

Marek Parchem

Postać Daniela w apokryficznym utworze "Żywoty proroków" (Vitae Prophetarum, 4)

Collectanea Theologica 83/2, 45-75

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MAREK PARCHEM, WARSZAWA

POSTAĆ DANIELA W APOKRYFICZNYM UTWORZE ŻYWOTY PROROKÓW (*VITAE PROPHETARUM*, 4)

Księga Daniela – podobnie jak jej główny bohater Daniel: młodzienczek żydowski uprowadzony do niewoli babilońskiej przez Nabuchodonozora, mędrzec, dostojnik na dworze królów babilońskich i perskich, wreszcie wizjoner, któremu Bóg objawiał swe tajemnice w apokaliptycznych wizjach – cieszyła się ogromną popularnością w późniejszej tradycji zarówno żydowskiej, jak i chrześcijańskiej. Księga Daniela jest najmłodszą księgą, która weszła w skład Biblii Hebrajskiej, gdyż jej ostateczna redakcja nastąpiła w połowie II w. przed Chr. (ok. 164 r.). Ale już od końca II w. przed Chr. była ona szeroko znana i traktowana jak pismo o charakterze autorytatywnym, a cytaty, aluzje i reminiscencje tematów i motywów z niej pochodzących pojawiają się w licznych pismach powstałych w czasach późniejszych. Z jednej strony była źródłem inspiracji, a z drugiej stawała się przedmiotem interpretacji i komentarzy. Szczególne znaczenie i pozycję Księga Daniela zajmowała w społeczności z Qumran i w apokaliptyce żydowskiej, ale cieszyła się również dużym uznaniem w wielu innych środowiskach, w których powstawały pisma należące do tzw. literatury okresu Drugiej Świątyni.¹ Jest ona obecna w Nowym Testamencie oraz dziełach pisarzy wczesnochrześcijańskich i Ojców Kościoła; komentowali ją wielcy uczeni od średniowiecza aż po czasy nowożytne; zainteresowanie tą księgą nie osłabło

¹ Wyrażenie „literatura okresu Drugiej Świątyni” (lub „literatura międzytestamentalna”) jest określeniem pism pochodzenia żydowskiego powstałych w okresie od III w. przed Chr. do I w. po Chr., które nie weszły do kanonu Pisma Świętego. W większości były one przechowywane przez różne Kościoły chrześcijańskie, niektóre z nich zawierają wiele dodatków chrześcijańskich lub w całości uległy przepracowaniu przez autorów chrześcijańskich; zob. S. Mę d a l a, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, BZ.TNT I, Kraków 1994, s. 5; E. S c h ü r e r, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)*, t. III/1, Edinburgh 1995, s. 177-178; M.E. S t o n e (red.), *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, CRINT II/2, Assen-Philadelphia 1984, s. XIX-XX.

też w czasach współczesnych.² Tę popularność Księgi Daniela może w pewnej mierze tłumaczyć fakt, że jest ona jedyną apokalipsą zachowaną w kanonie ksiąg Starego Testamentu, a co za tym idzie, podejmuje wiele tematów, które w kontekście dotychczasowych tekstów biblijnych pojawiają się po raz pierwszy, lub nadaje im nowe znaczenie, ukazując je w innym świetle: np. królewskie panowanie Boga jako absolutnego i suwerennego Władcy całego świata i Pana kontrolującego bieg historii, królestwo Boże, teologia historii, wezwanie do wierności i ufności Bogu wobec prześladowań i niebezpieczeństwa utraty życia, angelologia, indywidualne zmartwychwstanie ciała, nagroda i kara po śmierci, wywyższenie wiernych Bogu po śmierci, zbawienie sprawiedliwych polegające na włączeniu ich do wspólnoty istot niebiańskich.

Przedmiotem niniejszego artykułu będzie recepcja Księgi Daniela w apokryficznym utworze zatytułowanym *Żywoty proroków* (ŻPr).³ W tym żydowskim dokumencie pochodzącym z I w. po Chr. – opracowanym później przez chrześcijanina – osobie Daniela i jego działalności na dworze króla babilońskiego Nabuchodonozora, poświęcony jest cały rozdział czwarty (ŻPr 4,1-22). Ponieważ utwór ten jest jak dotąd mało znany w Polsce, gdyż nawet nie został jeszcze przetłumaczony na język polski, dlatego w pierwszej części zostaną podane podstawowe informacje na temat tego dokumentu, zaś w drugiej zaprezentowane tłumaczenie tekstu odnoszącego się do osoby

² Istnieje bardzo bogata literatura na temat recepcji Księgi Daniela, zob. np. A. M e r t e n s, *Das Buch Daniel im Lichte der Texte vom Toten Meer*, SBM 12, Stuttgart 1971; G.K. B e a l e, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*, Lanham 1984; J.E. G o l d i n g a y, *Daniel*, WBC 30, Dallas 1989, s. xxi-xl; J.J. C o l l i n s, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Hermeneia, Minneapolis 1993, s. 72-123; J.J. C o l l i n s, P.W. F l i n t (red.), *The Book of Daniel: Composition and Reception*, VTSup 83/1-2; FIOTL II/1-2, t. 1-2, Leiden 2001; L. G i n z b e r g, *Legends of the Jews: Bible Times and Characters in Wilderness to Esther*, t. II, Philadelphia 2003, s. 1095-1109; L. D i T o m m a s o, *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*, SVTP 20, Leiden 2005; M. P a r c h e m, *Pojęcie królestwa Bożego w Księdze Daniela oraz jego recepcja w pismach qumrańskich i w apokaliptyce żydowskiej*, RSB 9, Warszawa 2002; t e n ż e, „Tradycja Daniewa” w *Qumran*, w: W. C h r o s t o w s k i (red.), „Przeznaczyłeś nas dla Twojej prawdy” (4Q495). *Studia dla dr. Dzisława J. Kapery w 65. rocznicę urodzin*, RSB 29, Warszawa 2007, s. 266-317; t e n ż e, *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB.ST 26, Cześćochowa 2008, s. 93-141.

³ W polskiej literaturze naukowej pojawiają się dwie formy tytułu tego dzieła, a mianowicie *Żywoty proroków*, tak: R. R u b i n k i e w i c z, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987, s. 25 oraz *Życie proroków*, tak: S. M ę d a l a, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, s. 233.

Daniela. Trzecia część będzie zawierała analizę egzegetyczną fragmentu *Żywotów proroków* poświęconego Danielowi, która zostanie przeprowadzona według tematów-motywów występujących ŻPr 4. Celem analizy – przeprowadzonej w kontekście porównania tego tekstu z przekazem biblijnym – będzie zwrócenie uwagi i podkreślenie nowych elementów, które pojawiają się w tym apokryfie w stosunku do treści biblijnej Księgi Daniela.

***Żywoty proroków* – ogólna charakterystyka dokumentu**

Pismo noszące nazwę *Żywoty proroków* zawiera przekazy żydowskie o 23 prorokach znanych z ksiąg biblijnych, a są nimi w kolejności ich prezentowania w tym dokumencie: Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel, Daniel, Ozeasz, Micheasz, Amos, Joel, Abdiasz, Jonasz, Nahum, Habakuk, Sofoniasz, Aggeusz, Zachariasz, Malachiasz, Natan, Achiasz z Szilo, Joad, Azariasz, Eliasz, Elizeusz, Zachariasz syn Jehoady. Warto zauważyć, że porządek, w którym są ukazani prorocy biblijni odpowiada generalnie układowi Biblii Greckiej (żydowski kanon grecki, LXX), a więc podział na tzw. proroków większych (Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel, Daniel) oraz tzw. dwunastu proroków mniejszych (Ozeasz-Malachiasz), a pozostali są wymieniani w chronologicznej kolejności ich działalności. Natomiast w kanonie Biblii Hebrajskiej Księga Daniela nie jest włączona do „Proroków”, ale znajduje się w trzeciej części, a mianowicie w „Pismach”. Wiadomości o prorokach są ujęte w formę biografii, na które składają się legendarne poszerzenia wzbogacające materiał biblijny. Opisy podają imię proroka, miejsce jego urodzenia lub pochodzenia, różne fakty z życia i działalności prorockiej, dokonane cuda. Cechą charakterystyczną jest opis śmierci proroków, z których sześciu poniosło śmierć męczeńską,⁴ jak również miejsce ich pochowania. Wiele z tych legend, a więc uzupełnień, których brak w księgach biblijnych, pojawia się w dziełach Józefa Flawiusza oraz innych pismach żydowskich,

⁴ Tradycje mówiące o prześladowaniu i zabijaniu proroków są poświadczone w Starym Testamencie (Ne 9,26; 2Krn 24,19; 36,14-16), w Nowym Testamencie (Mt 5,12; 23,30-31.37; Łk 6,23; 13,34; 20,48), w apokryfach (*Księga Jubileuszów* 1,2; *Męczeństwo Izajasza*) oraz w literaturze rabinicznej; zob. H.-J. S c h o e p s, *Die jüdischen Prophetenmorde*, w: t e n z e, *Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Tübingen 1950, s. 126-143; E. S c h ü r e r, *The History of the Jewish People*, t. III/2, Edinburgh 1997, s. 784.

zwłaszcza w późniejszej literaturze rabinicznej. Te legendarne przekazy cieszyły się uznaniem również w środowisku chrześcijańskim.

Dzieło powstało prawdopodobnie w Palestynie, być może w Jerozolimie, na co wskazują liczne nazwy topograficzne świadczące o „jerozolimskim” punkcie widzenia autora tekstu, przy czym *Żywot Jeremiasza* oraz prawdopodobnie *Żywot Daniela* zdradza proveniencję diaspory egipskiej.⁵ Chociaż dokładna datacja dzieła nie jest możliwa do ustalenia, to jednak generalnie uczeni są zgodni co do tego, że jest ono pismem żydowskim pochodzącym z I w. po Chr., na co wskazują znajdujące się w nim dane. Niektóre tradycje są niewątpliwie bardzo stare, prawdopodobnie sięgają korzeniami przekazu ustnego. Dwie wzmianki o charakterze historycznym mogą wskazywać, że dzieło powstało w I w. po Ch. Pierwszą z nich stanowią słowa „Eliasz Teszbita z ziemi Arabów” (ŻPr 21,1; por. 1Krl 17,1). Z punktu widzenia autora dzieła miejsce pochodzenia proroka Eliusza znajdujące się w Transjordanii leżało na terenie kontrolowanym przez Nabatejczyków. Mając na uwadze fakt, że kres nabatejskiej hegemonii położył w 106 r. po Chr. Trajan, można przypuszczać, że te słowa zostały napisane wcześniej. Drugą przesłanką jest związana z opisem miejsca pochowania Izajasza (ŻPr 1). Jeśli tekst dotyczący grobu proroka wskazuje na to, że według autora tzw. Źródło Siloam znajduje się poza murami Jerozolimy, to należałoby przypuszczać, że powstał on przed wzniesieniem nowego muru południowego za panowania Heroda Agryppy (41-44 po Chr.).⁶

Nie mniejszym problemem od daty powstania *Żywotów proroków* jest sprawa oryginalnego języka tego dzieła. Niektórzy uczeni – zwłaszcza dawniejsi – sugerowali, że dzieło to zostało napisane w którymś z języków semickich, przy czym wskazywano na język syryjski⁷ lub, co bardziej prawdopodobne, na język hebrajski.⁸ Obecnie

⁵ Zob. J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research*, SBL.SCS 7, Missoula 1976, s. 176; E. Schürer, *The History of the Jewish People*, t. III/2, s. 784; A.M. Schwemer, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden: Vitae Prophetarum*, t. I: *Die Viten der grossen Propheten Jesaja, Jeremia, Ezechiel und Daniel*, TSAJ 49, Tübingen 1995, s. 370.

⁶ Zob. D.R.A. Hare, *The Lives of the Prophets (First Century A.D.)*, w: OTP II, s. 380-381; A.M. Schwemer, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden: Vitae Prophetarum*, t. I, s. 68-69; K.M. Woschitz, *Parabiblica. Studien zur jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Epoche: Tradierung, Vermittlung, Wandlung*, Wien 2005, s. 316.

⁷ I.H. Hall, *The Lives of the Prophets*, JBL 7/1887, s. 38-39.

