁδός, art. cyt., 1359.
- ⁷⁸ Por. A. DARRIEUTORT, *Droga*, art. cyt., 221. M. LURKE, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, dz. cyt., 46.
- ⁷⁹ Por. GESENIUS 525: „Ruhe”, „Ruheplatz”; KÖNIG 244: „Ruhe”; ZORREL 471: „requies” Podobnie czynią to w Jr 6,16 uwzględniane w rozprawie przekłady Biblii hebrajskiej ST. Vg. tłumaczy termin מַרְגֵּוֹת przez: „refrigerium”; BJ, 1169 jako: „repas”; BT, 917: „wytchnienie” zaś BP II, 868: „ukojenie”
- ⁸⁰ Por. HALL II597: „Ruheplatz (metaph. für נַפְשׁ)”
- ⁸¹ Bogate w odcieniu znaczeniowe pole semantyczne terminu נַפְשׁ w ST omawiają szczegółowo autorzy: E. JACOB, ψυχή, TWNT IX 614-629; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku.. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, 33-39; C. WESTERMANN, נַפְשׁ *noefoes Seele*, THAT II 71-96. Bardzo ciekawe spostrzeżenia do tej problematyki,

zestawiając wyrażenia odnoszące się do zbawienia שׁוֹפֵט lub ψυχή czyni W. J. ROSEON, *Zbawienie człowieka w Starym Testamencie*, Warszawa 1970, 63-90.

⁸² שׁוֹפֵט *noefoes Seele*, art. cyt., 95 obliczył, że na 754 przypadków występujący w TM termin שׁוֹפֵט aż 680 razy LXX tłumaczy go przez ψυχή.

⁸³ שׁוֹפֵט, art. cyt., 307.

⁸⁴ BAUER, 15, określa termin ἁγιασμός przez odcień znaczeniowy: „Heiligung”

⁸⁵ Por. J. DE VAULX, *Święty*, art. cyt., 975; H. P. MÜLLER, שׁוֹפֵט qds *heilig*, THAT II 599-600; K. H. SCHELKLE, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., III, 155-156.

⁸⁶ *Die Menschenwege und der Weg Gottes im Alten Testament*, art. cyt., 112.

⁸⁷ Por. L. BOADT, *Ezekiel*, w: NJBC, London² 1992, 308; S. GADECKI, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, Gniezno 1993, 163.

⁸⁸ Por. T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela, Cz. I*, Tarnów 1994, 138.

⁸⁹ Należą do nich: 1) A city of defilement and blood (22,1-16); 2) Divine wrath in punishment (22,17-22); 3) All classes are guilty (22, 23-31). Por. L. BOADT, *Ezekiel*, dz. cyt., 309.

⁹⁰ *Księga Ezechiela*, BP II, 1099.

⁹¹ Por. J. S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela*, dz. cyt., 241.

⁹² *Ezekiel*, dz. cyt., 320.

⁹³ Świadkiem powyższego tekstu w LXX jest w tym przypadku majuskułowy kodeks B. Również majuskułowe Kodeksy A i R posiadają tu lekcję: „τὰ ἅγια μου ἐξουδένο-υ”

⁹⁴ Por. GESENIUS 760; „Heiligkeit”; „Heiligthum, vom dem Versammlungszelte und dem Tempel”, „etwas Heiliges”, „das Heilige, abstr. pro concreto und się (die Priester) sollen heilig sein”, „etwas Geweihtes”, „eine heilige gabe”; KÖNIG 402: „Abgesondertheit vom profanen: Heiligkeit”, als Abstractum pro concreto: „Heiligtum”, „sonstige heilige Dinge oder Personen geweiht oder angehörend Jahve, wie z. B. die Priester oder gaben an das Heiligtum: Weihegabe”; ZORREL 713: „abstr. „sanctitas”, „sacrosanctitas” attributum seu qualitas Dei (qua est pro summa sua maiestate, potestate, perfectione nobis verendus, colendus) rerum-que divinarum, porro attributum personae reive quam Deus sibi elegit et occupavit suoque usui, cultui, servitio velut reservavit”, „metonym., sensu concerto: res (vel persona) sacra, Deo consecrata, nempe ita vel a Deo sibi suoque cultui occupata et reservata vel ab hominibus ita Deo tradita, ut dignitatem sublimem accipiat et omni eius usu profano vel illegitimo Deus, utpote sacrilegio, offendatur”; HALL II 1006-1008: „Heiligkeit”, „Heiligtum”, „heilig sind: Männer, Priester, Speisen, Geräte, Salböl, Räucherwerk”, „Heiliges=dem Kult zugehörig-verfallen”, „sache, der Heiligkeit anhaftet, die vorsichtig zu behandeln ist, Heiliges”, „Weihegaben”, „die Gott anhaftende (besondere Rücksicht fordernde) Heiligkeit”, „die einer sache anhaftende Heiligkeit”, „etwas Hocheiliges”

⁹⁵ Por. K. H. SCHELKLE, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., III, 156; G. VON RAD, *Teologia*, dz. cyt., 193-194.

