

# Antoni Tronina

---

## Najstarsze tłumaczenia Pięcioksięgu

---

Collectanea Theologica 69/1, 47-62

---

1999

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANTONI TRONINA, CZĘSTOCHOWA – LUBLIN

## NAJSTARSZE TŁUMACZENIA PIĘCIOKSIĘGU

Tytuł wystąpienia, zaproponowany przez organizatorów (*Starożytne przekłady biblijne*), musiałem z konieczności ograniczyć. Samo wyliczenie kilkudziesięciu takich przekładów w ponad dwudziestu językach starożytnych, zajęłoby ramy wykładu<sup>1</sup>. Chcę tu zwrócić uwagę na same początki fenomenu tłumaczenia żywego Słowa Bożego ze świętego języka liturgii hebrajskiej na język codzienny, zrozumiały dla ludu. Chodzi o zjawisko targumizmu, ściśle związane z kontekstem kultowym. Mamy na szczęście kilka opracowań tego zagadnienia w polskiej literaturze przedmiotu, i do nich pozwalam sobie odesłać zainteresowanych<sup>2</sup>. Moim zamierzeniem jest ukazanie samej genezy przekładów biblijnych i powiązanie ich z żydowską teologią Tory. W trzech kolejnych punktach dotknę najpierw sprawy Pięcioksięgu Samarytańskiego, następnie najstarszych świadectw Tory aramejskiej i jej wersji syryjskiej, by w zakończeniu przedstawić pewne implikacje teologiczne, dotyczące relacji pomiędzy Biblią a liturgią.

Midrasz podkreśla potencjalną obecność Tory przy Bogu jeszcze przed stworzeniem świata. Jej objawienie na Synaju miało tylko uświadomić ludziom, co jest źródłem mądrości i kodeksem postępowania, wcześniejszym od samej ludzkości. Według rabinów bowiem już patriarchowie przestrzegali przynajmniej niektórych nakazów zawartych w Prawie: Adam otrzymał nakaz płodności, Abraham – obrzezania itd. Pełne jednak objawienie Prawa otrzymał lud zgromadzony na Synaju, „słyszac grzmoty i błyskawice oraz głos trąby, i widząc górę dymiącą” (Wj 20,18). Było to doświadczenie wspólnotowe, w którym uczestniczyli nie tylko Hebrajczycy, ale cały tłum, który wraz z nimi uciekł z Egiptu. Wybraństwo Izraela bynajmniej nie oznacza jego przewagi nad innymi narodami, lecz tylko szcze-

<sup>1</sup> Zob. art. *Versions anciennes de la Bible*, w: *Dictionnaire encyclopedique de la Bible* (ed. P.M. Bogaert et al.), Tournhout 1987, s. 1302-1325.

<sup>2</sup> Są to prace W. Chrostowskiego, S. Mędała i R. Rubinkiewicza. Zob. S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 350-370 (bibliografia).

gólne zadanie w świecie. Mocno podkreśla to rabinacka interpretacja objawienia na Synaju: „Tora została dana publicznie i otwarcie, na miejscu, do którego nikt nie miał prawa. Gdy została nadana w ziemi Izraela, narody świata mogłyby mówić: Nie mamy w niej udziału! Dlatego została dana na pustyni, publicznie i otwarcie, na miejscu, do którego nikt nie miał prawa. Każdy, kto pragnie ją przyjąć, niech przyjdzie i bierze!” (*Mekilta Yitro*).

Chociaż Tora jest spisana po hebrajsku, Bóg ogłosił ją na Synaju w 70 językach równocześnie, aby wszyscy mieszkańcy świata mogli ją usłyszeć i przyjąć (*Szabbat 88b*). Tak się jednak nie stało: narody kolejno odrzuciły jej orędzie, gdyż nie chciały żyć według przykazań. Ostatnim z narodów był Izrael, który nie pytał o treść Tory, lecz odpowiedział ochotczo: „Będziemy jej przestrzegać” (*Sifre Deuteronomium*). Tę spontaniczność w przyjęciu Prawa wyjaśnia inne opowiadanie talmudyczne, jak to Bóg zawiesił nad głowami Izraelitów płonąca górę Synaj i zagroził zagładą, jeśli nie przyjmą natychmiast Jego nakazów (*Aboda Zara 2b*).

Istotnym elementem wiary ortodoksyjnych Żydów jest przekonanie, że cały Pięcioksiąg (Tora w sensie ścisłym) został podyktowany Mojżeszowi przez Boga. Każde jego słowo jest zatem prawdziwe i niezmienne. Oprócz Tory spisanej istnieje także Tora ustna. Mojżesz otrzymał ją również w całości od Boga i dokładnie przekazał swym następcom. Jest ona komentarzem i rozwinięciem Tory spisanej, a z czasem sama otrzymała formę pisemną jako Miszna (ok. 200 po Chr.). Gdy Mojżesz przebywał 40 dni i 40 nocy w niebie, studiował we dnie Prawo spisane, a nocami Torę ustną<sup>3</sup>.

Ten przydługi wstęp potrzebny był w celu ilustracji bogatego teologicznie terminu „Tora” w judaizmie. Pięcioksiąg, później cała Biblia (hbr. Mikra), rozumiane są tam bardzo dynamicznie, w całej otwartości na dalszą interpretację w ramach liturgii Słowa. Możemy teraz przejść do ukazania tekstu biblijnego w rozwoju przez zapowiedziane trzy etapy jego wczesnej historii.

### Pięcioksiąg Samarytański

Samarytanie uznają za święty tylko Pięcioksiąg Mojżesza w wersji nieco odmiennej od tekstu masoreckiego. Jest to zrozumiałe, gdyż schizma dokonała się jeszcze przed rozszerzeniem kanonu ksiąg świętych

<sup>3</sup> Zob. D. Goldstein, *Jewish Folklore and Legend*, London 1980, s. 100-106. Dokładniejsze dane źródłowe dostępne są w dziele J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Roma 1954, zob. Indeks tematyczny pod hasłem „Tora”, s. 776 n.

o zbiór „Proroków”. Świątynia samarytańska na górze Garizim istniała już u schyłku III w. przed Chr. (2 Mch 6,2). Zapewne już wówczas używano tam w liturgii tekstu ksiąg świętych, chociaż definitywnie został on ustalony dopiero u schyłku I w. po Chr., równocześnie z rabinackim kanonem żydowskim.

