

KS. ANTONI TRONINA

PSALM MOJŻESZA (Pwt 33, 2-5.21b.26-29)

W zakończeniu "Księgi Powtórzonego Prawa" znajdujemy dwie archaiczne pieśni, włączone tu przez ostatniego redaktora księgi. Są to tzw. "Kantyk Mojżesza" /r. 32/ oraz "Błogosławieństwo Mojżesza" /r. 33/. Rzadkie słownictwo, archaiczna pisownia i struktura poetycka obu utworów sprawiają, że wielu uczonych zalicza je do najstarszych pieśni biblijnych, powstałych jeszcze w czasach przedkrólewskich¹. Postaramy się uzasadnić te opinie na podstawie literackiej analizy drugiej z tych pieśni², a ściślej - jej części wstępnej /Pwt 33, 2-5/ i końcowej /Pwt 33, 26-29/, stanowiących obramowanie dla centralnej partii utworu /ww. 6-25/, mieszczącej błogosławieństwa poszczególnych pokoleń Izraela. Zauważono bowiem już dawno³ niespójność rozdziału 33, w którym wypowiedzi dotyczące kolejnych szczepów przerywają myśl hymnu na cześć Jahwe.

"Błogosławieństwo Mojżesza" przypomina formalnie i treściowo pieśń Jakuba, błogosławiącego na łożu śmierci swoim synom /Rdz 49/; obydwie utwory stanowią początek gatunku beraka, popularnego w późniejszej literaturze biblijnej i pozabiblijnej⁴. Natomiast interesujący nas psalm Mojżesza wykazuje zaskakujące podobieństwa z najstarszymi pieśniami Biblii, zwłaszcza z Ps 68 i kantykem Debory /Sdz 5/⁵, które także wplatają wypowiedzi o pokoleniach w pieśń pochwalną ku czci Boga Izraela.

Zanim jednak przejdziemy do analizy treściowej psalmu Mojżesza, najpierw przedstawimy jego przekład filologiczny. Ponieważ tekst masorecki jest bardzo trudny, w tłumaczeniu musimy odwoływać się do wersji Septuaginty oraz wspomnianych już najstarszych zabytków literatury biblijnej⁶. Do pieśni Mojżesza włączamy też wers 21 b, który nie łączy się treściowo z błogosławieństwem Gada, natomiast stanowi dobre powiązanie obu części psalmu⁷.

- W. 2. Jahwe ze Synaju przybył i zabłysnął od Seiru dla nas⁸,
zajaśniał z gór Paranu, z Meriba przyszedł Świąty⁹,
z Południa do Aszdot¹⁰ - dla nas!
3. Przed /Tobą/ Rada Mocarzy¹¹, wszyscy jej święci u Twego boku,
padają do Twych stóp, unoszą się za Tobą¹².
4. On Prawo nam nadał¹³, Jego dziedzictwem - wspólnota Jakuba.
5. I nastał Król w Jeszurunie, gdy zgromadzili się naczelnicy
ludu wraz z pokoleniami Izraela.
- 21 b. /Gdy zgromadzili się naczelnicy ludu/¹⁴
Jahwe uczynił swą sprawiedliwość
i swoje sądy - Mocny Izraela¹⁵.
26. Nie ma nikogo, jak Bóg Jeszuruna¹⁶,
który na niebiosach pędzi ci na pomoc,
na twe wywyższenie - na obłokach.
27. Ucieczką jest Bóg Pradawny, zniża swe ramię Odwieczny¹⁷.
On wypłoszył przed tobą nieprzyjaciela, mówiąc: Niech
zginie!¹⁸
28. I zamieszkał Izrael bezpiecznie,
w samotności przebywał Jakob-El¹⁹.
Ziemia /dawała mu/ zboże i moszcz,
zaś niebiosa spuszczały rosę.
29. Błogosławionys, Izraelu!
Któż jak ty, narodzie zwycięski!
W Jahwe tarcza twej pomocy i²⁰ miecz twego wywyższenia.
Nieprzyjaciele twoi upadną przed tobą²¹,
a ty ich karki podepczesz!

W ten sposób zrekonstruowany tekst hebrajski psalmu wskazuje na starożytność tego utworu, który zapewne należał do liturgii Izraela jeszcze przed zbudowaniem świątyni Salomona²². Ślady takiej liturgii procesyjnej, związanej z dziękczynieniem za odniesione zwycięstwo, można dostrzec także w innych kompozycjach hymnicznych, jak np. Wj 15, Ha 3 lub Sdz 5.

Porównanie z tymi archaicznymi utworami sprawia, że ostatnio coraz częściej zarzuca się późne datowanie Pwt 33²³, przesuwając jego powstanie na początek monarchii izraelskiej²⁴, a nawet na okres przedkrólewski²⁵. Natomiast zestawienie błogosławieństw

Mojżesza /33, 6-25/ z paralelnymi błogosławieństwami Jakuba /Rdz 49/ dowodzi, że Pwt 33 w swej formie ostatecznej pochodzi z epoki późniejszej. Brak bowiem w naszej pieśni wzmianki o pokoleniu Symeona, które z czasem zostało wchłonięte przez Judę; dokonała się natomiast emigracja Danitów na północ, a Lewici pełnią już funkcje kapłańskie²⁶.