⁹⁶ Por. CH. D. MÜLLER, *Die Erfahrung der Wirklichkeit*, dz. cyt., 82.

⁹⁷ *Święty*, art. cyt., 974.

⁹⁸ Zob. także H. LANGKAMMER, *Historia czasów Starego i Nowego Testamentu*, dz. cyt., 54-55.

⁹⁹ Por. przekład BT, 1004.

¹⁰⁰ ZORELL 713: „res sanctuarii sunt res sacrae, sancte tractandae, non profanandae: קדשי „res mihi sacras” sprevisti (Ez 22,8)”

- ¹⁰¹ Przez „sanktuarium” rozumiemy miejsce kultu, w którym sprawowane są czynności kultyczne. Obejmowało ono świątynię lub ołtarz ofiarny, a w pojęciu Semitów również ogrodzony teren otaczający świątynię. Por. E. ZAWISZEWSKI, *Instytucje Biblijne*, dz. cyt., 85.
- ¹⁰² Por. HALL II 1008: קדושי (יְרוּדָה) Meine Heiligtümer (Ez 22,8). Podobnie tłumaczą tekst proroka: Vg: „Sanctuariorum mea sprevisisti...”; BJ, 1266: „Tu as été sans respect pour mes sanctuaires...”
- ¹⁰³ Por. K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, dz. cyt., 22.
- ¹⁰⁴ Por. F. AMIOT, *Świątynia*, STB, 963.
- ¹⁰⁵ Tamże, 963.
- ¹⁰⁶ Z. ABRAMOWICZÓWNA (red.), *Słownik grecko-polski*, II, 187, podając pole semantyczne czasownika ἐξουθενώω zaznacza jednocześnie, iż czasownik ten występuje jedynie w LXX i możliwa jest także jego postać jako: ξουθενέω. Obie zaś formy posiadają następujące odcienie znaczeniowe: „mieć sobie za nic”, „zlekceważyć”, „wyszydzić” W tekście Ez 22,8 LXX posłużyła się verbum ξουθενέω, wynika to bowiem z obecnej ww. 8 formy ἐξουθένου (3 os. l.mn. w ind. imp. act.).
- ¹⁰⁷ Por. L. BOANDT, *Ezekiel*, dz. cyt., 309; S. GADECKI, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, dz. cyt., 164. Większość polskich egzegetów przyjmując trzy zasadnicze części księgi Ez, umieszcza roz. 40-48, w ostatniej z nich tj. Ez 33-48, zawierającej wyrocznie i wizję pocieszenia dla Izraela. Zob. G. WITASZEK, *Moc słowa prorockiego*, dz. cyt., 200. L. STACHOWIAK, *Prorocy więksi*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, dz. cyt., 305, dzieli jednak część trzecią księgi na dwie sekcje tj. roz. 33-39: zapowiedź budowy nowego Izraela, oraz roz. 40-48: opis nowej świątyni, kultu i podziału kraju. Por. T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela*. Cz. I., dz. cyt., 138.
- ¹⁰⁸ *Dopowiedzenia chrystologii biblijnej*, Poznań 1987, 195.
- ¹⁰⁹ Por. J. S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela*, dz. cyt., 245.
- ¹¹⁰ Por. L. BOADT, *Ezekiel*, dz. cyt. 327.
- ¹¹¹ Łokieć - (hebr. אַמָּא = LXX ὁ πῆχυς) miara długości, która u Babilończyków wynosiła 49 cm. w przypadku gdy chodziło o łokieć zwyczajny i 55 cm. dla łokcia królewskiego. W Egipcie był w użyciu łokieć długości 45 cm. i 52,8 cm. Trudność stanowi ustalenie długości tej miary jaką posługiwano się w Kananie i u Hebrajczyków. Najlepiej przyjąć, że wynosi ok. pół metra długości. Zob. Sbibl, 162; D. DORMEIER, *Miary wagi*, PSBib 726.
- ¹¹² Por. J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, dz. cyt., 1145.
- ¹¹³ קדוש qds heilig, art. cyt., 592.
- ¹¹⁴ Por. GESENIUS 520-521: „etwas Geheiligtet”; „Heiligthum”, „heiliger Ort, von dem Versammlungszelte und dem Tempel”; „Asyl”, die Tempel waren nämlich bei den Hebräern Asyle”
- ¹¹⁵ Por. KÖNIG 241-242: „heiliger Ort”, „Heiligtum”; „Heilige Gabe”; ZORELL 467-468: „Locus sacer”, „aedes sacra”; „oblatio cacra; HALL II 591-592: „heilige Stätte”, „Heiligtum”; Spes. „heilige Abgabe”
- ¹¹⁶ Por. także wierne TM przekłady: Vg, która podaje następującą lekcję tekstu: „... et erit eis locus in domos, et in sanctuarium sanctitatis”; BJ, 293: „...C' est la qu' ils pourrout avoir leurs maisons et qu' ils auront un territoire consacré au sanctuaire”; BP II, 1145: „... obszar ten jest przeznaczony dla nich na domy i jako miejsce święte na sanktuarium”. BT, 1027, uwzględniając poprawki według LXX i Targumu wspomni-

