

Rekontekstualizacja i reinterpretacja Psalmu 18[17],5a i Ps 16[15],8-11 w kazaniu Piotra w Dz 2,22-33

Recontextualization and Reinterpretation of Psalm 18 [17]:5a and Psalm 16 [15]:8-11 in Peter's First Speech (Acts 2:22-33)

Słowa kluczowe: Dzieje Apostolskie, Psalmy, Ps 16[15], Ps 18[17], Septuginta, Kazanie Piotra, reinterpretacja, cytaty, „więzy śmierci”, „ból śmierci”, chrystocentryzm, zmartwychwstanie

Key words: Acts of the Apostles, Psalms, Ps 16 [15], Ps 18 [17], Septuagint, Peter's First Speech, reinterpretation, quote, „ties of death”, „pains of death”, Christocentrism, resurrection

Streszczenie:

Artykuł ma na celu zbadanie sposobu, w jaki cytaty z Ps 18[17],5a oraz 16[15],8-11 zostały wykorzystane w kazaniu Piotra (Dz 2,14-39), zrekonstruowanym przez autora Dziejów Apostolskich. Analizie poddane zostają greckie wyrażenia „rozwiązać ból śmierci” [λύσας τὰς ὀδύνας τοῦ θανάτου] (Dz 2,24), „rozkład” [διαφθορά] (Dz 2,27) oraz „nadzieja” [ἐλπίς] (Dz 2,26), które występują w LXX, ale nie występują w hebrajskim tekście Psalmów. Okazuje się, że literalna lektura greckiej wersji Ps 16[15],8-11 sprzyja jego chrystologiczno-rezurekcyjnej oraz eschatologicznej interpretacji. Jednak powrót do tekstu hebrajskiego pozwala odtworzyć pierwotny mesjański kontekst psalmu związany obietnicą dotyczącą domu Dawida i odnieść go personalnie do Jezusa. Również soteriologiczna interpretacja Ps 18[17],5 opiera się na tekście hebrajskim. Oznacza to, że rekonstruując kazanie

¹ Dr hab. Kalina Wojciechowska jest profesorką w Katedrze Wiedzy Nowotestamentowej i Języka Greckiego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Piotra, autor Dz posłużył się nie tylko tekstami greckimi, ale i hebrajskimi Psalmów. Ze względu na to, że Biblią środowiskową jego hellenochrześcijańskich odbiorców (zarówno wirtualnych, jak i pierwszych historycznych adresatów) była LXX, zdecydował się ostatecznie zastąpić źródłowe teksty hebrajskie cytatami z LXX.

Abstract:

The article aims to examine the way in which quotes from Ps 18 [17]:5a and 16 [15]:8-11 were used in the Peter's First Speech (Acts 2:14-39). They are analyzed the Greek expressions: "releasing from the pain of death" [λύσας τὰς ὀδύνας τοῦ θανάτου] (Acts 2:24), "decay" (of the body) [διαφθορά] (Acts 2:27) and "hope" [ἐλπίς] (Acts 2:26). These terms do not appear in the Hebrew Psalms. The literal reading of the Greek version of Ps 16 [15]:8-11 allows for its Christological, resurrectional and eschatological interpretation. However, a return to the Hebrew text allows us to reconstruct the original messianic context of this psalm and the promise for the dynasty of David and refer this psalm personally to Jesus. In addition, the soteriological interpretation of Ps 18 [17]:5 is based on the Hebrew text. This means that the reconstruction of Peter's First Speech is based not only on the Greek texts, but also on the Hebrew Psalms and incorporates traditional material from Judeo-Christian sources (testimonia, florilegia). Because the environmental Bible of Helleno-Christian recipients (both virtual and first historical recipients) of the Acts was the LXX, the author of the Acts finally decided to replace the original Hebrew texts with quotes from the LXX.

„Mówimy cytatami i aluzjami – twierdzi zgodnie z tezami intertekstualizmu prof. Michał Głowiński – i czynimy to nawet wtedy, gdy nie jesteśmy tego faktu świadomi” (Głowiński 1997, 281). Cytaty i aluzje niewątpliwie ułatwiają komunikację w obrębie wspólnoty, w której funkcjonują. Trzeba jednak brać pod uwagę fakt, że nie muszą one przeniknąć do języka i świadomości danej społeczności bezpośrednio ze źródła. Mogą najpierw funkcjonować jako utrwalone powiedzenia, idiomy, tradycyjne frazy, a dopiero później zakorzenić się w socjolekcie wspólnoty i zaistnieć w tworzonych przez nią tekstach (Głowiński 1997, 283). W przypadku wspólnoty hellenochrześcijańskiej uwaga o funkcjonowaniu starotestamentowych fraz bez kontekstów macierzystych

wydaje się w pełni uzasadniona, zwłaszcza przy założeniu, że jej członkowie wywodzą się bezpośrednio ze środowiska pogan, a nie tylko spośród tzw. „bojących się Boga”. Ci pierwsi nie musieli znać tekstów uznawanych za święte przez Żydów, ci drudzy nie musieli znać ich w wersji hebrajskiej; obie grupy zapoznawały się z nimi w wersji greckiej, przyjmując najczęściej za źródłowy tekst LXX zreinterpretowany w duchu chrześcijańskim, a więc – mówiąc najogólniej – przez pryzmat wydarzenia Chrystusa.

Artykuł ma na celu zbadanie i zrekonstruowanie sposobu, w jaki wyimki z Ps 18[17],5a oraz 16[15],8-11 zostały wykorzystane w kazaniu Piotra (Dz 2,14-39), odtworzonym przez autora *Dziejów Apostolskich*. Czy podstawą argumentacji oraz interpretacji chrystologiczno-rezurekcyjnej przypisanej Piotrowi jest tekst hebrajski, czy tekst LXX i jakie ma to znaczenie na różnych poziomach odbiorczych tekstu? A wreszcie – w jaki sposób na rozumienie i interpretację tekstu wpływa znajomość kontekstu macierzystego fragmentów obu Psalmów?

Ponieważ cytowania należą do zjawisk międzytekstowych, przy ich analizie zastosowane zostaną elementy metodologii używanej w badaniach intertekstualnych (Mitosek 1998, 337), oraz językoznawcze definicje cytatu, kryptocytatu, aluzji i reminiscencji, które są precyzyjniejsze niż te zazwyczaj używane przez biblistów². Jest to istotne zwłaszcza przy ustalaniu, czy w Dz 2,24 przy sformułowaniu „bóle śmierci” ὀδῖνες τοῦ θανάτου zastosowano jakąś strategię intertekstualną, czy też nie i czy w związku z tym formułę tę można uznać za część znaczącą

² Bibliści, mówiąc o obecności tekstów starotestamentowych w Nowym Testamencie, wyróżniają zwykle cytaty i aluzje. Zaznaczają jednak, że „precyzyjne określenie pojęcia cytatu w stosunku do aluzji jest niezmiernie trudne ze względu na złożoność tekstów Starego Testamentu zastosowanych w Nowym oraz sam sposób przekształcania cytowanego materiału”. Próbuje się wprowadzić kryteria, które pozwolą łatwiej zidentyfikować i odróżnić te dwie kategorie, np. formuła wprowadzająca lub intencja cytowania. To drugie kryterium jest jednak bardzo nieostre. W rozstrzygnięciu, czy chodzi o cytat, czy aluzję, ma pomóc badanie stopnia zbieżności leksykalnej cytatu i źródła. Niektórzy bibliści z powodu braku jasnych kryteriów dyferencyjnych

(kryptocytat), czy za przypadkowo użyte idiomatyczne sformułowanie funkcjonujące w socjolekcie autora wewnętrznego Dz i jego odbiorców bez żadnych odniesień źródłowych, które by miały znaczenie dla interpretacji kazania.

Poziomy nadawczo-odbiorcze Dz 2,14-39

Pewną trudność stanowi ustalenie wszystkich poziomów nadawczo-odbiorczych kazania Piotra. Powiedzenie, że jego nadawcą jest apostoł Piotr, a odbiorcami Żydzi i poganie przebywający w Jerozolimie, to tylko jeden z poziomów intradiegetycznych. Wiadomo jednak, że autor *Dziejów Apostolskich* wzorem historiografów hellenistycznych (zwłaszcza Tukidydesa) nie cytował mów swoich bohaterów, lecz sam je (re)konstruował. Podmiotem czynności tekstotwórczych, a więc także tym, który wprowadza psalmiczną argumentację i dokonuje egzegezy, jest wewnętrzny autor *Dziejów*, zakładający, że jego wirtualni odbiorcy, podobnie jak on sam, w argumentacji skryptyurystycznej posługują się przede wszystkim LXX. To odpowiadałoby wprowadzającym danym odnośnie do autora zewnętrznego, za którego uchodzi ewangelista Łukasz kierujący swoją historiografię głównie do środowiska hellenochrześcijańskiego uznawanego powszechnie za pierwszych konkretnych/rzeczywistych odbiorców tekstu. Dla pierwszych rzeczywistych odbiorców *Dziejów* biblijnym tekstem normatywnym była również LXX. Ale, jak wspomniano, na poziomie intradiegetycznym odbiorcami kazania Piotra są głównie Żydzi, którzy za tekst normatywny mogli przyjmować wersję hebrajską.