⁸ C.C. Torrey, *The Lives of the Prophets: Greek Text and Translation*, JBL.MS 1, Philadelphia 1946, s. 1,7, 16-17; R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, s. 26; zob. też E. Schürer, *The History of the Jewish People*, t. III/2, s. 784.

wskazuje się, że dzieło mogło powstać w języku greckim, ponieważ w wielu miejscach jego tekst jest bardziej zbliżony do greckiej wersji Starego Testamentu niż do hebrajskiej.⁹ Jednakże takiej hipotezy nie wspiera istnienie wielu semityzmów w wersji greckiej. Brak jednoznacznych danych w tym względzie uniemożliwia wysuwanie jednoznacznych i pewnych wniosków. Warto pamiętać o tym, że w I w. po Chr. wielu Żydów mieszkających w Palestynie posługiwało się kilkoma językami (aramejski, hebrajski, grecki) i nie sprawiało im to żadnej trudności również w odniesieniu do powstającej literatury.¹⁰

Obecna forma tekstu zachowała się jedynie w rękopisach chrześcijańskich. Dokument był wielokrotnie przerabiany przez chrześcijańskich redaktorów, dlatego w obecnej formie ma on charakter chrześcijański.¹¹ Intensywność i charakter zmian wprowadzanych przez redaktorów chrześcijańskich jest zróżnicowany, co zależy od manuskryptu, daty powstania kolejnych kopii oraz wersji językowej. Zasadniczo interpolacje chrześcijańskie są możliwe do ustalenia, a co za tym idzie, można w ogólnych zarysach ustalić oryginalne dzieło pisarza żydowskiego. Dla przykładu, w jednym z greckich rękopisów (symbol: D) każda sekcja jest poprzedzona prorocstwem dotyczącym Mesjasza, do którego w niektórych przypadkach są dołączone odniesienia do jego osoby występujące w Nowym Testamencie. W innym rękopisie (symbol: E¹) pojawia się postać Zachariasza, ojca Jana Chrzciciela, starzec Symeon z Łk 2,25-35 oraz Jan Chrzciciel.¹²

Grecki tekst *Żywotów proroków* zachował się w sześciu recenzjach. Oprócz tego istnieją starożytne przekłady, mianowicie syryjskie, ormiańskie, łacińskie, etiopskie, gruzińskie, starosłowiańskie. Z sześciu zachowanych recenzji greckich dwie są przypisywane Epi-faniuszowi, biskupowi Salaminy (IV w. po Chr.), a jedna Doroteuszowi z Antiochii (III-IV w. po Chr.). Za najlepszy tekst *Żywotów proroków* jest uważany ten, który zachował się w *Codex Marchalianus* (Vat. Gk 2125), pochodzący z VI w. po Chr., a obecnie znajdujący się

⁹ D.R.A. H a r e, *The Lives of the Prophets*, s. 380. Powstanie w języku greckim z semickim kolorytem zakłada T. S c h e r m a n n, *Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandter Texte*, TU 31.3, Leipzig 1907, s. 131-133;

¹⁰ Zob. D.R.A. H a r e, *The Lives of the Prophets*, s. 382; szerzej zob. A.M. S c h w e m e r, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden: Vitae Prophetarum*, t. I, s. 56-65.

¹¹ Niektórzy uczeni uważają, że obecną formę tekst dokumentu przybrał w IV-V w. po Chr., zob. np. D. S a t r a n, *Biblical Prophets in Byzantine Palestine: Reassessing the Lives of the Prophets*, SVTP 11, Leiden 1995, s. 79-96.

¹² Zob. D.R.A. H a r e, *The Lives of the Prophets*, s. 380.

w Bibliotece Watykańskiej (symbol: Q). Właśnie ten rękopis stał się podstawą większości edycji tekstu greckiego oraz jego przekładów na języki nowożytnie.¹³

Tłumaczenie tekstu: *Żywot Daniela (ŻPr 4)*

Tekst odnoszący się do Daniela (*Vitae prophetarum*, 4,1-22) przedstawia się następująco (według rękopisu Q):¹⁴

„Daniel.

¹ Był on z pokolenia Judy, z dostojnej rodziny pełniącej królewską służbę, ale będąc jeszcze dzieckiem został zabrany z Judei do ziemi Chaldejczyków. Urodził się zaś w Górnym Bet-Choron. ² Był mężem cnotliwym, dlatego Żydzi myśleli, że był eunuchem. ³ Bardzo płakał nad miastem, i poszcząc powstrzymywał się od wszelkiego wybornego jedzenia. Był mężem o wychudzonym wyglądzie, ale piękny w łaśce Najwyższego.

⁴ Modlił się bardzo za Nabuchodonozora – na usilną prośbę jego syna Baltazara – gdy stał się bestią i bydlęciem, aby nie został zgładzony. ⁵ Przednie części [ciała] wraz z głową były jakby wołu, stopy wraz z tylnymi częściami [ciała] jakby lwa. ⁶ W odniesieniu do tej tajemnicy zostało objawione świętemu [mężowi], że [Nabuchodonozor] stał się bydlęciem z powodu zamięłowania do przyjemności i krnąbrności. ⁷ Te rzeczy zdarzają się władcom w młodości, ponieważ stają się jak wół w jarzmie Beliara, a pod koniec stają się bestiami porywającymi, niszczącymi, zabijającymi i miażdżącymi. ⁸ Dzięki (objawieniu danemu przez) Boga święty [mąż] wiedział, że [Nabuchodonozor] jak wół jadł trawę, i że ona stała się dla niego [jako]

¹³ Szerzej na temat zachowanych rękopisów, zob. A.-M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphe grecs d’Ancien Testament*, SVTP 1, Leiden 1970, s. 85-90; A.M. Schwemer, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden: Vitae Prophetarum*, t. I, s. 12-22.

¹⁴ Tekst grecki jest dostępny w: A.-M. Denis, Y. Janssens, *Concordance grecque des pseudépigraphe d’Ancien Testament*, Leiden-Leuven 1987, s. 868-869; tekst grecki wraz z tłumaczeniem angielskim w: C.C. Torrey, *The Lives of the Prophets*, s. 24-25 oraz 38-40; tekst grecki wraz z tłumaczeniem niemieckim w: A.M. Schwemer, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden: Vitae Prophetarum*, t. I, s. 296-298; tłumaczenie angielskie, zob. D.R.A. Haré, *The Lives of the Prophets*, s. 389-391. Tekst grecki jest również dostępny w wersjach elektronicznych: K. Penner, M.S. Heiser (red.), *Old Testament Greek Pseudepigrapha with Morphology*, Libronix Digital Library System oraz C.A. Evansin. (red.), *Old Testament Greek Pseudepigrapha – Text, Morphology, English Translation*, BibleWorks 9; tłumaczenie polskie, por. A. Tronina, *Żywoty proroków*, Scripturae Lumen 4/2012, s. 386-387.

istoty ludzkiej pokarmem.⁹ Z tego więc powodu Nabuchodonozor po tej strawie, odkrywając ludzkie serce, płakał i błagał Pana modląc się każdego dnia i nocy czterdzieści razy.¹⁰ Behemot zstępował na niego i zapominał, że był człowiekiem.¹¹ Jego język został zabrany, tak, że nie mógł mówić. I zrozumiawszy (swoją stan), natychmiast zapłakał, a od płaczu jego oczy stały się jak surowe mięso.¹² Wielu zaś było tych, którzy wychodzili z miasta, aby go zobaczyć. Tylko Daniel nie chciał go widzieć, ponieważ przez cały czas jego przemiany modlił się za niego.¹³ Mówił, że [Nabuchodonozor] znowu stanie się człowiekiem, ale mu nie wierzyli.¹⁴ Daniel sprawił, że siedem lat, które nazwał siedmioma czasami, stały się siedmioma miesiącami.¹⁵ Tajemnica siedmiu czasów wypełniła się nad [Nabuchodonozorem], ponieważ został przywrócony (do dawnego stanu) w siedmiu miesiącach, zaś w ciągu [pozostałych] sześciu lat i pięciu miesięcy padał przed Panem i wyznawał swoją bezbożność. A po wybaczeniu jego nieprawości, zostało mu dane królestwo.¹⁶ Nie jadł chleba i mięsa, ani nie pił wina, gdy czynił to wyznawanie, gdyż Daniel polecił mu [jeść] rozmoczone warzywa i zieleninę, aby ułagodzić Pana.¹⁷ Z tego powodu [Nabuchodonozor] nazwał go Baltazarem, ponieważ chciał uczynić go współdziedzicem razem ze swoimi dziećmi.¹⁸ Lecz święty [mąż] powiedział: „Niech będzie to dalekie ode mnie, abym opuścił dziedzictwo moich ojców i przyłączył się do dziedzictwa nieobrzezanych”.¹⁹ I dla innych królów Persów uczynił wiele zadziwiających rzeczy, które nie zostały zapisane.

²⁰ Umarł tam i został pochowany w grocie królewskiej, [gdzie spoczął] sam, z honorami.²¹ I wygłosił zapowiedź w odniesieniu do gór [znajdujących się] nad Babilonem: gdy [góry] na północy będą dymiły, wtedy nadejdzie koniec Babilonu, a gdy będą płonąć jak w ogniu, wtedy [nadejdzie] koniec całej ziemi. Jeśli [z gór] na południu wypłynie woda, wtedy lud wróci do swojej ziemi, a jeśli wypłynie krew, wtedy będzie rzeź [dokonana przez] Beliara na całej ziemi.²² I zasnął w pokoju święty [mąż].”

Noty tekstualne:¹⁵

¹⁵ Słowa lub wyrażenia w nawiasach kwadratowych zostały dodane w tłumaczeniu ze względu na wymogi składniowe języka polskiego, jak również z powodu uczynienia przekładu bardziej zrozumiałym, np. dodanie w kilku miejscach imienia własnego „Nabuchodonozor”, gdy w tekście greckim występuje zaimek osobowy, czy też dodanie słowa „mąż” w zwrocie „święty (mąż)”, który jest określeniem Daniela.

w. 10 – Niektórzy uczeni zmieniają tekst i zamiast „Behemot” czytają „serce dzikiego zwierzęcia / bydłęcia”. C.C. Torrey sugeruje, że w oryginalnym hebrajskim tekście znajdowało się wyrażenie *leb behemot*, dosł. „serce dzikich zwierząt”, ale pierwsze słowo, tj. *leb* („serce”) zostało pominięte przez greckiego tłumacza.¹⁶

w. 15 – „w ciągu (pozostałych) sześciu lat i pięciu miesięcy”. W tekście greckim jest mowa o „sześciu latach i sześciu miesiącach”, co jest błędem, który w dwóch rękopisach (D, Coisl. 224) jest poprawiony.

Analiza tekstu: *Żywot Daniela* (ŻPr 4)

W strukturze ŻP 4 można wyodrębnić trzy zasadnicze części. Po tytule następuje przedstawienie Daniela (ww. 1-3), które pełni funkcję wprowadzenia do całego tekstu poświęconego temu prorokowi. Główna część (ww. 4-19) dotyczy działalności Daniela podczas choroby Nabuchodonozora i jego uzdrowienia. Część końcowa (ww. 20-22) zawiera informacje o śmierci i miejscu pochowania Daniela, jak również jego przepowiednię dotyczącą przyszłości Babilonu. Tekst w *Żywotach proroków* poświęcony Danielowi nie obejmuje recepcji całej Księgi Daniela, ale skupia się głównie na opowiadaniu znajdującym się w Dn 4, przy czym kilkakrotnie nawiązuje również do innych rozdziałów tej księgi (Dn 1, 9, 10, 12).

Tytuł

Opowiadanie otwiera imię proroka, tj. „Daniel”, które pełni funkcję tytułu całego rozdziału. Warto zauważyć, że sam fakt włączenia Daniela do *Żywotów proroków* świadczy o tym, że dla autora tego apokryfu Księga Daniela jest pismem prorockim, a sam Daniel prorokiem. Ten fakt jest o tyle godny uwagi, gdyż w tradycji biblijnej Księga Daniela nie jest uważana za prorocką. W opowiadaniach (Dn 1–6) Daniel jest ukazany jako mędrzec mający zdolność wyjaśniania snów i będący zwierzchnikiem wszystkich mędrców dworu królewskiego, zaś w wizjach (Dn 7–12), zwłaszcza w Dn 11, autor utożsamia się z *maškilim*,

¹⁶ C.C. Torrey, *The Lives of the Prophets*, s. 24-25; taką zmianę wprowadzają do tekstu wersje elektroniczne (Libronix Digital Library System, BibleWorks 9). D.R.A. Hare, *The Lives of the Prophets*, s. 390, w tłumaczeniu podaje imię Behemota, chociaż w przypisie stwierdza, że jest to oczywisty błąd.