Włączenie Psalmu Mojżesza do "Księgi Powtórzonego Prawa" może wynikać z roli, jaką spełniała ta pieśń w liturgii odnowienia przymierza. Teologia tego święta odzwierciedla się już w pierwszych słowach psalmu, opisujących teofanię Jahwe²⁷. Podobnie jak w Sdz 5, 4 n.; Ha 3, 3 i Ps 68, 8 n. - Bóg przybywa z południa, by stać się królem pokoleń izraelskich. Szereg nazw geograficznych zawarty w w. 2 jest zapisem ustnej tradycji, przechowującej pamięć o wędrówce spod Synaju do Ziemi Obiecanej²⁸. Nazwy te powtarzają się we wszystkich teofaniach wspomnianych wyżej²⁹. Kolejne etapy tej wędrówki po półwyspie synajskim to góry Seiru i Paranu, wody Meriba w pobliżu oazy Kadesz-Barnea, kraina "Południa", czyli Teman³⁰, wreszcie Aszdot, które utożsamia się z Nebo, miejscem ostatniego postoju i śmierci Mojżesza /Pwt 32, 49; 34, 1/³¹.

Do schematu teofanii należą również czasowniki występujące w w. 2. Ustawione chiastycznie, dwa zewnętrzne /bô' i /'ātāh/ mówią o "wkraczaniu" Jahwe na wzór wojownika przybywającego na pole walki³², natomiast środkowe /zārah i /jāpa Hi/ ukazują Go w aureoli niezwykłego blasku, który oślepia Jego przeciwników³³. Teofania rozpoczynająca psalm ukazuje więc Boga Izraela kroczącego na czele swego ludu³⁴ przez pustynię, by wprowadzić go do Ziemi Obiecanej. Wyraźny obraz boskiego wojownika pojawi się jednak dopiero w zakończeniu utworu /ww. 26-29/.

Werset 3, bardzo źle zachowany w rękopisach, stanowi inwokację skierowaną bezpośrednio do Boga, który objawia się w otoczeniu niebieskiego dworu. Tak przynajmniej można rekonstruować tekst pierwotny na podstawie wewnętrznego paralelizmu tego wersetu. Proponowana przez nas wersja przekładu odzwierciedla najstarszą formę religii Izraela: Jahwe stoi na czele zgromadzenia "świętych" /q^edōšîm/, podobnie jak głowa panteonu kananejskiego El, znany z tekstów ugaryckich. Inaczej jednak niż w politeizmie pierwotnych mieszkańców Ziemi Obiecanej, dwóch niebieski towarzyszący Bogu Izraela jest już zdegradowany do roli służebnej wobec Jahwe. "Rada Mocarzy" i "jej święci" to istoty cał-

kowicie podległe jednemu Bogu, który dalej nazwany będzie "Mocarzem Izraela" /w. 21 b/ i "Świątym" par excellence /w. 26/. Widać tu istotną ewolucję w stosunku do religii kananejskiej, gdzie ważną rolę odgrywa "zgromadzenie bogów" /phr ilm/, zwanych też "świątymi" /qdsm/. Dla Izraela już w pierwszej fazie jego historii jedynym Bogiem jest Jahwe, otoczony nieprzebranym tłumem "niebian", którzy z czasem zostaną nazwani Jego "posłańcami" /mal 'ākīm/, tj. aniołami³⁵.

Septuaginta tłumaczy ten werset zupełnie inaczej, starannie usuwając wszelki ślad dawnego henoteizmu. Pomijamy tutaj jego przekład, gdyż będzie on przytoczony w zakończeniu artykułu. Ostatni stych w. 3 połączyli tłumacze greccy z wersem następnym, gdzie pojawia się według wersji masoreckiej imię Mojżesza: "/Izrael/ przyjął ze słów Jego Prawo, którego nauczył nas Mojżesz ...". Wzmianka o Torze i o Prawodawcy Izraela zaskakuje w tym archaicznym hymnie na cześć Jahwe., którego twórcą w dodatku miał być sam Mojżesz. Powszechnie więc uważa się w. 4 za dodatek redakcyjny, pochodzący z czasów włączenia psalmu do Deuteronomium³⁶. W naszym przekładzie pozostawiamy tradycyjny układ tekstu, opuszczając tylko imię Mojżesza, które mogło dostać się tutaj w wyniku błędu dittografii kopisty. Pierwotnie podmiotem zdania był więc sam Jahwe, który przez nadanie Prawa uczynił wspólnotę /qhlt/ Izraela swoją własnością. Wzmianka o Prawie nie musi koniecznie odnosić się do przymierza synajskiego, skoro w. 2 mówi o przybyciu Jahwe "ze Synaju", a nie "na Synaj"³⁷. Możliwe więc, że w. 4 stanowi aluzję do Joz 24 /przymierze w Sychem/³⁸. Na tę drugą możliwość wskazuje w. 5 mówiący o "zgromadzeniu naczelników ludu /rāsê 'ām/ wraz z pokoleniami Izraela /sibtê jisrā 'ēl". Otóż dokładnie te same określenia występują we wprowadzeniu do opisu "sejmu w Sychem/ Joz 24, 1/.