Pięcioksiąg Samarytański (PS) nie jest przekładem w sensie ścisłym, ponieważ jego język stanowi tylko dialektalną odmianę hebrajskiego. Tekst PS różni się więc od masoreckiego tylko pewnymi wariantami, głównie ortografią. Zasadniczo jest to zwyczajna transliteracja tekstu hebrajskiego w odrębnym alfabecie, pochodnych od starohebrajskiego. Jedyne zmiany, jakich dopuścili się redaktorzy PS, to złagodzenie antropomorfizmów w mówieniu o Bogu i wyakcentowanie tekstów odpowiadających teologii gminy. Z czasem opatrzono PS wokalizacją pokrewną babilońskiej. Rękopisy zresztą nigdy nie były liczne, proporcjonalnie do liczby członków wspólnoty. Najstarsze zachowane zwoje pochodzą z X-XI w.; podobnie datuje się fragment (od Lb 35 do Pwt 34) sławnego zwoju Abiszy, przechowywanego w Nablusie<sup>4</sup>.

Przywiezienie pierwszych zwojów PS do Europy (1616) zbiega się w czasie z odkryciem starożytnych kodeksów Biblii greckiej, co z kolei budzi zainteresowanie krytyką tekstu. PS został opublikowany po raz pierwszy w Poliglocie Paryskiej (1645). Katolicki wydawca tekstu, J. Morin, zauważył, iż lekcje PS są często zgodne z wersją grecką Septuaginty i łacińską Wulgaty. Wówczas protestanci, broniąc auctoritatu tekstu hebrajskiego, próbowali obniżyć wartość świadectwa PS. Prace badaczy w XVIII w. skupiały się nadal na wariantach tekstu, a nie na ocenie jego całości. Dopiero W. Gesenius na początku XIX w. w swym klasycznym studium PS<sup>5</sup> przebadał tekst całościowo. Uporządkował nadto warianty w 8 kategorii: 1) poprawki gramatyczne, 2) glosy tekstualne, 3) koniektury, 4) poprawki oparte o miejsca paralelne, 5) dodatki oparte o miejsca paralelne, 6) uzgodnienia chronologiczne, 7) dialektalne warianty słów, 8) warianty wynikłe z teologii i kultu Samarytan.

Gesenius uważał, że większość wariantów wynika z późnych poprawek tekstu i interpolacji. Mimo to uznał wartość PS dla krytyki tekstu, gdyż pochodzi od kodeksów żydowskich opartych na wersji tekstu innej

<sup>4</sup> Wydanie krytyczne opracował F. Perce Castro, *Sefer Abisa. Edición del fragmento antiguo del rollo agrado del Panteteuco hebreo samaritano de Nablus*, Madrid 1959.

<sup>5</sup> *De Panteteuchi samaritani origine, indole et auctoritate commentatio philologica-critica* (1815).

niż masorecka. Zauważył też pewne podobieństwa z tradycją tekstu LXX. Największą wartością pracy Geseniusa jest krytyczna ocena tekstu PS, niezależna od dawnych uprzedzeń badaczy konfesyjnych.

Badania jego podjął i rozwinął A. Geiger<sup>6</sup>. Dowiódł on, iż tradycje rabinackie wskazują na istnienie odmiennych zapisów tekstu Pięcioksięgu, odrzuconych później przez masoretów. Zasugerował też, iż PS jest wiarygodnym świadkiem wczesnej tradycji tekstu, a nie tylko dziełem sekciarskim.

Problem ten podjął w początkach XX w. P. Kahle<sup>7</sup>. Również wg niego PS jest świadkiem starej i szeroko rozpowszechnionej wersji tekstu biblijnego, która przetrwała pomimo rabinackiej rewizji TM. Dowody na to znajduje on w cytatach nowotestamentalnych, u Filona, rabinów, w apokryfach i w rękopisach z kairskiej genizy.

Odkrycie tradycji protosamarytańskiej w biblijnych fragmentach z Qumran potwierdza, iż Kahle miał słuszność. Tekst zachowany w PS reprezentuje wcześniejszą od masoreckiej tradycję tekstu. Ostatnio B. Walke<sup>8</sup> dokonał porównania trzech typów tekstu Pięcioksięgu: TH, LXX i PS. Dowodzi on, że LXX i PS często odzwierciedlają tę samą recenzję palestyńską. Nie znaczy to jednak, że PS musi być starszy od TM, skoro nieraz wykazuje odeń zależność. Na ostateczne wyniki należy zaczekać przynajmniej do czasu opublikowania wszystkich tekstów biblijnych z Qumran<sup>9</sup>. Jedno jest pewne: podstawą PS nie jest tekst sekciarski, lecz rozpowszechniona w Palestynie recenzja „protosamarytańska”. Jeśli zdjąć późniejszą warstwę doktrynalną i uwzględnić specyficzną fonetykę samarytańską, tekst PS staje się bliski niektórym rękopisem qumrańskim.

Wczesne „protosamarytańskie”, elementy w PS to przede wszystkim liczne harmonizacje tekstu. Oto kilka przykładów. TM w tekście trzeciego przykazania Dekalogu ma formę czasownikową *zākar*, „pamiętaj” (Wj 20,8), ale w paralelnym tekście Pwt 5,12 czasownik „strzeż”, *szāmar*. Otóż PS czyta w obydwu przypadkach tę drugą formę, *szemôr*<sup>10</sup>. Zasad-

<sup>6</sup> *Urschrift und Übersetzungen der Bibel* (1875).

<sup>7</sup> *Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes*, Theol. Studien und Kritiken 88/1915, s. 399-439.

<sup>8</sup> *The Samaritan Pentateuch and the Text of the Old Testament, w: Perspectives on the Old Testament* (ed. J.B. Payne), Waco 1970.

<sup>9</sup> Rośnie liczba opracowań materiału z Qumran. Zob. np. J.E. Sanderson, *An Exodus Scroll from Qumran. 4Q palaeo Exodus m. and the Samaritan Tradition*, Atlanta 1986 (HSS 30). Por. syntetyczny art. E. Ulrich, *The Bible in Making: The Scriptures at Qumran*, w: *The Community of the Renewed Covenant* (ed. E. Ulrich, J. VanderKam), Notre Dame Ind. 1994, s. 77-93.

