

Ks. Krzysztof SIWEK

## PSALM 8 W BIBLIJ HEBRAJSKIEJ I GRECKIEJ STUDIUM PORÓWNAWCZE

**Treść:** 1. Tekst symultaniczny psalmu według BHS i LXX; 2. Analiza filologiczna tekstu; 3. Uwagi końcowe na marginesie przekładu; 3. 1. Analiza literacka Psalmu; 3. 2. Symbolika Psalmu; 3. 3. Hermeneutyka chrześcijańska Psalmu.

**Słowa kluczowe:** Septuaginta, Psalmi, hebrajska i grecka tradycja, interpretacja.

**Keywords:** Septuagint, Psalms, Hebrew and Greek Tradition, Interpretation.

Niniejsze przedłożenie stawia sobie za cel porównawczą lekturę Psalmu 8. Ta lektura zostanie podjęta w dwóch płaszczyznach badawczych. Pierwsza obejmuje paralelne zestawienie tekstów wywodzących się w Tradycji hebrajskiej biblijnego Izraela (BH) oraz tekstu, który stanowi grecką interpretację tejże Tradycji (BG). Następnie dokonamy bardzo wnikliwej analizy filologicznej obydwu Tradycji z zaznaczeniem istniejących pomiędzy nimi różnic w aspekcie zarówno semantycznym jak i morfologiczno-składniowym. Podejmiemy także próbę wyjaśnienia tych różnic w oparciu o kontekst biblijny oraz klasyczny. Ta część będzie miała charakter wybitnie analityczny. Druga płaszczyzna badawcza to próba podjęcia syntezy literackiej i egzegetycznej z uwzględnieniem obydwu Tradycji. W ramach tej refleksji wskażemy na symboliczne znaczenie Psalmu w oparciu o syntezę leksemów tworzących treść Psalmu. Na koniec podamy niektóre wskazania dotyczące chrześcijańskiej hermeneutyki Psalmu.

### 1. Tekst symultaniczny psalmu według BHS<sup>1</sup> i LXX<sup>2</sup>.

Umieszczamy paralelnie tekst Psalmu 8 przekazanego w tradycji Biblii Hebrajskiej i tradycji Biblii Greckiej. W przypadku pierwszego z nich posłużymy się tekstem spółgłoskowym, aby móc rozszerzyć jego pole interpretacyjne. W pierwszej fazie poniższego studium dokonamy przekładu tradycji, aby móc przejść do wnikliwej analizy porównawczej obydwu tekstów, wskazując na różnice i próbując je wyjaśnić.

---

<sup>1</sup> Tekst w oparciu o: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, wyd. K. Elliger – W. Rudolph, Stuttgart 1997<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Tekst w oparciu o: *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graeca iuxta LXX interpretes*, red. A. RAHLFS, t. 2, Stuttgart 1971.

<sup>1</sup> εἰς τὸ τέλος ὑπὲρ τῶν ληνῶν ψαλμὸς τῷ Δαυιδ	על-הגתית מזמור לדוד למנצח <sup>1</sup>
<sup>2</sup> κύριε ὁ κύριος ἡμῶν ὡς θαυμαστὸν τὸ ὄνομά σου ἐν πάσῃ τῇ γῆ ὅτι ἐπήρθη ἡ μεγαλοπρέπειά σου ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν	יהוה אדנינו <sup>2</sup> מה-אדיר שמך בכל-הארץ אשר תנה הודך על-השמים
<sup>3</sup> ἐκ στόματος νηπιῶν καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον ἕνεκα τῶν ἐχθρῶν σου τοῦ καταλῦσαι ἐχθρὸν καὶ ἐκδικητήν	מפי עוללים <sup>3</sup> וינקים יסדת עז למען צורריך להשבית אויב ומתנקם
<sup>4</sup> ὅτι ὄψομαι τοὺς οὐρανοὺς ἔργα τῶν δακτύλων σου σελήνην καὶ ἀστέρας ἃ σὺ ἐθεμελίωσας	-אראה שמיך מעשי אצבעתיך <sup>4</sup> כי ירח וכוכבים אשר כוננתה
<sup>5</sup> τί ἐστιν ἄνθρωπος ὅτι μιμηθήσκη αὐτοῦ ἢ υἱὸς ἀνθρώπου ὅτι ἐπισκέπη αὐτόν <sup>6</sup> ἠλάττωσας αὐτόν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους δόξη καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν	מה-אנוש כי-תזכרנו <sup>5</sup> ובן-אדם כי תפקדנו וּתחסרהו מעט מאלהים <sup>6</sup>
<sup>7</sup> καὶ κατέστησας αὐτόν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ	וכבוד והדר תעטרهו תמשילהו במעשי יריך <sup>7</sup>
<sup>8</sup> πρόβατα καὶ βόας πάσας ἔτι δὲ καὶ τὰ κτήνη τοῦ πεδίου	כל שתה תחת-רגליו צנה ואלפים כלם <sup>8</sup> ונם בהמות שדי
<sup>9</sup> τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τοὺς ἰχθύας τῆς θαλάσσης τὰ διαπορευόμενα τρίβους θαλασσῶν	צפור שמים ודגי הים <sup>9</sup> עבר ארחות ימים
<sup>10</sup> κύριε ὁ κύριος ἡμῶν ὡς θαυμαστὸν τὸ ὄνομά σου ἐν πάσῃ τῇ γῆ	יהוה אדנינו <sup>10</sup> מה-אדיר שמך בכל-הארץ

## 2. Analiza filologiczna tekstu

### 1. BG

Na zakończenie, na tłocznię (wina).  
Psalm odnoszący się do Dawida.

### BH

Temu, który prowadzi chór według  
(melodii) Gittit. Pieśń Dawida.

Tradycja hebrajska wskazuje wyraźnie na sposób wykonania psalmu, dając konkretne wskazówki temu, kto prowadzi chór. Rdzeń, który tu występuje (נצח) w koniugacji intensywnej Pi wraża ideę nadzorowania czegoś, np. rozmaitych prac związanych z budową świątyni (por. Ezd 3, 8; Krn 23, 4; 2 Krn 2, 1.17). Jednak najbardziej znana forma tego rdzenia (partp. z przyimkiem: ל) pojawia się w tytułach ponad 50 psalmów. Takie znaczenie można skojarzyć z nominalną funkcją tego rdzenia (נצח), który oznacza „majestat”, „chwałę” oddawaną Bogu (por. 1 Krn 29, 11; Iz 63, 6; Lm 3, 18). Spotykamy go także w wyrażeniach typu: „przez wieczność” (לנצח נצחים), por. Iz 34, 10, gdzie wpisuje się w inne pole semantyczne określające czas trwania czegoś. W Jr 15, 18 ten rdzeń posłużył do wyrażenia bezkresności bólu Boga (למה היה כאבי נצח). Te znaczenia można sprowadzić do wspólnej idei. Chodzi o ukazanie intensywności i szeroko zakrojonej przestrzeni działania: pracy, wyrażania chwały czy mówienia o własnym bólu. Stąd w psalmach staje się *terminus technicus*, zawierający w sobie powyższe idee.

Wyrażenie: εἰς τὸ τέλος jest *terminus technicus* stosowane przez greckiego tłumacza wobec hebrajskiego wyrażenia: לנצח. W niektórych psalmach (np. 12, 2) rzeczownik w tym wyrażeniu występuje bez rodzajnika, zatem jako pojęcie abstrakcyjne. W takim przypadku może mieć konotacje eschatologiczne i opisywać czasy ostateczne. W przypadku Ps. 8, 1 pojawia się z rodzajnikiem, sugerując jakieś konkretne zakończenie wykonywanej czynności. Wydaje się zatem, że chodzi tu po prostu o opisanie zakończenia okresu winobrania.

Hebrajski termin גתית jest dość niejasny i trudny w przekładzie. W BH pojawia się tylko trzykrotnie (Ps 8, 1; 81, 1; 84, 1), co z pewnością nie ułatwia jego identyfikacji. Wspomniane teksty mają identyczny schemat: ל z partp. rdzenia נצח + על + גתית (zawsze z przedimkiem określonym) + ל z formą nominalną, por.: למנצח על-הגתית לבני-קרח (Ps. 81, 1); למנצח על-הגתית לאסף (Ps. 84, 1). Może być także rozumiany jako nazwa własna: „według (melodii) Gittit”. Tak proponuje tłumaczyć ten zwrot większość komentatorów<sup>3</sup>. Tekst LXX tymcza-

<sup>3</sup> H. J. KRAUS, *Psalms 1-59 (A Continental Commentary)*, Fortress Press: Minneapolis 1993, 31; G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, t. 1 (1-50), Edizioni Dehoniane: Bologna 2002, 177; G. GOLDINGAY, *Psalms. Vol. 1: Psalms 1-41* w: T. Longman III (red.), *Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms*, Baker Academic. Grand Rapids: Michigan 2009, 154. Autor tego komentarza zauważa, że rzeczownik może być uznany za formę rodzaju żeńskiego, oznaczającą osobę pochodzącą z Gat. Można również zinterpretować to wyrażenie w świetle 1 Krn 13, 13n; 16, 4n, gdzie pojawia się postać Obed-Edoma, lewity, pochodzącego z Gat. J. W. Roslon sugeruje, że

sem proponuje bardzo jednoznaczne brzmienie tego tekstu wprowadzając rzeczownik: ἡ ληρός, który oznacza prasę do wyciskania winogron lub oliwek. W tym duchu LXX odczytuje trzy psalmy: 8, 80 i 83 nazywając je pieśniami przy wyciskaniu winogron. Taka interpretacja pochodzi zapewne stąd, że całe wyrażenie: ὑπὲρ τῶν ληνῶν, które oddaje hebrajskie: על-הגתית, autor LXX błędnie wyprowadził od rzeczownika: גת, który oznacza „tłocznię”, gdzie wyciskano wino bądź oliwę<sup>4</sup>. „Błąd” autora przekładu mógł być jednak podyktowany względami interpretacyjnymi. Dzięki temu umieszcza on psalm w kontekście końca zbioru winogron, to znaczy wczesną jesienią, czyli na święto Nowego Roku (*Rosz Haszana*)<sup>5</sup>.

