

Cezary Korzec¹
Instytut Nauk Teologicznych
Uniwersytet Szczeciński

Terminologia antropologiczna: *bāšār* i *rû^aḥ* w księgach Biblii hebrajskiej pomijających termin *neṗeš*

[Anthropological Terminology: *bāšār* and *rû^aḥ* in the Books of the Hebrew Bible, which Omit the Term *neṗeš*]

Streszczenie: Autor analizuje grupę tekstów Starego Testamentu (roz. 2 i 3), które pochodzą z ksiąg (Ezd, Ne, Dn, Jl, Ab, Na, Sof i Ml) i w których nie odnotowano obecności terminu *neṗeš*, a są w nich obecne dwa inne kluczowe dla antropologii biblijnej, szukającej odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek (pominięto terminy, które odnoszą się do sposobu życia człowieka, jego sfery uczuć itp.), terminy: *rû^aḥ* i *bāšār*. Ze względu na wieloznaczność terminologii pierwszym celem analizy jest ustalenie znaczenia terminów w wybranych tekstach i w przypadku ich antropologicznej konotacji przybliżenie zakresu znaczeniowego. Celem analiz jest przeprowadzenie sondażu sytuacji antropologicznej wspomnianych ksiąg. Analiza w znacznym stopniu potwierdza przynależność terminologii w wybranych tekstach do głównego nurtu antropologicznego. Wskazuje, jak w przypadku Ml, także na możliwość istnienia nowych oryginalnych antropologicznych inspiracji, które w odniesieniu do Ml dotyczą jedności małżeństwa.

Summary: The article analyses a group of texts of the Old Testament derived from the books (Ezr, Ne, Dn, Jl, Ab, Na, Zep, and Ml), in which the term *neṗeš* has not been noted, but which do contain two other terms essential to the biblical anthropology, which seeks to answer the question of who is a man (the terms concerning the way of life of the man, the sphere of his emotions, etc. have been omitted) terms: *rû^aḥ* and *bāšār*. Due to the ambiguity of the terminology, the first goal of the analysis is to determine the meaning of the terms in the selected texts, and, in the case of their anthropological connotation, to explain the semantical range. The goal of the analyses is to survey the anthropological situation of the aforementioned books. The article significantly confirms the affiliation of the anthropological terminology found in the analysed texts to the main anthropological current. Just as in the case of Ml it points to the possibility

¹ Cezary Korzec, Instytut Nauk Teologicznych, Uniwersytet Szczeciński, ul. Papieża Pawła VI, nr 2, 71-459 Szczecin, cezary.korzec@usz.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-8719-2927>.

of new original anthropological inspirations, which, in the case of MI concern the unity of marriage.

Słowa kluczowe: Stary Testament; antropologia biblijna; *bāsār*, *rû^{ah}*; *neḫēš*.

Keywords: Old Testament; biblical anthropology; *bāsār*, *rû^{ah}*; *neḫēš*.

Wstęp

Studium terminologii biblijnej odgrywa zasadniczą rolę w badaniach nad antropologią Starego Testamentu. Pozwala na zidentyfikowanie, w znacznym stopniu opisanie, a także przyporządkowanie właściwej problematyce antropologicznej terminów hebrajskich, za pomocą których teksty święte odpowiadają na zasadnicze pytania: kim jest człowiek, jak żyje człowiek i jaka jest jego relacja do Boga. Oprócz badań filologicznych, w skład których wchodzi m.in. analiza etymologiczna, semantyczna i paradygmaticzna pewne znaczenie przypisano także studium statystycznemu biblijnego słownictwa antropologicznego. Ostatnie ze wspomnianych narzędzi badań nie sprowadza się jedynie do aspektu ilościowego, ale dzięki niemu możliwe jest podjęcie refleksji nad różnymi aspektami występowania terminów w Biblii, np. ich rozmieszczenia w poszczególnych księgach (Albertz R. and Westermann C., 2012, s. 1203).

Obecne opracowanie ma swój początek w połączeniu danych otrzymanych w wyniku badań filologicznych nad terminem *neḫēš* z wynikami analiz filologicznych. Znaczenie terminu dla zrozumienia biblijnego konceptu człowieka jest nie do przecenienia (por. pkt 1 niniejszego opracowania). Z kolei analiza statystyczna występowania terminu w Biblii Hebrajskiej, mimo przekonania niektórych badaczy o jego równomiernej dystrybucji (Seebass H., 1998, s. 502), wskazuje na jego brak w znaczącej ilości ksiąg: Ezd, Ne, Dn, Jl, Ab, Na, So i MI (Korzec C., 2018, s. 68–73). Nieobecność *neḫēš* w tych księgach nie można interpretować jedynie jako faktu statystycznego. Podkreśla to Horst Seebass, który doceniając 144 wystąpienia terminu w Ps („a significant portion of the occurrences can be noted in the Psalms and their poetry”), stwierdza, że harmonizuje to ze znaczeniem (znaczeniami) przypisywanym terminowi, które zamierza przedstawić na kolejnych stronach opracowywanego hasła (1998, s. 502).

I choć badania statystyczne mają znaczenie pomocnicze, to jednak wskazują istotne miejsca obecności terminów w Biblii i wyznaczają granice przynależności terminów do określonych tradycji teologicznych (Albertz R. and Westermann C., 2012, s. 1203). Stąd brak znaczącego antropologicznie terminu, jakim jest *neḫēš*, w niektórych księgach biblijnych prowokuje pyta-

nie o antropologię tych ksiąg. Zanim jednak to nastąpi, i to jest celem niniejszego opracowania, należy prześledzić obecność innych dwóch terminów: *bāšār* i *rû^aḥ* uznanych przez antropologię biblijną za kluczowe dla odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek? Stąd w kolejnych rozdziałach niniejszego opracowania zostaną przestudiowane teksty, w których oba terminy pojawiają się w księgach z zerowym wynikiem statystycznym terminu *neṗeš* (por. punkty 2 i 3).

1. Kluczowe koncepty antropologii starotestamentalnej

Idea tego, kim jest człowiek w ST, odbija się w trzech kluczowych terminach: *bāšār*, *rû^aḥ*, *neṗeš*. Dla żadnego z nich nie można znaleźć adekwatnego pojęcia we współczesnych językach. I już ten fakt wskazuje na dystans oddzielający antropologię biblijną od współczesnych modeli opisujących człowieka. Przy tym, jak zauważył to Leo Scheffczyk (1964, s. 28), ta antropologia proponuje ciągle dużą ilość intuicji paradoksalnie aktualnych, np.: Rdz 1: *człowiek-obraz Boga*, Rdz 2: *człowiek-proch*.

Podstawowe znaczenie terminu *bāšār*, *mięso*, odnosi się do istot żywych, w równym stopniu tak do zwierząt, jak i do ludzi (por. np. Rdz 2, 21; 41, 2). Przez fakt, że występujący ponad 250 razy termin przynajmniej w jednej trzeciej swoich wystąpień odnosi się do zwierząt (zwłaszcza ofiarnych, por. np. Jr 11, 15; Ag 2, 12), jego użycie w odniesieniu do człowieka podkreśla komponent biologiczny wspólny ludziom i innym istotom żywym (Bratsiotis P.N., 1998, s. 317). Poprzez *bāšār* uzewnętrznia się wewnętrzna – zawsze jednak biologiczna – witalność istot żywych (Rdz 2, 23). Stąd rodzi się pełniejsze jego znaczenie, *ciało* jako wynik percepcji ze strony innych istot (por. np. Lb 8, 7; 1Krl 21, 27).

W Ps 56 człowiek to najpierw modlący się, który jest obecny poprzez zaimkę osobowy *ja*, wyrażony za pomocą różnych form morfologicznych (np. w. 2a: *zmiłuj się **nade mną***), potem poprzez *ja*, emfaticznego zaimka osobowego pierwszej liczby pojedynczej (w. 4: hbr. *ʾānī*), a w końcu przez termin *neṗeš* (w. 7. 14). Równoległe do zmian w prezentacji podmiotu modlącego się, rozwija się opis „drugiego” ludzkiego bohatera. Jego obecność już na początku psalmu (por. w. 2) jest wyrażona za pomocą hbr. *ʾēnôš* (w. 2), *człowiek*. Kontekst, zwłaszcza przez użycie czasownika *czyhać* (*czyha na mnie człowiek*), wskazuje na stan zagrożenia, w którym znajduje się podmiot modlący ze strony *ʾēnôš*. W kolejnych wersetach (por. w. 5. 12) *ʾēnôš* staje się: *bāšār* oraz *ʾādām*, *mężczyznę* (Westermann C., 1997a, s. 35). Orant aktem ufnego powierzenia się Bogu (w. 2) odpowiada na zagrożenie, które odczuwa z jego strony, stąd definiuje go jako wroga (por. w. 3: *moi wrogowie*,

hbr. *šōrēray*). Rozwijając obraz swoich przeciwników, modlący przedstawia ich przez fizyczny aspekt człowieka (w. 5b): *Co uczyni mi ciało (bāsār)?* Zanim jednak to uczyni, da wyraz swojej wytrwałej ufności pokładanej w Bogu (w. 5a): *W Bogu, którego słowo wielbię, w Bogu składam ufność*. Powtarzając ten akt ufności (w. 12), a przez to czyniąc go niezachwianym, z odcieniem pewnego triumfu, mówi o swoich przeciwnikach, używając terminu *ʾāḏām*: *Co uczyni mi człowiek (ʾāḏām)?* (Ravasi G., 1996, s. 134. 138. 142).