Łatwiej wszystkie te instancje nadawczo-odbiorcze przedstawić w tabeli, uwzględniając przy tym tekst funkcjonujący w danym środowisku odbiorczym jako źródło cytatów z Psalmów (zob. Tabela 1).

cytatu i aluzji wprowadzają jeszcze kategorię – również nieostrą – „cytatów aluzyjnych” (por. Klinkowski 2000, 23.36-37).

Poziom komunikacji	Nadawca	Odbiorca	Biblia „środowiskowa” (LXX)
P1 Poziom pozatekstowy. Realna sytuacja komunikacyjna pomiędzy tym, kto tekst napisał a czytelnikiem	A1 Autor zewnętrzny, realna osoba, której przypisuje się autorstwo tekstu – Łukasz	O1 Odbiorca zewnętrzny, każdy z rzeczywistych czytelników (O1a pierwszy odbiorca historyczny – środowisko hellenochrześcijańskie)	LXX
P2 Poziom wewnątrztekstowy – abstrakcyjna, rekonstruowana na podstawie tekstu przez czytelnika konkretnego sytuacja komunikacyjna	A2 Autor wewnętrzny – rzeczywisty twórca tekstu, którego kompetencje literackie można rekonstruować na podstawie tekstu	O2 Odbiorca wewnętrzny – czytelnik z kompetencjami założonymi przez autora wewnętrznego, które to kompetencje pozwalają odczytać tekst zgodnie z intencjami autorskimi.	LXX
P3 Poziom wewnątrztekstowy – wykreowana przez narratora sytuacja komunikacyjna – kazanie w Jeruzolimie w dzień Pięćdziesiątnicy	A3 Przywoływany w tekście fikcyjalny autor kazania – apostoł Piotr	O3 Przywoływany w tekście narracyjnym fikcyjalny odbiorca kazania – Żydzi, pobożni spośród wszystkich ludów, jakie są pod niebem (Dz 2,5); Partowie, Medowie, Elamici, mieszkańcy Mezopotamii, Judei, Kapadocji, Pontu, Azji, Frygii, Pamfilii, Egiptu, części Libii, przechodnie rzymscy, prozelici, Kretencyzcy, Arabowie (Dz 2,9-11); O3a przywoływani w kazaniu mężowie judzcy i wszyscy mieszkańcy Jeruzolimy (Dz 2,14); O3b Przywoływani w kazaniu mężowie izraelscy, cały dom Izraela (Dz 2,22.36)	TH, LXX TH – por. Dz 2,24.29 (LXX?)

Tabela 1.

Jak widać, autor A2 zakłada, że wszyscy bohaterowie opowiadania posługują się tym samym tekstem źródłowym (LXX), co on i wirtualni oraz pierwsi historyczni odbiorcy tekstu. Nie musi się to zgadzać z rzeczywistością pozatekstową zarówno na poziomie P1, jak i na poziomie P3, który ma odzwierciedlać różnorodność etniczną i religijną słuchaczy Piotra. Szczególnie w drugiej części kazania, gdzie Piotr zwraca się do Izraelitów, przywołując nawet tradycyjną biblijną frazę „cały dom Izraela”, trudno byłoby bezwzględnie odrzucić możliwość, że wśród „mężów izraelskich” są nie tylko ci, którzy posługują się LXX, ale również ci, którzy posługują się i dobrze znają TH.

Wynika stąd, że rekonstruując kazanie Piotra w dzień Pięćdziesiątnicy, autor (wewnętrzny) Dz transponował sobie współczesne – późniejsze i właściwie homogeniczne – uwarunkowania pozatekstowe na opisywaną sytuację wcześniejszą i choć uwzględnił różnorodność etniczną i religijną słuchaczy, to nie wiadomo, na ile świadomie wziął pod uwagę fakt, że różnorodność ta wiąże się również z korzystaniem z różnych tekstów źródłowych. A zatem odbiorcy rzeczywiści Dz mogą właściwie rekonstruować tylko sytuację z poziomu P1 i P2, czyli świadomość teologiczną czy wręcz chrystologiczną chrześcijan z lat 80, budowaną w oparciu o interpretację LXX, a nie świadomość teologiczną lat 30. I w.

Reminiscencja, kryptocytat, cytata

Literaturoznawcy wśród ekscerptów wyróżniają kategorię cytatów empirycznych oraz różnego rodzaju nawiązania do tradycji literackiej, kulturowej, religijnej – np. poprzez wprowadzenie znaczących dla danej społeczności nazw własnych, atrybutów postaci, typów działań, motywów, symboli, tematów (Bolecki 1998, 15)³. W. Bolecki wśród cytatów empirycznych wyróżnia sam akt cytowania, kryptocytaty, cytaty fikcyjne,

³ Niektórzy badacze dołączają do tych dwóch grup jeszcze cytaty struktur, ale większość, choć oczywiście zalicza to zjawisko do intertekstualności, cytowanie struktur uważa za stylizację, aktualizację, naśladownictwo, „mimetyzm formalny”.

aluzje i – warunkowo – reminiscencje (Bolecki 1998, 29)⁴. Akt cytowania jest zawsze sygnalizowany, odpowiada więc temu, co potocznie określa się jako „cytat”. Sposób sygnalizowania może być bardzo różny – począwszy od graficznego (dziś cudzysłów, kursywa) poprzez formuły wprowadzeniowe, finalne, a na komentarzach skończywszy (Bolecki 1998, 21). W przypadku cytatu z Ps 16[15] zastosowano dość ogólnikową formułę: „Dawid o Nim/do Niego *mówi*” [Δαυὶδ γὰρ λέγει εἰς αὐτόν], po której pojawia się dość długie przytoczenie. Inaczej w przypadku sformułowania „bóle śmierci” [ὠδίνες τοῦ θανάτου], przy którym nie ma żadnego wykładnika cytowania. Oznacza to, że istnienie kryptocytatu jest wyłącznie potencjalne, ponieważ kryptocytat może zaistnieć w tekście tylko wtedy, gdy zostanie on zauważony przez odbiorcę (Bolecki 1998, 28). Jeśli uznać, że fraza „bóle śmierci” jest kryptocytatem, należy wskazać jego źródło, przynajmniej tak ogólnie, jak to jest w przypadku Ps 16[15]. Znajomość kontekstu macierzystego jest tutaj rzeczą drugorzędną, ponieważ nie decyduje w sposób istotny o rozumieniu kazania Piotra, ale świadomość pochodzenia frazy może pogłębić zrozumienie tekstu, zwłaszcza że całe sformułowanie „rozwiązawszy bóle śmierci” [λύσας τὰς ὠδίνες τοῦ θανάτου] może na pierwszy rzut oka wydawać się niefortunne i/lub chropowate stylistycznie.

Frazę „bóle śmierci” [ὠδίνες τοῦ θανάτου] można by też uznać za reminiscencję, którą definiuje się jako „pojedyncze zazwyczaj słowa, między którymi w nowych kontekstach porozrywane zostały pierwotne związki” (Bolecki 1998, 29) w przeciwieństwie do cytatów, które pozostają przytoczeniami liniowych odcinków tekstu. Cytat (także kryptocytat) pozostaje zawsze częścią znaczącą, reminiscencja nie ma

⁴ Niektórzy badacze, np. M. Głowiński, nie uważają reminiscencji za zjawiska intertekstualne. W. Bolecki definiuje reminiscencje jako zazwyczaj pojedyncze słowa (w przeciwieństwie do cytatów, które są przytoczeniami liniowymi fragmentów tekstów), między którymi w nowych kontekstach pierwotne związki zostały porozrywane. Ponadto cytat jest zawsze częścią znaczącą, natomiast reminiscencja wydaje się być pozbawiona własnego znaczenia. Obecność reminiscencji zatem nie multiplikuje poziomów znaczeniowych danego utworu (zob. Bolecki 1998, 29).

własnego znaczenia, nie pomnaża żadnych poziomów znaczeniowych do utworu (Bolecki 1998, 29). Należy się więc zastanowić, czy „bóle śmierci” są dla kazania Piotra elementem znaczącym, czy też nie? Wyrażenie to na innym niż sam tekst poziomie komunikatu może być też aluzją, definiowaną jako „zjawisko komunikacji literackiej bez żadnego wykładnika tekstowego, co oznacza, że właściwie dowolny składnik tekstu może być użyty w funkcji aluzji” (Bolecki 1998, 30).