- na o „wolnym miejscu” przeznaczonym na pastwiska dla trzód stanu kapłańskiego.
- ¹¹⁷ Z. ABRAMOWICZÓWNA (red.), *Słownik grecko-polski*, IV, 338, pole semantyczne rzeczownikowej formy τόπος zamyka w następujących odcieniach znaczeniowych: „miejsce”, „okolica”; „miejsce pobytu”; „miejsce lub część ciała”; „miejsce, ustęp w dziele”; „grób” w NT; retorycznie: „przedmiot”, „temat rozprawy”, „podstawa rozumowania”, „ogólnie przyjęte założenie”, łac. locus communis, „zasada”, „element”; met. „okazja”, „sposobność”
- ¹¹⁸ Z. ABRAMOWICZÓWNA (red.) *Słownik grecko-polski*, I, pole semantyczne czasownikowej formy ἀφορίζω zamyka w następujących odcieniach znaczeniowych: „wyznaczyć”, „określić granicami”; medialnie: „wyznaczyć sobie”, „przywłaszczać sobie”; „ogranaczać”, „określać”, „definiować”; „wylaczać”, „oddzielać”, „wykluczać”; „wykończyć”; „wygnać”; „przeznaczyć”, „wyznaczyć”; „powołać”
- ¹¹⁹ Por. J. S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela*, dz. cyt., 109.
- ¹²⁰ Por. M. L. BARRE, *Amos*, w: NJBC, London² 1992, 210. Warto przy tym zaznaczyć, że poza wspomnianym powyżej M. L. BARRE, który dzieląc bardzo wnikliwie materiał Am wyróżnia w nim aż sześć części tj. 1) Editorial introduction (1,1-2); 2) Oracles against the Nations (1,3-2,16); 3) Three Summonses to Hear Yahweh’s Word (3,1-5,17); 4) Three Warnings (5,18-6,14); 5) Five Visits (7,1-9,10); 6) Editorial Conclusion (9,11-15) oraz J. S. SYNOWCEM (*Prorocy Izraela*, dz. cyt., 113-114), który poza tytułem (1,1n) wyróżnia w księdze cztery nierówne części: 1) 1,3-2,16; 2) 3,1-6,14; 3) 7,1-9,10; 4) 9,11-15, większość egzegetów uwzględniła podział Am na trzy zasadnicze części, dlatego omawiana w tekście zasadniczym artykułu perykopa należy u wymienionych poniżej autorów do części pierwszej księgi. Za G. WITASZKIEM (*Moc słowa prorockiego*, dz. cyt., 69) są to: 1) roz. 1-2; 2) roz. 3-6; 3) roz. 7-9. Por. CZ. JAKUBIEC, *Wprowadzenie do ksiąg Starego Testamentu*, Warszawa 1954, 224; E. ZAWISZEWSKI, *Księga Amosa*, w: *Księgi Proroków Mniejszych (XII/I)*, Poznań 1968, 183; S. ŁACH, *Amosa Księga*, EK I 466; K. MARKŁOWSKI, *Księga Amosa*, BP II, 1234; S. GADECKI, *Wprowadzenie do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, dz. cyt., 58-59.
- ¹²¹ Zob. E. ZAWISZEWSKI, *Księga Amosa*, dz. cyt., 196; K. MARKŁOWSKI, *Księga Amosa*, dz. cyt., 1237; G. WITASZEK, *Moc słowa prorockiego*, dz. cyt., 70.
- ¹²² *Amos für das Recht des Menschen*, w: *Gottes Traum: Eine menschliche Welt. Hosea-Amos, Micha (ESKK-AT 14)*, Stuttgart 1972, 51.
- ¹²³ *Księga Amosa*, dz. cyt., 196.
- ¹²⁴ Szerzej problematykę niesprawiedliwości społecznej w przepowiadaniu proroka Amosa omawia je WITASZEK, *Prorocy Amos i Micheasz wobec niesprawiedliwości społecznej*, Tuchów 1992 oraz rozprawie habilitacyjnej *Niesprawiedliwości społeczne i ich konsekwencje w myśli religijnej Proroka Amosa*, Tuchów 1992. Temat ten w Am 2,6 omawia także, *Moc słowa prorockiego*, dz. cyt., 71-77.
- ¹²⁵ por. E. BECK, *Amos für das Recht des Menschen*, dz. cyt., 52.
- ¹²⁶ Por. E. ZAWISZEWSKI, *Księga Amosa*, dz. cyt., 198.
- ¹²⁷ Jest to dosłowne tłumaczenie za TM hebrajskiego: מִקִּיָּא
- ¹²⁸ *Prorocy Izraela*, cz. II, Tarnów 1995, 19.
- ¹²⁹ Z. ABRAMOWICZÓWNA (red.), *Słownik grecko-polski*, III podaje następujące odcienie znaczeniowe czasownika: λαμβάνω I. „brać”: 1. „wziąć”, „uchwycić”, „ująć”; „pochwycić gwałtem”, „uprowadzić”, „zdobyć” o mieście, „schwytac”, „przejąć”, „zdjąć”; o chorobie: „napaść”, „zaatakować”, o bóstwie: „opanować”, „owładnać kims”; „pokonać”, „zglądzić”, „zająć”, „złapać”, „schwytac”, „znaleźć”, „zaskoczyć”; „zwią-

