

KS. JACEK KUCHARSKI
Lublin

POLE SEMANTYCZNE RZECZOWNIKOWEJ FORMY ἁγιασμός W KANONICZNYCH KSIĘGACH SEPTUAGINTY

Termin ὁ ἁγιασμός, rzeczownik rodzaju męskiego, z grupy *nomina deverbabilia*, jest derywatem czasownika ἁγιάζειν¹, który szczątkowo spotyka się w późnej grece. A. Dihle² 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 actionis*³, oznacza „uświęcenie”, „poświęcenie”⁴. Takie też znaczenie podstawowe (*Grundbegriff*) terminu ἁγιασμός podają zgodnie autorzy słowników⁵.

W artykule niniejszym przedmiotem naszych dociekań jest pole semantyczne rzeczownikowej formy ἁγιασμός w kanonicznych księgach greckiej Biblii Starego Testamentu⁶.

¹ Por. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, vol. I, Paris 1983, s. 25; H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. I, Heidelberg 1973, s. 10; J. W. Roslon, *Gramatyka języka greckiego oparta na tekstach Starego a zwłaszcza Nowego Testamentu dla studentów biblistyki i nauk pokrewnych*, Warszawa 1990, s. 95.

² Heilig, RAC VI, 5. Zob. podobnie F. Rehkopf, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Göttingen 1992, s. 2.

³ Por. Bl-Debr-Rehkopf, § 109.

⁴ O. Procksch, ἁγιασμός, TWNT I, 114.

⁵ Por. *Słownik grecko-polski*, t. I, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958 (s. 10: „poświęcenie”); M. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français. Rédigé avec concours de M. E. Egger, revue par L. Sechan et P. Chantraine*, Paris¹⁴ 1930 (s. 10: „sanctification”, „consecration”); Bauer, 15: „die Heiligung”; H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford⁸ 1958 (s. 9: „consecration”, „sanctification”); F. Zorell, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Parisiis 1961³ (s. 13: „sanctificatio”).

⁶ W tym opracowaniu tekst grecki kanonicznych ksiąg LXX według wydania A. Rahlfsa: *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 1979⁹

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, terminów⁷. 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 semantycznych⁸ nad rzeczownikiem ἁγιασμός, uwzględniając postulat współczesnej semantyki mówiący o konieczności łączenia synchronii z diachronią, zastosujemy obydwie z wymienionych metod, uznając 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 pozostać. Toteż nieodzownym krokiem metodologicznym staje się również konieczność zastosowania metod egzegetycznych w odniesieniu do kanonicznych tekstów greckiego przekładu ST. Egzegezę pojmujemy oczywiście w sposób ściśle naukowy i współczesny, tj. jako analizę tekstu, kontekstu oraz ukazanie wniosków teologicznych. W przeprowadzanych poniżej badaniach cenną pomoc stanowić będzie również szeroko stosowana w językoznawstwie i literaturoznawstwie metoda statystyki słów⁹. 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 starszych Ojców Kościoła ὁμολογούμενοι – jednomyślnie uznane), po-

⁷ *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Warszawa 1988², s. 461.

⁸ Zob. na ten temat: J. B a r r, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961, s. 206-257; J. F. A. S a w y e r, *Semantics in Biblical Research. New Methods of Defining Hebrew Words for Salvation* (SBT, 2 ser. 24), London 1972; J. C h m i e l, *Nowa semantyka biblijna*, RBL 27 (1974), 8. 319-329; T. S i m o n s s o n, *Logical and Semantic Structures in Christian Discourses*, Oslo 1974; J. W i e r z c h o w s k i, *Semantyka językoznawcza*, Warszawa 1980; H. L a n g k a m m e r, *Metody lingwistyczne*, [w:] *Metodologia Nowego Testamentu*, red. H. Langkammer, Pelplin 1994, s. 235-270.

⁹ Zob. na ten temat: P. G u i r a u d, *Zagadnienia i metody statystyki językoznawczej*, tłum. M. Kniaginow, Warszawa 1969; J. S a m b o r, *Słowa i liczby. Zagadnienia językoznawstwa statystycznego*, Wrocław 1972.

wstałe pierwotnie w języku hebrajskim, lub aramejskim, łącznie z tzw. Księgami deuterokanonicznymi (określanymi przez Ojców Kościoła mianem ἀντιλεγομένοι - 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.

I. Αγιασμός w KANONICZNYCH KSIĘGACH LXX

Forma nominalna ἀγιασμός należy do leksemów, które niezbyt często obecne są na kartach greckiej Biblii ST. Ogółem występuje w niej 10 razy¹⁰, w tym 9 razy¹¹ 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 miały semicki oryginał. Ponadto odnajdujemy go również w tekstach greckiej Biblii ST, powstałych pierwotnie w języku greckim. Przyjrzyjmy się zatem wszystkim miejscom LXX zawierającym formę nominalną ἀγιασμός, uwzględniając w kolejności omawiania poszczególne teksty układ chrześcijańskiego kanonu ksiąg ST.

II. Αγιασμός w CZĘŚCI LXX TŁUMACZONEJ Z JĘZYKA HEBRAJSKIEGO

W części LXX, napisanej w oryginale po hebrajsku, rzeczownik ἀγιασμός, jak podkreślają O. Procksch¹² oraz H. Seebaß¹³, nie posiada jednoznacznego odpowiednika, lecz odpowiada mu zespół hebrajskich terminów, w przeważającej

¹⁰ Por. E. Hatch, H. A. Redpath, *A Concordance*, t. I, s. 11; F. Rehkopf, *Septuaginta-Vokabular*, s. 2; Morrish (*A Concordance*, s. 2) wymienia tylko: Sdz 17, 3; Jr 6, 16; Ez 22, 8; 45, 4; Am 2, 11. Zob. także: Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, s. 10; Roslön, *Gramatyka języka greckiego*, s. 95.

¹¹ 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.

¹² Procksch, art. cyt., s. 114.

¹³ ἄγιός, TBNT I, 646.

części pochodnych od rdzenia שָׁדָד¹⁴. 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 ἀγίασμός, jej hebrajskimi równoważnikami są: w Jr 6, 16 termin מִרְגָּוֹעַ wywodzący się z pnia רָגַע, w przypadku zaś tekstu Am 2, 11 słowo נִיר pochodne od נָר. W grupie tej, poza wyżej wymienionymi fragmentami 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 ἀγίασμός 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)¹⁵, 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 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 Sędziów¹⁶, jak słusznie zauważa komentując w. 6 W. Gronkowski¹⁷, że Prawo Mojżeszowe odnoszące się do sprawowanego kultu nie było w wielu wypadkach zachowywane¹⁸. Wiersze 1-2 omawianej perykopy podają, iż Mikajehu (hebr. מִיכָיֵהוּ LXX: Μιχα)¹⁹, mąż mieszkający w górach Efraim,

¹⁴ Znaczenie שָׁדָד w ST omawia CH. D. Müller (*Die Erfahrung der Wirklichkeit. Hermeneutisch-exegetische Versuche mit besondere Berücksichtigung alttestamentlicher und paulinischer Theologie*, Gütersloh 1978, s. 81-109).

¹⁵ Por. M. O' Connor, *Judges* (NJBC), London 1992², s. 135. Podobnie Sdz dzieli S. Gądecki (*Wstęp do ksiąg historycznych Starego Testamentu*, Gniezno 1992, s. 37). Zaś W. Gronkowski (*Księga Sędziów*, BP I, 412), wyróżnia 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, s. 178).

¹⁶ Zob. na ten temat: M. Grant, *Dzieje dawnego Izraela*, przeł. J. Schwakopf, Warszawa 1991, s. 65-81; J. Bright, *Historia Izraela*, przeł. J. Radożycki, Warszawa 1994, s. 176-184; C. Schedel, *Historia Starego Testamentu*, t. II, Tuchów 1995, s. 228-240.

¹⁷ Dz. cyt., s. 454.

¹⁸ 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 pod jakimkolwiek obrazem, 3. sprawowania funkcji kapłańskich przez ludzi nie należących do pokolenia Aarona. Por. tamże.

¹⁹ 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. מִיכָה. 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,

przyznał się swojej matce do kradzieży tysiąca stu syklów srebra (hebr. קֶדֶשׁ = LXX: τὸ ἀργύριον), z powodu czego zrozpaczona matka w obecności syna wypowiedziała złorzeczenie. Na wiadomość, iż to syn jest posiadaczem utraczonego srebra, matka radując się z faktu jego odnalezienia, błogosławieństwem odwołała poprzednie złorzeczenie skierowane pod adresem przywłaszczyciela (w tym przypadku – Mikajehu). Po czym:

[Mikajehu] zwrócił tysiąc sto [syklów] srebra matce jego i rzekła matka jego: na poświęcenie, poświęcenie [uświęceniu, poświęceniu] ofiarowałam (TM: חֲתֹמֵי הַקֶּדֶשׁ = LXX: Ἀγιασμὸν ἡγιασά) 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)²⁰

Według powyższego przekładu LXX Sdz 17, 3 należy stwierdzić, iż forma nominalna ἀγιασμός jest w Biblii hebrajskiej korelatem czasownika שָׁדַק w koniugacji Hifil. W TM Biblii wyrażona została w omawianym w. 3 gramatycznie przez *infinitivus absolutus*²¹ (חֲתֹמֵי הַקֶּדֶשׁ שָׁדַק). Pole semantyczne zawartego w rozpatrywanym tekście terminu שָׁדַק, w formie Hifil, autorzy opracowań leksykograficznych zamykają w następujących odcieniach znaczeniowych: „uświęcać”, „poświęcać”, „poświęcać Bogu”²², „czynić świętymi”, czyli „uświęcać”, „czynić przynależnym Bogu”, „czynić należącym do Boga”²³, „przeznaczyć, poświęcić Bogu rzecz”²⁴, „traktować, ofiarować jako uświęcone, poświęcone srebro”²⁵. Stosunkowo łatwo dostrzec można, iż w zasadzie wszystkie wyszczególnione odcienie znaczeniowe czasownikowej formy שָׁדַק w koniugacji Hifil dają się sprowadzić do dwóch zasadniczych. Są to znaczenia: „uświęcać, poświęcać Bogu”. Jasne zatem się staje, że tłumacz LXX, dokonując przekładu Sdz 17, 3, tłumacząc hebrajską formę rzeczownikiem ἀγιασμός, posłużył się nim w

Mikajehu przestał być prawowitym czcicielem Jahwe. Obowiązywała bowiem centralizacja kultu”. Tamże, s. 453-454.

