

ZDZISŁAW KEMPF

## NOWOTESTAMENTOWE MOCE, ZNAKI I CUDA W RECEPCJI CYRYLO-METODYJSKIEJ

W tekstach staro-cerkiewno-słowiańskich kanonu klasycznego występuje dwukrotnie syntagma o *ńemь* 'wokół niego' w bardzo ciekawych ujęciach, które, choć wyrażają różne treści, wykazują jednak pewne głębokie pokrewieństwo i powinny być rozpatrywane łącznie. Pierwsza z tych konstrukcji brzmi szczegółowiej, tzn. w pełniejszym kontekście: *sily dějotъ sę o ńemь*, druga zaś: *světa něstъ o ńemь*. Trzeba z góry powiedzieć, że choć druga z tych konstrukcji nastęrcza badaczowi pewną ilość problemów do rozwiązania i grozi pewną pułapką, której – muszę to bijąc się w piersi wyznać – również uległem, to można dojść przy niej do rozwiązania, które nas ostatecznie zadowoli. Ale pierwszy problem jest szczególnie trudny i trzeba się nad nim pogłowić, wciągając do pomocy nie tylko arkana lingwistyczne, lecz również sięgnąć po pomoc do filozofii greckiej i chrześcijańskiej oraz do egzegezy biblijnej.

A oto dane bardziej szczegółowe. Tekst trudniejszy spotykamy w tłumaczeniach starosłowiańskich ewangelii św. Mateusza (wersetu cytowanego jako XIV 1,2) oraz u św. Marka w bardzo podobnym wersecie lokalizowanym jako VI 14, który niemal identycznie brzmi w Kodeksie zografskim, mariańskim i Assemaniego. Przytaczam ten urywek wedle Kodeksu mariańskiego: *i uslyša cъ irodъ. sluxъ isъvъ. avě bo bystъ imę ego. i glāāše. ēko ioanъ kъstęi vъsta otъ mъrtvyxъ. i sego radi sily dějotъ sę o ńemь*. Widzimy więc, że chodzi w tym tekście o wątpliwości króla Heroda, który na wieść krążącą o cudach czynionych przez Jezusa Chrystusa bierze Go za św. Jana, którego jednak uprzednio kazał ściąć i obecnie widzi w nim cudotwórcę, który nie tylko wstał z martwych, lecz jeszcze wsławia się cudami. Mimo wszystko jeśli *sily* pojmemy jako 'moce niebiańskie', nie będzie nam łatwo wypośredkować rozsądny polski przekład zwrotu *sily dejotъ sę o ńemь*. Na seminariach starosłowiańskich często tłumaczono to miejsce na siłę, z polska, jako 'siły dzieją się o nim', ale chyba nikt nie był zadowolony z takiego rozwiązania. Natomiast drugie podobne i ciekawe miejsce znajduje się w ewangelii św. Jana. Chodzi tu o wersety XI 9, 10, które jednako brzmią w Kodeksie zografskim, mariańskim, Assemaniego i w Księdze Sawy. Oto

brzmienie wedle Kodeksu zografskiego – *отъвѣста ѿ. не дѣва ли на десѣте часа есте въ дѣни. аште кѣто ходитъ въ дѣне. не потѣкнетъ сѣ. ёко свѣтъ мира сего видитъ. аште ли кѣто ходитъ поштїю потѣкнетъ сѣ ёко свѣта нѣсть о ѿемь*. Ta „złota myśl” wypowiedziana przez Jezusa tuż przed cudownym wskrzeszeniem Łazarza, nie jest zupełnie jasna w swym kontekście, bo Jezus ją wypowiada jako odpowiedź na obawy swych uczniów, by nie szedł do Judei, bo może tam być ukamienowany przez Żydów. Niemniej same dla siebie oba te wersety są spójne semantycznie, a chodzi w nich o przeciwstawienie sobie dwu sposobów chodzenia: droga za dnia jest bezpieczna i podróżny nie potknie się, bo widzi „światło świata tego”, w nocy zaś chodząc może się potknąć, bo nie ma światła. Do rozstrzygnięcia pozostanie należyta interpretacja syntagmy *о ѿемь*, która prawdopodobnie znaczy ‘wokół niego’, co właśnie należy szczegółowo zbadać.

Obecnie więc zróbmy to, co jest koniecznością w takim razie – odwołajmy się do brzmień tych wersetów w tekstach oryginalnych. Ewangelisci Mateusz, Marek i Jan, autorzy tych tekstów, byli Żydami i najważniejszą drogą postępowania byłoby zbadanie, jak te wersety brzmią po hebrajsku. Trzeba przy okazji zaznaczyć, że ewangelista Jan to bezpośredni uczeń Jezusa, syn rybaka Zebedeusza i Salome, która usługiwała Jezusowi<sup>1</sup>. Miał on brata zwanego Jakubem Starszym, a przez Mistrza swego rodzeństwo to nazywane było Boanerges ‘Synowie Gromu’<sup>2</sup>. Jan był jednym z pierwszych apostołów powołanych przez Jezusa, o czym informuje nas Mateusz (IV 21) i należał wraz z Piotrem (Kefasem) oraz swym bratem Jakubem do tych uczniów, których Nauczyciel szczególnie wyróżniał za ich oddanie i wiarę<sup>3</sup>. Dodajmy jeszcze, że Jan ewangelista był tym uczniem, którego „Jezus umiłował szczególnie” i któremu z krzyża przed śmiercią polecił swą Matkę. Tak więc jako bezpośredniemu uczestnikowi nauczycielskiej drogi Jezusa i świadkowi naczynemu drogi krzyżowej moglibyśmy najbardziej ufać jako sprawozdawcy, a jeśli chodzi o tekst przytoczonej gnomy o antytezie dnia i nocy, światła i mroku, oryginalny hebrajski tekst „filozofa”<sup>4</sup> Jana byłby dla nas nieoceniony. Niestety tekstem hebrajskim, w którym Jan pierwotnie mógł ułożyć brulion swej ewangelii, nie dysponujemy. Jest możliwe, że była ona pisana od razu po grecku. Jak stwierdza ks. S. Kowalski<sup>5</sup>, ewangelia Jana powstała w czasie jego pobytu w Efezie, obejmującego ostatnie 3 dziesięciolecia I w. i niedługo po jego Apokalipsie napisanej w latach 95-96. Prace misyjne wśród pogan i pobyt w wielce ukształconym środowisku Greków uformowały

<sup>1</sup> Por. Mateusz XXVII 56, Marek XV 40.

<sup>2</sup> Marek III 17.

<sup>3</sup> Por. Mateusz XVII 1, Marek V 37, Łukasz VIII 51.

<sup>4</sup> Faktycznie uderza nas większa głębia intelektualna ewangelii św. Jana w porównaniu z pismami trzech innych ewangelistów, a Klemens Aleksandryjski stwierdza, że o ile inni ewangelisci opisywali dzieje Jezusa jako człowieka, Jan dał obraz duszy Mistrza (πνευματικόν).

<sup>5</sup> S. Kowalski. *Pismo Święte Nowego Testamentu*. Warszawa 1957, s. 204.

umysł zdolnego rybaka, zbliżyły go do greckiej elity duchowej, dzięki czemu można mu przypisać autorstwo filozoficznych rozważań jego wielce specyficznej czwartej ewangelii, a wrodzony talent wieszczy i wizyjny predestynował go na autora natchnionej poetycko Apokalipsy. Tak więc musimy pozostać przy przekazanym nam tekście greckim Janowym jako oryginalnym.

Natomiast św. Mateusz, autor interesującego nas wersetu XIV 1–2, jest uważany za pierwszego ewangelistę, który otwiera Nowy Testament. Mateusz, zwany też Lewi, syn Alfeusza, był zrazu celnikiem w Kafarnaum i tu Chrystus go powołał wedle jego własnego opowiadania<sup>6</sup>, zaliczając go później do grona swych apostołów (Ματθαῖος ὁ τελώνης X 3). W Judei w przeddzień rozejścia się wszystkich apostołów na misje po świecie miał on napisać swoją ewangelię jako pierwszy przed Markiem i Łukaszem, prawdopodobnie nieco przed r. 60. Ponieważ są istotne zbieżności między ewangeliami Mateusza i Marka, czego świadkami jesteśmy nawet co do badanego przez nas wersetu, sądzić należy, że nawet Mateusz nie czerpał faktów jedynie ze swej pamięci, lecz oparł się na danych, które ogłosił książę apostołów, Piotr (Kefas) i przekazywał innym apostołom. Niewątpliwie prototyp ewangelii był ułożony w języku hebrajskim lub aramejskim, ale nie spisany, lecz podawany ustnie, tak jak przekazywane były przez aoidów wiersze Iliady, i w tej ustnej postaci, której już nigdy nie poznamy, był tłumaczony na język grecki w miarę potrzeb apostoelskich w pierwszych gminach chrześcijańskich. Wiemy to dzięki stwierdzeniu Papiasza, biskupa Hierapolis, ucznia św. Jana, który podaje: „Mateusz uporządkował słowa Pana w języku hebrajskim lub aramejskim, a każdy z osobna tłumaczył je wedle swojej możliwości”. Później przetłumaczył tę ewangelię na grekę nieznanym tłumacz, który korzystał też z ewangelii Marka, napisanej po grecku, i w ten sposób dzieło św. Mateusza rozpowszechniło się w Kościele.

Trochę inaczej sprawa wygląda ze św. Markiem. Nie był bezpośrednim uczniem Chrystusa. Wiadomo, że był synem Marii, która posiadała w Jerozolimie dom, gdzie zbierali się pierwsi chrześcijanie na modlitwy oraz że był krewnym św. Barnaby. Właśnie w towarzystwie Barnaby i św. Pawła uczestniczył w pierwszej Pawłowej podróży misyjnej, a w czasie pierwszego uwięzienia Pawła w Rzymie trwał przy nim wiernie. Poprzednio jeszcze Marek został uczniem i towarzyszem św. Piotra, który w swym pierwszym liście pisze: „Pozdrawia was kościół w Babilonie wybrany pospołu z wami oraz Marek, syn mój” (V 13). Właśnie będąc przy boku głowy apostołów, Piotra, św. Marek zakładał gminy chrześcijańskie, pogłębiał swą wiedzę katechetyczną i wtedy też korzystając z uwag św. Piotra mógł ułożyć swą ewangelię. Jak pisze Euzebiusz w swej Historii Kościoła (III 39 i 15), Marek jako współpracownik św. Piotra spisał ściśle wszystko, co z opowiadań Piotra

<sup>6</sup> Καὶ παρωγων ὁ Ἰησοῦς ἐκεῖθεν εἶδεν ἄνθρωπον καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον, Ματθαῖον λεγόμενον, καὶ λέγει αὐτῷ · Ἀκολούθει μοι · καὶ ἀναστήσῃς ἡκολούθησεν αὐτῷ.

zapamiętał o życiu Jezusa i jego nauce, ale nie zachował porządku czasowego. Nie był bowiem uczniem Jezusa. Tak więc, choć Marek był Hebrajczykiem, nie dotarła do naszych rąk wersja jego ewangelii napisana po hebrajsku. Nad tekstem jej ciąży ananke życia wędrownego pierwszych głosicieli Słowa Bożego. Posiadamy jej tekst grecki. Pisany on był dla cudzoziemców, Greków i Rzymian, o czym świadczy fakt, że obyczaje żydowskie są opatrywane komentarzami (np. umywanie rąk przed jedzeniem, VII 2-4) oraz że wyrazy i imiona żydowskie są tłumaczone na grekę („Wziął dziewczeczkę za rękę i rzekł do niej: Talita kum!, co znaczy: Dzieweczko, tobie mówię, wstań!” V 41).