Hebrajski rzeczownik: מזור jest praktycznie synonimem: שיר i może oznaczać „pieśń” jak i „psalm”, a zatem szczególny rodzaj pieśni. Ten pierwszy oznacza pieśń z akompaniamentem instrumentów, zaś שיר opisuje raczej śpiew wokalny, który charakteryzuje się lirycznym przebiegiem linii melodycznej bez wyraźnego skoku interwałów, charakteryzującego się wiązaniem poszczególnych elementów ze sobą w formie legato. Jest to zatem typowy przykład tego, co dziś możemy określić jako kantylenę<sup>6</sup>. LXX termin hebrajski oddaje przez: ὁ ψαλμός, który jest związany z ideą śpiewu z towarzyszeniem gry na instrumentach. Hebrajskie wyrażenie: לדרור może być odczytane dwojako. Najpierw jako *status constructus* („pieśń Dawida”)<sup>7</sup>, ale także można je potraktować jako formułę dedykacji: Psalm zadedykowany (poświęcony) Dawidowi. W tym względzie tradycja grecka zdaje się być jednoznaczna. Wyrażenie: τῷ Δαυιδ zinterpretowane jako *dativus commodi* należy tłumaczyć raczej jako „odnoszący się do Dawida, na cześć Dawida, na korzyść Dawida”, niż „Psalm Dawida, czyli skomponowany przez Dawida”.

2. BG  
Panie, Panie nasz,  
jak wspaniałe (jest) imię twoje w  
całej tej ziemi,  
gdyż została wypełniona dostojność  
twoja ponad niebiosami.

BH  
YHWH, Panie nasz  
jak pełne majestatu jest Twoje Imię  
na całej ziemi  
chcę czcić Twój majestat ponad  
niebiosami.

Właściwy tekst Psalmu rozpoczyna inwokacja, która zawiera dwa apelatywy Boga umieszczone obok siebie. Pierwszy z nich, to tetragram, a zaraz obok nazwa pospolita: דָּוִד, która oznacza niepodzielnie władającego króla (por. Ps 97, 5; 135, 5;

---

może chodzić o bliżej nieokreślony instrument muzyczny, por. *Zammeru Maskil. Filologiczny komentarz do księgi Psalmów*, t. 1, ATK: Warszawa 1985, 73.

<sup>4</sup> Por. G. BORNKAMM, ληρός w: G. Kittel (red.) TDNT IV, WM.B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids: Michigan 1986, 254.

<sup>5</sup> W ślad za tradycją LXX zdaje się także iść św. Hieronim, który wprowadza tutaj wyrażenie: *pro torcularibus* (od torculum „wytlaczalnia”).

<sup>6</sup> Por. H. J. KRAUS, dz. cyt., 22.

<sup>7</sup> Poetycki sposób wyrażania *status constructus*. Por. K. SIWEK, *Awotenu sipperu lanu. Język hebrajski. Kurs podstawowy i średni* (LS 2, red. K.Siwiek), Verbinum: Warszawa 2013, §25.

147, 5; 1Krl 1, 11. 43. 47). Imię Boga zostało określone jako „pełne majestatu” (אֲדִיר)<sup>8</sup>. Majestat kryje w sobie zarówno przerażenie jak i chwałę. Bóg jest potężniejszy niż to, co stworzył (por. Ps 92, 4). Majestat Boga nie tylko istnieje sam w sobie, ale przede wszystkim „udziela się” i obejmuje „całą ziemię”. Bóg czyni się w ten sposób obecny w stworzeniu i pośród niego. Z drugiej strony, żadne stworzenie nie może równać się z majestatem Stwórcy, to znaczy nie może stać się bogiem.

Ostatni stych tej antyfony przysparza problemów translatorskich. Konstrukcja złożona z partykuły względnej i imperatywu rdzenia: נָתַן<sup>9</sup> jest dość kłopotliwa do wyjaśnienia i interpretacji w tym kontekście. Gdyby przyjąć taką właśnie formę czasownika, musielibyśmy wyeliminować partykułę i wówczas tekst brzmiałby następująco: *Położ Twój majestat ponad niebiosy*. Kolejna możliwość odczytania tekstu wiąże się z potraktowaniem rdzenia: נָתַן jako perfectum koniugacji Pu. Wówczas tekst wyglądałby następująco: *którego chwała jest dana*. Zaletą takiego rozwiązania jest utrzymanie partykuły względnej. Jednak w BH taka forma nie występuje. Ten fakt nie eliminuje oczywiście takiej możliwości, ale ją ogranicza. Inna próba odczytania tekstu prowadzi do interpretacji formy w oparciu o rdzeń: תָּנָה. Mielibyśmy do czynienia z perfectum koniugacji Pi, gdzie wyraża się ideę opisywania, powtarzania czegoś w kontekście wykonywania pieśni (np. refrenu). Byłby to zatem ekwiwalent rdzenia: עָנָה IV, „śpiewać”. Jest on jednak dość słabo poświadczony w hebrajskiej tradycji biblijnej: występuje czterokrotnie we wcześniejszych tekstach (Sdz 5, 11; 11, 40; Oz 8, 8. 10). Gdyby przyjąć taką lekcję, tekst można było tłumaczyć następująco: *Wysławiaj [wysławiaj, powtarzaj] swoją chwałę ponad niebiosami*. Inna wreszcie możliwość to połączenie dwóch wyrazów: הִנֵּה אֲשֶׁר תָּנָה. Powstaje wówczas wyrażenie: אֲשֶׁר תָּנָה, pochodzące od rdzenia: שָׁרָה. Występuje wyłącznie w koniugacji Pi i wyraża ideę służby, służby Bogu i adoracji. Tekst brzmiałby wówczas następująco: *Ja chcę adorować [uwielbiać] Twój majestat ponad niebiosami*. Ta wersja wydaje się być poprawna z kilku powodów. Po pierwsze, zachowujemy tekst spółgłoskowy w nienaruszonej formie. Po drugie, rdzeń jest poświadczony w wielu tekstach w Biblii Hebrajskiej (choć trzeba zauważyć, że nie występuje jako *cohortativus*). Po trzecie, taka interpretacja zgadza się z treścią psalmu.

Autor LXX wprowadza pewne modyfikacje. Najpierw dwa różne hebrajskie apelatywy Boga oddaje tym samym rzeczownikiem<sup>10</sup>, który obejmuje obydwa hebrajskie imiona. Przymiotnik: אֲדִיר oddaje przez: θαυμαστός. Taka sytuacja zdarza się tylko w przypadku psalmów<sup>11</sup> i też nie jest to zabieg konsekwentny<sup>12</sup>. Grec-

<sup>8</sup> Ten przymiotnik staje się atrybutem władców i królów (por. Sdz 5, 13; Ps 136, 18).

<sup>9</sup> Jest to forma imperatywu z *heh paragogicum*.

<sup>10</sup> Forma mianownika to dość powszechnie używany sposób na wyrażenie wołacza w grece klasycznej (także w LXX i NT). Drugi rzeczownik (w mianowniku z rodzajnikiem), to klasyczne dopowiedzenie do wołacza (por. 3 Krl 17, 21).

<sup>11</sup> W innych tekstach אֲדִיר jest tłumaczony bardzo różnie: σφοδρός (por. Wj 15, 10); ἰσχυρός (por. Sdz 5, 13; Jr 30, 21); στερεός (por. 1 Sm 4, 8); δυνατός (2 Krn 23, 20); ὑψηλός (por. Iz 10, 34); μέγας (por. Iz 33, 21; Ez 17, 23).

ki przymiotnik pochodzi pośrednio od rzeczownika θαῦμα, który według P. Chantraine'a wyraża ideę: *merveille, objet d'étonnement et d'admiration*<sup>13</sup>. Poruszamy się zatem w wyraźnie zarysowanym polu semantycznym, wyznaczającym atrybut dla imienia Boga. Chodzi o ideę wyrażającą wspaniałość, podziw, niezwykłość, cudowność imienia Boga. Przymiotnik: θαυμαστός użyty w tekście psalmu dwukrotnie (8, 2. 10), w Biblii Greckiej oddaje często hebrajski rdzeń: אִירָא, wyrażający ideę czegoś przerażającego, wzbudzającego lęk i grozę<sup>14</sup> i słusznie może się wiązać z obrazem majestatu Boga.

Odczytując skomplikowaną i niejednoznaczną formułę:

אֲשֶׁר תִּנְהַ הַיּוֹדֵךְ עַל-הַשָּׁמַיִם, autor LXX dokonuje wyraźnie jej teologicznej interpretacji. Zdanie to staje się dla niego wyjaśnieniem poprzedniego. Imię YHWH jest tak wspaniałe i tak pełne majestatu, ponieważ (ὅτι) majestat Jego „został wyniesiony (wypełniony) ponad niebiosy”. Zastosowanie *passivum divinum* (ἐπήρθη) jednoznacznie wskazuje na sprawcę tego wyniesienia: jest nim sam Bóg. Użyty tu rdzeń: ἐπαίρω jest dość pospolity i dobrze poświadczony w Biblii Greckiej, choć rzadko pojawia się w stronie biernej. Bezpośrednie paralele znajdziemy np. w psalmach. Bóg „podnosi (ἐπάροθητε) prastare podwoje (πύλαι αἰώνιοι)”, aby utorować sobie drogę do świątyni w Jerozolimie (Ps 23, 7. 9). Bóg podnosi swoją potęgę i w ten sposób ukazuje swoje panowanie nad władcami narodów, którzy dzięki temu zostają wyniesieni (por. Ps 46, 10). Prorok Habakuk widzi słońce i księżyc, które zostaną podniesione (ἐπήρθη) z powodu objawiającego się majestatu Boga (Hb 3, 11)<sup>15</sup>. W grece klasycznej znaczenie rdzenia oscyluje wokół idei wznoszenia, podnoszenia, wysławiania, uczczenia (zn. przechodnie). W stronie biernej ma raczej pejoratywne znaczenie: „wynosić się z powodu czegoś”, „być pysznym”<sup>16</sup>. Jak widać, zaledwie w kilku tekstach autorzy LXX przyjęli to pejoratywne znaczenie *passivum* i uczynili z niego narzędzie bożego działania. Grecki autor (tłumacz) Ps. 8 tłumaczy hebrajskie: הַיּוֹדֵךְ używając wyrażenia: ἡ μεγαλοπρέπειά σου<sup>17</sup>. Rzeczownik, który odnajdziemy tylko w księdze

<sup>12</sup> Forma: אִירָא pojawia się w psalmach siedmiokrotnie (Ps 8, 2. 10; 16, 3; 76, 5; 93, 4 dwukrotnie; 136, 18). W ostatnim przykładzie hebrajski przymiotnik: אִירָא tekst grecki oddaje przez: κραταίτοι.