²⁰ 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: „Αγιαζουσα 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 χιλίσους καὶ ἑκατὸν τοῦ ἀργυρίου τῇ μητρὶ αὐτοῦ καὶ εἶπεν ἡ μήτηρ αὐτοῦ Ἐγιαζουσα ἡγιακα τὸ ἀργυρίου τῷ κυρίῳ ἐκ χειρός μου τῷ υἱῷ μου τοῦ ποιῆσαι γλυπτὸν καὶ χωνευτὸν, καὶ χωνευτὸν, καὶ νῦν ἀποδώσω σοι αὐτό”.

²¹ Zob. Joüon, § 49, a-b; 123.

²² Gesenius 759: „heiligen”, „weihen”; „(Deo) consecrare” (Richt. 17, 3).

²³ König 401: „heilig (gottangehörig) machen”.

²⁴ Zorrel 712: „rem consecrat, i. e. doni loco dicat Deo” jdc 17, 3 (destinavi).

²⁵ HAL III 1004: „als geheiligt, geweiht behandeln, darbringen” (Ri 17, 3) Geräte aus Silber.

sensie: „uświęcenie”, „poświęcenie”²⁶. Identyczne odcienie znaczeniowe analizowanej formie nominalnej ἁγιασμός w tekście Sdz 17, 3 przypisują: M. A. Bailly²⁷, H. G. Liddel, R. Scott²⁸ oraz O. Procksch²⁹. Biorąc pod uwagę treść rozpatrywanego w. 3 zauważamy, iż słowo ἁγιασμός 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 ἁγιασμός w Sdz 17, 3 (LXX) potwierdza również analiza gramatyczna. Wynika z niej, że matka Mikajehu poświęciła (ofiarowała), co w tekście wyraża użyty w 3 os. l. poj. ind. aor. act. czasownik ἁγιάζω³⁰, na uświęcenie, na poświęcenie (uświęceniu czy poświęceniu) (ἁγιασμός w dat. sing.). Fakt poświęcenia (ofiarowania) srebra Bogu czynił je już uświęconym, poświęconym, należącym do sfery świętości, a przez to do Boga³¹. Wszystko bowiem w czasach ST: ludzie, zwierzęta oraz przedmioty, jak zgodnie konkludują egzegeci: L. Cerfaux³², J. Haspecker³³, J. De Vaulx³⁴, G. von Rad³⁵, K. H. Schelkle³⁶ oraz H. Langkammer³⁷, wyłączone z ram codziennego, świeckiego życia na obszarze służby Bożej było „poświęcone dla Jahwe”³⁸. 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, poświęcona³⁹. Część szlachetnego kruszcu (dwieście sykli

²⁶ Spośród przekładów najbliższych tłumaczeniu LXX wydaje się tekst BP I, 453, w którym formę nominalną ἁγιασμός oddaje termin: „uczczenie”. Dla porównania zob. także przekłady: Vg; BJ, 182; BT, 248.

²⁷ *Dictionnaire grec-français* (s. 10), wymienia odcienie znaczeniowe: „sanctification”, „consécration”.

²⁸ *A Greek-English Lexicon* (s. 9) podaje znaczenia: „consecration”, „sanctification”.

²⁹ Procksch (art. cyt., s. 114) wymienia tu odcień znaczeniowy: „Heiligung”.

³⁰ *Słownik grecko-polski* (t. I, red. Z. Abramowiczówna, s. 10), pole semantyczne czasownikowej formy ἁγιάζω = ἁγίζω sprowadza do odcienia znaczeniowego: „poświęcać” szczególnie przez spalanie ofiar.

³¹ Por. S e e b a B, ἅγιος, s. 646.

³² *Christus in der paulinischen Theologie*, Düsseldorf 1964, s. 187.

³³ *Heiligung*, BL 694-695.

³⁴ *Święty*, STB 974.

³⁵ *Teologia Starego Testamentu*, przeł. B. Widla, Warszawa 1986, s. 193-194.

³⁶ *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. M. L. Dylewski, t. III, Kraków 1984, s. 156.

³⁷ *Historia czasów Starego i Nowego Testamentu*, Wrocław 1995, s. 55.

³⁸ Dla przykładu zob.: Wj 28, 36; 39, 30; Kpl 27, 14. 21. 23. 28. 30; Joz 6, 19.

³⁹ Por. W. G r o n k o w s k i, dz. cyt., s. 453.

srebra), według w. 4-5 rozpatrywanej perykopy, stanie się w rękach złotnika tworzywem posągu bóstwa, który „rzeźbiony i odlany z metalu” (γλυπτὸν καὶ χωνευτὸν – 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 – nielewity (w. 5), później zaś za sprawą lewity z Betlejem (w. 10-12), który prawnie przeznaczony był do sprawowania służby Bożej.

Kolejnym miejscem kanonicznych ksiąg LXX, gdzie pojawia się termin ἀγίασμός, jest Syr 7, 31. Tekst ten należy do trzeciej części księgi (6, 18–14, 19)⁴⁰. Ściśle zaś, do perykopy Syr 7, 18-36, którą stanowi zbiór zakazów i nakazów regulujących życie rodzinne, religijne i obowiązki wobec ubogich. W zamysle Syracha miały one pokazać człowiekowi, w jaki sposób można nie ściągać na siebie zła (por. Syr 7, 1), a zyskać jak najwięcej dobra⁴¹. Tekst Syr 7, 29-31, zawierający nakaz 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 ἀγίασμός, 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 ἀγίασμοῦ) i pierwociny [rzeczy] świętych” – Syr 7, 31 (LXX)⁴²

W powyższym przekładzie zauważa się, iż poza zakazem czci Boga, wyrażonym przez imperativus czasownika φοβέω⁴³ i *Acc. sing.* rzeczownika κύριος, pozostała część w. 31 poświęcona została w całości przez autora księgi obowiązkowi, jakie powinien wypełniać każdy Izraelita wobec kapłanów Boga. Z pewnością nie jest dziełem przypadku, że Syrach, wyliczając w perykopie 7, 18-36

⁴⁰ Por. A. A. Di Lelli, *Sirach* (NJBC), London 1992², s. 497.

⁴¹ S. Potocki (*Rady Mądrości. Przewodnik po mądrościowej literaturze Starego Testamentu* (Jak rozumieć Pismo Święte 5), Lublin 1993, s. 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) przyjęcie słowa z 7, 1, tłumacząc je następująco: „Nie ściągać na siebie zła, a zło nie dosięgnie ciebie”.

⁴² Warto zaznaczyć, iż spośród przekładów powyższy tekst Syr 7, 31 najwierniej LXX oddaje BJ. Znacznie odchodzą od niej polskie przekłady, zarówno BT, jak i BP.

⁴³ Z. Abramowiczówna (*Słownik grecko-polski*, t. IV, s. 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 poplochu”, „być zdjętym strachem, przerażonym”; z *praep.* φοβέομαι ἄπο τινος (prawd. Hebraizm) LXX „obawiać się czegoś”, „mieć obawę przed czymś” ἐκ τινος – z jakiegoś powodu.

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, w tym stosunek do pośredników Boga – kapłanów⁴⁴. Ze względu na powiązanie z Bogiem i ich funkcję pośredniczenia pomiędzy Nim a ludem byli oni w ST obdarzani powszechnym szacunkiem⁴⁵. 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)⁴⁶. Pierwotnie bowiem do zadań ściśle kapłańskich nie należało kultyczne składanie ofiar, lecz – jak podkreślają J. Baehr⁴⁷ i G. Schrenk⁴⁸ – dawanie wyroczni (Sdz 17, 5; 18, 5 n.; 1 Sm 14, 36-42; 23, 9; 30, 7), zazwyczaj w formie radzenia się świętych losów urim i tummim (Pwt 33, 8 n.) oraz wyjaśnianie Tory (Pwt 27, 9 n.; 31, 9 n.). 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 słowa⁴⁹. Kapłani wywodzący się od czasów Mojżesza z pokolenia Lewiego, wyłączono 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 zapewniło im Prawo (Wj 29, 26 n.; Kpł 7, 6-10; Lb 18, 8-19)⁵⁰. 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 (δόσιν

⁴⁴ Na temat kapłaństwa ST istnieje bardzo wiele pozycji bibliograficznych, spośród których na szczególną uwagę zasługują obszernie prace: A. H. J. Gunne weg, *Leviten und Priester* (FRL-ANT 89), Göttingen 1965 oraz A. Co d y, *A History of Old Testament Priesthood* (AnBib 35), Rome 1969. Zob. także: A. J a n k o w s k i, *Kapłaństwo*, PEB I, 652-654; R. De V a u x, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, t. II, Paris 1961, s. 195-211. 253-277; A. G e o r g e, *Kapłaństwo*, STB 362-367; W. D o m m e r s h a u s e n, ׀כח, TWAT IV, 499-521 z bogatą literaturą; J. B a e h r, ἱερεύς, TBNT II, 1010-1013; G. S c h r e n k, ἱερεύς, TWNT III, 259-263; H. D. P r e u b, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. II, Stuttgart-Berlin-Köln 1992, s. 56-71; M. B e d n a r z, *Historia zbawienia*, Tamów 1994, s. 110-112; K. R o m a n i u k, A. J a n k o w s k i, *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, Kraków 1994², s. 15-27; S. S c h e d l, *Historia Starego Testamentu*, t. II, s. 140-148.