Musimy więc jako do jedynego źródła wrócić do greckich brzmień interesujących nas w tym studium wersetów Mateusza-Marka oraz Jana. Tekst w Ewangelii Mateusza XIV 1-2 brzmi: Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἤκουσεν Ἡρώδης ὁ τετραάρχης τὴν ἀκοὴν Ἰησοῦ, καὶ εἶπεν τοῖς παισὶν αὐτοῦ· Οὗτός ἐστιν Ἰωάννης ὁ βαπτιστῆς· αὐτὸς ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν, καὶ διὰ τοῦτο αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ. Podobny zaś tekst u Marka VI 14: Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης, φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ. Natomiast werset Jana XI 7–10 brzmi: Ἐπειτα μετὰ τοῦτο λέγει τοῖς μαθηταῖς· Ἄγωμεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν πάλιν. Λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταί· Ῥαββί, νῦν ἐξήτουν σε λιθάσαι οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ πάλιν ὑπάγεις ἐκεῖ; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· Οὐχὶ δώδεκα ὥραι εἰσιν τῆς ἡμέρας; ἐὰν τις περιπατῆ ἐν τῇ ἡμέρᾳ, οὐ προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου βλέπει· ἐὰν δέ τις περιπατῆ ἐν τῇ νυκτί, προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ.

Jeśli obecnie porównamy omawiane miejsca tekstowe oryginałów greckich z ich przekładami Cyryla lub Metodego w języku staro-cerkiewno-słowiańskim, zauważymy bardzo ciekawą i dziwną różnicę. Fakt też dlatego godny jest uwagi, że różnica ta umocniona jest właśnie przez trzykrotne występowanie. W tekstach greckich jest zwrot ἐν αὐτῷ ‘w nim’, w przekładach zaś starosłowiańskich o *ńemь* ‘wokół niego’. A więc po grecku: αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ ‘moce działają w nim’ (z przestawką podmiotu i orzeczenia u Marka) oraz τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ ‘światła nie ma w nim’, a w tekstach staro-cerkiewno-słowiańskich mamy: *sily dějotь sę o ńemь*, czego jeszcze dokładnie nie tłumaczę, oraz *světa něstь o ńemь* ‘światła nie ma wokół niego’. Gdybyśmy chcieli dla tych różnych dwu konstrukcji użyć terminologii stosowanej w pracach z teorii przypadków, używanych przez Noreena<sup>7</sup> i Hjelmsleva<sup>8</sup>, musielibyśmy konstrukcję spotkaną dwukrotnie w oryginale greckim nazwać inesywną (ἐν ‘w’), konstrukcję zaś Cyryla-Metodyjską – cyrkumesywną (o ‘dokoła, wokół’).

<sup>7</sup> A. Noreen. *Värd språk*. Lund 1925. T. 5 § 35, 1, § 35, 5.

<sup>8</sup> L. Hjelmslev. *La catégorie des cas*. „Acta Jutlandica” 7:1935 nr 1 s. 167 i 169. Aarhus.

Apostołowie Słowiańszczyzny nie przełożyli więc oryginalnego passusu greckiego ściśle, lecz przenośnie. Relację tkwienia wewnątrz przedmiotu (inessivus), dla której przecież mieli słowiański przyimek *vъ* (zatem: *vъ ѿтъ*), przełożyli okrężnie, stosując inny przyimek, tzn. *o*, który w tym okresie rozwojowym języka staro-cerkiewno-słowiańskiego wcale nie oznaczał 'w', lecz miał zasadniczo znaczenie cyrkumesywne, okolne, a więc wyrażał lokalizację w okręgu (w kole) lub w kuli. Starajmy się to wykazać na kilku starosłowiańskich przykładach.

Wpierw przypomnijmy jednak, że w języku staro-cerkiewno-słowiańskim były dwa pokrewne przyimki: *o* i *obъ*. Ten drugi posiadał bardzo ograniczony zasięg, głównie temporalny, typu *obъ nošťъ* 'w ciągu nocy'. Natomiast pierwszy rozwinął się silniej, przyjmując przede wszystkim funkcję okolną (okrężną). Związek genetyczny ich obu najdobitniej demonstruje się w funkcji przedrostków czasownikowych, bo wtedy nie wyodrębnia się żadna różnica funkcyjna między nimi: *o-toczyć*, *ob-sypać*. Genetycznie jednak właśnie przyimek *obъ* i przedrostek *obъ-* (*ob-*) bliższy jest głosowo praformie indoeuropejskiej, która brzmiała prawdopodobnie \**ombhī*, skoro jej kontynuanty przedstawiają się jako sanskryckie *abhi* 'dokoła', greckie ἀμφί 'wkrąg', niemieckie *um*. Po grecku wytworzył się jeszcze inny element cyrkumesywny: περί 'dokoła', z tym że ἀμφί oznaczało okrąg niedomknięty (np. amfiteatr, sierp, por. ἀμφί 'z obu stron'), natomiast περί krąg domknięty. W praskim słowniku starosłowiańskim<sup>9</sup> wydobyto aż 8 znaczeń przyimka *o*, sądząc jednak, że wiele z nich dałoby się sprowadzić do jednego znaczenia okolności. Na tej drodze powstało niewątpliwie odgałęzienie znaczeniowe typu (pisać, mówić, myśleć) *o*, które szwedzki uczony Noreen<sup>10</sup> nazwał *respectivus*, bo chodzi tu o otaczanie przedmiotu akcją psychiczną (myślą, troską itp.). Tym sposobem można by zredukować do tej właśnie podstawy genetycznej szereg funkcji, które słownik praski wyodrębnił, komplikując zagadnienie. Są to funkcje zawarte w podtypach punktu 8., tzn. a) troski, miłości, korzyści i odpowiednie negatywne, b) wiary i nadziei, c) podziwu i zdumienia, d) władzy. Widzimy więc, że zakres starosłowiańskiego *respektiwu* był większy niż w dzisiejszych językach słowiańskich, np. *pokaži o tьně nedostoině rabě svojemъ svojo blagynŏ* 'okaż nade mną (staropolskie: o mnie) niegodnym rabem swym dobroć twoją' Supr. 21, 29, *milosrđdovavъ že o nasъ* 'okazawszy nam miłosierdzie' Mar. IX 22, *věrujŏšte o voskrěsenii* 'wierzący w zmartwychwstanie' Supr. 486, 9, *viny ne imŏtъ o grěšě svojemъ* 'winy mieć nie będą co do grzechu swego', περί τῆς ἀμαρτίας Jan XV 22. A zatem nie wyodrębniałbym osobnego punktu 5. (cel, для, wegen), lecz podporządkował *respektiwowi* konstrukcję w zdaniu:

<sup>9</sup> J. Kurz, M. Banerová. *Slavnik jazyka staroslovenského*. T. 2. Praha 1973 s. 456-458.

<sup>10</sup> Noreen, jw. § 41, 5.

*si bolěznъ něstъ kъ sъmrti nъ o slavě bžii* ‘dotycząca chwały Bożej’, ὑπερ τῆς δόξης Saw., Ass. (Jan XI 4).

Sądzę też, że nie jest przekonujące sprowadzenie przez słownik praski przyimka *o* do funkcji inesywnej, którą zasadniczo wypełnia przyimek *vъ*, bo wymienione w tym punkcie przykłady pełnią raczej funkcję przyczynową. Oto takie przykłady: *da avetъ sę děla ěgo ěko o b(ō)zě sъdělana* ‘dzięki Bogu, wskutek Bożej pomocy’ Jan III 21, chociaż po grecku: ἵνα φανερωθῆ αὐτοῦ τὰ ἔργα ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα. Składnie takie można też funkcyjnie pojmować jako komitatywne (układ z elementem pomocniczym) typu polskiego *żyć o chlebie*, *chodzić o kij*. Oto właśnie przykłady tego rodzaju (punkt 6. słownika praskiego): *živěštiiimъ o bozě* ‘żyjącym z Bogiem’ Supr. 519, 17, *prěbōdēte o věřě x(risto)sově* ‘pozostańcie z wiarą Chrystusową’ Supr. 16, 25.

Ostatecznie więc można wydobyć przy starosłowiańskim przyimku *o* jako istotne jego funkcje: 1. circumessivus, 2. comitativus, 3. funkcję przyczyny (causalis), 4. respectivus.

1. Zastosowania cyrkumesywne: *poěsъ o ěrěslěxъ svoixъ* ‘(Jan miał) pas... wokół bioder swoich’ (ζώνην ...περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ) Mat. III 4, *sъnъpce o nixъ vъsija toplo* Supr. 58, *Sodoma i Gomora i gradi iže o neju* ‘miasta dokoła tych dwu miast’ Cloz.<sup>11</sup>, *obložiti oglavъ o nozdrěxъ* Iob. 40, 20, *Prophetae cum commentariis*<sup>12</sup> (*oglavъ* ‘κῆμός, φορβαία, capistrum’). Język polski posiada niezbite dowody, że pierwotne *o* przyimkowe oznaczało circumessivus (np. *fale morza zamknęły się o nim i utonął*), bo powstały takie wyrazy jak *opieńki* ‘grzyby rosnące wokół pnia’, *osierdzie* ‘błona wokół serca’ (i podobnie *opłucna*) itp.

2. funkcja komitatywna (socjatywna) wyrażająca obecność obiektu dodatkowego, posiłkowego (por. polskie: *chodził o lasce*, *więzienie o chlebie i wodzie*): *ne o xlěbě edinomъ živъ bō(detъ)* Οὐκ ἐπ’ ἄρτω μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος’ Łuk. IV 4, *pešъ rodi sę o šesti nogъ*, *Lětopisec Perejaslavlja suzdaljskogo* 46 (wydał K. M. Obolenskij. Moskwa 1851). Niekiedy takie użycie przybiera pozornie znaczenie instrumentalne: *o prъstě božii azъ izgonjō běsy* ‘ἐν δακτύλῳ Θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια’ Łuk. XI 20. A jednak palec Boży nie jest narzędziem własnym świętego (jak własna jego ręka, laska itp.), lecz jest czynnikiem, który on uzyskuje jako dowód łaski Bożej (χάρις).

3. Konstrukcja przyczynowa (causalis): *skъbę o okameņenii sъdъsa ixъ* ‘smucąc się z powodu zatwardziałości serca ich’, συλλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν’ Mar. III 5, *užasъ bo odgъžaaše i i vъsę soštęje*

<sup>11</sup> F. Miklosich. *Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum*. Vindobonae 1865, pod hasłem *o* (załączono dwa cytaty pod tym odsyłaczem).

<sup>12</sup> Tamże.

*sъ nimъ o lovitvě rybъ ježe ješę* ‘strach z powodu ryb schwytanych (tzn. ich cudownie wielkiej ilości)’ Łuk. V 9.

4. Respectivus (przy verba cogitandi, dicendi etc.): *pověda kъnězu o nivě* ‘powiedział księciu o niwie’ Supr.<sup>13</sup>, *mnozi že běxо отъ ijudei prišъli kъ martě i marii da ja<sup>14</sup> utěšętъ o bratě eju* ‘... by je pocieszać odnośnie<sup>15</sup> do ich brata’ Jan XI 19.