<sup>13</sup> Por. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Librairie Klincksieck 2009, 408.

<sup>14</sup> Por. Wj 15, 11; 34, 10; Pwt 28, 58; Ps 64, 5; 67, 36; 105, 22.

<sup>15</sup> W tym miejscu prorok używa poetyckiego języka i majestat Boga wyraża przy pomocy dwóch obrazów: „bijącego blasku” (φῶς βολίδες) oraz „blasku promienia” (φέγγος ἀστραπή).

<sup>16</sup> W takim znaczeniu odnajdujemy go w opisie działań i postępowania Aleksandra Macedońskiego, które autor 1 Mch określa wyrażeniem: ὑψώθη καὶ ἐπήρθη ἡ καρδία αὐτοῦ (1, 3). W NT jest to *terminus technicus* na określenie wniebowstąpienia (por. Dz 1, 9).

<sup>17</sup> W grece klasycznej rzeczownik: ἡ μεγαλοπρέπεια może odnosić się do osób, wyrażając ich dostojność, majestat i wspaniałość (takie przykłady znajdziemy głównie u Herodota, Ksenofonta, Diodora Sycylijskiego) albo tymi samymi przymiotami określać styl pisarski (por. Dionizy z Halikarnasu, uznany retor z czasów cesarza Augusta. Swoją sztukę pisarską ujawnił w swoim podstawowym dziele *Romaike archajologia*, w którym opisał dzieje Rzymu od początku do pierwszej wojny punickiej. Jest on pierwszym historykiem greckim, który dzieje rzymskie ujął jako osobną monografię a nie jako część historii powszechnej).

Psalmów<sup>18</sup>, jest poetyckim sposobem wyrażania majestatu Boga. Analiza porównawcza tekstów, w których został użyty wykazuje, że w większości przypadków jest on ekwiwalentem hebrajskiego rzeczownika: הדר „ozdoba”, „splendor”, „dostojeństwo”, „majestat”<sup>19</sup> a także: תפארת „chwała”, „splendor”, „ozdoba”<sup>20</sup>, tylko raz (Ps 67, 35) tłumaczy rzeczownik: נאיה „znakomitość”, „wielkość” i dwukrotnie (por. Ps 8, 2; 144, 5) tłumaczy rzeczownik: הוד („wysokość”, „majestat”). W psalmach omawiany rzeczownik występuje najczęściej obok dwóch innych: δόξα (Ps 20, 6; 67, 35; 70, 8; 144, 5; 145, 12) lub: ἔξομολόγησις (95, 6; 110, 3).

## 3. BG

Z ust dzieci i ssących piersi przygotowałeś chwałę z powodu twoich wrogów,  
aby zniszczyć<sup>21</sup> nieprzyjaciela i mściciela

## BH

Z ust dzieci i niemowląt utworzyłeś twierdzę z powodu twoich wrogów,  
aby zniszczyć nieprzyjaciela i mściciela

Wiersz 3 przywołuje „dzieci” i „niemowlęta”<sup>22</sup>, z ust których Bóg „uczynił fundament pod „bastion”, „twierdzę” (עז (יִסְדֵּת)). Na uwagę zasługuje fakt, że obydwa rzeczowniki zarówno w wersji hebrajskiej jak i greckiej wyznaczają pierwsze tygodnie i miesiące życia człowieka. Czasownik יסד jest używany w sytuacji, kiedy mówi się o budowaniu domu (1 Krl 5, 31), miasta (Joz 6, 26), Syjonu-Jerozolimy (Iz 14, 32), a także ziemi (Iz 48, 13). Są to przedsięwzięcia, które wymagają położenia solidnego fundamentu. Bóg posługuje się ustami dzieci i niemowląt, aby uczynić twierdzę obronną przeciwko nieprzyjaciołom, opartą na solidnym fundamencie. Rzeczownik: עז odnosi się przede wszystkim do „siły fizycznej” (por. Ps 30, 8), oznacza także siłę polityczną i militarną (por. Ps 68, 36), a nawet siłę wewnętrzną, której Bóg udziela swojemu ludowi (por. Ps 29, 11). Pochodzący od tego rdzenia rzeczownik: מועוז wyraża ideę czegoś trwałego, mocnego i stabilnego (forteca, warownia, schronienie, twierdza). Wydaje się, że ten sens został wykorzystany przez autora naszego psalmu. LXX to wyrażenie rozumie zupełnie inaczej. Wyrażenie: κατηράτω αἰνον będące właściwie interpretacją hebrajskiego: עז יִסְדֵּת, każe postrzegać w tym miejscu nie obraz silnej twierdzy, bezpiecznego schronienia ile raczej pieśni uwielbienia i chwały. Ustami dzieci Bóg objawia swoją chwałę. Przyjrzyjmy się zatem bliżej greckim określeniom. Czasow-

<sup>18</sup> Raz także w Odach Salomona (12, 5).

<sup>19</sup> Por. Ps 20, 6; 28, 4; 110, 3; 144, 12.

<sup>20</sup> Por. Ps 70, 8; 95, 6.

<sup>21</sup> Grecka konstrukcja celowa: τοῦ z bezokolicznikiem (καταλῦσαι) spotykana dość często w psalmach jest ekwiwalentem podobnej konstrukcji hebrajskiej: ל z inf. constructus (להשביח).

<sup>22</sup> Hebr. עילל וינק, które opisują najwcześniejszy okres życia oznaczają odpowiednio: „małe dziecko” oraz „dziecko będące jeszcze przy piersi matki”. Odpowiadają im dokładnie greckie rzeczowniki: νήπιος i θηλάζων. Por. H. W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Queriniana: Brescia 2002<sup>4</sup>, 157n.

nik: καταρτίζω pojawia się w ST tylko w dwóch księgach: później w księdze Ezdrasza<sup>23</sup> i w psalmach<sup>24</sup>. Jego użycie przez autora greckiej wersji Psalmu wydaje się dość ograniczoną ale poprawną interpretacją myśli hebrajskiej. Inaczej sprawa wygląda z użyciem rzeczownika: αἶνος<sup>25</sup>. Oddaje on hebrajskie: הַלֵּל (por. 2 Krn 23, 13; Ezd 3, 11) i tylko w naszym tekście: עָזָּר. Pierwszy rdzeń wyraża ideę uwielbienia, chwały, radosnego śpiewu, drugi, jak to już wykazaliśmy, oscyluje wokół idei siły, potęgi i mocy. Dlaczego zatem autor posłużył się tym greckim terminem? Dlaczego dokonuje takiej interpretacji tego psalmu? Przede wszystkim grecki tłumacz próbuje zinterpretować dość niecodziennie brzmiący i trudny w prostej interpretacji zwrot hebrajski<sup>26</sup>. Postawa dziecka, skłonnego do prostego i spontanicznego wyrażania swoich emocji może przypominać proste, spontaniczne ale i mające wielką siłę uwielbienie Boga. Ta prostota połączona z autentycznością może stanowić prawdziwy bastion przeciwko wrogowi. Jezus, mówiąc o prawdziwym uwielbieniu Boga podaje przykład dzieci, cytując dokładnie fragment Ps. 8 według LXX (Mt 21, 16)<sup>27</sup>. Ten tok interpretacji, grecki tłumacz psalmu zdaje się konsekwentnie wprowadzać od samego początku.

Psalm wymienia trzy rodzaje przeciwników Boga, którym zostaje przeciwstawiona moc uwielbienia „małych dzieci” i ssących piersi”:

- „tych, którzy stoją w opozycji do Boga” (צוֹרְרִיךְ),
- „nieprzyjaciela” (אֹיִב),
- „wroga”, „mściciela” (מִתְנַקֵּם).

Różnica pomiędzy tekstem hebrajskim a greckim zasadza się w tym przypadku jedynie w warstwie stylistycznej. Septuaginta tłumaczy trzy omawiane formy hebrajskie za pomocą dwóch form nominalnych. Hebrajskie participium od rdzenia צָרַר (Q) oraz rzeczownik: אֹיִב oddaje przy pomocy tego samego leksemu: ἐχθρός, zaś hebrajskie participium od rdzenia נָקַם (Htpl) przy pomocy: ὁ ἐκδικητής (*hapax legpmenon* w całej Biblii Greckiej). Rdzeń: נָקַם w formie nominalnej (Htpl) wy-

<sup>23</sup> Por. 4, 12. 13. 16; 5, 3. 9. 11; 6, 14. W Ezd jest on ekwiwalentem dwóch rdzeni: כָּלַל (por. 4, 12; 5, 3. 9. 11; 6, 14), oraz w jednym przypadku: בָּנָה (por. 4, 16)

<sup>24</sup> Por. 8, 3; 10, 3; 16, 5; 17, 34; 28, 9; 39, 7; 67, 10; 73, 16; 79, 18; 88, 38. W Ps jest ekwiwalentem kilku rdzeni hebrajskich: נָטַע (por. Ps 80, 16 כֹּן (por. Ps 68, 10; 74, 16) כָּרַה (por. Ps 40, 7) חָיַל (por. Ps 29, 9), שָׁוָה (por. Ps 18, 34), חָמַךְ (por. Ps 17, 5), שָׁיַח (por. Ps 11, 3), יָסַד (por. Ps 8, 3). Jak widać, praktycznie w każdym psalmie LXX używa tego samego czasownika na wyrażenie tak wielu leksemów hebrajskich. Ogólnie, te rdzenie wyrażają ideę zainstalowania czegoś, umiejscowienia, przygotowania.

<sup>25</sup> W greckich księgach ST odnajdujemy go zawsze w kontekście radosnego, pełnego uwielbienia śpiewu. Por. Jdt 16, 1; 3Mch 7, 16; Mdr 18, 9; Syr 15, 9. 10. W grece klasycznej wyraża przede wszystkim „wypowiedź wypełnioną sensem” (Homer, Iliada), pouczające opowiadanie (Hezjod), mowę pochwalną (w grece późniejszej), wreszcie podjętą decyzję. Por. więcej na ten temat wraz z przykładami: P. CHANTRAINE *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, dz. cyt., 34.

<sup>26</sup> Por. "Salmi" w: *La Bibbia dei Settanta. I libri poetici* (red. P. SACCHI, C. MARTONE), Morcelliana: Brescia 2013, 45.