<sup>10</sup> Samarytanie wywodzą swą nazwę właśnie od czas. *szāmar*, interpretując go teologicznie: stróże (tradycji).

niczo jednak PS przy harmonizacji dwu tekstów wybiera formę wcześniejszą.

Szczególne znaczenie odgrywa w tradycji samarytańskiej Księga Powtórzonego Prawa (jako *misznēh Tōrāh*). Jeśli redaktorzy PS znaleźli w niej jakieś szczegóły pominięte we wcześniejszej narracji biblijnej, starają się skrupulatnie uzupełnić „lukę” w tekście natchnionym. Np. po tekście Wj 18,24 włączono paralelne wersety z Pwt 1,9-18, gdzie Mojżesz opowiada o ustanowieniu sędziów.

Inny rodzaj harmonizacji to dodawanie szczegółów znanych czytelnikowi, choćby nie były one wyraźnie wspomniane w tekście. Po przejściu Morza Czerwonego Izraelici szemrzą przeciw Mojżeszowi: „Czyż nie mówiliśmy ci wyraźnie w Egipcie: Zostaw nas w spokoju, chcemy służyć Egipcjanom” (Wj 14,12). Otóż PS włącza te słowa również we wcześniejszą narrację o nieposłuszeństwie Izraela (Wj 6,9). W Rdz 31,11-13 Jakub opowiada żonom treść swojego dawnego snu, gdy jeszcze służył u Labana; PS dodaje to opowiadanie w odpowiednim kontekście wcześniejszym (30,36), choć TM je pomija.

Poza licznymi harmonizacjami tekstu, w PS częste są poprawki językowe, zgodne z innymi źródłami protosamarytańskimi (np. 4Q palaeoExod, rkp m.). Przykładem takich korekt może być zastępowanie archaicznych form przez nowsze<sup>11</sup>, czy też uzgodnienie składniowe (liczby, rodzaju itp.: Rdz 9,29; 13,6...). Trudno określić, ile z tych poprawek pochodzi ze starszych źródeł, a ile jest dziełem kopistów.

Jako nowe elementy, nie znane poza PS, trzeba wymienić przede wszystkim świadome alteracje wprowadzone do tekstu przed gminę Samarytan. Chodzi tu zwłaszcza o sławny dodatek przykazania Dekalogu o kulcie na górze Garizim (po Wj 20,14 i Pwt 5,18). Przykazanie to utworzono z wielu tekstów biblijnych mówiących o centralnej roli kultu w Sychem (Pwt 11,29a; 27,2b.3a.4-7; 11,30). Lekcja „Garizim” zamiast „Ebal” w Pwt 27,4 jest zapewne zmianą tendencyjną (choć Samarytanie mogli wybrać lekcję alternatywną starych rękopisów). Apologeci sekty dokonali jednak interpretacji tekstu, włączając odpowiednie fragmenty Pwt (27,2b.3a.4-7 i 11,30) do tekstu Dekalogu<sup>12</sup>, który nadto uzupełnili materiałami z Pwt 5,24-31 i 18,18-22. Włączy-

<sup>11</sup> PS w Rdz 42,11 poprawia starszą formę zaimka (*nahnū*) formą pełną *'anahnū*; w Rdz 1,24 niczrozumiąca forma (*whjtw'rs*) ustąpiła „poprawnej” (*whjht h'rs*).

<sup>12</sup> Liczbę 10 przykazań zachowano, interpretując przykazanie I jako formułę wprowadzenia.

nie tego ostatniego tekstu w ramy Dekalogu uważa się czasem za lekcję tendencyjną, opartą na eschatologii sekty (wiara w Mojżesza jako proroka czasów ostatecznych). Podobne oczekiwania znamy jednak z Qumran; dodatek można wyjaśnić jako harmonizację z tekstem Pwt 18,16 (Horem=Synaj).

Poza tymi dodatkami do tekstu Dekalogu, teologia sekty odwołuje się ustawicznie (21 razy) do nakazu Pwt, iż kult ma się odbywać w miejscu wybranym przez Boga. Otóż tam, gdzie TM czyta: „miejsce, które sobie wybierze (*jibhar*) Bóg wasz, Jahwe” (Pwt 12,5 itd.), PS opuszcza prefiks *jod* i czyta czasownik w perfectum: „miejsce, które sobie wybrał...” Otóż miejscem niegdyś wybranym przez Boga było według Samarytan Sychem (Garizim), które utożsamiali oni z Betel patriarchów, ale także z Salem Melchizedeka (Rdz 14) i górą Moria (Rdz 22). Lekcja ta jest bardziej subtelna niż poszerzenie tekstu Dekalogu, dowodzi jednak tendencyjnej interpretacji tekstu natchnienego.

Są też w PS lekcje zarówno akcentujące pewne tematy teologii Samarytan, jak i używane przez nich dla pogłębienia swej doktryny. Przykładem może być lekcja Pwt 32,23 („dzień pomsty i odpłaty” podobnie LXX!), jako podstawa nauki o dniu sądu, czy też lekcja Pwt 34,10 („nie powstanie w Izraelu prorok jak Mojżesz”), która pozwala uznać w Mojżeszu największego proroka. Wreszcie odmienne odczytanie pewnych tekstów prawnych prowadziło do odmiennej praktyki halachicznej u Samarytan.

Zwoje PS wykazują w porównaniu z TM tendencję do pisowni pełnej; wewnętrzne *matres lectionis* używane są stale. Dawniej uważano, że ta tradycja ortograficzna pochodzi ze średniowiecza (tak Gesenius). P. Kahle zasugerował dawną tradycję tekstu, co w pełni potwierdziły rękopisy z Qumran, stosujące pełną ortografię. Świadczą one, że zwoje PS zachowały poprawną pisownię okresu hasmonejskiego.