Właśnie podczas tego zgromadzenia "stał się Król w Jeszurunie". Jeszurun to honorowe określenie Izraela i Jakuba, z którymi zawsze łączy się w paralelizmie /Pwt 32, 15; 33, 5. 26; Iz 44, 2/³⁹. Przypuszczalnie jest to forma archaiczna, zamienna z nazwą Izrael i razem z tamtą wywodząca się od rdzenia jāsar, "być szczerym, rzetelnym"⁴⁰. Nasz psalm zdaje się zatem dowodzić, że pierwotne znaczenie nazwy Izrael było: "Bóg jest niezawodny, wiarygodny", a Jeszurun stanowi formę oboczną tej nazwy. Jest to niewątpliwie etymologia starsza i bardziej wiarygodna od

zawartej w jahwistyczno-elohistycznym opowiadaniu o walce Jakuba z aniołem /Rdz 32, 29: od sārāh, "walczyć"/.

Werset 5 stwierdza wyraźnie władzę królewską Jahwe nad swym narodem, uznaną przez "naczelników ludu" już u początków jego historii /zob. Lb 23, 21; Sdz 8, 23/. Wbrew dawniejszym opiniom /O. Eissfeldt, G. von Rad/ jakoby pojęcie Jahwe - Króla wytworzyło się dopiero w czasach monarchii Izraela, obecnie podkreśla się coraz częściej powstanie tego określenia Jahwe już w chwili zetknięcia się Izraela z religią kananejską, gdzie główny bóg El nazywany był królem /mlk/⁴¹. Najstarsza poezja Izraela chętnie podejmowała epitety Ela, przenosząc nawet jego imię na jedyne Boga, Jahwe. Będzie to widoczne również w epilogu psalmu Mojżesza /ww. 26-29/. Natomiast łącznik obu części utworu znajdujemy w w. 21 b. Powtarza się w nim niemal dosłownie fragment wiersza 5, który tutaj należy potraktować jako glosę /zob. "Biblia Hebraica Stuttgartensia"/.

Kolejne zdanie rozpoczyna się imieniem Jahwe, umieszczonym tu w centrum całej pieśni, podobnie jak oznacza ono początek i koniec utworu /ww. 2 i 29/: "Jahwe wypełnił sprawiedliwość i sąd". Królewska władza Boga polega przede wszystkim na trosce o zachowanie w świecie harmonii, będącej konsekwencją przestrzegania Jego praw. To samo przekonanie wyraża np. psalmista w modlitwie zwróconej do Jahwe: "Sprawiedliwość i sąd podstawą Twego tronu" /Ps 89, 15/⁴².

"Mocarz Izraela" /'am zamiast 'im tekstu masoreckiego/ to dalszy tytuł Jahwe, spotykany częściej w poezji biblijnej⁴³. Wyżej w wierszu 3 epitet ten określał członków odmitologizowanej "Rady Mocarzy", będącej w religii izraelskiej na służbie Jahwe; tutaj On sam nazwany jest tym archaicznym imieniem, które raz jeszcze potwierdza starożytność utworu.

Epilog psalmu skierowany jest bezpośrednio do Izraela. Wers 26 zawiera wyznanie wiary w nieporównywalność Jahwe: "Nie ma nikogo jak Bóg Jeszuruna!". Wokalizacja masorecka /'ên kā 'ēl/ mówi nawet o Bogu Jeszurunie /z rodzajnikiem/. Ponieważ jednak nigdzie w całym utworze nie występuje jeszcze rodzajnik⁴⁴, a nazwa Jeszurun zawsze odnosi się do Izraela, komentatorzy zgodnie ze starożytnymi przekładami poprawiają kā 'ēl na: k^e'ēl. "Bóg Jeszuruna", nazwany wcześniej "Mocnym Izraela", przewyższa swą mocą wszystkie bóstwa pogańskie.

Rozpoczynają się teraz obrazy wojenne, zaczerpnięte częściowo z poezji kananejskiej. Taj więc Jahwe "pędzi na pomoc" swemu narodowi, jak wojownik na rydwanie. Czasownik rākab oznacza bowiem dosłownie jazdę na wozie bojowym⁴⁵. Rydwanem Jahwe są "niebiosa" /sāmajîm/ i "obłoki" /s^ehāqîm/. Obraz ten żywo przypomina ugarycki epitet Baala "cwałujący na obłokach" /rkb rpt/, odniesiony w Biblii kilkakrotnie do Jahwe⁴⁶.

