

ALEXANDER FARUTIN, SANKT PETERSBURG-PULŤUSK

TEKST PSALMU 151 W RĘKOPISIE 11Q5 Z QUMRAN I W SEPTUAGINCIE. PROBLEM USTALENIA PIERWOTNEJ REDAKCJI

Historia badań nad kwestią, tekst psalmu

Psalm 151 był znany od dawna w starożytnych przekładach Biblii, a mianowicie greckim, syryjskim, łacińskim i kilku późniejszych.¹ W lutym 1956 r. w 11 grotcie Qumran został odnaleziony zwój 11Q5 (11QP^s), w którym, jak później się okazało, zachowała się znaczna część hebrajskiej wersji psalmu. W rękopisie utwór jest podzielony na dwa psalmy, które oznaczono jako Ps 151A (tekst odpowiada greckiemu Ps 151,1-5) i Ps 151B (Ps 151,6-7). Niestety, tekst drugiego psalmu zachował się bardzo źle, dlatego artykuł ten będzie dotyczył Ps 151A.²

Nie ulega wątpliwości, że tłumaczenia Septuaginty dokonano nie z tej redakcji tekstu, która zachowała się w 11Q5.³ Wynika z tego

¹ Greckie tłumaczenie Septuaginty stało się źródłem dla wszystkich innych z prawdopodobnym wyjątkiem syryjskiego. W sprawie syryjskiego przekładu istnieją dwa przeciwstawne poglądy. J. M a g n e, *Les textes grec et syriaque du Psaume 151*, RevQ 8/1975, s. 548–564, uważa syryjski przekład za niezależny podczas gdy D. N. W i g t i l, *The Sequence of the Translations of Apocryphal Psalm 151*, RevQ 11/1982-1984, s. 401-407, mówi o tym, że ten przekład opiera się na tłumaczeniu Septuaginty. Także I. Š. Šifman uważa, że syryjski tłumacz korzystał z tekstu greckiego, ale również miał przed oczami tekst hebrajski: И. Ш. Ш и ф м а н, *Псалом 151 (Опыт текстологического исследования)*, Письменные памятники Востока: Историко-филологические исследования 1978-1979, Москва 1987, s. 146-155.

² O wtórności tego podziału zob. R. S t i c h e l, *Beiträge zur frühen Geschichte des Psalters und zur Wirkungsgeschichte der Psalmen*, ANWAW 116, Paderborn 2007, s. 335.

³ J. A. S a n d e r s, *The Psalms Scroll of Qumrān Cave 11 (11QP^s)*, DJD IV, Oxford 1965, s. 59; M. W o j c i e c h o w s k i, *Apokryfy z Biblii greckiej*, Warszawa 2001, s. 11; M. D e l c o r, *Zum Psalter von Qumran*, BZ 10/1966, s. 16; E. O b w a l d, *Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften: Die Psalmenrolle aus Höhle 11 (11QP^s)*, TL 91/1966, s. 732; B. S t o r f j e l l, *Chiastic Structure of Psalm 151*, AUSS 25/1987, s. 98; M. S. S m i t h, *How to Write a Poem: The Case of Psalm 151A in 11QP^s* 28:3-12, w: T. M u r a o k a, J. F. E l w o l d e (red.), *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira: Proceedings of a Symposium held at Leiden University, 11–14 December 1995*, STDJ 26, Leiden, 1997, s. 185-186. R. Meyer zaś nazywa tekst 11Q5 „pośrednim“ (*mittelbar*)

pytanie, który z tekstów należy uważać za pierwotny: psalm z 11Q5 czy przypuszczalne hebrajskie *Vorlage* Septuaginty. Grecki tekst jest znacznie krótszy niż tekst qumrańskiego psalmu.⁴ Najpełniejszy opis wariantów tekstowych w tych dwóch wersjach można znaleźć w pracach J. A. Sandersa,⁵ J. Strugnella,⁶ M. S. Smitha⁷ i D. Amary.⁸

Qumrański tekst Psalmu 151 został najpierw wydany oddzielnie,⁹ później zaś razem z całym rękopisem w ramach serii „Discoveries in the Judaean Desert (of Jordan)”.¹⁰ Właśnie ta druga publikacja stała się punktem wyjściowym do dyskusji o pierwotności jednej z redakcji tekstu, ponieważ w niej J. A. Sanders stwierdził, że krótsza wersja psalmu jest wtórnym skrótem dłuższej, który to skrót jest gorszy nie tylko w planie estetyki, lecz także w planie treści.¹¹ Ten punkt widzenia został szeroko przyjęty,¹² mimo że prawie nikt nie wyświadczył argumentów w jego obronie.¹³ Nieco później J. A. Sanders powie, że dłuższa wersja tekstu jest pierwotna według opinii powszechnej.¹⁴

Vorlage Septuaginty. Odnotowuje, że greckie tłumaczenie wzoruje się na wersji hebrajskiej, którą można nazwać zniekształceniem qumrańskiego tekstu o charakterze zupełnie mechanicznym: R. Meyer, *Septuaginta-Fassung von Psalm 151, 1–5 als Ergebnis einer dogmatischen Korrektur*, w: F. Maass (red.), *Das ferne und nahe Wort: Festschrift für Leonhard Rost zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 30. November 1966 gewidmet*, BZAW 105, Berlin 1967, s. 164–170.

⁴ Sam Ps 151A jest większy niż cały tekst grecki.

⁵ J. A. Sanders, *The Psalms Scroll*, s. 54–61.

⁶ J. Strugnelli, *Notes on the Text and Transmission of the Apocryphal Psalms 151, 154 (= Syr II) and 155 (= Syr III)*, HTR 59/1966, s. 265–268.

⁷ M. S. Smith, *How to Write a Poem*, s. 196–197.

⁸ D. Amara, ד' הראמע, אנק רוממו, *151 רוממו יבל ויב סחירו וארמוקמ אנק רוממו*, הראמע טי (חנשת), טי

⁹ J. A. Sanders, *Psalm 151 in 11QPss*, ZAW 75/1963, s. 73–86.

¹⁰ Tenze, *The Psalms Scroll*.

¹¹ Tamże, s. 63; A. Tronina także odnotował, że skrócenie doprowadziło do utraty sensu trzeciego wersetu w wersji Septuaginty: tenze, *Psalm 15 – poetycki midrasz do dziejów Dawida*, RT 43/1996, s. 85.

¹² Tamże, s. 84 (badacz odnotowuje, że w wersji greckiej istota psalmu nie jest jasna, a dwa ostatnie wersety wydają się dołączone sztucznie); J. C. Vanderkam, P. W. Flint, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls: Their Significance For Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity*, San Francisco 2002, s. 189; D. J. Harrington, *Invitation to the Apocrypha*, Grand Rapids 1999, s. 171–172; Harrington nazywa wersję grecką „nieco niezładną” (*somewhat clumsy*).

¹³ Z wyjątkiem chyba J. Strugnella. Badacz odnotowuje w greckim przekładzie kilka wtórnych cech: powtórzenie τοῦ πατρός μου w pierwszym wersecie oraz dodanie ποῦ i opuszczenie πάντων w trzecim wersecie; tenze, *Notes on the Text*, s. 267. Zresztą te cechy można przypisać właśnie greckiemu przekładowi, a nie jego *Vorlage*.

¹⁴ J. A. Sanders, *The Qumran Psalms Scroll (11QP^a) Reviewed*, w: M. Blacik, W. A. Samalley (red.), *On Language, Culture and Religion: in Honour of Eugene A. Nida*, The Hague 1974, s. 85.

Przeciwny punkt widzenia wyrażają przede wszystkim M. Haran, M. Segal i M. S. Smith. B. Z. Wacholder także popiera ich krótką uwagę o przypuszczalnej pierwotności *Vorlage* Septuaginty.¹⁵ Badacze przytaczają jako dowód na rzecz swojego zdania nieco więcej faktów. M. Haran zwrócił uwagę na to, że znaczna część tych słów i wyrazów, których brak w przekładzie greckim, należy do późniejszego języka niż te, które znajdują się w przypuszczalnym *Vorlage* Septuaginty.¹⁶ Później M. S. Smith ponownie opublikował listę tych wyrazów uzupełniwszy ją i opatrzywszy krótkimi komentarzami.¹⁷

Jednym z argumentów zwolenników hipotezy J. A. Sandersa jest niejednokrotnie podkreślana logiczna struktura obszernej redakcji¹⁸ mimo że argument ten jest sprzeczny z zasadą *lectio difficilior potior*. W tej kwestii jednak nie można nie wspomnieć R. Stichela, który w przeciwieństwie do tego dowodu poddał analizie grecki tekst psalmu i także wykrył w jego kompozycji nie mniej logiczną, chociaż nie tak oczywistą strukturę.¹⁹

Co zaś do treściowej różnicy między dwoma wersjami, tę kwestię rzadko poruszano w pracach poświęconych psalmowi.²⁰ J. A. Sanders odnotowuje tylko, że krótsza wersja powstała w wyniku nałożenia na oryginał elementów kultury hellenistycznej.²¹ Ciekawa z tego punktu widzenia wydaje się obserwacja I. Š. Šifmana, który uważa, że krótsza wersja odzwierciedla przesunięcie akcentów ideowych, ponieważ

¹⁵ Z. Wacholder, *David's Eschatological Psalter: 11QPsalms^a*, HUCA 59/1988, s. 59-60.

¹⁶ M. Haran, *The Two Text-Forms in Psalm 151*, JJS 39/1988, s. 176. D. Amara wskazuje na to, że przypuszczalne *Vorlage* Septuaginty także zawiera jedną cechę późnego języka, mianowicie *מִיָּאֲשִׁי יִאֲצַמַּי* zamiast *terminus technicus* יִאֲצַמַּי יִאֲשִׁי רַחֲמֵי יְהוָה (זכ, זָרְמוּקָמ אֲנֹק רִימוֹמ) אֲצַמַּי רַחֲמֵי יְהוָה, ale jej rekonstrukcja hebrajskiego *Vorlage* psalmu wydaje się niezbyt przekonująca.

¹⁷ M. S. Smith, *How to Write a Poem*, s. 196-197. Podobne stanowisko zajmuje S. T. Almon, ale on uważa za późniejszy dodatek tylko część hymniczną; t e n ż e, *Extra-Canonical Hebrew Psalms from Qumran – Psalm 151*, w: t e n ż e (red.), *The World of Qumran from Within: Collected Studies*, Leiden 1990, s. 252-253. Segal zaś ograniczył się do powołania się na pracę Harana: M. Segal, *The Literary Development of Psalm 151: A New Look at the Septuagint Version*, Textus 21/2002, s. 154.

¹⁸ A. Kowalski, *Psalm 151–155 (Syryjskie psalmy apokryficzne 1–5)*, WST 7/1995, s. 22; A. Tronina, *Psalm 151*, s. 84; טכ-חכ, זָרְמוּקָמ אֲנֹק רִימוֹמ, הָרַאֲמַע ד'.

¹⁹ R. Stichel, *Beiträge*, s. 336-337. Także chiazmy w tekście greckim upatruje M. Segal, ale jego zdaniem ta konstrukcja obejmuje tylko pierwsze pięć wersów; t e n ż e, *The Literary Development*, s. 153.

²⁰ J. Magne np. twierdzi, że celem skrócenia była, aby próba w sposób prozaiczny przekazać treść psalmu niczego nie opuściwszy, dlatego między dwoma wersjami nie ma żadnych różnic dogmatycznych; t e n ż e, *Les textes grec et syriaque du Psaume 151*, RevQ 8/1975, s. 563.

²¹ J. A. Sanders, *The Psalms Scroll*, s. 717.

brak w niej jakiegokolwiek roli kapłanów w wybraniu króla, samo zaś wybranie Dawida okazuje się źle uzasadnione.²² Najbardziej pełny opis różnic między treścią dwóch wersji przedstawił M. Segal.²³

Data tłumaczenia także pozostaje niejasna. Sytuacja jest jeszcze bardziej skomplikowana przez to, że nie mamy oryginału hebrajskiego, z którego prawdopodobnie przetłumaczono psalm na język grecki. J. A. Sanders ogranicza się do krótkiej uwagi, że Pierwsza Księga Machabejska (I w. p. n. e. wg Sandersa) prawdopodobnie cytuje Psalm 78, nie możemy jednak być pewni, że w tych czasach Ps 151 już został włączony do kanonu Septuaginty.²⁴ M. Haran uważa, że przekład Septuaginty powstał nie później niż w II w. p. n. e.²⁵

Hebrajski tekst Psalmu 151A w 11Q5 wygląda następująco:

Alleluja Dawida, syna Jessego.