Sposób użycia *bāsār* w Ps 56 ze względu na jego łączność z terminami *ʾēnōš* i *ʾāḏām* podkreśla jego kolektywny aspekt – każdy człowiek jest *ciałem*. Człowiek w Ps 56 jest odbierany przez swoją fizyczność, która okazuje się manifestacją wrogości. Ufne zwróceniem się ku Bogu odkrywa nowy aspekt fizyczności, staje się ona ludzka, *ʾāḏām*, tzn. staje się fizycznością zależną od Boga, bo to w akcie stwórczym proch ziemi stał się *ʾāḏām* (por. Rdz 2, 7).

Biblijne użycie tego terminu w odniesieniu do człowieka charakteryzuje się trzema cechami. Po pierwsze, *bāsār*, pojęte nawet jako *skóra*, nie wskazuje na oddzielenie od drugiego człowieka, ale może nabierać znaczenia pokrewieństwa (zob. raz jeszcze Rdz 2, 23 i do tego w. 24 oraz Kpł 18, 6; 25, 49; Iz 58, 7). To tłumaczy dobrze udokumentowane w ST (ponad 30 razy) występowanie zwrotu *kol bāsār*. Za jego pomocą zostaje wyrażona idea solidarnej całości osób tworzących ludzkość (por. np. Iz 40, 5; 49, 26), jak i istot żywych (por. np. Rdz 9, 11. 15. 17). Po wtóre, *bāsār* w odniesieniu do człowieka sugeruje obecność w nim pewnej wewnętrznej słabości, kruchości i upadku (por. np. Rdz 6, 12; Ps 78, 39; Iz 40, 6). Jednak tego stanu człowieka nie należy utożsamiać z ideami dualistycznymi; teksty biblijne nie traktują ciała ludzkiego jako źródła albo zasady zła. Parafrazując myśl Rudolfa Bultmanna, i tu pojawia się trzecia cecha *bāsār*, biblijny człowiek, nie mając *bāsār*, a będąc *bāsār*, jest stale w kondycji stworzenia, co go odnosi do swojego stwórcy (Bultmann R., 1951, s. 194). Innymi słowy, antropologia biblijna zna tylko tę dialektykę: stworzenie–stwórca, a nie – dusza–ciało czy duch–materia.

Właśnie na linii stworzenie–stwórca kształtuje się teologiczne znaczenie tego terminu. Odróżnia go to od terminu *rûʾh*, a czyni podobnym do *neṗeš*. Mimo antropomorficznego myślenia o Bogu, jakie prezentuje ST, nigdy o Nim nie mówi *bāsār* ani *neṗeš* (Bratsiotis P.N., 1998, s. 330).

Bāsār wyraża organiczny, łączący człowieka ze światem roślin i zwierząt komponent antropologii biblijnej. Nośnikiem нефизycznych atrybutów człowieka, jego otwarcia „ku górze”, jest *rûʾh* (Wolff H.W., 1993, s. 57–60; Le-mański J., 2016, s. 64–69). Jednak jego pierwsze pojawienie się na kartach Biblii, Rdz 1, 2, a potem w wielu innych jej miejscach, odnosi się do „ducha Pana”, zwłaszcza kiedy jest mowa o udzieleniu „ducha” człowiekowi. Słownikowe jego znaczenia to: *powiew, wiatr* (Rdz 3, 8; Wj 10, 13; Iz 7, 2),

w konsekwencji *oddech* (Rdz 41, 8), a także samo *życie* (Rdz 45, 27; Sdz 15, 19). *Rū^{ah}* nie przynależy się stworzeniu jako coś immanentnego, ale jest zewnętrzną stwórczą siłą, specyficznym darem bożym dla różnych stworzeń (np. Hi 33, 4; 34, 14-15; Ps 33, 6; 51, 12-13). Stąd antropologia biblijna za jego pomocą opisuje wyjątkowe uzdolnienia, charyzmaty, natchnienie prorockie (Wj 28, 3; 2Krl 2, 9. 15; Iz 11, 1–10; 29, 24). Może on wyrażać także myśli, emocje i uczucia (Rdz 26, 35: smutek; 1Krl 21, 5: przygnębienie; Sdz 8, 3; Iz 25, 4; Ez 3, 14; Hi 15, 13: złość / gniew), cierpliwość (Prz 16, 32; 29, 11) i odwagę (Lb 27, 18; Joz 2, 11; 5, 1; Prz 18, 14), jak i brak cierpliwości (Hi 21, 4; Prz 14, 29), a nawet złe skłonności (Oz 4, 12). W niektórych aspektach jego pole semantyczne pokrywa się z zakresem znaczeniowym takich hebrajskich terminów, jak: *lēb* (podstawowe jego znaczenie to *serce*, jednak w niektórych kontekstach oznacza *myśl*, *wolę*, por. np. Wj 28, 3), *kilyāh* (*nerki*, ale też *wola*, *emocje*, por. np. Jr 11, 20) czy *kābēd* (*wątroba*, a także *emocje*, *uczucia*, *życie*, por. Lm 2, 11). Terminy: *lēb*, *kilyāh* i *kābēd* w swoim podstawowym znaczeniu odnoszą się do organów wewnętrznych człowieka, lecz ich użycie w wielu kontekstach wskazuje na to, że odnoszą się do świata ludzkich uczuć i przeżyć (Janowski B., 2019, s. 143. 148–157). To zachodzenie na pola znaczeniowe innych terminów przy jednoczesnym silnym powiązaniu terminu *rū^{ah}* ze sferą boskiej aktywności wobec człowieka znalazło wyraz w opinii Daniela Lys'a o jego *teoantropologicznym* znaczeniu (1962, s. 336; za nim Wolff H.W., 1993, s. 57). I choć podkreśla ono, znaczenie, nowy wymiar biblijnego człowieczeństwa: otwarcia ku Bogu, to jednak należy równocześnie zauważyć, że nie pozwala to na sformułowanie tezy o obecności w antropologii biblijnej dualizmu ciało–duch. Dzieje się tak mimo obecności licznych tekstów, w których kontrapozycja między *bāsār* a *rū^{ah}* jest oczywista. *A Egipcjanie to człowiek (ādām), a nie bóg, konie ich – ciało (bāsār), a nie duch (rū^{ah})* (Iz 31,3) ten i temu podobne teksty nie mają na celu wyrażenia charakteryzującej koncepcji dualistycznej opozycji między tym, co materialne a tym co duchowe. Są one raczej ekspresją dialektyki między ograniczonością i przechodniością stworzenia, a nieograniczoną mocą Boga, całkowitego suwerena i stwórcy: 2 Krl 32, 8; Hi 12, 10; 33, 4; Ez 11, 19; 36, 26 (Scharbert J., 1966, s. 80).

Człowiek sam w sobie będąc *bāsār*, albo jak za chwilę to zostanie udokumentowane *nepēš*, jest skazany na niemoc, upadek. Nie jest jednak istnieniem skierowany ku sobie samemu. Jest otwarty, a otwarcie ma charakter wertykalny; zdolny do utrzymania relacji z Bogiem, który podtrzymuje jego naturalną słabość i sprawia, że kondycja cielesna (*bāsār*) raz po raz zostaje przekraczana przez udzielenie Bożego ducha (*rū^{ah}*).

Trzeci z terminów, *neṣeš*, trzymając się opinii Clausa Westermanna, w niewielu tekstach biblijnych ma konotację, którą przeciętny współczesny czytelnik Biblii łączyłby ze słowem „dusza” (Westermann C., 1997b, s. 752). Stąd egzegeci nader często protestują przeciwko takiemu sposobowi jego tłumaczenia, gdyż narzuca ono współczesnym czytelnikom nowożytnie rozumienia tego pojęcia, czym zaprzecza się wizji antropologicznej autorów starotestamentalnych, a nie ją adekwatnie wyraża (Seebass H., 1998, s. 508–510; Lemański J., 2018, s. 11–66).