Wyimek z Ps 18[17],5

Niekonwencjonalne sformułowanie „rozwiązać bóle śmierci” – jeśli same „bóle śmierci” uznać za kryptocytat – wskazuje na podwójne źródło. Samo wyrażenie „bóle śmierci” to oczywiście zaczerpnięty z LXX wyimek Ps 18[17],5: περίεσχον με ὠδίνες θανάτου καὶ χεῖμαρροι ἀνομίας ἐξετάραξάν με [ogarnęły mnie bóle śmierci, a potoki nieprawości zatrwożyły mnie] o znaczeniu metaforycznym. Można nawet za Arystotelesem nazwać tę metaforę śmiałą, ponieważ opiera się na oksymoronie: greckie pojęcie ὠδίνες oznaczające bóle porodowe zostaje zestawione ze śmiercią. W wersji hebrajskiej tekst ten brzmi:

אֶפְפוּי הַבַּל־מָוֹת וְהַלֵּי בַלְעֵל וּבַעֲתוּנֵי:
a potoki zniszczenia/zepsucia spadły na mnie/przeraziły mnie].

TH	LXX
אֶפְפוּי הַבַּל־מָוֹת וְהַלֵּי בַלְעֵל וּבַעֲתוּנֵי: objęły mnie więzy/liny/sznury śmierci, a potoki zniszczenia/zepsucia spadły na mnie/ przeraziły mnie	περίεσχον με ὠδίνες θανάτου καὶ χεῖμαρροι ἀνομίας ἐξετάραξάν με ogarnęły mnie bóle śmierci, a potoki nieprawości zatrwożyły mnie

Hebrajski termin הבל (w tekście jako *status constructus* הַבַּל־מָוֹת) LXX w Ps 18[17],5a tłumaczy jako ὠδίνες – „bóle”, ale w Ps 16[15],6 właśnie jako σχοινία – „sznury, liny, więzy”. Stało się to możliwe, ponieważ hebrajskie pluralis הבלים jest takie samo dla הבל – „lina, sznur”, oraz הבל – „ból, cierpienie”. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że autor Dz sięga po prostu do LXX, przytaczając tę frazę, ale konstatację tę komplikuje użycie

czasownika λύω [rozwiązać] w *part. aoristi activi* λύσας – „rozwiązawszy”. Łatwiej bowiem rozwiązać liny, sznury czy więzy niż bóle. Być może rekonstruuując kazanie Piotra, hagiograf korzystał z jakichś semickich materiałów i/lub tradycji, w których ekscerpt z Ps 18[17],5a funkcjonował w wersji hebrajskiej – wtedy logiczne staje się sformułowanie „rozwiązawszy więzy/liny śmierci”. Nadając kazaniu kształt ostateczny, sięgnął po ten cytat w brzmieniu LXX, co spowodowało skomplikowanie lub naruszenie logiki całej frazy „rozwiązać bóle [porodowe!] śmierci”⁵. Ale przytaczając wersję LXX, autor wewnętrzny uświadamia (przypomina) swoim wirtualnym odbiorcom, korzystającym również z LXX, psalmiczne źródło tego charakterystycznego wyrażenia „bóle śmierci”. Naprowadzenie adresatów na źródło sprawia, że dla uczestników aktu komunikacji staje się ono częstką znaczącą, kryptocytatem, a nie reminiscencją. Pozwala to również wyciągnąć kilka wniosków odnośnie do funkcjonowania wyrażenia „więzy śmierci/bóle śmierci” w środowisku wczesnochrześcijańskim.

Po pierwsze – bardzo prawdopodobne, że wyrażenie „więzy śmierci” zaczerpnięte z hebrajskiego Ps 18,5 przeniknęło do języka i funkcjonowało najpierw w środowiskach żydowskich, potem judeochrześcijańskich. Z czasem prawdopodobnie związki ze źródłem i kontekstem macierzystym ulegały coraz większemu rozluźnieniu. Być może przeniknęło ono do greckojęzycznych środowisk helleno/etnochrześcijańskich jeszcze na etapie powszechnej świadomości skryptyrystycznego źródła jako σχοινία θανάτου. Wyrażenie więc kojarzono z Psalmami (lub szerzej – z pismami świętymi), ale nie można było wskazać jego dokładnego źródła, ponieważ fraza taka nie występuje w LXX, środowiskowej Biblii etnochrześcijan. Fraza σχοινία θανάτου byłaby zatem cytatem fikcyjnym o funkcji aluzyjnej (Bolecki 1998, 30). W psalterzu

⁵ Tę nielogiczność dostrzega większość tłumaczy NT i fragment z Dz 2,24 λύσας τὰς ὀδύνας τοῦ θανάτου przekłada jako „zerwawszy więzy śmierci” (BT); „rozwiązawszy więzy śmierci” (BW); „uwolniwszy od więzów śmierci” (pauliści); „Bóg zerwał więzy śmierci” (BE), przywołując w ten sposób tekst hebrajski.

greckim rzeczownik *σχοινία* pojawia się albo bez dookreślenia, jak np. w Ps 16[15],6 czy 140[139],6, albo z dookreśleniem jako *σχοινία ἀμαρτῶν* [więzy grzeszników] w Ps 119[118],61. Prawdopodobnie na utrwalenie świadomości o skryptyrystycznej proveniencji tego fikcyjnego cytatu i na jego znaczenie wpływ miały inne teksty biblijne, m.in. wymieniony już Ps 140[139],6, gdzie zestawione są obok siebie „więzy/liny/sznury” [*σχοινία*] oraz „sidła” [*παγίδα*] oraz Prz 13,14; 14,27, gdzie pojawia się fraza „sidła śmierci” [*παγίδα θανάτου*].

Po drugie – autor wewnętrzny Dz jest świadomy psalmicznego pochodzenia niektórych charakterystycznych fraz używanych w środowisku etnochrześcijańskim. Tutaj chce dodatkowo zwrócić uwagę swoich odbiorców, że nie chodzi mu o zwykłą frazeologię, ale o zaznaczenie, wprowadzenie czy nawet przygotowanie do chrystologicznej (rezurekcyjnej) reinterpretacji Psalmów, o czym świadczy kontekst, w jakim „bóle śmierci” się pojawiają: „Ale Bóg go wzbudził, rozwiązawszy bóle śmierci”.

Po trzecie – nawiązanie do Ps 18[17],5 w wersji LXX może odzwierciedlać bardzo starą tradycję chrystologiczną, może nawet sięgającą lat 30⁶, kiedy nie istniało jeszcze zagrożenie doketyzmem (uwolnienie od bólów śmierci mogłoby sugerować, że Jezus nie cierpiał)⁷.

Po czwarte – używając narzucającego się terminu *σχοινία*, hagiograf odesłałby swoich odbiorców zbyt szybko do Ps 16[15],6, („sznur/lina [miernicza] przypadła mi wśród najlepszych, moje dziedzictwo bowiem jest najlepsze”)⁸, który jest komentowany w dalszej części kazania. B. Lindars twierdzi nawet, że Ps 16[15],6 jest w istocie starym przedwiełkanocnym komentarzem do Ps 18,5 i frazy o więzach śmierci (Lindars 1961,

⁶ Autor Dz rzadko wprowadza znaczące zmiany w źródłach, z których czerpie. Widać to dobrze przy analizie periplusów i *Wir-berichte* (Wojciechowska 2008, 49-50).

⁷ Por. Łk 22,43-44, gdzie antydoketyczny dodatek pominięty jest m.in. przez P⁷⁵, *κ*^{2a}, A B N T W 579.

⁸ Sznury używane były jako miary przy podziale ziemi (por. Joz 17,5; Am 7,17; Mi 2,5; Za 2,5-6), dlatego stały się synonimem terenu podzielonego najczęściej między spadkobierców.