zać kogoś przysięgą"; „wziąć kogoś jako coś”; „przywdziać”, „włożyć”, „spożyć”, „zażyć” o pokarmie lub leku; „ogarnąć”, „ująć zmysłami”, „pojąć”, „zrozumieć coś w jakiś sposób”, „rozumieć jako coś”; w znaczeniu ujemnym: „bać się”; logicznie: „zakładać”, „przyjmować”, „ujmować”, „mierzyć”, „oceniać”; „podejmować”; „obejmować”, „zawierać”, „liczyć”; o kierunku „pozostawić”; II, „otrzymać”: 1. o rzeczach „otrzymać”, „dostać od kogoś”, „osiągnąć”; także w znaczeniu ujemnym: „narażać się na coś”; „przyjąć”, „ugościć”; „wziąć za żonę”, ogólnie: „posiąść” o kobiecie; „ponieść karę”; „odbierać przysięgę”, „żądać sprawozdania z czegoś od kogoś”; „począć”; „pobierać”, „odbierać jako dowód. „kupić”, „nabyć”, „dostać”; „dopuszczać”, „wtajemniczyć”; „ulec jakiemuś uczuciu”, „rozniewać się”; III, medialnie: 1. „uchwycić się czegoś”, „posiąść”, „zawładnąć”, „skorzystać ze sposobności”; met. „zabrać się do kogoś”, „ostro złażyć”; „ganić”, „krytykować”; o miejscach „kierować się ku czemuś”, „skupić się w sobie”

¹³⁰ Por. K. MARKŁOWSKI, *Księga Amosa*, dz. cyt., 1238.

¹³¹ *Teologia*, dz. cyt., 61. Por. R. DE VAUX, *Les Institutions*, II, dz. cyt., 361-362.

¹³² Por. GESENIUS 561; KÖNIG 270; ZORELL 507; HAL III 645.

¹³³ *Amos*, dz. cyt., 212.

¹³⁴ Wiernie za TM termin נזיר tłumaczą przekłady: Vg, oddaje go przez: „Nazareos”. Podobnie BJ, 1345; BP II, 1238; BT, 1070.