<sup>27</sup> Por. *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, II: Psalmen bis Daniel* (red. M. Kerrer, W. Kraus), Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart 2011, 1531.



stępuje tylko w dwóch miejscach: Ps 8, 3; 44, 17 i oznacza: „mściciela”, „tego, który szuka odwetu”; w tych dwóch tekstach występuje zawsze w towarzystwie: אִיִּיב, tworząc swoisty *terminus technicus*. Tekst grecki tłumaczy wiernie ten związek wyrazowy, podkreślając tę samą ideę.

Wszystkie te apelatywy, zarówno w wersji hebrajskiej jak i greckiej Psalmu, oznaczają człowieka uzurpującego sobie prawo sądenia, panowania, które przynależy wyłącznie Bogu. Nieprzyjacielem Boga jest więc ten, kto dąży, aby zająć Jego miejsce.

## 4. BG

Kiedy widzę niebiosa,  
dzieło palców Twoich  
księżyc i gwiazdy,  
które Ty utwierdziłeś

## BH

Kiedy widzę niebiosa,  
dzieło palców Twoich  
księżyc i gwiazdy,  
które Ty utwierdziłeś

Tekst grecki i hebrajski nie różną się między sobą. Tłumacz LXX wiernie oddał myśl zawartą w tej strofie, łącznie z tym, że hebr. imperfectum: אִיִּיב oddał przez futurum: ὀψομαι.

W tej części Psalm jest odbiciem tego, o czym mówi Rdz 1. Przypomina stworzenie świata w jego postaci kosmicznej (niebo, słońce, gwiazdy). Majestat Boga, chroniony przez ową „twierdzę” (lub uwielbienie płynące z ust niemowląt i ssących piersi, tak chce tego LXX) przed nieprzyjaciółmi, znajduje się ponad kosmosem. Bóg przebywa w swoim sanktuarium, w swojej niedostępnej dla wroga, świątyni (Ps 150, 1). Człowiek patrzy na niebo nocą (gwiazdy, księżyc). Psalm podkreśla ogromną delikatność tego spojrzenia spowodowaną tym, że wszystko to, co widać jest dziełem „palców Boga” (אִצְבְּעוֹתַיִךְ), a więc jest to dzieło doskonałe, precyzyjnie wykonane, z ogromnym pietyzmem i zaangażowaniem Twórcy. „Palce Boga” zapisały dziesięcioma słowami kamienne tablice (por. Wj 31, 8; Pwt 9, 10). Pan wzmacnia „palce” swoich wiernych i oddanych sług do walki (Ps 144/143, 1). Do palców człowiek przywiązuje nakazy Pana, by o nich nie zapomnieć (por. Prz 7, 3). Palce są wreszcie ważnym atrybutem kapłana wykonującego święte czynności liturgiczne (por. Kpł 4, 17. 25; 8, 15; 9, 9; Lb 19, 4). Pomimo delikatności i precyzji, z jaką Stwórca modeluje świat, wszystko, co widać zostało utwierdzone na stałe. Rdzeń: כּוֹן, wyrażający w koniugacji Polel ideę trwałego ustanowienia, wyznaczenia stałego miejsca autor LXX wyraził czasownikiem: θεμελιόω, który dokładnie odpowiada tej idei. Szczególnie często jest używany w opisie miasta Jerozolimy i budowania świątyni<sup>28</sup>. Wyraża także trwałość postanowień Boga (por. Ps 118, 152). Jest także wykorzystany w antropomorficznym przedstawieniu mądrości (por. Prz 8, 23). Autorzy Nowego Testamentu używają go metaforycznie w kontekście trwałości wiary (por. Ef 3, 17; Kol 1, 23; 1 P 5, 10). Jeden raz spotkany w ewangelii oznacza trwałość domu zbudowanego na skale (por. Mt 7, 25).

<sup>28</sup> Por. 1 Krl 16, 34; 2 Km 8, 16; Ezd 3, 6; Ps 47, 9; 77, 69; 86, 5; Syr 50, 2; Ag 2, 18; Za 4, 9; Iz 14, 32; 44, 28.

Wyczuwa się podwójne napięcie: człowiek, który patrzy na niebo, księżyc i gwiazdy oraz Twórca wszystkiego (także człowieka). Rodzi się także dysproporcja pomiędzy widzem i tym, który kontempluje rzeczywistość a samą rzeczywistością: dysproporcja pomiędzy tym, co nieskończenie małe (człowiek) a tym, co nieskończenie duże (kosmos). Jednak, ta dysproporcja istnieje nie tylko pomiędzy człowiekiem a kosmosem, ale przede wszystkim pomiędzy człowiekiem, który jest nieskończenie mały wobec kosmosu i pomiędzy Bogiem, który wobec tego samego kosmosu jest nieskończenie nieograniczony. Te „dysproporcje” uzupełnia kolejny stych tekstu.

## 5. BG

Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz

lub syn człowieczy, że go nawiedzasz?

## BH

Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz

lub syn człowieczy, że go nawiedzasz?

W tym dystychu mamy do czynienia z dwoma apelatywami, które psalmista przypisał człowiekowi. Najpierw אָנוּשׁ (gr. ἄνθρωπος), a następnie, w drugim stychu, pojawia się wyrażenie: בֶּן־אָדָם, które LXX tłumaczy wiernie jako: οὐδὲς ἄνθρωπου. Pierwszy apelatyw bywa różnie interpretowany przez greckiego autora i tłumacza. Najczęstszym odpowiednikiem jest: ἄνθρωπος<sup>29</sup>. Dość częstym ekwiwalentem jest także rzeczownik: βροτός „śmiertelnik”<sup>30</sup>, a także dwukrotnie: ἀνὴρ (por. Iz 56, 2; Jr 20, 10). Tekstem, który najbardziej różnicuje ten hebrajski rzeczownik jest księga Hioba. Autor używa zamiennie dwóch greckich terminów. Psalmi oraz księga Izajasza posługują się tylko rzeczownikiem: ἄνθρωπος. Porównawcza analiza leksykalna dostarcza w tej kwestii jeszcze jednej obserwacji. W Hi 25, 6, podobnie w jak w Ps 8, 5 zostały wykorzystane obydwa apelatywy. אָנוּשׁ (ἄνθρωπος) został tam określony jako: רִמָּה (σαπρία), zaś: בֶּן־אָדָם (οὐδὲς ἄνθρωπου) jako: תּוֹלֵעָה (σκώληξ). Pierwszy termin oznacza rodzaj „robaka”, „larwę”, która rozwija się w chorym ciele, w grobie. Drugi – robaka, który podgryza żywe drzewo (rycynus, por. Jn 4, 7, czy winną latorośl, por. Pwt 28, 39). Podobny obraz maluje także grecki autor księgi Hioba<sup>31</sup>. Idąc w ślad za nim oraz analizując pozostałe teksty, w których zostały użyte wspomniane apelatywy, rysuje się nam obraz człowieka naznaczonego chorobą, śmiercią, rozkładem i człowieka, który powstał z ziemi i do niej powróci (בֶּן־אָדָם)<sup>32</sup>. To obraz cielesności, którą Bóg umacnia i nadaje jej godność poprzez dwa sposoby działania: pamięć oraz troskę i nawiedzenie. Hebrajskiej idei pamięci, wyrażonej rdzeniem: זָכַר odpowiada grecki czasownik: μιμνήσκωμι. Pamięć jest procesem dynamicz-

<sup>29</sup> Por. Pwt 32, 26; Hi 5, 17; 7, 1.17; 10, 4, 5; 14, 19; 33, 26; Ps 8, 5; 9, 20, 21; 9, 39; 54, 14; 55, 2; 65, 12; 72, 5; 89, 3; 102, 15; 103, 15; 143, 3; Iz 8, 1; 13, 7, 12; 24, 6; 33, 8; 51, 7, 12.

<sup>30</sup> Por. Hi 4, 17; 9, 2; 15, 14; 25, 4; 25, 6; 28, 4, 13; 32, 8; 33, 12; 36, 25.

<sup>31</sup> σαπρία to zgnilizna, rozkład, zaś σκώληξ to rodzaj larwy, żyjącej w drzewie i powodującej jego gnienie i rozkład.

<sup>32</sup> Być może właśnie dlatego zarówno autor tekstu hebrajskiego, jak i greckiego używają tu zaimka pytajnego nieosobowego, który oznacza co? W tym kontekście zatem mamy: Czym jest człowiek?

nym. Obejmuje zarówno „wdrukowanie” kogoś lub czegoś w swój umysł, ale także przywoływanie kogoś w myślach czy słowach, co prowadzi do podejmowania refleksji. Pamięć to także troska, zajmowanie się kimś, działanie na rzecz kogoś. Podobną ideę wyrażają także hebrajskie: פִּקֵּד, który LXX oddaje słowem: ἐπισκεπτομαι<sup>33</sup>. Obydwa zatem terminy wyrażają tę samą rozbudowaną ideę<sup>34</sup>: troski, zajmowania się Boga człowiekiem.

„Pamiętać” w Biblii staje się ponadto synonimem słowa: „wierzyć”. Pamięć formuje fundamentalną strukturę, na której opiera się relacja osobowa Boga i człowieka<sup>35</sup>. Pamięć o wydarzeniach, faktach z historii życia Izraela, ludu powołanego przez Boga do przymierza z Nim oznacza w gruncie rzeczy wyznanie wiary w Jedyne Boga Jahwe. Tradycja biblijna uwypukla bardzo mocno ten aspekt (por. Pwt 8, 18-19; Ps 63, 7; 77, 4. 12; 105, 5; 119, 55), wskazując na człowieka jako na podmiot pamięci o dziełach Boga. Psalm 8 mówi jednak o „pamięci” Boga. Bóg pamięta, czyli pozostaje wierny człowiekowi, którego powołał do życia, ale i do relacji ze sobą samym, stwarzając go na swój obraz i podobieństwo. O wierności Boga tradycja biblijna wspomina na wiele sposobów:

- Bóg „pamięta” o swoim przymierzu (por. Ps 105, 8),
- Bóg „pamięta” o biednych (por. Ps 9, 13),
- Bóg „pamięta” o swoim ludzie (por. Ps 74, 2; 106, 4)
- Bóg „pamięta” o swoim słowie (por. Ps 105, 42)
- Bóg „pamięta” o swoim miłosierdziu (por. Ps 25, 6).

Zatem, człowiek pozostaje zawsze przedmiotem pamięci, czyli wierności Boga.