36). Może to oznaczać ingerencję autora wewnętrznego w źródłowy, pierwotny (semicki) tekst kazania, oparty w tej części tylko na Ps 16 (por. Dz 2,25.31). Celem autora wewnętrznego Dz, zbieżnym zresztą z celem jego bohatera – Piotra – jest jednak apologetyczne przedstawienie jak najszerszej reprezentacji Psalmów, które były reinterpretowane chrystologicznie, dlatego sięga on (i Piotr) też do Ps 89,3-4; 132,11 (Dz 2,30); 110,1 (Dz 2,34-35). Może to sugerować istnienie jakiegoś zbioru florilegiów i/lub testimoniów⁹ wykorzystywanych w polemice z Żydami, oczywiście po zastosowaniu odpowiedniej hermeneutyki¹⁰, opartej w dużej mierze na peszeryzacji. Rzeczywisty macierzysty kontekst psalmiczny rzeczownika *σχοινία* w Ps119[118],61 w LXX („oplotły mnie więzy grzeszników, lecz nie zapomniałem Twego prawa”) nie pozwala tekstu interpretować rezurekcyjnie, podobnie jak kontekst Ps 140[139],6 („Pyszni zastawili na mnie sidła, rozciągnęli liny/sznury pod moje stopy, obok drogi zgotowali na mnie zasadzkę”).

Jak widać, wiele przemawia za tym, aby frazę „ból śmierci” potraktować jako kryptocytat, który wprowadza do soteriologicznej interpretacji innych ekscerptów z Psalmów w kazaniu Piotra.

Wyimek z Ps 16[15],8-11

Jak już wspomniano, przytoczenie Ps 16[15] w Dz 2,25-28 jest cytatem wprowadzonym formułą *Δαυὶδ γὰρ λέγει εἰς αὐτόν* [Dawid bowiem mówi do Niego/o Nim]. Powołanie się na króla Dawida u adresatów

⁹ Niektórzy badacze próbują testimoniami tłumaczyć istniejącą lukę pomiędzy znaczeniem starotestamentowym i nowotestamentowym użyciem ST w społeczności chrześcijańskiej (Kaiser 1980, 220).

¹⁰ „Pewne jest, że wspólnota pierwotna bardzo szybko przystąpiła do opracowywania opartych na Piśmie dowodów na zmartwychwstanie Jezusa, podobnie jak na Jego mesjańskość, synostwo Boże, odkupieńcze znaczenie Jego śmierci; my nie mamy już jednak wiedzy o poszczególnych argumentach. Dowodowa siła Ps 16 polega na przyjęciu określonych zasad hermeneutycznych [...] Dlatego argumenty z Pisma same nie miały mocy dowodowej dla Żydów, którzy wywodzili się z innej tradycji hermeneutycznej [...]” (Stählin 1973, 95 za: Ravasi 2007, 283).

kazania oraz adresatów Dz powinno wywołać skojarzenia z Psalmami, tradycyjnie przypisywanymi królowi Dawidowi. Jest to jednocześnie pośrednie wskazanie, że teksty zostaną zaczerpnięte z LXX. Autor wewnętrzny jest bowiem świadomy, że samo odwołanie do Psalmów wśród odbiorców wirtualnych, dla których tekstem środowiskowym była LXX, mogłoby się okazać niewystarczające. W skład LXX wchodziły bowiem obok Psalmów Dawida również Psalm Salomona. Po treści przywołany tekst łatwo już zidentyfikować jako Ps 16[15],8-11. Nie wiadomo, czy w chrystologicznej argumentacji wczesnochrześcijańskiej używany był cały psalm, czy tylko ten jego fragment (ww. 8-11). W Dz 13, gdzie psalm ten wykorzystuje apostoł Paweł, cytowany i komentowany jest tylko wiersz 10. Bardziej prawdopodobne wydaje się, że opierano się raczej na fragmentach niż na całym tekście Ps 16[15]. Być może, jak zasugerowano wyżej przy omawianiu kryptocytatu z Ps 18,5, w użyciu chrześcijan były jakieś zbiory tekstów starotestamentowych służących za argumentację dla rodzącej się chrystologii i do tego zbioru należał też Ps 16[15],8-11.

Nie wiadomo, czy wprowadzając cytaty z Psalmu 16[15], autor wewnętrzny posłużył się tą samą strategią, co przy Ps 18. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że tę część kazania Piotra oparł od razu na tekście LXX, Biblii środowiskowej swoich wirtualnych odbiorców i pierwszych historycznych odbiorców Dz. W stosunku do TH LXX wykazuje kilka zmian, ale dla chrystologicznej i rezurekcyjnej interpretacji kluczowe wydają się dwa pojęcia: חַיִּים – „wierny, pobożny”, w LXX – ὅσιος [święty, pobożny] oraz שָׁחַד – „grób”, w LXX – διαφθορά [rozkład], w dalszej kolejności również בָּטָח – „bezpieczeństwo”, w LXX – ἐλπίς [nadzieja].

TH	LXX
<p>w. 8</p> <p>שׁוֹתִי יְהוָה לְנֶגְדִי תָמִיד כִּי מִיְמִינִי בַּל־אֲמַשׁוּ:</p> <p>Zawsze stawiałem Pana przed sobą, nie zachwieję się, ponieważ [On jest] po mojej prawicy.</p>	<p>w. 8</p> <p>προωρόμην τὸν κύριον ἐνώπιόν μου διὰ παντός ὅτι ἐκ δεξιῶν μου ἐστὶν ἵνα μὴ σαλευθῶ</p> <p>Zawsze widziałem Pana przed sobą, ponieważ jest po mojej prawicy, abym się nie zachwiał.</p>
<p>w. 9</p> <p>לָכֵן שָׂמַח לִבִּי וְנָגַל כְּבוֹדִי אֶף־בְּשִׁרֵי יִשְׁכַּן לְבָשָׁר:</p> <p>Ucieszyło się więc moje serce i rozradowała moja chwała, a moje ciało spocznie bezpiecznie/zamieszka w bezpieczeństwie</p>	<p>w. 9</p> <p>διὰ τοῦτο ἠὐφράνθη ἡ καρδία μου καὶ ἠγαλλίασατο ἡ γλῶσσά μου ἔτι δὲ καὶ ἡ σὰρξ μου κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι</p> <p>Dlatego ucieszyło się moje serce i uradował się mój język, ponadto moje ciało spocznie/zamieszka z nadzieją.</p>
<p>w. 10</p> <p>כִּי לֹא־תַעֲזֹב נַפְשִׁי לְשִׂאוֹל לֹא־תָתֹן הַסִּידָהּ הַרְאֹת שְׁחָת:</p> <p>Ponieważ nie zostawisz mojej duszy w Szelołu, nie dasz, by Twój wierny/pobożny/wybrany oglądał grób.</p>	<p>w. 10</p> <p>ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς ἄδην οὐδὲ δώσεις τὸν ὄσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν</p> <p>Ponieważ nie zostawisz mojej duszy w otchłani i nie dasz, aby Twój święty/wierny/pobożny/wybrany oglądał zepsucie/rozkład</p>
<p>w. 11</p> <p>הוֹדִיעֵנִי אֶרֶחַ הַיָּמִים שְׂבַע שָׂמַחֲתוּ אֶת־פְּנֵיךָ נִעְמֹת בְּיַמֵּינֶךָ נֶצַח:</p> <p>Daleś mi poznać drogę życia, pełnię radości przed Twoim obliczem, nieustanną rozkosz po Twojej prawicy.</p>	<p>w. 11</p> <p>ἐγνώρισάς μοι ὁδὸς ζωῆς πληρώσεις με εὐφροσύνης μετὰ τοῦ προσώπου σου τερπὺ νόητες ἐν τῇ δεξιᾷ σου εἰς τέλος</p> <p>Daleś mi poznać drogi życia, napełnisz mnie radością przed Twoim obliczem, rozkoszami po Twojej prawicy na zawsze.</p>

Hebrajski termin חסיד bywa różnie tłumaczony, najczęściej jako „wierny” lub „umiłowany”. W pierwszym przypadku akcentowany jest aspekt aktywny – to ten, który wykazał się wiernością. Widać wtedy wyraźne konotacje związane z przymierzem, głównie z przymierzem

synajskim¹¹. Przy drugim wariancie tłumaczenia podkreśla się aspekt bierny – to ktoś obdarzony miłością i łaską – uwypukla się w ten sposób pokrewieństwo חסיד oraz חסר. Tutaj też można się dopatrywać konotacji związanych z przymierzem, ale będzie to przymierze i obietnica związana z domem Dawida.

