

Recenzja pracy doktorskiej p. mgr. Andrzeja Jędrzejczaka
MOTYW ŚWIETLISTOŚCI JHWH W KSIĘDZE PSALMÓW
Analiza egzegetyczno-historyczna terminów אור i אלה

dr hab. prof. USz Piotr Briks
Instytut Historyczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Przedstawiona do recenzji praca doktorska p. mgr. Andrzeja Jędrzejczaka „Motyw świetlistości JHWH w Księdze Psalmów” wpisuje się w nurt poszukiwań najlepszego kontekstu kulturowego, politycznego oraz oczywiście teologicznego w procesie badania historii formowania się pism kanonu biblijnego, w tym przypadku grupy psalmów, w których pojawiają się terminy אור i אלה – lub ogólniej motyw światła/świetlistości. To właśnie ten motyw uznał Doktorant za możliwy ślad inspiracji perskich i uprawdopodobnieniu tej tezy poświęcił swoją pracę. Autor wielokrotnie podkreśla, że tego typu badania bazują na wielu założeniach *a priori* i w rezultacie mają jedynie charakter poszlakowy. Mimo to, dzięki coraz bogatszej bazie danych porównawczych w postaci tekstów pozabiblijnych i wyników badań archeologicznych, a w efekcie coraz lepszej znajomości wydarzeń i realiów okresu formowania się ksiąg biblijnych, pozwalają one na lepsze zrozumienie złożoności wpływów i zależności w jakich powstawała Biblia hebrajska.

Ogólna struktura pierwszej części dysertacji nie budzi większych zastrzeżeń. Zbudowana jest zgodnie z klasycznym układem tego typu opracowań. Począwszy od przedstawienia *status questionis*, poprzez analizę zagadnień leksykalnych związanych z tematem pracy, po egzegezę odnośnych perykop. Zaskakuje natomiast zakres zagadnień, które Autor zawarł w pierwszym rozdziale pt. „Status questionis”. Przeważnie terminem tym określa się zakumulowane wyniki dotychczasowych badań, konsensus, do którego udało się dojść na ich podstawie, punkt wyjścia do dalszych badań lub tezy, z którymi wchodzi się w polemikę. Jest to także miejsce na wskazanie obszarów, które wymagają dalszych badań w danej dziedzinie. Do *status questionis* nie zalicza się zazwyczaj analiz leksykalnych, które stanowią integralną część analizy egzegetycznej i powinny stanowić osobny dział pracy. *Status questionis*, przynajmniej w powszechnie przyjętym rozumieniu tego terminu, nie stanowią także wyliczenia przyjętych założeń.

Autor, nie tylko w tej części dysertacji, bardzo często posługuje się zaskakującymi uogólnieniami typu: „Jest jeszcze nadal zbyt mało prac poświęconych Księdze Psalmów...” (s. 13). Jeszcze bardziej rażące jest stawianie w rozdziale „Status questionis” tez wybranych arbitralnie z wielkiego bogactwa najróżnorodniejszych interpretacji bez podania przyczyny, dla której akurat dana teza została wybrana jako reprezentatywna, albo przynajmniej wyjątkowo warta podkreślenia. Tak jest na przykład w przypadku pytania: „czy w pielgrzymowaniu najważniejsze pozostawały kwestie kultowe? Czy może też ich zestawienie i późniejsze wykorzystywanie służyły umocnieniu systemu fiskalnego?” (s. 13) przy czym Autor pozostawia czytelnika bez odpowiedzi, podobnie jak z następną tezą (za J.L. Berquistem): „psalmy były częścią imperialnej kontroli regionu poprzez ideologiczną kontrolę społeczną osób i życia”. Całość wywodu podsumowując: „Psalmy mogły stać się również wyrazem oporu społeczności judzkiej wobec pojawiających się kolejno na terenie Palestyny hegemonów” (s. 13-14). W moim odczuciu *status questionis* nie powinno być publicystycznym zaciekawieniem czytelnika prowokacyjnymi konstatacjami, ale w miarę możliwości reprezentatywnym przedstawieniem dotychczasowego stanu badań, w szczególności tego co udało się ustalić, ze wskazaniem na kwestie dyskusyjne lub wymagające nowego podejścia.