ישׁי ׁב דיודל היוללה

Mniejszy od mych braci byłem
I młodszy od synów mego ojca.
Ustanowił mnie pasterzem swej trzody
I władcą nad swymi kozłami.
Moje ręce zrobili flet,
I me palce lirę.
Oddałem chwałę Panu.
Powiedziałem w (głębi) duszy:
Góry nie świadczą dla mnie
I wzgórza nie głoszą o mnie,
Drzewa moich słów,
I trzoda moich czynów.
Zatem któż ogłosi i któż oznajmi,
Któż opowie o dziełach moich?
Pan wszechświata zobaczył,
Bóg wszystkiego.

יחא ׁמ יתייה ׁטק
יבא ינבמ ריעצו
ונוצל העור ינמישיו
ויתודגב לשומו
בגוע ושע ידי
רונכ יתועבצאו
דובכ הוהיל המישאו
ישפנב ינא יתרמא
יל ודיעי אול מירהה
ילע ודיגי אול תועבגהו
ירבד תא מיצעה
ישעמ תא ׁאוצהו
רבדי ימו דיגי ימ יכ
ישעמ תא רפסי ימו
האר לוכה ׁודא
לוכה הולא

²² И. Ш. Ш и ф м а н, *Псалом 151*, s. 148-149.

²³ Zdaniem badacza, do tych zmian, które powstały podczas rozszerzenia oryginalnej krótszej wersji tekstu należą: przemienienie Dawida z wykonawcy muzyki świeckiej w poetę religijnego, idea niemożliwości wychwalania Pana przez przyrodę oraz dodanie wielu motywów biblijnych związanych z królestwem i rządami Dawida; M. S e g a l, *The Literary Development*, s. 155-157.

²⁴ J. A. S a n d e r s, *The Psalms Scroll*, s. 59.

²⁵ M. H a r a n, *The Two Text-Forms*, s. 178. S. O l o f s s o n odnosi tłumaczenie całego Psalterza do II w. p. n. e.; t e n ż e, *Qumran and LXX*, w: F. H. C r y e r, T. L. T h o m p s o n (red.), *Qumran between the Old and New Testaments*, JSOTSup 290, Sheffield 1998, s. 235-236.

(Właśnie) on usłyszał
I (właśnie) on wysłuchał.
Posłał swego proroka, by mnie namaścił,
Samuela, Samuela, by mnie uczynił wiel-
kim.

Moi bracia wyszli mu naprzeciw,
Urodziwi i przystojni,
Wysokiego wzrostu,
O pięknych włosach.
Nie wybrał Pan
Bóg ich,
Lecz posłał, by mnie zabrano od trzody,
I namaścił mnie świętym olejem.
Ustanowił mnie przywódcą swego ludu
I władcą nad synami swego przymierza.²⁶

עמש אוה
יזאה אוהו
ינחשומל ואיבנ חלש
ינדלגל לאומש תא

ותארקל יחא ואצי
הארמה יפיו רותה יפי
תתמוקב מיהבגה
מרעשב מיפיה
הוהי רחב אול
מב מיהולא
ואוצה רחאמ ינחקיו חלשיו
שדוקה נמשב ינחשמיו
ומעל דיגנ ינמישיו
ותירב ינבב לשומו²⁷

Vorlage greckiego przekładu Ps 151,1-5 powinno wyglądać następująco:

Byłem najmniejszy z braci moich
I najmłodszy w domu ojca mego.
Pasałem trzodę ojca mego.
Moje ręce zrobiły flet,
A moje palce sporządziły lirę.
I któż ogłosi Panu memu?
(Właśnie) on jest Panem,

יחאב יתייה נטק
יבא יתיבב ריעצו
ונאצ תא יתיער
בגוע ושע ידי
רונכ וננכ יתעבצא
ינדאל דיגי ימו
הוהי אוה

²⁶ Ten przekład opiera się na tłumaczeniu P. M u c h o w s k i, *Rękopisy znad Morza Martwego: Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Chewer*, Biblioteka zwojów: Tło Nowego Testamentu 5, Kraków 2000, s. 442.

²⁷ Tekst wydany przez Sandersa został kilkakrotnie poddany krytyce. W rękopisie 11Q5 litery י i י' wyglądają w bardzo podobny sposób, także tekst psalmu jest zapisany jako proza, bez podziału na wiersze. Zdaniem niektórych badaczy, doprowadziło to Sandersa do błędnego odczytania niektórych fragmentów psalmu. Przedstawiony tu tekst nieco różni się od wydanego przez Sandersa i jest wynikiem naszych badań; zob. A. A. Ф а р у т и н, *К вопросу о различных возможностях прочтения еврейского текста Псалма 151 в рукописи 11Q5*, w: И. Р. Т а н т л е в с к и й (ред.), *Иудаизм эпохи Второго Храма, раннее христианство и античность (взаимодействие в истории, литературе и культуре и отражение этого периода в культурной памяти Средних веков и Нового времени*, Санкт-Петербург 2013. Także nasze rozumienie tego tekstu zbiega się z wersjami P. A u f f e t a, *Structure littéraire et interprétation du psaume 151 de la grotte 11 de Qumrán*, RevQ 34/1976-1977, s. 163-188 i D. A m a r y (אמרמקמ אק רומז, הראמע ד')).

(Właśnie) on usłyszał.	עמש אזה
(Właśnie) on posłał posłańca swojego	וכאלמ חלש אזה
I zabrał mnie od owiec.	ואצה רחאמ ינחקיו
I namaszczył mnie swoim olejem namasz-	ותחשמ ןמשב ינחשמיו
czenia.	
Bracia moi są piękni i rośli,	מידגו מיפי יחא
Ale Pan nie upodobał w nich sobie.	הוהי מב הצר אולו ²⁸

Lista przedstawiona przez M. S. Smitha

Jak już powiedziano wyżej, w 1997 r. M. S. Smith wydał ponownie z komentarzami i uzupełnieniami uzyskaną wcześniej przez M. Harana listę wyróżniających cech tekstu qumrańskiego, które te cechy mogłyby świadczyć o jego wtórności. Ta lista w ostatecznej redakcji wygląda następująco:

- יחא || יבא ינב
- ויתוידגב לשמ
- מיש w znaczeniu „oddawać (chwale)”
- שפנב... רמא
- לוכה ןודא || לוכה הולא
- ינדלדגל לאומש
- הארמה יפיו רותה יפי
- מרעשב מיפיה
- ותירב ינבב

Należy rozpatrzyć tę tezę na podstawie istniejących źródeł literackich.

Pierwszy punkt z tej listy można z całą pewnością odrzucić. M. S. Smith mówi, że pojawiająca się w psalmie para יחא || יבא ינב („bracia moi” || „synowie ojca mego”) jest innowacją autora, która wygląda jak zamiana standardowego biblijnego סיחא || מא ינב („bracia” || „synowie matki”). M. Haran także przytacza listę fragmentów, w których pojawia się konstrukcja zachowana w przekładzie greckim: יחא || יבא תיב.²⁹ Wskazana przez M. S. Smitha „standardowa para biblijna” niezbyt często pojawia się w Starym Testamencie.³⁰ Jednak

²⁸ Niestety, w ramach danego artykułu nie ma żadnej możliwości przytaczania wszystkich dowodów na rzecz właśnie takiej rekonstrukcji. Możemy tylko odesłać do naszej pracy magisterskiej: A. A. Ф а р у т и н, *Текст Псалма 151 в рукописи 11Q5 и переводе Сентуагизиты*, Санкт-Петербургский государственный университет 2012, s. 58–80.

²⁹ M. H a r a n, *The Two Text-Forms*, s. 174-175.

³⁰ Rdz 27,29; 43,29; Pwt 13,7; Sdz 8,19; Ps 50,20; 69,9; por. także PnP 8,1: יל חא || ינב — „mój brat” || „który ssal piersz mojej matki”.

לשמ rzeczywiście używa się w zasadzie ze słowami oznaczającymi ludzi i ziemię,³⁶ leksem ten mimo wszystko okazuje większą wieloznaczność, niż wskazał M. Haran,³⁷ i w dwóch przypadkach użyto go w kontekście dość bliskim do naszego, mianowicie w sytuacji, gdy starszy powołuje młodszego na dozorcę majątku.³⁸ Tak więc, nie możemy uważać użycie czasownika לשמ w tym przypadku za całkiem niezwykłe. Gdyby w tekstach qumrańskich czasownika często używało się w znaczeniu „zarządzać bydlęm”, mogłoby to wskazywać na późny rozwój tego znaczenia, ale nie obserwujemy nic podobnego w rękopisach znad Morza Martwego.³⁹

³⁶ Rdz 3,16; 37,8; 45,26; Pwt 15,6 (2 razy); Joz 12,2,5; Sdz 8,22. 23 (3 razy); 9,2 (2 razy); 14,4; 15,11; 2Sm 23,3; 1Krl 5,1; 2Krn 7,18; 9,26; 20,6; 23,20; Ne 9,37; Ps 19,14; 22,29; 59,14; 105,20; 106,41; Prz 17,2; 19,10; 22,7; 28,15; Koh 9,17; Iz 3,4,12; 16,1; 19,4; 28,14; 52,5; 63,19; Jr 22,30; 30,21; Lm 5,8; Dn 11,39; Mi 5,1; Za 9,10; por. także Ha 1,14.

³⁷ Oprócz przypadku Rdz 1:18 czasownika używa się z תטט („grzech”): Rdz 4,7; bezokolicznikiem רכמל („nie władny/ sprzedać”): Wj 21,8; לך („wszystko”): 1Krn 29,12; Ps 103,19; 105,20; 106,41; Prz 17,2; 19,10; 22,7; 28,15; Koh 9,17; Iz 3,4,12; 16,1; 19,4; 28,14; 52,5; 63,19; Jr 22,30; 30,21; Lm 5,8; Dn 11,39; Mi 5,1; Za 9,10; por. także Ha 1,14.

³⁸ Rdz 24,2: ודבע (...) ורשא לכב לשמה — „jego (Abrahama) sługa /.../ zarządzający wszystkim jego majątkiem”; Ps 105,21: וניבן לכב לשמו ותיבל ודא ומש — „ustanowił go panem nad swoim domem i władcą nad całą swoją posiadłością”. Same z siebie te fragmenty nie mogą świadczyć bezpośrednio przeciwko dowodowi M. Harana, ponieważ לשמ tu także ma jako dopełnienie słowa nie związane z bydlęm. Jednak, po pierwsze, wydaje się, że zarówno wyraz ורשא לכב, jak i słowo וינבן obejmują pewne zwierzęta domowe, po drugie zaś, w/w użycia czasownika należy rozpatrywać razem z pierwszym argumentem: nie mając standardowej pary dla הרשאו psalmu mógł wybrać słowo wychodząc z tych podobnych kontekstów – zwłaszcza Ps 105,21, gdzie imiesłowu לשמ użyto z tym samym czasownikiem מיש (ustanawiać) w tej samej formie: ינמישי.