Dla dalszych rozważań kluczowe znaczenie ma założenie, że Ps 16[15] rzeczywiście pochodzi od Dawida. Wiare w to wyraził *expressis verbis* autor wewnętrzny Dz w formule wprowadzeniowej. Podzielali ją jego odbiorcy na poziomie intradiegetycznym – ci, do których kierowane było kazanie Piotra, oraz adresaci wewnętrzni i pierwsi odbiorcy historyczni. To sprawia, że zastosowany w hebrajskim psalmie termin חסיד rozumiano przede wszystkim biernie: „ten, na którym spoczywa łaska [חסר] Boża, umiłowany przez Boga, obdarzony przez Niego łaską”. Pierwotnie termin ten mógł się odnosić konkretnie do Dawida, ale z czasem coraz mocniej podkreślano związki z przymierzem i obietnicą daną całemu „domowi Dawida”, a związaną z zachowaniem na wieki jego królestwa oraz ze wzbudzeniem potomka z rodu Dawida, który utwierdzi to królestwa (por. 2 Sm 7,4-5.12-14a.16). Podmiot mówiący w Ps 16[15] występuje więc w (przynajmniej) podwójnej roli: jako odbiorca obietnicy z ww. 9-10 i jako tradent tej obietnicy (Kaiser 1980, 226). Gwarantem wypełnienia obietnicy jest oczywiście Bóg opisywany w w. 8 jako trwający przy odbiorcy (i tradencie), aby ten się nie zachwiał. Tutaj też można się dopatrywać odzwierciedlenia okoliczności związanych z przymierzem. Bóg, jako zawierający przymierze z Dawidem i jego rodem, pozostaje wierny temu przymierzem¹² i żadna siła, nawet śmierć – opisana jako

¹¹ Rzeczywiście, prawidłowa relacja z Bogiem polegająca na wierności prawu Mojżesza była uważana za prawdziwym życiem (Pwt 30,6-20; 32,46-47; Ps 34,11-17; 36,5-10; 119,49-50.92-94.153-160; Ez 33,37; Mal 2,4-7). Obietnice związane z wypełnianiem przykazań były obietnicami życia w tej relacji. Szczególnie wyraźnie widać to w kontekście ochrony życia w ziemi obiecanej (Kpł 26,9-13; Pwt 28,1-14) (Harriman 2017, 246).

¹² W okresie hellenistycznym i międzytestamentowym pojmowały wierność przykazaniom jako życie, niewierność jako śmierć, a nawrócenie jako powrót do życia.

spoczywanie ciała i duszy w Szeolu – nie jest w stanie przeszkodzić Bogu w wypełnieniu tej obietnicy (Harriman 2017, 245).

Ta optyka w zasadzie się nie zmienia, jeśli hebrajskie קִדְּשָׁה przetłumaczyć jako greckie ὅσιος, choć nie ma tu już tak mocno wyeksponowanych elementów związanych z przymierzem Dawida. „Święty” w tradycji żydowskiej to ten, który jest poświęcony Bogu, wybrany przez Boga i obdarzony przez Niego łaską (uświęcony). Widać to zwłaszcza w tekstach, które nawołują do świętości i mówią o świętości ludu Bożego. Wraz z zastosowaniem w LXX pojęcia ὅσιος akcent przesuwa się nieco ze skojarzeń związanych z przymierzem Dawidowym na skojarzenia związane z przymierzem Mojżeszowym oraz na szczególną więź z Bogiem osiąganą dzięki nienagannemu, pobożnemu życiu, czyli umiłowaniu i przestrzeganiu przykazań (Wojciechowski 1996, 27-28). Jest to zgodne z tendencjami literatury mądrościowej, współczesnej tłumaczeniu LXX, gdzie wierność przymierzu Mojżeszowemu ukazana jest jako „droga życia” (por. Prz 2,10; 5,5-6; 6,26; 10,17) prowadząca do „radości przed Bożym obliczem” (por. Ps16[15],11a.; Kpł 18,5; Rz 10,5). Grecki termin ὅσιος implikuje dodatkowo bezgrzeszność, czystość, którą też wiązano z przestrzeganiem przykazań.

Wydaje się, że autor Dz chce jednak wyeksponować ten pierwszy sens, związany z akcentowaną w tekście hebrajskim obietnicą daną Dawidowi. Odczytuje więc tekst Ps 16[15],8-11 jako mesjański, odnoszący się do potomka Dawida. Być może tak odczytywano go również w środowiskach żydowskich, posługujących się przede wszystkim tekstem hebrajskim. Można więc zaryzykować stwierdzenie, że hagiograf zastosował tutaj podobną strategię, co przy kryptocytacie z Ps 18[17]: mając na uwadze głównie interpretację tekstu hebrajskiego, ze względu na odbiorców posłużył się tekstem LXX. Świadczy o tym również Dz 2,29-30, gdzie podkreśla się prorockie prerogatywy Dawida i zaznacza,

Najbardziej znaczącą implikacją kontynuowania życia było kontynuowanie relacji (lub odnowienie relacji) z Bogiem, jak to właśnie wyraża psalmista w Ps 16 (Harriman 2017, 246).

że Dawid mówi wyłącznie o swoim potomku, nie zaś o każdym, kto przestrzega przykazań – jak wynikałoby z tradycji mądrościowej wzmocnionej greckim przekładem psalmu.

Odwołanie się do tradycyjnej żydowskiej interpretacji mesjańskiej jest niewątpliwie uzasadnione na poziomie wewnątrztekstowym, gdzie nadawcą komunikatu jest Piotr, a jego odbiorcami przede wszystkim „synowie domu Izraela”, dla których Biblią środowiskową jest wersja hebrajska. Posłużenie się LXX kierowane jest jednak, jak powiedziano, do odbiorców także na innych poziomach. Dla nich znaczenie będzie miało określenie podmiotu mówiącego w psalmie jako ὁσος. Tytuł ten implikuje kilka wątków chrystologicznych, a właściwie strictly jesusologicznych. Po pierwsze – podkreśla pobożność Jezusa jako mesjasza, Jego uświęcenie (obdarowanie łaską) i poświęcenie (wybranie), a więc szczególne relacje z Bogiem. W tym względzie nie ma wyraźnych różnic pomiędzy חסיד a ὁσος. Po drugie – wskazuje na doskonałość Jezusa w wypełnieniu Prawa (por. Mt 5,17-18; Rz 10,4). Po trzecie – sugeruje Jego bezgrzeszność, która może wynikać oczywiście z wypełniania Bożych przykazań, ale może też być załączkiem późniejszej ontologii (2 Kor 5,21; Hbr 4,15) i nauki o niepokalanym poczęciu, znanej przecież autorowi Dz (Łk 1,31-33; por. Mt 1,18.20)¹³. Ponieważ tytuł ὁσος odnosił się również do kapłanów w środowiskach pogańskich (np. do kapłanów w Delfach), odbiorcy wirtualni i pierwsi odbiorcy historyczni mogli odczytać to jako kapłańskie prerogatywy Jezusa-mesjasza, podkreślane zresztą również w międzytestamentowym mesjanizmie żydowskim (np. qumrańskim).

Drugi ze zmienionych w LXX terminów to שחא – grób, dół. W tekście hebrajskim tworzy on paralelizm z Szeolem w w. 10 Ps 16:

¹³ W Łk 1,35 orientacja ontologiczna jest dużo bardziej widoczna, również na poziomie leksykalnym. Poczęty z Ducha Św. Jezus nazwany jest nie tylko „Synem Bożym”, ale również „świętym”. Użyty w rzeczownikowym znaczeniu termin ἅγιος nawiązuje wyraźnie do imienia Bożego (np. Iz 6,3).

Ponieważ nie zostawisz mojej duszy w Szeolu, nie dasz, by Twój wierny/pobożny/wybrany oglądał grób.

Paralelizm ten zakłócony został w tekście greckim, gdzie „grób” zastąpiono „rozkładem” [διὰφθορά]. W kontekście macierzystym cały wiersz 10 mógł mieć znaczenie metaforyczne i odnosić się do obietnicy, że ród Dawida nie wygaśnie, nie dotknie go zapomnienie, nie ustanie jego aktywność i nie zostanie odseparowany od Boga (jako antonimy grobu i Szeolu). „Grób” traktowany jest jako synonim (synekdocha) śmierci, na co wskazuje również paralelizm z Szeolem. Z czasem mogło to doprowadzić do przekonania, że potomek Dawida (mesjasz), w którym wypełni się ta obietnica, nie umrze – nie będzie oglądał grobu (czyli śmierci), ponieważ pojawi się na świecie w czasach ostatecznych.

Bardziej uniwersalna i kolektywna interpretacja w. 10 w duchu tradycji mądrościowej, odchodzi od personalnej interpretacji mesjańskiej, kładzie za to nacisk na elementy etyczne. Wspólna dla obu interpretacji pozostaje natomiast orientacja eschatologiczna. (Każdy) pobożny, który wypełnia Boże przykazania, mimo iż fizycznie umrze (w. 9: „Ucieszyło się więc moje serce i rozradowała moja chwała, a moje ciało spocznie bezpiecznie/zamieszka w bezpieczeństwie”), nie będzie oglądał śmierci (wiecznej), ponieważ przestrzeganie przykazań uchroni go od sądu. Potwierdza to w. 11, w którym poznanie „dróg życia” jest rozumiane jako poznanie i zrozumienie, na czym polega prawdziwe umiłowanie i wypełnianie Tory. Zbiega się to ponadto z rozpowszechnionym w czasach międzytestamentowych przekonaniem, że sprawiedliwi zmarli przebywają w innym miejscu niż zmarli bezbożni¹⁴, a w czasach ostatecznych zmartwychwstaną.