PS wykazuje ok. 6 tys. *lectiones variantes* w porównaniu z TH. Ogromna większość jednak to odmienności ortograficzne i fonetyczne (spółgłoski gardłowe). Ok. 1900 razy PS zgadza się z LXX przeciwko TM, lecz i tu są to mało znaczące warianty, jak np. spójnik przeciw konstrukcji asyndetycznej TM (200 razy). Tekst PS różni się od TM i LXX, zwłaszcza gdy chodzi o dane liczbowe (np. wiek patriarchów w Rdz 5,19-31; 11,10-26). Ogólnie biorąc, tekst PS jest bardziej zgodny z TM niż z LXX. Potwierdza to tezę o jego pochodzeniu od wcześniejszego tekstu hebrajskiego, który dziś nazywamy „protosamarytańskim”. Jego istnienie po-

twierdziły znaleziska z czwartej groty w Qumran (4Q palaeoExod m.; 4Q Num b i 4Q Deut n)<sup>13</sup>.

### Targumy aramejskie

Dotąd mówiliśmy o specyficznej formie interpretacji wyznaniowej hebrajskiego Pięcioksięgu. Teraz chodzi o zjawisko zupełnie nowe w Biblii. Istniały już wprawdzie w literaturze bliskowschodniej przykłady bilingwizmu, jak hymn Assurbanipala czy też prawa egipskie zredagowane ok. 500 przed Chr. w piśmie demotycznym i zarazem po aramejsku. Wiązało się to z wielojęzycznością ludności ówczesnych imperiów. Podobnie miała się rzecz z edyktami króla Aśoki z indyjskiej dynastii Maurjów (269-237 przed Chr.), redagowanymi równocześnie po grecku i aramejsku. Zupełnie czym innym było jednak przedsięwzięcie przekładu świętych ksiąg Izraela na obcy język. W przypadku Septuaginty miał to być według legendy przekład literacki, sporządzony na zamówienia króla. Nie podejmujemy tu problemu, na ile ta legenda ma podstawy historyczne<sup>14</sup>. Skupimy się wyłącznie za wczesnej historii aramejskich targumów.

Słowo *targum* przeszło do języka aramejskiego i hebrajskiego z akadyjskiego, gdzie *targumanu* oznacza tłumacza<sup>15</sup>. W Biblii pojawia się jedynie raz (Ezd 4,7) w formie imiesłowu biernego o niepewnym znaczeniu (chodzi o wprowadzenie w aramejską partię Księgi Ezd 4,8-6,18). Judaizm używa natomiast często słowa *targum* (w 1 mm. *targumim*) na określenie „przekładów wyjaśniających” teksty święte. Chodzi o „przekłady”, gdyż ich podstawą jest zawsze natchniona Księga Tory, którą trzeba uczynić zrozumiałą dla ludu nie znającego hebrajskiego. Zarazem jednak zawsze chodzi o „interpretację”, a nie przekład literalny. Wyjaśnienie oryginału włączone jest w samą lekturę przez konieczne uzupełnienia. Używając terminów niemieckich, jest to bardziej *Dolmetschen* niż *Übersetzung*.

W księgach o charakterze prawnym uzupełnienia mogą przybierać formę norm jurydycznych (*halaka*), w tekstach narracyjnych stanowią czę-

<sup>13</sup> Pełniejsze dane o PS podaje art. *Pentateuch w: A Companion to Samaritan Studies* (ed. A.D. Crown, R. Pummer, A. Tal), Tübingen 1993, s. 177-184 (bibliogr.).

<sup>14</sup> Problem ten omawia szeroko praca zbiorowa M. Harl, G. Dorival, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988, zwł. s. 55-78.

<sup>15</sup> Od rdzenia *ragamu*, „wołać”. Zob HAL 1645a; por. M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1967, 1695.



sto upiększenie, nieodłączne od ustnej tradycji (*haggada*), Targum wiąże się pierwotnie z liturgiczną lekturą Pisma, choć z czasem staje się tekstem literackim. Targum do Hioba, znaleziony w Qumran (11QtgJob), należy raczej do tej drugiej kategorii. Natomiast fragmenty targumu do Księgi Kapłańskiej (4QtgLev) należą zapewne do lekcjonarza liturgicznego. W każdym razie obecność targumów w Qumran, w środowisku ludzi wykształconych, potwierdza tezę o konieczności takich tłumaczeń z powodu coraz słabszej po niewoli znajomości hebrajskiego. Język aramejski nabrał charakteru oficjalnego w całym imperium perskim, wypierając skutecznie języki narodowe.

Najstarszym śladem ustnej interpretacji, jaka towarzyszyła liturgicznej lekturze Prawa, jest scena z Neh 8. „Ezdrasz otworzył Księgę przed oczyma całego ludu, gdyż stał wyżej niż wszystek lud. A gdy ją otwierał, powstał wszystek lud. Wtedy Ezdrasz wielbił Jahwe, wielkiego Boga, a cały lud odpowiedział podnosząc ręce: «Amen! Amen!» Potem pokłonili się i upadli przed Jahwe na kolana, twarzą dotykając ziemi. A lewicy (...) objaśniali ludowi Prawo, podczas gdy lud pozostawał na miejscu. I czytali z księgi, z Prawa Bożego, i przekładając od razu osiągnęli zrozumienie, tak, że [lud] pojął co czytano” (Neh 8,5-8; przekład H. Langkammera).

Ostatnie słowo brzmi w hebrajskim *miqrā'*, i oznacza w Starym Testamencie zwołanie liturgicznego zgromadzenia; tutaj jednak po raz pierwszy przyjmuje sens „lektury Pisma”. Cała ta podniosła liturgia według kronikarza dokonała się na placu świątynnym, zapewne w 458 r.<sup>16</sup>; jej opis jednak wyraźnie wzorowany jest na późniejszej liturgii syngagoidalnej. Tradycja żydowska wyprowadza bowiem początki targumów właśnie z przytoczonego wyżej tekstu Neh 8,8;

„«Czytali z księgi, z Prawa Bożego» – oznacza tekst hebrajski; «przekładając» – oznacza targum...” (Meg 23a).

Niewielu uczonych broni dziś historycznej wartości tej tradycji, gdyż w czasach Ezdrasza hebrajski był jeszcze powszechnie rozumiany<sup>17</sup>. W każdym razie sformułowanie zawarte w Neh 8,8 doskonale oddaje istotę targumu liturgicznego. Miał on pokoleniom późniejszym umożliwić dotarcie do sensu tekstu biblijnego. Tłumacz (*meturgeman*) mógł łatwo wpleść w przekład Słowa Bożego elementy halaki i haggady.