Jak wspomniałem, pierwotny słowiański circumessivus mógł być planimetryczny, gdy odnosił się do lokalizacji w okręgu, a mógł też być stereometryczny, gdy lokalizacja odbywała się wewnątrz kuli lub podobnej bryły zamkniętej. Przykłady cyrkumesiwu płaszczyznowego mielibyśmy w przypuszczalnych układach: *o domu sadъ* ‘sad wokół domu’, *stěny o gradě* ‘mury wokół grodu’, bo tu ze względu na odnoszenie przedmiotów do powierzchni ziemi redukuje się wizję stereometryczną do planimetrycznej. A oto przykłady stereometryczne (bryłowe): *mъgla o zemli* ‘mgła wokół ziemi’, *riza o tělese* ‘szata na ciele’, *šlěmъ o glavě* ‘hełm otaczający głowę’. Układ taki mamy też w pierwotnym zwrocie typu *vъnide i zatvori dvъrъ o sebě* ‘wszedł i zamknął drzwi za sobą’, bo syntagma *o sebě* oznacza tutaj totalne okrążenie, stwierdzenie, że ściany domu i drzwi pochłonęły wchodzącego. Rzecz jasna, że circumessivus stereometryczny (sferyczny) miał wielką siłę ekspresji, bo oznaczał objęcie akcją dużej, zwartej przestrzeni, jaką stanowi kula. Ekspresywność i akcent semantyczny przy circumessiwie był więc znacznie większy niż przy inessiwie (*vъ*), który oznaczał tylko ograniczone tkwienie jednego przedmiotu w środku drugiego. W okresie rozwojowym języka starosłowiańskiego, w którym pisane były teksty Cyrylo-Metodyjskie, ale też zapewne w dawnej polszczyźnie bliskiej tego okresu, proces oscylacji między mniej „masywnym” przyimkiem *vъ* a mającym wielką objętość i intensywność przyimkiem *o* był w pełni sił. Powiedzenie *światło jest w domu* miało taki sens jak dziś, tzn. wywoływało wrażenie lampy lub świecy płonącej wewnątrz domu, natomiast zwrot *światło jest o domu* stwarzało wizję domu rozświetlonego, w pełnej iluminacji, nawet otoczonego lampionami. Chciałbym tu przypomnieć pouczającą grę przyimków: *vъ* ‘w’ (inessivus), *na* ‘na’ (superficialis) i właśnie tego cyrkumesywnego *o*, wielce pojemnego, o dużej mocy przestrzennej, w tekście przypowieści Jezusa o krzewie winorośli (ἄμπελος, *loza*), wedle Jana XV 1–6, gdy przecież w oryginale greckim wszystkie te 3 przyimki obsługuje jeden inesywny przyimek ἐν ‘w’. Gdy tłumacz starosłowiański chce oddać grecki element πᾶν κλημα ἐν ἐμοί ‘każda gałązka (wić) we mnie’ (= w krzewie), uwzględniając rozległość krzewu, który przecież jest Chrystusem, stosuje ten właśnie „masywny” przyimek *o*, pi-

<sup>13</sup> S. Słoński. *Wybór tekstów starosłowiańskich (starobułgarskich)*. Lwów 1926 s. 63.

<sup>14</sup> Tak, zamiast *i* (acc. dual. fem.).

<sup>15</sup> Przekład na język polski jest więc trudny, ale tłumaczenie ‘aby je pocieszać po ich bracie’ paczy sens właściwy.

sząc: *vsěka rozga o mñě ne tvorěštaja ploda*, natomiast dalej już myśli realnie o wiciach, które są na krzewie: *ašte ne bōdetъ na lozě* (= ἐὰν μὴ μένῃ ἐν τῇ ἀμπέλω). Natomiast uczniowie Chrystusa tkwią w nim inesywnie: *bōdēte vъ mñě i azъ vъ vasъ* (= μείνατε ἐν ἐμοί, καὶ γὰρ ἐν ὑμῖν). Tekst ten brzmiał zatem po starosłowiańsku (cytuję wedle Księgi Sawy, s. 3): *azъ esmъ loza istinъnaja i otъsъ moi dēlatelъ estъ. vsakъ rozgъ o mñě ne tvorěštaja ploda izъmetъ sę. i vsakъ tvorěštaja plodъ otrēbitъ ja. da plodъ bolъi stvoritъ. uže vy čisti este, za slovo ježe rěxъ. bōdēte vъ mne i azъ vъ vasъ. jako že bo rozga ne mozētъ ploda tvoriti o sebě. ašte ne bōdetъ na lozě. tako ni vy vъ mñě ne prēbōdete.*

Zajmijmy się więc teraz zwrotem *světa něstъ o němъ* z ewangelii Jana. Trzeba przypomnieć, że antytetyczne traktowanie światła i mroku jest stałym elementem ewangelicznym i niewątpliwie było ważnym składnikiem filozofii bytu samego Jezusa Chrystusa. Powtarzają tę antytezę wielokrotnie ewangelisci, przytoczmy więc parę ich ujęć. Mówił Chrystus do uczniów wedle Mateusza (V 14–16): „Wy jesteście światłem świata. Nie może miasto ukryć się, gdy leży na górze. Ani nie zapalają ludzie światła i nie kładą pod korcem (μόδιον), lecz stawiają na świeczniku (λυχνία) i świeci wszystkim, którzy są w domu. Tak niechaj świeci światło wasze wobec ludzi, aby widzieli wasze dobre czyny i chwałę oddali Ojcu waszemu, który jest w niebiesiach”. A oto inne miejsce u Mateusza (VI 22–24), które opiera się już wyraźnie na antytezie: światło – mrok (φῶς – σκότος): „Światłem ciała twego jest oko. Jeśli więc oko tve jest szczere (ἀπλοῦς), całe ciało jest świetliste (φωτεινόν). Jeśli zaś oko tve jest złe (πονηρός), całe tve ciało będzie w mroku. Jeśli więc światło w tobie ciemnością się stanie, jak wielka ciemność (będzie)!” Przypowieść tę powtarza Łukasz (XI 36), ale akcentuje zwycięstwo światła: „Jeśli więc ciało twoje całe jest świetliste i żadnej części nie ma mrocznej, będzie świetliste całe, jak wówczas gdy błyskawica (ἀστραπή) oświecili cię”. A teraz filozoficzna uwaga Janowa (III 19–21), która snuje nić Genezy „I stało się światło” wedle słów Chrystusa: „A taki jest wyrok (κρίσις): że światło przyszło na świat, lecz ukochali ludzie bardziej ciemności niż światło, bo czyny ich były złe. Albowiem każdy, kto zło czyni (φאַυλα πράσσων), nienawidzi światła i nie kroczy ku światłu, aby nie ukazał czynów swoich. Kto zaś czyni prawdę, ten kroczy ku światłu, aby objawione zostały uczynki jego, że w Bogu są dokonane”. Widzimy więc, że światło i ciemność mają tu sens etyczny, nie zaś fizyczny i mają głębokie podłoże w Genezie, w stworzeniu świata, podobnie jak w mazdaizmie perskim<sup>16</sup>. Dlatego w interesującym nas w tej pracy wersecie z Jana (XI 10), przytoczonym

<sup>16</sup> W religii głoszonej przez Zaratusztrę przyjęto antytetyczną walkę dwu pierwiastków: Ahura-mazda (później Ormuzd) to duch światła i dobra, wrogiem zaś jego jest Angra-mainyu (później Aryman), duch mroku i zła. Tym wyjaśnia mazdaizm perski istnienie zła na świecie, bo Ahura-mazda nie jest wszechmocny, ale na końcu świata pokona Arymana.



na wstępie, nie można zwrotu o potknięciu się podróźnego w nocy (προσκόπτει ὅτι τὸ φῶς οὐχ ἔστιν ἐν αὐτῷ) pojmować jako biologiczne ludzkie zjawisko, lecz nadać mu trzeba sens inny: chodzi tu o światło duchowe, światło wewnętrzne wypełniające istność człowieka. Człowiek wypełniony światłem Bożym nie boi się nocy, nie tylko nocy grzechu, lecz także nocy astronomicznej. Nocy astronomicznej przeciwstawiony jest także dzień, bo ewangelista mówi wyraźnie o „świecie świata tego” (τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου), a ten świat to wielokrotnie piętnowany przez Chrystusa świat doczesny. I tylko w ten sposób, tzn. pod kątem widzenia zespolenia światła duchowego ze światłem fizycznym w jedną wizję, zrozumiemy pozornie dziwne zjawisko, że ewangelista wyraża się, jakoby w nocy nie było światła w podróźnym (τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ). Przecież fizyczne światło nie może być w człowieku, lecz otacza go zewnątrz, wydzielając się ze słońca i docierając do jego oczu, powoduje widzenie; tak samo w nocy otacza go brak tego światła jako emanacji słonecznych promieni. Ale właśnie przytoczone powyżej przeze mnie cytaty z ewangelistów dotyczące ich pojmowania światła i mroku, w sposób w pierwszym rzędzie duchowy, pozwolą nam taki pogląd zrozumieć.

I tu czyha na nas, ludzi XX w. pułapka, o której wyżej wspomniałem. Ja również w nią wpadłem! Mea culpa... W krótkiej pracy, którą temu zagadnieniu poświęciłem pt. *Dwa niejasne miejsca starosłowiańskiego kanonu klasycznego* przeznaczonej dla „Rocznika Słowistycznego” napisałem, że w związku ze zwrotem *światta nie ma w nim* (= w podróźnym nocnym) Cyryl lub Metody zrezygnowali z przenośnego zawartego w nim znaczenia ‘światta duchowego’, tzn. światła, które jest w człowieku, a pojęli ten werset realistycznie: człowiek, który chodzi nocą, potknie się, bo światła nie ma wokół niego (*světa něstʹ o ěmь*), więc światło słoneczne nie otacza go jak za dnia.

Dziś chciałbym ze skrucłą wycofać to moje twierdzenie. Cyryl czy Metody, znakomici znawcy tekstów biblijnych, nie mogli tak spłyć tego zagadnienia, jak to zrobiłem ja, człowiek XX w. My wszystko sprowadzamy do czystej fizyki, do „nagiej materii”, do naszej racjonalnej wizji. Dalecy jesteśmy od odwrotnego, metafizycznego pojmowania, które kiedyś dobitnie wyraził Puszkina w swej gnomie brzmiącej jak romantyczne credo: *Тьмы истин нам дороже нас возвышающий обман* ‘Od ciemności prawd droższa nam jest uwznioślająca nas ułuda’. A więc gdy depczemy szorstkimi naszymi butami mistyczne łągi tamtych odległych horyzontów, latet anguis in herba. Czyha zawsze wąż intelektu, aby nas ukąsić i zamroczyć jadem dzisiejszości tak, że nie ujrzymy innej prawdy tamtych zamierzcztych wieków. Otóż Cyryl lub Metody chyba nie pojmowali tego miejsca w Ewangellii realnie, jak my dziś jesteśmy skłonni, lecz metafizycznie. Zwrot *světa něstʹ o ěmь* musi oznaczać nadal światło duchowe, światło łaski Bożej za inspiracją Duchu Świętego, ale w wizji tak poszerzonej jak wizję inesywną ‘w człowieku’

poszerzy wizja cyrkumesywna ‘o człowieku, wokół człowieka’. Powiedziałem już poprzednio, że inessivus (vъ) oznaczał tylko skromne tkwienie jednego przedmiotu w obrębie drugiego, zaś circumessivus (o) rozszerzał i powielał to widzenie tak jak potężniejszy punkt, który rośnie do rozmiarów kuli. Powiedziałem też obrazowo, że dom, w którym pali się jedna lampa, rozbłyśnie wspaniale, gdy rozświetli go dokoła, cyrkumesywnie, zorza wielu lamp. Wyobrażam sobie taką mistyczną zorzę rozświetlającą portret świętego w jakiejś bizantyjskiej świątyni, gdy światło duchowe (φῶς πνευματικόν) przesyca całą jego postać w niezwykłym zjawisku luminescencji, aż stwarza wokół jego głowy (o *glavě svętajego*) nimb świetlany, aureolę tak dobrze nam znaną. Taka była zapewne wizja Cyryla lub Metodego, gdy greckie φῶς ἐν αὐτῷ przełożyli nie przez *svěť vъ ěmь*, lecz *svěť o ěmь*.