¹³⁵ *Księga Amosa*, dz. cyt., 199.

¹³⁶ Godne uwagi spostrzeżenie w odniesieniu do tekstu Am 2,11n, odnoszącego się do proroków i nazirejczyków czyni J. KÜHLEWEEIN, נזיר nazir Geweihter, art. cyt., 51: Am 2,11f. stehen die נזירים im Paralelismus zu den נביאים <Propheten>, was sowohl auf die Bedeutsamkeit der נזירים schließen läßt, als auch die große der Schuld Israels”

¹³⁷ Por. N.J. McEENEY, 1-2 *Maccabees*, w: NJBC, London² 1992, 425.

¹³⁸ Tamże, 441. Por. W. SMERKA, *Druga Księga Machabejska*, BP I, 910-911 twierdzi, iż: „prawdopodobnie został napisany na kilka dni przed poświęceniem Świątyni (1, 18 i 2, 16), czyli w r. 148 ery Seleucydów, tj. W r. 164 przed Chr.”. S. GADECKI, *Wstęp do ksiąg historycznych Starego Testamentu*, dz. cyt., 196 podaje ponadto, że: „Nie wszyscy [egzegeci] zgadzają się co do tego, czy został on w tym czasie zredagowany w całości w takiej postaci, jak jest nam dzisiaj dostępna, czy też tylko w zawężonej formie (1, 10b-17=2, 17-18=1, 18a-Bunge), do której dołączono midrasz (1, 18-36; 1-4. 4-8a. 8b-12, 13-15) stworzony na bazie tzw. „Pamiętników Nehemiasza”

¹³⁹ Arystybul-Zyd aleksandryjski, objaśniający w swoich pismach w sposób alegoryczny Pięcioksiąg. Dowodził on, iż prawo Mojżeszowe zawiera wszystko, czego uczyli greccy filozofowie. Jedno ze swych pism dedykował królowi Ptolemeuszowi VI Filometorowi (180-145 prz. Chr.), por. EuzebHist 7, 32, 16; GCS 2, 2-3, 724. Stąd autorzy powyższego listu nazwali go nauczycielem władcy Egiptu. Ze względu na przynależność do arcykapłańskiej rodziny i pokrewieństwo z arcykapłanem Oniaszem IV z Leontopolis (30 km na pn. Od Kairu), gdzie w poł. II w. Prz. Chr., z inicjatywy kolonii żydowskiej w Egipcie powstała schizmatyczna świątynia (na wzór jerozolimskiej) oraz dobre stosunki z dworem królewskim, cieszył się on wielką powagą wśród egipskich Żydów. Znany jest nam z pism Klemensa Aleksandryjskiego (Stromata 5, 14; 97, 7; GCS 2, 390) i Euzebiusza z Cezarei (Praep. Ev. 7 14; 8, 14; 13, 12; PG 21, 548. 636-640. 1097).

¹⁴⁰ Święto Oczyszczenia Świątyni = Święto Poświęcenia Świątyni - obchodzone na pa-

miątkę oczyszczenia i poświęcenia świątyni jerozolimskiej po spustoszeniu ją przez Syryjczyków za Judy Machabeusza w 165 r. prz. Chr., jest zachowywane przez Żydów do dzisiaj i nosi nazwę פְּדוּתָא czyli: „poświęcenie”, „odzyskanie”. Obchodzono je zimą przez osiem dni. W NT o święcie tym wspomina J 10, 22-39. Więcej danych na ten temat zob.: F.-M., ABEL, *La fête de Hanoucca*, RB 53 (1946) 538-544; *Feste und Feirtage*, BuW I 511; K. PAURITSCH, *Święto Poświęcenia Świątyni*, PSBib 1298; H. LANG-KAMMER, *Historia czasów*, dz. cyt., 53; E. ZAWISZEWSKI, *Instytucje Biblijne*, dz. cyt., 131-132.

¹⁴¹ Składają się na nie poza wstępem (w. 10) następujące jednostki treściowe: a) Śmierć Antiocha IV Epifanesa 1, 11-17; b) Święty ogień 1, 18-36; c) Arka przymierza i przedmioty świątynne 2, 1-12; e) Biblioteka 2, 13-15; f) Święto Oczyszczenia Świątyni 2, 16-18. Por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, dz. cyt., 246.

¹⁴² Tamże, 264.

¹⁴³ Por. D. ARENHOEVEL, *Das erste und zweite Buch der Makkabäer* (SKK-AT 8), Stuttgart 1974, 105.