Te dwie formy działania Boga wobec człowieka („pamięć” i „nawiedzenie-troska”) wynoszą istotę ludzką ponad całe stworzenie. Nigdy wobec nikogo i niczego Bóg się tak nie angażuje jak wobec człowieka. Dlatego Grzegorz z Nisy komentuje: *Człowiek przewyższa swoją naturę: z istoty śmiertelnej staje się nieśmiertelny, ze zniszczalnego staje się niezniszczalnym, z człowieka staje się bogiem*<sup>36</sup>. Tę prawdę wydaje się potwierdzać kolejny wiersz Psalmu.

6. BG	BH
Uczyliłeś go niewiele mniejszym od aniołów, chwałą i czcią go ukoronowałeś	Niewiele go pozbawiłeś Boga chwałą i dostojenstwem go ukoronowałeś

Wyrażenie: וְחַסְרָהּ rozpoczyna kolejną strofę hebrajskiej wersji Psalmu<sup>37</sup>. Rdzeń: חָסַר wyraża w koniugacji Pi ideę pozbawiania kogoś czegoś. W BH po-

<sup>33</sup> Ten czasownik oznacza najpierw ideę spoglądania na kogoś, co prowadzi do podejmowania refleksji. Następnie oznacza „odwiedzić”, „nawiedzić kogoś”, np. chorego i troskę o niego. Por. Wj 3, 16; 4, 31: Bóg nawiedza swój lud, aby ujrzeć jego cierpienie i przyjść mu z pomocą.

<sup>34</sup> Jest to zatem rodzaj *hendiadys*

<sup>35</sup> Por. L. ALONSO SCHÖKEL, *I Salmi I*, dz. cyt., Borla: Roma 1992, 249.

<sup>36</sup> *De Beatitudine VII: PG 44, 1280.*

<sup>37</sup> J. Goldingay proponuje, aby początkowe *waw* interpretować jako *the antithetical w-consecutive* i tłumaczyć jako spójnik „ale”, „lecz”: *But you made him fall short of God by a little*. Wskazuje w ten

jawia się w tej koniugacji tylko w dwóch tekstach (Ps 8, 6; Koh 4, 8). Kohelet skarży się, że trud, jaki podejmuje jest marnością i prowadzi do tego, że „jest tym, który pozbawia życie dobra, piękna”<sup>38</sup>

(וּמַחֲסֵר אֶת־נַפְשִׁי מִטּוֹבָה). W Psalmie 8, to Bóg jest sprawcą czynności. On pozbawia trochę, niewiele (מְעַט). Respektując składnię omawianego czasownika<sup>39</sup>, powinniśmy przetłumaczyć omawiany wiersz następująco: „Niewiele go pozbawiłeś Boga (bogów)”. O trudnościach translatorskich, z którymi borykali się tłumacze, świadczy wielość propozycji, jakie wysuwali. Ogólnie możemy je streścić następująco: duża część tłumaczy współczesnych poszła za zdecydowanie trudniejszym tekstem hebrajskim<sup>40</sup>, część za LXX<sup>41</sup>. Pośród świadków starożytnych za tekstem hebrajskim idą: Akwila, Symmach, Teodocjon czy Hieronim. Z tekstem greckim zgadza się natomiast Peszitta i Targum do Psalmów<sup>42</sup>. Mamy zatem dwie tradycje translatorskie i interpretacyjne. Spróbujmy im się przyjrzeć nieco bliżej. Tekst hebrajski odwołuje się w tym miejscu do głęboko ugruntowanej antropologii biblijnej, wedle której człowiek nosi w sobie „obraz i podobieństwo Boga” (por. Rdz 1, 26)<sup>43</sup>. Bóg stwarzając człowieka w ten sposób, wyznacza mu szczególne miejsce, którego nikt inny nie może zająć ani nikt nie może go tego pozbawić. Człowiek niejako „przejmuje” panowanie nad światem<sup>44</sup>, któ-

---

sposób na „luźny” związek omawianego wiersza z poprzednim, por. Psalms, I: 1-41 (*Baker Commentary on the Old Testament. Wisdom and Psalms*), Grand Rapids: Michigan 2006, 154. Wydaje się jednak, że ta obserwacja nie jest do końca słuszna. Po pierwsze, formuła: וַיִּתְחַדְּדוּ to *wayiqtol*, który dobrze wyraża główną linię narracji odnoszącą się do przeszłości. Nie ma zatem potrzeby traktować spójnika וַיִּתְחַדְּדוּ jako adwersatywnego. Po wtóre, nie ma powodu, aby oddzielać wiersz 6 od poprzedniego jako antytezę. Raczej stanowi on logiczną kontynuację myśli wiersza 5. Trzeci argument wynika z analizy porównawczej z tekstem LXX, który nie ma żadnych wskazówek przemawiających na korzyść takiego rozwiązania.

<sup>38</sup> Nie rozstrzygamy w tym miejscu znaczenia abstrakcyjnego rzeczownika: מְעַט.

<sup>39</sup> Rdzeń: חָסַר wyrażający tę ideę łączy się, jak w tym przypadku z przyimkiem: מִן lub z dopełnieniem bliższym.

<sup>40</sup> Por. NRS: *Yet you have made them a little lower than God, and crowned them with glory and honor*; TOB: *Tu en as presque fait un dieu: tu le couronnes de gloire et d'éclat*; EIN: *Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt*; NVI: *Pues lo hiciste poco menos que un dios, y lo coronaste de gloria y de honra*.

<sup>41</sup> Por. VUL: *minuisti eum paulo minus ab angelis gloria et honore coronasti eum*; IEP: *Sì, di poco l'hai fatto inferiore ai celesti e di gloria e di onore tu lo circondi*;

BTP: *Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich, chwałą i czcią go uwieńczyłeś*; Biblia Paulistów: *Uzyniłeś go niewiele mniejszym od aniołów, chwałą i czcią go ukoronowałeś*.

<sup>42</sup> Por. *Miqra'ot Gedolot*, 10, New York: Pardes 1951.

<sup>43</sup> Na temat znaczenia tego wyrażenia i różnych jego interpretacji, zob. K. SIWEK, „*Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam*” (Rdz 1, 26). Przyczynki do starotestamentalnej antropologii, w: *Trud w Panu nie jest daremny* (por. 1 Kor 15, 58), Fs. J. Załęskiego, red. W. Linke, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów. Niepokalanów 2010, 533-537.

<sup>44</sup> Idea „przejmowania” panowania człowieka nad światem stworzonym zostaje mocniej wyakcentowana w tzw. drugim opisie stworzenia (Rdz 2, 4b – 25). Człowiek nadaje imię (קָרָא), czyli określa przeznaczenie poszczególnym istotom żyjącym, które Bóg do niego przyprowadza (por. 2, 19.20), łącznie z tym, że nadaje imię także kobiecie (2, 23). Nadanie imienia jest także biblijnym określeniem panowania.

re niegdyś było udziałem tylko Boga<sup>45</sup>. Wydaje się, że autor w daleko posuniętym antropomorfizmie ukazuje Boga Stwórcę tak daleko obecnego w życiu i działaniu człowieka, że ten ostatni staje się „niewiele mniejszy” od Niego w porządku panowania nad światem stworzonym. Niezwykła godność człowieka została określona „pozbawieniem go w niewielkim stopniu samego Boga”, tzn. Jego obecności i działania. G. Ravasi podkreśla stanowczo: *il confronto non è di tipo metafisico ma funzionale, non riguarda la natura ma la funzione*<sup>46</sup>. Autor grecki miał najwidoczniej problemy z transpozycją tak rozumianej antropologii. Hebrajski rzeczownik: אלהים zastąpił przez: ἄγγελος, co dało mu dość szeroką, ale i bezpieczną bazę interpretacyjną.

Wróćmy jeszcze do znaczenia samego rdzenia: הטר. O ile tekst masorecki nie pozostawia wątpliwości co do sposobu jego interpretowania (koniugacja Piel, gdzie oznacza „pozbawić kogoś czegoś”), o tyle tekst przedmasorecki (spółgłoskowy) pozwala go interpretować w szerszej perspektywie semantycznej. W koniugacji Qal oznacza: „zmniejszać”. Być może zatem, że autor LXX widział taki właśnie tekst, ponieważ przetłumaczył omawiany rdzeń za pomocą: ἐλαττώω, którego znaczenie w pełni odpowiada czasownikowi hebrajskiemu w Qal. Z drugiej jednak strony, jego trudności z wyrażeniem po grecku hebrajskiej myśli, mogły mu nakazać dostosowanie czasownika do całości tekstu. Przy jednym jak i drugim założeniu mamy jednak do czynienia z typowym przykładem tłumaczenia tekstu, które w rzeczywistości staje się jego interpretacją.

Człowiek otrzymuje znak tej niezwykłej godności. Zostało to wyrażone dwoma rzeczownikami: כבוד i הדר czemu odpowiada greckie: δόξα i τιμή. Pierwszy rzeczownik ma dość szerokie pole semantyczne. Najczęściej pojawia się w wyrażeniu: כבוד יהוה i stanowi *terminus technicus* obecności Boga (por. Wj; Iz; Ez). Obok tego, podstawowego znaczenia, znajdujemy i inne: „majątek” (por. Rdz 31, 1; Ps 49, 17n; Prz 11, 16; Iz 10, 3), „godność” (por. Hi 19, 9; 29, 20; Ps 7, 6), „szczęście” (por. Prz 3, 16), „szacunek” (por. Prz 22, 4). Ps 21, 6 mówi o „wielkiej chwale” (גדול כבוד), jaką Bóg obdarzył króla. Sam Bóg jest określany jako „król chwały” (מלך הכבוד), por. Ps 24, 7nn. To Jemu samemu należy się chwała (por. Ps 29, 1n; 57, 6. 12; 63, 3; 102, 7). Także człowiek mówi o własnej chwale, którą otrzymał od Boga i którą pragnie uwielbiać Stwórcę (por. Ps 108, 2). Izajasz nazywa chwałą Boga „odrośl YHWH” (צמח יהוה), tzn. Izraela (por. 4, 2)<sup>47</sup>, ale zapowiada również, że „chwała Jakuba zmniejszy się” (יעקב ידל כבוד, por. 17, 4). Septuaginta najczęściej tłumaczy ten rzeczownik poprzez: δόξα, próbując dostosować jego pole semantyczne do myśli hebrajskiej<sup>48</sup>, bardzo

<sup>45</sup> Por. K. SIWEK, „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1, 26), dz. cyt., 532.