Kolejne tytuły Boga Izraela wyrażają Jego preegzystencję i wieczność: gedem i 'olām⁴⁷. Podobnie jak poprzednie, mogą być zapożyczeniem z bogatej skarbnicy języka religijnego dawnych Kanaaneczyków. Ten odwieczny Bóg, będący Panem historii, stanowi "ucieczkę" dla tych, którzy się doń uciekają. Nie ma potrzeby zmieniać wokalizacji masoreckiej m^e'ōnāh, jak to czyni np. Dahod⁴⁸, gdyż to samo określenie Jahwe występuje w Biblii częściej, głównie w psalmach⁴⁹. On "zniża swe ramię", będące symbolem boskiej mocy, aby osiągnąć wrogów Izraela. Jest to znów stary obraz poetycki, przejęty zapewne od pogańskich sąsiadów, których bogowie toczyli krwawe walki ze swymi przeciwnikami⁵⁰. W Biblii najbliższym odpowiednikiem tego obrazu jest zapowiedź kary na Asyrię u Izajasza:

"Jahwe da słyszeć swój głos potężny,
okaże, jak ramię swe spuszcza,
w wybuchu gniewu, wśród płomieni pożerającego ognia ..."
/Iz 30, 30/⁵¹.

Również następny czasownik gāras, "przepędzić, wygnać", wywodzi się z języka wojennego i oznacza w teologii Starego Testamentu wypędzenie ludów Kanaanu przed Izraelem⁵². Jahwe jest tu ukazany na sposób wojownika, który groźnym krzykiem przeraża nieprzyjaciół. "Niech zginie" - to przypuszczalne znaczenie tego zaklęcia, niosącego w sobie moc niszczycielską. Skuteczność boskiego słowa jest niezawodna.

Wers 28 przedstawia kolejny etap historii Izraela już po zdobyciu Ziemi Obiecanej. Zauważamy tu grę słów: Izrael - Jakobel. Obydwa imiona protoplasty narodu zawierały pierwotnie element teoforyczny El. Ten paralelizm imion pozwala rozwiązać trudność podnoszoną przez wielu komentatorów: co znaczy "źródło Jakuba"? Otóż zamiast rzeczownika 'ên, "źródło", trzeba tu czytać czasownik wn, "mieszkać", paralelny do skn na początku wersetu

i pokrewny z rzeczownikiem m^e 'ōnāh, "schronienie, ucieczka" /w. 27/⁵³.

Opieka ze strony Jahwe zapewnia Izraelowi nie tylko bezpieczeństwo od nieprzyjaciół, lecz także obfite urodzaje. "Zboże i moszcz winny" /dāgān w^etīrōš/, to podstawowe produkty ziemi, często wspomniane także w tekstach ugaryckich⁵⁴. Rosa natomiast jest znakiem błogosławieństwa niebios. Mitologia kananejska dawcą deszczu i plonów nazywała Baala; w poezji biblijnej natomiast są one darem samego Jahwe dla swego narodu. Toteż ostatni werset Psalmu Mojżesza raz jeszcze łączy imię Jahwe i Izraelem.

Formuła błogosławieństwa, 'asrê, w odróżnieniu od bārûk, pojawia się głównie w późniejszych psalmach i tekstach mądrościowych. Z tego też powodu w. 29 uważa się czasem za dodatek redakcyjny, choć jego słownictwo jest częściowo archaiczne⁵⁵. Formę słowną nōšā' należy poprawić za Pięcioksięgiem Samarytańskim na nōšā', imiesłów Nifal od jāšā', i tłumaczyć jak w Zch 9, 9: "zwycięski"⁵⁶. Izrael jest narodem zwycięskim; żaden z sąsiadów nie może się z nim równać, podobnie jak żaden z bogów nie może się równać z Bogiem Izraela /w. 26/. Źródłem jego błogosławieństwa jest stała opieka Jahwe, którego poeta porównuje tym razem do broni: On jest "tarczą pomocy" i "mieczem wywyższenia" dla Izraela. Obydwa te określenia /'ezer i gā'awāh/ występowały już w w. 26, spinając w ten sposób klamrą drugą część utworu.

Zwrot b^eJHWH można również przełożyć: "U Jahwe jest /.../ tarcza i miecz", uwypuklając jeszcze bardziej wojenną symbolikę obrazu. Jahwe - wojownik jakby tarczą zastawia swój lud przed ciosami nieprzyjaciół, a zarazem mieczem swej prawicy przynosi wywyższenie Izraelowi⁵⁷.