Sądzę, że problem ten mamy rozwiązany w granicach naszych współczesnych umiejętności. Ale czeka nas problem znacznie trudniejszy, zawarty w tym drugim tekście. Incidit in Scyllam qui vult evitare Charybdin. Zwróćmy uwagę znów na zwrot Marka *sily dějotъ sę o ěmь*. Jako młodociani czytelnicy tego tekstu zapędzaliśmy się w kozii róg, próbując odcyfrować to podanie o zmartwychwstałym podobno św. Janie Chrzcicielu, alter ego Chrystusa, zgłodzonym przez Heroda, że *sily* (niebiańskie) *dzieją się o nim*. Nie byliśmy, jak wspominałem, zadowoleni z takiego myślowego meandru. Coś tu bardzo zgrzytało. Można by wprawdzie przyjąć lekcję, którą zaproponowali mi pewni sławiści, że w syntagmie *o ěmь* odczytywalibyśmy *o* jako przyczynowe. Ale kto rozpatrzy tę sprawę głębiej, przekona się, że pozorna oczywistość takiej interpretacji przekształca się w wątpliwość, a nawet w wielki znak zapytania. Stanie się to z dwu powodów, które poniżej rozpatrzymy.

1. Przyjmijmy, że interesujący nas odcinek tekstu brzmi: *Іоанъ крѣстей vъsta otъ mртvyxъ i sego radi sily dějotъ sę o ěmь*. Tłumacząc *o ěmь* przyczynowo, musielibyśmy przyjąć tekst o znaczeniu: ‘Jan Chrzciciel wstał z martwych i z tego powodu siły dzieją się z jego powodu’. Przyczyna zjawiska „sił dziejących się” byłaby podana w krótkim odcinku tekstu dwukrotnie, w postaci szpetnego zderzenia tautologicznego, które musiałoby świadczyć o bardzo złym stylu świętych apostołów Słowiańszczyzny. Wprawdzie można by bronić tej szpetoty, że raz jest przyimek *radi*, drugi raz *o* i że tautologia nie jest słowna, lecz myślowa, ale przecież nie jest to żadna obrona. Lapsus stylistyczny imputowany słowiańskiemu apostołom pozostałby. Przystudiowałem pod tym kątem widzenia ewangelie Mateusza i Marka w ich przekładzie i nic podobnego drugi raz nie spotkałem. Jeden element przeciw tysiącom nie nadaje się do testu istotności w świetle statystyki.

2. Jeśli błędnie przyjmiemy, że Cyryl i Metody chcieli przekładu ‘siły dzieją się z jego powodu’, tzn. z powodu Jana Chrzciciela, to oznacza to celowe przeinaczenie podmiotów działania. Znaczyłoby to, że Jan nie jest sprawcą cudów czynionych przy pomocy sił, lecz jest jedynie powodem ich

stosowania. Wyłącza się więc w takim razie Jana jako aktywnego działacza i z góry się przyjmuje, że ktoś inny czynił cuda z jego powodu czy też dzięki niemu. Faktycznie tak było, bo cuda działał Chrystus, ale przecież Herod tego nie wiedział, przypuszczając, że działał je zmartwychwstały cudotwórca Jan. Tak więc Cyryl czy Metody nie mogli się znaleźć w roli nie wiedzącego Heroda, bo znali faktyczną sytuację tak dobrze jak ewangelista Marek. W greckim zaś oryginale Marka napisane jest wyraźnie, że αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ 'siły działają w nim' (w Janie Chrzcielu), który jest więc sprawnym podmiotem.

Należy obecnie przejść do sedna sprawy, którym jest trudność interpretacji formy *δέξομαι σε*. To jest właśnie to trudne orzeczenie do podmiotu *sily*. W oryginale greckim *sily* nazywają się δυνάμεις i należy je pojmować jako niezwykle, nadprzyrodzone objawy łaski (χαρίς), której udziela wybrańcom Bożym Duch Święty (Πνεῦμα Ἅγιον). Objawiają się one najczęściej w zdolności czynienia cudów (τέρατα) oraz znaków (σημεῖα), którą w wysokim stopniu posiadał Chrystus jako Syn Boży, ale którą też przekazał apostołom, jak o tym świadczą Dzieje Apostolskie. Te objawy łaski Ducha Świętego w różnorodnej postaci, zwane też charyzmatami (χαρίσματα), opisuje św. Paweł w Liście do Koryntian A (XII 1–11): „Różne są objawy łaski (χαρίσματα), ale jeden i ten sam Duch. Jest różnaitość urzędów, lecz jeden Pan. I różnaitość działań (ἐνεργήματα), ale jeden Bóg, który wdraża (aktywizuje, ἐνεργῶν) to wszystko we wszystkim. Objawienie Ducha daje on każdemu dla korzyści. Jednemu więc udzielany bywa przez Ducha dar mądrości (λόγος σοφίας), drugiemu dar poznania (λόγος γνώσεως) przez samego Ducha, innemu wiara (πίστις) w tymże Duchu, innemu dar uzdrawiania (χαρίσματα ἰαμάτων) w jedynym Duchu, innemu zaś aktywizacja sił (ἐνεργήματα δυνάμεων), innemu dar proroczy (προφείτεια), innemu odróżnianie duchów, innemu dar języków (γένη γλωσσῶν), innemu tłumaczenie języków. Wszystko to wdraża (aktywizuje, ἐνεργεῖ) jeden i ten sam Duch, rozdziałając różne dary każdemu jak chce.”

Sądzę, że bardzo wyraźnie jest w filozofii chrześcijańskiej zaznaczony ten aktywny charakter Boga Stwórcy i Ducha Świętego oraz aktywny charakter mocy, czyli sił (δυνάμεις), z którymi trudno pogodzić pasywne orzeczenie *δέξομαι σε* 'dzieją się'. Pryncyp energii i mocy Bożej wyrażony jest dobitnie w następującym sformułowaniu św. Pawła w Liście do Efezjan (I 17–20): ἵνα ὁ θεὸς τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ Πατὴρ τῆς δόξης δῶῃ ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ, πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ὑμῶν, εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς τίς ἐστὶν ἡ ἐλπίς τῆς κλήσεως αὐτοῦ, τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις, καὶ τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ὑμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, ἣν ἐνήργηκεν ἐν τῷ Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ. 'Oby Bóg Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojciec chwały dał wam

ducha mądrości i odsłonił wam poznanie jego, (by dał wam) oświecone oczy serc waszych, abyście zrozumieli, czym jest nadzieja, którą was wzywa, czym jest bogactwo chwały dziedzictwa jego wśród świętych i jak niezrównana jest wielkość mocy wobec was wierzących, na miarę energii potężnej siły<sup>17</sup> jego, którą objawił<sup>18</sup> w Chrystusie wskrzesiwszy go z martwych i posadziwszy po swej prawicy'. Trudno wręcz po polsku przełożyć to niestychane nagromadzenie w krótkim odcinku składniowym tak wielkiej ilości synonimów mocy i energii. Jakże więc Cyryl czy Metody mogli zastosować czasownik 'działa się', gdy w oryginale greckim Marka VI 14 jest wręcz przeciwnie wielce aktywne sformułowanie: αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ 'moce (energicznie) działają w nim'. A może czasownik *dĕjati* się ma tu inne znaczenie?

Przypomnieć należy, że aktywne ujęcie mamy też w innojęzycznych przekładach tych właśnie wersetów Ewangelii. W Wulgacie występuje tu czasownik *operor* 'jestem zajęty, działam' odpowiadający greckiemu ἐνεργέω, a więc Mat. XIV 1, 2: *Hic est Ioannes Baptista: ipse surrexit a mortuis, et ideo virtutes operantur in eo* oraz Mar. VI 14: *Quia Ioannes Baptista resurrexit a mortuis: et propterea virtutes operantur in illo*. W wersji Ewangelii Marcina Lutra<sup>19</sup> jest ten sam aktywizm, jakkolwiek przekład jest dowolny: *Johannes der Täufer ist von den Toten auferstanden; darum thut er solche Thaten* (Markus 6, 14). Aktywizm greckiego czasownika ἐνεργεῖν oddaje zresztą nawet gocki czasownik *waurkjan* 'działać, wirken, wirksam sein' w przekładzie Biblii biskupa Ulfila<sup>20</sup>: *Jah gahausida þiudans Herodes, swikunþ allis warþ namo is, jah qaþ þatei Iohannis sa daupjands us daupaim urrais, dupþe waurkjand þos mahteis in imma*. 'I usłyszał król Herod, jawne wszystkim było imię jego, i rzekł, że Jan chrzciciel (chrzczący) z martwych wstał, więc działają moce w nim'.

Znamienna jest sprawa, że właśnie w tym miejscu Markowego tekstu mamy sformułowanie, które jako żywo przypomina dwa elementy Arystotelesowskiej teorii bytu: siłę (δύναμις) i energię (ἐνέργεια). Czyżby więc to sformułowanie Mateusza-Marka nosiło na sobie pieczęć filozofii mędrca ze Stageiry? Odbicie to jest tak wierne, że niemal zwierciadlane. A przecież na filozofię chrześcijańską duży wpływ wywarła filozofia grecka, może więc już w jej początkach ewangelicznych były takie odbicia. Trzeba bowiem uwzględnić fakt, że niektórzy ewangeliści oraz pierwsi ojcowie żyli w sferze rozbudzonego życia intelektualnego Greków, czym odznaczała się zwłaszcza gmina chrześcijańska w Efezie. Zacytujmy w tym względzie zdanie W. Tatarkie-

<sup>17</sup> W tekście greckim: 'energii potęgi siły jego...'

<sup>18</sup> *objawił*, ściśle: zaktywizował (ἐνίργησεν).

<sup>19</sup> *Die Bibel oder die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers*. Stuttgart 1898.