„mędrkami”, którzy są nauczycielami mądrości i sprawiedliwości. To samo odnosi się do greckich dodatków (Dn 3,24-90; 13–14).

Jednakże już w starożytności Księga Daniela była uznawana za księgę prorocką.¹⁷ Józef Flawiusz nazywa Daniela „prorokiem”, ponieważ „on nie tylko przepowiadał proroczo przyszłe wydarzenia, jak to czynili również inni prorocy, ale nawet określał porę, w jakiej one nastąpią” (*Ant.* 10,267). Wyraźne cytowanie księgi jako pisma prorockiego pojawia się w dokumencie z Qumran: „...jak zostało napisane w Księdze Daniela, proroka...” (4Q174, kol. 2, linia 3). Godne uwagi jest również świadectwo Mt 24,15: „...gdy więc zobaczycie ohydę spustoszenia, o której mówił prorok Daniel, stojącą w miejscu świętym...” Również we wczesnych źródłach rabinicznych Daniel jest zaliczany do grona proroków (np. *Mech.* 1b; *PesR* 14,61; *PesK* 4,36b; *Seder ‘Olam* 20).¹⁸ Z drugiej strony już w Talmudzie babilońskim pojawia się pogląd, że Daniel nie był prorokiem (b.*Sanh.* 94a). Późniejsza tradycja żydowska interpretuje ten fakt w ten sposób, że Daniel otrzymywał objawienie nie bezpośrednio, jak zwykle otrzymywali je prorocy, ale w snach.¹⁹

Przedstawienie osoby Daniela (ww. 1-3)

Rozpoczynający *Żywoł Daniela* tekst w ww. 1-3 pełni rolę wprowadzenia do całego rozdziału o Danielu (ŻPr 4,1-22). Autor dokumentu, podając informacje dotyczące pochodzenia i charakterystyki osoby Daniela, nawiązuje do treści zawartych w tekście biblijnym (Dn 1,1-7), ale niektóre wiadomości pomija, natomiast podaje takie, które tam nie występują. W Dn 1,1-2 jest mowa o oblężeniu i zdobyciu Jerozolimy przez Nabuchodonozora oraz uprowadzeniu króla Jehojakima do niewoli i zrabowaniu naczyń świątynnych. Dopiero w następnych wierszach mówi się o uprowadzeniu do Babilonu młodzieńców żydowskich (ww. 3-4), wśród których był również Daniel (w. 6). Tekst *Żywotów proroków* o tym nie wspomina, ale od razu zostaje przedstawiona osoba Daniela. Wzmianka o tym, że Daniel pochodził „z pokolenia Judy, z dostojnej rodziny pełniącej królewską służbę” (w. 1) ma

¹⁷ Zob. K. K o c h, *Is Daniel also among the Prophets?* Int 39/1985, s. 117-130.

¹⁸ Zob. B. F i s c h e r, *Daniel und Seine Drei Gefährten in Talmud und Midrasch*, Bern 1906, s. 98-99.

¹⁹ M. M a i m o n i d e s, *The Guide of the Perplexed*, Chicago 1963, s. 400; zob. M. P a r c h e m, *Gatunek i formy literackie w Księdze Daniela*, RBL 57 (2004) nr 1, s. 11; t e n z e, *Księga Daniela*, s. 63.

swoje źródło w tekście biblijnym, gdzie stwierdza się, że młodzieńcy wprowadzeni do niewoli wywodzili się „zarówno spośród potomstwa królewskiego, jak i spośród dostojników” (Dn 1,3). Oba te określenia podkreślają szlachetne pochodzenie młodzieńców. Wyrażenie „potomstwo królewskie” (dosł. „nasienie królestwa”) wprost nie mówi o tym, że Daniel należał do rodziny królewskiej, ale późniejsza tradycja – zarówno żydowska, jak i chrześcijańska – mówiła o Danielu jako potomku królewskiej dynastii judzkiej. Pojawiają się jednak różnice w odniesieniu do szczegółów, np. według Józefa Flawiusza był on potomkiem Sedecjasza (*Ant.* 10,186), natomiast według Hieronima – króla Ezechiasza.²⁰ Drugie określenie, a więc „spośród dostojników”, odnosi się bardziej do funkcji niż do pochodzenia. Użyty tutaj hebrajski termin pochodzi z języka staroperskiego i oznacza „pierwszy”, a więc: „dostojnik”, „arystokrata” (por. Est 1,3; 6,9).

W biblijnym opowiadaniu jest mowa o tym, że młodzieńcy pochodzili „spośród Izraelitów” (Dn 1,3: dosł. „spośród synów Izraela”) oraz „spośród Judejczyków” (Dn 1,6: dosł. „spośród synów Judy”). Określenie „Izraelici” ma znacznie szersze znaczenie od pojęcia „Judejczycy”, gdyż wykazuje tutaj charakter bardziej teologiczny, a nie etniczny lub geograficzny.²¹ Takie poszerzenie znaczenia Izrael/Izraelici pojawia się w czasach powygnaniowych. Nie ogranicza się ono tylko do mieszkańców Judei, ale odnosi się do członków ludu Bożego, podobnie jak w Księgach Kronik, Ezdrasza i Nehemiasza. Innymi słowy, Daniel jest ukazany jako jeden z mieszkańców Judy wprowadzony do niewoli wraz z innymi Izraelitami, czyli wiernymi wyznawcami Boga JHWH.

W końcowej części w. 1 autor *Żywotów proroków* podaje miejsce urodzenia Daniela, a mianowicie Górne Bet-Choron. W biblijnej Księdze Daniela tej informacji nie ma. Górne Bet-Choron – identyfikowane ze współczesnym Beit Ur el-Foqa – znajdowało się na terytorium pokolenia Efraima (Joz 16,5), w odległości ok. 16 km na płn.-zach. od Jerozolimy. Razem z Dolnym Bet-Choron sprawowało kontrolę nad doliną Ajjalon, gdzie biegly ważne szlaki łączące miej-

²⁰ Zob. J.A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, ICC, Edinburgh 1927, s. 119; J.J. Collins, *Daniel*, s. 136; M. Parchem, *Księga Daniela*, s. 173; szerzej na ten temat, zob. J. Braverman, *Jerome's Commentary on Daniel: A Study of Comparative Jewish and Christian Interpretations of the Hebrew Bible*, CBQ,MS 7, Washington 1978, s. 66-71.

²¹ Zob. J.E. Goldingay, *Daniel*, s. 15.

sowości nadmorskie z położonymi w głębi kraju. Autor późnej Księgi Kronik stwierdza, że oba miasta zostały zbudowane przez Szeerę, córkę Beriego, który był jednym z synów Efraima (1Krn 7,24). Było też miastem lewickim należącym do potomków Kehata (Joz 21,22). Według 1Krn 8,5 zostało odbudowane przez Salomona, który ufortyfikował je, otaczając murami z bramami i zaworami. Podczas powstania machabejskiego w okolicach Bet-Choron Juda Machabeusz dwa razy pokonał wojska syryjskie (1Mch 3,16.24; 7,39). W Księdze Judyty jest mowa o mieszkańcach Bet-Choron, którzy przygotowywali się do walki z Holofernelem (Jdt 4,4). W apokryficznej *Księdze Jubileuszów* wspomina się o siedmiu królach amoryckich, którzy sprzymierzyli się do walki z patriarchą Jakubem i jego synami (Jub 34,1-9), wśród których wymienia się również króla Bet-Choron (Jub 34,4), co wskazywałoby, że miasto istniało już w czasach kananejskich.²²

W wierszu 2 autor *Żywotów proroków* stwierdza, że Żydzi uważali Daniela za eunucha. Takie przekonanie – nieobecne w materiale biblijnym – często pojawia się w późniejszej tradycji zarówno żydowskiej, jak i chrześcijańskiej. Być może podstawą tego przeświadczenia były – przekazywane przez autorów greckich – informacje na temat zwyczaju kastracji wśród Persów, którzy przejęli go od Babilończyków. Według relacji Herodota (*Hist.* 8,105) eunuchowie odgrywali znaczącą rolę na dworze perskim, a często powierzano im wychowanie królewskich dzieci (zob. Platon, *Alc.* 1,121; *Leg.* 3,694d; 695a). Ponieważ, według opowiadań w Dn 1–6, Daniel był wysokim dostojnikiem na dworze królów babilońskich a potem perskich, mogło się zrodzić przekonanie, że również i on był eunuchem. Pośrednio sugeruje to Józef Flawiusz, również w odniesieniu do towarzyszy Daniela. Po wzmiance o zabraniu do niewoli młodzieńców żydowskich, wśród których był również Daniel, wspomina on, że Nabuchodonozor „niektórych z nich uczynił eunuchami” (*Ant.* 10,186). Pogląd, że Daniel był eunuchem często pojawia się w literaturze rabinicznej (np. b.*Sanh.* 93b; j.*Sanh.* 93a; Yalkut, *Daniel*, 1060; targum do Est 4,5; *Midrash Megillah*, 176) oraz u pisarzy chrześcijańskich (np. Orygenes, Hieronim, Teodoret, Jan Damasceński).²³ Jedną z przyczyn takiego

²² Zob. F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, t. 2, Paris 1938, s. 274-275; J.L. Peterson, *Beth-Horon (Place)*, w: ABD I, s. 688-689; A. Tronińska, P. Wałęwski, *Biblijne nazwy osobowe i topograficzne. Słownik etymologiczny*, SBP 7, Częstochowa 2009, s. 68-69.

²³ Szerzej na ten temat, zob. J. Braverman, *Jerome's Commentary on Daniel*, s. 53-66; L. Ginzberg, *Legends of the Jews*, t. II, s. 1051, 1053, 1097.

przeświadczenia było postrzeżenie w tym wypełnienia proroctwa Iza-jasza, w którym prorok zapowiada Ezechiaszowi, że jego synowie zostaną zabrani do Babilonu i tam czynią z nich dworzan (lub eunuchów)²⁴ króla babilońskiego (Iz 39,7). Pomijając kwestię, czy Daniel i jego towarzysze byli rzeczywiście eunuchami, czy też nie, opierając się na Iz 56,3-5 można przypuszczać, że nie było w tym nic nadzwyczajnego, a powracający z niewoli musieli uporać się z problemem przynależności eunuchów do wspólnoty. W *Żywotach proroków* wskazuje się na inną przyczynę istnienia takiego poglądu na temat Daniela, mianowicie autor stwierdza, że Daniel był tak cnotliwym człowiekiem, że Żydzi mylnie uważali go za eunucha (w. 2). Innymi słowy, według ŻPr 4,2 wszelkie opinie i pogłoski na temat Daniela, jakoby był eunuchem, należy uważać za nieprawdziwe.²⁵

Wzmianka o tym, że Daniel „płakał nad miastem, i poszcząc powstrzymywał się od wszelkiego wybornego jedzenia” jest nawiązaniem do Dn 10,2-3: „W tych dniach ja, Daniel, byłem smutny (przez) trzy tygodnie. Wybornego chleba nie jadłem, a mięso i wino nie wchodziło do moich ust, ani nie namaszczałem się, aż upłynęły dni trzech tygodni”.²⁶ Autor *Żywotów proroków* podejmuje z tekstu biblijnego dwa motywy, mianowicie smutek/płacz Daniela oraz jego post. Użyty w Dn 10,2 hebrajski czasownik „byłem smutny” (rdzeń *'bl*) oznacza „płakać”, „lamentować”, „smucić się”, co odpowiada greckiemu słowu *pentheo* w ŻPr 4,3. Należy zauważyć, że ten termin odnosi się nie tylko do wewnętrznego uczucia smutku, ile raczej wyraża i podkreśla zewnętrzny sposób zachowania, który z takiego uczucia wypływa. Poczucie smutku jest uzewnętrzniane przez różnego rodzaju praktyki znane z tradycji biblijnej, m.in. płacz, lament, ubieranie się w wór, post (np. Wj 33,4; 2Sm 14,2; 19,2; Ezd 10,6; Ne 8,9; 2Krn 35,24).²⁷

Motyw postu pojawia się jeszcze w Dn 9,3, gdzie ma przede wszystkim charakter pokutny, natomiast występujący w Dn 1,8-17

²⁴ Występuje tu hebrajski termin *saris*, który może oznaczać zarówno dworzanina, jak i eunucha, zob. D.J.A. C l i n e s i n. (red.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. VI, Sheffield 2007, s. 197-198; L. K o e h l e r, W. B a u m g a r t n e r, J. J. S t a m m, P. D e c, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, Warszawa 2008, s. 721.