⁴⁵ Por. S. P o t o c k i, *Mądrość Syracha*, BP II, 545.

⁴⁶ Por. R o m a n i u k, J a n k o w s k i, *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, s. 16.

⁴⁷ ἱερεύς, s. 1011.

⁴⁸ ἱερεύς, s. 259-260.

⁴⁹ Por. G e o r g e, *Kapłaństwo*, passim, R o m a n i u k, J a n k o w s k i, *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, s. 18-19.

⁵⁰ A. J a n k o w s k i (*Kapłaństwo*, s. 654) podaje, iż źródło 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 (I Krl 2, 26; Jr 32, 7)”.

βραχιόνων), dar uświęcenia [świętości] (θυσίαν ἀγιασμοῦ) oraz pierwociny rzeczy świętych (ἀπαρχὴν ἀγίων). Spośród wymienionych wyżej 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: θυσία⁵¹ w *Acc. sing.* oraz ἀγιασμός w *Gen. sing.* C. A. Wahl⁵² interpretuje wyrażenie: „θυσίαν ἀγιασμοῦ” jako „ofiarę posiadającą świętość”, „ofiarę która jest z ofiar najświętszych”, identyfikując ją z ofiarą pokarmową (bezkrwawą), odpowiadającą w Biblii hebrajskiej terminowi *קרבן*⁵³, choć nie wyklucza zarazem możliwości innego rozumowania⁵⁴, że chodzić tu może również dobrze o ofiarę ze zwierząt (krwawą), 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 przebłagania Boga, do materii którego, według przepisów Prawa, należała: mąka pszenna, placki z tej mąki lub ziarno pszenicy⁵⁵. Najtrafniej pod względem semantycznym wyrażenie: „θυσίαν ἀγιασμοῦ” wydają się oddawać przekłady Wulgaty⁵⁶ i Biblii Jerozolimskiej⁵⁷, 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.

⁵¹ Z. Abramowiczówna (*Słownik grecko-polski*, t. II, s. 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”.

⁵² Wahl (7) motywuje to w sposób następujący: „θυσίαν ἀγιασμοῦ”, da-oblationem, quae habet sanctitatem i. e. quae est ex oblationibus sanctissimis. Insigniebatur hoc nomine sacrificium incruentum l. fertum [= Speisopfer, hebr. *קרבן* apud LXX Lev. 2,3. 6. 8. 9; 6,14 *qusiva* appellatum] quod una cum victimis offerri solebat apud LXX interpretes ἀγία ἀγίων Lev. 6, 17; 21, 22 appellatis”.

⁵³ Por. Gesenius 503-504; König 230; Zorell 449.

⁵⁴ Wahl (7): „interpretes nonnulli θυσίαν ἀγιασμοῦ non esse nisi oblationes incruetas in templo offerendas existimarunt”.

⁵⁵ Por. S. Ł a c h, *Rozwój ofiar w religii starotestamentowej* (SBb XXIV), Poznań 1970, s. 89-98; t e n ż e, *Polska terminologia na oznaczenie hebrajskich nazw ofiar*, RTK 17 (1970), z. 1, s. 11; S. W y p y c h, *Pięcioksiąg* (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 1), Warszawa 1987, s. 126; E. Z a w i s z e w s k i, *Instytucje biblijne*, Pelplin 1995, s. 111.

⁵⁶ Vg: „sacrificium sanctificationis”.

⁵⁷ BJ, 999: „sacrifice de sanctification”.

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)⁵⁸, 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. Stachowiak⁵⁹ 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 go z „wybornym 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 w. 4-6, jest 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)⁶⁰. 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 w. 9-15. Zawiniona niezdolność przyjęcia pośrednictwa Bożego, którą symbolizują w w. 10 „nieobrzezane uszy”⁶¹, niepohamowana 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 dokonującej 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 –

⁵⁸ Por. G. P. Couturier, *Jeremiah* (NJBC), London 1992, s. 268; L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza* (PST XI/1), Poznań 1967, s. 63; G. Witaszek, *Moc słowa prorockiego. Przewodnik po literaturze prorockiej Starego Testamentu* (Jak rozumieć Pismo Święte 7), Lublin 1995, s. 151.

⁵⁹ *Księga Jeremiasza*, s. 147.

⁶⁰ Por. J. S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1994, s. 219; Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, s. 149-150.

⁶¹ Por. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, s. 151.

wrogów Izraela interwencję Jahwe. Wiersz 16, który – jak określa go A. Kuschke⁶² – formułuje początek Bożego wyroku, w Biblii greckiej zawiera rzeczownikową formę ἀγίασμός. 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: מִדְּנוֹת לַנְּפֹשֹׁת = LXX: ἀγίασμὸν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν). Lecz powiedzieli: Nie pójdziemy (Jr 6, 16)⁶³

W powyższym przekładzie fundamentalne znaczenie do właściwego nakreślenia odcienia znaczeniowego formy nominalnej ἀγίασμός posiada interpretacja zachodzącego dwukrotnie w tekście Jr 6, 16 rzeczownika „droga” (hebr.: דֶּרֶךְ = LXX: ὁδός)⁶⁴. W ST, jak konstatują M. Lurker⁶⁵ oraz J. B. Bauer⁶⁶, 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. Stachowiak⁶⁷, 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, ὁπάω⁶⁸,

⁶² *Der Menschenweg und der Weg Gottes im Alten Testament*, StTh 5(1951), s. 111.

⁶³ Świadkiem powyższego tekstu w LXX jest w tym przypadku majuskułowy kodeks A. Również majuskułowe kodeksy N i B posiadają lekcję: „ἀγίασμὸν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν”.

⁶⁴ Wnikliwie zagadnienie to omawiają: Kusckhe, art. cyt., s. 106-118; S. V. Mc Casland, *The Way*, JBL 77(1958), s. 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:] *Księga Jeremiasza*, s. 523-526; K. Koch, דֶּרֶךְ, TWAT II, 288-312; W. Michaelis, ὁδός, TWNT V, s. 42-101, szczeg. 47-56; A. Darrieuort, *Droga*, STB, s. 220-222; G. Ebel, ὁδός, TBNT II, s. 1358-1363; M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 45-47; G. Sauer, דֶּרֶךְ, *doeroek Weg*, THAT I, s. 456-460; J. B. Bauer, *Weg*, BThW, s. 584-586.

⁶⁵ Dz. cyt., s. 46.

⁶⁶ Art. cyt., s. 585.

⁶⁷ „Drogi” i „ścieżki” w *Księdze Jeremiasza*, s. 523.

⁶⁸ Z. Abramowiczówna (*Słownik grecko-polski*, t. III, s. 307-308) pole semantyczne czasownikowej formy ὁπάω sprowadza do odcieni: I. *abs.* „patrzeć”, „spoglądać”, na coś, kogoś; „posiadać wzrok”, *opp.* μη ὁπάω „być ślepy”, „baczyć”, „zważać”, „zwracać uwagę”; ὁπάς, ὁπάτε *uz.* 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

ἔρωτάω⁶⁹ i βαδίζω⁷⁰, pragnie wprowadzić ponownie pogrążonych w nieprawościach mieszkańców Jerozolimy, pomimo nieobrzezania ich uszu, na drogę pewną i niezawodną pośród licznych, dalekich od drogi wskazanej przez Boga, „coraz to nowych i coraz bardziej dezorientujących haseł”⁷¹. Cenną i niezawodną pomoc przy dokonywaniu przez naród izraelski właściwego wyboru stanowiąc mają – zdaniem proroka – „dawne [utarte] ścieżki Pana” (τρίβοθς κυρίου αἰωνίου). Komentatorzy: L. Stachowiak⁷², B. Wodecki⁷³ i G. P. Couturier⁷⁴ 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: הַטוֹב הַיָּדָד = LXX: ἡ ὁδὸς ἡ ἀγαθή), według autora księgi, albo „droga pełna zbawienia” – jak określają ją w Jr 6, 16, W. Michaelis⁷⁵ i G. Ebel⁷⁶ – 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 Jahwe⁷⁷. Zdaniem proroka z Anatot tylko przyjęcie takiej linii postępowania gwarantowało (co gramatycznie wyraża w tekście LXX grecki czasownik εὐρίσκω w *ind. fut. act.*), partycypację w zbawczym skutku, który w TM w Jr 6, 16 wyrażony został przez hebrajski termin וַיִּדְרֹג przetłumaczony w Biblii greckiej ST przez rzeczownikową formę ἀγίασμός. Pole semantyczne słowa וַיִּדְרֹג, urobionego od pnia וַדַּג, w analizowanym tekście Jeremiasza autorzy słowników zamykają w odcieniach znaczeniowych: „wychnienia”,

umysłowym widzeniu, „rozpoznać”, „zrozumieć”; II. z acc. „widzieć”, „spozrzeć”, „zobaczyć”, „zauważyć”, „ujrzeć”, „dostrzec”, „przypilnować czegoś”, „wyszukać”, „dostarczyć”; III. w *inf. uż. po adi.* ἐχθιστος ὄρων najbardziej zniechęcony dla oka; z *adv.* διχորρόπως ἰδεῖν „dwuznacznie, niepewnie się przedstawiający”.