Termin charakteryzuje szeroka gama znaczeń (Koehler L., 2008, 6155). *Neṣeš* to najpierw *gardło* (Iz 5, 14; Hi 2, 5; Prz 25, 22: w odniesieniu do apetytu), *szyja* (1 Sm 28, 9; Ps 105, 18;), *tętnica* (Kpł 17, 11; Pwt 12, 23; Lm 2, 12: w odniesieniu do krwi i jej pulsowania), *oddech* (Rdz 1, 20; 2, 7; Jon 2, 5), a potem – w drodze ewolucji znaczeniowej – także *życie* (Wj 21, 23-24; 1Krl 20, 39; 2 Krl 1, 13; Est 7, 3; 1Krl 3, 11; Jon 4, 3), *osoba* (Kpł 17, 10; 23, 30; Prz 3, 22), *ja* (jako wyraz osobowości ogólnie por. Ps 16, 9; w roli zaimka osobowego por. np. Lm 3, 17. 24), czy nawet *uczucie tęsknoty* lub *głodu* (Wj 15, 9; Pwt 12, 15. 20). Termin *neṣeš*, przyjmując formy morfologiczne obu rodzajów, jest podmiotem różnych odczuć: brzydzi się (Lb 21, 5; Ez 23, 18), nienawidzi (2 Sm 5, 8), gniewa (Sdz 18, 25), kocha (Rdz 44, 30), smuci (Jr 13, 17). Może nade wszystko „umrzeć”, tj. wyjść z ciała (Lb 23, 10; Sdz 16, 30) i do niego powrócić (1Krl 17, 21–22). Choć *neṣeš* mieszka w ciele (Pwt 12, 23), to zarazem wyraźnie się od niego różni (Iz 10, 18; Ps 84, 2). Nie chodzi jednak o kontrast czy przeciwstawienie, ale o paralelizm (zewnątrzną i wewnętrzną stronę człowieka). Ciało (*bāšār*) reprezentuje cielesną stronę człowieka (Rdz 40, 19) i w tym wymiarze odróżnia go od Boga (Ps 78,3 9), a tym samym stanowi ekwiwalent ludzkiej natury jako takiej (Rdz 6, 12).

Z *rūḥ* termin *neṣeš* współdzieli dwa znaczenia: *oddech* i *życie*. Jednak w odróżnieniu od niego, który bardzo często (około 140 razy) pojawia się w związku frazeologicznym z terminami odnoszącymi się do Boga, *technienie / duch Boga*, wykazując w ten sposób swoje głębokie teologiczne znaczenie, *neṣeš* rzadko występuje w takich powiązaniach i nie ma tak silnych teologicznych konotacji, zob. np.: Jr 5, 9. 28; 6, 8 (Westermann C., 1997b, s. 756–759; Tengström S., 1990, s. 375n). Ten fakt podkreśla antropologiczne znaczenie *neṣeš*, który na równi z *rūḥ* wskazuje duchowy wymiar człowieka. Oba terminy różnią się jednak zakresem: *neṣeš* wyraża całą osobę, podczas gdy *rūḥ* jej wnętrze (Tengström S., 1990, s. 375). *Neṣeš* jest pod ciągłym wpływem ludzkiej cielesności, dlatego, kiedy człowiek jest głodny, jego *neṣeš* jest próżna (Iz 29, 8), a lud na pustyni skarży się, że jego *neṣeš* jest wyschła (Lb 11, 6) i ta sama *neṣeš* raduje się przyjemnościami stołu (Iz 55, 2). To uzasadnia wyrażoną już na początku tego fragmentu

opinię o konieczności zweryfikowania tych wszystkich tłumaczeń, które pośpiesznie, niewystarczająco, a nawet wprowadzając dezorientację, oddają ten hebrajski termin za pomocą greckiego *psychē*.

Zakres znaczeniowy terminu, ale przede wszystkim integralna wizja człowieka za nim stojąca, pozwalają autorom biblijnym na jego synonimiczne użycie w miejsce *bāšār* (por. np. Hi 14, 22; Ps 16, 9-10; 63, 2 i inne). Uwidacznia się to zwłaszcza w tych tekstach biblijnych, w których oba terminy pojawiają się w wyrażeniach: *kol-nepēš* i *kol bāšār* (por. Rdz 9, 10-17, gdzie oba wyrażenia przeplatają się wielokrotnie). Wynika stąd, że oba wyrażenia nie odnoszą tworzących je terminów do różnych części lub różnych aspektów ludzkiej struktury (inaczej niż z parą *nepēš – rū^{ah}*) i dopiero wówczas jako pewna suma opisywałyby w pełni człowieka. Każdy z nich opisuje człowieka w jego totalności: człowiek, jak już zostało to zauważone, nie ma *bāšār*, lecz jest *bāšār*, ale też człowiek nie ma, lecz nią jest.

2. Terminy: *bāšār* i *rū^{ah}* w księgach niezawierających terminu *nepeš*

Przedstawione powyżej znaczenie i spójność trzech terminów w oddaniu starotestamentalnej koncepcji człowieka nakazuje przemyśleć sytuację antropologiczną ksiąg, w których brakuje jednego z nich, *nepeš*. Jak już zostało to zauważone we wstępie, nie chodzi tylko o sprawę statystycznego braku. Jest to problem szerszy, obrazu człowieka w tych księgach. W niniejszym opracowaniu nie chodzi jednak o danie całościowej odpowiedzi na pytanie *kim jest człowiek* w: Ezd, Ne, Dn, Jl, Ab, Na, So i Ml, w których *nepeš* jest nieobecny. Przedmiotem zainteresowania jest sytuacja statystyczna *bāšār* i *rū^{ah}* we wskazanych księgach, ale także ich antropologiczne znaczenie, biorąc pod uwagę różnorodność znaczeń każdego z nich, co zostało omówione wcześniej.

Termin *bāšār* w ST pojawia się około 270 razy. Najwięcej, bo aż 61 razy, co stanowi piątą część jego wystąpień, pojawia się w Kpł. Na drugim krańcu, brak jego obecności, znajdują się księgi: Joz, Rt, Ezd, Est, Pnp, Am, Ab, Jon, Na, Ha, So, Ml. W tej ostatniej grupie znajdują się księgi, w których brakuje także *nepeš*. Ezd, Ab, Na, So, Ml. W innych księgach, należących do grypy ksiąg bez *nepeš*, ilość wystąpień *bāšār* jest na poziomie jednej lub dwóch atestacji: Ne 5, 5; Dn 1, 15; 10, 3; Jl 3, 1; w czym księgi te są podobne do Lm (x1), Oz (x1) czy Mi (x1).

Drugi z terminów, *rū^{ah}*, występuje w całej BH prawie 380 razy. Najczęściej termin pojawia się w Iz i Ez, odpowiednio 51 i 52 razy. Jest nieobecny w: Kpł, Rt, Est, Pnp, Ab, Na, So (w trzech ostatnich księgach brakuje

także *nepeš*). W grupie ksiąg bez *nepeš* występowanie *rû^aḥ* sytuuje się na niskim poziomie: cztery razy w Dn (2, 1. 3; 8, 8; 11, 4), trzy razy w Ml (2, 15 (x 2). 16), pod dwa razy w Ezd (1, 1. 5), Ne (9, 20. 30) i Jl (3, 1. 2). Podobne wyniki statystyczne mają np. Ag (x4), Pwt (x3) czy Kpl (x1). Biorąc pod uwagę objętość ksiąg, należy odnotować wysoki procent obecności terminu w Ml w stosunku do innych ksiąg.

Przedstawione zestawienie przede wszystkim uwidacznia sytuację nieobecności kluczowych terminów antropologii biblijnej w księgach Ab, Na, So, co w oczywisty sposób stawia pytanie o obraz człowieka w tych księgach. Jednocześnie świadomość, że *bāšār* i *rû^aḥ* są nie tylko terminami antropologicznymi, ale mogą się odnosić do zwierząt, a nawet Boga, przy niskiej ilości wystąpień tych terminów w księgach bez obecności *nepeš*, obliuguje do bliższego przyjrzenia się ich znaczeniom w poszczególnych księgach.