<sup>16</sup> Zob. H. Langkammer, *Księgi Ezdrasza-Nehemiasza*, Poznań 1971, 95n.

<sup>17</sup> Choć wg Neh 13,24 połowa dzieci z małżeństw mieszanym „nie umiała mówić po żydowski”. Szerzej dotyka tego problemu M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Rome 1978 (2), s. 38nn.

Trudno dokładnie określić, kiedy pojawił się targum pisany. Znaczący przedmiot<sup>18</sup> widzą jego obecność już w tzw. Liście paschalnym z Elefantyny, datowanym na „piąty rok króla Dariusza” (419/418 przed Chr.). Jest to pismo wysłane zapewne z Jerozolimy przez niejakiego Chananasza<sup>19</sup> do dowódców żydowskiego garnizonu w Egipcie, a dotyczące daty obchodzenia Paschy i Przaśników. W liście przytacza się obszerny fragment prawodawstwa biblijnego, dotyczący tych świąt (Wj 12,15-20). Ścisłe liturgiczny charakter ma wspomniany już 4QtgLev, datowany paleograficznie na połowę I w. po Chr. Za tym targum również można uznać końcowy fragment dokumentu z końca I w. prz. Chr., nazwanego Apokryfem Genesis (1QapGen, kol. XXI,23-XXII,34). P. Grelot uważa ten fragment za „prawdziwy targum, gdyż nie transponuje on opowiadań (Rdz 14), czyniąc z nich dokumenty autobiograficzne”<sup>20</sup>. Ten wybitny znawca problematyki wnioskuje z tego, że praktyka targumu w liturgii synagogałnej istniała już wówczas, gdy aramejski tekst Rdz 14-15 został włączony w tekst Apokryfu Genesis.

Z czasem powstają zapisy targumów do wszystkich ksiąg oficjalnie czytanych w liturgii synagogałnej. Drobiazgowo reguły talmudyczne wymagają, aby najpierw czytano tekst oryginalny (*miqra*), korzystając ze zwoju Świętej Księgi (*sefer*). Następnie, werset po wersecie, *meturgeman* daje interpretację ustną, korzystając z danych tradycji. Nie wolno mu przy tym podnosić głosu wyżej niż czyni to lektor (*gôre*’).

Nigdzie nie ma zakazu spisywania targumu. Nie wolno natomiast targumiście wykorzystać podczas liturgii z tekstu pisanego, aby nie mylić przekładu z Pismem Świętym<sup>21</sup>. W przekazie tej „tradycji interpretującej” istotną rolę pełni zatem pamięć. Troska o wierność żywemu Słowu Bożemu dopuszcza jednak aktualizację niezmiennego orędzia przez stosowanie parafrazy. „Kto tłumaczy (biblijny tekst) literalnie, jest fałszerzem; ale kto dodaje do niego cokolwiek, jest bluźniercą”. Tę zasadę obowiązującą *meturgemana* przypisuje się rabiemu Judzie ben Ilaj (koniec II w. po Chr.)<sup>22</sup>. Jako przykład podaje on tekst Wj 24,10a: „ujrzeli Boga Izraela”. Tłumacze-

<sup>18</sup> Tak R. LeDéaut w: *Introduzione al Nuovo Testamento* (ed. A. George i P. Grelot), vol. I, 104, z powołaniem się na P. Grelot, *Documents arameens d’Egypte*, Paris 1972, s. 378-386.

<sup>19</sup> Możliwe, że chodzi tu o krewnego Nehemiasza i komendanta twierdzy w Jerozolimie (Neh 7,2).

<sup>20</sup> *De l’Apocryphe de la Genèse aux targoums: sur Genèse 14,18-20*, w: *Intertestamental Essays in Honour of J.T.Milik* (ed. Z. J. Kapera), Kraków 1992, s. 77-90; cyt. ze s. 87.

<sup>21</sup> Odnośne zasady rabinackie przytacza W. Chrostowski, *Najstarsze zapisy Biblii aramejskiej (targumy)*, Przegląd Powszechny, 1989, s. 394-411.

<sup>22</sup> Tosofta Meg. 4,41; Kidd. 49a.

nie dosłowne jest nieprawdziwe, gdyż człowiek nie może oglądać Boga. Jednak oddanie słowa „Bóg” przez „anioł” byłoby bluźnierstwem, stawianiem stworzenia w miejsce Stwórcy. Właściwe tłumaczenie tego tekstu powinno brzmieć: „Ujrzeli chwałę (*jeqār*) Boga Izraela”, i tak właśnie oddają go wszystkie targumy. Zasada rabiego Judy musiała obowiązywać znacznie wcześniej, skoro np. J 12,41 mówi o Izajaszu, że „ujrzał chwałę Jego”, tj. Chrystusa. Przykład ten doskonale ilustruje dynamiczne rozumienie natchnionego tekstu i zadania, jakie stawiano przekładom liturgicznym<sup>23</sup>.

Na temat zachowanych targumów do Pięcioksięgu istnieje bogata literatura<sup>24</sup>. Aktualnie znamy ich trzy kompletne wersje. Najstarszy, zwany jerozolimskim, nigdy nie zyskał formy ostatecznej na piśmie. Był z natury targumem ustnym, przekazywanym w szkołach rabinackich Galilei od II w. przed Chr. Do połowy naszego stulecia znany był tylko fragmentarycznie; dopiero A. D i e z M a c h o odnalazł w Bibliotece Watykańskiej jego pełny rękopis z XVI w. (Ms. Neofiti 1), zawierający również glosy marginalne i interlinearne. Mimo retuszy ortograficznych, tekst jest dobrze zachowany.

Drugi targum do Pięcioksiąg ma od IV w. po Chr. wartość oficjalną dzięki autorytetowi żydowskich akademii w Babiloni. Tradycja wiąże go z imieniem Onkelosa/Akwili, prozelity z II w., znanego jako autor literalnej wersji greckiej Pentateuchu. Jego język, bliski klasycznej aramejszczyźnie Daniela, wskazuje na pochodzenia palestyńskie. Targum Onkelosa unika parafrazowania; staranny dobór słów wskazuje na znajomość tradycji palestyńskiej.