⁶⁹ Tamże, t. II, s. 314: czasownik ἔρωτάω oddaje przez poniżej wymienione odcienie znaczeniowe: „pytać”, „wypytywać” kogoś o coś; dowiadywać się o coś; w dialektyce „stawić pytania” przeciwnikowi dla sprostowania jego odpowiedzi; późn. „prosić”, „błagać”

⁷⁰ Tamże, t. I, s. 406: pole semantyczne czasownikowej formy βαδίζω, sprowadza do następujących odcieni znaczeniowych: „chodzić”, „iść”, „chadzać”, „pójść”, „błagać”

⁷¹ S t a c h o w i a k, *Księga Jeremiasza*, s. 153.

⁷² Tamże, s. 153.

⁷³ *Księga Jeremiasza*, s. 868.

⁷⁴ *Jeremiah*, s. 275.

⁷⁵ ὁδός, s. 52.

⁷⁶ ὁδός, s. 1359.

⁷⁷ Por. Darrieuort, *Droga*, s. 221; Lurke, dz. cyt., s. 46.

„spokoju”, „odpoczynku”⁷⁸, metaforycznie zaś jako: „miejsce spoczynku”⁷⁹. W TM rzeczownik מנוחה odniesiony został do hebrajskiego terminu שפן⁸⁰, określającego w ST przede wszystkim całą osobowość człowieka, rzadko zaś „duszę” w sensie greckim. LXX oddała שפן przez greckie *nominativum* ψυχή, jak czyni to zresztą bardzo często, czego dowód stanowi statystyka filologiczna przeprowadzona przez C. Westermanna⁸¹. Z zestawienia tekstów: TM: מנוחה = LXX: ἀγίασμὸν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν wynika jasno, iż zarazem autor hebrajski Księgi Jeremiasza, używając rzeczownika מנוחה w znaczeniu: „wytchnienia”, „spokoju”, „odpoczynku”, jak i tłumacz LXX, który posłużył się jako korelatem formą nominalną ἀγίασμός, mieli na myśli efekt będący wynikiem przyjęcia przez człowieka „drogi Jahwe”, który K. Koch⁸² 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 (שפן). Pozostaje wyjaśnić problem najistotniejszy. Jaki w takim razie odcień znaczeniowy w świetle powyższych badań należałoby nadać rzeczownikowej formie ἀγίασμός? Czy jest ona semantycznie zbliżona do treści, jaka kryje się w jej hebrajskim ekwiwalencie מנוחה? Niezwykle trafne wydaje się być w tym względzie rozstrzygnięcie proponowane przez W. Bauera⁸³, który terminowi ἀγίασμός, 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 מנוחה. „Uświęcenie” (ἀγίασμός), 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

⁷⁸ 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 מנוחה przez: „refrigerium”; BJ, 1169 jako: „repas”; BT, 917: „wytchnienie” zaś BP II, 868: „ukojenie”.

⁷⁹ Por. HAL II 597: „Ruheplatz (metaph. für שפן)”.

⁸⁰ Bogate w odcieniu znaczeniowe pole semantyczne terminu שפן w ST omawiają szczegółowo autorzy: E. J a c o b, ψυχή, TWNT IX, s. 614-629; M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 33-39; C. Westermann, שפן *noefoes Seele*, THAT II, s. 71-96. Bardzo ciekawe spostrzeżenia do tej problematyki, zestawiając wyrażenia odnoszące się do zbawienia שפן lub ψυχή, czyni W. J. Roslon (*Zbawienie człowieka w Starym Testamencie*, Warszawa 1970, s. 63-90).

⁸¹ שפן *noefoes Seele*, s. 95. Obliczył on, że na 754 przypadki występujący w TM termin שפן aż 680 razy LXX tłumaczy przez ψυχή.

⁸² 77, art. cyt., s. 307.

⁸³ Bauer (15) określa termin ἀγίασμός przez odcień znaczeniowy: „Heiligung”.

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)⁸⁴. Jej zaś kresem, będącym rezultatem ludzkich poczynań miłych Bogu, zgodnie z tekstem LXX było więc ἁγιασμός, 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 πορευσομεθα” potwierdza jednak, że cały wysiłek Jeremiasza związany z jego prorocką misją wobec narodu stał się bezowocny. Naród bowiem, jak zaznacza A. Kuschke⁸⁵, 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 ἁγιασμός 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)⁸⁶, zawierającej wyrocznie przeciwko Judzie (Jerozolimie) i Izraelowi, które ogłoszone zostały przez proroka przed zburzeniem stolicy państwa judzkiego (586 przed Chr.)⁸⁷. Ściśle zaś, do perykopy Ez 22, 1-31, mieszczącej w sobie dające się stosunkowo łatwo wyróżnić trzy wyrocnie, z których każda stanowi dla siebie odrębną całość⁸⁸, ukazujące obraz wielkiego upadku moralnego mieszkańców Jerozolimy. Z uwagi na to, iż analizowany termin ἁγιασμός znajduje się w tekście należącym do pierwszej z nich, tj. 22, 1-16, badanie nasze uwzględni treść jedynie powyższej wyrocni. Otwiera ją w w. 2 pytanie, skierowane przez Jahwe do proroka, które, jak interpretuje J. Homerski⁸⁹, w rzeczywistości posiada sens zdania w trybie rozkazującym i dotyczy osądzenia

⁸⁴ Por. H. P. Müller, שְׁקֵט qds heilig, THAT II, s. 599-600; Schelkle, dz. cyt., t. III, s. 155-156.

⁸⁵ Art. cyt., s. 112.

⁸⁶ Por. L. B o a d t, *Ezekiel* (NJBC), London 1992², s. 308; S. G ą d e c k i, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, Gniezno 1993, s. 163.

⁸⁷ Por. T. B r z e g o w y, *Prorocy Izraela*, cz. I, Tamów 1994, s. 138.

⁸⁸ 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. B o a d t, dz. cyt., s. 309.

⁸⁹ *Księga Ezechiela*, BP II, s. 1099.

Jerozolimy. Ze względu na ogrom dokonujących się w mieście nieprawości, Ezechiel nazywa je „miastem krwi” (TM: מִיַּם הַדָּם = LXX: ἡ πόλις τῶν αἱματῶν)⁹⁰. Morderstwa, które symbolizuje rozlana krew, oraz niewierność w dziedzinie kultu wyrażająca się w bałwochwalstwie to w w. 3-4 dwa największe wykroczenia, przybliżające słowami autora księgi czas Bożego sądu i pogardy, jaką żywić będą wobec Jerozolimy narody ościenne. L. Boadt⁹¹ uważa, iż w. 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 zaspokajających 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 za święte oraz naruszeniem obowiązku święcenia szabatu, które autor księgi dołącza do katalogu grzechów występnych mieszkańców stolicy w w. 8, gdzie LXX posłużyła się rzeczownikiem ἀγίασμός, jego brzmienie w przekładzie wygląda następująco:

Świętość lekceważyli (TM: חֲדָשֵׁי בְּרִית = LXX: ἀγίασμὸν ἐξουδένου) i szabaty moje profanowali w tobie - Ez 22, 8 (LXX)⁹²

Podany powyżej tekst Ez 22, 8 według LXX ilustruje, iż tłumacze greccy dokonując przekładu Ez formą nominalną ἀγίασμός zastąpili hebrajski rzeczownik שָׁדָק, wywodzący się z rdzenia שָׁדַק. Autorzy natchnieni ksiąg ST, jak dowodzą w opracowaniach słownikowych leksykografowie⁹³, posługiwali się semicką

⁹⁰ Por. S y n o w i e c, dz. cyt., s. 241.

⁹¹ Dz. cyt., s. 320.

⁹² Świadkiem powyższego tekstu w LXX jest w tym przypadku majuskułowy kodeks B. Również majuskułowe kodeksy A i R posiadają tu lekcję: „τὰ ἀγία μου ἐξουδένου”.