<sup>20</sup> *Stamm-Heyne's Ulfilas*. Wyd. F. Wrede. Paderborn 1908 s. 35 (Markus 6, 14).

wicza<sup>21</sup>: „Chrześcijaństwo zdobywało świat dla swych idei, ale jednocześnie samo wchłaniało idee obce [...]. Pojęcia czerpało głównie z filozofii greckiej, gdyż tam były najdoskonalsze. W okresie zaś, gdy zaczynało się chrześcijaństwo, pojęcia filozoficzne Greków były tak bardzo przepojone myślą religijną, że łatwo mogły być przystosowane do każdej wiary. Posługując się tedy wielorako ideami Platónskimi, Arystotelesowskimi, stoickimi, cynickimi, potem i neoplatónskimi, formowała się filozofia chrześcijan.” Arystotelesowską moc (*δύναμις*) pojmuje się często jako treść, zaś energię (*ἐνέργεια*) jako formę. Przytoczmy w tej sprawie Tatarkiewicz<sup>22</sup>: „Ponieważ naturę formy stanowi działanie, Arystoteles charakteryzował ją jako energię (*ἐνέργεια*, łac. *actus*, stąd też «aktem» zwana). Ponieważ zaś forma jest istotnym składnikiem bytu, więc energia, aktywność, działanie stanowi istotę bytu. «Jest» to nie znaczy «zajmuje przestrzeń», lecz znaczy «działa». Nie była to koncepcja całkowicie nowa: już u hilezoistów to tylko uchodziło za zasadę przyrody, co jest siłą. Ale dopiero Arystoteles wyraźnie sformułował energetyczną koncepcję bytu. Jeżeli forma jest energią, to czymże jest materia? Jest *potencją* (*δύναμις*, wyraz o dwóch znaczeniach: siła i możliwość, łac. *potentia*), bo potencja jest przeciwieństwem i uzupełnieniem energii”. Powtórzmy więc, że w Markowym sformułowaniu αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ ‘siły działają w nim’ mamy jak na dłoni podane dwa zasadnicze elementy bytu Arystotelesesa. Czy to przypadek? Ponieważ nigdy nie dowiemy się, jak to było sformułowane po hebrajsku, musimy pozostać przy tym wielce wymownym sformułowaniu greckim. A teraz spróbujmy wnioskować, jak w takim układzie Arystoteles nazwałby cud (*τέρας, θαῦμα*) względnie znak mocy Bożej (*σημεῖον*), bo tych elementów pełne są strony czterech Ewangelii, Apokalipsy, Dziejów Apostolskich i Listów. Zajrzyjmy znów do Tatarkiewicz<sup>23</sup>: „Przy pomocy pary pojęć «energia i potencja» a także równoległej pary «forma i materia» Arystoteles rozwiązywał różne zagadnienia. Np. rośnięcie rośliny jest aktualizowaniem («energia») potencji zawartej w nasieniu, dojrzała zaś roślina jest tej potencji aktualizowaniem zupełnym, czyli, jak to nazwał Arystoteles, «entelechią» (*ἐντελέχεια*, zapewne od τὸ ἐντελὲς ἔχειν)”. Możemy więc przyjąć z zaufaniem, że moc (*δύναμις*) Ducha Świętego jako treść wdrożona aktywnie w energię świętego jako formę prowadziła do swego przejawu (rezultatu), czyli do swej entelechii, w postaci cudu lub znaku.

Nic nas zatem nie zachęca do tego, by przyjąć pasywne tłumaczenie Cyrylo-Metodyjskiej formy *дѣјотъ* sę jako ‘dzieją się, dokonują się’, bo byłoby to odebranie Duchowi Świętemu ważnej jego właściwości, jaką jest aktywność, zaświadczone w licznych sformułowaniach Nowego Testamentu.

<sup>21</sup> W. Tatarkiewicz. *Historia filozofii*. T. 1. Warszawa 1959 s. 232.

<sup>22</sup> Tamże s. 145.

<sup>23</sup> Tamże s. 146.

Ale krokami moimi, by odrzucić tę pasywną interpretację, kierowała również postawa S. Słońskiego, przecież wybitnego cerkiewisty, który w swojej chrestomatii<sup>24</sup> pomieścił tekst zawierający konstrukcję *sily dějotъ sę o nѣmь* (Kodeks Zografski, Mar. VI 14, na s. 3) i sędzę, że jako wydawca tej książki musiał się zastanawiać nad tym nietatwym miejscem, choć nie dowiemy się nigdy, jak je rozumiał. W każdym razie jest pewne, że nie wywodził formy *dějotъ sę* od *dějati sę* ‘dziać się’, bo w słowniczku, który do tej chrestomatii opracował, a który na podstawie moich obliczeń jest pełny<sup>25</sup>, wcale takiej formy nie umieścił. W jego słowniczku są tylko wyrazy: *dějati*, *dějā*, *dějesi* ‘kłaść; czynić’, *pri-dějati* ‘przyłożyć; dorobić’ oraz oczywiście *děti*, *dějā*, *dě-ješi* i *deždā*, *deždeši* ‘kłaść, podziać’ s. 100. Trudno przecież przypuścić, by Słoński zlekceważył to trudne miejsce lub że pominął czasownik *dějati sę* ‘dziać się’ w swym słowniczku i to albo przez nieuwagę, albo że „uciekł” od problemu, nie rozumiejąc tekstu. Twierdzić więc można, że Słoński nie dopuszczał w tym względzie lekcji najłatwiejszej (lecz prowadzącej na manowce), tzn. czasownika *dějati sę* ‘dziać się’, a przyjmował obecność czasownika *dějati* lub *děti* o znaczeniu ‘kłaść’ względnie ‘czynić’, choć nie wiadomo szczegółowo, jak to miejsce tłumaczył. Czasem tajemnicę zabiera się do grobu.

Wyrażenie „siły dzieją się” nawet poza energetycznymi systemami filozoficznymi Greków razi nas wewnętrzną sprzecznością. Siła względnie moc jest elementem, który posiada szczególne piętno aktywizmu, dzielności. Trudno sobie wyobrazić taki czynnik w uległej roli czegoś, co tylko się dzieje, bo jakiś aktywny czynnik tę siłę porusza. Na pasywne sformułowanie roli siły nie zgodziłby się więc nawet współczesny fizyk. Jakże więc przyjąć, że uczeni dostojnicy z Sołuna, przecież кнѣзѣниці, ćwiczeni w egzegezie biblijnej i filozofii greckiej, mogli się zdobyć na taki lapsus. Zakładamy więc, że u ewangelistów nie możliwe byłoby sformułowanie αἱ δυνάμεις γίνονται ‘siły dzieją się’, a tym bardziej u Cyryla i Metodego sformułowanie *sily dějotъ sę* o tymże znaczeniu.

Ale niestety spotykamy w Nowym Testamencie miejsca, które brzmią αἱ δυνάμεις γίνονται, co prawda bardzo nieliczne wśród ogromu sformułowań prawidłowych. Jak mogło do tego dojść? Takie „błędne” ujęcie spotkałem u Mateusza i Łukasza. Nigdy u Jana i Pawła, przecież ojców najbardziej uczony język mających. U Mateusza passus taki pojawia się pięciokrotnie (XI poczynając od wersetu 20), ale ponieważ na krótkiej przestrzeni tekstu występuje takie skupienie, można je uznać za jeden element. Porównajmy:

<sup>24</sup> Słoński, jw.

<sup>25</sup> W tej sprawie zresztą sam Słoński pisze: „Wypisy zaopatrzone są w dość obszerny słownik, zawierający nie tylko «trudniejsze do zrozumienia», lecz wszystkie bez wyjątku wyrazy, zdarzające się w przedrukowanych tekstach. Taki wybór «trudniejszych» wyrazów jest zawsze dowolny, a prawie zawsze nie wystarczający” (tamże s. VI).

Τότε ἤρξατο ὀνειδίξειν τὰς πόλεις ἐν αἷς ἐγένοντο αἱ πλεῖστοι δυνάμεις αὐτοῦ, ὅτι οὐ μετενόησαν · Οὐαὶ σοι, Χοραζὶν · οὐαὶ σοι, Βηθσαιῶν · ὅτι εἰ ἐν Τύρω καὶ Σιδῶνι ἐγένοντο αἱ δυνάμεις αἱ γινόμεναι ἐν ὑμῖν, πάσαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῶ μετενόησαν... καὶ σύ, Καφαρναούμ, μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθῆσῃ; ἕως ᾧδου καταβιβασθῆσῃ · ὅτι εἰ ἐν Σοδόμοις ἐγενήθησαν αἱ δυνάμεις αἱ γινόμεναι ἐν σοί, ἔμεινεν ἂν μέχρι τῆς σήμερον. ‘Wtedy zaczął ganić miasta, w których stały się najliczniejsze moce jego, że nie nawróciły się. „Biada ci, Chorazain! Biada ci, Betsaido! Bo gdyby w Tyrze i Sydonie stały się moce, które stały się u was, dawno nawróciłyby się (pokutując) w worze i w popiele... A ty, Kafarnaum, może aż do nieba wywyższone będziesz? Aż do piekieł będziesz poniżone! Bo gdyby w Sodomie stały się moce, które działały się u ciebie, pozostałaby jeszcze do dziś dnia”. Tenże tekst, w szczegółach tylko odmieniony, występuje raz jeszcze u Łukasza X 13: Οὐαὶ σοι, Χοραζὶν, οὐαὶ σοι, Βηθσαιῶν · ὅτι εἰ ἐν Τύρω καὶ Σιδῶνι ἐγενήθησαν αἱ δυνάμεις αἱ γινόμεναι ἐν ὑμῖν, πάσαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῶ καθήμενοι μετενόησαν. ‘Biada ci, Chorazain! Biada ci, Betsaido! Bo gdyby w Tyrze i Sydonie stały się siły, które stały się u was, dawno nawróciłyby się czyniąc pokutę (siedząc) w worze ze skóry kozłej i w popiele’. Chyba czytelnik nasz od razu zorientował się, że nie mamy tu do czynienia z „błędem”, jak się wyraziłem, bo miejsce to w niczym nie uwłacza potędze i aktywności (energii) Ducha Świętego. Przecież tutaj nie „dzieją się” siły, czyli ekspozycje Ducha Świętego, lecz dzieją się cuda jako Jego entelechie. Pojawił się tu więc pewien trop (τρόπος) jako ozdobnik retoryki i poetyki, znany też powszechnie w językach ogólnonarodowych, zwany metonimią. Jak wiadomo, są różne rodzaje metonimii, lecz jedna z nich polega na tym, że dochodzi do wymiany między sprawcą a jego dziełem. Teksty Ewangelii świadczą, że metonimie były zwyczajnym środkiem kolokwialnego języka greckiego tych czasów. Znany nam z polszczyzny schemat metonimiczny polegający na wyrażaniu zawartości naczynia przez samo naczynie występuje tu również. Porównajmy polskie: jedli grochówkę, a on zjadłszy jeden talerz poprosił o drugi; wypił puchar za moje zdrowie. U Mateusza XX 29 Τὸ μὲν ποτήριόν μου πίεσθε ‘kielich mój pijecie’, u Marka X 39 δύνασθε πίνειν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω ‘potraficie pić kielich, który ja piję’, u Jana XVIII 11 εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ · Βάλε τὴν μάχαιραν εἰς τὴν θήκην · τὸ ποτήριον ὃ δέδωκέν μοι Πατήρ, οὐ μὴ πίνω αὐτό; ‘rzekł więc Jezus do Piotra: Włóż miecz do pochwy! Czyż nie mam wypić kielicha, który podał mi Ojciec?’, w Liście do Koryntian A X 21 οὐ δύνασθε ποτήριον Κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων ‘nie możecie pić kielicha Pana i kielicha demonów!’ Oto przykład polski: czytam *Pana Tadeusza* Mickiewicza, a wyrażam się: czytam *Mickiewicza*. Jest oczywistą rzeczą, że w precyzyjnym języku filozofii nie powinno się stosować takiej metonimii, która może zachodziła w obiegowym języku wierzących, mówiących po grecku. Potwierdza to nam zresztą statystyka, bo po pierwsze takie wypadki metoni-

mii są nader rzadkie, a po drugie nie pojawiają się w pismach ewangelistów, których język jest szczególnie ukształcony, co świadczy, że przeszli oni szkołę filozofii. Są to, jak wspomniałem, Jan i Paweł. A teraz nasze wnioski. Czy możemy przyjąć, że na metonimię typu *czytam Mickiewicza* mogli sobie pozwolić Cyryl lub Metody, ci ukształceni uczeni w piśmie, których piękny oraz precyzyjny język dziś podziwiamy? I to pozwolić sobie na ten lapsus linguae właśnie w trudnym punkcie tekstu Mateusza-Marka, w którym Duch Święty i jego moce są przedstawione energicznie i aktywnie: ἐνεργοῦσιν. Czytelnik na pewno zadecyduje, że nie było to do pomyślenia. A więc znów pojawia się to uparte pytanie: chyba *dějātʹs* się tutaj nie znaczyło 'dzieją się...'?