Z podtytułu wynika, że Autor zamierza się w pierwszym rzędzie zająć funkcjonowaniem terminów **נָר** i **אֹר**. Zaskakuje zatem, że poświęca im zaledwie punkt w rozdziale wstępnym. Co gorsza, punkt ten jest bardzo skrótowym przedstawieniem absolutnie podstawowej wiedzy słownikowej na temat obu terminów. Brak jest przedstawienia ich kontekstu biblijnego i pozabiblijnego, odniesień, aluzji, w rezultacie wniosków dotyczących ewentualnych zmian odcieni znaczeniowych **נָר** i **אֹר** na przestrzeni wieków. Na szczęście informacje te uzupełniane są stopniowo (choć w rezultacie dość chaotycznie) w podrozdziałach poświęconych poszczególnym perykopom. Niestety, ostatecznie brak jest podsumowania, co z owych cząstkowych analiz wynika.

Drugi podpunkt pracy poświęcony jest dacie psalmów (w nawiasie Autor dodał „królewskich”). Datacja w przypadku poszczególnych fragmentów Księgi Psalmów (jeśli chodzi o całość jest to w ogóle niewykonalne) wymaga wyjątkowo wielkiej ostrożności, a wysuwanie jakichkolwiek hipotez jej dotycząc narażone jest na ogromne ryzyko błędu.

Księga Psalmów nie mieści się w żadnym schemacie chronologicznym, stąd też problem jej datacji od zawsze budził mnóstwo kontrowersji. Nie wolno zapominać, że jest to antologia liryki modlitewnej, zbiór utworów poetyckich powstałych w bardzo różnym czasie, środowisku, służących różnym celom, a do tego, jak się wydaje, zestawionych w sposób dość

przypadkowy. Każdy psalm jest nie tylko dziełem zasadniczo samodzielny, a umiejscowienie w Księdze nie determinuje ani jego tematyki, ani formy, ani tym bardziej daty powstania, ale ponadto wiele spośród pieśni Psalterza jest skomponowano z pomniejszych fragmentów. W wielu wypadkach trudno w ogóle mówić o dacie powstania poszczególnych psalmów. Od chwili swojego powstania były one nierzadko przerabiane, uzupełniane czy uaktualniane tak radykalnie, że stawia to pod znakiem zapytania sensowność jakiegokolwiek datacji. Bardzo często widać także wyraźne ślady ingerencji redaktorskich. Ostatnie strofy tej księgi dopisywane były w III a może nawet II wieku przed Chrystusem, równocześnie z powstawaniem ostatnich ksiąg mądrościowych. Jest więc ta księga świadkiem tysiącletniego okresu powstawania i rozwoju nie tylko kultury literackiej czy duchowości Izraela, ale także jego teologii.

W Psalmach bardzo trudno doszukać się jednoznacznych wskazówek pomagających w datacji poszczególnych utworów, a nawet te nieliczne, które się pojawiają, mogą być interpretowane w bardzo odmienny sposób. Ogromne zaskoczenie budzi więc bardzo odważna i idąca wbrew dotychczasowej praktyce deklaracja: „W dysertacji skupiam się jednak na argumentowaniu za tym, że psalmy powstawały lub były redagowane w perskiej prowincji Jehud”. Twierdzenie to ratować może jedynie teza, że jest to daleko idący skrót myślowy i Autor mówi jedynie o niektórych z omawianych przez niego psalmach, a i to jedynie ostrożnie stawiając hipotezy dotyczące jednego z etapów redakcji. Prawdopodobnie także jako skrót myślowy należy traktować także ramy polityczno-geograficzne powstania (tej grupy?) psalmów – czyli prowincję Jehud.