²⁵ Zob. J. J. C o l l i n s, *Daniel*, s. 135-136; M. P a r c h e m, *Księga Daniela*, s. 172-173; zob. też D. S a t r a n, *Biblical Prophets in Byzantine Palestine*, s. 79; A. M. S c h w e m e r, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden: Vitae Prophetarum*, t. I, s. 306-309.

²⁶ Tak sądzi D. S a t r a n, *Biblical Prophets in Byzantine Palestine*, s. 79.

²⁷ Zob. A. B a u m a n n, *'ābhal*, w: TDOT I, s. 46-47; M. P a r c h e m, *Księga Daniela*, s. 626-627.

opis powstrzymania się od jedzenia Daniela i jego towarzyszy ma nie tyle charakter postu w ścisłym tego słowa znaczeniu, ile raczej jest znakiem wierności Bogu w kontekście konfrontacji ze środowiskiem pogańskim, w jakim znaleźli się młodzieńcy żydowscy. W odniesieniu do praktyki postu autor *Żywotów proroków* stwierdza, że Daniel powstrzymywał się od „wybornego jedzenia” (gr. *trofes epithymetes*), co jest niemal dosłownym wykorzystaniem zwrotu znajdującego się w tekście biblijnym (hebr. *lechem chamudot*, „chleb wyborny”), który LXX i Teodocjon tłumaczą jako *arton epithymion*.²⁸

Jednakże zasadnicza różnica między tekstem biblijnym a *ŻPr* 4,3 dotyczy powodu podjęcia smutku/płaczu i postu przez Daniela. W *Żywotach proroków* autor wyraźnie stwierdza, że Daniel płakał „nad miastem”, tj. Jerozolimą, natomiast w tekście biblijnym smutek Daniela i jego post są bezpośrednim przygotowaniem się wizjonera do otrzymania objawienia, co jest również spotykane w innych pismach apokaliptycznych (por. 4Ezd 5,13.20; 6,35; 9,24; 12,51; 2Bar 9,1; 12,5; 20,5-6; 21,1; 47,2).²⁹ Warto jednak zauważyć, że zarówno w 4Ezd, jak i w 2Bar, często pojawia się motyw smutku i płaczu jako reakcji na nieszczęście, którym było zniszczenie Jerozolimy. W 4Ezd 10,39 jest mowa o tym, że Ezdrasz „bardzo płakał z powodu Syjonu” (por. 2Bar 13,3).³⁰

W ostatniej części wprowadzenia (*ŻPr* 4,3) autor dodaje charakterystykę Daniela, której nie ma w materiale biblijnym, a mianowicie stwierdza, że prorok „był mężem o wychudzonym wyglądzie, ale piękny w łasce Najwyższego”. W tych słowach autor *ŻPr* ukazuje rezultaty postu podjętego przez Daniela, a mianowicie fizyczną słabość, ale jednocześnie duchową siłę i zyskaną życzliwość Boga. Prorok, po odbytych poście, odznacza się „wychudzonym” wyglądem. Użyty tutaj grecki termin *kseros* oznacza najczęściej „suchy”, „uschły” w odniesieniu do drzew, krzewów, roślinności, ziemi, albo „skurczony”, „sparaliżowany” w odniesieniu do ludzi dotkniętych jakąś

²⁸ Zob. D. Satran, *Daniel: Seer, Philosopher, Holy Man*, w: J.J. Collins, G.W.E. Nickelsburg (red.), *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*, SBL.SCS 12, Ann Arbor 1980, s. 41.

²⁹ Zob. J.C.H. Lebram, *The Piety of the Jewish Apocalypticists*, w: D. Hellholm (red.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*, Tübingen 1983, s. 184; M. Parchem, *Księga Daniela*, s. 627.

³⁰ Zob. M.E. Stone, *Fourth Ezra: A Commentary on the Book of Fourth Ezra*, Hermeneia, Minneapolis 1990, s. 336.

chorobą. Jednakże w znaczeniu „wychudzony” w odniesieniu do kondycji człowieka ten termin nie występuje ani w LXX, ani w Nowym Testamencie. W takim sensie pojawia się natomiast u greckiego dramatopisarza Arystofanesa (IV w. przed Chr.), gdzie odnosi się do człowieka o surowych obyczajach (*Osy*, 1452).³¹ Opis powstrzymania się od jedzenia potraw królewskich w Dn 1,8-17, gdy Daniel i jego towarzysze przez dziesięć dni jedli tylko warzywa i pili wodę, kończy się wzmianką o tym, że „wygląd ich był lepszy i ciało bardziej odżywione, niż wszystkich młodzieńców jedzących potrawę króla” (w. 15). Jeszcze bardziej motyw dobrego wyglądu Daniela podkreśla Józef Flawiusz, który stwierdza, że „nie tylko nie zaszkodził im nowy rodzaj jedzenia, ale nawet byli lepiej odżywieni i do tego stopnia bardziej krzepcy od innych, że ci, którzy korzystali z potraw królewskich, mogli wydawać się zagłodzeni w porównaniu z Danielem i jego towarzyszami, którzy wyglądali na ludzi żyjących wśród obfitości i przepychu” (*Ant.* 10,193). Podobny motyw pojawia się w *Testamencie Józefa*, gdzie Józef stwierdza, że po siedmiu latach postu „wydawałem się Egipcjaninowi, jak gdybym żył w dostatkach. Ci bowiem, którzy poszczą ze względu na Pana, odznaczają się miłym wyglądem” (*TestJzef* 3,4). Autor *Żywotów proroków* opracowuje ten tradycyjny motyw, ukazując w nim dwa aspekty, a mianowicie umartwienie ciała oraz duchowe piękno Daniela.³²

Wprawdzie w Księdze Daniela nie ma wzmianki o tym, że Daniel był „piękny w łasce Najwyższego”, ale takie określenie autora *Żywotów proroków* może nawiązywać do występującego tam kilkakrotnie stwierdzenia, że był on „mężem umiłowanym” (Dn 9,23; 10,11.19).³³ Tym zaszczytnym tytułem, wyrażającym i podkreślającym szczególną relację jaka istnieje między Danielem a Bogiem, obdarza go anioł Gabriel, który przychodzi do Daniela, by przekazać mu treść Bożego objawienia oraz podać jego wyjaśnienie. Warto zauważyć, że jest to jedyny przypadek w Biblii Hebrajskiej, gdy termin *chamudot* („cenny”, „drogi”) odnosi się do człowieka. W innych miejscach

³¹ Zob. H.G. Liddlell, R. Scott, H.S. Jones, *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford 1996, s. 1190; A.M. Schwemer, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden: Vitae Prophetarum*, t. I, s. 316.

³² Motyw umartwienia ciała przez post jako podstawowy krok w osiągnięciu doskonałości duchowej jest cechą charakterystyczną dla ascezy praktykowanej w pierwszych wiekach chrześcijaństwa; zob. D. Strans, *Daniel: Seer, Philosoph, Holy Man*, s. 41-42.

³³ Zob. A.M. Schwemer, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden: Vitae Prophetarum*, t. I, s. 318.

oznacza najlepsze szaty (Rdz 27,15), skarby, majątności (Hi 20,20), drogie naczynia (2Krn 20,25; Ezd 8,27), kosztowności, klejnoty (Dn 11,38.43). W formie czasownikowej ten hebrajski rdzeń oznacza „upodobać sobie”, „umiłować” (np. Iz 1,29; 53,2), zaś w formie rzeczownikowej jest często określeniem „upodobania”, „umiłowania”, „znajdowania przyjemności (w czymś)”, „rozkoszy” i odnosi się m.in. do statków (Iz 2,16), domów (Ez 26,12), drogocennych rzeczy (np. Oz 13,15; Na 2,10; Dn 11,8). W Ez 24,16 terminem pochodzącym od tego źródłosłowu jest nazwana żona proroka: „Synu człowieczy, oto zabieram ci rozkosz twoich oczu”, zaś w Pnp 5,16 ukochana, mówiąc o swoim umiłowanym, wyznaje: „Jego podniebienie jest najśodsze i cały jest pełen rozkoszy”. Nazwanie Daniela „mężem umiłowanym” oznacza, że cieszy się on u Boga szczególnymi względami. Co więcej, podkreśla prawdę, że jest on osobą, wobec której Bóg okazuje swoją miłość, podobnie jak Gedeon, który słyszy słowa: „JHWH jest z tobą, dzielny wojowniku!” (Sdz 6,12), czy Maryja, do której Gabriel zwraca się z zapewnieniem, że jest „pełna łaski” (zob. też Rdz 6,8; 18,3; 30,27; Sdz 6,17 i in.).³⁴ Wymowę podobną do biblijnego określenia „mąż umiłowany” ma zawarte w *Żywotach proroków* wyrażenie, że Daniel był „piękny w łasce Najwyższego” (w. 3). Warto zauważyć, że w tej charakterystyce proroka Daniela zostały wykorzystane i umiejętnie powiązane elementy z różnych miejsc Księgi Daniela, mianowicie z Dn 9, 10 oraz 4. Nawiązanie do Dn 4 przejawia się w obdarzeniu Boga tytułem „Najwyższy”, który szczególnie często występuje właśnie w tym rozdziale wyrażając najwyższą i absolutną władzę Boga nad całym wszechświatem i wszystkimi jego mieszkańcami (ww. 14, 21, 22, 29, 31).³⁵

Choroba i uzdrowienie Nabuchodonozora (ww. 4-19)

Tekst ww. 4-19 stanowi zasadniczą i główną część życiorysu Daniela, w której autor przede wszystkim opiera się przede wszystkim na materiale biblijnym znajdującym się w opowiadaniu Dn 4. Jednakże autor apokryfu, wykorzystując Dn 4, pomija niektóre motywy, a dodaje nowe elementy, których w tekście biblijnym brakuje. I tak, całkowicie został pominięty motyw snu Nabuchodonozora o wielkim drzewie, które symbolizowało samego króla oraz jego potęgę i władzę.

³⁴ Zob. M. P a r c h e m, *Księga Daniela*, s. 582-583.

³⁵ Zob. t e n ż e, *Pojęcie królestwa Bożego w Księdze Daniela*, s. 36-37.

Nie ma tu również wzmianki o interpretacji snu podanej królowi przez Daniela, jak również mocno podkreślonego w tekście biblijnym motywu interwencji Boga, który działa za pośrednictwem istot niebiańskich nazywanych tu „strażnikami, czuwającymi” i „świętymi”. Jej rezultatem jest choroba Nabuchodonozora, pozbawienie go władzy królewskiej, a następnie przywrócenie go do poprzedniej godności, gdy uznał nad sobą panowanie Boga. W opowiadaniu biblijnym te wydarzenia najpierw są przedstawione jako wyjaśnienie snu (Dn 4,16-24), a potem następuje opis jego wypełnienia (Dn 4,25-30). Autor *Żywotów proroków* koncentruje się jedynie na chorobie Nabuchodonozora, nie wspominając, że to, co się przydarza królowi, zostało zapowiedziane w interpretacji snu. W apokryfie następuje opis stanu króla, jego transformacja w zwierzę jedzące trawę, przywrócenie go do ludzkiej postaci. Pojawiają się również motywy, których brak w biblijnym opowiadaniu Dn 4, przede wszystkim opis pokuty Nabuchodonozora, podczas której modli się on do Boga i pości.

Ten fragment rozpoczyna się od wzmianki, że Daniel „modlił się bardzo za Nabuchodonozora” (w. 4). Jeszcze bardziej motyw modlitwy zostaje podkreślony w w. 12, gdzie stwierdza się, że Daniel „przez cały czas jego przemiany modlił się za niego”. W opowiadaniu biblijnym tego motywu nie ma. Jednakże i tu pojawiają się pewne oznaki sympatii Daniela wobec króla, mianowicie po usłyszeniu treści snu Daniel wyraża życzenie, aby odnosiła się do nieprzyjaciół i wrogów Nabuchodonozora, a nie do osoby króla (Dn 4,16), natomiast po wyjaśnieniu jego znaczenia Daniel daje radę Nabuchodonozorowi, namawiając go do czynienia sprawiedliwości i okazywanie miłosierdzia, co zgładzi grzechy króla (Dn 4,24).³⁶ Autor apokryfu ukazuje dobitnie rolę, którą pełni Daniel, a mianowicie to, że nie jest on tylko doradcą króla, jak w tekście biblijnym, ale wstawia się za Nabuchodonozorem do Boga, co czyni z niego pośrednika i orędownika, który prosi Boga o łaskę dla króla.