Ostatni stych pieśni przedstawia w paralelizmie antyteptycznym skutki opieki Boga nad swym wybranym narodem. Czasownik kāhaš można tłumaczyć na podstawie pokrewieństwa z językiem ugaryckim: "oddawać pokłon", zamiast "schlebiać" czy "oszukiwać", jak mają przekłady starożytne. Za takim znaczeniem przemawia druga część stychu: "a ty podepczesz ich karki". Płaskorzeźby asyryjskie ukazują często zwycięskich władców depczących karki pokonanych wrogów. Podobnie Izrael ma zapewnione od Boga zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi, którzy ukorzą się przed nim na znak poddaństwa. Hebrajskie bāmôt oznacza "grzbiety" także w sensie

przenośnym jako "wyżyny, pagórki", i tak tłumaczą liczni komentatorzy⁵⁸ nasz tekst na podstawie Pwt 32, 13. Wówczas byłaby bardziej wypuklona myśl o zdobyciu górzystej krainy Efraima i Judy, gdzie najdłużej trwał opór Kananejczyków. Tekst hebrajski zdaje się sugerować taki właśnie sens zdania, jednak starożytne przekłady potwierdzają znaczenie pierwotne: "karki".

Tak zatem Pieśń Mojżesza, rozpoczęta teofanią Jahwe kroczącego ze Synaju na pomoc swemu ludowi, kończy się zapowiedzią ostatecznego zwycięstwa Izraela nad wrogami i zdobycia na własność Ziemi Obiecanej.

Zauważyliśmy już w trakcie komentarza, jak bardzo tekst grecki Septuaginty odbiega w interpretacji utworu od jego wersji pierwotnej. Cechą charakterystyczną późnego judaizmu jest kult Tory i podkreślenie roli Mojżesza w jej objawieniu⁵⁹. Już redaktor deuteronomistyczny kładzie całą tę pieśń, łącznie z błogosławieństwami poszczególnych pokoleń, w usta Mojżesza: "Oto błogosławieństwo, którym mąż Boży Mojżesz pobłogosławił synów Izraela w obiczu swej śmierci" /Pwt 33, 1/. Ponieważ w psalmie pojawia się słowo 'torāh /w. 4/, mające w późniejszej teologii specyficzne znaczenie "prawa" Mojżeszowego, tradycja judaistyczna zinterpretowała cały kontekst jako aluzję do objawienia synajskiego, włączając nawet imię Mojżesza jako pośrednika objawienia. Konsekwencją takiej reinterpretacji w. 4 jest całkowita zmiana sensu poprzednich wersów. Oto tłumaczenie pierwszej części psalmu Mojżesza według Septuaginty:

"Pan przybył ze Synaju i objawił się nam z Seiru
i pospieszył z góry Paran z miriadami Kadesz;
po prawicy Jego aniołowie z Nim.

Oszczędził lud swój.

A wszyscy uświęceni pod ręką Twoją, i oni są pod Tobą.
I przyjął /naród/ ze słów Jego Prawo, które nakazał nam⁶⁰
Mojżesz, dziedzictwo dla zgromadzeń Jakuba.

I będzie w Umikowanym Władca⁶¹,

gdy się zejdą władcy narodów wraz z pokoleniami Izraela"
/ww. 2-5/..

Widzimy, że w tej wersji pieśni mowa jest wyraźnie o centralnym wydarzeniu historii świętej - o nadaniu Prawa na Synaju. Podstawą przekładu greckiego zdaje się być tekst odbiegający od

znanej nam wersji masoreckiej⁶². W każdym razie Septuaginta czyni aluzję do przekazania Tory za pośrednictwem aniołów, którzy w późniejszej teologii odgrywają istotną rolę jako pośrednicy pomiędzy Bogiem a Mojżeszem i ludem na Synaju. Księgi Nowego Testamentu potwierdzają znajomość tej tradycji, opartej m.in. na Pwt 33, 2 n.

Na zakończenie dodajmy więc kilka uwag o wykorzystaniu Psalmu Mojżesza w przekazie ksiąg NT. Wiadomo, że po Psalmach i Izajaszu autorzy Nowego Testamentu najczęściej cytują właśnie "Deuteronomium", i to nie tylko z racji typologii Mojżesz - Chrystus, lecz zwłaszcza ze względu na naczelną ideę tej "Księgi": lud Boży jako pierwowzór Kościoła. Na wzór teofanii synajskiej przedstawia Chrystus swą własną paruzję, gdy przyjdzie "w chwale swojej, a wszyscy aniołowie z Nim" /Mt 25, 31/. Widać tu wykorzystanie wspomnianej już tradycji judaistycznej, podkreślającej rolę aniołów przy objawieniu Prawa.

"Dzieje Apostolskie" kilkakrotnie odwołują się do tej tradycji, obecnej już w Biblii greckiej. W swoim przemówieniu przed Sanhedrynem Szczepan stwierdza, że Mojżesz "w społeczności na pustyni pośredniczył pomiędzy aniołem mówiącym do niego na górze Synaj a naszymi ojcami. On otrzymał słowa życia, aby je przekazać wam [...] Otrzymałście Prawo za pośrednictwem aniołów, lecz nie przestrzegaliście go" /Dz 7, 38. 53/. Także Paweł w pożegnalnej mowie w Milecie zwraca się do starszych gminy efeskiej: "Polecam was Bogu i słowu Jego łaski, władanemu zbudować i dać dziedzictwo ze wszystkimi świętymi" /Dz 20, 32/. Zakończenie tego zdania jest swobodnym cytatem z Pwt 33, 3 n. Podobne sformułowanie spotykamy w ustach św. Pawła podczas jego obrony wobec króla Agryppy /Dz 26, 18/.