³⁹ Zob. M. G. A b e g g i n., *The Dead Sea Scrolls Concordance: The Non-Biblical Texts*, Leiden 2003, s. 491–492. Teksty qumrańskie także przedstawiają pewną wariacyjność użycia czasownika. Większość przykładów użycia tak samo, jak w Starym Testamencie, przypada na wskazaną przez Harana ideę zarządzania ziemią (w tym całym wszechświatem) i ludźmi: CD XII,2; IQS IX,22; 1QpHab IV,5, 10, 12, V,13, VIII,9; IQH^a V,21, XVIII,8; 4Q161 8–10,2; 4Q169 1–2,5a, 7, 3-4i3; 4Q223–224 1i2, 1i3; 4Q256 XVIII,6; 4Q258 VIII,7; 4Q271 5i18; 4Q369 1i17; 4Q378 3i11; 4Q381 1,7; 4Q385a 4,4; 4Q387 2i16; 4Q390 1,3, 1,1, 2i7, 4Q415 9,8; 4Q416 2i19, 2i117, 2i2, 3, 6; 4Q418 10a–b,5; 4Q424 3,2; 4Q433 1,3; 4Q524 6–10,2; 11Q19 LIX,15, 19 i 20. Także w znacznej liczbie przypadków dopełnienie czasownika utracono, lub było jego brak od początku: IQSb V,28; IQH^a VI,28; 2Q23 6,3; 4Q169 3-4ii9; 4Q287 4,2; 4Q299 13a–b,2, 26,1, 4Q301 2a,3; 4Q381 76–77,15; 4Q391 64,1; 4Q416 2iv7; 4Q417 2i13; 4Q418 9+9a–c,12, 18, 228,2, 259,2; 4Q418a 18,4, 22,2; 4Q419 4,1; 4Q421 1aii–b,6; 4Q423 5,3; 4Q424 2,5, 3,6; 4Q443 1,11; 4Q462 1,7, 10; 4Q502 4,4; 4Q504 8,6; 4Q509 19i,4 i 6Q18 6,3. Jednak w zwojach znad Morza Martwego także pojawiają się „niestandardowe” dopełnienia. W kilku kontekstach czasownika לשמ używa się z bezokolicznikiem i przymikiem ל w znaczeniu „móc, być w stanie coś zrobić” (por. Wj 21,8): CD XIII,12; 4Q418 10a–

Jako następny na liście M. S. Smitha figuruje czasownik שׁוּב w znaczeniu „oddawać (chwałę)”. Tezę o późnim lub „sztucznym” pochodzeniu tego wyrazu⁴⁰ można wytłumaczyć tylko niewystarczająco dokładnym zbadaniem tekstu Starego Testamentu, ponieważ ten wiersz ma bezpośrednie odpowiedniki w Joz 7,19⁴¹ i Iz 42,12,⁴² i jeśli drugi tekst datuje się na dość późny okres⁴³, starożytność pierwszego nie ulega wątpliwości.⁴⁴

Dalej M. S. Smith zwraca uwagę na użycie w tekście konstrukcji רמא . Jej niezwykłość podkreślano niejednokrotnie.⁴⁵ W rzeczywistości, jak słusznie wskazuje Smith, ten wyraz służy jako odpowiednik standardowego biblijnego רמא בבל/בלב (dosłownie „mówić w sercu (swym)”).⁴⁶ Tylko jeden raz, w tekście Księgi Estery

-b,8 i 4Q422 1,9. Także czasownika użyto z następującymi słowami: וְהוּא („są” i „majątek”): 1QS IX,7=4Q258 VII,7; מִי („noc” i „dzień”, por. Rdz 1,18): 4Q216 VI,6; לֹכ („wszystko”; w koniugacji *Hiph'il* w znaczeniu „nauczyć wszystkiego”): 4Q259 III,19; רשָׁא („to, co jest na ziemi”): 4Q301 3a-b,6; מִי („dzień”; z przyimkiem *ל*): 4Q317 1+1aⁱⁱ7, 2,27; 3,32; 9,11a; 22,3; דּוּבַב תְּלַחַת („dziedzictwo chwały”): 4Q416 2iiⁱ12; הַלְשַׁמְמ („posiadłość”): 4Q418 47,1; הַלְחַת („dziedzictwo”): 4Q418 81+81a,3; רְצוּא („skarby”): 4Q418 81+81a,9; תִּמְכַח („mądrość/umiejętność rąk”): 4Q418 81+81a,15; $\text{וְגִ?$ („ogród?”): 4Q423 1-2i2; וְהוּא („majątek”): 4Q424 1,10; חֹר („duch”); kontekst nie jest do końca jasny z powodu złego stanu rękopisu, ale por. Prz 16,32): 4Q425 5,3. Warto zwrócić uwagę na to, że wśród tych przykładów są dwa przypadki użycia czasownika לשם ze słowem וְהוּא („majątek”) podobne do Rdz 24, 2 i Ps 105,21.

⁴⁰ M. S. Smith uważa, że mogło ono powstać pod wpływem „bardziej standardowego” użycia czasownika w wierszu 11Q5 XVIII 11; *tenże, How to Write a Poem*, s. 197.

⁴¹ „לארשי יהלא הוהיל דובכ אבמיש ינב ונע לא עשוהי רמאו — „Rzekł więc Jozue do Akana: „Synu mój, daj chwałę Panu, Bogu Izraela...”

⁴² „Niech oddają chwałę Panu i niechaj głoszą cześć Jego na wyspach!” Por. także kilka fragmentów o podobnym znaczeniu lub konstrukcji składniowej: $\text{מִלֶּשׁ כַּל מִשְׁוִי}$ — „Niech (Pan) zwróci ku tobie oblicze swoje i niech cię obdarzy pokojem” (Lb 6,26); $\text{יִתְרַבַּד מִישָׁא מִהֵילָלָא}$ — „Bogu przedstawiłbym sprawę” (Hi 5,8); דּוּבַב וְמִישָׁא — „cześć Mu świętą oddajcie” (Ps 66,2).

⁴³ Jeśli późnym okresem można nazwać okres niewoli babilońskiej; zob. G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah 1-27*, ICC 18, New York 1912, s. xxix-xxxii.

⁴⁴ D. M. Howard, *Joshua*, NAC 5, Nashville 1999, s. 29-30.

⁴⁵ I. Rabinowitz, *The Alleged Orphism of 11QPss 28 3-12*, ZAW 76/1964, s. 197; $\text{ח לֵארוֹשִׁי-יָרָא}$, $\text{וְאֵרְמוּקַב אַבְנֵי רֹמֹמֶשׁ לֶשׁ וְנִמְוֹ רֹמֶשׁ}$, זִכְרֹהוּ א' Hurwitz wskazuje na to, że ten wyraz występuje w języku syryjskim i Talmudzie Jeruzolimskim, co świadczy o tym, że jest to późniejszy arameizm; *tamże*.

⁴⁶ Do wymienionych przez M. S. Smitha fragmentów Koh 2,1; 3,17; Ps 14,1=53,2 należy także dodać Rdz 17,17; 27,41; Pwt 7,17; 8,17; 9,4; 18,21; 1Kr 12,26; Est 6,6; Ps 4,5; 10,6; 11,13; 35,25; 74,8; Koh 2,15; 3,18; Iz 14,13; 47,8.10; 49,21; Jr 5,24; 13,22; Ab 1,3; So 1,12; 2,15; Za 12,5. Pod tym względem należy także koniecznie wymienić nadzwyczaj podobne wyrazy ze słowem „בל/בלב” i o tym samym znaczeniu: רמא — בל לא רמא — Rdz 8,21; 1Sm 27,1; בל מע רבד — Koh 1,16; בל לע רבד — 1Sm 1,13; בל לע רבד — Rdz 24,45; בל לע רבד — Koh 1,17; בלל רמא — Oz 7,2; בלל רבד — Rdz 24,45; בלל רבד — Ps 14,2. Por. także podobne wyrazy בלב רות („postanowić (dosłownie „szukać”) w ser-

(Est 4,13), spotykamy nieco podobny wyraz ze słowem מִדַּת־לֵא: שֹׁפֵן („nie myśl sobie w [głębi] duszy”). Wyraz ten jest jednak dość daleki od tego, co widzimy w psalmie, ponieważ nie zawiera on słów רמא lub רבד („mówić”) i po nim pojawia się nie mowa niezależna, lecz bezokolicznik z przyimkiem ל. Poza tym, wyraz ten i w tym przypadku wydaje się nieco „sztuczny” w porównaniu ze swoim nadzwyczaj często pojawiającym się w tekstach z różnych okresów o różnym charakterze (w tym w Est 6,6) odpowiednikiem. Szczególnie należy zauważyć, że רמא/רבד (רבד) dość często spotykamy w tekście Psalterza (siedem razy). W tekstach z Qumran jeden raz spotykamy wyraz רמא/רבד, po którym występuje mowa niezależna. Wydaje się, że podobne wyrazy ze słowem שֹׁפֵן w zwojach znad Morza Martwego się nie zachowały.⁴⁷ Tylko jeden raz grecki wyraz λέγω ἐν τῇ ψυχῇ („mówić w [głębi] duszy”) pojawia się w Syr 23,18, ale hebrajskie *Vorlage* tej części tekstu nie zachowało się ani wśród rękopisów z genizy kairskiej, ani w Qumran.⁴⁸ W ślad za A. Hurwitzem powinniśmy uważać ten wyraz za późniejszy arameizm,⁴⁹ który zaczął wchodzić do języka hebrajskiego w okresie pobiblijnym.

Jako następne na liście M. S. Smitha występują paralelne wyrazy לוכה הוּדא („Pan wszystkiego”) i לוכה הוּלָא („Bóg wszystkiego”). Późne pojawienie się i użycie tych wyrazów nie ulega wątpliwości,⁵¹ nie

cu”) — Koh 2,3; רבבב בשר („pochlebiać sobie w sercu”) — Pwt 29,18; רבבב בשר („zamierać w sercu”) — Za 7,10, 8,17. Koniecznie trzeba odnotować, że w wielu przypadkach, gdy postacie biblijne mówią cokolwiek prawdopodobnie w myśli, w tekście hebrajskim używa się tylko czasownika רמא bez dopełnienia dalszego. Często pojawia się to w opowieściach etiologicznych (Rdz 16,13; 29,32; 33,35 etc.) oraz w Rdz 32,20; 44,28; Wj 2,6; Lb 16,34; Pwt 28,67; 1Krn 19,2; Hi 7,4. 13; 32,7; Ps 39,2; Prz 22,13; Jr 10,19 itd. Podobny wyraz pojawia się także w greckich wersjach apokryfów starotestamentalnych (z punktu widzenia kanonu masoreckiego) i Nowym Testamencie: por. λέγω ἐν (τῇ) καρδίᾳ („mówić w sercu”) w b Jdt 13,4; Tb 4,2 (Kodeks Synajski); Mdr 8,3; Mt 24,48=Łk 12,45; Rz 10,6 i λέγω τῇ καρδίᾳ w 1Mch 6,11.

⁴⁷ 11Q19 LX1,2. Należy także odnotować użycie w 4Q372 8,4 wyrazu רבבב יוכה („rozumieć/zastanawiać się w sercu”), ale z powodu złego stanu w/w fragmentu nie możemy odtworzyć kontekstu i ustalić, na ile ten wyraz jest bliski do רמא/רבד/רבבב.

⁴⁸ M. G. A b e g g i in., *The Dead Sea Scrolls Concordance*, s. 516-518.

⁴⁹ Zob. B. G. Wright, *Ben Sira, Book of*, w: L. H. Schiffman, J. VanderKam, *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2000, s. 92.

⁵⁰ Por. użycie tego wyrazu w języku syryjskim odnotowane w: J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary: Founded Upon the Thesaurus Syriacus of Robert Payne Smith*, Oxford 1957, s. 347.

⁵¹ Zob. א. חרביט, „יִיבְרַח הַכֶּסֶף, אָרְמוּקָא אֲנִי רֹמֶזֶם וְתַעֲמֹדוּ — " לִכְהַן הוּדָא " יִאֲרָקֶם-רַתְבָּה רֵאוּתָהּ. יִיבְרַח הַכֶּסֶף. א. Hurvitz zwraca uwagę na to, że tego epitetu używa się w późniejszych tekstach: Hi 5,8 w przekładzie Septuaginty (zamiast samego מִיְהוּלָא „Bóg”) w tekście masoreckim, w niektórych tekstach syryjskich, tekstach z Palmyry, Talmudzie Babilońskim, modlitwach, niektórych

można jednak nie odnotować, że odczytanie fragmentu tekstu zawierającego te wyrazy jest sporne (J. A. Sanders rozumie ten fragment w zupełnie inny sposób), więc nie można ich nazwać w pełnej mierze ważkim argumentem. Także M. S. Smith słusznie zauważył,⁵² że paralelizm epitetów וָדָא i הוּלָא pojawia się i w Starym Testamencie w Ps 114,7.

Dalej badacz zwraca uwagę na niezwykle użycie w tekście czasownika לָדַג w koniugacji *Pi'ēl*. Jeszcze Haran wskazywał⁵³ na to, że w tym przypadku ten wyraz powstał pod wpływem aramejskiego czasownika יָבַר, który oznacza nie tylko „wywyższać”, lecz także „namaszczać”, „ustanawiać”.⁵⁴ Należy odnotować, że w języku biblijnym czasownik לָדַג jest dość wieloznaczny⁵⁵ i w kilku przypadkach używa się go w znaczeniu nieco podobnym do tego, które przypuszczamy w tekście psalmu.⁵⁶ ale największe podobieństwo pojawia się, gdy użyto go z różnego rodzaju okolicznikami.⁵⁷ Poza tym, wydaje się, że w parze z czasownikiem חָשַׂם („namaszczać”) w tym przypadku powinniśmy spodziewać się właśnie czasownika oznaczającego obdarzenie władzą królewską w rodzaju hebrajskiego קִיַּלְמָה („ustanawiać królem”).⁵⁸ Ten fakt może dodatkowo świadczyć, że czasowni-

tekstach greckich. Także badacz wskazuje na użycie terminu לוכה הוּלָא („Bóg wszechświata”) w hebrajskim tekście Mądrości Syracha.