¹⁴⁴ Świadek tekstu, jakim jest majuskułowy kodeks A, objaśnia rzeczownikową formę ἡ κληρονομία poprzez obecny zaimek αὐτοῦ.

¹⁴⁵ Z. ABRAMOWICZÓWNA (red.), *Słownik grecko-polski*, IV, 266-267 podaje następujące odcienie znaczeniowe dla czasownikowej formy σώζω: o osobach: „zachować przy życiu”, „ocalić od śmierci”, „oszczędzić kogoś”; rel. O Bogu lub Chrystusie: „zbawić; o rzeczach „zachować”, „przechować bezpiecznie”; pass: „ujść cało”, „ocalać”, „uniknąć zagłady”; o książkach: „zachować się”, „istnieć”; med. „utrzymać”, „zachować sobie”, „zapamiętać”

¹⁴⁶ Z. ABRAMOWICZÓWNA (red.), *Słownik grecko-polski*, I, 265, zamyka pole semantyczne czasownikowej formy ἀποδίδωμι w następujących odcieniach znaczeniowych: I. trans. „oddawać”, „zwracać”, o należności; „wyznaczyć”, „przydzielić”; „odnieść sprawę do kogoś”, „przynosić plon o ziemi”; z inf. „pozwolić”; ἀποδίδωμι τι z adi. „uczynić coś jakimś”; „przejawić”, „okazać”, „oddać komuś”; „dopełnić”, „dokonać”, „wydać”, „ogłosić”; „dać definicję, określenie, wyjaśnienie”; przypisać, τίος, τι czemuś jakąś cechę”; II. intr. „powtórzyć się”; ret. I gram. Wprowadzić następnik (ἀπόδοσις opp. πρότασις) w okresie warunkowym; III. med. „sprzedawać”, w Atenach, „wydzierżawić” opłaty publiczne.

¹⁴⁷ Termin ἐπηγγέλατο użyty w tekście LXX, gramatycznie wyraża aoryst strony medialnej czasownika ἐπαγγέλλω. Z. ABRAMOWICZÓWNA (red.), *Słownik grecko-polski*, II, 190-191, dla czasownikowej formy ἐπαγγέλλω podaje następujące odcienie znaczeniowe: I. act. „zapowiedzieć”, „ogłosić”, „oznajmić”, „obwieścić”, „rozkazać”, „nakazać”; prawn. „wezwać do poddania się procedurze”; „obietcywać”, „proponować”, „ofiarowywać”, „oświadczać się z czymś”; II. med. Pokrywa się z wszystkimi powyżej podanymi odcieniami znaczeniowymi dla strony aktywnej; ponadto: „żądać”, „domagać się”; „uprawiać”; „zapowiadać o sobie”

¹⁴⁸ Por. F.-M. ABEL, *Les Livres Maccabées*, Paris 1949, 309.

¹⁴⁹ Por. F. GRYGLEWICZ, *Księgi Machabejskie*, dz. cyt., 274.

¹⁵⁰ Egzegeci analizując ww. 2 Mch 2, 17-18a, słusznie na podstawie wyliczonych w w.17 dóbr przynależnych Izraelowi dopatrują się tu wyraźnego nawiązania do Wj 19, 6, według LXX. Por. F. GRYGLEWICZ, *Księgi Machabejskie*, dz. cyt., 274; N. J. McELENEY, 1-2 *Maccabees*, dz. cyt., 442. Należy jednak stwierdzić, iż 2 Mch 2, 17 nie jest dosłownym cytatem Wj 19, 6, ale raczej stanowi jego interpretację. Dla porównania

cytujemy obydwa teksty w przekładzie LXX. Wj 19, 6: „ἡμεῖς δὲ ἔσεσθέ μοι βασίλειον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον. ταῦτα τὰ ῥήματα ἐρέεις τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ” 2 Mch 2, 17: „ὁ δὲ θεὸς ὁ σώσας τὸν πάντα λαὸν αὐτοῦ καὶ ἀποδοῦς τὴν κληρονομίαν πᾶσιν καὶ τὸ βασίλειον καὶ τὸ ἱεράτευμα καὶ τὸν ἀγιασμόν.” Warto przy tym wspomnieć, iż w polskiej bibliografii biblijnej istnieje pozycja książkowa, w której autor przeprowadza wnikliwą analizę porównawczą nad wymienionymi powyżej tekstami LXX. Zob. J. SUCHY, *Obietnica (ΕΠΙΛΕΓΕΙΑ) rękopismą chrześcijańskiej nadziei według świętego Pawła*, Lublin 1996, 40-44.