¹⁴ Harriman (Harriman 2017, 241nn) przekonuje, że obrazy Szeolu jako miejsca, gdzie przebywają wszyscy zmarli, są rzadkie; występują zaledwie dwa razy (Ps 89,49; Kz 9,10) i nawet teksty przed niewolą mówią o Szeolu jako przeznaczeniu nieprawych, co z pobożnymi – nie bardzo wiadomo. Po niewoli koncepcja, że dusze sprawiedliwych nie pozostają w Szeolu bardzo się umocniła, co widać zwłaszcza w literaturze międzytestamentowej. W przypadku Ps 16 bezpośrednim kontekstem mogłoby być przekonanie,

Tę eschatologiczno-rezurekcyjną interpretację jeszcze bardziej ułatwia LXX, która hebrajski קבר [grób] zastąpiła greckim pojęciem διαφθορα – „rozkład, skażenie, zepsucie”, a „bezpieczeństwo” [בטח] „nadzieją” [ἐλπίς]. Wśród biblistów panuje zgodność co do tego, że to greckie tłumaczenie hebrajskiego „grobu” jest dość swobodne (Ravasi 2007, 281). Można się oczywiście dopatrywać tutaj zależności metaforyczno-hamartologicznych częściowo utrzymanych w duchu tradycji sapiencjalnej: śmierć (symbolizowana przez hebr. „grób”) jest konsekwencją grzechu, który powoduje skażenie, zniszczenie i rozkład ludzkiej natury. Fraza „nie dasz swojemu świętemu oglądać rozkładu” oznaczałaby zatem zachowanie od grzechu, czyli przekroczenia Bożych przykazań i – jak dalej sugeruje w. 11 – „poznanie dróg życia”. Pobożne życie skutkuje „nadzieją” – jak podkreśla LXX przez wprowadzenie w w. 9 Psalmu pojęcia ἐλπίς – zmartwychwstania.

Autor wewnętrzny Dz potraktował jednak tekst LXX literalnie, a przez to jezusologicznie. Chodziło o pokazanie, że Jezus – zanim został wzbudzony z martwych – przebywał w grobie na tyle krótko, że jego ciało nie uległo rozkładowi¹⁵. Wydaje się jednak, że do tej interpretacji bardziej niż grecka „nadzieja” pasowałoby też hebrajskie „bezpieczeństwo” [בטח] z w. 9. Pierwotnie „pozostawienie/zamieszkanie ciała w bezpieczeństwie” mogło być rozumiane jako bezpieczeństwo fizyczne związane z życiem doczesnym. W etyczno-rezurekcyjnym kontekście sapiencjalnym omawiana fraza mogłaby nawiązywać do zwyczajów pogrzebowych Żydów, w których istotnym elementem był godny pochówek ciała i ochrona przed jego zbezczeszczeniem. To literalne sepulkralne

że dusze sprawiedliwych nie pozostają w Szeolu, ale idą bezpośrednio do Boga. Może to wskazywać na pochodzenie psalmu z czasów powygnaniowych, a nawet – jak chcą niektórzy powołując się na użycie terminu dysh – z czasów machabejskich, kiedy to przekonane o innej egzystencji pośmiertnej sprawiedliwych i niesprawiedliwych stało się powszechne; zob. też Terrien 2003, 181.

¹⁵ Por. historię Łazarza – J 11,1-44, zwłaszcza w. 39, gdzie mowa jest, że Łazarz już czwarty dzień przebywa w grobie i cuchnie.

znaczenie „zachowania ciała w bezpieczeństwie” z łatwością można by odnieść do śmierci i czynności towarzyszących pochówkowi Jezusa (por. Mt 27,51-60; Mk 15, 43-46; Łk 23,50-56; J 19,31-42), a nawet do ochrony ciała Jezusa w grobie przed próbą wykradzenia go przez uczniów (por. Mt 27,64-66; 28,4). Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że dosłowna sepulkralna interpretacja oparta na tekście hebrajskim Ps 16,9 stanowi dobry wstęp do zindywidualizowanej, skoncentrowanej na Jezusie interpretacji sepulkralno-rezurekcyjnej opartej na tekście LXX Ps 16[15],10 i do polemiki z rezurekcyjno-eschatologiczną kolektywną tradycją mądrościową.

Na tej literalnej lekturze opiera zresztą hagiograf dalszą argumentację, na poziomie kazania Piotra ewidentnie skierowaną do Żydów, na pozostałych poziomach prawdopodobnie polemizującą z sapiencjalną uniwersalizującą kolektywną reinterpretacją Psalmów. W argumentacji w Dz 2,29 hagiograf nie odnosi się już do tekstu LXX, lecz wydaje się powracać do tekstu hebrajskiego, ponieważ mówi o „grobie” [μνημα], a nie o rozkładzie. Może to świadczyć o podobnej strategii, jak ta zastosowana wobec Ps 18[17],5, i o wykorzystaniu jakichś semickich źródeł przy rekonstrukcji kazania Piotra. Równocześnie potwierdzona zostaje poprzednia konstatacja, że w przeciwieństwie do kontekstu macierzystego, grecki „rozkład” i jego hebrajski ekwiwalent – „grób” – potraktowane zostały dosłownie: Dawid nie mógł mówić o swoim grobie, ponieważ miejsce jego pochówku – „grób” – jest powszechnie znane. Mógł jednak prorokować o czasach współczesnych odbiorcom kazania lub bardzo niedawnych – i to zostało mocno podkreślone w komunikacie skierowanym do Żydów (Dz 2,30-32) (Kaiser 1980, 230). Nadawca tego komunikatu – Piotr – stosuje przy tym skuteczną strategię perswazyjną opartą na afirmacji przekonań słuchaczy: chce pokazać, że pierwotna interpretacja profetyczno-mesjańska żywa wśród Żydów w latach 30. I w. (oraz w latach 80.) jest dobrą drogą do właściwego chrystologicznego/jezusologicznego zrozumienia Ps 16, należy tylko pójść krok dalej i uznać Dawida za tradenta, a nie za ostatecznego beneficjenta Bożej

obietnicy¹⁶. Beneficjentem – mimo poniesionej śmierci – jest Jezus wzbudzony z martwych zgodnie z prorocstwem Dawida.

Widać więc, że choć wcześniej, zwłaszcza w czasach rozkwitu literatury sapiencjalnej, można było hebrajski tekst Ps 16[15],8-10 interpretować rezurekcyjnie, jako oczekiwanie zmartwychwstania sprawiedliwych w czasach ostatecznych, to LXX zawężyła tę interpretację, wskazując bliskość tych czasów. Świadczy o tym różnica pomiędzy hebrajskim „nieoglądaniem grobu” – co sugeruje nieokreśloność czasową – i greckim „nieoglądaniem rozkładu” – co sugeruje niedopuszczenie do rozkładu ciała znajdującego się w grobie, które metaforycznie należy rozumieć jako bardzo krótki czas. Wciąż jednak obietnica pozostała niezrealizowana, znajduje się w sferze eschatologicznej „nadziei”, co zresztą też podkreśla LXX. Autor wewnętrzny Dz wykorzystał ten zawężający potencjał LXX i nie tylko zindywidualizował wymiar obietnicy (przez co zresztą nawiązał do pierwotnego kontekstu związanego z potomkiem Dawida), ale też – stosując peszeryzację – udowadnia odbiorcom na wszystkich poziomach, że prorocstwo zostało spełnione w osobie Jezusa, który został wzbudzony z grobu, zanim Jego ciało uległo rozkładowi.

Jednocześnie odwołanie się do naturalistycznego literalnego rozkładu, a nie do grobu, który ma, jak się wydaje, większy potencjał metaforyzujący, osłabia wcześniejsze nieco doketystyczne sformułowanie z Ps 18[17],5 o „rozwiązaniu bólów śmierci”. Wskazuje bowiem, że śmierć Jezusa była realna i gdyby nie zmartwychwzbudzenie oraz ochrona/bezpieczeństwo ciała w grobie (Ps.16,9 w wersji hebrajskiej), ciało Jezusa uległoby rozkładowi.

Rezurekcyjna interpretacja Ps 16[15],10 pociąga też inne spojrzenie na w. 11, przede wszystkim na sformułowanie „drogi życia” [hebr.