W "Liście św. Judy" cytat z "Księgi Henocha" jest w istocie oparty na ówczesnej interpretacji Pwt 33, 2: "Oto przyszedł Pan z miriadami swoich świętych [...]" /Jud 14/. O ile u Henocha słowa te są zapowiedzią Dnia Jahwe, to według Judy tytuł Kyrios odnosi się już z całą pewnością do Jezusa Chrystusa /Jdt 4/.

Wreszcie honorowe określenie Izraela - Jeszurun, tłumaczone w Septuagincie jako "Umikowany" /ēgapēmenos/, zostanie przeniesione w Nowym Testamencie najpierw na Kościół, jako "Nowego Izraela" /1 Tes 1, 4; 2 Tes 2, 13; Kol 3, 12; Jdt 1/, a następnie na Głowę Kościoła, Jezusa Chrystusa /Ef 1, 6/⁶³.

PRZYPISY

- ¹ Przegląd opinii podaje S. Łach /Psalm i błogosławieństwo Mojżesza /Pwt 33, 1-29/. RBL 17:1965 s. 65-77, zwł. 68 n./.
- ² Pwt 32 opracował monograficznie S. Carvillo Alday /El Cantico de Moises. Madrid 1970/.
- ³ Zob. F. de Hummerlaue r. Commentarius in Deuteronomium. Parisiis 1901, 538 n./.
- ⁴ Zob. J. P. Aude t. Esquisse historique du genre litteraire de la "benediction" juive. RB 65:1958 s. 371-399.
- ⁵ A. Tronina. Ślady tradycji synajskiej w Ps 68. RTK 29:1982 z. 1 s. 43-49; Rekonstrukcja tekstu Pieśni Debory /Sdz 5/ w: Księga pamiątkowa ku czci Ks. Prof. S. Grzybka. Kraków 1985.
- ⁶ Z nowszych opracowań Pwt 33 zob.: C. Armerding. The Last Words of Moses. BSc 114:1957 s. 225-234; P. C. Craigie. The Conquest and Early Hebrew Poetry. "Tyndale Bulletin" 20:1969 s. 76-94; F. M. Cross, D. N. Freedman. The Blessing of Moses. JBL 67:1948 s. 191-210; J. L. Seeligmann. A Psalm from Pre-Regal Times. VT 14:1964 s. 75-92; R. Tourna y. Le Psaume et les benedictions de Moise. RB 65:1958 s. 181-213.
- ⁷ Z. Weisman /A connecting link in an old hymn: Dezeronomy XXXIII, 19 a. 21 b. VT 28:1978 s. 365-368/ dodaje tu także w. 19 a, jednak jego argumentacja nie jest przekonująca.
- ⁸ Hebr. lāmo występuje tylko w tekstach poetyckich /najczęściej Psalmy, Job i Izajasz/. Tłumaczy się zwykle jako wariant formy lāhem, lo, lub lānu. Czasem jednak wydaje się być formą emfaticzną, wzmacniającą wypowiedź /zob. Hebräische und aramäische Lexikon. Leiden 1973 s. 505/.
- ⁹ TH niezrozumiały /mrbbt qds/, co Wlg oddała: sanctorum milia.
- ¹⁰ Hebr. esdat, Wlg tłumaczy zgodnie z ówczesną tradycją żydowską przez: ignea lex, "ogniste Prawo" /aluzja do objawienia synajskiego/; dzieli więc wyraz na dwa: es, "ogień" i dat, "prawo" /ale ten drugi wyraz jest aramejski, zapożyczony z perskiego!/. Nieuzasadniona jest też popr. na: es jōgedet /dōleget/, "ogień byszczyący". Najprawdopodobniej jest to nazwa własna, ostatnia z serii wymienionych w w. 2, która w Pwt 3, 17 oznacza "zbocza górskiego łańcucha Pisga /asdōd har-pisgah/.
- ¹¹ Niezrozumiały zwrot af hōbēb, ammim poprawiamy wg sugestii Seeligmanna /jw. s. 77 n., który zauważa w w. 3 regularny chiasm: oblicze /'af/ - ręce - stopy - tył /dbrt, por. arab. dabara, "być z tyłu"/. Hebr. hōbēb popr. na: heber; ammim, "mocarze", od rdzenia mm, "być mocnym".
- ¹² Hapax leg omenon tukku łączymy z poprz. wyrazem w^ehēm, czytając jako Hitp. rdzenia mkk, "upaść" /por. O. Komlos. Tukku leragleka /Deut 33, 3/. VT 6:1956 s. 43-46/. J. T. Milik

/Bb 38:1957 s. 252 n./ wywodzi to słowo z arab. tkk, "zmiażdżyć" i tłumaczy całość: "Ils se pressent a ta suite, ils se mettent en marche derriere toi" /por. Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart 1979/.