⁵² M. S. Smith, *How to Write a Poem*, s. 196-197.

⁵³ M. Haran, *The Two Text-Forms*, s. 176. Na to wskazuje także A. Hurvitz, אִיְבָרָהּ, נוּשָׁל.

⁵⁴ M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat Gan 1992, s. 514; M. Jastro, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1903, s. 1441.

⁵⁵ Często w *Pi'ēl* czasownika się używa w znaczeniu „wychowywać/hodować”. Tak się mówi o dzieciach: Iz 1,2; 23,4; 49,21; 51,18; Dn 1,5; Oz 9,12; roślinach: Iz 44,14; Ez 31,4; Jon 4,10; włosach: Lb 6,5. Czasownika używa się i w znaczeniu „wywyższać Pana”: Ps 34,4 (z przyimkiem ל), 69,31. W połączeniu z różnego rodzaju rzeczownikami czasownik także oznacza „czynić wielkim/pomnażać”: שָׁם („imię”) — Rdz 12,2; אִסַּח („tron /Salomona”) — 1Krn 1,37, 47; לֵךְ („wszystko”) — 1Krn 29,12; החַמֵּשׁ („radość”) — Iz 9,2.

⁵⁶ Trochę przypomina nasz przykład użycie w b Est 3,1; 5,11 i 10,2 (Aswerus wywyższa Hamana i Mardocheusza) oraz Hi 7,17 (Pan wywyższa człowieka).

⁵⁷ Nadzwyczaj podobne do tekstu psalmu są fragmenty Joz 3,7 i 4,14 (Pan wywyższa Jozuego) oraz 1Krn 29,25 i 2Krn 1,1 (Pan wywyższa Salomona). Ale w ostatnich dwóch przypadkach znaczną rolę gra okolicznik הלעמל („wysoko”), w pierwszych zaś dwóch — מִיַּנְעִב („w oczach”), dlatego przeprowadzenie ścisłej paraleli z tekstem psalmu nie wydaje się możliwe.

⁵⁸ Tak w 2Krn 23,11. Jest to, niestety, jedyny przypadek, gdy w Starym Testamencie konstrukcja w חָשַׂם w znaczeniu „namaszczać na króla” ma paralelę; por. paralelizm חָשַׂם przy opisywaniu kapłaństwa w שָׂדֵק („poświęcać”) lub מִיַּד אֵלֶם (dosłownie „napelniać ręce”) w Wj 28,41; 30,30; 40,13; Kpł 16,32 i Lb 3,3.

ka לִדָּק użyto w psalmie właśnie w późnym znaczeniu „namaszczać”, którego to znaczenia odpowiednik możemy znaleźć tylko w języku aramejskim.

Za jeszcze jedną wyróżniającą cechę tekstu qumrańskiego M. S. Smith uważa wyraz יפיו רותה (,,urodziwi i przystojni”). Według badacza, jest to zmienione pod wpływem frazeologii biblijnej הארמ הפי (,,przystojny” — 1Sm 17,42) lub יאר בוטו מיניע הפי (,,mający piękne oczy i pociągający wyglądem” — 1Sm 16,12). Wydaje się jednak, że jest to zupełnie biblijny wyraz, który wszedł do tekstu nie z historii Dawida, lecz z Rdz 29,17 lub 39,6.⁵⁹

Niezwykły wydaje się M. S. Smithowi także wyraz מרעשב סיפה (,,o pięknych włosach”). Rzeczywiście nie spotykamy dokładnie takiej frazy w Starym Testamencie, ale są bardzo podobne konteksty, w których precyzuje się, o czego piękno chodzi.⁶⁰ Jeśli abstrahować od konstrukcji składniowej, należy odnotować, że włosy można było

⁵⁹ W tych fragmentach spotykamy absolutnie identyczne wyrazy: o Racheli w Rdz 29,17 (הארמ הפיו ראתה) i o Józefie w Rdz 39,6 (הארמ הפיו ראתה).

⁶⁰ Co do użycia słowa הפי (,,piękny”), w Starym Testamencie w większości przypadków albo nie ma ono rekacji (Rdz 12,14; 2Sm 13,1; 14,25; 1Krl 1,3, 4; Hi 42,15; Ps 48,3; Prz 11,22; Koh 3,11; 5,17; PnP 1,8, 15 (2 razy), 16, 2,10, 13, 4,1, 7, 5,9, 6,1, 4, 10; Am 8,13), albo opowiada o ogólnym pięknie i używa się go wtedy ze słowami הארמ ראת (oba — „wygląd zewnętrzny”): Rdz 12,11, 29,17, 39,6, 41,2, 4, 18; Pwt 21,11; 1Sm 17,42; 25,3; 2Sm 14,27; Est 2,7 oraz prawdopodobnie Jr 11,16 i 46,20; zob. L. K o e h l e r, W. B a u m g a r t n e r, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 1994-2000, s. 424. Jednak od razu w kilku kontekstach spotykamy także uściślenia nieco podobne do tych, które widzimy w tekście psalmu. Por. הפי מינע (,,o pięknych oczach”) w 1Sm 16,12, הפי (,,o pięknych gałęziach”) w Ez 31,3, w tym przypadku ברב ויתישע הפי (,,uczyniłem go pięknym obfitością jego gałęzi”) — Ez 31,9 (zresztą, w tym przypadku ברב ויתוילד można zrozumieć także jako dopełnienie czasownika z ב w znaczeniu narzędziowym) i לוק הפי (,,o pięknym głosie”) w Ez 33,32. Por. także użycie czasownika הפי w Ez 31,7: ויתוילד רראב ודגב פיו (,,Piękny był w swojej wielkości, ze swymi długimi gałęziami”). W pozostałych przypadkach użycia w koniugacji *Qal* czasownik nie ma rekacji: Ps 45,3; PnP 4,10, 7,2, 7; Ez 16,13 (znaczna część tych kontekstów zawiera koniektury, zob. *tamże*, s. 423). Słowa הפי (,,piękno”) stosuje się prawie zawsze (Est 1,11; Ps 45,12, 50,2; Prz 6,25, 31,30; Iz 3,24, 33,17; Lm 2,15; Ez 16,14, 15, 25, 27,3, 4, 11, 28,12, 17, 31,8; Za 9,17) bez żadnych uściśleń, ale jeden raz widzimy יפיו רותה (,,piękno twojej mądrości”) — Ez 28,7. Nie można pominąć milczeniem i słowo בוטו (,,dobry, piękny”), które czasami pojawia się w parze w הפי (np. w 1Sm 16,12). Jeśli tego przymiotnika używa się w znaczeniu „piękny” i uściśla się, to także z reguły za pomocą słów הארמ ראת, יאר (wszystkie trzy — „wygląd zewnętrzny”): Rdz 24,16; 26,7; 1Sm 16,12; 2Sm 11,2; 1Krl 1,6; Est 1,11; 2,2 - 3, 7; Dn 1,4. W Na 3,4 spotykamy wyraz רותה, który także zwykle się rozumie jako „piękna”; zob. np. przekłady Biblii Tysiąclecia, *American Standard Version*, Biblii Króla Jakuba, Biblii Lutra, F. B r o w n, S. R. D r i v e r, C. A. B r i g g s, *The Hebrew and English Lexicon: With an appendix containing the Biblical Aramaic*, Peabody 1996, s. 336 oraz tłumaczenie tego wersetu w Septuagincie (καλός — „piękny”) i Wulgacie (*speciosus* — „miły, piękny”).

rozpatrywać jako oznakę piękna, przy tym zarówno żeńskiego,⁶¹ jak i męskiego. Wydaje się, że włosy, jako oznaka piękna mężczyzny, pojawiają się tylko w dwóch fragmentach biblijnych: w opowiadaniu o Absalomie⁶² i w Pieśni nad Pieśniami,⁶³ ale w wymienionych przypadkach tę ideę wyraża się w sposób inny niż w psalmie. Tak więc, wyraz מִיפִיּה מֵרַעַשׁ nie można nazwać zupełnie pozabiblijnym. Należy raczej uważać go za wolną przeróbkę myśli przedstawionej w 2Sm 14,26.⁶⁴

Jako ostatni na liście M. S. Smitha pojawia się wyraz חִירֵב יִנֵּב („nad synami swego przymierza”). Badacz porównuje ten wyraz z לוכה וְיֹדָא i nazywa go niebiblijnym, ale prawdopodobnie należącym do współczesnego autorowi psalmu języka religijnego.⁶⁵ W tym przypadku analiza tekstów należących do różnych epok całkowicie podtrzymuje punkt widzenia Smitha. Wydaje się, że w języku biblijnym nie istniało (albo się nie zachowało) określenie narodu za pomocą wyrazu יִנֵּב חִירֵב i za podstawowe terminy należy uważać słowa מַעַר („naród”) i לְאִרְשֵׁי („Izrael”). Za najbardziej bliskie do użytego w psalmie wyrazu należy chyba uważać pojawiające się w Psalterzu konstrukcje z imiesłowami,⁶⁶ które to konstrukcje są mimo wszyst-

⁶¹ Z pozytywną konotacją w PnP 4,1=6,5; 7,6; Iz 3,24 i Ez 16,7 (w ostatnim przypadku mówi się tylko o tym, że włosy stały się dłuższe, ale ten fakt użyty w parze z opisem piersi widocznie rozpatruje się jako oznakę pozytywną). Zob. także stosunek negatywny w 1Tm 2,9 i 1P 3,3.

⁶² W 2Sm 14,25 powiedziano מוֹלֶשְׁבֵּאֲנֹו מוֹלֶשְׁבֵּאֲנֹו הַיִּהְיִיִּא הַיִּהְיִיִּא מוֹלֶשְׁבֵּאֲנֹו („W całym Izraelu nie było człowieka tak pięknego jak Absalom”), po czym w następnym wersecie widzimy opis jego długich włosów, który tradycyjnie uważa się za jedno z potwierżeń piękności syna króla; A. B e r l i n, *Hair*, w: A. A c h t e m e i e r (red.), *Harper's Bible Dictionary*, San Francisco 1985, s. 367; *Hair*, w: L. R y k e n, J. C. W i l h o i t, T. L o n g m a n, *Dictionary of Biblical Imagery*, Downers Grove 1998, s. 359-360.

⁶³ W PnP 5,11 widzimy następujący tekst: בְּרוּעַח תּוֹרַחַשׁ מִיִּלְחֵל וּיְחֻזֵּק גַּם מִתַּח וְשֹׂאֵר — „Głowa jego — najczystsze złoto, kędziory jego włosów jak gałązki palm, czarne jak kruk” (tłumaczenie Biblii Tyśiąclecia, o rozumieniu tego trudnego fragmentu zob. D. G a r r e t t, P. R. H o u s e, *Song of Songs/Lamentations*, WBC 23B, Dallas 2004, s. 219. Także włosy się wspomina w opowiadaniach o Ezawie, Samsonie i Eliaszu, ale te konteksty, jak się wydaje, są neutralne pod względem estetyki; zob. A. B e r l i n, *Hair*, s. 367, tak samo jak białe włosy w opisie Pana w Dn 7,9 są tylko oznaką natury boskiej (por. Ap 1,14); por. także opis długowłosych woźniców rydwanu Salomona pojawiające się u Flawiusza (*Ant.*, VIII, 7.3).

⁶⁴ Ten werset należy uważać za bardziej prawdopodobne źródło, niż Pieśń nad Pieśniami, ponieważ pieśń należy do innej tradycji literackiej (liryka miłosna) i nie ma odpowiedników wśród utworów biblijnych: D. G a r r e t t, P. R. H o u s e, *Song of Songs/Lamentations*, s. 13-14; por. także M. S. S m i t h, *How to Write a Poem*, s. 197.

⁶⁵ *Tamże*.