¹⁶ Można się zastanawiać, dlaczego tak, wydawałoby się, istotny z punktu widzenia chrześcijaństwa Ps 16 dowodzący zmartwychwstania Chrystusa jest cytowany w NT tylko dwa razy. Nie ma do niego żadnych odniesień w listach Pawła, choć w nauczaniu apostoła rekonstruowanym przez Łk w Dz 13,35 argumentacja zaczerpnięta z Ps 16,10 się pojawia.

מֵאֵרֶה חַיִּים gr. ὁδὸς ζωῆς]. Tutaj tekst przekładu greckiego nie odbiega od hebrajskiego tekstu źródłowego (różnice w tłumaczeniu dotyczą tylko liczby). Powiedziano już, że „drogi życia” należą do tych elementów, eksponowanych przez tradycję mądrościową jako przestrzeganie przykazań, które prowadzą do osiągnięcia sprawiedliwości, a tym samym do uniknięcia sądu. Tymczasem w interpretacji chrystologiczno-rezurekcyjnej dominantę stanowią treści eschatologiczne. „Droga życia” to w tym kontekście przejście ze śmierci do życia, droga, którą jak dotąd pokonał tylko Jezus. Prowadzi ona do wywyższenia, czyli „napęlenia radością i rozkoszą w obecności Boga” (Ps. 16[15],11 por. Dz 2,33). Tutaj również tekst LXX jest ekwiwalentny do tekstu hebrajskiego.

Przywoływanego kilkakrotnie kolektywnego eschatologicznego kontekstu Ps 16[15],8-11 świadomi powinni być żydowscy odbiorcy kazania Piotra. Trudno stwierdzić, czy mieli tę świadomość pierwsi historyczni odbiorcy Dz wywodzący się głównie z etnochrześcijan. Nerozstrzygnięte pozostaje, czy autor wewnętrzny Dz zakładał, że ten eschatologiczny kontekst odczytają wirtualni adresaci, choć eschatologiczny charakter całego kazania Piotra (począwszy od typowej wzmianki z prorocstwa Joela „i stanie się w dniach ostatnich...”, poprzez zmartwychwstanie Jezusa jako znak końca czasów i Jego wywyższenie jako nastanie zapowiedzianego panowania potomka Dawida, na spełnieniu obietnicy zesłania Ducha Świętego kończąc) zdaje się to potwierdzać. Niemniej kontekst eschatologiczny samego Ps 16[15] można uznać za pewną nadwyżkę sensów na poziomie odbiorców konkretnych. Pozwala to potraktować cytat – bez komentarza Piotra – zinterpretowany chrystologiczno-rezurekcyjnie jako nadzieję i zapowiedź zmartwychwstania wszystkich wierzących. Kluczowy dla tej interpretacji byłoby wiersz pierwszy: „Miałem Pana zawsze przed sobą”. Tytuł Pan wskazuje tu na Jezusa Chrystusa, który zmartwychwstał jako pierwszy i stał się dla swoich wyznawców gwarantem wypełnienia obietnicy zmartwychwstania (por. 1 Kor 15,12-20). Jego wywyższenie z kolei (Dz 2,28) jest zapowiedzią obcowania sprawiedliwych z Bogiem. W tym świetle pojęcie

„ścieżki życia” traci nieco swój mądrościowy rys na rzecz przesunięcia kerygmaticzno-soteriologicznego. Credo z Dz 2,23-24, powtórzone w Dz 2,36 (por. Dz 4,10) ilustrowane cytatem z Ps 16[15], a następnie z Ps 110[109] staje się wyznaniem wiary prowadzącym do zbawienia (por. Dz 4,12; Rz 10,9).

Podsumowanie

Choć wydaje się, że autor wewnętrzny Dz rekonstrukcję kazania Piotra w Dz 2,14-36.38-39, a zwłaszcza ww. 24-38, gdzie cytuje Ps 18[17],5 i 16[15],8-11, opiera na tekście LXX, to analiza wykazała, że przywołanie tekstu greckiego może być wtórne. Na tekst hebrajski jako źródłowy wskazuje niezbyt zgrabny septuagintyzm „rozwiązać bóle śmierci”, który zyskuje logikę i spójność, gdy zamiast „bólów śmierci” przywoła się hebrajskie sformułowanie „więzy śmierci” z Ps 18[17],5. Podobnie odwołanie w komentarzu Piotra do „grobu” – jak jest w tekście hebrajskim Ps 16[15],27 a nie do „rozkładu” – jak podaje LXX, może wskazywać, że pierwotnie komentowany był tekst hebrajski. Oznaczałoby to, że hagiograf rekonstruując kazanie, opierał się na jakichś źródłach semickich. Ze względu na to, że Biblią środowiskową jego hellenochrześcijańskich odbiorców (zarówno wirtualnych, jak i pierwszych historycznych adresatów) była LXX, zdecydował się zastąpić tekst hebrajski cytatami z LXX. Odejście, a nawet polemika z mądrościową kolektywną i etyczną interpretacją Psalmu 16[15] w czasach hellenistycznych oraz powrót do starszego kontekstu mesjańskiego i zaakcentowanie obietnicy związanej z domem i potomkiem Dawida, potwierdza to spostrzeżenie. Przekonanie, że obietnica ta wypełniła się w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa opiera się już jednak w przeważającej mierze na literalnej lekturze Ps 16[15],10 w wersji greckiej (naturalistyczny „rozkład” [διαφθορά] [ciała] zastąpił sprzyjający metaforycznemu rozumieniu „grób” [קבר]). W świetle chrystologiczno-rezurekcyjnej interpretacji Ps 16[15] nowego – soteriologicznego – znaczenia nabiera też fraza z Ps 18[17],5, ale przede wszystkim w wersji hebrajskiej: przez zmartwychwstanie Jezusa

rzeczywiście „rozwiązane zostały więzy śmierci”. Wersja grecka – „rozwiązanie bólów [porodowych] śmierci” wymaga więcej nieoczywistych operacji metaforycznych, które lepiej wpisują się w nadwyżkę sensów¹⁷.

Rozpoznanie bardziej związanego z tradycją mądrościową i eschatologią greckiego kontekstu Ps 16[15] można uznać za nadwyżkę sensów w kazaniu Piotra, która choć nie odgrywa decydującej roli w rozumieniu tekstu kazania, pozwala na wyeksponowanie nadziei zmartwychwstania wierzących w czasach ostatecznych i przejście tej samej „ścieżki życia”, którą jako pierwszy przeżył Jezus.

Bibliografia

- Bolecki, Włodzimierz. 1998. *Pre-teksty i teksty*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Głowiński, Michał. 1997. *Narracje literackie i nieliterackie*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych «Universitas».
- Harriman, K. R. 2017. „For David Said Concerning Him: Foundations of Hope in Ps 16 and Acts 2.” *Journal of Theological Interpretation* 11/2: 239-257.
- Kaiser, Walter C. 1980. „The Promise to David in Psalm 16 and its Application in Acts 2,25-33 and 13,32-37.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 23: 219-229.
- Klinkowski, Jan. 2000. *Zużytkowanie Starego Testamentu w Nowym*. Legnica: Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Legnickiej.
- Lindars, Barnabas. 1961. *New Testament Apologetic*. London: SCM Press.

¹⁷ Próbę taką, choć w nieco innym kontekście, podejmuje Ravasi 2007, 280. Twierdzi on, że grób jest nie tylko synonimem śmierci, ale można go też postrzegać jako „łono śmierci”, które „Bóg może przemienić w łono matczyne rodzące nowe i nieoczekiwane życie”. Korzystając z tego obrazu można powiązać „łono śmierci” z „bólami porodowymi śmierci”. Oznacza to, że grób (śmierć) Jezusa rodzi nowe życie rozumiane w kategoriach soteriologicznych, czyli staje się dla wierzących początkiem życia wiecznego, życia w Chrystusie, którego nie jest w stanie przerwać fizyczna śmierć (por. Flp 1,21).

- Mitosek, Zofia. 1998. *Teorie badań literackich*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ravasi, Gianfranco. 2007. *Psalmy. Wprowadzenie i Psalmy 1-19 (wybór) cz. I*, tłum. Patrycja Mikulska. Kraków: Wydawnictwo Salwator.
- Stählin, Gustav. 1973. *Gli Atti degli Apostoli*. Brescia: Paideia Editrice.
- Terrien, Samuel. 2003. *The Psalms. Strophic Structure and Theological Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wojciechowska, Kalina. 2008. „Tajemnice narracji pierwszoosobowej, czyli periplus w *Dziejach Apostolskich*.” *Biblica et Patristica Thorunirsia* 1: 35-53.
- Wojciechowski, Michał. 1996. *Jezus jako święty w pismach Nowego Testamentu*. Warszawa: Vocatio.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LXI

Zeszyt 4

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2019

REDAGUJE KOLEGIUM

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT – sekretarz redakcji

MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański, ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Skład komputerowy – Jerzy Sojka

W związku z wprowadzaniem równoległej publikacji czasopisma w wersji papierowej i elektronicznej Redakcja „Rocznika Teologicznego” informuje, iż wersją pierwotną jest wersja papierowa.