³⁶ Warto zauważyć, że w tradycji rabinicznej pojawiają się kontrowersje wokół osoby Daniela spowodowane jego sympatią dla Nabuchodonozora. W odniesieniu do Dn 4,16 mówi się, że Daniel został ukarany, ponieważ służył radą Nabuchodonozorowi (b.*BB* 4a). Natomiast w innych tekstach próbuje się usprawiedliwić Daniela, twierdząc, że zwrot „Panie mój” odnosi się do Boga, a nie do Nabuchodonozora (b.*Szebu*. 35b), zaś w midraszu Tanchuma stwierdza się: „Daniel spojrział i powiedział: Mój Panie i Władco, oby ten sen i jego interpretacja wypełniły się na Nabuchodonozorze, Twoim wrogu i nieprzyjacielu” (*Miszpatim*, 4); zob. J.J. C o l l i n s, *Daniel*, s. 86; M. H e n z e, *The Madness of King Nebuchadnezzar. The Ancient Near Eastern Origins and Early History of Interpretation of Daniel 4*, JSJSup 61, Leiden 1999, s. 108-114.

W tekście biblijnym choroba, w którą popadł Nabuchodonozor, była karą za jego pychę. Elementem tej kary jest nie tylko przemiana króla w zwierzę i życie w odosobnieniu oraz poniżeniu, ale również odebranie mu królewskiej władzy. Autor apokryfu natomiast podkreśla przede wszystkim motyw transformacji króla w zwierzę, natomiast w odniesieniu nie mówi o pozbawieniu Nabuchodonozora władzy, jedynie krótko wspomina, że „po wybaczeniu mu nieprawości, zostało mu dane królestwo” (w. 15).

W Dn 4 stan Nabuchodonozora, a więc jego transformacja w zwierzę, polegał na tym, że został usunięty spośród ludzi i jadł trawę, jak czynią to woły. Niekiedy przebywanie Nabuchodonozora wśród zwierząt było interpretowane w terminologii medycznej i uważane za formę choroby psychicznej – nazywanej likantropią lub ogólnie zoonantropią – polegającej na tym, że człowiek popada w obłąd i zachowuje się jak zwierzę.³⁷ Wydaje się, że u podłoża tego opisu nie leży ani choroba psychiczna w medycznym tego słowa znaczeniu, ani też jakieś konkretne wydarzenie historyczne, a więc odwołanie do tradycji związanej z Nabonidem i jego przebywaniem w odosobnieniu. Najprawdopodobniej wyjaśnienia stanu, w który popadł Nabuchodonozor, należy szukać w literaturze mitycznej starożytnego Bliskiego Wschodu, gdzie pojawia się postać „dzikiego człowieka” lub też „człowieka pierwotnego”, który przechodzi metamorfozę ze stanu zwierzęcego, stając się w pełni człowiekiem. Autor opowiadania w Dn 4 wykorzystał elementy mitologiczne, ukazując w przypadku Nabuchodonozora proces odwrotny do transformacji człowieka z dzikiej istoty w cywilizowaną osobę. W ten sposób ukazanie króla Babilonu, miasta uważanego za najwyższe osiągnięcie cywilizacji, jako przemienionego w zwierzę, a więc znajdującego się na najniższym stopniu rozwoju, mogło kryć głęboką ironię, a nawet sarkazm, który dla autora żydowskiego był jednoznacznie odbierany jako kara nie tylko dla pogańskiego króla, ale wskazująca na przyszłość tych, którzy nie uznają prawdziwego Boga.³⁸

Autor *Żywotów proroków*, opisując transformację Nabuchodonozora w zwierzę, stwierdza, że stał się on „bestią i bydłem” (w. 4).

³⁷ Np. E. B. Pusey, *Daniel the Prophet*, Oxford 1864, s. 360-361; J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, s. 220-221; A. Laccocque, *The Book of Daniel*, Atlanta 1979, s. 86.

³⁸ Zob. M. Henze, *The Madness of King Nebuchadnezzar*, s. 93-99; M. Parchem, *Księga Daniela*, s. 322-325.

Pierwszy z użytych tutaj terminów greckich, tj. *therion*, oznacza „dzikie zwierzę”, „bestię”, natomiast drugi, tj. *ktenos*, oznacza „zwierzę domowe”, „bydło (w sensie kolektywnym)”. Następnie zostaje podane wyjaśnienie, na czym ten stan polegał, mianowicie „przednie części (ciała) wraz z głową były jakby wołu, stopy wraz z tylnymi częściami (ciała) jakby lwa” (w. 5). Król przemieniony w zwierzę łączy zatem w sobie cechy zwierzęcia domowego, stając się w połowie jakby wołem, oraz cechy zwierzęcia dzikiego, przybierając w połowie postać jakby lwa. Upodobnienie do zwierzęcia domowego zostaje również wyrażone w stwierdzeniu, że król będzie „jak wół jadł trawę” (w. 8). Warto zauważyć, że udomowiony wół symbolizuje podporządkowanie i uległość, co podkreśla wzmianka dotycząca charakterystyki władców, o których mówi się, że są „w jarzmie Beliara”, a więc jemu podporządkowani i posłuszni (w. 7). Natomiast podobieństwo do zachowywania się dzikich zwierząt podkreśla stwierdzenie, że pod koniec życia stają się oni „bestiami porywającymi, niszczącymi, zabijającymi i miażdżącymi” (w. 7). W opowiadaniu biblijnym takiego „połączenia” cech zwierzęcych nie ma. W aramejskim opowiadaniu Dn 4 pojawia się wzmianka o tym, że Nabuchodonozor „jadł trawę jak woły” (ww. 22 i 30). Dalej zaś stwierdza się, że królowi „włosy urosły jak (pióra) orłów, a jego paznokcie jak (pazury) ptaków” (w. 30). W tekście greckim (LXX) o fizycznych zmianach mówi się, że „włosy moje stały się jak skrzydła orła, a paznokcie moje jak u lwa” (w. 30b). Chociaż w biblijnym opowiadaniu Dn 4 oraz w opisie znajdującym się w apokryfie pojawiają się podobne elementy zwierzęce, to jednak dziwaczna hybryda zwierzęca w *Żywotach proroków*, do której upodobnił się Nabuchodonozor, jest unikatowa.³⁹

Według biblijnego opowiadania w Dn 4, Nabuchodonozorowi zostało odebrane królestwo „aż uzna, że Najwyższy sprawuje władzę w królestwie ludzkim” (ww. 22, 23, 29). Ponadto w Dn 4,25-26 jest mowa o tym, że król, spacerując po swoim pałacu w Babilonie, powiedział: „Czyż nie jest to ten wielki Babilon, który ja zbudowałem, aby był domem królestwa, przez potęgę mojej mocy, i dla chwały mojego majestatu?” (w. 27). Te słowa są wyrazem jego dumy z wielkości i wspaniałości Babilonu, który upiękaczył wspaniałymi budow-

³⁹ Zob. D. S a t r a n, *Biblical Prophets in Byzantine Palestine*, s. 82; A. M. S c h w e m e r, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden: Vitae Prophetarum*, t. I, s. 329-330.

lami. Jednak w uszach żydowskich czytelników aramejskiego opowiadania brzmiały one z pewnością jak wyraz pychy i arogancji.⁴⁰ Według autora *Żywotów proroków* Nabuchodonozor stał się zwierzęciem „z powodu zamięłowania do przyjemności i krnąbrności” (ŻPr 4,6). Użyte tu greckie słowo *filedonia*, „zamięłowanie/pociąg do przyjemności” nie występuje w LXX, ale pojawia się w literaturze greckiej, m.in. w pismach Epikteta, Demokryta, Plutarcha, jak również w dziełach Filona z Aleksandrii. Na uwagę zasługuje rozważanie Filona z Aleksandrii dotyczące człowieka oddanego rozkoszom (*filedonos*), który poddaje się namiętnościom i popełnia różnego rodzaju grzechy, m.in. pijaństwo, obżarstwo, rozpustę, chciwość (*De opificio mundi*, 158).⁴¹ Drugim powodem transformacji króla w zwierzę jest jego krnąbrność. Grecki termin *sklerotrachelos* oznacza „krnąbrny”, „uparty”, „twardego karku”. W LXX tym terminem kilkakrotnie jest określany Izrael, o którym się mówi, że jest „ludem o twardym karku”, tj. upartym i nieposłusznym Bogu (zob. Wj 33,3-5; 34,9; Pwt 9,6.13). W kontekście biblijnego występowania tego słowa trudno od króla babilońskiego wymagać posłuszeństwa Bogu, a zatem bardziej uzasadnione wydaje się jego użycie przez autora apokryfu w bardziej ogólnym sensie, mianowicie „krnąbrny”, „uparty”. Autor apokryfu, podsumowując charakterystykę Nabuchodonozora, stwierdza, że tego rodzaju postawa jest typowa dla władców (w. 7). Użyty tutaj grecki termin *dynastes* oznacza „władcę”, „panującego”, a więc tego, który w sprawowaniu swej władzy odznacza się siłą oraz potęgą.

Na szczególną uwagę zasługuje wzmianka autora apokryfu, że władcy są „w jarzmie Beliar”,⁴² a więc jemu ulegli i podporządkowani. W Biblii Hebrajskiej pojawia się termin *belial* (hebrajska forma *belial* odpowiada greckiej *beliar*), ale w większości przypadków jest raczej określeniem abstrakcyjnym używanym jako synonim zła, a nie imię własne osoby (np. Sdz 19,22; 20,13; 1Krl 21,10.13; 1Sm 10,27; 25,17.25; 30,22; 2Krn 13,7).⁴³ Jedyne w kilku miejscach użycie tego

⁴⁰ Szerzej zob. M. P a r c h e m, *Księga Daniela*, s. 350-351.

⁴¹ Inne przykłady zob. D. S a t r a n, *Biblical Prophets in Byzantine Palestine*, s. 83; zob. A.M. S c h w e m e r, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden: Vitae Prophetarum*, t. I, s. 330-331.

⁴² Szerzej na temat tego zwrotu, zob. *tamże*, s. 333-336.

⁴³ Zob. B. O t z e n, *b'liyy'al*, w: TDOT II, s. 131-136; D.W. T h o m a s, *Blj□l in the Old Testament*, w: J.N. B i r d s a l l, R.W. T h o m s o n (red.), *Biblical and Patristic Studies in Memory of R.P. Casey*, Freiburg 1963, s. 11-19; V. M a a g, *B'lija'al im Alten Testament*, TZ 21/1965, s. 287-299; N.J. T r o m p, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old*

terminu nabiera charakteru bardziej osobowego (Na 2,1; Ps 18,5-6/ 2Sm 22,5-6). Chociaż etymologia tego terminu jest niepewna, ale dwie najbardziej prawdopodobne propozycje jej wyjaśnienia wskazują na powiązanie ze światem podziemnym. Według jednej z hipotez może on oznaczać „coś bezużytecznego”, „bezwartościowego” lub „(miejsce z którego) nikt nie wychodzi”. Może on również oznaczać tego, który wprowadza „nieporządek”, „zamieszanie”, „chaos” lub też tego, który „połyka”, „pochłania”, „otchłań” (por. Iz 25,7).⁴⁴ Znacznie częściej występuje on w literaturze okresu Drugiej Świątyni, zwłaszcza w pismach z Qumran, gdzie staje się imieniem własnym upersonifikowanego zła.⁴⁵ W literaturze apokryficznej Beliar jest ukazywany jako anioł niegodziwości i władca tego świata (MęczIz 2,4; 4,2), który zwodzi ludzi i namawia ich do grzechu (Jub 1,20; TestRub 4,7) odwołując ich do Boga (TestSym 5,3; TestRub 6,3).⁴⁶ Termin ten jako imię własne występuje w *Księdze Jubileuszów*, gdzie jest imieniem przywódcy demonicznych duchów, który zwodzi ludzi i doprowadza ich do zagłady (Jub 10,7-8; 11,5.11; 17,16; 18,9.12; 19,28; 48,2.9.12.15; 49,2).⁴⁷ Chociaż działanie Beliaru w obecnym czasie powoduje wiele zła i prowadzi do upadku ludzi (np. MęczIz 1,8-8; 3,13; 5,1-16; TestDan 1,7; TestJzf 7,4), to w czasach ostatecznych zostanie on unicestwiony (TestLew 3,3; 18,12; TestDan 5,10-11; TestZab 9,8; TestJud 25,3; zob. 3Syb 71-74). Szczególnie często postać Beliala pojawia się w qumrańskiej *Regule wojny* (1QM), gdzie jest on ukazany jako istota osobowa, anioł wrogości, przywódca demonicznych sił wrogich Bogu i ludziom (1QM 13,11; 14,9; 17,5-6; por. CD 16,5; 1QS 3,13-4,26).⁴⁸ Belial ukazany w 1QM jako książę stojący na

Testament, BiOr 21, Rome 1969, s. 127-128; P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran*, SUNT 6, Göttingen 1969, s. 74-77; M.J. Davidson, *Angels at Qumran. A Comparative Study of 1 Enoch 1-36, 72-108 and Sectarian Writings from Qumran*, JSP 11, Sheffield 1992, s. 162-163.