<sup>46</sup> G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, t. 1 (1-50), dz. cyt., 198.

<sup>47</sup> Por. także Mi 1, 15.

<sup>48</sup> Sam grecki rzeczownik ma w grece klasycznej nieco szersze znaczenie. Przede wszystkim wyraża ideę oczekiwania, wywołanego wrażenia, opinii, sądu, wyobrażenia sobie czegoś. Zasada się także w przestrzeni przypuszczeń, domniemywań. Oznacza również szacunek, dobre imię oraz (już w grece biblijnej) szacunek, zewnętrzny blask, chwałę i wspaniałość.

rzadko natomiast używa rzeczownika: πλοῦτος (por. Iz 61, 1). Drugie z określeń: הָרַר jako forma nominalna często łączy się w BH z הָוִר co tworzy *hendiadys* (por. 1 Krn 16, 27; Hi 40, 10). Szczególnie często ta figura obecna jest w psalmach (por. Ps 21, 6; 45, 4; 96, 6; 104, 1; 111, 3). Także w psalmach występuje wyrażenie: כְּבוֹד וְהָרַר (por. Ps 8, 6; 145, 5. 12)<sup>49</sup>. Grecka interpretacja hebrajskiego rzeczownika: הָרַר jest naprawdę imponująca; obejmuje wiele często wysublimowanych znaczeń, które można sprowadzić do wspólnego mianownika, wyrażającego ideę czegoś wspaniałego i niezwykłego<sup>50</sup>. Obraz człowieka jest zatem przeniknięty bardzo wyrazistą i głęboką terminologią, wyrażającą z jednej strony potęgę i majestat, z drugiej zaś piękno i powab. To obrazy, które bardzo zbliżają go do Stwórcy.

Afirmacja człowieka wyraża się także w obrazie jego ukoronowania. Tę czynność opisuje hebrajski rdzeń: עָטַר, przetłumaczony przez autora LXX za pomocą pospolitego czasownika: στεφανώω. Rdzeń hebrajski wyraża ideę okrzęzenia, otoczenia kogoś (Qal), a w koniugacji Piel ukoronowanie wieńcem (tu bardzo dobrym odpowiednikiem jest greckie: στεφανώω). Tradycja biblijna przekazuje go w tych dwóch kontekstach. Mamy Dawida, otoczonego przez Saula chcącego go zgubić (por. 1 Sm 23, 26). Ale w większości tekstów wskazuje na „otoczenie” w kontekście pozytywnym. Chodzi o szczególną więź Boga z człowiekiem, którego chce ochronić, otaczając łaską (por. Ps 5, 13; 103, 4). Bóg obdarza czas swoim błogosławieństwem, dzięki czemu życie na ziemi jest pełne pomyślności i bogactwa (por. Ps 65, 12). Spośród wszystkich tekstów, na szczególną uwagę zasługuje Ps 8, gdzie „ukoronowanie” człowieka wskazuje na jego niezwykłą afirmację pośród całego stworzenia. To ukoronowanie przywodzi na myśl Króla Salomona, który w księdze Pieśni nad Pieśniami jest tak przedstawiony w dniu swoich zaślubin (por. 3, 11)<sup>51</sup>. Być może i w Ps 8 w znaku ukoronowania można także dopatrywać się symboliki „zaślubin” człowieka z Bogiem.

## 7. BG

Umieściłeś go nad dziełami Twoich  
rąk  
wszystko poddałeś pod jego stopy

## BH

Dałeś mu władzę nad dziełami rąk  
Twoich  
wszystko położyłeś pod jego stopami

Wiersz 7 wydobywa kolejne elementy, które wskazują na afirmację człowieka. Tradycja hebrajska mówi o jego „panowaniu” nad światem stworzonym.

<sup>49</sup> W przeciwieństwie do Ps 8, 6 pozostałe greckie wersje oddają to hebrajskie wyrażenie poprzez: δόξα τῆς μεγαλοπρεπείας albo: μεγαλοπρέπεια τῆς δόξης.

<sup>50</sup> ἔπαινος „pochwała”, „uznanie” (Por. 1 Krn 16, 27); τιμή „szacunek”, „godność” (Hi 40, 10; Ps 8, 6; Iz 35, 2), μεγαλοπρέπεια „dostojność” (por. Ps 20, 6; 28, 4; 110, 3; 144, 5. 12), κάλλος „piękno” (Por. Ps 44, 4), ἔργον (Por. Ps 89, 16), ὠραιότης „wdzięk”, „powab” (Por. Ps 95, 6), εὐπρέπεια „okazałość”, „wspaniałość” (Por. Ps 103, 1; Prz 31, 25; Lm 1, 16; Ez 16, 14), λαμπρότης „okazałość”, „dźwięczność” (Por. Ps. 109, 3), δόξα (Por. Ps. 149, 9; Prz 20, 29; Iz 2, 10. 19. 21; 53, 2; Ez 27, 10).

<sup>51</sup> Tę koronę włożyła na głowę Salomona jego matka, sprawiając „radość jego serca” (שמחה לבו).

Wyrażają to dwa czasowniki: מַשַׁל i שִׁית uzupełniony dodatkowo o dopełnienie: כָּל. Pierwszy rdzeń wyraża sam w sobie ideę panowania<sup>52</sup> i łączy się z wyrażeniem: בְּמַעֲשֵׂי יָדָיךְ. „Władza nad dziełami rąk Boga” jest obrazem wyjątkowym w Biblii, która w antropomorficznym obrazie „rąk Boga” upatruje Jego moc, działanie i opiekę nad stworzeniem. Ręce ukształtowały sanktuarium, w którym przebywa Bóg (por. Wj 15, 17), kształtują człowieka (por. Hi 10, 8; 14, 15); powołują do życia niebiosa, ziemię i stworzenia, które ją wypełniają (por. Ps 92, 5; 102, 26; 138, 8). Bóg udziela błogosławieństwa dziełom rąk człowieka (por. Pwt 24, 9; 119, 73). Ręce Boga ocalają od zagłady (por. Ps 144, 7). Bóg udaremnia złe zamiary rąk ludzkich (por. Koh 5, 5; Mi 5, 12). Wreszcie Bóg wzywa człowieka do walki, poprzez wzmocnienie jego rąk (por. Za 3, 16). Człowiek nigdy nie miał władzy nad dziełami rąk Boga. To wyjątkowe stwierdzenie wpisuje się po raz kolejny w niezwykły obraz człowieka, który prezentuje Psalm.

LXX używa wielu czasowników, które wyrażają ideę panowania i tłumaczą hebrajski rdzeń: מַשַׁל<sup>53</sup>. Jednak tylko w Psalmie 8 pojawia się słowo, który nie mówi wprost o panowaniu. καθίστημι w formie przechodniej wyraża przede wszystkim ideę postawienia, umieszczenia kogoś/czegoś w jakimś miejscu. Autor LXX upatruje zatem w człowieku stróża, ustanowionego nad dziełami Boga, nie zaś tego, który nad nimi panuje.

שִׁית dopełniony wyrażeniem: תַּחַת־רַגְלָיו, nadaje mu znaczenie jeszcze bardziej konkretne. Zdanie: „wszystko położyłeś pod jego [człowieka] stopami” jest bardzo oryginalne w języku biblijnym. Jest to jedyny tekst, który w taki sposób mówi o panowaniu człowieka. Zwykle to Stwórca wszystko ma pod swoimi stopami (por. Ps 18, 10; 99, 5; 132, 7; Lm 21, ; Nah 1, 3).

#### 8. BG

Wszystkie owce i wszelkie bydło  
nadto także zwierzęta polne

#### BH

Wszystkie owce<sup>54</sup> i wszelkie bydło  
nadto wszystkie zwierzęta polne

Obydwa teksty (BH i BG) precyzując to, co człowiek ma „pod swoimi stopami” i „w swoich rękach”, wymieniają trzy kategorie zwierząt. Pierwsza grupa obejmuje zwierzęta hodowlane, udomowione, które towarzyszą człowiekowi w

<sup>52</sup> Rdzeń mający w BH dość szerokie pole semantyczne, które obejmuje dwie idee: panowania, rządzenia (występuje w Qal i Hifil) oraz formułowania wyrażień, przysłów, powiedzeń, a także porównywania (w Qal, Nifal, Piel, Hifil). Por. K. M. BEYSE, H. GROSS מַשַׁל I. II, *Grande lessico dell'Antico Testamento* V, Paideia: Brescia 2005, 424-433.

<sup>53</sup> ἄρχω por. Rdz 1, 18; 4, 7; 45, 26; Pwt 15, 6; Joz 8, 23; 1 Krn 29, 12; 2 Krn 23, 20; Ps 104, 20. 21; Prz 19, 10; 22, 7; 29, 2; Iz 14, 5; 63, 19; Jer 30, 21; κυριεύω (κατακυριεύω) por. Rdz 3, 16; 37, 8; Joz 12, 2; 2 Krn 20, 6; Ps 18, 4; 105, 41; Iz 3, 4. 12; 19, 4; Lm 5, 8; Dn 11, 3nn; ἡγήομαι por. 2 Krn 7, 18; 9, 26; Hb 1, 14; δεσπόζω Ps 21, 29; 65, 7; 88, 10; 102, 19; κρατέω por. Prz 12, 24; 16, 32; 17, 2; Mi 5, 1; τὸ παννέω por. Prz 28, 15; ἐξουσιάζω charakterystyczny dla księgi Koheleta, por. 9, 17; 10, 4;

<sup>54</sup> W tekście pojawia się liczba pojedyncza, którą ze względu na obecność sufigowanej formy: כלם tłumaczymy jako rzeczownik zbiorowy.