O deaktywizację, upasywnienie mocy (sił) Ducha Świętego w czynach Chrystusa lub świętych mężów można by posądzać te miejsca tekstu, w których jest użyty, co prawda znów rzadko, czasownik ποιέω 'robię'. Nastawieni na aktywność i energię sił jako sprawców niezbyt chętnie przyjmujemy zwrot ποιεῖν τὰς δυνάμεις 'robić (czynić) siły'. Jest tak u Mateusza XIII 58, u Marka VI 6 i IX 39 oraz w Dziejach Apostolskich II 22 i XIX II. Moglibyśmy znów przypuszczać, że jest tu podobna jak poprzednio metonimia polegająca na posługiwaniu się nazwą sprawcy zamiast nazwą jego dzieła, tym więcej, że znów nic takiego nie pojawia się u Jana ani u Pawła. Ale możemy też przyjąć stosowanie ubocznego znaczenia wyrazu ποιεῖν, który nie musi znaczyć 'czynić', lecz znaczy 'wdrażać, sprawować, administrare'. Przecież takie znaczenie ma czasownik ποιεῖν i to w dodatku w składni z celownikiem o funkcji instrumentalisu w tym wersecie z Dziejów Apostolskich II 22: "Ἄνδρες Ἰσραηλῖται, ἀκούσατε τοὺς λόγους τούτους · Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον, ἄνδρα ἀποδεδειγμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς ὑμᾶς δυνάμεισι καὶ τέρασι καὶ σημείοις, οἷς ἐποίησεν δι' αὐτοῦ ὁ θεὸς ἐν μέσῳ ὑμῶν, καθὼς αὐτοὶ οἴδατε τοῦτον τῇ ὠρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἔκδοτον διὰ χειρὸς ἀνόμων προσπήξαντες ἀνείλατε, ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου, καθότι οὐκ ἦν δυνατόν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ.

'Mężowie izraelscy, posłuchajcie tych słów Jezusa Nazareńskiego, męża naznaczonego przez Boga dla was siłami i cudami i znakami, którymi działa Bóg przezeń pośród was, jak to sami wiecie, jego przez ustanowiony wyrok i Boże przeznaczenie wydanego w ręce nieprawych przybiliście (do krzyża); którego Bóg wskrzesił, odjąwszy męki śmierci, bo nie było możliwe, aby ona nim władała'. Tak więc syntagmę οἷς ἐποίησεν tłumaczmy stanowczo w sensie zarządzania a nie czynienia, bo jest tu składnia o funkcji narzędzia, nie obiektu. Tu zresztą siły są odgraniczone od cudów (τέρατα) i znaków (σημεῖα), choć podciągnięte pod wspólny rządzący nimi czasownik ἐποίησεν. Sens zarządzania, administracji siłami jest oczywisty wobec faktu, że choć siły są aktywne i energiczne w pełni, to jednak nie są w pełni autonomiczne, bo są przecież jedynie wysłannikami Boga lub Ducha Świętego.



Tak więc Bóg lub Duch Święty jest administrans, a siła (moc) jest za każdym razem administrata. Wyraża się ta pośredniość często przez zwrot διὰ τῶν χειρῶν ‘przez ręce’ jako znak językowy pośrednictwa. Oto przykład: δυνάμεις τε οὐ τὰς τυχούσας ὁ θεὸς ἐποίει διὰ τῶν χειρῶν Παύλου, ὥστε καὶ ἐπὶ τοὺς ἀσθενοῦντας ἀποφέρεσθαι ἀπὸ τοῦ χρωτὸς αὐτοῦ σουδάρια ἢ σιμικίνθια καὶ ἀπαλλάσσεσθαι ἀπ’ αὐτῶν τὰς νόσους τὰ τε πνεύματα τὰ πονηρὰ ἐκπορεύεσθαι. ‘Siły niezwykle Bóg sprawował przez ręce Pawła, bo gdy na chorych (kładziono) zdjęte z jego ciała (ze skóry) chustki lub przepaski, oddalały się od nich choroby i złe duchy odchodziły’ – Dzieje Apostolskie XIX 11.

W tekstach Nowego Testamentu mamy więc dwojakie zastosowanie czasownika ἐνεργέω, zgodnie z użyciem jego w grece klasycznej. Jedno z nich moglibyśmy nazwać niezależnym, drugie zależnym. Pierwsze ma miejsce wtedy, gdy podmiot do orzeczenia ἐνεργεῖν jest autonomiczny, gdy działa sponte sua, bo nikt nie kieruje jego działaniem. Mielibyśmy taki układ u Arystotelesa<sup>26</sup> w jego gnomie εὐδαίμων ὁ κατ’ ἀρετὴν τελείαν ἐνεργῶν ‘szczęsny, kto wedle cnoty doskonałej działa’. U Galenusa chirurg nazywa się działaczem: ἐνεργῶν, pacjent zaś – odbierającym działanie: ἐνεργοῦμενος. Takie właśnie niezależne zastosowanie czasownika ἐνεργέω mamy w naszym wersecie u Marka VI 14, bo chociaż Duch Święty inspiruje i uruchamia moce (δυνάμεις), fakt ten jest przemilczany, a moce są przedstawione jako autonomiczne działaczki: αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτοῖς. Natomiast istnieją też teksty, w których występuje ten drugi typ czasownika ἐνεργέω nazwany przez nas zależnym. Wtedy nie możemy czasownika przekładać przez ‘działa’, lecz raczej przez ‘uruchamia, używa, wyraża, stosuje, posługuje się’. Podobny wypadek mamy w Liście do Galatów św. Pawła III 5: ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ Πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν ἐξ ἔργων νόμου ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως. ‘Czy więc Ten, Kto użycza wam Ducha (Świętego) i uruchamia moce w was, (czyni to) dla uczynków wedle Prawa, czy z posłuchu wobec wiary?’ Tutaj stanowczo nie należałoby sił (δυνάμεις) mieszać z cudami, przekładać przez ‘cuda wśród was działa’, bo choć ujawniona jest zależność mocy od ich dysponentów, to nie można tym mocom odbierać aktywizmu. Św. Paweł nigdy nie miesza mocy z cudami, więc zapewne i tym razem nie zmieszał. A przecież ujawnione są tu aż 3 poziomy zależności i użyczenia: 1. Bóg; 2. Duch Święty; 3. moce. Bóg jest opisany eufemistycznie, zaimkowo (ὁ ... ‘Ten, Kto’).

Na dowód, że święci Autorowie Nowego Testamentu stosujący precyzję filozoficzną nie mieszały mocy z cudami przytoczmy parę takich ujęć u św. Pawła: οὐ γὰρ τολμήσω τι λαλεῖν ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι’ ἐμοῦ εἰς ὑπακοὴν ἔθνων, λόγῳ καὶ ἔργῳ ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει Πνεύματος Ἁγίου. ‘Bo nie odważę się mówić o czymś, czego nie

<sup>26</sup> Por. *Słownik grecko-polski*. Red. Z. Abramowiczówna. T. 2. Warszawa 1958 s. 137.

dokonałby Chrystus przeze mnie dla posłuchu ludów, słowem i czynem, w mocy znaków i cudów, w mocy Ducha Świętego' Rzym. XV 18, 19. (σωτηρία) ... ἦτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ Κυρίου, ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ὑμᾶς ἐββαίωθη, συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ Θεοῦ σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν καὶ Πνεύματος Ἁγίου μερισμοῖς κατὰ τὴν αὐτοῦ θήλησιν. '(Nauka o zbawieniu), która najpierw była głoszona przez Pana, przez tych, co słuchali, przekazana została nam, gdy Bóg zaświadczył ją znakami i cudami i wielorakimi mocami oraz darami Ducha Świętego wedle swej woli' Hebr. II 3, 4.

Aby wykazać nieliczność konstrukcji z takimi właśnie metonimiemi (sprawca → dzieło), starajmy się obliczyć liczbę prawidłowych użyć elementów: δύναμις 'moc, siła', σημεῖον 'znak', τέρας 'cud'. Prócz terminu δύναμις jako mocy administrowanej przez Boga lub Ducha Świętego a udzielanej Chrystusowi, apostołowi lub świętemu występuje też δύναμις jako bezpośrednia moc Boża<sup>27</sup>, która się przejawia jako zjawisko niebiańskie<sup>28</sup> i przez S. Słońskiego w słowniczku na s. 136 do jego chrestomatii została (w liczbie mnogiej) przełożona jako 'moce (anielskie)'. Oto przykłady z obrazu końca świata: ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθίαν ἐν δυνάμει 'zanim nie ujrzą królowania Bożego, które nadejdzie w mocy' Marek IX 1, αἱ γὰρ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται καὶ τότε ᾄψονται τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλῃ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς 'bo moce niebiańskie będą wstrząśnięte i wtedy ujrzą (ludzie) Syna Człowieczego idącego w obłoku wśród mocy i sławy wielkiej' Łukasz XXI 27. Termin δύναμις w takim absolutnym znaczeniu pojawia się u Marka IX 1, Łukasza XXI 27, w Liście do Koryntian A IV 21, VI 14, w Liście do Filipian III 10, w Liście do Tesaloniczan B II 9, w Liście do Hebr. VI 6, w Liście Piotra A I 5, Piotra B I 3, I 16, II 11, w Apok. IV 11, VII 12, XII 10, XV 8, XIX 1. Łącznie 17 razy.

Natomiast δύναμις jako moc udzielana ludziom przez Boga lub Ducha Świętego w tym właśnie zastosowaniu, które nas szczególnie interesuje w tej pracy, pojawia się wiele razy. Są to następujące zastosowania: Mateusz VII 22, XI 20, XI 21, XI 33, XIII 54, XIII 58, XIV 2, XXII 29, Marek VI 3, VI 5, VI 14, IX 40, Łukasz V 17, VI 19, X 13, Dzieje Apostolskie II 22, III 12, IV 8, VI 8, VIII 13, X 38, XIX 11, List do Rzymian XV 13, XV 19, List do Koryntian A I 24, IV 20, XII 10, XII 28, XII 29, XV 25, List do Koryntian B IV 7, VI 7, XII 12, List do Galatów III 5, List do Efezjan I 19, III 21, List do Kolosan I 11, List do Tesaloniczan A I 5, List do Hebrajczy-

<sup>27</sup> Wylączam podobnym terminem określoną moc szatana, np. List do Tesaloniczan B II 9: ἡ παρουσία κατ'ἐνέργειαν τοῦ Σατανᾶ...

<sup>28</sup> Jeszcze dziś Rosjanie doby radzieckiej używają okrzyku силы небесные, który ma taką funkcję jak polskie *Boże!*, *Jezus Maria!*. Słyszałem ten okrzyk z ust jednego z bohaterów serialu filmowego o Sybirze pt. *Sól ziemi* (Соль земли).

ków II 4, XI 11, List Piotra A III 22, Apokalipsa V 12. Tak więc prawidłowych zastosowań pojęcia δύναμις, bez mieszania go z pojęciami znaków i cudów, naliczyłem w Nowym Testamencie 59. W tym moc występuje jako δύναμις Θεοῦ 17 razy, jako moc udzielana człowiekowi (χάρισμα) natomiast – 42 razy. Ponieważ użyć, w których prawdopodobnie zaszło działanie metonimii (tzn. δύναμις = σημεῖον), znalazłem tylko 3, ogromnie więc wzrastają szanse twierdzenia, że w wersecie z Marka VI 14 podanym przez apostołów Słowiańszczyzny: *sily dějaty sę o ěmь* pojęcie *sily* nie mogło być zniżone do funkcji cudu lub znaku, tzn. ulec mieszanii z pojęciem *znamenъje*. W związku z tym *dějaty sę* musiało znaczyć coś innego niż ‘dzieją się’.