⁶⁶ Chodzi o wyrażenie חִירֵב יִנֵּב („moi umiłowani, którzy zawarli ze mną przymierze przez ofiarę”) w Ps 50,5; וְיִתְדַעוּ וְיִתְרַבּוּ יִרְצֹנּוּ („strzegące przymierza i jego przykazań”) w Ps 25,10; וְיִתְרַבּוּ יִרְצֹנּוּ

ko niezbyt podobne do תירב ינב, tak samo, jak wyraz ינב קרא תירבה.⁶⁷ Najbardziej podobne do qumrańskiego wyrazu pod względem składni są wyrazy מהרבא־תירב ילעב (dosłownie „właściciele przymierza Abrahama — Rdz 14,13) i תירב ישנא (dosłownie „ludzie twojego przymierza” — Ab 1,7)⁶⁸ użyte do oznaczenia ludzi, którzy zawarli ze sobą przymierze, tj. sojuszników. Natomiast w późniejszym okresie spotykamy mnóstwo podobnych przykładów, zarówno tych, które odzwierciedlają rozwój frazeologii biblijnej,⁶⁹ jak i zupełnie nowych,⁷⁰ w tym kilka razy właśnie wyraz תירב ינב.⁷¹ Tak więc można z całą

(„strzegące jego przymierza”) w Ps 103,18. Jeszcze mniej podobny do fragmentu qumrańskiego pod względem zarówno semantyki, jak i składni jest wyraz יתירבב מיקוחח („trzymające się mocno mego przymierza”) w Iz 56,4 i 6. Także kilka razy w Starym Testamencie (np. Pwt 7,9 i 2Krn 6,14) Pana nazwano רמש תירבה — „zachowujący przymierze” (tego terminu używa się także w rękopisach qumrańskich, zob. np. IQM XIV,8). Jednak ta konstrukcja także nie jest podobna składniowo do qumrańskiego wyrazu.

⁶⁷ Ez 30,5.

⁶⁸ Wszystkie trzy leksemy (שיא ו לעב, וב) w tym przypadku pełnią tę samą atrybutywną funkcję, zob. o tym A. E. Cooley (red.), *Gesenius' Hebrew Grammar as Edited and Enlarged by the Late E. Kautzsch (Second English Edition)*, Oxford 1910, s. 417; P. Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Subsidia biblica 14/1-2, Roma 2003, s. 469.

⁶⁹ W tym razem już w znaczeniu religijnym) — CD III,4; תירב ישנא (także w znaczeniu religijnym) — IQS V,9, VI,19; IQsa 1,2; IQH^a 4,8; IQ36 7,2 (w tym przypadku kontekst został, niestety, utracony, ale ogólna treść utworu także świadczy na rzecz w/w znaczenia); 4Q511 63-64ii5, 63iii5. Także należy wspomnieć tu wyraz πᾶς ἰσθῶν διαθηκῆς („każdy obywatel przymierza”) w IMch 2:27 (por. תירבב מעה־לכ דמעיו (dosłownie „i stanął cały naród do przymierza”) w 2Krl 23,3) oraz nieco mniej podobne pod względem składni wyrażenie ירמוש מינהבה (dosłownie „mocno trzymające się przymierza”) — IQS V,2, 9 i תירבב מיקוחח — „mocno trzymające się przymierza” — IQS V,3 (por. Iz 56,4 i 6).

⁷⁰ Przede wszystkim wśród takich wyrazów należy wymienić często spotykany w zwójach znad Morza Martwego wyraz zawierający imiesłów czasownika אוב („wchodzić”) w koniugacji *Qal* i rzeczownik תירב: CD II,2, III,10, VI,19, VIII,1, XIII,4, XIX,13-14, XX,25; IQS II,12, 18; IQH^a XIII,23; 4Q269 2,5; 4Q270 6iii17 i PAM 43.698 27,1; por. także podobne לוב מירב („wszyscy, którzy weszli do jego przymierza”) w 4Q266 3iii24. Także używa się wyrazów ינב ישנא תירב (dosłownie „ludzie przymierza wspólnoty”) — 4Q258 VI,8; מירב תירב רחי („wspólnota wiecznego przymierza”) — IQS V,5; [ת]ירב ינמא („wierni przymierzu”) — 4Q419 I,3; תירב [י]מיקמ („ci, którzy ustalili przymierze”) — 11Q13 II,24. Warto wspomnieć także wyraz ינב ישנא תירב (dosłownie „święty naród przymierza”) nieco mniej podobne pod względem zarówno semantyki, jak i składni — IQM X,10 i 4Q495 1,1-2. Por. także κληρονόμος (κληρονομία) תיף διαθηκῆς („dziedzic /dziedzice/ przymierza”) w List Barnaby 6,19 i 13,6.

⁷¹ Właśnie taki wyraz w interesującym nas znaczeniu spotykamy w szeregu tekstów. Po pierwsze, jak wskazał na to И. Ш. Ш и ф м а н, *Псалом 151*, s. 150, są to Mdr 17,15 (οἱ υἱοὶ τῆς διαθηκῆς), IQM XVII,8 i Miszna (Bawa Kamma 1^b i 1^a). Po drugie, należy odnotować, że spotykamy wyraz תירב ינב w jeszcze kilku tekstach z Qumran 4Q284 4,2; 4Q501 2, 7 (tu tekst został poprawiony przez skrybę: תירב ינב, ale wydaje się, że oba warianty pasują do kontekstu) i 4Q503 7-9,3, Tosefcie (Bawa Kamma 1^a) i Talmudzie Babilońskim (Bawa Mecyja 71^b (5 razy), Gittin 23^b (2 razy) i Kidduszin 41^b (2 razy), wszystkie konteksty są podobne do siebie.

pewnością powiedzieć, że w tym przypadku autor używa dość późnego pozabiblijnego wyrazu.

Podsumowując wszystko, co zostało powiedziane wyżej, należy odnotować, że wśród przedstawionych przez M. S. Smitha wyróżniających cech tekstu qumrańskiego cztery rzeczywiście można odnieść do języka,⁷² jeszcze trzy cytują fragmenty Biblii nie związane z historią namaszczenia Dawida w Pierwszej Księdze Królewskiej,⁷³ wyraz מִיפִיָּה może zawierać aluzję do historii Absaloma. Trudno ocenić użycie czasownika לשֵׁמ, prawdopodobnie nie można uważać go za unikalne. W znacznej mierze późniejszy charakter tej części psalmu, której brak w przekładzie greckim, się potwierdza, ale wydaje się ważniejsze, by rozpatrzyć logikę utworzenia tekstu qumrańskiego.

Inne możliwe świadectwa późniejszego języka

D. Amara twierdzi, że użycie czasownika דִּיעָה⁷⁴ w znaczeniu „przekazywać świadectwo o czymś” rzadko się spotyka w języku biblijnym. Píše, że w języku Talmudu ten czasownik zamienia דָּנָה w kontekście prawnym i używa się z przyimkami ל i ב w znaczeniu „świadczyć na rzecz kogoś” i „świadczyć przeciwko komuś”.⁷⁵ Wydaje się, że w tym przypadku należy zwrócić uwagę właśnie na rekcję czasownika. W naszym tekście czasownika użyto w przyimkiem ל; w języku zaś biblijnym w interesującym nas znaczeniu widzimy dwie opcje: albo (zwykle) przyimek ב,⁷⁶ albo dopełnienie bliższe.⁷⁷ Ana-

Por. także ὑμεῖς ἐστε οἱ υἱοὶ τῶν προφητῶν καὶ τῆς διαθήκης („wy jesteście synami proroków i przymierza”) w Dz 3,25.

⁷² Mianowicie wyrazy שָׁפַב רִמָּא, שָׁפַב רִמָּא לֹכַח, שָׁפַב רִמָּא לְכֹהֵן וְיָרֵב יָבֵב i לֹכַח הוּלָא לֹכַח וְיָרֵב יָבֵב w przypuszczalnym znaczeniu „namaszczać” w parze z חָשַׁב. Przy tym nie można zapominać o tym, że paralelizm terminów וְיָרֵב יָבֵב וְיָרֵב לֹכַח i לֹכַח הוּלָא i לֹכַח הוּלָא można porównać i z biblijnym paralelizmem w Ps 114,7.

⁷³ יָרֵב יָבֵב jako paralela do יָרֵב יָבֵב, czasownik מִשַׁב w znaczeniu „oddawać (chwałę) i wyraz יָרֵב יָבֵב יָרֵב יָבֵב.

⁷⁴ W koniugacji *Hiph'il* — „świadczyć”, „ostrzegać” lub „powoływać kogoś na świadka”.
⁷⁵ ט, וְאִרְמָקִים אֵינָן רִמָּמִים, הָרְאֵמֵי ד'.

⁷⁶ W znaczeniu „ogłaszać”, „ostrzegać”, „informować”, „świadczyć”: Rdz 43,3; Wj 19,21, 23; Pwt 8,19; 32,46; 1Sm 8,9; 1Krl 2,42; 2Sm 17,13, 15; 2Krn 24,19; Ne 9,26. 29-30. 34; Jr 11,7; 42,19; Am 3,13; Za 3,6. W Ne 13,21; Ps 50,7 i 81,9 w znaczeniu „świadczyć przeciwko komuś”, „potępiać kogoś”.

⁷⁷ W znaczeniu „świadczyć przeciwko komuś” w 1Krl 21,10. 13. W Hi 29,11 czasownika użyto w znaczeniu bliskim do pojawiającego się w naszym tekście — „świadczyć na rzecz kogoś” (|| רָשַׁע w koniugacji *Pi'el* — „nazywać szczęśliwym”, „wychwalać”) — właśnie z dopełnieniem bliższym. Dość trudny w planie znaczenia jest werset Lm 2,13; zob. D. G a r r e t t, P. R. H o u s e, *Song of Songs/Lamentations*, s. 371, 387. Zostawiamy bez uwagi te przypadki,

liza rękopisów znad Morza Martwego także pokazuje niezwykłość takiego użycia: czasownika דיעה w zwojach poza stosowaniem podobnym do biblijnego,⁷⁸ z reguły używa się z przyimkiem לע. ⁷⁹ W języku Miszny wskazane przez Amara znaczenie prawdopodobnie także jeszcze się nie do końca rozwinęło i jest charakterystyczne właśnie dla późnego języka Talmudu.⁸⁰

A. Hurvitz wskazuje na niezwykłość konstrukcji מִפִּיהָ מִתְמוּקֵב מִיְהַבֵּגָה (,,wysokiego wzrostu, o pięknych włosach”). Badacz zwraca uwagę na użycie tu przyimka בּ zamiast konstrukcji biblijnej — izafetu. A. Hurvitz mówi o tym, że późniejszy język dąży do „zrzucenia «kajdanów» takich izafetów” (הלֵא תוֹכִימִסִּי”לִבְכִי”מ לִלְחַשְׁהָל) i przytacza jako dowód kilka fragmentów ze Starego Testamentu i literatury rabinistycznej.⁸¹ Rzeczywiście w Starym Testamencie nie widzimy przykładów użycia przymiotników הַפִּי (,,piękny”) i הַבֵּג (,,wysoki”) z przymiotnikiem בּ, tylko izafety.⁸² Już w hebrajskim qumrańskim można

w których czasownik oznacza „powoływać kogoś na świadka (przeciwko komuś)” i używa się do z dopełnieniem bliższym (i czasami dodatkowo z przyimkiem בּ): Pwt 4,26; 30,19; 31,28; Iz 8,2; Jr 32,10; 25, 44. W Iz 8,2 widzimy użycie czasownika z przyimkiem ל, ale w absolutnie innym znaczeniu: „powoływać siebie na świadka”. Także w Ml 2,14 czasownika użyto z podobnym przyimkiem יבּ... יבּ w znaczeniu „być świadkiem między kimś a kimś”. W Ne 13,15 i Jr 6,10 czasownika użyto bez rekcji (w ostatnim przypadku można uważać przyimek לע za rekcję czasownika, ale ten przyimek lepiej odnieść raczej tylko do poprzedniego czasownika רבד — „mówić”; por. F. B r o w n, S. R. D r i v e r, C. A. B r i g g s, *The Hebrew and English Lexicon*, s. 730.

⁷⁸ W znaczeniu „ostrzegać” z dopełnieniem bliższym w 4Q266 13,4. Dwa razy spotykamy użycie czasownika z przyimkiem בּ i jedno z tych użyć jest bardzo bliskie pod względem znaczenia do tekstu psalmu. W 4Q390 1,4 czasownika użyto w znaczeniu „ostrzegać”, w 4Q443 2,7 zas (ale w koniugacji *Qal*) w znaczeniu „świadczyc na rzecz kogoś”: וידעו יל בירי — „rozsądzi na moją korzyść i objawienia go będą świadczyć dla mnie”.

⁷⁹ W prawdopodobnie neutralnym znaczeniu „świadczyc o czymś” w CD IX,20 i w znaczeniu „świadczyc przeciwko komuś” w CD XIX,30; 1Qsa 1,11 i 4Q227 2,3. W 4Q377 1i7 stan rękopisu, niestety, nie pozwala na ustalenie ani ścisłego znaczenia, ani rekcji czasownika.