⁴⁴ Na temat różnych propozycji wyjaśnienia etymologii tego terminu, zob. N.J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World*, s. 125-127.

⁴⁵ Zob. H.W. Huppenbauer, *Belial in den Qumrantexten*, TZ 15/1959, s. 81-89; P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial*, s. 73-78, 116-120; Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Oxford 1962, s. 232-234.

⁴⁶ B. Otzen, *b^llyy'al*, w: TDOT II, s. 136; T.J. Lewis, *Belial*, w: ABD I, s. 655-656.

⁴⁷ Zob. P.S. Alexander, *The Demonology of the Dead Sea Scrolls*, w: P.W. Flint, J.C. Vanderkam (red.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years. A Comprehensive Assessment*, t. 2, Leiden 1999, s. 341-344; Y. Yadin, *The Scroll of the War*, s. 233-234.

⁴⁸ Beliala należy prawdopodobnie utożsamiać również z Mastemą (CD 16,5), Szatanem (11Q5 19,5), Melchireszą (4Q280 frag. 2, linia 2; 4Q544 frag. 2, linia 13); zob. P.S. Alexander, *The Demonology of the Dead Sea Scrolls*, s. 341.

czele armii ciemności, zarówno duchów jak i ludzi, w czasach eschatologicznych zostanie całkowicie zniszczony (1QM 1,14-15; 13,11; 17,5-6).⁴⁹ Warto zauważyć, że w Nowym Testamencie postać Beliaru występuje w 2Kor 6,14-15, gdzie pojawia się w opozycji do Chrystusa: „Co za łączność światła z ciemnością? Albo co za ugoda Chrystusa z Beliarem?”

W *Żywotach proroków* termin „Beliar” jest określeniem istoty demonicznej, w której władzy znajdują się władcy-tyrani, a więc również Nabuchodonozor. Satran sugeruje, że ukazanie Nabuchodonozora jako władcy, którego cechuje „zamiłowanie do przyjemności” i „krnąbrność”, a przez to będącego „w jarzmie Beliaru”, może być odwrotnością tekstu w Jr 27,6-11, gdzie prorok Jeremiasz, oznajmiając, że Bóg na jakiś czas oddał władzę Nabuchodonozorowi, upomina narody, by „poddały swój kark w jarzmo króla babilońskiego” (wv. 8, 11). W wyniku transformacji Nabuchodonozora w zwierzę krnąbrny król teraz sam popadnie w jarzmo Beliaru, co oczywiście jest zamierzoną przez autora apokryfu ironią podkreślającą klęskę władcy uważanego dotąd za najpotężniejszego.⁵⁰

W wierszu 10 pojawia się Behemot, a więc jeszcze jedna postać, która w tym dokumencie jest ukazana jako istota demoniczna.⁵¹ Działanie Behemota powoduje chorobę Nabuchodonozora, ponieważ gdy „zstępuje na niego”, wtedy król „zapominał, że był człowiekiem” (w. 10). Według autora apokryfu, sprawcą transformacji Nabuchodonozora w zwierzę jest właśnie Behemot, który, opanowując umysł króla, sprawia, że ten popada w stan chorobowy, który uzewnętrznia się w niemożności mówienia, gdyż „jego język został mu zabrany” (w. 11). Ta wzmianka wskazuje na demoniczny charakter choroby, co jest wyrazem ludowego przekonania mieszkańców całego starożytnego Wschodu i jest poświadczane również w tradycji biblijnej, że choroba jest dziełem demona. Należy jednak zaznaczyć, że w świadomości Izraela wszystkie zjawiska i zdarzenia ludzkiego życia są uzależnione od Boga, choroby nie są pod tym względem wyjątkiem.

⁴⁹ Szerzej zob. M. P a r c h e m, *Ostateczne zwycięstwo Boga w walce między dobrem a złem w świetle pism z Qumran*, RSB 30, Warszawa 2008, s. 179-182.

⁵⁰ D. S a t r a n, *Biblical Prophets in Byzantine Palestine*, s. 83.

⁵¹ Zob. A.M. S c h w e m e r, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden: Vitae Prophetarum*, t. I, s. 340-342; K.M. W o s c h i t z, *Parabiblica. Studien zur jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Epoche*, s. 319. W kodeksie D pojawia się zmiana, zamiast „Behemot” w tekście znajduje się słowo *daimon*, „demon”; zob. C.C. T o r r e y, *The Lives of the Prophets*, s. 24.

Dlatego autorzy biblijni bardzo często przypisywali Bogu dotknięcie człowieka chorobą (Pwt 32,39; odnośnie do utraty mowy, zob. Wj 4,11; Ez 3,26).⁵² Intrygujące jest to, że Behemot przez swoje działanie jest w *Żywotach proroków* postrzegany jako istota demoniczna, co nie ma precedensu w tradycji biblijnej i późniejszej literaturze żydowskiej. Jeśli uznać tekst za autentyczny (zob. noty tekstualne), to wzmianka o Behemocie jako demonie w ŻPr 4,10 byłaby unikatowa. W tradycji biblijnej, która jest zakorzeniona w tekstach mitologicznych starożytnego Bliskiego Wschodu, Behemot jest potworem o nadzwyczajnej sile (zob. Hi 40,15-24; por. Pwt 32,24; Iz 30,6; Hi 12,7; Ps 73,22), podobnie jak w późniejszej tradycji żydowskiej, gdzie Behemot razem z Lewiatanem, są potworami, które zostaną zabite w czasach eschatologicznych (zob. 2Bar 29,4; 4Ezd 6,49-52; 1Hen 60,7-9).⁵³

W przywróceniu Nabuchodonozora do stanu pełnego człowieczeństwa decydującą rolę pełni Daniel. W ŻPr 4 o wiele bardziej podkreśla się tę postać, aniżeli czyni to opowiadanie w Dn 4, gdzie wykonawcami wyroku Boga w odniesieniu do króla są istoty niebiańskie, natomiast Daniel jest jedynie interpretatorem snu i doradcą królewskim. O niezwykłej pozycji Daniela w *Żywotach proroków* świadczy m.in. fakt, że jest on aż cztery razy określony jako święty. W trzech przypadkach został użyty grecki termin *hosios* („święty”) w znaczeniu „świętobliwy”, „pobożny” (ww. 6, 18, 22). W Biblii Greckiej ten termin jest tłumaczeniem hebrajskiego *chasid* („pobożny”, „wierny”) i często – podobnie jak w późniejszej literaturze żydowskiej – odnosi się do ludzi (np. Ps 32,6; Mdr 11,1; Syr 45,4; WnbIz 1,5; 2 Syb 170; OdSal 22,12; 23,1; TestHi 43,14-15). Natomiast jeden raz (w. 8) w odniesieniu do Daniela został użyty grecki termin *hagios* („święty”), który w występuje w Biblii znacznie częściej, a w LXX odpo-

⁵² Zob. J. G i b l e t, P. G r e l o t, *Choroba-Uleczenie*, w: STB, s. 122; M. F i l i p i a k, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 178; szerzej zob. M. M ü n n i c h, *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii Hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*, Lublin 2004.

⁵³ Szerzej na temat Behemota w Biblii i w późniejszej tradycji żydowskiej zob. H. G u n k e l, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, Göttingen 1895, s. 61-69; P. V o l z, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934, s. 389 (reprint: Hildesheim 1966); J. D a y, *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, UCOP 35, Cambridge 1985, s. 75-84; B. F. B a t t o, *Behemoth*, w: K. v a n d e r T o o r n i i n. (red.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Grand Rapids-Cambridge 1999, s. 165-169; L. G i n z b e r g, *Legends of the Jews*, t. I, s. 28-32.

wiada zazwyczaj hebrajskiemu rdzeniowi *qdsz* wyrażającemu myśl o świętości, oddzieleniu, wierności i posłuszeństwie Bogu, co odnosi się do Boga, istot niebiańskich, ludzi, przedmiotów.⁵⁴ W *Żywotach proroków* Daniel inicjuje przebieg akcji w całym opowiadaniu dotyczącym choroby Nabuchodonozora. Podczas gdy wielu mieszkańców Babilonu wychodziło z miasta, by zobaczyć Nabuchodonozora w stanie jego choroby i poniżenia (w. 12: tego motywu brak w Dn 4), Daniel spędzał czas na modlitwie za króla. Autor apokryfu ukazuje intensywność modlitwy proroka, gdy stwierdza, że trwał na niej „przez cały czas jego przemiany” (w. 12). W rezultacie modlitwy wstawieniowej za króla „Daniel sprawił, że siedem lat, które nazwał siedmioma czasami, stały się siedmioma miesiącami” (w. 14). W opowiadaniu biblijnym w Dn 4 okres trwania króla w stanie choroby jest określony zwrotem „siedem czasów” (w. 13, 20, 29), w którym aramejski termin *iddan* może oznaczać „czas”, „ściśle ustalony okres” oraz „rok”. W tekście greckim (LXX) oraz u Józefa Flawiusza (*Ant.* 10,216) jest on rozumiany w sensie „rok”, a więc czas odosobnienia Nabuchodonozora trwał „siedem lat”. Słuszniejsze jednak wydaje się przypuszczenie, że tutaj termin ten oznacza „pewien okres”, „pewien czas”, który został ustalony przez Boga.⁵⁵ Autor *Żywotów proroków* idzie więc za tradycją grecką obecną w LXX, ale przerabowuje tekst i nadaje mu nowe znaczenie w stosunku do relacji biblijnej. Przede wszystkim podkreśla korzystny dla Nabuchodonozora skutek modlitwy Daniela. Wzmianka o „zamianie” siedmiu lat na siedem miesięcy wskazuje, że dzięki interwencji Daniela kara wymierzona królowi została skrócona.⁵⁶ W ten sposób zostaje podkreślony nie tylko pełen wymiar interwencji Daniela, ale również ukazane w głębszym znaczeniu postępowanie Nabuchodonozora w trakcie trwania jego kary. W konsekwencji modlitwy wstawieniowej Daniela król babiloński

⁵⁴ Zob. F. H a u c k, *hosios, etc.*, w: TDNT V, s. 489-493; O. P r o c k s c h, K. G. K u h n, *hagios, etc.*, w: TDNT I, s. 88-100; szerzej na temat pojęcia świętości w świecie starożytnym, zob. M. W o j c i e c h o w s k i, *Jezus jako Święty w pismach Nowego Testamentu*, RSB 2, Warszawa 1996, s. 14-37.

⁵⁵ Szerzej zob. M. P a r c h e m, *Księga Daniela*, s. 342-343. Podobny motyw pojawia się w *Testamencie Rubena*, gdzie jest mowa o tym, że Ruben po popełnieniu grzechu został dotknięty chorobą trwającą siedem miesięcy, a przez siedem lat czynił pokutę, aby przebłagać Boga (TestRub 1,7-10). Motyw siedmiu lat choroby króla babilońskiego Nabonida, a potem jego uleczenia, gdzie pojawia się również mędrzec żydowski, znajduje się w dokumencie odnalezionym w Qumran, który nosi tytuł *Modlitwa Nabonida* (4Q242).