⁹³ Por. Gesenius 760; „Heiligkeit”; „Heiligthum, vom dem Versammlungszelte und dem Tempel”, „etwas Heiliges”, „das Heilige, *abstr.* pro concreto und sie (die Priester) sollen heilig sein”, etwas Geweihtes”, „eine heilige gabe”; König 402: „Abgesonderheit vom profanen: Heiligkeit”, als Abstractum pro concreto: „Heiligtum”, „sonstige heilige Dinge oder Personen geweiht oder angehörnd 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 concreto: 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

formą nominalną $\Psi\Gamma\aleph$ zarówno w odniesieniu do osób, jak i do rzeczy, nadając jej przy tym odcienie znaczeniowe: „świętość”, „rzecz święta”. „Świętość” ($\Psi\aleph\aleph$) 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, żertwy ofiarne, szaty) zarezerwowane dla Jahwe uznawane były za święte, a tym samym wyłączone z ram świeckiego życia⁹⁴. Naturalnie owa „świętość”, zarówno osób, jak i rzeczy, nie była tego samego rodzaju co świętość samego Boga⁹⁵. Nie czynił jej bowiem automatycznie sam fakt kontaktu ze świętością Jahwe, lecz – jak twierdzi J. De Valux⁹⁶ – była ona „rezultatem wolnej decyzji Boga, zgodnie z Jego prawem i według obrzędów przez Niego ustalonych”⁹⁷. W TM Ez 22, 8 rzeczownikowa forma $\Psi\Gamma\aleph$ została gramatycznie użyta w *status constructus* l. mn. z dołączonym sufiksem ($\Psi\aleph\aleph$) w znaczeniu: „świętości”⁹⁸, „rzeczy świętych”, którymi idąc za tekstem w. 8, grzeszni mieszkańcy stolicy wzgardzili (hebr. בָּזְזוּ). F. Zorell⁹⁹ podkreśla, iż za „rzeczy święte” uznawano nie tylko sanktuaria¹⁰⁰, świątynie, ale również wszystko, co składało się na ich wyposażenie. Prorok Ezechiel, mówiąc zatem o wzgardzie i profanacji, jaka spotkała „rzeczy święte” ($\Psi\aleph\aleph$) ze strony przewrotnych mieszkańców Jerozolimy, 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 świątynie¹⁰¹, gdzie poprzez czynności ofiarnicze kapłanów lud wybrany zbliżał się do świętości Boga¹⁰². Tłumacz LXX

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 Hochheiliges”.

⁹⁴ Por. S c h e l k l e, dz. cyt., t. III, s. 156; V o n R a d, *Teologia*, s. 193-194.

⁹⁵ Por. M ü l l e r, dz. cyt., s. 82.

⁹⁶ Art. cyt., s. 974.

⁹⁷ Zob. także L a n g k a m m e r, *Historia czasów Starego i Nowego Testamentu*, s. 54-55.

⁹⁸ Por. przekład BT, s. 1004.

⁹⁹ Zorell 713: „res sanctuarii sunt res sacrae, sancte tractandae, non profanandae: קרשי «res mihi sacras» sprevisti (Ez 22, 8)”.

¹⁰⁰ 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. Z a w i s z e w s k i, *Instytucje biblijne*, s. 85.

¹⁰¹ Por. HAL II 1008: קדשי (יהורה) Meine Heiligtümer (Ez 22, 8). Podobnie tłumaczą tekst proroka Vg: „Sanctuaria mea sprevisti...” oraz BJ, 1266: „Tu as ete sans respect pour mes sanctuaires...”

¹⁰² Por. R o m a n i u k, J a n k o w s k i, dz. cyt., s. 22.

owe „miejsca święte” czy „świętości” oddał przez grecki rzeczownik ἁγιασμός, jako korelat hebrajskiego słowa *׀שׁתׁר*. Użyty jednak przez niego w przekładzie, w przeciwieństwie do TM, *Acc. sing.* formy nominalnej ἁγιασμός 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 Jerozolimską. Choć patrząc szerzej wydaje się, iż jest tu mowa o świętości, jaką przypisywano w ogóle sanktuariom i świątyniom w Izraelu i poza nim¹⁰³. Na taką ewentualność wskazuje dobitnie lekcja tekstu LXX, jaką posiadają majuskułowe kodeksy A i R: „τὰ ἁγιά μου ἐξουδένου”, gdzie wyraźnie jest mowa o świątyniach (τὰ ἁγιά), widzialnych znakach Bożej obecności na ziemi. Mając jednak na uwadze przekonanie, które było wspólne wszystkim religiom starożytnego Wschodu, a w myśl którego „świątynia”, „sanktuarium” traktowane były powszechnie jako synonim „świętości”¹⁰⁴, wydaje się zarazem możliwe rzeczownikową formę ἁγιασμός 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 prorockiej wyroczni, traktować odcienie terminu ἁγιασμός: „świętość”, „sanktuarium”, „świątynia” za synonimiczne. Tę właśnie „świętość” (ἁγιασμός), 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 ἐξουδένω¹⁰⁵ 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 w. 15-16.

Powtórnie w tekstach Ezechiela rzeczownikową formę ἁγιασμός spotykamy według LXX w Ez 45, 4. Tekst ten należy do części czwartej całości księgi (40, 2-48, 35)¹⁰⁶, którą A. Jankowski¹⁰⁷ nazywa „Torą Ezechiela”, ukazującej nową

¹⁰³ Por. F. A m i o t, *Świątynia*, STB, s. 963.

¹⁰⁴ Tamże, s. 963.

¹⁰⁵ Z. Abramowiczówna (*Słownik grecko-polski*, t. II, s. 187) podając pole semantyczne czasownika ἐξουδένω zaznacza jednocześnie, iż czasownik ten występuje jedynie w LXX i możliwa jest także jego postać jako: ἐξουδένέω. Obie zaś formy posiadają następujące odcienie znaczeniowe: „mieć sobie za nic”, „zlekceważyć”, „wyszydzić”. W tekście Ez 22, 8 LXX posłużyła się słowem ἐξουδένω, wynika to bowiem z obecnej w w. 8 formy ἐξουδέου (3 os. l. mn. w *ind. imp. act.*).

¹⁰⁶ Por. B o a n d t, dz. cyt., s. 309; G a d e c k i, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, s. 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 wizje pocieszenia dla Izraela. Zob.

Ziemię Świętą z nową, odbudowaną świątynią, w której Jahwe miał na wieki zamieszkać wśród Izraelitów (43, 7; por. 37, 26 n.), i z Jerozolimą czasów mesjańskich, której imię miało być zmienione na יהוה שמה, czyli „Jahwe tam jest” (48, 35)¹⁰⁸. 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”¹⁰⁹. Już w. 1 powyższej perykopy akcentuje, iż w czasach mesjańskich priorytet przypadnie sprawom związanym z potrzebami kultu Jahwe. Wskazuje na to obszar ziemi 25x20 tys. łokci¹¹⁰, jaki przeznaczony zostanie dla lewitów i kapłanów, nazwany przez proroka: „święta danina”, tj. ziemią 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 profanacji¹¹¹. Wiersz 4, gdzie w LXX występuje *nominativum* ἁγιασμός, kontynuuje myśl w. 2-3, odnoszących się do własności ziemskiej, jaka z woli Boga przydzielona zostanie stanowi kapłańskiemu. Jego brzmienie 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: שדקד = LXX: τῷ ἁγιασμού) ich – Ez 45, 4 (LXX).

W przypadku Ez 45, 4 Biblia grecka ST przez rzeczownikową formę ἁγιασμός oddała tym razem hebrajski termin שדקד, który podobnie jak שדק, jest derywatem pochodzącym od rdzenia שדק. Na kartach ST formą nominalną

Witaszek, *Moc słowa prorockiego*, s. 200. Stachowiak, *Prorocy więksi*, [w:] *Wstęp do Starego Testamentu*, s. 305. Dziela oni 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. Rzegow, *Prorocy Izraela*, cz. I, s. 138.

¹⁰⁷ *Dopowiedzenia chrystologii biblijnej*, Poznań 1987, s. 195.

¹⁰⁸ Por. Synowiec, dz. cyt., s. 245.

¹⁰⁹ Por. Boadt, dz. cyt., s. 327.

¹¹⁰ Łokieć (hebr. אמה = LXX ὀπήχυς) 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 Kanaanie i u Hebrajczyków. Najlepiej przyjąć, że wynosi ok. pół metra długości. Zob. D. Dornmeyer, *Miary, wagi*, PSBib, s. 726.

¹¹¹ Por. Homerski, dz. cyt., s. 1145.

שִׁדְמָה, jak zaznacza H. P. Müller¹¹², hagiografowie posługiwali się zwłaszcza w odcieniach znaczeniowych: „świętego miejsca”, „świątyni”¹¹³. Ponadto słowo to mogło posiadać sens: „świętego daru, ofiary”¹¹⁴. W TM Ez 45, 4 termin שִׁדְמָה oznacza: „miejsce święte”¹¹⁵, jakie w nowej rzeczywistości mesjańskiej zostanie podarowane 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 τόπος¹¹⁶. 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 ἀφορίζω¹¹⁷ w *part. perf. pass.*) obok części ziemi na domy (εἰς οἴκους) dla kapłańskich rodzin, również obszar „świętości” (τῷ ἀγιασμῷ), 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 שִׁדְמָה, niemalże wiernie oddał nie tylko zamysł samego proroka, ale wręcz przeświadczenie całego ST, dla którego „świętość” poza atrybutem należnym z natury

¹¹² שִׁדְמָה *heilig*, s. 592.

¹¹³ Por. Gesenius 520-521: „etwas Geheiligt”; „Heiligthum”; „heiliger Ort, von dem Versammlungszelte und dem Tempel”; „Asyl”, die Tempel waren nämlich bei den Hebräeren Asyle”.

¹¹⁴ Por. König 241-242: „heiliger Ort”; „Heiligtum”; „Heilige Gabe”; Zorell 467-468: „Locus sacer”, „aedes sacra”; „oblatio sacra”.

¹¹⁵ Por. także wiernie 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 pourront 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, wspomina o „wolnym miejscu” przeznaczonym na pastwiska dla trzód stanu kapłańskiego.