⁸⁰ W Misznie czasownika użyto z przyimkiem ל trzy razy (zob. יבּ וְיַבּוּטוֹק יִי חֶ' נושׁל רצוא, יקבטוֹק יִי חֶ' נושׁל רצוא, זשטת מילשורי, 1319–1320) i wszystkie te przypadki nie są podobne do tego, co widzimy w tekście psalmu: w Jewamot 7^c widzimy znaczenie „poświadczyć/poinformować kogoś o czymś”; w Jewamot 16^f czasownika użyto z konstrukcją יבּ רואל — „świadczyc przy świetle (kagańca i księżycy)”. Użyte w Bawa Kamma 4^d מהל מא, jak się wydaje, odcień zwrotności („świadczą dla siebie/w swoim interesie”) i z reguły pomija się to słowo w przekładach, por. J. N e u s e r, *The Mishnah: A New Translation*, New Haven 1988, s. 511.

⁸¹ נושׁל, צִיבְרוּהָ אֵי.

⁸² W większości przypadków te przymiotniki są odosobnione albo używa się ich w znaczeniu stopnia wyższego z przyimkiem גּוּם: הַבֵּג w Rdz 7,19; Pwt 3,5, 28,52; 1Sm 2,3 (2 razy); 9,2; 1Kr 17,23; 2Kr 17,10; Hi 41,26; Ps 104,18; 138,6; Koh 5,7 (3 razy); 12,5; Iz 2,15; 5,15; 10,33; 30,25; 40,9; 57,7; Jr 2,20; 3,6; 17,2; 51,58; Ez 1,18; 17,22; 24, 21.31; 40,2; Dn 8,3 (3 razy); So 1,16; listę odosobnionych użyć przymiotnika zob. wyżej. Trzy razy przymiotnika הַבֵּג

zauważyć tendencję do zmiany sytuacji językowej: wśród siedmiu użyć (poza naszym tekstem) przymiotnika המוקב הובג spotykamy (dosłownie „wysoki wysokością”) w 1QH^a XXVII,3.⁸³ Tak więc można odnieść wymienione frazy do przykładów użycia języka pobiblijnego.

Jako jeszcze jeden przykład możliwego użycia wyraży pobiblijnego Hurvitz przytacza rzeczownik דיגג („przywódcą”) z przymimkiem ל w 11Q5 XXVIII 11. Badacz jednak sam uznaje niepewność tego twierdzenia. Odnotowuje, że w Starym Testamencie w kontekście namaszczenia na króla używa się tylko wyrazu לע דיגג. W tym samym czasie w Księgach Kronik wyraz לע דיגג trzy razy użyto w stosunku do rozmaitych dostojników. Według Hurwitza, nie można jednak twierdzić, że w Starym Testamencie istniał jakkolwiek podział zgodnie ze statusem władcy, ponieważ w stosunku do dostojników także używa się לע דיגג.⁸⁴ Rękopisy znad Morza Martwego i Miszra nie przedstawiają nam dodatkowych świadectw.⁸⁵ W tym przypadku musimy zgodzić się z Hurwitzem i przyznać, że לע דיגג można uważać tylko za pojawiającą się w psalmie cechą późnego hebrajskiego biblijnego.⁸⁶

użyto z apozycją oznaczającą dokładną wysokość: Est 5,14; 7,9; Ez 41,22. We wszystkich pozostałych przypadkach przymiotników użyto w izafecie: הובג w przenośnym znaczeniu („wyniosły”) ze słowami מיניע („oczy”), בל („serce”), חור („duch”) w Ps 101,5; Prz 16,5; Koh 7,8 i w dosłownym znaczeniu ze słowem המוקב („wysokość”), jak w naszym psalmie, w Ez 31,3 (por. także werset 1Sm 16,7 z historii namaszczenia Dawida, gdzie przymiotnik substancywizowany pojawia się w izafecie ze słowem המוקב); o użyciu חפי z rozmaitymi rzeczownikami zob. wyżej.

⁸³ Oprócz wymienionego przypadku w 4Q225 2i12 i 4Q372 1,12 przymiotniki są odosobnione, w 4Q391 65,7 z apozycją, w 4Q481c 3 i PAM 43 682 13i2 stan tekstu nie pozwala na ustalenie kontekstu. W 4Q436 1ii3 widzimy izafet, którego pierwszym członem jest prawdopodobnie przymiotnik substancywizowany (ten wniosek opiera się na rekonstrukcji tekstu z użyciem rękopisu 4Q435, zob. F. G. M a r t i n e z, E. J. C. T i g c h e l a a r (red.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Leiden 1999, s. 916-917. Takich przykładów ze słowem חפי w rękopisach qumrańskich niestety brak: oprócz tekstu Psalmu 151 przymiotnik jest odosobniony (4Q180 2-4ii2) lub jest częścią izafetu (4Q418 167a+b,5; 11Q19 LXIII,11).

⁸⁴ נושל, יץ, ברהו א'.

⁸⁵ Z wyjątkiem tekstu psalmu słowa דיגג użyto w zwojach znad Morza Martwego tylko jeden raz: w 4Q504 1-2iv7 z przymimkiem לע הכמע לע דיגג יערכ (חיהל): „(aby (Dawid) był) jako pasterz, przywódca twego ludu”. W Misznie słowo דיגג się nie pojawia: zob. י' ח' י' יבסוסוק י' נושל רצוא יק.

⁸⁶ Jeśli rozszerzyć strefę znaczenia, w tekście biblijnym słowa דיגג we wszystkich znaczeniach i konstrukcjach składniowych używa się w większości wypadków z przymimkiem לע: 1Sm 9,16; 10,1; 13,14; 25,30; 2Sm 5,2; 6,21; 7,8; 1Krl 1,35; 14,7; 16,2; 2Krl 20,5; 1Krn 9,20; 11,2; 17,7; 26,24; 2Krn 6,5; 31,12; w kilku przypadkach (zwłaszcza w późnym języku) widzimy także izafet: 1Krn 9,11; 2Krn 28,7; 31,13; 35,8; Ne 11,11; Ez 28,2; Dn 11,22. Trzy razy rzeczownika użyto z przymimkiem ב: 2Krn 11,11. 22; Jr 20,1. W wielu przypadkach słowo דיגג jest odosobnione: 1Krn 5,2; 13,1; 27,4; 28,4; 29,22; 2Krn 32,21; Hi 29,10; 31,37; Ps 76,13;

Porównanie tekstu w 11Q5 z *Vorlage* Septuaginty

Wyżej już rozpatrzyliśmy niektóre cechy Psalmu 151. Podczas analizy wyjaśniliśmy, że niektóre z nich mają odpowiedniki w hebrajskim biblijnym, niektóre należą do późniejszego stadium rozwoju języka hebrajskiego i pojawiają się w rękopisach znad Morza Martwego, trzecie zaś są unikalne dla języka swojej epoki i jej następnych. W świetle tych faktów konieczne należy rozpatrzyć hebrajski tekst psalmu w całości i spróbować odnaleźć w nim ślady strategii, którą autor posługiwał się przy tworzeniu utworu. Sytuacja naszym zdaniem wygląda następująco:

יחא וּמ יתייה וטק (Septuaginta: (יחאב יתייה וטק) Nie znaleźliśmy dokładnego odpowiednika tej frazy w Starym Testamencie.⁸⁷ O Dawidzie mówi się jak o „najmłodszym” (וטק) w 1Sm 16,11 i 17,14. Wydaje się, że autor zbudował tę frazę używając materiału prawdopodobnie z pierwszego z w/w wersetów (bardziej podobny kontekst).⁸⁸

יבא ינבמ ריעצו (Septuaginta: (יבא חיבב ריעצו) Wariant z pewnym prawdopodobieństwem zachowany w przekładzie greckim przypomina cytat z Sdz 6,15.⁸⁹ Tekst 11Q5 znów przypomina przeróbkę idei pojawiającej się w 16. rozdziale Pierwszej Księgi Samuela. Wobec Dawida w tekście biblijnym słowa ריעצו się nie używa.⁹⁰ Paralelizm między יחא i ינב בא przypomina Rdz 49,8.

Prz 28,16; Iz 55,4; Dn 9,25-26. Z przyimkiem ל słowa używa się tylko w Księgach Kronik (1Krn 12,28; 27,16 i 2Krn 19,11), których język można nazwać klasycznym przykładem późnego hebrajskiego biblijnego; zob. opis w R. Polzin, *Late Biblical Hebrew: Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose*, HSM 12, Missoula 1976, s. 27-84. Należy jednak odnotować, że ten wyraz wydaje się nieco niezwykły, ponieważ w Księgach Kronik nie używa się tego słowa z przyimkiem ל w interesującej nas konstrukcji składniowej, w której ינב występuje w roli dopełnienia bliższego: „ustanawiać kogoś przywódcą kogoś”, wszystkie przypadki opisują fakt, który już się wydarzył.

⁸⁷ Zob. listę użyć słowa וטק („mały”) w A. E. Ven Shoshan, *A New Concordance of the Old Testament: Thesaurus of the Language of the Bible Hebrew and Aramaic Roots, Words, Proper Names, Phrases and Synonyms*, Jerusalem 1993, s. 1014-1015.

⁸⁸ וטק ראש דוע רמאיו — „Rzekł (Jesse): „Pozostał jeszcze najmniejszy”.

⁸⁹ יבא חיבב ריעצה ינבאו — „a ja (Gedeon) jestem najmłodszy w domu mego ojca”.

⁹⁰ Zob. A. E. Ven Shoshan, *A New Concordance*, s. 990.

ונוצל העור ינמישיו	(Septuaginta: ונאצ תא יתיער) Oba warianty frazy wyglądają na przekształconą wersję 1Sm 16,11. ⁹¹
ויתרידגב לשומו	(brak w Septuagincie) Jak już powiedziano, nie ma prawdopodobnie nic sprzecznego z językiem biblijnym w tym, że czasownik לשומ ma przy sobie rzeczownik oznaczający zwierzęta. Sama konstrukcja לשמ מיש („ustanawiać władcę”) w znacznej mierze przypomina Rdz 45,8 ⁹² . Słowo הידג prawdopodobnie wzięto z PnP 1,8. ⁹³
בגוע ושע ידי	(Septuaginta: בגוע ושע ידי) W tekście biblijnym brak dokładnego odpowiednika tej frazy. ⁹⁴ Ten wiersz i następny są autorskim wyrażeniem wyobrażenia o Dawidzie jak o twórcy szeregu instrumentów muzycznych ⁹⁵
רונכ יתועבצאו	(Septuaginta: רונכ וננכ יתעבצאו) Znów brak odpowiednika tej frazy w tekście biblijnym. ⁹⁶ W tym samym czasie do stworzenia paralelizmu między tym wierszem i poprzednim używa się standardowych biblijnych par ⁹⁷

⁹¹ „on pasie owce” — ונאצב הער הנהו —

⁹² Ten kontekst odnosi się do historii Józefa (ינמישיו (...)) — מירצמ קרא לכב לשמו (...), (Bóg) ustanowił mnie (...) i władcą całego Egiptu”; por. także Ps 105,21 — ומש (...) — ויניק לכב לשמו (...), (faraon) ustanowił go (Józefa) (...) i władcą całego swojego majątku”.

⁹³ Jest to jedyne użycie tego „odpowiednika” ידג w Starym Testamencie: A. E v e n - S h o s h a n, *A New Concordance*, s. 225. W zwojach znad Morza Martwego to słowo pojawia się tylko w naszym psalmie: M. G. A b e g g i n., *The Dead Sea Scrolls Concordance*, s. 173. Jako dodatkowe świadectwo na rzecz zależności w/w werse tu od tekstu Pieśni nad Pieśniami można przytoczyć jeszcze jeden ważny dowód. Właśnie w PnP 1,8 widzimy w parze słowa ונאצ, הידג, jak w naszym psalmie, podczas gdy standardową biblijną parą dla słowa ונאצ jest, jak się wydaje, rdע („stado”): Ps 78,52. 70~71 (część tradycji związanej z Dawidem); Prz 27,23; Ez 34,12; Mi 2,12 (należy odnotować, że w tym przypadku chodzi nam właśnie o paralelizm, ponieważ przy wymianianiu i oznaczeniu całości za pomocą skrajnych punktów ze słowem ונאצ zwykle używa się rzeczownika רקב („bydło”).

⁹⁴ Zob. np. użycia słowa בגוע w A. E v e n - S h o s h a n, *A New Concordance*, s. 837.