⁵⁶ Zob. D. R. A. H a r e, *The Lives of the Prophets*, s. 390. Ten motyw pojawia się również w *Kronice Jerahmeela*, 46,205-206, zob. L. G i n z b e r g, *Legends of the Jews*, t. II, s. 1103-1104.

został przywrócony do stanu człowieczeństwa po siedmiu miesiącach, jednakże królestwo, tj. pełną władzę, odzyskał dopiero po siedmiu latach.⁵⁷

W czasie oczekiwania na przywrócenie władzy królewskiej, a więc przez sześć lat i pięć miesięcy, Nabuchodonozor podejmuje praktyki pokutne. Chociaż motyw pokuty króla babilońskiego nie występuje w biblijnym opowiadaniu Dn 4, to jednak w jego zakończeniu (ww. 31-34) jest mowa o uznaniu przez Nabuchodonozora władzy Boga nad sobą, co wyrażają dwie wypowiedziane przez niego doksologie. Warto zauważyć, że w Dn 4 bezpośrednim powodem przywrócenia króla do władzy jest jego zwrócenie się do Boga, który „podnosi swoje oczy do niebios”. W tradycji biblijnej „spoglądanie w niebiosa/ku górze” jest często synonimem modlitwy, w której człowiek zwraca się do Boga o pomoc (np. Ps 123,1; zob. Iz 17,7; Ps 25,15-16; 121,1-2; 141,8). W Dn 4 bardziej podkreśla się powrót do władzy Nabuchodonozora aniżeli przywrócenie go do stanu człowieka cywilizowanego. W aramejskim opowiadaniu Dn 4 nie ma mowy o nawróceniu króla, ale, otrzymując ponownie królestwo, akceptuje on wyższość władzy Boga nad sobą i swoim panowaniem, co wyraźnie ukazują słowa końcowej doksologii, w której nazywa Boga „Królem niebios” (w. 34). Należy zauważyć, że w wersji greckiej opowiadania Dn 4 (LXX) o wiele bardziej podkreśla się pobożne postępowanie Nabuchodonozora wobec Boga. Podczas gdy w tekście aramejskim stwierdza się, że król „wychwalał, wywyższał i oddawał cześć” Bogu, co było okazaniem respektu wobec Boga i uznaniem Jego wyższości, to w tekście greckim (LXX) wprost mówi się o nawróceniu króla, który nie tylko „składa dziękczynienie Najwyższemu i wysławia Stwórcę”, ale także składa następującą obietnicę: „Od teraz będę Mu służył...” oraz „...we wszystkie dni mojego królowania będę przynosił ofiarę Najwyższemu ze względu na duszę moją jako przyjemną woń dla Pana, i będę czynił to, co jest przyjemne dla Niego, ja sam oraz mój lud, mój naród i kraje, które są pod moim panowaniem”. Poza tym Nabuchodonozor przyrzeka, że każdego, kto będzie bluźnił przeciw Bogu, „skaże na śmierć” (ww. 34-34a).⁵⁸ Mimo że w LXX jest wyraźnie

⁵⁷ Zob. D. S a t r a n, *Biblical Prophets in Byzantine Palestine*, s. 88.

⁵⁸ Szerzej na ten temat zob. M. P a r c h e m, *Księga Daniela*, s. 354-358 oraz zestawienie tłumaczenia tekstu aramejskiego opowiadania Dn 4 oraz wersji greckiej (LXX), *tamże*, s. 780-782.

mowa o nawróceniu Nabuchodonozora, to jednak i tu brak wzmianki o jego pokucie.⁵⁹

W *Żywotach proroków* praktyki pokutne Nabuchodonozora obejmują trzy elementy, mianowicie „padanie przed Panem”, „wyznanie” bezbożności oraz post. Pierwsza praktyka pokutna króla jest określona jako „padanie” przed Bogiem (w. 15). Użyty tutaj grecki czasownik *hypopipto* („upaść przed kimś”) jest dość rzadki i w odniesieniu do ludzi oznacza przyjęcie postawy błagalnej wobec kogoś przez padnięcie na kolana lub akt prostracji. W takim znaczeniu pojawia się u Józefa Flawiusza opisującego postępowanie synów Heroda, którzy „chcieli rzucić się do nóg ojca i prosić o przebaczenie” (*Ant.* 16,126).⁶⁰

Drugą z praktyk pokutnych Nabuchodonozora jest wyznanie przez niego swojej bezbożności, o czym wzmiankuje się w apokryfie dwukrotnie (ww. 15 i 16). W wierszu 15 został użyty czasownik *homologeo* („wyznawać”, „zeznować”, „przyznawać się”, „oświadczać publicznie”, „chwalić”), natomiast w w. 16 występuje *eksomologeo* („wyznawać”, „uznawać”, „wysławiać”, „wielbić”). Podczas gdy w pierwszym przypadku bardziej akcentuje się aspekt „wyznania” w sensie przyznania się do winy (w. 15: „wyznawał swoją bezbożność”), to w drugim „wyznanie” – pojawiające się w kontekście postu – zwraca uwagę na to, że oprócz przyznania się do popełnionego zła może również oznaczać uwielbienie Boga (w. 16). Innymi słowy, Nabuchodonozor przyznaje się do bezbożnego postępowania, a podjęty przez niego post staje się jednocześnie uwielbieniem Boga, którego prosi o przebaczenie.

Trzecią praktyką pokutną Nabuchodonozora jest post. Autor *Żywotów proroków* stwierdza, że król „nie jadł chleba i mięsa, ani nie pił wina” (w. 16). Warto zauważyć, że w Księdze Daniela podobne słowa pojawiają się w odniesieniu do Daniela, który przez post pragnie przygotować się do otrzymania objawienia: „Wybornego chleba nie jadłem, a mięso i wino nie wchodziło do mych ust” (Dn 10,3). Autor apokryfu wykorzystuje biblijną terminologię w opisie postu, ale zmienia jego podmiot, gdyż podejmującym praktyki postne

⁵⁹ Motyw pokuty Nabuchodonozora został podjęty w tradycji chrześcijańskiej, m.in. Efreem Syryjski, Jakub Serug, Tertulian; zob. M. H e n z e, *The Madness of King Nebuchadnezzar*, s. 143-201 (zwł.s. 191-201, gdzie autor analizuje motyw Nabuchodonozora jako „model pokutnika” we wczesnym syryjskim ruchu monastycznym).

⁶⁰ H.G. L i d d e l l, R. S c o t t, H.S. J o n e s, *Greek-English Lexicon*, s. 1891-1892.

staje się król babiloński. Podczas postu Nabuchodonozor odżywia się rozmoczonymi warzywami oraz zieleniną. Trudno jednoznacznie stwierdzić, co dokładnie oznaczają określenia składników postnego pożywienia króla. Generalnie chodzi o jakiegoś rodzaju warzywa, a w sensie ogólnym o pokarmy pochodzenia roślinnego. W greckim określeniu *ospriois brektois* („rozmoczone warzywa”) słowo *ospriou*, używane w liczbie mnogiej, oznacza nasiona roślin strączkowych wszelkiego rodzaju. Ten termin pojawia się w greckiej wersji (LXX) Dn 1,12 jako określenie pokarmu spożywanego przez Daniela i jego towarzyszy, natomiast Józef Flawiusz wspomina o *ospria kai foinikas* – „nasionach roślin strączkowych i daktylach” (*Ant.* 10,190). Podobną trudność sprawia występujący w Dn 1,12.16 odpowiednik hebrajski, który pojawia się w dwóch formach, mianowicie jako *zero'im* (w. 12) oraz *zer'onim* (w. 16). Znaczenie tego słowa jest niepewne, chociaż nie ulega wątpliwości, że jest ono związane z terminem *zera'* („nasienie”), na co wskazuje greckie tłumaczenie Teodocjona, który ma *spermata* („nasiona”, „nasienie”).⁶¹ Kolejne słowo występujące w tym złożonym określeniu postnej potrawy króla, mianowicie *brektos*, oznacza coś, co jest „rozmoczone”, „namoczone”, „wymoczone”. Nie występuje ono w księgach biblijnych, natomiast jest poświadczane u poety greckiego Euforiona z Chalkis (III w. przed Chr.) oraz w dziele *Hippiatrica*, które stanowi kompilację tekstów dotyczących leczenia koni, w obecnej formie pochodzi z V-VI w. po Chr. W literaturze patrystycznej to słowo często pojawia się w wyrażeniu *ospria brekta* w kontekście praktyk podejmowanych przez wczesnochrześcijańskich mnichów.⁶² Drugi termin odnoszący się do pokarmów spożywanego przez króla podczas jego postu, a więc *chloe*, oznacza „młode zioła”, „świeżą trawę”, a w sensie ogólnym „zieleninę”, występuje w tekstach biblijnych (zob. 2Krl 19,26; Hi 38,27) i jest popularny w literaturze greckiej.⁶³ Należy zwrócić uwagę na fakt, że Nabuchodonozor podejmuje post składający się z takich składników na wyraźne polecenie Daniela (w. 16). Celem takiego postu, który polegał na powstrzymaniu się od spożywania chleba, mięsa i wina a jedzeniu warzyw i zieleniny, jest zjednanie sobie przychylności

⁶¹ Zob. M. P a r c h e m, *Księga Daniela*, s. 180; D. S a t r a n, *Daniel: Seer, Philosopher, Holy Man*, s. 39.

⁶² Zob. H.G. L i d d e l l, R. S c o t t, H.S. J o n e s, *Greek-English Lexicon*, s. 329 oraz *Supplement*, s. 72, 180; D. S a t r a n, *Daniel: Seer, Philosopher, Holy Man*, s. 39-40.

⁶³ Zob. H.G. L i d d e l l, R. S c o t t, H.S. J o n e s, *Greek-English Lexicon*, s. 1994.

u Boga (w. 16). Użyty tutaj grecki czasownik *eksileoo* pojawia się w literaturze greckiej w znaczeniu „uspokoić”, „ułagodzić”, jak również w późniejszej literaturze patrystycznej, gdzie oznacza „zjednywać (sobie)”, „przebłagać”, „wynagrodzić (za winy)”, „oczyszczyć się (z winy)”.⁶⁴ Termin użyty przez autora apokryfu na określenie celu praktyk ascetycznych podjętych przez króla babilońskiego wskazuje, że chodzi o przebłaganie Boga za wszelkie winy i w ten sposób uzyskanie Jego życzliwości. Nabuchodonozor jest więc w tym dokumencie ukazany jako słusznie ukarany i szczerze żałujący za swoje czyny grzesznik, natomiast Daniel jawi się jako orędownik wstawiający się do Boga za królem oraz jego duchowy doradca i kierownik.

Z dalszego tekstu *Żywotów proroków* (w. 17) wynika, że Nabuchodonozor dostrzega i docenia doniosłą rolę Daniela, ponieważ chciał go wynagrodzić. W Księdze Daniela główny bohater opowiadań (Dn 1–6) robi karierę na dworze królów babilońskich a później perskich i jest obdarzany różnymi darami, zaszczytami i funkcjami. W Dn 2,48 stwierdza się, że Nabuchodonozor „uczynił go władcą nad całą prowincją Babilonu i najwyższym przełożonym nad wszystkimi mędrcami Babilonu” (zob. też Dn 5,11), natomiast według Dn 5,29 na mocy rozkazu Baltazara „ubrali Daniela [w] purpurę, [nałożyli] łańcuch ze złota na jego szyję i obwieścili o nim, że będzie [jako] trzeci sprawował władzę w królestwie”. Opowiadanie w Dn 6 kończy się stwierdzeniem: „Ten Daniel zażywał pomyślności w królestwie Dariusza, i w królestwie Cyrusa, Persa” (w. 29). Autor *Żywotów proroków* idzie w tym względzie znacznie dalej, ponieważ stwierdza, że Nabuchodonozor chciał uczynić Daniela „współdziedzicem razem ze swoimi dziećmi” (w. 17). Użyty tutaj grecki termin *synkleronomos* („współdziedzic”) wskazuje na to, że król chciał zrównać Daniela w prawach dziedziczenia ze swoimi dziećmi, co staje się równoważne z pragnieniem jego usynowienia, a więc adopcji (por. Rz 8,17).⁶⁵ Daniel nie przyjmuje jednak propozycji króla (w. 18).⁶⁶ Warto zauważyć, że słowa Daniela stanowią swoistego rodzaju wyznanie wiary, gdyż w sposób jednoznaczny prorok opowiada się po stronie wierności „dziedzictwu ojców”, tj. tradycji żydowskiej”, a zdecydowanie

⁶⁴ Zob. *tamże*, s. 594; G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 496-497.