2.1. Terminy: *bāšār* i *rû^aḥ* w Ezd-Ne

Refleksja nad terminologią antropologiczną w Ezd i Ne musi brać pod uwagę pierwotną jedność obu ksiąg, która uległa rozluźnieniu dopiero pod koniec II wieku po Chr. Wzięcie pod uwagę tej sytuacji „wzmacnia” znaczenie brak terminu *nepeš*. Obecność dwóch pozostałych terminów wygląda następująco: *bāšār* w Ezd-Ne występuje dwa razy (Ne 5, 5), *rû^aḥ* – cztery (Ezd 1, 1. 5; Ne 9, 20. 30).

Ne 5, 5, jedyny w Ezd-Ne werset, w którym dwukrotnie występuje *bāšār*, należy do jednostki literackiej mającej swój początek w Ne 5, 1, a zakończenie w Ne 5, 19. Jej treścią są społeczne działania Nehemiasza podejmowane w kontekście trudności związanych z odbudową murów Jerozolimy (Wróbel M., 2010, s. 163–165). Werset piąty jest zakończeniem małej podjednostki (ww. 1–5), w której głos zabiera zniecierpliwiona ponoszonymi obciążeniami społeczność mieszkańców miasta (Young P.Y., 2017, s. 68). Wśród podnoszonych problemów na czoło wysuwa się konieczność oddawania pod zastaw żywności potomstwa (w. 2). W w. 5 sytuacja się radykalizuje, chodzi już nie tylko o zastaw, ale ze względu na niemożliwość wykupu zastawu synowi i córki stają się niewolnikami: *oto my oddajemy w niewolę synów naszych i córki nasze*. Goryczy sytuacji dodaje fakt nierówności między mieszkańcami miasta w ponoszeniu obciążeń. Jest grupa, która nie przeżywa tych trudności, a los jej potomstwa jest odmienny od losu lamentującego zgromadzenia (por. w. 1 i 6). Właśnie tę sytuację nierówności sygnalizuje początek w. 5 i tu pojawia się dwukrotnie termin *bāšār*. *A przecież jak ciało braci naszych (kibšar ʾaḥēnū), jest i ciało nasze (bāšārēnū); jak synowie ich, są i synowie nasi, a jednak oto my oddajemy w niewolę synów naszych i córki nasze...*

Termin ewidentnie ma znaczenie antropologiczne – za jego pomocą zostaje oddany równy status obu grup tworzących jedną społeczność. Fakt przynależności do jednej społeczności podkreśla sposób, w jaki napełnieni goryczą ubodzy mieszkańcy miasta mówią o bogatych: *bracia nasi*, jednocześnie, mówiąc o sobie: *ciało nasze* nie opisują drugiej grupy jako *ciało ich* (por. *synowie ich* – synowie nasi w dalszej części tego samego wersetu), co mogłoby sugerować podział, a nawet wrogość. Wspólnota obu społeczności zostaje przede wszystkim wyrażona poprzez termin *bāšār*. Jego użycie ma konkretny fizyczny aspekt i jest motywowane faktem, że społeczność wewnętrznie jest podzielona przez dostęp do żywności (por. w. 3), która karmi ciało. To metaforyczne znaczenie *bāšār* w Ne uwidacznia się jeszcze bardziej, kiedy weźmie się pod uwagę, że w Ne 9, 37 występuje termin *gūwiyyāh* (ciało), którego znaczenie pokrywa się w części ze znaczeniem *bāšār*.

Sposób użycia terminu: jego kontekst i morfologia (*ciało nasze*) zbliżają go bardzo do tych miejsc w ST, w których jest wyrazem relacji fizycznych. Najczęściej dzieje się to w zwrotach: *moja/twoja kość i ciało* por. np.: Rdz 2, 23; 29, 14, czy *twoje/nasze ciało*, por. np. Rdz 37, 27; Iz 58, 7 (Gerleman G., 2012, s. 284–285).

Dwa pierwsze wystąpienia terminu *rû^{ah}* mają miejsce już na początku Ezd. Księgę otwierają słowa: *W pierwszym roku Cyrusa, króla perskiego, dla wypełnienia słowa JHWH z ust Jeremiasza, pobudził (hē^{ir}) Jhwh ducha Cyrusa (et-rû^{ah} kōreš), króla perskiego i ogłosił w całym królestwie swoim także na piśmie (1,1). W w. 5 czytamy: Podnieśli się naczelnicy rodów Judy i Beniamina, kapłani i lewici, każdemu pobudził (hē^{ir}) Bóg ducha jego (et-rû^{ah}), aby ruszyli i zbudowali dom Jhwh w Jerozolimie. Są one włączone w opis wydarzeń związanych z objęciem panowania w Babilonie przez Cyrusa, króla perskiego i stanowią wstęp do opisu wydarzeń związanych z powrotem grupy repatriantów do Jerozolimy (Young P.Y., 2017, s. 80–119).*

W obu wersetach *rû^{ah}* występuje w związku frazeologicznym z czasownikiem w koniugacji *hifil* o rdzeniu *ʿwr, obudzić, pobudzić*, którego podmiotem jest Bóg. Identyczne związki frazeologiczne występują także w 2 Krn 36, 22, Jr 51, 11 (zob. także 1 Krn 5, 26; 2 Krn 21, 16). W tych miejscach termin ukazuje swoje dynamiczne, tzn. wynikające z zewnętrznej interwencji, teandryczne znaczenie; *rû^{ah}*, będąc centrum człowieka, jest miejscem pobudzającego, inspirującego do podjęcia określonego działania (1, 1: ... dla wypełnienia słowa JHWH z ust Jeremiasza; 1, 5: ... aby ruszyli i zbudowali dom Jhwh w Jerozolimie), przy tym działania jednoznacznie ukierunkowanego przez samego Boga (Albertz R. and Westermann C., 2012, s. 1112). *Rû^{ah}* w jednakowy sposób jest obecny i działa w Cyrusie, królu perskim (w. 1), jak i Żydach: naczelnikach, kapłanach i lewitach (w. 5). Jego

obecność w człowieku nie jest uwarunkowana przynależnością do określonej społeczności narodowej czy etnicznej ani nawet religijnej.

Wersety Ne 9, 20. 30 są kolejnymi, w których pojawia się termin *rû^aḥ*. Należą one do tej samej jednostki literackiej mającej swój początek w Ne 9, 1, a koniec w w. 37 tego samego rozdziału. Tekst opowiada o sprawowanej w Jerozolimie przez zgromadzonych synów Izraela liturgii pokutnej (w. 1). Znaczną część tej narracji, ww. 6–37, wypełnia bogata w nawiązania do Pięcioksięgu modlitwa, która ma charakter dziękczynny (Becking B., 2011, s. 87–89). Otwiera ją wezwanie do nieustanego błogosławienia Boga (w. 5b). W modlitwie zostają zebrane i przypomniane zgromadzonemu ludowi akty życzliwości Boga wobec Jego ludu, wśród których raz po raz przypomina się o niewierności ludu Bożego: w. 16n. 18. 26. 28n. 30. 34n (Wróbel M., 2010, s. 198–202). Werset 20a wspomina jedno z takich dobrodziejstw, używając terminu *rû^aḥ*: ***I Ducha Twego dobrego (wərûḥāḳā haṭṭôḃā^h) dałeś dla pouczenia ich.*** Kolejne użycie terminu w w. 30 nie znajduje się w kontekście czystej modlitwy dziękczynnej: *I znościeś [cierpliwiej] ich przez lat wiele i upominaleś ich **przez Ducha Twego (bərûḥāḳā)** ręką proroków Twoich, a nie usłuchali. Wydałeś ich przez rękę ludów ziemi.*

W obu tekstach termin jest powiązany z sufiksem 2 osoby liczby pojedynczej, który odnosi się do Boga. Wskazuje to na teologiczne znaczenie terminu (Albertz R. and Westermann C., 2012, s. 1112). Jego antropologiczny aspekt pojawia się tam, gdzie zostaje on włączony w serię aktów życzliwości Boga wobec swojego ludu: np. ww. 7n (przymierze z Abrahamem), ww. 9–11 (wyzwolenie z Egiptu), ww. 13–14 (dar Prawa na Synaju), w. 15 (manna i woda na pustyni), w. 19 (słup dymu i ognia jako drogowskaz w drodze przez pustynię), ww. 22–25 (zawładnięcie Kanaanem), ww. 29. 30. 31 (cierpliwość i miłosierdzie). Termin użyty w teologicznym znaczeniu oznacza ukrytą przed sensorycznym poznaniem człowieka siłę, poprzez którą Bóg oddziałuje na człowieka.