Trzeci (Pseudo-Jonatan) jest zbiorem młodszym, który do tradycji obu wcześniejszych dodaje liczne parafrazy i wątki midraszowe. Zredagowany nie wcześniej niż w VII w., zawiera wiele materiałów haggadycznych, częściowo pochodzenia palestyńskiego. Całość tych tekstów jest dziś dostępna dzięki krytycznym wydaniom i przekładom na języki nowożytny<sup>25</sup>. Wszystkie one potwierdzają niezwykłą żywotność Biblii hebrajskiej w jej późniejszych wcieleniach aramejskich.

<sup>23</sup> Więcej o targumie jako formie literackiej pisze P.S. Alexander, *The Targumim and the Rabbinic Rules for the Delivery of the Targum*, VTSupl 36, Leiden 1985, s. 14-28. Wymienia on 5 czynników określających targum jako tekst literacki: jest on czytany publicznie na zgromadzeniu; adresowany nie do uczonych, lecz do prostego ludu; ma dać pełny przekład Pisma; tłumaczyć Pismo i zarazem rozwiązywać problemy tekstu; wreszcie jako tekst liturgiczny i zarazem popularny, nie podlega ścisłej rabinackiej kontroli.

<sup>24</sup> Zob. zwł. R. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique*, Rome 1966, s. 73-124; S. Mędała *Wprowadzenie*, s. 355-370.

<sup>25</sup> Najbardziej przydatna jest podręczna edycja R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes*, vol. 1-5, Paris 1978-81.

**Pięcioksiąg syryjskiej Peszitty (P)**

Język syryjski zwykło się odróżniać od aramejskiego z uwagi na jego historyczne znaczenie. *De facto* jednak jest to wschodnioaramejski dialekt małego królestwa Osroeny w płn. Mezopotamii ze stolicą w Edessie. Wraz z rozwojem chrześcijaństwa, syryjski stał się literackim językiem chrześcijan również w krajach na zachód od Eufratu (Syria, Palestyna, Liban).

Biblią wszystkich chrześcijan języka syryjskiego stała się Peszitta. Nie wiemy jednak, czy był to przekład dokonany przez chrześcijan. Niektórzy sądzą, że częściowo mogli oni przejąć żydowskie tłumaczenie Biblii Starego Testamentu. Problem jest o tyle złożony, że P nie jest dziełem jednolitym. Różne księgi czy ich grupy pochodzą z różnych epok. Pięcioksiąg zdradza wpływ żydowskiej egzegezy targumicznej. Czasem jedna księga nosi ślady wielu tłumaczy. Badania nad liczebnikami w Wj wskazują np. na odmienne pochodzenie tego przekładu w stosunku do reszty Tory<sup>26</sup>.

Ostatnio prace M. P. Weitzmana<sup>27</sup> dowiodły, że mimo różnic w przekładzie poszczególnych ksiąg, P jako całość powstała w jednorodnej wspólnocie, o czym świadczą wspólne cechy tłumaczenia.

Sens słowa „Peszitta” „(wersja”), jest dotąd dyskusyjny: jedni sądzą, że wyróżnia Biblię chrześcijan jako wierny przekład od parafraz targumów żydowskich. Większość uczonych sądzi jednak, że chodzi w tej nazwie o przekład używany „powszechnie” (jak łacińska Wulgata), w odróżnieniu od konkurencyjnych wersji, zwłaszcza heksaplarnej.

O samej genezie przekładu nic nie wiadomo, Późna legenda mówi, że przekład ST powstał już za króla Salomowa na prośbę Hiram z Tyru. Chodzi tu po prostu o podkreślenie autorytetu natchnionego Ksiąg Świętych. Po raz pierwszy spotykamy ten przekład w dziełach „mędrca perskiego”, Afraata, piszącego w latach 337-345. Dodatkowym punktem odniesienia w datowaniu jest hebrajski „podkład” P. Większość badaczy zgadza się, że był to tekst bliski TM, a zatem przekład syryjski mógł powstać w poł. I w. Dokładniejsze dane wysunięto co do poszczególnych ksiąg; szczegółowe badania tekstu Iz wskazują na II w.

Tak więc nie znane są data ani miejsce powstania P; nie wiemy też, czy jej początki były żydowskie czy chrześcijańskie. Jeśli przynajmniej w części jest ona przekładem chrześcijańskim, można myśleć o Edessie

<sup>26</sup> I. Avinery, *Notes on Ordinals versus Cardinals in Syriac*, *Israel Oriental Studies* 5/1975, s. 45n.

<sup>27</sup> *From Judaism to Christianity. The Syriac Version of the Hebrew Bible*, w: *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire* (odd. J.M. Lieu et al.), London 1992.

jako jej ojczyźnie. Ale w Edessie była też znaczna gmina żydowska. Niedyś (1903) J. Marquart wysunął przypuszczenie, że P zrodziła się w Adiabenie w połowie I w. po Chr., po nawróceniu na judaizm króla Izatesa i jego matki Heleny. Brak jednak świadectw wcześniejszych od Afraata każe rozwiązywać problemy genezy P wyłącznie na bazie studium tekstu syryjskiego.

Klasyczne studium J. Perlesa<sup>28</sup> o wpływach żydowskich w P, w swej drugiej części koncentruje się na Pięcioksięgu. Perles dowodzi tych wpływów na trzy sposoby: przez wykazanie tradycyjnej halaki i haggady w przekładzie; przez jego tło judaistyczne i wreszcie przez wyraźne zbieżności z targumem Onkelosa. Np. w Rdz 2,18 lekcja TH *mi-qedem* „ze wschodu”, oddana jest w P podobnie jak u Onkelosa zwrotem *men qedim*, „od początku”. Tradycja żydowska uważała bowiem, że raj był stworzony przed założeniem świata. Nazwa góry Ararat (Rdz 8,4) brzmi w P Qardu, jak w targumie i w midraszu Gen.R. Wniosek Perlesa jest prosty: skoro P gromadzi tradycje żydowskie krążące wówczas jeszcze w formie ustnej, to musi pochodzić od żydowskich tłumaczy.