13 Imię moseh opuszczamy jako głosę, ópartą na następnym wyrazie morāsah, "dziedzictwo".

14 TH zepsuty; BHS proponuje lekcję: w^ehit 'ass^epun rośe am, traktując cały stych jako głosę marginalną do w. 5.

15 Niezrozumiały tu przyimek im, wokalizując am, "mocny", jak w w. 3.

16 Wokalizacja popr. na: k^e'ēl.

17 LXX ma tu niejasne: "a pod mocą ramion wiecznie", widząc w hbr. mtht przyimek "pod". Idziemy w przekładzie za sugestią M. Dehooda, wokalizując muttahēt, imiesłów od rdzenia nht, "zniżyć" /Proverbs and Northwest Semitic Philology. Rome 1963 s. 45 n./.

18 TM, Syr, Tg: "zetrzyj!", ale brak określenia, do kogo Bóg się zwraca. Trzeba więc czytać za LXX i Wlg /Nifal/.

19 Przenosząc tu el z początku w. 28 b, otrzymujemy pierwotne imię Jakuba, znane z tekstów pozabiblijnych /zob. D. N. F r e e d m a n. The Original Name of Jacob. IEJ 13:1963 s. 125 n./.

20 Opuszczamy zaimek względny aser, nie występujący we wczesnej poezji. Przymuszczalnie jest to glosa marginalna, która dostała się tu z w. 24 n. /błogosławieństwo Asera/, gdyż w LXX brak tego wyrazu.

21 LXX: "Zawiodą cię", zgodnie z późniejszym znaczeniem czas. kāhas. S. Rin./Ugaritic - OT Affinities II. BZ 11:1968 s. 182/ zestawia khs z ugar. kht, "tron" i tłumaczy: "oddawać, cześć" jak w Ps 18, 45 /zob. K. D. S c h u n c k. art. kāhas, TWAT IV 142-145/.

22 Th. G a s t e r. An Ancient Eñlogy on Israel: Deuteronomy 33, 3-5. 26-29. JBL 66:1947 s. 53-62.

23 Na koniec VI w. /Tournay, Mowinckel/ czy na czasy Jeroboama II /VIII w.: Steuernagel, Bentzen. Szerzej zob. J. Blenkinsopp w: Grande Commentario Biblico. Brescia 1973 s. 158/.

24 Np. F. M. C r o s s, D. N. F r e e d m a n, jw.

25 Zob. S e e l i g m a n n, jw. s. 75-92.

26 Lewici z państwa północnego po upadku Samarii /722/ przeszli do świątyni jerozolimskiej /por. jednak A. R o f e. Moses Blessing, the Sanctuary at Nebo, and the Origin of the Levites. W: Studies in Bible and the Ancient Near East. Jerusalem 1978 s. 409-424/. Twierdzi on, że mowa tu o funkcjach kapłańskich Lewitów w sanktuarium grobu Mojżesza w Aszdot-Nebo.

- 27 Powszechna do niedawna opinia, jakoby gatunek literaturki teofanii wywodził się z kultu jerozolimskiego /Weiser, Mowinkel, Beyerlin, Kaiser/, nie ma jednak podstawy w tekstach /zob. J. J e r e m i a s. Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung. Neukirchen 1965 s. 122.
- 28 Zob. Tronina, jw. s. 43-49.
- 29 Por. Ps 68, 8 n.: Jeszimon - Synaj; Sdz 5, 4 n.: Seir - Edom; Hab 3, 3: Teman - Paran. Próbę identyfikacji etapów wędrówki Izraela zawiera praca H. Cazellesa /A la recherche de Moise. Paris 1979/.
- 30 Zob. H. J. F a b r y, A. S o g g i n. jāmin. TWAT III 658-663.
- 31 Zob. F. M. A b e l. Geographie de la Palestine. T. 2. Paris s. 69; J. S i m o n s. Geographical and Topographical Texts of the OT. Leiden 1959 s. 170, 190.
- 32 Zob. H. D. P r e u s s. bo. TWAT I 563 n.
- 33 O paralelach pozabiblijnych zob. J e r e m i a s, jw. 77 n.
- 34 Podkreśla to dwukrotnie lāmo w w. 2.
- 35 Zob. J. L. C u n c h i l l o s. Cuando los angeles eran dioses. Salamanca 1976.
- 36 Zob. S e e l i g m a n n, jw. s. 79 i propoz. BHS przedstawienia w. 4 b po 5 a.
- 37 Argument ten wysunął K. Budde /Der Segen Moses'. Tübingen 1922 s. 5/.
- 38 Tak wyjaśniają: Noth. Das System der zwölf Stämme Israels. Stuttgart 1930 s. 71 n. BWANT 52. E. S e l i n. Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte. Leipzig 1933, s. 37.
- 39 Pwt 32, 15; 33, 26; Iz 44, 2. Por. M. J. M u l d e r. j^esurun. TWAT III 1070 n.
- 40 Różnica w pisowni obu wyrazów /j^šr i j^šr/ daje się wyjaśnić odmiennością dialektu północnego i południowego w czasach Sędziów /por. Sdz 12, 6 o różnicach w wymowie szin i sin/.
- 41 Zob. V. M a a g. Malkut JHWH. VTS 7:1960 s. 129-153; W. H. S c h m i d t. Königtum Gottes in Ugarit und Israel. 2. Aufl. Berlin 1966. BZAW 80.
- 42 O poj. Bożej sprawiedliwości /s^edāqāh/ i sądu /mispāt/ zob. art. A. Kończaka i J. Warzechy w: Obraz Boga w Psalterzu. Pod red. A. Eckmann i in. Lublin 1982 s. 23-50 i 85-107.
- 43 Np. Ps 18, 28; 47, 10; 62, 9; 110, 3. Por. L. V i g a - n o. Nomi e titoli di YHWH alla luce del semitico del Nord-ovest. Roma 1976 s. 67.