2.2. Terminy *bāšār* i *rû^aḥ* w Dn

Pierwszy z terminów w Dn występuje dwukrotnie. Szersze konteksty literackie obu wystąpień są podobne, ich uwarunkowaniem jest spożywanie lub nie pewnych typów pokarmów. Po raz pierwszy *bāšār* pojawia się w Dn 1, 15: *I na koniec dziesięciu dni okazał się **wygląd ich lepszy (mar²ēhem tōḃ)** i **tlustość ciała (ûḃərî²ē bāšār)** większa niż wszystkich młodzieńców, którzy spożywali potrawy królewskie. Po raz drugi – w Dn 10, 3: *Potraw wybornych nie jadłem i **mięso (ûḃāsār)** i wino nie weszły do ust moich, wcale się nie namaszczałem aż się wypełniły trzy tygodnie.* W pierwszym fragmencie termin ma znaczenie antropologiczne i odnosi się do wyglądu*

grupy młodzieńców izraelskich (por. Dn 1, 3) poddanych próbie na dworze króla Nabuchodonozora (Parchem M., 2008, s. 182). W Dn 10, 3 wspomniany obok potraw wybornych i wina występuje w swoim podstawowym znaczeniu: *mięsa* jako składniku menu. Tylko zatem w pierwszym wypadku termin zostaje użyty w znaczeniu antropologicznym.

Związek frazeologiczny ***tlustość ciała*** (*ûḇarîʔê bāšār*) pojawia się w Rdz 41, 2, gdzie odnosi się do wyglądu zwierząt, a dokładnie krów: *I oto z rzeki [Nilu] wychodzi siedem krów o pięknym wyglądzie* (*yəpōt mar^{eh}*) ***i tlustym ciele*** (*ûḇarîʔôt bāšār*) *i pasły się wśród trzciny*. Z punktu widzenia morfologicznego wyrażenia różnią się rodzajem męskim (Dn) lub żeńskim (Rdz) przymiotnika *ḇarîʔ*, który w obu wypadkach występuje w liczbie mnogiej, będąc zależny od grupy, do której się odnosi: w Dn do grupy młodzieńców, w Rdz – stada krów. Wyrażenia są poprzedzone innymi związkami frazeologicznymi, które odnoszą się do wyglądu zewnętrznego obserwowanych grup: w Rdz jest wyrażenie *yəpōt mar^{eh}*, a w Dn – *mar^{ehem} tōḇ*. Oba podkreślają wygląd zewnętrzny w odróżnieniu od fizycznej kondycji czy to krów, czy młodzieńców. W obu tekstach rzeczownik *bāšār* zachowuje swoje podstawowe znaczenie *mięso/ciało* bez rozróżnienia, czy chodzi o ciało zwierząt czy ludzi. Staje się to tym bardziej oczywiste, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że między rzeczownikiem a poprzedzającym go przymiotnikiem nie zachodzi zwyczajowy związek syntaktyczny zgodności liczby i rodzaju, lecz przymiotnik występuje w *status constructus*. Ten rodzaj konstrukcji wskazuje na obecność *genitivum epexegeticum*, w której to konstrukcji rządzący nią rzeczownik, w obu wypadkach *bāšār*, zakreśla przestrzeń ujawniania się wyrażanej przez przymiotnik cechy, w tym wypadku *tlustość*. W Rdz 41, 2 i Dn 1, 15 tę przestrzeń stanowi *bāšār*, *ciało*, które w równym stopniu jest wewnętrznym fizycznym tworzywem zwierząt i ludzi. Kontekst potwierdza antropologiczne użycie terminu w Dn 1, 15.

Obecność *rû^{ah}* w Dn charakteryzuje użycie w stałych związkach frazeologicznych. Pierwszy z nich jest obecny w Dn 2. Związek tworzą czasownik (orzeczenie) o rdzeniu *p^{cm}* w formie osobowej (tu 3. osoba liczby pojedynczej rodzaju żeńskiego) i rzeczownik (podmiot) *rû^{ah}* z zaimkiem 3. (w. 1) lub 1. (w. 3) osoby liczby pojedynczej rodzaju żeńskiego. Czasownik w hitpaelu (w. 1) i nifalu (w. 3) przybiera sens zwrotny: *stać się/czuć się niespokojnym* (Koehler L., 2008, 7486). Podobny związek syntaktyczny występuje w Rdz 41, 8 (por. także Sdz 13, 25).

Dn 2, 1: *W drugim roku panowania Nabuchodonozor miał sny. I stał się niespokojny duch jego* (*wattīṭapā^{em} rūḥô*) *i sen jego opuścił go*.

Dn 2, 3: *Powiedział do nich król: «Sen śniłem i stał się niespokojny duch mój* (*wattippā^{em} rūḥî*), *aż pozna ten sen»*.

Początek Dn 2 podejmuje znany już z Dn 1 wątek snów i ich autorytatywnej wykładni (por. np. Dn 1, 17; 2, 3; 4, 2). Przedstawiona w Dn 2 historia króla Nabuchodonozora poprzez paralele w literaturze starożytnej (Jastrow M., 1905, s. 954–956; Pritchard J., 1958, s. 76. 449. 451 i inne; Parchem M., 2008, s. 195–197) i samej Biblii (Lb 12, 6-8; 1 Sm 28, 6; 1 Krl 3, 11-15 i inne) wskazuje na znaczenie, jakie przypisywano snom, a zwłaszcza snom władców, i w konsekwencji ich wykładni przez wyspecjalizowane w tym osoby. Waga snów i powiązana z nimi tajemniczość budzą niepokój, tym bardziej że w przekonaniu starożytnych sny są drogą interwencji bożej. To właśnie w celu opisanego tego stanu niepokoju człowieka wobec niejasnego bożego przesłania zostaje dwukrotnie, najpierw w narracji (w. 1), potem w wypowiedzi samego Nabuchodonozora (w. 3), użyty termin *rû^{ah}*. Król komunikuje swoim poddanym najgłębszy swój niepokój. Jest to niepokój, który rodzi się wobec spraw bożych i w przestrzeni człowieczeństwa, do której ma dostęp tylko bóstwo. Użycie *rû^{ah}* jest w tekstach teandryczne.

Drugi ze związków jest wyrażeniem przyimkowym, w którym termin *rû^{ah}*, w *status constructus*, jest powiązany z rzeczownikiem *haššāmāyīm* i są poprzedzone liczebnikiem cztery zespolonym z przyimkiem *l*:

Dn 8, 8: *I koziół urósł niezmiernie, kiedy on był w pełni sił, został złamany wielki róg i wyszły wspaniałe cztery na jego miejscu ku czterem wiatrom nieba* (*l^aarba^c rûhôt haššāmāyīm*).

Dn 11, 4a: *I gdy on wystąpi, zostanie złamane jego państwo i zostanie podzielone na cztery wiatry nieba* (*l^aarba^c rûhôt haššāmāyīm*)... .

Podobny związek frazeologiczny występuje także np. w: 1 Krn 9, 24; Za 2, 10; 6, 5 i innych. Znaczenie terminu w tych tekstach jest wynikiem późniejszego jego rozwoju i oderwania od jednego z jego podstawowych, nieantropologicznych, znaczeń: *dynamizmu towarzyszącego powiewowi wiatru*, por. np.: Hi 1, 19; Ps 148, 8; Ez 17, 21 (Albertz R. and Westermann C., 2012, s. 1204).

Refleksja nad obecnością *rû^{ah}* w Dn otwiera jeszcze jedno pole do poszukiwań antropologicznych w tej księdze. Przywołane cztery teksty nie uwzględniają obecności terminu w aramejskich fragmentach Dn (Parchem M., 2008, s. 40–48), w których pojawia się ponad 10 razy: 2, 35; 4, 5. 6. 15; 5, 11. 10. 14. 20; 6, 4; 7, 2. 15. W tych tekstach termin ujawnia swoje różnorakie znaczenia, najpierw podstawowe, naturalne: *wiatru* (por. 2, 35), potem te będące wynikiem jego dalszego rozwoju: *Bożego tchnienia zamieszkującego w człowieku i poruszającego go* (Dn 4, 5. 6. 15; 5, 11. 14) oraz *wnętrza człowieka inspirującego ludzkie działanie* (5, 12. 20; 6, 4; 7, 15). Większość wystąpień odnosi się do osoby Daniela, w kontekście jego roli interpretatora woli oznajmianej władcom. Na uwagę zasługują fakt, że

w Dn 4, 5. 6. 15; 5, 11. 14 termin pojawia się w wyrażeniu, które ma charakter politeistyczny: *duch świętych bogów, rû^āḥ ʾēlāhîn qāddîšîn*. Jego obecność nie budzi zdziwienia, ponieważ znajduje się w kontekście wypowiedzi wychodzących z ust królów: Nabuchodonozora (por. Dn 3, 31-35) i Baltazara (por. Dn 5, 7-16). Dwukrotnie termin występuje w wyrażeniu *rû^āḥ yattîrā?* *duch nadzwyczajny* (por. Dn 5, 12; 6, 4), które odnosi się do niezwykłych przymiotów Daniela (Parchem M., 2008, 331n).