⁹⁵ Por. np. 2Krn 7,6.

⁹⁶ Zob. np. użycia słowa רונכ w A. E v e n - S h o s h a n, *A New Concordance*, s. 550.

⁹⁷ Paralelizm między די („ręka”) i עבצאו („palec”) widzimy m. in. w Ps 144,1 (tradycja związana z Dawidem); PnP 5,5; Iz 2,8 i 17,8. בגוע używa się w parze z רונכ w Hi 21,12, 30,31 i Ps 150,4. Jeśli nasza rekonstrukcja Vorlage Septuaginty jest słuszna, paralelizm między czasownikami השע („robić”) i ונכ („tworzyć”, w koniugacji Pölél) można spotkać np. w Ps 99,4, 119,73; Iz 45,18.

- דובכ הוהיל המישאו (brak w Septuagincie) Jak już powiedziano, fraza דובכ מיִש („oddawać chwałę”) zgadza się z językiem biblijnym. Taka konstrukcja pojawia się w Joz 7,19 i Iz 42,12, ale nie znaleźliśmy dokładnego jej odpowiednika w Starym Testamencie.
- ישפנב ינא יתרמא (brak w Septuagincie) Znów nie znaleźliśmy odpowiednika tej frazy w Starym Testamencie. Wyraz שפנב רמא („mówić w [głębi] duszy”) pojawia się, jak powiedziano wyżej, w okresie pobiblijnym prawdopodobnie pod wpływem języka aramejskiego. W tym samym czasie, razem z Hurvitzen⁹⁸ należy odnotować późną składnię wyrazu. Wydaje się, że ta fraza przedstawia znaczną składniową (i semantyczną) zależność od języka Księgi Koheleta, w której kilka razy spotykamy nadzwyczaj podobne wyrazy⁹⁹
- יל ודיעי אול מירהה (brak w Septuagincie) W tym wyrazie pojawia się składniowa konstrukcja ל דיעה charakterystyczna dla późnego języka.
- ילע ודיגי אול תועבגהו (brak w Septuagincie) Wyraz לע דיגה w neutralnym znaczeniu pojawia się, jak już powiedziano, dopiero w zwojach znad Morza Martwego. Paralelizm między דיעה („świadczyc”, „informować”) i דיגה („informować”, „opowiadać”) nieco przypomina 1Sm 8,9,¹⁰⁰ ale nie można z pewnością twierdzić o wpływie tego tekstu na psalm.

⁹⁸ Hurvitz odnotowuje, że wyrazy typu ינא יתלטק („zrobiłem ja”) z właśnie taką kolejnością słów (osobowa forma czasownika poprzedzająca zaimek osobowy) jest charakterystyczną cechą późnych ksiąg Starego Testamentu.

⁹⁹ ינא יתרמאו (dosłownie „rozmawiałem z sercem swoim”) w Koh 1,16; יבלב יתרמאו („powiedziałem w sercu swoim”) w Koh 2,1, 15, 3,17–18; ינא יתרמאו („powiedziałem ja”) w Koh 9,16; יבלב יתרמאו („mówiłem w sercu swoim”) w Koh 2,15. Także ta konstrukcja składniowa jest ogólnie nadzwyczaj wyraźną cechą Księgi Koheleta; obliczenia liczby jej użycy w porównaniu z pozostałymi księgami Starego Testamentu i inne ważne uwagi zob. w R. H o l m s t e d t, יבלב יתרמאו: *The Syntactic Encoding of the Collaborative Nature of Qohelet's Experiment*, JHS 9/2009; www.jhsonline.org/Articles/article_121.pdf (dostęp: 22 X 2014).

¹⁰⁰ Pan mówi Samuelowi: — ילמה טפשמ מהל חדגהו מהב דיעת דעה־ייב: „tylko wyraźnie ich ostrzeż i oznajmij im prawo króla”.

ירבד תא מיצעה	(brak w Septuagincie) Wydaje się, że nie ma w tej frazie nic „niebiblijnego”.
ישעמ תא ןאוצוה	(brak w Septuagincie) Ten wyraz także nie jest sprzeczny z językiem Starego Testamentu. Paralelizm między czterema słowami מירה („góry”), תועבג („wzgórza”), מיצע („drzewa”) i ןאצ („trzoda”) w tym kontekście najbardziej przypomina, jak się wydaje, wymienienie chwaleń Pana w Ps 148,8-10, gdzie pierwsze trzy z wymienionych członów znajdują się w tej samej kolejności przeplatając się z innymi rzeczownikami, zamiast czwartego zaś pojawiają się היח („[dzikie] zwierzęta”), המהב („bydło”), שמר („gady”) i הנכ רופצ („skrzydlate ptactwo”).
רבדי ימו דיגי ימ יכ ישעמ תא רפסי ימו	(Septuaginta: ינדאל דיגי ימו) Oba warianty tego wyrazu zgadzają się z językiem biblijnym. Wydaje się, że potrójnego paralelizmu między דיגה („informować”), רבד („opowiadać”) i רפס („opisywać”) w tekście Starego Testamentu brak. Przy tym ta fraza nieco wygląda na przeróbkę Ps 40,6. ¹⁰¹
האר לוכה ןודא לוכה הולא עמש אוה יזאה אוהו	(Septuaginta: עמש אוה / הוהי אוה) W tekście qumrańskim widzimy przypuszczalne użycie pozabiblijnych wyrazów הולא i לוכה ןודא i לוכה. W tym samym czasie paralelizm między ןודא i הולא może odsyłać do Ps 114,7. ¹⁰² Czasowniki עמש („słyszeć”) i יזאה („przysłuchiwać się”) użyte w paralelnych konstrukcjach są standardową parą biblijną. ¹⁰³

¹⁰¹ — „Wiele ty uczyniłeś swych cudów, Panie, Boże mój, a w zamiarach Twoich wobec nas nikt ci nie dorówna. I gdybym chciał je wyrazić i opowiedzieć, będzie ich więcej niżby można zliczyć”. W tym przypadku czasownika רפס użyto w znaczeniu „liczyć” i nie ma paralelizmu między nim i pierwszymi dwoma, ale nie można zupełnie wykluczać możliwości wpływu tego tekstu na psalm.

¹⁰² — „Zadrzyj, ziemio, przed obliczem Pana całej ziemi, przed obliczem Boga Jakubowego”.

¹⁰³ Rdz 4,23; Wj 15,26; Lb 23,18; Pwt 1,45; 32,1; Sdz 5,3; Hi 33,1; 34,2; 16; Ps 17,1; 39,13; 49,2; 54,4; 84,9; 143,1; Iz 1,2. 10; 28,23; 32,9; 42,23; 64,3; Jr 13,15; Oz 5,1; Jl 1,2.

ינחשומל ואיבנ חלש

Pojawiająca się w przypuszczalnym *Vorlage* Septuaginty fraza הויה אוה („właśnie on jest Panem”) może być zapożyczona z fragmentu pieśni Dawida w 1Krn 16,14.¹⁰⁴ (Septuaginta: וכאלמ חלש אוה) Tekst grecki prawdopodobnie w trochę mniejszym stopniu bezpośrednio zależy od tekstu Starego Testamentu, gdzie Samuela dwa razy nazwano prorokiem (איבנ)¹⁰⁵ oraz wspomniano jako przywódcę grupy prorokujących.¹⁰⁶ Słowa דאלמ („posłaniec”) w Starym Testamencie wobec Samuela się nie używa.¹⁰⁷ To użycie należy nazwać raczej skutkiem literackiej obróbki idei przedstawionej w historii namaszczenia Dawida.

ינדלגל לאומש תא

(brak w Septuagincie) Wydaje się, że czasownika לדג użyto tu w późnym pozabiblijnym znaczeniu „namaszczać”, które się rozwinęło pod wpływem języka aramejskiego. (Septuaginta: מיפיו יחא) Już podkreślaliśmy późny charakter użycia w tekście qumrańskim przymiotników z przyimkiem ב zamiast izafetu charakterystycznego języka Starego Testamentu.¹⁰⁸ Wydaje się, że wyraz יפיו רותה („urodziwi i przystojni”)

ותארקל יחא ואצי
הארמה יפיו רותה יפי
מתמוקב מיהבגה
מרעשב מיפיה

¹⁰⁴ „(Właśnie) on, Pan, jest naszym Bogiem, jego wyroki obejmują świat cały”. Za alternatywne źródło można uważać także Ps 105,7, gdzie pojawia się absolutnie ta sama fraza.

¹⁰⁵ 1Sm 3,20; 2Krn 35,18; zob. A. E v e n S h o s h a n, *A New Concordance*, s. 733-734. Jednak żaden z tych kontekstów nie jest związany z historią namaszczenia Dawida. W Qumran słowa איבנ wobec Samuela używa się tylko w naszym psalmie i w tytule psalmu 151B (11Q5 XVIII 13); zob. M. G. A b e g g i in., *The Dead Sea Scrolls Concordance*, s. 502.

¹⁰⁶ 1Sm 19,20 i dalej.

¹⁰⁷ Zob. A. E v e n S h o s h a n, *A New Concordance*, s. 658-659. W Qumran wobec Samuela słowa דאלמ także się nie używa; M. G. A b e g g i in., *The Dead Sea Scrolls Concordance*, s. 447-448. Do Dawida w tekście Starego Testamentu kilkakrotnie kieruje się posłańców: מיכאלם) 1Sm 16,19, 19,11-21), ale we wszystkich tych przypadkach posyła ich nie Pan, lecz Saul.

¹⁰⁸ Przypomnijmy, że paralelę do użycia w psalmie przymiotnika הבג („wysoki”) znajdujemy w 1QH^a, odpowiednich zaś konstrukcji z הפי („piękny”) brak zarówno w Starym Testamencie, jak i nawet jeszcze wśród utworów qumrańskich. Oba przymiotniki pojawiają się w jednej konstrukcji w Ez 31,3, ale zależność naszego tekstu od Księgi Ezechiela jest mało prawdopodobna w świetle tego, że oba słowa pojawiają się i w historii namaszczenia Dawida, o tym zob. dalej.

odsyla do Rdz 39,6 lub z mniejszym prawdopodobieństwem do Rdz 29,14. W tym samym czasie pod względem treści obie wersje są przykładami swobodnego traktowania idei zawartych w historii namaszczenia Dawida, gdzie podkreśla się piękno samego przyszłego króla (1Sm 16,12) i wysokość jego brata Eliaba (1Sm 16,7). Motyw pięknych włosów braci Dawida mógł zostać zapożyczony z historii Absaloma (2Sm 14,25) lub z mniejszym prawdopodobieństwem z PnP 5,11. Pojawiająca się w tekście qumrańskim idea wyjścia braci naprzeciw Samuelowi może pochodzić z opowiadania o starszyźnie Betlejem w 1Sm 16,4. Qumrańskie הַבַּג jest bliższe do historii namaszczenia Dawida, niż przypuszczalne לוֹדֵג w *Vorlage* Septuaginty.¹⁰⁹ (Septuaginta: הוֹהִי מִבַּהַר אֵילֵי) Jeśli nasza rekonstrukcja *Vorlage* Septuaginty jest słuszną, należy uważać tekst qumrański za bardziej bliski do historii opowiedzianej w Pierwszej Księdze Samuela, gdzie do opisanego odmówienia braciom Dawida wybrania używa się czasownika רָחַב.¹¹⁰ Czasownika הִצַּר („sprzyjać”) z przyimkiem בֵּי używa się wobec samego Dawida w innym fragmencie związanej z nim tradycji w podobnym kontekście (1Krn 28,4). (Septuaginta: וְאַצְוֶה רַחֲמֵי יִנְחָקִיו) Pojawiający się w tekście qumrańskim *gendiadis* przypomina zwrócenie się Samuela do Jessego w 1Sm 16,11.¹¹¹ (Septuaginta: וְחַשְׂמֵי נִמְשַׁב יִנְחָשְׂמִיו) Wyraz נִמְשַׁב (i „olej namaszczenia”) spotykamy tyl-

הוֹהִי רַחֲב אֵילֵי
מִבַּהַר

וְאַצְוֶה רַחֲמֵי יִנְחָקִיו חֲלָשִׁי

שְׂדוּקָה וְנִמְשַׁב יִנְחָשְׂמִיו

¹⁰⁹ Por. 1Sm 16,7.

¹¹⁰ 1Sm 16,8-10. Także w znaczeniu analogicznym do רָחַב אל („nie wybrał”) w 1Sm 16,7 widzimy czasownik סָאָם („odrzucić”).