- 44 Determinatyw pojawia się dopiero w tekstach jahwistycznych z X w. /zob. W. F y l o c h. Gramatyka j. hebrajskiego. Warszawa 1980 s. 94/.
- 45 Zob. R. F i c k e r. rkb, "reiten, fahren". THAT II 777-781.
- 46 Ps 68, 5. 34 /rōkēb bā arābot - rōkēb bīsmē/. Inne teksty i ilustracje zob. O. K e e l. Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das AT. Stuttgart 1972 s. 196 n.
- 47 Zob. V i g a n ó, jw. s. 119-125.
- 48 Proverbs and Northwest Semitic Philology. Rome 1963 s. 45. Proponuje on przekład naszego tekstu: "the God of Old is a conqueror /m^e annēh, od rdzenia nh, "zwyciężyć"/, One who lowers His arme the Eternal".
- 49 Ps 71, 3; 90, 1; 91, 9. Zob. P. H u g g e r. Jahwe meine Zuflucht. Münsterschwarzach 1971 s. 155.
- 50 Zob. S e e l i g m a n n, jw. s. 88.
- 51 Inne teksty zob. F. J. H e l f m e y e r. z^eroa. TWAT II 653 n.
- 52 Zob. H. R i n g g r e n. gāraš. TWAT II 72-74. Pozabiblijny przykład użycia tego czasownika zawiera stela króla Moabu Meszy, który chełpi się, że jego bóg, "Kemosz wypędził go /tj. króla izraelskiego/ przede mną" Kanaanäische und aramäische Inschriften 1819/. Wiesbaden 1964.
- 53 Freedman, który zaproponował tę poprawkę, tak czyta w. 28: "Israel dwells in safety, by himself Jacob-El settles" /jw. s. 125/.
- 54 W Ugarit czczono nawet odrębne bóstwa Dagan i Tiroz /zob. A. C o o p e r. Divine Names and Epithets in the Ugarit Teksts. W: Ras Shamra Parallels. Vol. 3. Ed. S. Rummel. Roma 1981 s. 361 n. 428/.
- 55 Zob. H. C a z e l l e s. asre. TWAT I 482.
- 56 Por. Hebräische und aramäische Lexikon. T. 2. Leiden 1973 s. 428 a.
- 57 Zob. H. B o n n e t. Die Waffen der Völker des Alten Orients. Leipzig 1926 s. 72-85. 181-201.
- 58 Np. Cassuto, Junker, Buis. Zob. K. D. S c h u n c k. bāmāh. TWAT I 662 n.
- 59 Zob. A. T r o n i n a. Teologia Tory według Targumu do Psalmów. RTK 30:1983 z. 1 s. 47-64.
- 60 Kodeks B czyta: "wam".
- 61 Kodeks A opuszcza archōn.
- 62 Nie wiemy np., jak wyjaśnić przekład sd̄t lmo przez:

"aniołowie Jego z Nim". Być może, widziano tu imiesłów od czasownika srt, "służyć", sprawować liturgię" - jako określenie aniołów..

⁶³ Zob. A. J a n k o w s k i. Listy więzienne..Poznań 1962 s. 369. PNT VIII.

DER PSALM DES MOSE /Dt 33, 2-5. 21 b. 26-29/

Z u s a m m e n f a s s u n g

Gestützt auf Angaben der nordwestsemitischen Philologie unternimmt der Autor eine Rekonstruktion des Textes Dt 33 und datiert ihn auf die Zeit vor den Königen. Die die Hymne zu Ehren Jahwes einleitende Theophanie enthält Anspielungen auf die Etappen der Wanderung Israels vom Sinai bis ins Gelobte Land. Das Bild Jahwes als Krieger und die archaischen göttlichen Beinamen zeugen von der Kenntnis der kanaanäischen Kultur und Mythologie, aus der der biblische Poet in seinem Lobpreis des einzigen Gottes und Erlösers Israels reichlich schöpft. Der Schluss des Artikels zeigt die Reinterpretation des Liedes in der griechischen Bibel und in den Schriften des Neuen Testaments auf.

Übersetzung: Herbert Ulrich