jego pracy i stanowią jego pożywienie. Hebrajskie nazwy tej grupy to: צִנָּה<sup>55</sup> oraz: אֵלֶף. Pierwszy z nich stanowi alternatywną formę, używaną dla bardziej pospolitego określenia: צֵאן. Obydwa są zbiorczymi terminami, znanymi we wszystkich językach semickich i oznaczają „małą trzode”, czyli głównie owce, kozy<sup>56</sup>. Nasz rzeczownik pojawia się tylko w Ps 8, 7 oraz Lb 32, 24<sup>57</sup>. LXX tłumaczy go najczęściej za pomocą: πρόβατον, rzadziej: ποίμνιον (por. Rdz 29, 2 oraz przede wszystkim obydwie księgi Samuela) i κτήνος. W 2 Krn 7, 5 oraz Jer 23, 3 spotykamy termin: βόσκημα. W tekstach mówiących o stworzeniu mówi się przede wszystkim o „stworzeniach ziemskich” (חַיֵּי הַשָּׂדֶה), por. Rdz 2, 19 lub o zwierzętach dzikich lub domowych, które są określone zbiorczym terminem: בַּהֲמָה, por. Rdz 1, 24. Wyjątek stanowi Psalm 8, który mówi najpierw o panowaniu człowieka nad „małymi trzodami”, a następnie nad bydłem. Rzeczownik: אֵלֶף jest poetyckim ekwiwalentem bardziej znanego określenia hebrajskiego: בֶּקָר<sup>58</sup> oznaczającego „większe bydło”, tzn. woły<sup>59</sup>. Autor LXX użył w tym miejscu pospolitego rzeczownika: βούς, który jest doskonałym tłumaczeniem hebrajskiego pierwowzoru. Ostatni stych mówi o „zwierzętach polnych” (בַּהֲמוֹת שָׂדֵי). Ta grupa obejmuje: zwierzęta stepowe, zwierzęta nieudomowione przez człowieka. Autor greckiego przekładu mówi o: τὰ κτήνη τοῦ πεδίου „bydło pasące się na równinie”. Hebrajski rzeczownik: בַּהֲמָה bywa różnie interpretowany przez autorów Septuaginty: θηρίου „dzikie zwierzę” (por. Pwt 32, 24; Hi 40, 15; Hab. 2, 17), τετράπους „zwierzę czworonożne” (por. Hi 12, 7; Iz 30, 6), κτήνη „bydło” (por. Ps 8, 8; 49, 10; Jer 12, 4; Jl 1, 20; 2, 22) oraz: κτηνώδης „bydlęcy” (por. Ps 72, 22)<sup>60</sup>.

<sup>55</sup> Prawdopodobnie jest to wariant, który wskazuje na podstawowy rdzeń, nierozszerzony o spółgłoskę א, która nie należała pierwotnie do tematu (*nonorganic aleph*), por. J. BLAU, *Phonology and Morphology of Biblical Hebrew* (Linguistic Studies in Ancient West Semitic 2), Eisenbrauns: Winona Lake, Indiana 2010, 86. W tym przypadku może to być wariant z archaiczną końcówką \*-aj, która przekształciła się następnie w: -eh. Albo wariant z końcówką żeńską -eh. Por. G. WASCHKE, צֵאן, *Grande lessico dell'Antico Testamento* VII, Paideia: Brescia 2007, 462.

<sup>56</sup> 1 Sm 25, 2 rozdziela jednak te dwie kategorie małego bydła, oznaczając omawianym terminem jedynie owce. podobnie: Rdz 31, 19; 38, 12n; Pwt 15, 19. Do takiego rozdzielenia uprawnia nas w tych tekstach obecność rdzenia: נִזַּן „strzyc”.

<sup>57</sup> Tu w kontekście budowania zagród dla małej trzody (גִּדְרָה לְצִנָּחִים). W innych tekstach ten rzeczownik oznacza tarczę, dlatego masoreci wprowadzili inną punktację: צִנָּה „tarcza” i צִנָּה „mała trzoda”.

<sup>58</sup> Por. C. F. KEIL, F. DELITZSCH, *Psalms* (Commentary on the Old Testament 5), Hendrickson Publishers: Peabody, Massachusetts 2011, 95.

<sup>59</sup> Por. Pwt 7, 13; 28, 4. 18. 51; Prz 14, 4; Ps 50, 10; Iz 30, 24.

<sup>60</sup> Ten ostatni przykład pokazuje metaforyczne użycie tego rzeczownika, za pomocą którego psalmista określa człowieka, który staje przed Bogiem jakby był bydłkiem, tu: kimś pozbawionym rozumu.



## 9. BG

Ptactwo niebios i ryby mórz  
przemierzające drogi morskie

## BH

Ptactwo niebios i ryby mórz  
przemierzające drogi morskie

W przypadku tego wiersza tekst grecki dokładnie oddaje sens wszystkich nazw hebrajskich.

Autor mówi o zwierzętach „nieostępnych” dla człowieka w sensie ich udomowienia, które stanowią ozdobę świata stworzonego przez Boga. Jednak i one znajdują się we władaniu człowieka.

Pierwsza grupa, która znajduje się w „górnej części świata stworzonego” obejmuje stworzenia latające. Hebrajski rzeczownik: צִפּוֹר jest pochodną wspólnego dla języków semickich onomatopeicznego rdzenia: \*spr<sup>61</sup>, który naśladuje świergot ptaków<sup>62</sup>. Dlatego w tych językach oznacza „wróbla”, albo bardziej ogólnie małego ptaka. W BH pojawia się po raz pierwszy w opowiadaniu o potopie (por. Rdz 7, 14). Ptaki stają się zwierzętami ofiarnymi (por. Rdz 15, 10 oraz kilka tekstów księgi Kapłańskiej: 14, 4nn. 49nn). Pojawiają się także w związku z przepisami dotyczącymi czystości rytualnej (por. Pwt 14, 11). Hiob zestawiając je z krokodylem w retorycznym pytaniu, wskazuje na bezradność wobec siły tego drugiego (por. Hi 40, 29). W psalmach ptaki zostają przedstawione jako istoty stworzone przez Boga, które są ozdobą świata (por. Ps 8, 9; 84, 4; 104, 17; 148, 10), ale także jako symbol pewnej bezradności i kruchości człowieka w obliczu zagrożenia i trwogi (por. Ps 11, 1; 102, 8; 124, 7). W księdze Przysłów oraz w księdze Lamentacji, ptaki stają się symbolem ucieczki przed zagrożeniem (por. Prz 6, 5; 7, 23; 26, 2; 27, 8; Lm 3, 52). Kohelet używa obrazu ptaka w alegorycznej wizji odchodzenia człowieka ku śmierci (por. 12, 4). Izajasz, który tylko raz używa tego obrazu, wykorzystuje go w alegorycznym przedstawieniu Jeruzolimy, która dostąpi ocalenia (por. 31, 5). Ozeasz kreśli wizję powrotu Izraela do ojczyzny (por. 11, 11). Tekst Psalmu 8 mówi wyraźnie o „ptactwie niebieskim”, umieszczając tym samym ten zwrot w optyce stwórczej. Autorzy LXX wykazują się dość szeroką gamą rzeczowników, które tłumaczą hebrajskie: צִפּוֹר<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> Por. E. SCHWAB, צִפּוֹר, w: *Grande lessico dell'Antico Testamento* VII, Paideia: Brescia 2007, 747.

<sup>62</sup> Ten rdzeń jest obecny w językach semickich w postaci werbalnej jako: ‘świergotać’, „gwizdać”: *sefar* (aramijski pobiblijny), *sebar* (syryjski), *safara* (arabski), *sabaru* (akadyjski). W hebrajskim biblijnym nie został poświadczony.

<sup>63</sup> πετεινόν został poświadczony w: Rdz 7, 14; Ps 8, 9; 148, 10; Ez 17, 23; 39, 4, ὄρνειον (por. Rdz 15, 10; Pwt 4, 17; 14, 11; 22, 6; Hi 40, 29; Prz 6, 5; 7, 23; 26, 2; 27, 8; Koh 9, 12; Iz 31, 5; Ez 39, 17; Oz 11, 11; Am 3, 5) ὀρνίθιον (Kpł 14, 4. 5. 6. 7. 49. 50. 51. 52. 53. χίμαρος (Ne 5, 18) στρουθίον (Ps 11, 1; 84, 4; 102, 8; 104, 17; 124, 7; Koh 12, 4; Lam 3, 52. Greckie πετεινός jest używane w kontekście ptactwa, które staje się symbolem nowego stworzenia, ocalonego przez Boga (Wyjątek stanowi tutaj Ez 39, 4). Wywodzi się od ogólnej idei zdolności do latania. ὄρνειον „ptak” (pochodzący od ὄρνις oznaczającego ptaka wszelkiego rodzaju) jest chyba najbardziej ogólnym pojęciem, w którym mieszczą się różne aspekty: ptak jako symbol czegoś, jako zwierzę ofiarne, jako zwierzę czyste, które należy ochraniać. ὀρνίθιον „ptaszek”, „mały ptak” (pochodzący od ὄρνις) ma wyraźnie zabarwienie ofiarne (występuje wyłączenie w Kpł). στρουθίον „wróbel” jest charakterystyczny dla Ps. χίμαρος jest tu przykładem wyjątkowego i dość zaskakującego przekładu hebrajskiego rzeczownika: צִפּוֹר. Oznacza bowiem koziołka i tłumaczy hebrajskie: זָב.

Druga grupa zwierząt, umieszczona w „dolnej części” świata stworzonego, to „ryby mórz”. Hebrajski rzeczownik: דג<sup>64</sup> pojawia się w BH 19 razy, w tym aż 15 razy w liczbie mnogiej<sup>65</sup>, wyrażając zbiorowisko ryb<sup>66</sup>. W psalmach pojawia się tylko w naszym tekście<sup>67</sup>. LXX tłumaczy go używając kilku rzeczowników: ἰχθύς<sup>68</sup> „ryba”, ὄψιον „targ rybny” (por. Lb 11, 22), κῆτος „potwór morski”, „ogromna ryba”<sup>69</sup> (por. Jon 2, 1. 11).

10. BG

Panie, Panie nasz,  
jak wspaniałe (jest) imię twoje w  
całej tej ziemi.

BH

YHWH, Panie nasz  
jak pełne majestatu jest Twoje Imię  
na całej ziemi.

Powtórzenie w ostatnim stychu znanego już motywu otwierającego całość utworu (por. 8, 2a) jest potwierdzeniem i przypomnieniem, że chociaż człowiek dzierży w swoich rękach władzę i ma pod swoimi stopami cały stworzony świat (por. 8, 7), to jednak jego jedynym suwerenem jest Bóg-Stwórca.