Z kolei *bāšār* obok przywołanych powyżej fragmentów hebrajskich występuje także i w tych aramejskich: 2, 11; 4, 9; 7, 5. W tekstach termin zachowuje znaczenie, znane z hebrajskich fragmentów Dn i innych części ST. W dwóch tekstach: Dn 2, 11 i 4, 9 ma sens metaforyczny i kolektywny. W Dn 2, 11 termin ze względu na kontekst ma sens negatywny: *ciało*, którym jest każdy człowiek, wskazuje na przynależność do świata cielesnego, a więc śmiertelnych ludzi, różnego od świata bogów: *...nikogo nie ma, kto stanąłby przed królem, chyba że bogowie, którzy mieszkania z cielesnym* (*ʿim-biśrā^ʾ lā^ʾ*) *nie mają*. W Dn 4, 9 termin odnosi się do przedstawicieli świata fauny: zwierząt polnych i ptaków, które traktują drzewo jako źródło pokarmu: *...pod nim [drzewem] szukały cienia istoty polne i w gałęziach jego żyły ptaki niebieskie i z niego jadło wszelkie ciało* (*kol-biśrā^ʾ*).

Kolejny tekst, Dn 7, 5, stanowiący część jednostki literackiej charakteryzującej się pełnymi ekspresji obrazami apokaliptycznymi (Porteous N., 1979, s. 95–102, Parchem M., 2008, s. 438–444), używa *bāšār* w sposób niejednoznaczny. Druga z czterech bestii wynurzających się z morza otrzymuje enigmatyczny rozkaz: *Powstań, pożeraj mięsa mnogość* (*bāšār šaggī^ʾ*). Rozkaz harmonizuje z jej przerażającym i enigmatycznym opisem, w którym przez słowa: *pomiędzy jej [bestii] zębami trzy żebra*, zostaje podkreślona jej mięsożerność, agresywność, właściwe niedźwiedziowi (Porteous N., 1979, s. 105). *Bāšār* zachowuje tu swoje podstawowe znaczenie: *mięso*, bez możliwości rozróżnienia czy chodzi o mięso zwierząt, czy ludzi.

2.3. Terminy *bāšār* i *rû^āḥ* w J1

Edytorzy współczesnych tłumaczeń J1, idąc za dość ugruntowanym konsensusem, dzielą księgę na dwie części: roz. 1–2 i 3–4. Ten tradycyjny pogląd we współczesnych badaniach stał się przedmiotem dyskusji i wielu badaczy wskazuje, że jednostka literacka obejmująca J1 3, 1-2, w których występują terminy: *bāšār* i *rû^āḥ*, rozpoczyna się już w J1 2, 18 i ma swój koniec w J1 4, 21 (Crenshaw J. L., 1995, s. 163–164; Lemański, 2006, s. 33n; Jeremias J., 2007, s. 41).

Ogłoszone w części pierwszej księgi uwolnienie (1, 13-2, 17) od naturalnej katastrofy (1, 2-12) przynosi owoce w postaci dóbr doczesnych i szczęścia (2, 18-27). Jednak właściwe dobro, jakie przynosi boże błogosławieństwo, to uniwersalne wylanie ducha w dniu Pańskim, które zostaje ogłoszone na początku rozdziału trzeciego (Crenshaw J.L., 1995, s. 164; Toffelmire C.M., 2016, s. 142): *I stanie się potem: wyleję ducha mego* (ʿešpōkʿ ʿet-rûhî) **na każde ciało** (ʿal-kol-bāšār) i będą prorokować synowie wasi i córki wasze, starcy wasi sny będą śnili, młodzieńcy wasi widzenia będą widzieli. *I także na sługi i na służebnice w dniach owych wyleję ducha mego* (ʿešpōkʿ ʿet-rûhî) J1 3, 1-2. Jest ono wynikiem odnawiającego działania Bożego, które obejmuje zdewastowane pola Judy (J1 2, 24), utracony honor (por. J1 2, 26), a teraz całą społeczność (Crenshaw J. L., 1995, s. 164). W tym ostatnim kontekście pojawiają się oba terminy.

Wyrażenie: *wyleję ducha mego* tworzy inkluzję, występując na początku w. 1i w zakończeniu w. 2. Podkreśla to literacką jedność obu wersetów. Czasownik *špk* w swoim podstawowym znaczeniu wskazuje na czynność obfitego, nadmiernego, wylania płynu (np. wody, krwi i innego rodzaju płynów, lub składanej ofiary; por. np. Rdz 9, 6; 37, 22; Wj 29, 12; Kpł 4, 7. 18. 25. 30. 34; Ps 79, 3. Pojawia się także w kontekście metaforycznym i przy jego pomocy w połączeniu z terminami antropologicznymi (np. dusza, serce i inne) opisuje się uczucia człowieka; por. np. 1 Sm 1, 15; Ps 42, 5; 62, 9; 102, 1.

Termin *rû^ah* ujawnia swoje znaczenie znane z innych tekstów np.: Iz 32,15 czy Ez 39,29. Jest w nich mowa o nowej witalności członków społeczności ludu Bożego, która to witalność jest darem przychodzącym z góry, od Boga. W J1 3, 1. 2 *rû^ah* prezentuje to swoje teandryczne znaczenie: siły bożej udzielonej człowiekowi i penetrującej różną od *bāšār* sferę człowieczeństwa, jaką jest z kolei ludzki *rû^ah* (Lemański, 2020, s. 25n). Na Boga, jako podmiot czasownika *špk*, 1. osoba liczby pojedynczej, i sufiksu 1. osoby liczby pojedynczej, *duch mój*, wskazuje bezpośredni kontekst J1 2, 27: *I poznacie, że pośród Izraela Ja [jestem] i Ja JHWH [jestem] Bogiem waszym...*

Zakres doświadczenia działania Boga wyraża znane z innych miejsc ST wyrażenie *ʿal-kol-bāšār* (w. 1a). Początkowy jego uniwersalizm, wyrażenie może nabrać znaczenie *każdy*, zostaje jednak zawężony w w. 1b: *synowie wasi*, *córki wasze*, *starcy wasi*, *młodzieńcy wasi*. Odnawiające Boże działanie dokona się pośród społeczności Judejczyków (Crenshaw J.L., 1995, s. 164). To „nadużycie” terminu *bāšār* i wynikająca z tego konieczność jego „restrykcji” uwypukla znaczenie Bożego działania. Synowie, córki, starcy i młodzieńcy, członkowie społeczności Judejczyków, doświadczą stanu ducha różnego od bycia *bāšār*. Ten dotychczasowy stan wewnętrznej inercji, letar-

gu, uśpienia, martwoty ludu Bożego jest w kontraście do nowej kondycji, mającej swój początek w nowym, będącym na miarę aktu stwórczego, działaniu Boga (Gerleman G., 2012, s. 284). Nowa kondycja będzie się charakteryzować otwarciem członków społeczności Judy na Boga, takim otwarciem, dzięki któremu prorocy są nazywani *mężami*, w których mieszka duch, *ʾiš ʾāšer-rū^aḥ bō*; por. Lb 27, 18; Oz 9, 7 (Roth M., 2005, s. 65n). To działanie sprawia nie tylko zmianę kondycji religijnej: będą prorokować (*nibbəʾû*, w. 1b), śnić (*yaḥālōmûn*, w. 1c) i mieć widzenia (*ḥezyōnōt yirʾû*, w. 1 c), ale przede wszystkim poszerzenia wspólnoty ludu: *także na sługi i na służebnice* (*wəḡam ʿal-hāʿāḇādīm wəʿal-haššəpāḥōt*, w. 2). Wszyscy oni zostaną uzdolnieni do takiego nowego sposobu relacji z Bogiem, który może być jedynie wynikiem bezpośredniego poznania Jego woli (Roth M., 2005, s. 67; Lemański, 2006, s. 37–39).