W tej części *Status questionis* znajdujemy ponadto wyliczenie bardzo problematycznych wskazówek Günтера Wanke, mających wskazywać na perską proveniencję badanego tekstu. Takimi miałyby być np. „postawienie Jerozolimy w centrum nadziei, wzbudzanych po okresie hegemonii babilońskiej” (s. 15). Warto zauważyć, że już sama ta teza zawiera założenie dotyczące datacji. Nie widzę powodu, żeby Jerozolima nie mogła pojawić się w centrum m.in. psalmów, spisanych w okresie deportacji babilońskiej (w tym przypadku z tęsknoty za jej utraceniem i nadziei na jej odzyskanie). Tak czy inaczej wszystkie poszlaki, na które wskazuje Wanke, są jedynie intuicjami i nie tylko można się z nimi merytorycznie nie zgadzać, ale można ich również po prostu nie podzielać. Autor jednak przyjmuje je jako pewniki i nie poddaje krytyce. Dopiero 3. podpunkt jest właściwym elementem klasycznego przedstawienia *Status questionis*. W tym miejscu pozwolę sobie tylko na jedną uwagę, a mianowicie: niczyje przekonanie nie jest argumentem na rzecz jakiegokolwiek tezy (por. s. 19). Natomiast fakt wpływu

religii perskiej na autorów biblijnych jest tak oczywisty, że sformułowany we wstępie pracy jako coś, co podlega dyskusji i wymaga potwierdzenia, po prostu zaskakuje.

Przy uwzględnieniu powyższych zastrzeżeń, podjęta przez Doktoranta próba wskazania jednego z możliwych źródeł inspiracji, wzorców, schematów myślowych, zasługuje na uwagę.

W 4. punkcie *Status questionis* Autor stawia, główną moim zdaniem, tezę swojej dysertacji, a mianowicie, że psalmy (w domyśle: niektóre?) były narzędziem w debacie politycznej i służyły „krzewieniu postaw przychylnych monarchicznej formie sprawowania władzy”. Na całe szczęście zaraz potem Autor zastrzega, że niemożliwa jest jednoznaczna odpowiedź na pytanie „o rolę autorów biblijnych w kreowaniu politycznej debaty. Trudno bowiem określić, czy celem biblijnych poetów było skonstruowanie psalmów w ten sposób, by odpowiedzieć na potrzeby danego procesu politycznego.” (s. 24) i dalej słusznie wylicza piętrzące się trudności w udowodnieniu tego typu daleko idących wniosków.

Punkt „przyczynki do dalszych badań” zawiera stwierdzenia bardzo oczywiste lub takie, których głównym celem wydaje się zapewnienie, że dysertacja spełnia wymagania formalne. Np. „Prezentowana rozprawa stanowi nie tylko zamkniętą całość, ale i zaproszenie do dalszych badań.” Na temat wpływów perskich Autor stwierdza: „wskazałem na możliwości kontaktu, które mogły stać się pomostem dla transferu idei teologicznych”, a następnie wyraża nadzieję „na dalsze, archeologiczne odkrycia kolejnych świadectw z tego okresu, które pozwolą formułować nowe tezy, zmieniać pogląd na dotychczasowe problemy i ustalenia oraz generalnie rozwijać biblistykę i nauki historyczne”...

Drugi rozdział pracy stanowią badania egzegetyczne. Przedstawione są one zgodnie z tradycyjną szkołą teologii biblijnej, starającą się uwzględnić miejsce psalmu w kontekście biblijnym (przeważnie także pozabiblijnym), ewentualne tło historyczne, strukturę utworu, gatunek, użyte środki wyrazu, możliwe ślady historii redakcji itp. Autor słusznie ogranicza do minimum rozważania ogólne, dotyczące całości psalmu, a zgodnie z tematem pracy koncentruje się wyłącznie na motywach światłości wyrażonych przez dwa wybrane terminy. Pociąga to za sobą jednak także pewne negatywne konsekwencje. W podpunkcie zatytułowanym „Ps 18 w kanonie Księgi Psalmów” tematowi poświęcone są dosłownie dwa i to nie najdłuższe zdania! (w przypadku Ps 132 jest to tylko jedno zdanie – s. 41). Opatrzono je za to sporą ilością przypisów i to bardzo różnej jakości (podobnie w kolejnych podrozdziałach). Np. pierwszy z nich dotyczy stwierdzenia, że Ps 18 jest trzecim co do długości w Psalterzu, na poparcie powyższej tezy Autor przytacza komentarz do 1. cz. Księgi Psalmów S. Gillinghama. Po co?