¹¹⁶ Z. Abramowiczówna (*Słownik grecko-polski*, t. IV, s. 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”

¹¹⁷ Z. Abramowiczówna (*Słownik grecko-polski*, t. I) pole semantyczne czasownikowej formy ἀφορίζω zamyka w następujących odcieniach znaczeniowych: „wyznaczyć”, „określić granicami”; medialnie: „wyznaczyć sobie”, „przywłaszczając sobie”; „ograniczać”, „określać”, „definiować”; „wylączyć”, „oddzielać”, „wykluczać”; „wykończyć”; „wygnać”; „przeznaczyć”, „wyznaczyć”; „powołać”.

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 ἁγιασμός 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 w. 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 (w. 8 n.).

Po raz ostatni w pismach prorockich ST, a zarazem w kanonicznych księgach LXX, formę nominalną ἁγιασμός spotykamy u najstarszego spośród proroków pisarzy – Amosa z Tekoa¹¹⁸. Tekst Am 2, 11, w którym występuje termin ἁγιασμός, należy do części drugiej całości księgi (1, 3-2, 16)¹¹⁹, zawierającej sześć wyroczni przeciwko narodom sąsiadującym z Izraelem, tj. według kolejności: Damaskowi (1, 3-5), Filistynom (1, 6-8), Tyrowi (1, 9 n.), Edomowi (1, 11 n.), Ammonitom (1, 13-15) i Moabitom (2, 1-3) oraz dwie następne odnoszące się do Judy (2, 4 n.) i Izraela (2, 6-16). Ściśle zaś do perykopy 2, 6-16, ukazującej sąd Jahwe wypowiedziany ustami proroka nad królestwem izraelskim. W treści wyroczni, która jak zauważają egzegeci¹²⁰ – swoimi rozmiarami znacznie odbiega od poprzednich i stanowi zarazem, co podkreśla E. Beck¹²¹, najdo-

¹¹⁸ Por. Synowiec, dz. cyt., s. 109.

¹¹⁹ Por. M. L. Barre, *Amos* (NJBC), London 1992², s. 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. I. Editorial introduction (1, 1-2); II. Oracles against the Nations (1, 3-2, 16); III. Three Summonses to Hear Yahweh's Word (3, 1-5, 17); IV. Three Warnings (5, 18-6, 14); V. Five Visits (7, 1-9, 10); VI. Editorial Conclusion (9, 11-15) oraz J. S. Synowcem (dz. cyt., s. 113-114), który poza tytułem (1, 1 n.) 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 uwzględni 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*, s. 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, s. 224; E. Zawiszewski, *Księga Amosa*, [w:] *Księgi Proroków Mniejszych (XII/I)*, Poznań 1968, s. 183; S. Łach, *Amosa Księga*, EK I, 466; K. Markłowski, *Księga Amosa*, BP II, 1234; Gładcki, *Wprowadzenie do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, s. 58-59.

¹²⁰ Zob. Zawiszewski, *Księga Amosa*, s. 196; Markłowski, dz. cyt., s. 1237; Witaszek, *Moc słowa prorockiego*, s. 70.

¹²¹ *Amos für das Recht des Menschen*, [w:] *Gottes Traum: Eine menschliche Welt. Hosea-Amos, Micha* (ESKK-AT 14), Stuttgart 1972, s. 51.

kładniejsze i najcięższe oskarżenie, łatwo – zdaniem E. Zawiszewskiego¹²² wyróżnić trzy zasadnicze części: groźbę i określenie występków Izraelitów (w. 6-8), wspomnienie dobrodziejstw otrzymanych od Jahwe (w. 9-12) oraz zapowiedź kary (w. 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 możnych¹²³ i tak wielka rozwiąłość, że słowami proroka: „syn i ojciec chodzą do tej samej dziewczki” (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 w. 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 w. 9-12 zastosowana przez autora księgi 1 os. l. poj., wskazująca, że oratorem jest sam Jahwe¹²⁴. 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, 13 n.; 105, 16 n.; 136, 10 n.; Iz 11, 15. 16; Jr 2, 1 n.; Am 5, 25 n.). 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, 13 n.; 9, 1 n.)¹²⁵. 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 ἀγίασμός. Jego brzmienie w przekładzie przedstawia się następująco:

I brałem [wzbudzałem]¹²⁶ spośród synów waszych na proroków i spośród młodzieńców waszych do świętości [uświęcenia] (TM: לַנְּבִיאִים = LXX: εἰς ἀγίασμός). Czyż nie jest tak, synowie Izraela? – Mówi Pan Am 2, 11 (LXX).

¹²² *Księga Amosa*, s. 196.

¹²³ Szerzej problematykę niesprawiedliwości społecznej w przepowiadaniu proroka Amosa omawia G. Witaszek, (*Prorocy Amos i Micheasz wobec niesprawiedliwości społecznej*, Tuchów 1992 oraz rozprawa habilitacyjna *Niesprawiedliwości społeczne i ich konsekwencje w myśli religijnej proroka Amosa*, Tuchów 1992). Temat zawarty w Am 2, 6 podejmuje ks. Witaszek także w: *Moc słowa prorockiego*, s. 71-77.

¹²⁴ Por. B e c k, dz. cyt., s. 52.

¹²⁵ Por. Z a w i s z e w s k i, *Księga Amosa*, s. 198.

¹²⁶ Jest to dosłowne tłumaczenie za TM hebrajskiego: יִקְיָא.

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 powoływania spośród narodu izraelskiego synów na proroków (TM: לנביאים = LXX: ἐκ τῶν υἱῶν ὑμῶν) oraz młodzieńców na nazirejczyków (TM: מבניכם = LXX: ἐκ τῶν νεανίσκων ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν), który – jak słusznie zauważa T. Brzegowy¹²⁷ – 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 czasownikową formą λαμβάνω¹²⁸ w *ind. aor. act.*, przypominali Izraelitom obowiązek cnotliwego życia, zgodnego z przykazaniami Bożymi¹²⁹ Nazirejczycy (נזירים), 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 Rad¹³⁰ – 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 poświęconymi”, co wyraża hebrajski termin נזירים¹³¹, a wskutek tego żyjącymi święcie, albo jak

¹²⁷ *Prorocy Izraela*, cz. II, Tamów 1995, s. 19.

¹²⁸ Z. Abramowiczówna (*Słownik grecko-polski*, t. III) podaje następujące odcienie znaczeniowe czasownika: λαμβάνω I. „brać”: I. „wziąć”, „uchwycić”, „ująć”; „pochwycić gwałtem”, „uprowadzić”, „zdobyć” (o mieście), „schwycić”, „przejąć”, „zdząć”; o chorobie: „napaść”, „zaatakować”, o bóstwie: „opanować”, „owładnąć kims”, „pokonać”, „zgladzić”, „zająć”, „złapać”, „schwytać”, „znaleźć”, „zaskoczyć”; „związać 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”: I. o rzeczach „otrzymać”, „dostać od kogoś”, „osiągnąć”; także w znaczeniu ujemnym: „narazić 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”; „dopuszczyć”, „wtajemniczyć”; „ulec jakiemuś uczuciu”, „rozniewać się”; III. medialnie: I. „uchwycić się czegoś”, „posiąść”, „zawładnąć”, „skorzystać ze sposobności”; met. „zabrać się do kogoś”, „ostro złajać”; „ganić”, „krytykować”; o miejscach „kierować się ku czemuś”, „skupić się w sobie”

¹²⁹ Por. Markowski, dz. cyt., s. 1238.

¹³⁰ Dz. cyt., s. 61. Por. de Vaux, *Les Institutions*, vol. II, s. 361-362.

¹³¹ Por. Gesenius 561; König 270; Zorell 507.

określa ich M. L. Barre¹³²: „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 ἀγιασμός w odcieniu znaczeniowym: „świętość”, „uświęcenie” jako ekwiwalentem hebrajskiej formy nominalnej נִרְיָן w l. mn. (נִרְיָנִים)¹³³. W w. 11 owa „świętość” czy „uświęcenie” (ἀγιασμός) została odniesiona w relacji do osób, które – zgodnie z tekstem – wybrał (ἔλαβον) Bóg „spośród młodzieńców” (ἐκ τῶν νεανίσκων), synów Izraela. E. Zawiszeński¹³⁴ wzmiankę proroka Amosa o młodzieńcach, wybranych i powołanych do nazireatu, według LXX „do świętości” czy „do uświęcenia” (εἰς ἀγιασμόν), odnosi do dwóch najbardziej znanych nazirejczyków ST: Samsona (13, 4 n.) i Samuela (1 Sm 1, 11 n.), 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 nazirejczycy¹³⁵ Izrael, odwracając się od Boga, rozpijał winem nazirejczyków i nie chciał słuchać proroków, zamykając tym samym przed sobą drogę dostępu do świętości Jahwe i niweczając tym samym dokonujący się przy wydatnej pomocy tych swoistych charyzmatyków ST proces uświęcenia. Taka postawa moralna Hebrajczyków doprowadzić musiała w konsekwencji do zasłużonej kary, której rozmiary w metaforycznych obrazach przedstawił Amos w w. 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).

Rekapitulując dokonany powyżej pod względem semantycznym przegląd tekstów LXX w jej części posiadającej hebrajski oryginał, w którym pojawia się forma nominalna ἀγιασμός, 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 ἀγιασμός, w pięciu z nich ustalono ściśle, że w TM Biblii hebrajskiej mają 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 שָׁדַק, oraz w Jr 6, 16

¹³² Dz. cyt., s. 212.

¹³³ Wiemie za TM termin נִרְיָן tłumaczą przekłady: Vg oddaje go przez: „Nazaraeos”. Podobnie BJ, 1345; BP II, 1238; BT, 1070.

¹³⁴ *Księga Amosa*, s. 199.