⁶⁵ Zob. K.M. Woschitz, *Parabiblica. Studien zur jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Epoche*, s. 320.

⁶⁶ Identyczna wypowiedź pojawia się w *Kronice Jerahmeela*, 66,206; zob. L. Ginzberg, *Legends of the Jews*, t. II, s. 1107-1108.

odrzuca jakiegokolwiek związek z „dziedzictwem nieobrzezanych”, a więc z pogańskim sposobem życia.⁶⁷ Podobny motyw pojawia się w *Liście Henocha* (1Hen 92–105), gdzie autor zwraca się do grzeszników z upomnieniem: „Biada tym, którzy odrzucają fundament i wieczne dziedzictwo swoich ojców, [gdyż] duch błędu będzie was ścigał; nie zaznacie spokoju” (1Hen 99,14; por. CD 1,15-17; TestLew 13,7-9).⁶⁸

Główna część poświęcona Danielowi (ŻPr 4,4-19) kończy się stwierdzeniem, że Daniel również „dla innych królów Persów uczynił wiele zadziwiających rzeczy” (w. 19). W ten sposób autor apokryfu podsumowuje całą działalność Daniela, który przebywał najpierw na dworze królów babilońskich, a następnie perskich. W materiale biblijnym okres działalności Daniela obejmuje czas od panowania Nabuchodonozora aż do Antiocha IV Epifanesa, a więc okres neobabiloński, perski i hellenistyczny. Według opowiadań w Dn 1–6, Daniel przebywa na dworze królów babilońskich (Nabuchodonozor i Baltazar), króla medyjskiego (Dariusz Med) i króla perskiego (Cyrusa). Wizje w Dn 7–12 są umiejscowione w czasach od Baltazara do Cyrusa i zawierają przebieg wydarzeń aż do króla z dynastii Seleucydów, Antiocha Epifanesa.

W końcowej części poświęconej Danielowi (ww. 20-22) znajduje się informacja dotycząca prorocтва na temat Babilonu, jak również wzmianka o śmierci Daniela i miejscu jego pochowania. Prorocтво wygłoszone przez Daniela w odniesieniu do Babilonu nie ma paraleli w tekście biblijnej Księgi Daniela. Na uwagę zasługuje tu połączenie elementów o charakterze historycznym z elementami eschatologicznymi. Wzmianka o tym, że „lud wróci do swojej ziemi” (w. 21) jest z pewnością aluzją do powrotu Żydów z niewoli babilońskiej do Judy. Występujący tu grecki termin *laos* („lud”) jest w tradycji biblijnej (LXX, NT) technicznym określeniem Izraela jako narodu wybranego, który podkreśla szczególnie uprzywilejowaną pozycję Izraela jako ludu Bożego.⁶⁹ Natomiast wzmianka o „rzezi [dokonanej przez] Belia-
ra” odnosi się niewątpliwie do czasów eschatologicznych. W qumrańskim dokumencie *Reguła wojny* (1QM) szczegółowo została opisana

⁶⁷ Zob. K.M. W o s c h i t z, *Parabiblica. Studien zur jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Epoche*, s. 320.

⁶⁸ Zob. G.W.E. N i c k e l s b u r g, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108* Hermeneia, Minneapolis 2001, s. 495, 498-499; L.T. S t u c k e n b r u c k, *1 Enoch 91–108*, Commentaries on Early Jewish Literature, Berlin-New York 2007, s. 412, 420-423.

⁶⁹ Szerzej zob. H. S t r a t h m a n n, R. M e y e r, *laos*, w: TDNT IV, s. 32-57.

wojna eschatologiczna, która zakończy się zwycięstwem Boga stojącego na czele sił dobra odniesionym nad siłami zła, którym przewodzi Belial. Wojna będzie przebiegać w siedmiu etapach i zanim dojdzie do ostatecznego zwycięstwa Boga, to trzy razy przewagę będzie zyskiwał Belial stojący na czele sił zła.⁷⁰ Słowa o „rzezi [dokonanej przez] Beliarda” może też nawiązywać w szerszym znaczeniu do eschatologicznego motywu uaktywnienia się sił zła i podjęciu przez nich próby ataku skierowanym przeciwko Bogu i tym, którzy są Mu wierni.⁷¹

Autor *Żywotów proroków* kończy opowiadanie dotyczące Daniela wzmianką o jego śmierci oraz grobie (ww. 20, 22), co jest dodatkiem i poszerzeniem materiału biblijnego, ponieważ w Księdze Daniela nie ma żadnej wzmianki o tym, gdzie umarł Daniel, ani też nie wspomina się miejsca jego pochowania. Chociaż w *Żywocie Daniela* wspomina się o miejscu śmierci i grobie Daniela, to jednak trudno z całą pewnością podać dokładną lokalizację. Słowo *ekei* („tam”, w. 20), które występuje w zwrocie „umarł tam” (gr. *ekei apethane*), zawiera wprawdzie pewną wskazówkę odnoszącą się do lokalizacji miejsca śmierci proroka, ale jest ona bardzo ogólna i wieloznaczna. Może odnosić się do „ziemi Chaldejczyków”, gdzie Daniel został uprowadzony przez Nabuchodonozora (w. 1).⁷² Jednakże najbliższy kontekst (w. 19), w którym wspomina się o działalności Daniela na dworze królów perskich może wskazywać, że słowo *ekei* („tam”) odnosi się do jednej ze stolic imperium perskiego, mianowicie Suzy, Persepolis lub Ekbatany. Józef Flawiusz kończy opis działalności Daniela przedstawiając ostatnią jego wizję, którą otrzymał w Suzie (*Ant.* 10,269-272). Według wielu późniejszych, średniowiecznych, źródeł żydowskich Daniel umarł w Suzie i tam został pochowany w królewskim grobowcu. Tam również znajduje się jego grób-mauzoleum.⁷³ Można przypuszczać, że tradycja wskazująca na Suzę, lub w sensie ogólnym

⁷⁰ Zob. M. P a r c h e m, *Ostateczne zwycięstwo Boga w walce między dobrem a złem w świetle pism z Qumran*, s. 126-153.

⁷¹ Szerzej na temat tego proroctwa i wykorzystania w nim różnych motywów pochodzących z tradycji biblijnej, zwłaszcza ksiąg prorockich, zob. A.M. S c h w e m e r, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden: Vitae Prophetarum*, t. I, s. 364-369.

⁷² W kodeksie E¹ wyraźnie stwierdza się, że Daniel umarł i został pochowany w Babilonie, zob. D.R.A. H a r e, *The Lives of the Prophets*, s. 391; A.M. S c h w e m e r, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden: Vitae Prophetarum*, t. I, s. 362.

⁷³ Zob. L. G i n z b e r g, *Legends of the Jews*, t. II, s. 1117-1118; A.M. S c h w e m e r, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden: Vitae Prophetarum*, t. I, s. 361; D.R.A. H a r e, *The Lives of the Prophets*, s. 391; zob. też L. D i T o m m a s o, *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*, s. 58, 76-77.

na Persję, jako miejsce śmierci i pochowania Daniela nawiązuje do informacji, którą podaje Józef Flawiusz (*Ant.* 10,264-265), że Daniel zbudował w Ekbatanie twierdzę, w której grzebie się królów medyjskich, perskich i partyjskich.⁷⁴ Inna tradycja rabiniczna rozwinięta później w tekstach średniowiecznych wspomina, że Daniel wrócił do Judy i tam pełnił funkcję zarządcy (b.*Sanh.* 93b; CantR 5,5, tj. *Midrasz Rabba do Pieśni nad pieśniami*).⁷⁵

Całe opowiadanie o Danielu znajdujące się w *Żywotach proroków* kończy się stwierdzeniem, że „zasnął w pokoju święty [mąż]” (w. 22). Wzmianka o „zaśnięciu w pokoju” wskazuje, że Daniel umarł śmiercią naturalną, jako człowiek sprawiedliwy (zob. Iz 57,2; Syr 44,14; Mdr 3,3; Łk 2,29; por. Rdz 15,15; Tb 14,2).⁷⁶ W podobny sposób mówi się o śmierci Ozeasza (ŻPr 5,1), Joela (ŻPr 8,2) i Nahuma (ŻPr 11,4). Być może autor apokryfu zwraca również uwagę na fakt, że Daniel nie zginął śmiercią męczeńską, jak sześciu innych proroków (Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel, Micheasz, Amos, Zachariasz syn Jehojady). Motyw „zaśnięcia w pokoju” najprawdopodobniej nawiązuje do ogólnej informacji kończącej Księgę Daniela w Biblii Hebrajskiej, gdzie anioł interpretator zwraca się do Daniela w słowach: „A ty idź do końca. Odpoczniesz i stawisz się po twój los przy końcu dni” (Dn 12,13). Stwierdzenie „a ty idź do końca” stanowi określenie trwania życia Daniela i odnosi się do jego śmierci, natomiast „odpoczniesz i stawisz się po swój los” jest metaforycznym określeniem śmierci, a ściślej przebywania w grobie (zob. Iz 57,1-2; Hi 3,13.17; por. Mdr 3,3; 4,7; Ap 14,13), oraz powstania do życia, a więc zmartwychwstania (por. Dn 12,2). Innymi słowy, anioł zapowiada Danielowi, że jego wieczny los będzie taki sam jak los „mędrców” i „sprawiedliwych” (Dn 12,2-3), a mianowicie zmartwychwstanie, wywyższenie i uczestnictwo we wspólnocie z istotami niebiańskimi.⁷⁷

⁷⁴ Zob. J.J. Collins, *Daniel*, s. 145; M. Parchem, *Księga Daniela*, s. 184; A.M. Schwemer, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden: Vitae Prophetarum*, t. I, s. 362-363.

⁷⁵ L. Ginsberg, *Legends of the Jews*, t. II, s. 1117-1118; L. DiTommaso, *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*, s. 77-78; zob. też E.W. Heaton, *The Book of Daniel: Introduction and Commentary*, TBC, London 1956; J.J. Collins, *Daniel*, s. 145; M. Parchem, *Księga Daniela*, s. 184.

⁷⁶ A.M. Schwemer, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden: Vitae Prophetarum*, t. I, s. 369-370; szerzej na ten temat w literaturze rabinicznej zob. H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmus und Midrasch*, t. II: *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München 1924, s. 138-139.

⁷⁷ Szerzej zob. M. Parchem, *Księga Daniela*, s. 693.

W *Żywotach proroków* (ŻPr 4) biografia Daniela jest wzbogacona o liczne elementy legendarne w stosunku do materiału biblijnego. Warto zauważyć, że już przez sam fakt włączenia osoby Daniela do tego dokumentu świadczy o tym, że jest on traktowany jako prorok, co jest zgodne z tradycją grecką (LXX, późniejsza tradycja chrześcijańska), ale sprzeciwia się postrzeganiu Daniela w Biblii Hebrajskiej, gdzie Księga Daniela znajduje się wśród „Pism”. W tym apokryficznym dokumencie pojawiają się po raz pierwszy motywy, które później będą często podejmowane w tradycji żydowskiej, jak również w chrześcijańskiej, m. in. wzmianka o miejscu urodzenia proroka, podejmowane praktyki ascetyczne, zwłaszcza modlitwa i post, Daniel jako wzór Żyda, wiernego tradycji ojców i odrzucającego pogański sposób życia, miejsce śmierci i pochówku proroka, demoniczny charakter choroby Nabuchodonozora, istoty demoniczne: Beliar i Behemot. Autor apokryfu koncentruje się na charakterystyce dwóch głównych postaci. Pierwszą z nich jest Daniel ukazany jako prorok, wizjoner, orędownik i asceta, co stanowi typowy dla czasów hellenistyczno-rzymskich sposób ukazywania człowieka niezwykłego, tj. *theios aner* („boskiego męża”). Drugą postacią jest Nabuchodonozor przedstawiony jako wzór władcy-pokutnika, a więc słusznie ukaranego przez Boga i żałującego za swoje nieprawości przez modlitwę i post, co później stanie się bardzo popularnym motywem w tradycji chrześcijańskiej.

ks. Marek PARCHEM