### 3. Uwagi końcowe na marginesie przekładu

#### 3. 1. Analiza literacka Psalmu

Po wstępie, który określa zasady wykonywania Psalmu (8, 1) pojawia się część wprowadzająca, którą możemy określić jako wezwanie do uwielbienia YHWH. Przyjmuje ona formę antyfony (w. 2a). Centralna część Psalmu jest formą hymniczną o charakterze wielbiącym (8, 2b-9) i składa się z dwóch scen. Pierwsza ukazuje wszechmoc Boga i udział człowieka (8, 2b-5). Druga scena ukazuje potęgę człowieka i Boga, który się do niej przyczynia (8, 6-9). Centralna część ma zatem chiastyczną strukturę tematyczną:

ww. 2b-5: wszechświat

ww. 6 -9: człowiek

człowiek

wszechświat

<sup>64</sup> Istnieje także forma żeńska tego rzeczownika: דגה (por. Rdz 1, 26. 28Wj 7, 18. 21; Lb 11, 5; Pwt 4, 18; Ps 105, 29; Iz 50, 2; Ez 29, 4n; 47, 9n; Jon 2, 2). Różnica pomiędzy nimi wydaje się być tylko rodzajowa. Choć analiza tekstów wskazuje, że w większości z nich forma męska oznacza „wielką rybę”, podczas, gdy forma żeńska raczej oznacza „małą rybę”. Wyjątek stanowi np. Jon 2, 2. Por. G. J. BOTTERWECK, דג, דגה w: *Grande lessico dell'Antico Testamento* II, Paideia: Brescia 2002, 147.

<sup>65</sup> Czterokrotnie pojawia się jako część nazwy własnej: שַׁעַר הַדְּגִיִּים (por. 2 Krn 33, 14; Neh 3, 3. 12, 39; Za 1, 10).

<sup>66</sup> Trzykrotnie występuje w liczbie pojedynczej. Por. Neh 13, 16 (tutaj w znaczeniu kolektywnym). Dwukrotnie u Jonasza (2, 1. 11), gdzie mowa jest o „wielkiej rybie”. Zatem, można powiedzieć, że tylko u Jonasza pojawia się w liczbie pojedynczej. Tutaj w wymiarze głęboko symbolicznym.

<sup>67</sup> W Ps. 105, 29 pojawia się żeńska forma tego rzeczownika.

<sup>68</sup> Por. Rdz 9, 2; 1 Krl 5, 13; Neh 13, 16; Hi 12, 8; Ps 8, 9; Koh 9, 12; Ez 38, 20; Oz 4, 3; Ha 1, 14; Za 1, 3.

<sup>69</sup> BH używa tu zwykle rzeczowników: לַיָּם „potwór morski” (por. Rdz 1, 21), לַיָּם „Lewiatan” (por. Hi 3, 8), רִיב „idol”, „ten, który nęka kogoś” (por. Hi 26, 12).

Psalm kończy antyfona, która podejmuje znany już motyw (8, 2a) i ma charakter uwielbienia Boga.

Pierwszym elementem jest pochwała wszechświata, któremu przeciwstawiona zostaje „małość” człowieka. Następnie psalm głosi pochwałę człowieka, w którym Bóg znajduje upodobanie i czyni go w ten sposób potężniejszym od świata stworzonego. Punktem odniesienia tej transformacji jest zatem działanie Boga: Jego majestat i miłosierdzie.

W budowie formalnej utworu dominuje paralelizm syntetyczny (por. ww. 4. 6. 7. 8. 9), odnajdujemy także paralelizm synonimiczny (w. 5).

### 3. 2. Symbolika Psalmu

W ramach analizy literackiej tego hymnu, zwróćmy uwagę na elementy symboliczne, które zostały tu wykorzystane i wypełniają całą retorykę utworu.

#### 3. 2. 1. Symbolika kosmiczna

Jest ona dominująca w całym utworze. Obejmuje: „niebiosa”, „ziemię”, „morze”. W ten układ kosmiczny wpisany zostaje człowiek jako panujący: otrzymał wszystko pod swoje stopy (w. 7). Te kosmiczne przestrzenie są podzielone. Niebo jest miejscem obecności gwiazd, księżyca (w. 4), a także ptaków powietrznych (w. 9a). Na ziemi jest człowiek (ww. 5-7), a także zwierzęta, które są mu podporządkowane (w. 7). W tej kosmicznej symbolice dominuje jednak „niebo”, które pojawia się w trzech „miejscach strategicznych” Psalmu: na początku (w. 2b), w centrum (w. 4) oraz na zakończenie (w. 9).

#### 3. 2. 2. Symbolika „aktorów”

Najważniejszym bohaterem jest oczywiście Bóg, dalej człowiek i zwierzęta. Człowiek znajduje się pomiędzy Bogiem a światem zwierząt, ale należy zdecydowanie do tego, co boskie, nosząc w sobie Jego obraz i podobieństwo.

Aktorzy zostają przedstawieni w bardzo plastycznym pejzażu. Wiersz 4 przywołuje „palce” Boga (niebo, które jest dziełem Jego palców) oraz Jego „ręce” (w. 7). Bóg jawi się tu jako artysta wielkiej miary, który stwarza wszystko, co istnieje. W przypadku człowieka, czytamy o jego „ustach” (w. 3), ustach, które tak jak u dzieci i niemowląt są jeszcze niewprawne w mówieniu, ale już ogłaszają światu swoje istnienie i wyrażają pragnienia. Mowa jest także o „stopach” człowieka (w. 7), znaku triumfu i potęgi.

Autor Psalmu skupia się na działaniu Boga nadając mu znaczenie symboliczne, przypisując Bogu aż 8 form działania, które wyrażają poszczególne czasowniki: נתן / ἐπαίρω (w. 2b); יסד / καταρτίζω (w. 3); כון / θεμελιόω (w. 4); זכר / μνησκόμαι (w. 5a); פקר / ἐπισκέπτομαι (w. 5b); חסר / ἐλαττώω (w. 6); מושל / καθίστημι (w. 7a); שית / ὑποτάσσω (w. 7b).

Psalmistą ukazuje także człowieka w jego kondycji (symbolika antropologiczna), za pomocą siedmiu wyrażeń:

- w. 5. Człowiek jako: אָנוּשׁ / ἄνθρωπος oraz: בֶּן־אָדָם / υἱὸς ἀνθρώπου;
- w. 3. Człowiek jako: עוֹלָל / νήπιος) oraz: יוֹנֵק / θηλαζόντων;
- w. 3. Człowiek jako: צָרָר / ἐχθρός, jako: אֵיִב / ἐχθρός i jako: מַתְנַקֵּם / ἐκδικητής).

Siedem powyżej wymienionych wyobrażeń można pogrupować w trzy klasy: ogólny obraz człowieka (w. 5), człowiek jako istota nieporadna i zależna (w. 3a) oraz człowiek, który staje się nieprzyjacielem (w. 3b).

Człowiek zostaje zatem przedstawiony w formie obrazów antytetycznych, które można określić jako: *homo puerilis – puer humanus; homo hostilis – hostis inhumanus*.

### 3. 3. Hermeneutyka chrześcijańska Psalmu

Tematyka, zawarta w Psalmie 8 i jego symbolika, znalazła swoje głębokie odzwierciedlenie i potwierdzenie w Nowym Testamencie.

Psalm, w brzmieniu LXX, cytuje w pierwszym rzędzie List do Hebrajczyków (2, 6-8a):

*Ktoś to na pewnym miejscu stwierdził uroczyście, mówiąc: Czym jest człowiek, że pamiętasz o nim, albo syn człowieczy, że się troszczysz o niego; mało co mniejszym uczyniłeś go od aniołów, chwałą i czcią go uwieńczyłeś. Wszystko poddałeś pod jego stopy.*

Ten cytat jest elementem teologii listu, który podkreśla braterstwo Chrystusa wobec ludzkości, zranionej grzechem (por. Hbr 2, 14-18). Chrystus staje się odnowicielem całej ludzkości poprzez swoje człowieczeństwo, które realizuje poprzez cierpienie (2, 10) i poprzez chwałę zmartwychwstania (2, 14-15). W tym kontekście Psalm 8 jest zapowiedzią tego odnowienia, jakie dokonało się w Nowym Człowieku - Adamie.

Paweł cytuje fragment Psalmu 8 (wiersz 7) w 1 Liście do Koryntian (15, 26-27):

*Jako ostatni wróg, zostanie pokonana śmierć. Wszystko bowiem rzucił pod stopy Jego. Kiedy się mówi, że wszystko jest poddane, znaczy to, że z wyjątkiem Tego, który mu wszystko poddał.*

W innym miejscu Paweł mówi o unizeniu się Chrystusa, co staje się narzędziem w Jego zbawieniu człowieka (por. Flp 2, 6-7). Elementem chrystologii pawłowej, która rozwija się w tym kontekście jest obraz Chrystusa-Nowego Adama (por. Rz 5, 12nn; 1Kor 15, 45nn).

Chrystus wypełnił do końca słowa Psalmu 8, kiedy przyjął oblicze człowieka nowego, który przywraca pierwotną harmonię z Bogiem i światem, wywyższając tym samym człowieka ponad wszystko, przywracając mu należne miejsce, które Bóg już z góry przygotował, aby człowiek wielbiąc i błogosławiąc Boga, wiedział kim jest.

\* \* \*

Dokładna lektura Psalmu pozwoliła wydobyć bogactwo treści i stylu dwóch Tradycji: hebrajskiej i greckiej. W kilku miejscach, tłumacz i interpretator działający w obszarze kultury i języka greckiego, przedstawił własne rozumienie hebrajskich słów i wyrażań, kreśląc tym samym własne rozumienie tekstu. Wydaje się, że taka lektura tekstu biblijnego daje niezwykle szerokie możliwości badawcze na styku dwóch wielkich kultur oraz pomaga w chrześcijańskiej percepcji tekstu, który staje się pełnym odzwierciedleniem poszukiwań człowieka, który jak ojciec rodziny ze swego skarbcza wydobyła to, co stare i nowe.

## IL SALMO 8 NELLA BIBBIA EBRAICA E GRECA

### STUDIO COMPARATIVO

#### *Riassunto*

Al centro della nostra ricerca mettiamo il testo del salmo, molto ben conosciuto, spesso commentato ed analizzato. Nella nostra ricerca vogliamo vedere questo testo alla luce di due tradizioni: ebraica e greca per poter trovare il modo di interpretarlo. Cercheremo di chiarire le differenze tra testo ebraico e greco, rendendo conto della specificità di queste due lingue. Lettura comparativa del salmo ci permette di vedere il fenomeno di rilettura e interpretazione del testo prima nel suo ambiente ebraico, poi greco. Vogliamo anche indicare alcuni problemi letterari e alla fine tenteremo di inserirlo nel contesto neotestamentario.