¹¹¹ — וְנִחָקוּ הַחֲלָשׁ „poślij, żeby przywieźli go”.

Następnie zwróćmy naszą uwagę na hebrajski tekst zachowany w rękopisie 11Q5. W dziewięciu przypadkach ukazuje bezpośredni związek z historią namaszczenia Dawida.¹¹⁷ Dodatkowego materiału z tradycji związanej z Dawidem użyto trzy razy.¹¹⁸ W czternastu przypadkach tekst psalmu odsyła, jak się wydaje, do innych tekstów Starego Testamentu.¹¹⁹ Oprócz tego, w dziewięciu przypadkach w tekście psalmu znajdują się wyrazy nietypowe dla gramatyki biblijnej lub biblijnego użycia słów.¹²⁰

Jak widzimy, w tekście qumrańskim wzrasta liczba zapożyczeń z 16 rozdziału Pierwszej Księgi Samuela i niezwiązanych z tradycją Dawidową tekstów Starego Testamentu oraz pojawiają się niespotykane dla języka biblijnego słowa i wyrazy. Wzrost liczby cytatów biblijnych można byłoby rozjaśnić bardziej rozwlekłym tekstem Psalmu 151 z Qumran, ale koniecznie trzeba zwrócić uwagę na pewne regularności zauważone przez nas podczas porównywania dwóch wersji.

Po pierwsze, należy zwrócić uwagę na te fragmenty, w których tekst qumrański i *Vorlage* Septuaginty przedstawiają dwa różne warianty tej samej frazy. W takich fragmentach da się zauważyć pewną tendencję: tekst psalmu w wersji 11Q5 jest przybliżony do prozaicznego opowiadania o Dawidzie, co należy rozjaśnić, jak się wydaje, harmonizacją tekstu.¹²¹ Z powodu tego, że wiele związanych zarówno z psalmem,

30,31 lub Ps 150,4. Ostatni w tej grupie jest paralelizm między czasownikami השע וּנֹחַ (Ps 99,4, 119,73; Iz 45,18).

¹¹⁷ קָלַם יוֹ וַיִּנְבֵּן יִתְיָר יֶכֶּה הָאֵר לֹכֵחַ וְדָאד; prawdopodobnie wyraz לֹכֵחַ (Ps 99,4, 119,73; Iz 45,18). „gdyż między jego synami upatrzyłem sobie króla” — w 1. wersecie); וַיִּנְחָשׁוּמַל וַאֲיִבְנַח חֶלֶשׁ (Ps 99,4, 119,73; Iz 45,18). „jego wysoki wzrost” — w 7. wersecie); וְהָיָה רַחֵב אֹזֶן / הָיָה רַחֵב אֹזֶן (por. 8.–10. wersecach); וְהָיָה רַחֵב אֹזֶן (Ps 99,4, 119,73; Iz 45,18). „gdyż między jego synami upatrzyłem sobie króla” — w 1. wersecie); וַיִּנְחָשׁוּמַל וַאֲיִבְנַח חֶלֶשׁ (Ps 99,4, 119,73; Iz 45,18). „jego wysoki wzrost” — w 7. wersecie); וְהָיָה רַחֵב אֹזֶן / הָיָה רַחֵב אֹזֶן (por. 8.–10. wersecach); וְהָיָה רַחֵב אֹזֶן (Ps 99,4, 119,73; Iz 45,18).

¹¹⁸ Paralelizm między słowami וְהָיָה רַחֵב אֹזֶן (Ps 99,4, 119,73; Iz 45,18); z mniejszym prawdopodobieństwem do tej grupy także można zaliczyć użycie rzeczownika דִּיגָה z przyimkiem ל pojawiające się w JKrn 12,28 (lista przywódców wojska Dawida), 27,16 (lista urzędników za panowania Dawida).

¹¹⁹ Paralelizm między słowami וְהָיָה רַחֵב אֹזֶן (Ps 99,4, 119,73; Iz 45,18); w 1. wersecie); וַיִּנְחָשׁוּמַל וַאֲיִבְנַח חֶלֶשׁ (Ps 99,4, 119,73; Iz 45,18). „jego wysoki wzrost” — w 7. wersecie); וְהָיָה רַחֵב אֹזֶן / הָיָה רַחֵב אֹזֶן (por. 8.–10. wersecach); וְהָיָה רַחֵב אֹזֶן (Ps 99,4, 119,73; Iz 45,18). „gdyż między jego synami upatrzyłem sobie króla” — w 1. wersecie); וַיִּנְחָשׁוּמַל וַאֲיִבְנַח חֶלֶשׁ (Ps 99,4, 119,73; Iz 45,18). „jego wysoki wzrost” — w 7. wersecie); וְהָיָה רַחֵב אֹזֶן / הָיָה רַחֵב אֹזֶן (por. 8.–10. wersecach); וְהָיָה רַחֵב אֹזֶן (Ps 99,4, 119,73; Iz 45,18).

¹²⁰ Konstrukcja רַחֵב אֹזֶן (Ps 99,4, 119,73; Iz 45,18); z mniejszym prawdopodobieństwem do tej grupy także można zaliczyć użycie rzeczownika דִּיגָה z przyimkiem ל pojawiające się w JKrn 12,28 (lista przywódców wojska Dawida), 27,16 (lista urzędników za panowania Dawida).

¹²¹ Zamiast przypuszczalnego w *Vorlage* Septuaginty w tekście hebrajskim widzimy

jak i z całym tekstem rękopisu problemów dopiero czeka na rozwiązanie, jesteśmy zmuszeni zrezygnować z próby jednoznacznego ustalenia przyczyn tej harmonizacji,¹²² ale z punktu widzenia tradycyjnej krytyki tekstu wtórność takiej redakcji nie ulega wątpliwości.¹²³

Po drugie, warto zwrócić uwagę także na te fragmenty tekstu qumrańskiego, których brak w Septuagincie. Przy ich analizie okazuje się, że prawie każdy wiersz jest nacechowany albo oczywistym odsyłaczem do pewnego tekstu Starego Testamentu nie związanego z historią namaszczenia, albo użyciem wyrazu niecharakterystycznego dla języka biblijnego, czego nie można powiedzieć ani o przypuszczalnym *Vorlage* Septuaginty, ani o odpowiadających mu wierszach tekstu qumrańskiego. W tym sensie kontrast między dwoma fragmentami tekstu jest na tyle wyraźny, że prawdopodobieństwo przypadkowego zbiegu okoliczności sprowadza się do minimum: dwie części tekstu demonstrują różne strategie tworzenia tekstu. Możemy to zilustrować za pomocą następującej tablicy:

Tekst 11Q5	<i>Vorlage</i> LXX
יחאב נמ יתייה וטק	יחאב יתייה וטק
יבא ינבמ ריעצו — prawdopodobny odsyłacz do Rdz 49,8 (paralelizm)	יבא תיבב ריעצו — możliwy odsyłacz do Sdz 6,15
ונוצל העור ינמישיו	ונאצ תא יתיער
ויתוידגב לשומו — prawdopodobny odsyłacz do Rdz 45,8 i PnP 1,8 (paralelizm)	brak
בגוע ושע ידי	בגוע ושע ידי
רונכ יתועבצאו	רונכ וננכ יתעבצא
דובכ הוהיל המישאו	brak

Dawidowej) ustępuje miejsce רחב, a חקל zamienia się w gendiadis חלש + חקל. Wydaje się, że podobną sytuację widzimy jeszcze w dwóch przypadkach: w Pięcioksiągu zamienia się w wyraz החשמה ומש w wyraz שדוקה ומש należący do tradycji Dawidowej, a słowo ראלמ nieużywane wobec Samuela w Starym Testamencie zamienia się w bardziej zwykły epitet איבנ.

¹²² Ta kwestia może być nierozzerwalnie związana w szczególności z kwestią kanoniczności zbioru 11Q5: jeśli celem redaktora zachowanego w 11Q5 tekstu hebrajskiego było włączenie psalmu do zbioru kanonicznego, takie zbliżenie tekstowe można byłoby rozjaśnić próbą nadania utworowi autorytetu za pomocą powiązania go ze znaną opowieścią kanoniczną.

¹²³ O wtórności wariantów harmonizowanych zob. E. T o v, *The Nature and Background of Harmonizations in Biblical Manuscripts*, JSOT 31/1985, s. 3-29; t e n z e, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis 2001, s. 307.

יתרמא — niebiblijny wyraz, prawdopodobny odsyłacz do języka Księgi Koheleta	brak
יל ודיעי אול מירה — niebiblijny wyraz	brak
ילע ודיגי אול תועבגה — niebiblijny wyraz, ewentualny odsyłacz do 1Sm 8,9 (paralelizm)	brak
ירבד תא מיצעה	brak
ישעמ תא ןאוצה — prawdopodobny odsyłacz do Ps 148,8--10 (paralelizm między tym a poprzednimi czterema wierszami)	brak
רבדי ימו דיגי ימ יכ ישעמ תא רפסי ימו — prawdopodobny odsyłacz do Ps 40,6	ינדאל דיגי ימו
האר לוכה ןודא לוכה הולא עמש אוה ןיזאה אוהו — niebiblijne wyrazy, możliwy odsyłacz do Ps 114,7.	הוהי אוה עמש אוה — ewentualny odsyłacz do 1Krn 16,14
ינחשומל ואיבנ חלש	וכאלמ חלש אוה
ינלדגל לאומש תא — niebiblijny wyraz	brak
ותארקל יחא ואצי הארמה יפיו רותה יפי מתמוקב מיהבגה מרעשב מיפיה — niebiblijne wyrazy, możliwy odsyłacz do Rdz 39,6	מילדגו מיפי יחא
הוהי רחב אול סב מיהולא	הוהי סב הצר אולו
ןאוצה רחאמ ינחקיו חלשיו	ןאצה רחאמ ינחקיו
שדוקה ןמשב ינחשמיו	ותחשמ ןמשב ינחשמיו
ומעל דיגנ ינמישיו — możliwe użycie niebiblijnego wyrazu lub odsyłacz do języka Ksiąg Kronik	brak
ותירב ינכב לשומו — niebiblijny wyraz	brak

Podsumowując wszystkie posiadane przez nas dane, skłaniamy się ku następującej wersji powstania tekstu Psalmu 151. Wydaje się, że ta część tekstu hebrajskiego, która jest zgodna z przekładem Septuaginty, ma w sobie ślady nieco innej autorsko-redaktorskiej strategii niż fragmenty, których brak w tekście greckim, dlatego istnieje wielkie prawdopodobieństwo, że te dwie części psalmu zostały stworzone przez różnych autorów i w innym czasie. Krótsza wersja wydaje się pierwotna, wychodząc od razu z dwóch założeń. Po pierwsze, tekst hebrajski tam, gdzie można porównać go z przypuszczalnym *Vorlage* Septuaginty, wygląda na tekst harmonizujący, który powstał w wyniku wtórnej korekty redaktorskiej. Po drugie, tylko te fragmenty, których brak w przekładzie greckim, zawierają widoczne ślady późniejszego języka lub niezwykłego użycia słów.

Każdy z tych czynników sam z siebie nie pozwala na absolutnie pewne stwierdzenie pierwotności jednej z redakcji. Jednak razem świadczą one o tym, że najpierw został utworzony tekst grecki, później zaś do niego został dołączony nowy materiał zawierający pewną liczbę współczesnych redaktorowi idiomatów religijnych (לויכה וירדא, ותירב ירב). Przy tym psalm w tych czasach mogło się uważać za kanoniczny (zdaniem J. A. Sandersa, G. H. Wilsona i P. W. Flinta) lub miał ten utwór aspiracje do włączenia do kanonu (por. Septuagintę). Skutkiem tego mogło stać się to, że podczas dodania nowego — „niebiblijnego” — słownictwa jednocześnie miały miejsce dwa podobne zjawiska. Pierwotny tekst krótszej redakcji odpowiadającej *Vorlage* Septuaginty został leksykalnie zbliżony do prozaicznego opowiadania o Dawidzie, dodatkowe zaś fragmenty zostały utworzone przy użyciu oczywistych odsyłaczy do ksiąg kanonicznych Starego Testamentu, wśród których głównymi stały się Psałterz i ta część Księgi Rodzaju, która opowiada historię Józefa.¹²⁴

Alexander FARUTIN

¹²⁴ W tym zresztą także nie ma nic dziwnego, ponieważ w pewnym sensie te dwie historie są dość podobne; w obu pojawia się motyw rywalizacji z braćmi i rozpaczliwego stanu jednego z synów.