Termin σημεῖον ‘znak’<sup>29</sup> występuje w Nowym Testamencie bardzo często, tzn. 56 razy. Są to zastosowania: Mateusz XII 38, XII 39 (3 razy), XVI 2, XVI 4 (3 razy), XXIV 3, XXIV 24, XXIV 30, Marek VIII 11, VIII 12, VIII 13, XIII 22, XVI 17, XVI 19, Łukasz XI 16, XXI 11, XXI 25, XXIII 8, Jan II 11, II 18, II 23, III 2, IV 48, IV 54, VI 2, VI 14, VI 26, VI 30, IX 16, X 41, XI 48, XII 18, XX 30, Dzieje Apostolskie II 22, II 44, IV 16, IV 22, IV 30, V 12, VI 8, VIII 7, VIII 13, XV 12, List do Rzymian XV 19, List do Koryntian A I 22, List do Koryntian B XII 12, List do Tesaloniczan B II 4, List do Hebrajczyków II 4, Apokalipsa XII 1, XIII 13, XIII 14, XV 1, XIX 20.

Pojęcie τέρας ‘cud’ pojawia się w tekstach Nowego Testamentu w następujących pismach 11 razy: Mateusz XXIV 24, Marek XIII 22, Dzieje Apostolskie II 22, II 14, IV 30, V 12, VI 8, XV 12, List do Rzymian XV 19, List do Koryntian B XX 12, List do Tesaloniczan B II 9. Jest to więc szczególnie termin, który można nazwać „towarzyszącym”, bo ani razu nie pojawił się w Nowym Testamencie samodzielnie, lecz zawsze w towarzystwie wyrazu σημεῖον.

I tu właśnie, gdy wspomnianym danym tekstowym przyglądamy się z bliska, a wizję naszą uściślają cyfry wykazujące stosunki ilościowe tych pojęć, odkrywamy niestychanie ciekawe fakty, pozwalające nam stwierdzić, że każdy z ewangelistów miał inny styl, że używał tylko sobie właściwych pojęć i wyrazów. Jest to znakomity probierz autentyczności ich tekstów. Na przykład Czytelnik nasz już zauważył, że Jan w swej Ewangelii ani razu nie użył terminu δύναμις, użył go kilka razy w Apokalipsie i to jedynie dla siły Bożej, natomiast używa bardzo często (17 razy) terminu ἔργον ‘dzieło’ (najczęściej w l. mn. τὰ ἔργα), co zastępuje u niego pojęcie cudu i znaku. Podobnie Jan używa terminu σημεῖον ‘znak’, który w jego Ewangelii występuje 17 razy, a w Apokalipsie 5 razy, przy czym zupełnie mu jest obcy termin

<sup>29</sup> Pomijamy σημεῖον ‘znak’ o zwykłym trywialnym znaczeniu: ‘Zdrójca jego dał im znak mówiąc: Któręto pocałuję, ten jest. Chwytajcie go!’ Mat. XXVI 48.

τέρας 'cud'. Tak więc stwierdzić możemy na podstawie tej próby stylometrycznej, że styl Jana jest najbardziej odrębny.

Słowniki starosłowiańskie podają też czasownik *dějati* 'robić, czynić', który występuje rzadziej niż najczęstszy w tym znaczeniu czasownik *tvoriti*, ale mimo wszystko jest zaświadczony w większości tekstów kanonu klasycznego. Wymienia też ten czasownik S. Słoński w swej chrestomatii, co prawda bez wspomagającego zaimka *sę* oznaczającego zwrotność lub pasywność. Oto przykłady użycia czasownika *dějati* 'robić': *i ašte vama kъto rečetъ čo se děata rъčeta ěko ĝb ego trebutъ* 'i jeżeli wam dwu kto rzecze, co oto robicie, rzeknijcie, że Pan jego (= źrebca)<sup>30</sup> potrzebuje'. Występuje też w tekstach passivum *dějati sę* 'być czynionym', np. w następującym cytacie z Fragmentów Cloza: *дѣвѣ згътвѣ вѣ тѣ вечерѣ дѣашете сѣ* 'dwie ofiary (θυσίαί) w ów wieczór były czynione' (ἔπετελοῦντο)<sup>31</sup>. Nie sądzę jednak, byśmy tą drogą mogli dojść do pozytywnego rozwiązania. Gdyby *dějati sę* miało sens pasywny, nie uzyskalibyśmy zadowolającego rozwiązania, gdybyśmy *sily dějatъ sę o ěemъ* tak właśnie chcieli interpretować, tzn. 'moce czynione są wokół niego', bo byłby to niezamierzony powrót do pasywizmu mocy niebiańskich. Nie zadowoliliby nas również tłumaczenie *dějati sę* jako formy zwrotnej, tzn. 'moce czynią się wokół niego', którą musielibyśmy uznać za teoretyczną raczej niż mającą zastosowanie realne. Najłatwiej byłoby nam obronić rację użycia w takim kontekście samego czasownika *dějati* 'czynić' bez zaimka *sę*, bo w czynieniu jest właśnie ten energiczny element, który odpowiadałby choć w przybliżeniu greckiemu oryginalnemu ἐνεργουῦσιν 'działają, są aktywne'. Ale niestety bruździ nam ten zwrotny zaimek *sę*. Summa summarum, musimy zrezygnować z interpretacji naszego czasownika *dějati* w jego znaczeniu 'robić'.

Niemniej trzeba podkreślić fakt, że w miejscach, w których oryginał grecki wykazuje pozornie pasywny sens αἱ δυνάμεις γίνονται 'siły dzieją się', przekład staro-cerkiewno-słowiański podaje nam bardziej aktywną wersję *sily sątъ* względnie *byvajatъ*. Między stawianiem się (fieri, γίνεσθαι) a istnieniem, bytem (esse, εἶναι) jest spora różnica, bo tylko byt (esse) jest suwerenny i samoistny. Tak było u Platona w jego teorii idei. U niego bytem nie były rzeczy (= coś, co się staje i ginie, τί τὸ γινόμενον καὶ ἀπολύμενον), lecz bytem były odwieczne, niezniszczalne idee. Jedynie idee istnieją (εἶσίν), o rzeczach natomiast można powiedzieć, że stają się<sup>32</sup>. A więc: Τί τὸ ὄν μὲν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γινόμενον καὶ

<sup>30</sup> Jezus posłał dwu swych uczniów, by mu dostarczyli wierzchowca, na którym miał dokonać wjazdu uroczystego do Jerozolimy. U Marka tym wierzchowcem jest źrebię męskie (ὁ πῶλος), u Mateusza zaś oślica (ὄνος δεδεμένη 'uwiązana') i obok niej ośle (πῶλος μετ' αὐτῆς). Forma *trebutъ* błędna, zamiast *trëbujetъ*.

<sup>31</sup> Por. Słoński, jw. s. 86.

<sup>32</sup> Ujęcie Tatarkiewicza, jw. s. 110.

ἀπολύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. A oto ujęcie Cyrylo-Metodyjskie tych miejsc, które w greckim oryginale Ewangelii mają brzmienie ‘siły stają się’, a tu jednak brzmią bardziej autonomicznie i suwerennie, że ‘siły są’. Widać tu chyba filozoficzną poprawkę Cyryla lub Metodego. Popatrzmy: (wedle Kodeksu zografskiego)... ἐν αἷς ἐγένοντο αἱ πλείστοι δυνάμεις jako: *въ нѣхъ же быше множайше силы* Mat. XI 20, δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γίνονται jako: *силы такы рѣкѣ ego бывајѣтъ* Mar. VI 2, ὅτι εἰ ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἐγενήθησαν αἱ δυνάμεις jako: *ěko ašte vъ tyrě i sidoně sily biše byly* Łuk. X 13.

Trudno nam też odpowiedzieć na pytanie, dlaczego apostołowie Słowiańszczyzny nie przełożyli dosłownie tak, jak było w grece, tzn. ‘moce działają w nim’. Ale zaraz zadajemy sobie dalsze pytanie, jakby to w języku staro-cerkiewno-słowiańskim mogło brzmieć. Bo naprawdę niełatwo nam na takie pytanie odpowiedzieć. We współczesnych językach słowiańskich w tym wypadku używa się kontynuantu pierwotnej formy \**dějstvovati*. Ale w klasycznym kanonie jest ona rzadka, bo nie ma jej w kodeksach: zografskim, mariańskim, Assemaniego, w obu zabytkach synajskich i raz jedynie pojawia się w Kodeksie supraskim: *dějstvovati* ‘wirken, tätig sein, handeln’<sup>33</sup>. U Miklosicha czasownik ten jest tłumaczony przez ‘ἐνεργεῖν, agere’. Występuje też ze znaczeniem ‘ἐνεργεῖν, agere’ czasownik *dějstviti*, z dokumentacją jednorazową z w. XIV w *Homiliae alligate codici Antiochi pandecten*. Cyryl lub Metody więc, napotykając w greckim tekście αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν, musieli zderzyć się z jakąś trudnością, której nie mogli pokonać przez dosłowny przekład, i użycie formy *dějātъ sę* jest efektem szukania wyjścia z tej kolizji.

Chyba powoli zbliżamy się do końca i do jakiejś konkluzji. Sądzę, że mamy tylko jedną drogę wyboru, tzn. gdy *dějātъ sę* pojmujemy jako formę zwrotną od *děti, děja, děješi* ‘kłaść’. Może tak to pojmował S. Słoński, bo nie pomieścił w słowniczku do swego wyboru tekstów, jak wspomniałem, czasownika *dějati sę* ‘dziać się’, a wprowadził właśnie wymieniony czasownik o znaczeniu ‘kłaść’. Przy takiej interpretacji werset nasz przyjąłby sens ‘moce (niebiańskie) kładą się wokół niego’. Jeśli komuś takie wyjaśnienie wydawałoby się niezwykle lub dziwne, to może przychylił się do tej koncepcji, jeśli wykażemy, że podobne skojarzenie otaczania czy odziewania znakami władzy czy potęgi było ulubionym rekwizytem stylu owej epoki i jej ksiąg świętych. Zadaniem przyszłych szczegółowych badań mógłby być problem, czy skojarzenie takie było elementem obrazowania hebrajskiego czy greckiego, czy jest to może efekt ogólnoludzkiego myślenia. Właśnie do stworzenia obrazu otaczania władzą, chwałą lub łaską nadawał się staro-cerkiewno-słowiański przyimek o posiadający funkcję okólną (cyrkumesywną).

<sup>33</sup> Por. L. Sadnik, R. Aitzetmüller. *Handwörterbuch zu den altkirchenslavischen Texten*. Heidelberg 1955 s. 146.