2.4. Termin *rū^aḥ* w Ml

Bezpośredni kontekst literacki wersetów Ml 2, 15-16, w których trzykrotnie pojawia się termin *rū^aḥ*, stanowi trzecia wyrocznia zawierająca sprzeciw wobec małżeństw mieszanych i rozwodów (por. Ml 2, 10-16). Wersety 15 i 16, będące jej zakończeniem, charakteryzuje niepewna sytuacja tekstu, który w starożytnych tłumaczeniach LXX i Wlg jest różnie przekazywany. Wydaje się jednak, że ta komplikacja jest wynikiem trudności w odczytaniu przesłania obu wersetów i to zrodziło różne próby ich poprawienia (Zolli E., 1956; s. 305–311). Aktualna pozostaje w tej sprawie przedstawiona ponad wiek temu opinia Johna Smitha, według którego cała sekcja Ml 2, 10-16 jest jednym z najtrudniejszych fragmentów księgi, a nawet całego zbioru proroków mniejszych (Smith J.M.P., 1912, s. 46; Schart A., 2022, s. 83 i 86). Mimo trudności myśl tekstu nie jest jednak niejasna: Bóg odrzuca rozwody (ww. 14–16) i związki zawierane z kobietami pogańskiego pochodzenia (ww. 11–12). Motywacją tego jest zawarte z Izraelem „przymierze ojców”, por. w. 10 (Gibson J., 2016, s. 122–125). Teraz Bóg wzywa swój lud do wierności w relacjach małżeńskich i uważania rozwodu za zło (Smith J.M.P., 1912, s. 47). Ostatnie dwie myśli zostają szczególnie wyrażone w omawianych wersach: ¹⁵*I nie jedno uczynił? Nadmiaru ducha (ūšəʾār rū^aḥ) [udzielił] jemu [jednemu]. I czego to jedno pragnie? Potomstwa Bożego! Strzeżcie się w duchu waszym (wənišmartem bəruḥākem) i wobec żony młodości twojej nie postępuj zdradliwie!* ¹⁶*Ponieważ ktoś nie nawidząc oddalił [żonę] – mówi Jhwh, Bóg Izraela – pokrył przemocą ubiór swój. Mówi Jhwh Zastępów: Strzeżcie się w duchu waszym (wənišmartem bəruḥākem) i nie postępujcie zdradliwie!*

Powyższe wersety, będąc częścią dysputy otwartej w w. 10, stanowią rozwinięcie odpowiedzi danej przez proroka na problem odrzuconych ze strony Boga ofiar (por. w. 13). Odpowiedź proroka ma swój początek w w. 14 i wprowadza ją retoryczne pytanie: *Dlaczego?* (*ʿwal-māḥ*). Prorok najpierw rysuje teologiczne tło *JHWH stał się świadkiem pomiędzy tobą a żoną twojej młodości*, aby następnie wskazać bezpośrednio na rodzaj nieprawości: *ty odmówiłeś jej wierności*. Zdania te wskazują na kontekst sporu prawnego pomiędzy mężczyzną a kobietą, jego żoną. W spór ten zaangażowany jest Bóg jako świadek (Schart A., 2022, s. 86). Wersety 15 i 16 są najprawdopodobniej rozwinięciem zasygnalizowanego w w. 14 zarzutu porzucania żon.

Termin *rûḥ* pojawia się właśnie w najbardziej niejasnej frazie (*obscure clause*, Gibson J., 2016, s. 130) ze względu na trudności tekstualne części dysputy. Dwukrotnie występuje w identycznym związku frazeologicznym: *wənišmartem bərûḥākem* (w. 15b. 16b). W obu wypadkach po tym wyrażeniu pojawia się zdanie zawierające zaprzeczenie czasownika o rdzeniu *bgd*, *postępować zdradliwie*. Jego podmiotem jest jeden mężczyzna (w. 15b) lub grupa mężczyzn (w. 16b), co koresponduje z innymi miejscami, w których czasownik jest w sposób wyjątkowy (pięć razy!) obecny (w. 10. 11. 14). Dzięki niemu zostają wyrażone różne sytuacje zdrady, np. niewierności małżeńskiej (np. Wj 21, 8) czy niełojalności wobec Boga (np. Jr 3, 20). Tylko w w. 15 czasownik ma swoje dopełnienie, którym jest *żona młodości twojej*. Brak dopełnienia w w. 16 należy uważać za wynik ekonomizacji tekstu, zjawiska typowego dla paralelizmu. Jak już zauważono, jego podmiotem jest mąż lub mężowie niedochowujących wierności swojej żonie czy żonom. W tym kontekście rzeczownik *rûḥ* wraz z sufiksem 2. osoby liczby mnogiej odnosi się do mężczyzn będących w relacji do kobiet, swoich żon, którym odmówili wierności. Termin *rûḥ* prezentuje tu swoje antropologiczne znaczenie: wnętrza człowieka, które wywiera decydujący wpływ na jego sposób życia, w tym przypadku na podtrzymanie wierności małżeńskiej.

Kolejnemu wystąpieniu terminu brakuje jakiegokolwiek analogii. Ml 2,15 jest jedynym miejscem w ST, w którym *rûḥ* jest w ścisłym związku z rzeczownikiem *šəʿār* (*status constructus*): *pozostałość, nadmiar*. Ze względu na swoją wyjątkowość wyrażenie było różnie poprawiane, aby uczynić je zrozumiałe. Część komentatorów w miejsce *šəʿār* czyta w tym miejscu *šəʿēr*, *ciało, mięso* (Sellin E., 1930, s. 601. 604; Rudolph W., 1976, s. 268. 270). I odczytują zdanie w następujący sposób: *ciało przywrócone do życia poprzez tchnienie*. Inni, poprawiając oba terminy i w miejsce *rûḥ*, czytają *rewaḥ*: *szerokość, wyzwolenie*. Rozumieją wówczas tekst jako mówiący: o ciele mężczyzny (*dla niego, Adama*) mającym swoje przedłużenie (*rewaḥ*) w ciele kobiety (*dla ciała Ewy*). Wydaje się jednak, że wszelkie

próby poprawiania tego wyrażenia nie są konieczne (Gibson J., 2016, s. 130–133). Zaakceptowanie podstawowego znaczenia każdego z tworzących wyrażenie terminów: *nadmiar* i *duch*, w znaczeniu wnętrza konstytuującego człowieka: mężczyznę czy kobietę, nie: *myśl*, *rozum*, jak chce S. Tengström (1990, s. 377), dobrze się harmonizuje z kontekstem. Nadmiar, wynik sumy ducha: mężczyzny i kobiety złączonych węzłem małżeńskim, sprawia, działa na korzyść (zob. wyrażenie przyimkowe *lō*) jedności (por. w. 15a termin *ʿeḥād*, *jeden*, *jedno*, *całość*, por. Wj 26, 6) mężczyzny i kobiety i uzewnętrznia się w akcie prokreacji powołującym do istnienia *potomstwo Boże*.

Termin *rū^aḥ*, choć ciągle zachowuje tu swojej znaczenie antropologiczne: wnętrza człowieka, to jednak poprzez wyrażenie *šəʿār rū^aḥ* i szerszy kontekst framgentu Ml 2, 10-16, który odnosi się do jedności wspólnoty małżeńskiej, przedstawia tę jedność już nie tylko jako *jedno ciało* (*bāsār ʿeḥād*), ale i *nadmiar ducha*.

3. Sytuacja terminologii antropologicznej w Ab, Na i So

Przeprowadzone badania statystyczne wykazały, że te trzy księgi, w których brakuje terminu *neḫēš*, znajdują się w tej samej sytuacji statystycznej, jak pozostałe dwa terminy: *bāsār* i *rū^aḥ*. Ten istotny brak terminologii antropologicznej winien stać się przyczynkiem do szczegółowej refleksji nad ich obrazem człowieka. Wykracza to jednak poza granice wyznaczone temu opracowaniu, które bierze swój początek w tezie o istnieniu kluczowych terminów antropologii biblijnej. Dalsze badania nad Ab, Na i So winny uwzględnić obecność drugorzędnej terminologii antropologicznej, np.: *lēḥ* (Ab 1, 3 (x2); 2, 11; So 3, 14), *dām*, (Na 3, 1; So 1, 17), która jednak odnosi się do wewnętrznych organów człowieka jako wyrazu jego emocji i relacji z innymi. Należy także wziąć pod uwagę wyniki badań antropologii kulturowej, która bardziej niż biblijna terminologia antropologiczna jest zainteresowana aktywnością człowieka. A przecież wspomniane księgi wyraźnie odbijają tę właściwą całej Biblii wizję religijnego zaangażowania człowieka.