Dokładnie to samo w przypadku psalmu najdłuższego (Ps 119), tyle, że tym razem Autor powołuje się aż na dwa komentarze Freedmana i Day'a (s. 55, p. 209). W przypisach znajdują się jednak także istotne dla prowadzonego dyskursu wątki, które absolutnie powinny stanowić część korpusu pracy, a nie odnośników. W podpunkcie dotyczącym miejsca Ps 18 w kanonie Autor „omawia” przy okazji datację psalmu (jednym zdaniem bez żadnych argumentów), historię redakcji, różnorodność gatunków użytych w utworze, wreszcie strukturę Psalmu i jego miejsce w tradycji rabinicznej. Przy okazji pozostawia bez odpowiedzi tak fundamentalne dla pracy pytanie o motywy pozostawienia przedwygnaniowego motywu teofanii (bez argumentacji) w powygnaniowe kompilacji (bez argumentacji). To wszystko zajmuje bez przypisów jedną stronę tekstu...

Pochwalić należy autora za pracę z tekstem hebrajskim. Tłumaczenia są trafne, wyjaśnienia terminów precyzyjne, odniesień do tekstu oryginalnego jest tyle, ile powinno być. Rzadko pojawiają się potknięcia. Najczęściej Autor podaje tłumaczenia słów czy wyrażeń w językach obcych, niekiedy jednak nie, nawet jeśli pojawiają się po raz pierwszy. Czasami tłumaczy więcej, czasami mniej niż w przytoczonym tekście hebrajskim, czasami w ogóle nie tłumaczy (np. s. 51). Terminy greckie, łacińskie, syryjskie nie są tłumaczone z reguły w ogóle (np. s. 52).

Przy okazji warto ponadto wskazać na trzy wprowadzone drobne, ale zauważalne uchybienia w tej materii. Koniugację przyczynową w j. hebrajskim nazywamy *hifil* lub ew. w pisowni ang. *hiphil*. Puryści używają zapisu *hif'il* od hebrajskiego הפעיל. Podwójnym błędem jest natomiast użycie formy zapisu *hi'pil*. Podobnie zresztą Autor błędnie zapisuje inne nazwy koniugacji hebrajskich od rdzenia פעל. Np. nie *ni'pal* – tylko *nifal*, *nif'al* lub najbardziej precyzyjnie *niph'al* od hebr. נִפְעַל. Rdzenie tłumaczone jako bezokoliczniki w j. hebrajskim podaje się bez wokalizacji, w innym przypadku należy je zgodnie z wokalizacją odmieniać. Np. מִחַךְ to 3.os.l.poj.r.m. w koniugacji *qal*, czyli nie „kochać”, a „kocha/kochał/będzie kochał” (abstrahuując od bogactwa tego terminu). Przy okazji akurat to słowo znajdujemy w wersecie 1. a nie 2. Psalmu 18. Wreszcie po trzecie, autor niekonsekwentnie stosuje zapis nazw gramatycznych raz po łacinie, raz w formie angielskiej. Np. *imperfect* (s. 36), w innych miejscach *imperfectum*, *perfect* – *perfectum* itp.

W pracy od czasu do czasu czytelnik natrafia na zaskakujące stwierdzenia. Np. „W Ps 71,3 psalmista woła do JHWH, by wprowadził go na niedostępną skałę, która stanowi miejsce bezpieczne i niezachwiane. Epitet ten potwierdza doskonałą znajomość przez autora biblijnego topografii Palestyny, której tereny znane są ze stromych wzniesień, często trudnych do

zdobycia” (s. 30) [podkreślenia moje]. Na tej samej stronie Autor nie wyjaśnia ryzykownego stwierdzenia, na jakiej podstawie „nazywanie JHWH „skałą” (צור) może być dowodem zależności Ps 18 od tradycji deuteronomicznej”. Na s. 36 dowiadujemy się, że „Sprawiedliwy Dawid postawiony jest zatem na równi z prawodawcą izraelskim [Mojżeszem] dzięki temu, że JHWH ratuje go w podobny sposób”. Na s. 77 Autor cały akapit poświęca poszukiwaniu zależności pomiędzy trzema terminami hebrajskimi użytymi w Ps 27,1: אורי, אירא i אפודא, po to, żeby na końcu stwierdzić, że jest nim pojawiająca się we wszystkich trzech na początku litera *alef*... Warto zaznaczyć, że w 2 z tych 3 przypadków wynika ona z koniugacji (tak się po prostu zaczyna forma 1.os.l.poj. *imperfectum*). Na s. 102 Autor uznał za stosowne zauważyć: „Werset ów stanowi rozwinięcie poprzedniego, w którym psalmista wzmiankuje rękę Boga (יד , „Twoja ręka”), nie wskazując jednak, czy jest to ręka prawa bądź lewa.”