¹³⁵ Godne uwagi spostrzeżenie w odniesieniu do tekstu Am 2, 11 n., odnoszącego się do proroków i nazirejczyków, czyni J. Kühlewein (נִרְיָן nazir Geweihter, s. 51: „Am 2, 11f. stehen die נִרְיָן im Paralelismus zu den, נְבִיאִים «Propheten», was sowohl auf die Bedeutsamkeit der נְבִיאִים schließen läßt, als auch die große der Schuld Israels”).

posiadającym w oryginale hebrajskim odpowiednik נביאים i w Am 2, 11, gdzie korelatem jest słowo נגיר.

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, zastosowane zostały 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 ἁγιασμός w tekstach, gdzie odniesiono ją w relacji do osób, zamyka się w znaczeniach: „uświęcenie”, „świętość”

III. ἁγιασμός w CZĘŚCI LXX ZACHOWANEJ W JĘZYKU GRECKIM ORAZ NAPISANEJ PO GRECKU

W części Biblii greckiej ST, którą zredagowano w języku greckim, forma nominalna ἁγιασμός występuje dwukrotnie, tj. w 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 poddamy zatem 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 ἁγιασμός, stanowi 2 Mch 2, 17. Tekst ten należy do części pierwszej całości księgi (1, 1-2, 18)¹³⁶, którą stanowią dwa listy napisane przez żydów z Jerozolimy do rodaków zamieszkałych w Egipcie. Konkretnie zaś, do

¹³⁶ Por. N. J. McElene y, *1-2 Maccabees* (NJBC), London 1992², s. 425.

perykopy 2 Mch 1, 10b-2, 18, której treść stanowi drugi z nich. Adresatem imiennym pisma, które – jak twierdzi N. J. McEleney¹³⁷ – zostało zredagowane w 164 r. prz. Chr. poza całą wspólnotą egipskich Żydów, był Arystobul¹³⁸, 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)¹³⁹. Treść pisma, w której daje się wyróżnić szereg odrębnych fragmentów¹⁴⁰ nawiązujących do wydarzeń Narodu Wybranego, skoncentrowanych wokół ośrodka prawowitego kultu, miała – zdaniem F. Gryglewicza¹⁴¹ – 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

¹³⁷ Tamże, s. 441. W. Smereka (*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. Gądecki (*Wstęp do ksiąg historycznych Starego Testamentu*, s. 196) podaje ponadto, że: „Nie wszyscy [egzegeci] zgadzają się co do tego, czy został on w tym czasie zredagowany w całości w takiej postaci, jaka 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»”.

¹³⁸ Arystobul-Żyd aleksandryjski objaśniający w swoich pismach w sposób alegoryczny Pięć ksiąg. 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).

¹³⁹ Święto Oczyszczenia Świątyni, czyli Święto Poświęcenia Świątyni obchodzone na pamiętkę oczyszczenia i poświęcenia świątyni jerozolimskiej po spustoszeniu jej przez Syryjczyków za Judy Machabeusza w 165 r. prz. Chr., jest zachowywane przez Żydów do dzisiaj i nosi nazwę חנוכה, 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. A b e l, *La fête de Hanoucca*, RB 53 (1946), s. 538-544; *Feste und Feiertage*, BuW I 511; K. P a u r i t s c h, *Święto Poświęcenia Świątyni*, PSBib 1298; L a n g k a m m e r, *Historia czasów*, s. 53; Z a w i s z e w s k i, *Instytucje biblijne*, s. 131-132.

¹⁴⁰ 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. G r y g l e w i c z, dz. cyt., s. 246.

¹⁴¹ Tamże, s. 264.

użycie partykuły οὖν, otwiera aktualne życzenie¹⁴², 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 obydwu podajemy poniżej:

Bóg zaś [jest tym], który wyratował cały swój naród i powierzył wszystkim dziedzictwo¹⁴³ 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 σώζω¹⁴⁴ ἀποδίδωμι¹⁴⁵ oraz ἐπαγγέλλομαι¹⁴⁶ 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

¹⁴² Por. D. A r e n h o e v e l, *Das erste und zweite Buch der Makkabäer* (SKK-AT 8), Stuttgart 1974, s. 105.

¹⁴³ Świadek tekstu, jakim jest majuskułowy kodeks A, objaśnia rzeczownikową formę ἡ κληρονομία poprzez obecny zaimek αὐτοῦ.

¹⁴⁴ Z. Abramowiczówna (*Słownik grecko-polski*, t. IV, s. 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 calo”, „ocaleć”, „uniknąć zagłady”; o książkach: „zachować się”, „istnieć”; med. „utrzymać”, „zachować sobie”, „zapamiętać”

¹⁴⁵ Z. Abramowiczówna (*Słownik grecko-polski*, t. I, s. 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.

¹⁴⁶ Termin ἐπαγγείλατο, użyty w tekście LXX, gramatycznie wyraża aoryst strony medialnej czasownika ἐπαγγέλλω. Z. Abramowiczówna (*Słownik grecko-polski*, t. II, s. 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”

przypieczętowało wyzwolenie Narodu Wybranego z niewoli egipskiej¹⁴⁷. Efekt ingerencji samego Jahwe widzą również jerozolimscy Żydzi – autorzy listu w obecnym uwolnieniu Izraela z rąk prześladowcy Antiocha IV Epifanesa (2 Mch 1, 13-18) i dokonaniem oczyszczeniu świątyni¹⁴⁸. Rezultatem Bożego działania są także inne dobra zbawcze, powierzone (ἀποδοῦς) przez Jahwe Żydom, do których należą: dziedzictwo (ἡ κληρονομία), królestwo (τὸ βασίλειον), kapłaństwo (τὸ ιεράτευμα) i uświęcenie (ὁ ἀγιασμός)¹⁴⁹. Ratunek, jaki niesie Bóg Izraelitom, jak i dobra zbawcze będące ich udziałem, wypływają z faktu złóżonej 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”¹⁵⁰, 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 λαός¹⁵¹. Dawcą „uświęcenia” (ἀγιασμός) dla narodu jest sam Bóg, który będąc Świątym (Iz 6, 1-6; Oz 11, 9), pragnie aby świętą społecznością stał się również Jego lud (Kpł 19, 2; 20, 26; 21, 6-8)¹⁵². Ta realizacja procesu „uświęcenia” dokonała się w dziejach Izraela na drodze wypełniania Bożego Prawa (Kpł 23, 31 n.) i trwałego związku ze świątynią, gdzie poprzez składane przez kapłanów ofiary (Kpł 1-7) oczyszczające go ze zmyły legalnej (Kpł 12,

¹⁴⁷ Por. F.-M. A b e l, *Les Livres Maccabées*, Paris 1949, s. 309.

¹⁴⁸ Por. G r y g l e w i c z, dz. cyt., s. 274.

¹⁴⁹ Egzegeci analizując 2 Mch 2, 17-18a, słusznie na podstawie wyliczonych w w. 17 dóbr przynależnych Izraelowi dopatrują się wyraźnego nawiązania do Wj 19, 6, według LXX. Por. G r y g l e w i c z, dz. cyt., s. 274; M c E l e n e y, dz. cyt., s. 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 ἕσεσθὲ μοι βασίλειον ιεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον ταῦτα τὰ ἤματα ἐρεῖς 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 ιεράτευμα 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. S u c h y, *Obietnica (ΕΠΙΛΕΓΕΙΑ) rękopisną chrześcijańskiej nadziei według świętego Pawła*, Lublin 1996, s. 40-44.

¹⁵⁰ Ten odcień znaczeniowy rzeczownika ἀγιασμός podają zgodnie polskie przekłady. Por. BT, 517; BP I, 913 oraz Vg: „santificatio” i BJ, 621: „santification”.

¹⁵¹ Z. Abramowiczówna (*Słownik grecko-polski*, t. III, s. 14) podaje następujące pole semantyczne rzeczownika ὁ λαός: „ludzie”, „lud”, „tłum”, „rzesa” zwl. „wojownicy”; w l. poj. i l. mn: „lud”, „poddani”; „zebrany tłum”, „zgromadzenie”; „ludzie świeccy”; opp. kapłani; LXX: „żydzi”, opp. poganie; ponadto: „naród”; „lud”, „plemię”.

¹⁵² Por. S c h e l k l e, dz. cyt., t. III, s. 156. Zob. ponadto W. Z i m m e r l i, „Heiligkeit” nach dem sogenannten Heiligkeitsetz, VT 30(1980), s. 493-512.

6 n.; 13, 3. 6) stawał się Izrael na nowo „narodem świętym”, „ludem Jahwe”¹⁵³. 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 (ἁγιασμός). 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 ἁγιασμός, obecną w 2 Mch 2, 17, interpretować obok znaczenia: „uświęcenie”, również w odcieniu znaczeniowym: „miejsca świętego”, „świątyni”¹⁵⁴, jak czynią to – słusznie zresztą – autorzy opracowań leksykograficznych: M. A. Bailly¹⁵⁵ oraz C. A. Wahl¹⁵⁶.

2 Mch 14, 36, gdzie po raz drugi zachodzi w tej samej księdze ST rzeczownikowa forma ἁγιασμός należy do części szóstej całości tekstu (10, 10-15, 39)¹⁵⁷, 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, 26-36¹⁵⁸ 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 Jerozolimskiej. Alkimos rozgoryczony faktem, iż Nikanor nie powierzył mu urzędu arcykapłana w

¹⁵³ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia Przymierza* (Attende Lectioni XI), Katowice 1985, s. 61; M. Dubuit, *La sainteté du peuple dans l'Ancien Testament*, VS 143, (1989), s. 25-37.