Brak terminologii antropologicznej, jej nierówna dystrybucja w poszczególnych księgach, ma swoją oczywistą przyczynę w fakcie, że Biblia w swojej całości nie jest teoretycznym opracowaniem starożytnej antropologii hebrajskiej. Stąd dane płynące z badań filologicznych nad poszczególnymi terminami nie mogą być uważane za ostateczne, nawet jeżeli słusznie zakłada się konieczność studiowania poszczególnych terminów w ich kontekście bliższym i dalszym.

Zakończenie

Jak już zostało to wspomniane powyżej, Biblia nie jest podręcznikiem antropologii hebrajskiej. Jest źródłem do jej poznania. Stąd wszelkie badania nad tym ważnym aspektem przesłania biblijnego, jakim jest biblijny obraz człowieka, domagają się krytycznej refleksji. Przeprowadzone studium nad stanem terminologii antropologicznej potwierdza jej różnorodność i brak pojęć ekwiwalentnych w językach współczesnych.

Przeprowadzone badania biorą swój początek w niepokoju o obraz człowieka w księgach, w których nie występuje *nepēš*, jeden z najbardziej rozpoznawalnych terminów antropologii biblijnej. Badania statystyczne mają jednak znaczenie pomocnicze, przyczyniając się do wyznaczenia pewnych granic w badaniach nad terminologią, także tą antropologiczną. Istotną rolę należy przypisać studiom semantycznym i dystrybucji terminów w poszczególnych tradycjach, które wpłynęły na kształtowanie się tekstów biblijnych (raz jeszcze zob. Albertz R. and Westermann C., 2012, s. 1203).

Przyjęta teza o istnieniu trzech kluczowych terminów antropologicznych (obok *nepēš* są to *bāsār* i *rū^{ah}*) pozwoliła na ponowne przebadanie ksiąg, w których brakuje pierwszego z terminów: Ezd, Ne, Dn, Jl, Ab, Na, Sof i Ml. Oprócz pomniejszenia tej grupy o: Ezd, Ne, Dn, Jl, Ml, w których są obecne oba lub jeden ze wspomnianych terminów, zostało doprecyzowane ich znaczenie antropologiczne w poszczególnych fragmentach. Człowiek w ST, ale i całej Biblii, nie jest przedmiotem abstrakcyjno-istotowych definicji właściwych współczesnym filozofom czy ogólnych, rozmytych twierdzeń charakterystycznych dla współczesnych ideologii. Jest przedstawiany w działaniu, w odniesieniu do świata, innych istot żywych i Boga jako jedność psychosomatyczna, dynamiczna i wielowymiarowa. Jest w stałym, konstytutywnym kontakcie, z tymi poziomami swojej istoty, będąc: *bāsār*, *rū^{ah}* i *nepēš*. W przestudiowanych tekstach, mimo braku jednego z terminów, *nepēš*, człowieka ukazuje się w jego trzech konstytutywnych relacjach. W kontakcie ze światem ożywionym, współdzieląc nie tylko ziemię jako wspólną przestrzeń życia, ale także na równi z innymi istotami żywymi, będąc *ciałem-bāsār* ożywionym właściwym sobie tchnieniem (np. Dn 2, 11; 4, 9). Jego związek z podobnymi sobie to przedłużenie tego samego *ciała-bāsār* (np. Ne 5, 5; Jl 3, 1), a w relacji do Boga jest ukonstytuowany przez ducha – *rū^{ah}*, którego przyjmuje w siebie (np. Ezd 9, 20. 30; Jl 3, 1). W studiowanych tekstach w tym ostatnim aspekcie na uwagę zasługuje sytuacja terminu *rū^{ah}* w Ml 2, 15, który pojawia się w kontekście jedności małżeńskiej.

BIBLIOGRAFIA

- Albertz Reiner, Westermann Claus, 2012, *rū^āḥ spirit*, w: Ernst Jenni, Claus Westermann (red.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, Hendrickson, Peabody (Ma), s. 1202–1220.
- Becking Bob, 2011, *Ezra, Nehemiah, and the construction of early Jewish identity*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Bratsiotis Panagiotis N., 1998, *bāšār*, w: Johannes G. Botterweck i in. (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. II, Eerdmans, Grand Rapids, Cambridge, s. 317–332.
- Bultmann Rudolf, 1951, *Theology of the New Testament*, t. 1, Charles Scribner's Sons, New York.
- Gerleman Gillis, 2012, *bāšār flesh*, w: Ernst Jenni, Claus Westermann (red.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, Hendrickson, Peabody (Ma), s. 283–285.
- Gibson Jonathan, 2016, *Covenant Continuity and Fidelity: A Study of Inner-Biblical Allusion and Exegesis in Malachi*, Bloomsbury Publishing PLC, London.
- Crenshaw James L., 1995, *Joel. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York.
- Janowski Bernd, 2019, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Jastrow Morris, 1905, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, t. 2, J. Ricker, Giessen.
- Jeremias Jörg, 2007, *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Koehler Ludwig, 2008, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Vocatio, Warszawa.
- Korzec Cezary, 2018, *Nepeš: statystyka przemyślana*, w: Janusz Lemański, Piotr Goniszewski (red.), *Problem psychofizyczny, czyli pytanie o istnienie i naturę duszy*, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin, s. 67–81.
- Lemański Janusz, 2006, *Nadzieja zbawienia dla wzywających imienia Pana JI 3, 1,5*, Verbum Vitae, nr 9, s. 33–47.
- Lemański Janusz, 2016, *Od Ducha Bożego/Jhwh do Ducha Świętego*, w: Grzegorz M. Baran i in. (red.), *Scripturae Lumen 8: Duch święty*, Biblos, Tarnów, s. 63–84.
- Lemański Janusz, 2018, *O właściwe rozumienie greckiego pojęcia „dusza” (psychē) stosowanego w Starym Testamencie*, w: Janusz Lemański, Piotr Goniszewski (red.), *Problem psychofizyczny, czyli pytanie o istnienie i naturę duszy*, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin, s. 11–66.
- Lemański Janusz, 2020, *Standardowe i specyficzne znaczenie rozumienia słowa rū^āḥ w tekstach Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia*, Verbum Vitae, t. 1, nr 37, s. 11–34.
- Lys Daniel, 1962, *Ruach. Le souffle dans l'Ancien Testament*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Parchem Marek, 2008, *Księga Daniela. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.
- Porteous Norman, 1979, *Daniel*, SCM Press LTD, London.
- Pritchard James B., 1958, *Ancient Near East Texts Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, London.
- Ravasi Ginafranco, 1996, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, t. II, Edizioni Dehoniane, Bologna.

- Roth Martin, 2005, *Israel und die Völker im Zwölfprophetenbuch: eine Untersuchung zu den Büchern Joel, Jona, Micha und Nahum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Rudolph Wilhelm, 1976, *Haggai, Zacharja 1–8; Zacharja 9–14; Maleachi*, Gütersloh Verlag, Gütersloh.
- Scharbert Josef, 1966, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart.
- Scharth Aaron, 2022, *Malachi*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart.
- Scheffczyk Leon, 1964, *Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild*, Herder, Freiburg.
- Seebass Horst, 1998, *neṣeš*, w: Johannes G. Botterweck i in. (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. IX, Eerdmans, Grand Rapids, Cambridge, s. 497–519.
- Sellin Ernst, 1930, *Das Zwölfprophetenbuch. 2. Hälfte: Nahum-Maleachi*, Deichertsche Leipzig.
- Smith John M.P., 1912, *A Critical and Exegetical Commentary on Book Malachi*, w: Hinckley G. Mitchell i in. (red.), *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah*, T&T Clark, Edinburgh, s. 1–88.
- Tengström Sven, Fabry Heinz-Josef, 1990, *ru^{ah}*, w: Johannes G. Botterweck i in. (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. XIII, Eerdmans, Grand Rapids, Cambridge, s. 365–387.
- Toffelmire Colin M., 2016, *A Discourse and Register Analysis of the Prophetic Book of Joel*, Brill, Leiden.
- Westermann Claus, 1997a, *ʾādām, person*, w: Ernst Jenni, Claus Westermann (red.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, Hendrickson, Peabody (Ma), s. 31–42.
- Westermann Claus, 1997b, *neṣeš, soul*, w: Ernst Jenni, Claus Westermann (red.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, Hendrickson, Peabody (Ma), s. 743–759.
- Wolff Hans W., 1993, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia.
- Wróbel Mirosław, 2010, *Księga Ezdrasza – Księga Nehemiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.
- Young Philip Y., 2017, *Ezra and the second wilderness*, Oxford University Press, Oxford.
- Zolli Eugenio 1956, *Note esegetiche all'AT [Mal 2,15, Jer 23,39]*, *Antonianum*, nr 31, s. 305–311.