¹⁵¹ Ten odcień znaczeniowy rzeczownika ἀγιασμός podają zgodnie polskie przekłady. Por. BT, 517; BP I, 913 oraz Vg: „santificatio” i BJ, 621: „santification”

¹⁵² Z. ABRAMOWICZÓWNA, *Słownik grecka-polski*, III, 14, podaje następujące pole semantyczne rzeczownika ὁ λαός: „ludzie”, „lud”, „tłum”, „rzesa” zwł. „wojownicy”; w l. poj. i l. mn: „lud”, „poddani”; „zebrany tłum”, „zgromadzenie”; „ludzie świeccy” opp. Kapłani, LXX: „Żydzi” opp. Poganie; ponadto: „naród”; „lud”, „plemień”

¹⁵³ Por. J. DE VALUX, *Święty*, art. cyt., 975; K. H. SCHELKLE, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., III, 156. Zob. ponadto W. ZIMMERLI, „Heiligkeit” nach dem sogenannten Heiligengesetz, VT 30 (1980) 493-512.

¹⁵⁴ Por. A. JANKOWSKI, *Biblijna Teologia Przymierza*, (Attende Lectioni XI), Katowice 1985, 61; M. DU BUTT, *La sainteté du peuple dans l’Ancien Testament*, VS 143 (1989) 25-37.

¹⁵⁵ Taką możliwość tłumaczenia rzeczownika ἀγιασμός podaje również polski przekład BT, 517.

¹⁵⁶ *Dictionnaire grec-français*, dz. cyt., 10 podaje znaczenia: „lileu consacré”; „sanctuaire”

¹⁵⁷ WAHL, 7 podaje odcienie znaczeniowe: „locus sacer”, „sanctuarium”, „templum pro: ἁγίασμα”

¹⁵⁸ Por. N. J. McELENEY, 1-2 *Maccabees*, dz. cyt., 425. F. GRYGLEWICZ, *Księgi Machabejskie*, dz. cyt., 247, zalicza analizowany tekst do części trzeciej (10, 9-15) według podziału jaki przyjmuje dla całości materiału 2 Mch; S. GADECKI, *Wstęp do ksiąg historycznych Starego Testamentu*, dz. cyt., 198 umieszcza go w części dziewiątej (14, 1-15, 37a), zaliczając do jednostki 14, 34-36: Modlitwy kapłanów.

¹⁵⁹ N. J. McELENEY, 1-2 *Maccabees*, dz. cyt., 425 analizowany tekst mieszczą w perykopie 14, 12-36, podając dla niej tytuł: „Juda i Nikanor”. D. ARENHÖVEL, *Das erste und zweite Buch der Makkabäer*, dz. cyt., 132 zaś, w perykopie 14, 26-46, którą nazywa: „Entzweiung” W tym przypadku przyjmujemy podział polskich egzegetów, którzy 2 Mch 14, 36 zaliczają do jednostki 14, 26-36. Por. F. GRYGLEWICZ, *Księgi Machabejskie*, dz. cyt., 247; W. SMERKA, *Druga Księga Machabejska*, dz. cyt., 940-941. Por. też 533.

¹⁶⁰ Por. 1 Mch 7, 31-38, gdzie autor natchniony 1 Mch podaje o pościgu i walce z Judą pod Chafarsalama, która w 2 Mch została pominięta.

¹⁶¹ Por. W. SMERKA, *Druga Księga Machabejska*, dz. cyt., 941.

¹⁶² Zob. K. STALDER, *Werk des Geistes in Heiligung bei Paulus*, Zürich 1962, 101-105; H. SCHELKLE, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., III, 155-158; H. D. PREUB, *Theologie*, dz. cyt., II, 275-276.

¹⁶³ Przekład Vg tłumaczy w analizowanym tekście rzeczownik ἀγιασμός przez „sancte sanctorum”. Zgodnie oddają go przez: „świętość” polskie przekłady: BT, 533; BP I, 941 oraz BJ, 640, posiadająca formę nominalną: „sainteté”

¹⁶⁴ *Święty*, art. cyt., 973.

¹⁶⁵ Por. E. ZAWISZEWSKI, *Księgi Machabejskie*, art. cyt., 497.