Tą samą drogą poszli P. Kahle i A. Baumstark<sup>29</sup>, zestawiając Pięcioksiąg P z fragmentami targumu palestyńskiego, odkrytymi w genizie kairskiej. Sądzieli oni, że chodzi nie o przekład tekstu hebrajskiego Tory, lecz o palestyńską tradycję targumu. Problem w tym, że obaj wielcy badacze korzystali z wydań drukowanych P, opartych na późnych rękopisach. Tymczasem W.E. Barnes<sup>30</sup> zwrócił uwagę na stary rękopis Pięcioksięgu (British Library, Add. 14.425), datowany na 463/464 r. Kodeks ten (w którym brak Kpł), podobnie jak kilka innych rękopisów syryjskich, zawiera tekst znacznie bliższy BH niż drukowane dotychczas wydania P. Sam Barnes uważał, że jest to późna adaptacja tekstu syryjskiego do TM. Innego zdania był natomiast jego uczeń J. P. inker-ton<sup>31</sup>. Wykazał on, że biblijne teksty cytowane przez Afraata i Efrema (IV w.) bliższe są temu rękopisowi niż innym. Sądzi zatem, że mamy tu najstarsze świadectwo Pentateuchu P, oparte bezpośrednio na TH. Autorem przekładu musiał być zatem Żyd. Chrześcijanie przyjmując tą wersję za własną, poprawili ją stylistycznie „w oparciu o ówczesne zasady

<sup>28</sup> *Meletemata Peschittoniana*, Wrocław 1859.

<sup>29</sup> P. Kahle, *Masoreten des Westens II*, Stuttgart 1930; A. Baumstark, *Peschitta und palästinensisches Targum*, BZ(1931) s. 257-270.

<sup>30</sup> *A New Edition of the Pentateuch in Syriac*, JTS 15(1914) s. 41-44.

<sup>31</sup> *The Origin and the Early History of the Syriac Pentateuch*, tamże, s. 14-41.

egzegezy, i zgodnie z duchem języka” (s.41). Opinię Pinkertona przejęli P. Wernberg-Müller<sup>32</sup> i M.D. Kostner<sup>33</sup>, uznając rękopis londyński za najważniejszy dla historii tekstu P.

Można więc uznać za pewne, że syryjska wersja Pięcioksięgu opierała się pierwotnie na TH, a pewne warianty mogły być jeszcze przedmasoreckie. Dopiero z czasem doszły „targumiczne” uzupełnienia i ostateczna rewizja w świetle LXX. Proces ten prowadzi do formy tekstu wschodniego, używanego przez nestorian. Nawet tekst zachodni jakobitów, oparty na rękopisach z VII/VIII w., ustąpił z czasem przed powagą wschodniego *textus receptus*. Nic dziwnego, że wydania drukowane na użytek kościołów syryjskich opierały się na tekście nestoriańskim. Dopiero krytyczne wydanie z Lejdy<sup>34</sup> docenia wartość tekstu zachodniego.

W dotychczasowych badaniach nad tekstem P zbyt wiele uwagi poświęcano drobiazgowym porównaniom z tradycją targumiczną. Brak natomiast oceny jej wartości jako przekładu. Badacze zadowolają się ogólnym stwierdzeniem, iż jest to przekład wierny, lecz nie niewolniczy. P. B. Dirksen<sup>35</sup> poświęcił cały rozdział swej najnowszej pracy wartości „Peszitty jako przekładu” (s. 103-106). Wymienia tam charakterystyczne cechy syryjskiej wersji ST: dodatki i opuszczenia tekstu, akcentowanie imion własnych, konstrukcje zdaniowe odmienne od hebrajskich, liczebnik w roli dystrybutywnej, tendencja do metafor i rzeczowników abstrakcyjnych, wreszcie przestawianie szyku zdania.

Ten sam autor w obszernym ekskursie (s. 64-73) dotyka metodologii badań porównawczych pomiędzy P, a targumami i LXX. Wymienia on aż 8 możliwych przyczyn zbieżności pomiędzy starożytnymi przekładami: podobne słownictwo i składnia; wspólna technika przekładu; tradycyjny sposób tłumaczenia; wspólna tradycja egzegetyczna; targumiczne początki P; sporadyczna zależność P od innego przekładu; wspólny podkład hebrajski, odmienny od TM; przypadkowe zbieżności. Kilka przykładów z Pięcioksięgu wyjaśni potrzebę ostrożnego stosowania metody porównawczej.

W Rdz 6,18 czytamy według TH: „Spośród wszystkich istot żyjących wprowadź po arki po parze (*szenajim mikkōl*)...” Zwrot hebrajski zarów-

<sup>32</sup> *Some Scribal and Linguistic Features of the Genesis Part of the Oldest Peshitta Manuscript* (B.M. Add. 14425), JSS 13(1968) s. 136-161.

<sup>33</sup> *The Peshitta of Exodus*, Assen 1977, s. 55-197.

<sup>34</sup> *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version*, Leiden 1972.

<sup>35</sup> *La Peshitta dell'Antico Testamento* (przekład z ang.), Brescia 1993 (Studi Biblici 103).

no P, jak i LXX oddają podwojeniem liczebnika, co wynika po prostu z podobnej reguły składniowej, ale nie musi dowodzić zależności literackiej. Wspólna technika przekładu z targumem i LXX każe tłumaczyć zarówno w targumach jak i w P. hebrajski zwrot *be'oznê*, „do uszu”, przez *qedam*, „wobec” (por. Wj 10,2). LXX zwykle tłumaczy dosłownie, ale w Rdz 44,18 (*enantion*) i Lb 11,18 (*enanti*) zgodna jest z targumem i P.

Inny przykład wspólnej techniki przekładu dotyczy metafor odnoszących do Boga, np. *māgen* „tarcza”. Rdz 15,1 („Ja będę twoją tarczą”) P tłumaczy „Ja cię wspomogę”, a LXX „obronię cię”. I tutaj nie ma powodu dopatrywać się zależności tłumacza P od LXX.

Czasem obydwa tłumaczenia mogą być zgodne dzięki wykorzystaniu tradycyjnego przekładu. Przykładem są nazwy geograficzne: Kadesz Barnea zwykle się oddawać w aramejskim przez Reqem d-gajja, Baszan przez Matnin, tak jak Ararat przez Qardu.