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANSH [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]

PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.

All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem

Wydawnictwa Naukowego ChAT

ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55

Nakład: 100 egz., objętość ark. wyd.: 12,6

Druk: druk-24h.com.pl

ul. Zwycięstwa 10,

15-703 Białystok

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

- KALINA WOJCIECHOWSKA, *Rekontekstualizacja i reinterpretacja Psalmu 18[17], 5a i Ps 16[15], 8-11 w kazaniu Piotra w Dz 2, 22-33*..... 587
- JERZY OSTARCZUK, *Кириллическое рукописное Евангелие-апракос конца (втор. пол.?) XII в.: Национальная библиотека св. Кирилла и Мефодия в Софии № 25, Одесский Археологический музей № 59625 и Библиотека Российской академии наук в Санкт-Петербурге № 4.5.22. Проблема типологической классификации*..... 611
- СЕРГЕЙ ШУМИЛО, *Участие в антиуниинном сопротивлении в Украине игумена Афонского Пантелеимонова монастыря архимандрита Матфея и его связи с Иоанном Вишенским и Киприаном Острожаниным*..... 631
- ANDRZEJ BACZYŃSKI, *Trynitarny wymiar tajemnicy Kościoła* 651
- ARTUR ALEKSIEJUK, *Naukowo-badawcza eksploracja ludzkich zarodków w dyskursie bioetyczno-teologicznym wybranych Kościołów ewangelicko-reformowanych*..... 675
- JAKUB KOSTIUCZUK, *Dlaczego prawosławni świętowali Wielkanoc tydzień później?* 723
- ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK, *Niepewność poznawcza jako element liberalnego kwakryzmu* 743
- RENATA NOWAKOWSKA-SIUTA, *Autopercepcje przyszłych nauczycieli w konfrontacji z funkcjami i zadaniami współczesnego uniwersytetu* 763
- TADEUSZ J. ZIELIŃSKI, *Nauczanie religii a kwestia neutralności światopoglądowej i świeckości szkoły w Polsce* 785

MATERIAŁY

- BOGUSŁAW MILERSKI, *Kazanie inauguracyjne (J 1, 1-5)* 811
- JOANNA TOKARSKA-BAKIR, *Odwaga* 817
- TADEUSZ J. ZIELIŃSKI, *Dwa międzywojenne projekty ustaw o uznawaniu związków religijnych w Polsce* 825

RECENZJE

- Orłowski, Mariusz. 2018. *Puławscy zielonoświątkowcy. Kościół Chrześcijań-
jan Wiary Ewangelicznej w Puławach w latach 1991-1995*. Warszawa:
Wydawnictwo Naukowe Semper, ss. 115 (JAN MIRONCZUK)..... 833
- Stella-Sawicki, Marek A. 2018. *A Contextual Chronology of The Sovereign
Military Hospitaller Order of St John of Jerusalem of Rhodos and of
Malta. Defence of the Faith and humble Service of the Poor and the Sick
1099-2018 A.D. Without a final chapter*. Londinium: MSS Consulting
London, ss. 500 (ANDRZEJ F. DZIUBA)..... 837

KRONIKA

- IV Studencko-Doktorancka Konferencja Naukowa Teologów (7-8 czerwca
2019)* (ARTUR JEMIELITA)..... 845
- Inauguracja roku akademickiego 2019/2020 (3 października 2019)*
(JERZY BETLEJKO)..... 849
- Konferencja Rzecznika Praw Obywatelskich i Chrześcijańskiej Akademii
Teologicznej w Warszawie pt. „(Nie)zapomniane cmentarze” (23 paź-
dziernika 2019)* (TADEUSZ J. ZIELIŃSKI)..... 853
- Konferencja naukowa: „Ulryk Zwingli. 500 lat Reformacji w Zurychu”
(6 listopada 2019)* (RAFAŁ MARCIN LESZCZYŃSKI, AGNIESZKA TERESA
TYS)..... 857
- Wykaz autorów 860
- Recenzenci „Rocznika Teologicznego” w roku 2019 861

Contents

ARTICLES

- KALINA WOJCIECHOWSKA, *Recontextualization and Reinterpretation of Psalm 18 [17]:5a and Psalm 16 [15]:8-11 in Peter's First Speech (Acts 2:22-33)*..... 587
- JERZY OSTAPCZUK, *Cyrillic Lectionary Gospel Manuscript from the end (2nd half?) of 12th century: Cyril and Methodius National Library of Bulgaria No 25, Odessa Archaeological Museum No 59625 and Library of Russian Academy of Science in Saint-Petersburg No 4.5.22. Typological Classification*..... 611
- SERGEJ ŠUMILO, *Participation in the Anti-Union Resistance in Ukraine of the Abbot of the Athos Panteleimon Monastery Archimandrite Matthew and the Aphonites John Vishensky and Kiprian Ostrozhnin*..... 631
- ANDRZEJ BACZYŃSKI, *The Trinitarian Dimension of the Mystery of the Church*..... 651
- ARTUR ALEKSIEJUK, *Scientific Exploration into Human Embryos in the Bio-ethical Discourse of Selected Evangelical Reformed Churches* 675
- JAKUB KOSTIUCZUK, *Why did Orthodox believers celebrate Easter a week later?* 723
- ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK, *Cognitive Incertitude as an Element of Liberal Quakerism* 743
- RENATA NOWAKOWSKA-SIUTA, *Agency and communion. Future teachers' self-perceptions in confrontation with functions and tasks of contemporary University* 763
- TADEUSZ J. ZIELIŃSKI, *Teaching of religion and the issue of worldview neutrality and secular character of schools in Poland*..... 785

MATERIALS

- BOGUSŁAW MILERSKI, *Inaugural sermon (Joh. 1:1-5)*..... 811
- JOANNA TOKARSKA-BAKIR, *Courage*..... 817
- TADEUSZ J. ZIELIŃSKI, *Two interwar bills on the recognition of religious associations in Poland* 825

REVIEWS

- Orłowski, Mariusz. 2018. *Puławscy zielonoświątkowcy. Kościół Chrześcijań-
jan Wiary Ewangelicznej w Puławach w latach 1991-1995*. Warszawa:
Wydawnictwo Naukowe Semper, pp. 115 (JAN MIRONCZUK)..... 833
- Stella-Sawicki, Marek A. 2018. *A Contextual Chronology of The Sovereign
Military Hospitaller Order of St John of Jerusalem of Rhodos and of
Malta. Defence of the Faith and humble Service of the Poor and the Sick
1099-2018 A.D. Without a final chapter*. Londinium: MSS Consulting
London, pp. 500 (ANDRZEJ F. DZIUBA)..... 837

CHRONICLE

- IV Student-Doctoral Scientific Theological Conference (7-8 June 2019)*
(ARTUR JEMIELITA)..... 845
- Inauguration of the academic year 2019/2020 (3 October 2019)*
(JERZY BETLEJKO)..... 849
- The conference of the Ombudsman and the Christian Theological Academy
in Warsaw entitled: "(Un)forgotten cemeteries" (23 October 2019)*
(TADEUSZ J. ZIELIŃSKI) 853
- Scientific conference: "Ulrich Zwingli. 500 years of the Reformation in
Zurich" (6 November 2019)* (RAFAŁ MARCIN LESZCZYŃSKI, AGNIESZKA
TERESA TYS)..... 857
- List of authors 860
- List of reviewers of "Theological Yearbook" in 2019 861

Wykaz autorów

Kalina Wojciechowska, k.wojciechowska@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Jerzy Ostapczuk, jostap@wp.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa.

Sergej Šumilo, sergshumilo@gmail.com, 126 Velyka Vasyl-kivska St., office 1, Kyiv, Ukraine, 03150

Andrzej Baczyński, xbaczynski@op.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Artur Aleksiejuk, a.aleksiejuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Jakub Kostiuczuk, abpjakub@orthodox.bialystok.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Zbigniew Kaźmierczak, zkazmierczak@gmail.com, Uniwersytet w Białymstoku, Instytut Filozofii, Pl. NZS 1, 15-420 Białystok

Renata Nowakowska-Siuta, r.nowakowska@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Tadeusz J. Zieliński, tjz@onet.eu, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Joanna Tokarska-Bakir, joanna.tokarska-bakir@ispan.waw.pl, Instytut Sławiastyki PAN, ul. Bartoszewicza 1b m. 17, 00-337 Warszawa