¹⁶⁶ Por. A. A. DI LELLA, *Sirach*, dz. cyt. 497.

¹⁶⁷ A. A. DI LELLA uważa, iż: „ This long section, divided into four poems, deals with the Lord as Creator and with humans as creatures made in the image of God” Tamże, 501.

¹⁶⁸ *Rady Mądrości*, dz. cyt., 220.

¹⁶⁹ Tamże, 220.

¹⁷⁰ *Mądrość Syracha*, dz. cyt., 564.

¹⁷¹ *Mędracy Izraela*, dz. cyt., 170.

¹⁷² Por. Syr 15, 16; Pwt 1, 39; Iz 7, 15n.

¹⁷³ WAHL, 7: nadając formie nominalnej ἀγιασμός w analizowanym tekście Syr 17, 10 odcień znaczeniowy: „sanctis”, „die Heiligung” podaje również wyjaśnienie na którym opiera swój przekład: „ὄνομα ἀγιασμοῦ, nomen sanctitatem habens, i.q. ὄνομα ἁγίων sed fortius. Quo I. si ex hebraica dicendi consuetudine genitivus substantivi loco adjectivi ponitur”

¹⁷⁴ *Imię*, PSBib, 457; H. CAZELLES, *Imię*, STB 322.

¹⁷⁵ K. GOUDERS, *Imię Boga*, PSBib 459.

¹⁷⁶ Por. J. DE VALUX, *Święty*, art. cyt., 973.

¹⁷⁷ Taki odcień znaczeniowy nadają w Syr 17, 10 rzeczownikowej formie ἀγιασμός: Vg, która tłumaczy go przez: „sanctificatio” oraz BT, 797, Tłumaczenia BJ, 1011 oraz BP II, 565 mają w tekście: „imię święte”, które w treści mieści się w granicach pola semantycznego analizowanego terminu ἀγιασμός.

¹⁷⁸ Z. ABRAMOWICZÓWNA (red.), *Słownik grecko-polski*, I, 52, pole semantyczne czasownikowej formy αἰνέω sprowadza do następujących odcieni znaczeniowych: „mówić o kimś, czymś”, „wymieniać kogoś lub coś”; „chwalić”, „pochwalać”; rel. „wielbić Boga”; „aprobować”, „zgadzać się”; „obietcywać”, „ślubować”

¹⁷⁹ Prawidłowość tę doskonale ujmują wypowiedzi egzegetów: J. HASPECKERA, (*Heiligung*, atr. cyt., 694-695), który stwierdza: „ Im AT von Heiligung meist im aktiven Sinn und in vielen Bedeutungsschattierungen die Rede. Grungedleng meint Heiligung hier die Beschlagnahme von Personen und Sachen durch Gott als sein Eigentum oder zu seinem Diens. So ist ganz Israel geheiligt durch die Erwählung zum Volk Gottes aus allen anderen Völkern (Iv 20, 24. 26; Ex 19, 5f), und innerhalb Israels noch besonders alle Erstgeburt, Naziräer, Propheten (Jr 1, 5) und ganz umfassend alles was zum Bereich des Kultes gehört: Priester, Heiligtümer, Altar, Kultgerät, Opfergaben, Festzeiten. Dadurch erscheint Heiligung im AT weithin als ein speziell auf den Kult bezogener Begriff. Besonders das Heiligkeitsgesetz betont nachdrücklich, daß Gott es ist, der heiligt (Lv 20, 8; 21, 8. 15. 23; 22, 9. 16. 32), sie es durch seine Gegenwart (Ex 19; 29, 43ff; 1 Kg 9, 3) oder durch seinen beanspruchenden Willen (Gn 2, 3; Sabbat; Nm 3, 13; Erstgeburt, usw.). Solche Heiligung hat überall den Sinn einer Weihe durch Gott, die von seinen Beauftragten nur proklamiert oder in Riten anschaulich vollzogen werden kann” oraz H. LANGKAMMERA (*Historia czasów Starego i Nowego Testamentu*, dz. cyt., 54-55): „To uświęcenie, które w ST skierowane było do pełni, dotyczyło nie tylko Izraela, którego Bóg „ocalił” z Egiptu, dał mu przykazania i zawarł z nim przymierze, lecz odnosiło się do wszystkiego co człowiek ofiarował Bogu (Wj 4, 5; 29, 33). Ale nie z racji samej rzeczy, lecz dlatego że Bóg dary ludzkie przyjął, stały się uświęcone”