Trzeba się liczyć ze wspólnym dla różnych przekładów „podkładem” (*Vorlage*) hebrajskim, różnym od znanego nam TM. Według TH Bóg zakończył dzieło stwórcze w „siódmym” dniu (Rdz 2,2), natomiast wg PS, P i LXX – w dniu „szóstym”. Może ta różnica być wyrazem odmiennej tradycji egzegetycznej albo też innej *Vorlage*. Jest to zarazem dowód, że odmienny „podkład” hebrajski nie musi przemawiać za wyższością lekcji P: racje teologiczne potwierdzają słuszość wersji hebrajskiej o „odpoczynku” dnia siódmego. Czasem jednak przekład wskazuje na istnienie wariantu TH starszego niż TM. Np. w Rdz 22,13 czytamy według TM, że Abraham „ujrzał za sobą barana (*'ajil 'āchar*), który uwiązał za rogi w ciemiu” (Wujek). Natomiast PS, P, LXX i część tradycji targumicznej czytają zgodnie: „ujrzał jakiegoś barana...” (*'ajil 'echad*). Lekcja masorecka świadczy o błędzie kopisty, toteż współczesne przekłady (łącznie z BP) przyjmują leksję P.

\* \*

\*

Wszystkie te szczegółowe uwagi na temat metod tłumaczenia tekstu świętego w starożytności miały ukazać, z jakim szacunkiem wspólnoty wiary (Samarytanie, Żydzi i chrześcijanie) odnosiły się do żywego Słowa Bożego. Tłumacze byli świadomi, że ich dzieło ma służyć wspólnocie wiernych, zgromadzonej na świętej liturgii, dla uobecnienia wydarzeń zbawczej historii.

Zatrzymajmy się na moment nad treścią hebrajskiego słowa *migrā'*, które kończyło scenę publicznej lektury Tory Mojżeszowej przez kapłana Ezdrasza (Neh 8,8). Uchwycenie ewolucji tego terminu pozwala bo-

wiem uchwycić tajemniczy związek „świętego zgromadzenia” i „Pisma Świętego”. Czasownik *qārā*, „wołać, gromadzić przez zwołanie”, przyjmuje na koniec sens „głośnego czytania, proklamacji” słowa Bożego<sup>36</sup>. Po raz pierwszy zwrot *miqrā' qôdesz*, „święte zwołanie”, pojawia się w kapłańskim tekście Wj 12,15-20 o świętowaniu Przaśników. Nie jest chyba przypadkiem, że właśnie ten tekst spotkaliśmy jako najstarszy ślad targumu w tzw. papirusie paschalnym z końca V w. przed Chr. „Święte zwołanie” w pierwszym i siódmym dniu Przaśników będzie odąd gromadziło również Żydów diaspory na lekturze Tory świętej. Lud słuchający Pisma Świętego w liturgii, staje się „zgromadzeniem Bożym”, także w Nowym Testamencie (1 Kor 11,22: *ekklelesia tou Theou*).

Podczas wyjścia z Egiptu, lud prowadzony przez Mojżesza rozpoznaje powoli zbawcze dzieło Boga: słuchanie Słowa Bożego przeradza się we wiarę w Zbawiciela. Interpretacja wydarzenia zbawczego rodzi więc kerygmat, a z kolei przepowiednie rodzi wiarę jako przyłgnięcie do Pana. Orodzie zbawienia przeradza się w celebrację liturgiczną, która odradza to słowo „z pokolenia na pokolenie” w Ludzie Bożym. W ten sposób przeszłość łączy się z terażniejszością, a wydarzenie zbawcze odnawia się jako obecne we wspólnocie wiary. Widać to połączenie najlepiej w historii Wyjścia: zaraz po cudownym ocaleniu (Wj 14) Izrael śpiewa Panu pieśń dziękczynną (Wj 15). Ten sam wzór spotykamy w Nowym Testamencie: wydarzenie zbawcze (wcielenie Słowa i jego Pascha) zyskuje interpretację w kerygmacie apostoelskim i dopełnia się w celebracji (por. Łk 2 i 24). Słowo Boże z natury dąży do wypełnienia w liturgii, a liturgia – zrodzona ze Słowa – uobecnia zbawcze dzieło Boga.

Ale w dziejach Izraela, a potem Kościoła, zauważamy też paradygmat odwrotny: od liturgii do Słowa. Zwołanie ludu Bożego (*miqrā qôdesz*) otwiera na dar Słowa, a celebracja Przymierza wprowadza w komunię życia z Bogiem w społeczności wiary. Widzimy ten wzorec w dalszej narracji Księgi Wyjścia (19-24). Cały lud zgromadził się na pustyni wokół góry Bożej. Bóg udziela ludowi swego Prawa w słowach Dekalogu. Odpowiedź ludu pieczętuje zawarcie przymierza: „Wszystko, co powiedział PAN, uczynimy i będziemy posłuszni” (24,7). Teraz Mojżesz w rycie krwi potwierdza komunię Boga i ludu: „Oto krew przymierza, które PAN zawarł z wami na podstawie wszystkich tych słów” (24,8). Słowo w liturgii rodzi na nowo lud dla Przymierza.

<sup>36</sup> Zob. hasło *miqrā* w: THAT VII, kol. 144n (Lamberty-Zieliński).



Ten sam wzorzec pojawia się coraz wyraźniej w dalszych dziejach Izraela: zgromadzenie w Sychem (Joz 24), w Jerozolimie za Jozjasza (2Krl 22n.); wreszcie po niewoli „pisarz (*sofer*) Ezdrasz” inicjuje kult synagogalny przez czytanie Tory. Pismo staje się słowem Bożym dzięki posłudze lewitów – tłumaczy (Neh 8,1-8). Opis ten ukazuje jeszcze głębiej więź między Pismem a liturgią. Zgromadzenie (*miqrā*) umożliwia proklamację (*qārā*) słowa i dopełnienia ją w liturgii<sup>37</sup>. Nowy Testament dopełnia ten paradygmat: Chrystus zmartwychwstał „zgodnie z Pismem” (1 Kor 15,4). Kościół od chwili swych narodzin czyta Pisma głównie podczas liturgii: w niej słowa i gesty dopełniają Nowego Przymierza i komunii z Jezusem żyjącym na wieki.

*ks. Antoni TRONINA*

---

<sup>37</sup> Zob. E. Bianchi, *Dall'ascolto della Parola alla preghiera liturgica*, PSV 25/1992 s. 307-326.