Proszę też zwrócić uwagę na fakt, że wyraz *odežda* ‘odzienie, szata’ (czyli prasłowiańskie \**o-ded-ja*) ma taką właśnie etymologię jak proponowana przez nas konstrukcja *děti sę o*. A więc zanim powstał wyraz *odežda* jako rezultat akcji a potem instrument i przedmiot tej akcji, musiały istnieć konstrukcje typu *azъ deždą rizą o tebe* ‘ja kładę szatę wokół ciebie’. W języku staro-cerkiewno-słowiańskim są zresztą inne jeszcze wyrazy o podobnej konstrukcji – to *oděnije* ‘ubranie’ oraz *odějalo* ‘przykrycie’. Funkcję otaczania i odziewania spełniały jeszcze inne czasowniki z tymże cyrkumesywnym przedrostkiem *o-* i *obъ-*, mianowicie *oblěšti* (z prasłowiańskiego \**obъ-velk-ti*) ‘oblec, wdziać’, *oblačati sę* ‘odziewać się’. Przypomnijmy, że również *oblakъ* (prasl. \**obъvolkъ*) ‘obłok’ ma taką cyrkumesywną etymologię jako obraz pary wodnej, która otacza niebo. Rzecz jasna, że trzeba tu się odwołać do zaświadczonej w wielu językach indoeuropejskich luźności cząstek, które mogły być zarówno prefiksami, jak i przyimkami. A więc do takich układów jak *na-pisać* – pisać na czymś, *pod-kopać* – kopać pod czymś. A zatem też *o-dziać* – dziać o czymś. Nawet dla polszczyzny Mieszków i Chrobrych wyobrażam sobie z łatwością zwroty w rodzaju: „woje skory miedz-wiedzie *dziechą o sobie*” *rycerze okrywali się skórami niedźwiedzimi*. Przyjmując więc wersję ‘moce kładą się wokół niego’, a ściślej ‘moce odziewają go’, uzyskujemy też ważny element, którego nam ciągle niedostawało, tzn. pełną aktywność tych mocy. Jest to bowiem taki aktywizm, jak w zwrotach: „*wojsko kładzie się wokół twierdzy*”, „*mgły kładły się dokoła szczytu*”, bo w konstrukcjach takich jest sens pełnej penetracji i nawet władczego opanowania, jakie stanowi totalne otaczanie czy okrążanie.

Nowotestamentowe siły niebiańskie otaczały wybrańca Bożego jak szata lub jak pancerz, dając mu władzę nadprzyrodzoną. W tekstach greckich mówi się także o odziewaniu, ubieraniu, co wyraża najczęściej czasownik *ἐνδύειν* ‘otulić, przyodziać’, w medium i passivum *ἐνδύεσθαι* ‘włożyć na się, przyodziać; być odzianym’. Teksty te podają mniej materiału zawierającego obrazy „świeckiego” odziewania (szatą, płaszczem), a znacznie więcej przykładów religijnego, duchowego odziewania łaską, mocą niebiańską i chwałą. Oto przykład pierwszej kategorii: *сѣрѣте i мажь edinъ отъ града. iže iměše běsъ отъ lětvъ mnogъ. i vъ rizą ne oblačaše sę i vъ xramině ne živěše nъ vъ groběxъ* ‘ἀνήθ... οὐκ ἐνεδύσατο ἱμάτιον’ Łuk. VIII 27, *starannъ běxъ i ne vъvedoste mene, pagъ i ne oděste mene* ‘ξένος ἡμῖν καὶ οὐ συνηγάγετέ με, γυμνὸς καὶ οὐ περιεβάλετέ με’ Mat. XXV 43. Przykładów drugiej kategorii natomiast mamy znacznie więcej. Jest tu odziewanie się prawdą i sprawiedliwością, nieśmiertelnością, „nowym człowiekiem”, a nawet samym Chrystusem. Ogromna jest giętkość w stosowaniu tej ulubionej przenośni. Oto jej wzory z oryginałów greckich Nowego Testamentu: *δεῖ γὰρ τὸ φθαρόν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητόν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν* ‘należy bowiem, aby to, co jest niszczone, przywdziało niezniszczalność, a to co śmiertelne przywdziało nieśmiertelność’ List do Koryntian A XV 53, ...*ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ*

Θεὸν πισθέντα ἐν δικαιοσύνη καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας ‘Przyodziać się w nowego człowieka, stworzonego dla Boga w sprawiedliwości i świętości prawdy’ List do Efezjan IV 24, *ašte bo se tebě ne isprovědě, vь novyi člověkь ne odeždą se* Supr. 355, 25, ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε ‘wy bowiem, co przyjeśliście chrzest dla Chrystusa, odzialiście się w Chrystusa’ List do Galatów III 27 (podobnie w Liście do Rzymian XIII 14). Niezwykle śmiałą poetycką przenośnię mamy w Apokalipsie św. Jana XII 1: γυνή περιβεβλημένη τὸν ἥλιον ‘kobieta, która odziała się słońcem’<sup>34</sup>. Ale zwłaszcza w ewangelicznej wyobraźni mamy też „odziejanie się mocą” (δύναμις), co szczególnie jest ważne dla tez obecnego artykułu, a przykład taki pojawia się na końcu Ewangelii Łukasza XXIV 49: ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει ἕως οὗ ἐνδύσησθε ἐξ ὕψους δύναμιν ‘wy zaś zostańcie w mieście, póki nie zostanieie odziani mocą z wysoka’.

W funkcji podobnej występuje też opasywanie, bo czynność ta miała u Żydów ważne znaczenie rytualne. Po grecku funkcjonował tu czasownik περιζώννυμι. Rytuał hebrajski wymagał, by biesiadnik przepasał się do uczy. Ἔστωσαν ὑμῶν αἱ ὀσφύες περιεζωσμένοι καὶ οἱ λύχνοι καιόμενοι ‘Niech biodra wasze będą przepasane i światła się palą’ Łuk. XII. 35, ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι περιζώσεται (= ὁ κύριος) καὶ ἀνακλινεῖ αὐτοὺς καὶ παρελθὼν διακονήσει αὐτοῖς ‘Zaprawdę powiadam wam, że (pan) przepasze się, usadzi ich na sofach i chodząc będzie im usługiwać’ Łuk. XII 37. Tą drogą dochodzi biblijny artysta metafory do pojęcia „opasywania się siłą niebiańską”. Porównajmy w Psalterzu synajskim: Ἐν πρέποῆσαι μὲν μοῖσιν ‘Bóg, który przepasuje mię mocą’.

Wreszcie pełny ryzsztunek bojowy przeciw złości „świata tego”, tzn. odzianie się w cnoty niebiańskie (ζωστήρ ‘pas’, θώραξ ‘pancerz’, ὑποδήματα ‘(greckie) obuwie’) mamy w tym bogatym skojarzeniu św. Pawła w jego Liście do Efezjan VI 14, 15: στήτε οὖν περιεζωσμένοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ, καὶ ἐνδυσάμενοι τὴν θώρακα τῆς δικαιοσύνης, καὶ ὑποδησάμενοι τοὺς πόδας ἐν ἐτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς ειρήνης ‘Trwajcie więc przepasani na lędźwiach prawdą, odziaszycy pancierz sprawiedliwości i obuci w gotowość Dobrej Nowiny pokoju’. Porównajmy też w Pawłowym Liście do Tesaloniczan A V 8: ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες νήφωμεν ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας ‘my zaś, którzy należymy do dnia, bądźmy trzeźwi, przywdziaszycy pancierz wiary i miłości oraz jako przyłbicę nadzieję zbawienia’.

Choć więc na razie brak ostatecznej dokumentacji w tekstach staro-cerkiewno-słowiańskich dla syntagmy *děti se o* ‘kłaść się wokół, odziejac’, można przyjąć, że za greckim wzorem wedle układu: ἐνδύω ‘odziejam’,

<sup>34</sup> Greckie περι- odpowiada słowiańskiemu o-, obъ-. Czasownik περιβάλλω (βάλλω ‘rzucić’) ma obfity zestaw znaczeń cyrkumesywnych: ‘obrzucam, kładę w koło, oplatom, obcisłkam, otaczam, obwijam, odziejam’ itp. Por. Z. Węcławski. *Słownik grecko-polski*. Warszawa 1905 s. 525.

ἐνδύομαι 'odziewam się (medium); jestem odziewany (passivum)', ἐνδύμενος 'odziany', ἐνδυμα 'odzienie, szata', powstawał układ słowiański: *děti o* 'odziewać', *děti se o*, a dalej *o-děti*, *o-děti se*, *oděňъ* 'odziany', *odežda*, *oděňje* 'ubiór, szata'.

Brak dowodów tekstowych nie świadczy o braku danej formacji w języku, bo można ją przyjąć, jeżeli tylko da się utworzyć przy uwzględnieniu istniejących w tym języku zasad budowy. Formacji *kłaść się wokół* przecież również nie ma w słownikach polszczyzny, a każdy Polak wie, że jest ona możliwa.

## DIE NEUTESTAMENTLICHEN MÄCHTE, WUNDER UND ZEICHEN IN ALTKIRCHENSLAVISCHER ÜBERNAHME

### Zusammenfassung

Der Aufsatz erörtert zwei Stellen in den altkirchenslavischen Übersetzungen des Evangeliums des Matthäus XIV 1, 2 und Markus VI 14, die im Codex Zographensis, Marianus und Assemanianus denselben Wortlaut haben. Eine dieser Stellen lautet: *světa něstъ o němъ*, die andere: *sily dějātъ se o němъ*. Wenn man erwägt, daß die ehemalige Präposition \*o eine circumessive Funktion besaß, das heißt entweder eine planimetrische Lokalisation in einem Kreis oder eine stereometrische innerhalb einer Kugel ausdrückte, muß man annehmen, daß die Redensart *světa něstъ o němъ* nur den Mangel an Licht um einen Menschen bedeuten kann, der stolpern muß, wenn er in der Nacht wandelt. Es ist die Rede hier nicht vom physischen Licht, sondern vom seelischen (φῶς πνευματικόν).

Nichtsdestoweniger verursacht die zweite Stelle dem Forscher grössere Schwierigkeiten. Eine Übersetzung, die sich dem Polen bietet 'sily dzieją się o nim' (und es handelt sich nämlich hier um himmlische Mächte, die sich im heiligen Mann offenbaren), kann nicht überzeugen. In der griechischen Urschrift des Evangeliums lesen wir: αἱ δυνάμεις ἐνεργουσιν ἐν αὐτῷ, und diese Formulierung des Markus erinnert uns an die Angaben aus der Philosophie des Aristoteles von den beiden Elementen des Daseins δύναμις und ἐνέργεια. Wir müssen also annehmen, daß die Mächte Elemente sind, die Energie haben, und man darf nicht die Lesart gutheißen, daß sie geschehen (γίνονται), denn solche Anahme wäre einer Passivität des Heiligen Geistes gleich, der dennoch selbst Energie ist und der diese Energie auf heilige Männer überträgt. Die Mächte (δυνάμεις, *sily*) sind von den Wundern (τέρατα) und Zeichen (σημεῖα) abgesondert.

Es mußte eine sprachliche Schwierigkeit entstanden sein, daß Cyrillus und Methodius die Redensart αἱ δυνάμεις ἐνεργουσιν nicht stracks und wörtlich übersetzten, sondern andere Auswege suchten. Warum das Zeitwort *dějstvovati* 'wirken' nicht verwendbar war, wissen wir nicht. Dieses Zeitwort ist spät im altkirchenslavischen Kanon erschienen, es kommt nur einmal im Codex Suprasliensis vor. Der einzige Weg zur Lösung des Rätsels ist die Annahme, daß *dějātъ* vom Zeitwort *děti* 'legen' herkommt. Auf diese Weise kann *sily dějātъ se o němъ* bloß die Bedeutung haben: 'die Mächte legen sich um ihn, umgeben ihn'. Eine solche Anspielung haben wir im Substantiv *odežda* 'Gewand', welches von der Redensart *děti o sebě* stammt. Diese Deutung kann man leicht annehmen, weil in den Texten des Neuen Testaments oftmals die Rede von der Kleidung ist. Es handelt sich nicht nur um Kleider der Laien (zum Beispiel ἐνδύεσθαι ἱμάτιον), sondern um geistliche Gewänder der Gnade, Macht, Unsterblichkeit (ἐνδύεσθαι ἀθανασίαν), des neuen Menschen (ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον) sogar Christi (Χριστὸν ἐνεδύσασθε).