¹⁵⁴ Taką możliwość tłumaczenia rzeczownika ἁγιασμός podaje również polski przekład BT, 517.

¹⁵⁵ *Dictionnaire grec-français* (s. 10) podaje znaczenia: „lieu consacré”; „sanctuaire”.

¹⁵⁶ Wahl (7) podaje odcienie znaczeniowe: „locus sacer”, „sanctuarium”, „templum pro: ἁγιασμός”.

¹⁵⁷ Por. McEleney, dz. cyt., s. 425; Gryglewicz (dz. cyt., s. 247) zalicza analizowany tekst do części trzeciej (10, 9-15) według podziału, jaki przyjmuje dla całości materiału 2 Mch; Gądecki (*Wstęp do ksiąg historycznych Starego Testamentu*, s. 198) umieszcza go w części dziewiątej (14, 1-15, 37a), zaliczając do jednostki 14, 34-36: Modlitwy kapłanów.

¹⁵⁸ McEleney (dz. cyt., s. 425) analizowany tekst umieszcza w perykopie 14, 12-36, podając dla niej tytuł: „Juda i Nikanor”. D. Arenhoevel (dz. cyt., s. 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. Gryglewicz, dz. cyt., s. 247; Smerka, dz. cyt., s. 940-941 (por. też 533).

Jerozolimie, postanowił zemstę. Z opisami umów zawartych pomiędzy Nikanorem i Judą (2 Mch 14, 19-24) stawił się przed królem Demetriuszem I Soterem, obwiniając Nikanora o wrogie usposobienie przeciwko państwu, jak i zbyt wielką życzliwość okazaną wrogowi Judzie, któremu – według relacji Alkimosa – oddać miał Nikanor urząd arcykapłana (w. 26). Zarzuty Alkimosa 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. 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)¹⁵⁹ Reakcją kapłanów na bluźnierstwo Nikanora była gorąca modlitwa skierowana do Jahwe o Jego zmiłowanie się nad świątynią, którą autor księgi zawarł w w. 34-36¹⁶⁰. Jej zakończenie stanowi w. 36, w którym występuje analizowany semantycznie rzeczownik ἁγιασμός. Jego brzmienie w przekładzie wygląda następująco:

A teraz Święty, od którego pochodzi wszelka świętość Panie (παντὸς ἁγιασμοῦ κυριε), ustrzeż na wieki od jakiegokolwiek zbeszczeszczenia 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 „Święty” (ἅγιε) jest zarazem Źródłem „wielkiej świętości” (παντὸς ἁγιασμοῦ)¹⁶¹. Tę „wielką świętość”, przynależną jedynie Bogu,

¹⁵⁹ Por. 1 Mch 7, 31-38, gdzie autor natchniony 1 Mch mówi o pościgu i walce z Judą pod Chafarsalama, która w 2 Mch została pominięta.

¹⁶⁰ Por. S m e r e k a, dz. cyt., s. 941.

¹⁶¹ Zob. K. S t a l d e r, *Werk des Geistes in Heiligung bei Paulus*, Zürich 1962, s. 101-105; S c h e l k l e, *Teologia Nowego Testamentu*, t. III, s. 155-158; P r e u B, *Theologie*, t. II, s. 275-276.

oddaje w tekście 2 Mch 14, 36 forma nominalna ἁγιασμός¹⁶², użyta w *Gen. sing.*, poprzedzona greckim *adiectivum* παντός. Godny uwagi staje się tu fakt, iż owa „świętość” (ἁγιασμός) nie zawiera w sobie, jak słusznie zauważa J. De Vault¹⁶³, 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 „Święty” (ἅγιε), pozwala żywić przekonanie, iż nie dopuści On do zburzenia świątyni, ale ustrzeże świętości Bożego domu¹⁶⁴.

Pozostał jeszcze do omówienia tekst Biblii greckiej ST, który z powodu braku semickiego oryginału rozpatrzmy jedynie w zachowanej wersji greckiej. Chodzi tu o tekst Syr 17, 10, który należy do części czwartej całości księgi (14, 20-23, 27)¹⁶⁵, a konkretnie do stosunkowo obszernej sekcji Syr 16, 24-18, 14¹⁶⁶, zawierającej wizję człowieka w planach Bożych. Ze względu na to, iż forma nominalna ἁγιασμός występuje w pierwszej części pouczenia Syracha, tj. 16, 24-17, 14, która zdaniem S. Potockiego¹⁶⁷ – „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 w. 25-30 opis stworzenia świata, podkreślając doskonałość i prawidłowe funkcjonowanie dzieł całego kosmosu mającego swoje Źródło w Bogu¹⁶⁸. Według Syracha dziełem Boga-Stwórcy są zarówno słońce, księżyc i gwiazdy, stanowiące część górną wszechświata, jak i dobra, w które wyposażył ziemię (w. 29-30). W opisie stworzonych przez Boga ludzi autor księgi, jak zgodnie zauważają S. Potocki¹⁶⁹ i J. S. Synowiec¹⁷⁰, 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

¹⁶² Przekład Vg tłumaczy w analizowanym tekście rzeczownik ἁγιασμός przez „sancte sanctorum” Zgodnie oddają go przez „świętość” polskie przekłady: BT, 533; BP I, 941 oraz BJ, 640, posiadającą formę nominalną: „sainteté”.

¹⁶³ Art. cyt., s. 973.

¹⁶⁴ Por. Z a w i s z e w s k i, *Księgi Machabejskie*, s. 497.

¹⁶⁵ Por. D i L e l l a, dz. cyt., s. 497.

¹⁶⁶ 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, s. 501.

¹⁶⁷ *Rady Mądrości*, s. 220.

¹⁶⁸ Tamże, s. 220.

¹⁶⁹ *Mądrość Syracha*, s. 564.

¹⁷⁰ *Mędrcy Izraela*, s. 170.

ma do niej powrócić (w. 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 rozstrzygania o tym, co jest dobre, a co złe (w. 7)¹⁷¹. 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 (ονομα 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: „ονομα ἀγιασμοῦ” C. A. Wahl¹⁷² tłumaczy je jako: „imię świętości posiadający”, trafnie sugerując, iż odniesione jest ono w badanym w. 10 do Boga Stwórcy. W przeświadczeniu ST imię (ὄνομα) nie było jakimś określeniem konwencjonalnym, ale jak zaznacza K. Gouders¹⁷³, 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 stawiania w jego obronie¹⁷⁴, 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 wybrany¹⁷⁵. 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

¹⁷¹ Por. Syr 15, 16; Pwt 1, 39; Iz 7, 15 n.

¹⁷² 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 ἄγιον sed fortius. Quo l. si ex hebraica dicendi consuetudine genitivus substantivi loco adjectivi ponitur”.

¹⁷³ Imię, PSBib, 457; H. C a z e l l e s, Imię, STB, 322.

¹⁷⁴ K. G o u d e r s, Imię Boga, PSBib, 459.

¹⁷⁵ Por. D e V a l u x, art. cyt., s. 973.

do udziału w przymierzu z Bogiem (w. 11-14), że zamiast słowa „Bóg” (Jahwe), posłużył się określeniem „imię świętości” zestawiając grecki rzeczownik ὁνομα (imię) z terminem ἁγιασμός, posiadającym odcień znaczeniowy: „świętość”¹⁷⁶, użytym w *gen. sing.* To zatem „imię świętości” (synonim Boga-Stwórcy) – według mędrca – mają „wielbić”, co gramatycznie wyraża grecki czasownik αἰνέω¹⁷⁷ 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 ἁγιασμός, 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 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 ἁγιασμός 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”, „świętynia”.

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:

¹⁷⁶ Taki odcień znaczeniowy nadają w Syr 17, 10 rzeczownikowej formie ἁγιασμός: 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 ἁγιασμός.

¹⁷⁷ Z. Abramowiczówna (*Słownik grecko-polski*, t. I, s. 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”; „obiecować”, „ślubować”.

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 2, 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 קדש tj. קדש (hi) w Sdz 17, 3; קדש w Ez 22, 8; מקדש w Ez 45, 4. W tekście Jr 6, 16 jest nim termin מרגוע pochodny od pnia גרג, a w Am 2, 11 słowo ניר urobione od tematu נר.

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 do rzeczy.

5. W przypadku użycia terminu ἁγιασμός w stosunku do osób, które stanowią: 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 nazirejczycy (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 mających 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 wyżej 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 działania¹⁷⁸.

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.

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

Summary

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; מִקְדָּשׁ in Ezek 45, 4. In Jer 6,16 it is the term מִדְּבָרִים, which is derived from the stem רגוע and in Amos 2, 11 the word נִזִּיר 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

¹⁷⁸ Prawidłowość tę doskonale ujmują wypowiedzi egzegetów: J. Haspeckera, (*Heiligung*, s. 694-695), który stwierdza: „Im AT von Heiligung meist im aktiven Sinn und in vielen Bedeutungsschattierungen die Rede. Grundlegend meint Heiligung hier die Beschlagnahme von Personen und Sachen durch Gott als sein Eigentum oder zu seinem Dienst. So ist ganz Israel geheiligt durch die Erwählung zum Volk Gottes aus allen anderen Völkern (Lv 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 Heiligkeitgesetz 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*, s. 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”.

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 ἁγιασμός (in particular „holiness”) both with people and things. 10. It seems that, within the semantic field of the noun form ἁγιασμός, 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.

Summarized by Jacek Kucharski