Zaskakuje niekiedy trudny do zaakceptowania sposób argumentacji „na siłę” starającej się udowodnić perskie wpływy. Przykład s. 37-38: „To powiązanie [intymna relacja JHWH ze sprawiedliwym Dawidem] mogło pojawić się dopiero wtedy, gdy starsze tradycje zostały urozmaicone o elementy ideologii królewskiej, do czego mogło dojść w okresie perskim”. Równie dobrze ukazanie tego związku mogło nastąpić w każdej innej, wcześniejszej i późniejszej epoce. Podobnie s. 38-39: „Boska pomoc uzależniona jest od cnoty sprawiedliwości, jaką winien odznaczać się władca. Tą osiągnąć może stosując się do wytycznych zawartych w Pwt 17,14-20. Kompilacja Ps 18,21-25 mogła nastąpić zatem już w okresie perskim”. Sprawiedliwość nie jest opisana po raz pierwszy w Księdze Powtórzonego Prawa. Teoretycznie fragment Ps 18,21-25 mógłby być nawet dla niej inspiracją. S. 43: „Proponowany zapis struktury Ps 132 podkreśla nie tylko krzyżowanie się idei w całym tekście, ale również przewagę motywu obietnicy, co może wpływać na tendencje monarchiczne w Jehud, o ile dzieło to wykorzystywane było w perskiej prowincji np. w celach liturgicznych.” Sensu tego argumentu zupełnie nie rozumiem. Tak czy inaczej tego typu argumenty raczej nie dodają wywodowi powagi.

Nie sposób zgodzić się z twierdzeniem, że skoro „ostatnia część Psalterza [cokolwiek miałyby to znaczyć], której powstanie datuje się tradycyjnie na okres powygnaniowy. Mogło dziać się to równocześnie, a nawet zależnie od procesu powstawania Tory. Psalmista w wymienionych psalmach zdaje się bronić Tory, co może sugerować, że nie przez wszystkich była ona od razu przyjęta za tekst autorytatywny”. Nie widzę podstaw, aby stwierdzić, że obrona Tory musiała odbywać się równocześnie z jej formułowaniem. Co gorsza chwilę potem (s. 55-56), już po sformułowaniu powyższej tezy, Autor celnie zauważa, że תורה to nie tylko prawo spisane, czyli Pięcioksiąg, ale termin używany bardzo powszechnie i zamiennie z całą gamą

wyliczonych przez doktoranta terminów określających różne aspekty objawienia, uwagę tę przytacza po raz wtóry na s. 64, ale nie wycofuje wcześniej wyciągniętego wniosku.

S. 57: „...zdaniem [Gunkela] psalm ten określony może być nawet jako lamentacyjny. Sugestie te są poniekąd uprawomocnione, bowiem prowadzą one do wskazania na okres powynaniowy jako najbardziej możliwy i dogodny dla powstania dzieła o tej charakterystyce” [podkreślenie moje]. Wydaje się, że kierunek dowodzenia powinien być jednak odwrotny. Kryterium przyjmowania jakichś twierdzeń nie powinno być to, czy zgadzają się one z przyjętą z góry tezą czy nie. Jeszcze bardziej karkołomne dowody na powstanie Ps 119 w okresie perskim to następujące twierdzenia: „Biorąc pod uwagę podział Psalterza na pięć części, mających odpowiadać strukturze Pięcioksięgu, to późna redakcja Ps 119 jest jak najbardziej możliwa.” (s. 58). Kompilacja Tory przypadła prawdopodobnie na okres perski, stąd można wnioskować powstanie ostatecznej wersji Ps 119 właśnie na ten czas. Dodatkowym argumentem za powstaniem Ps 119 w okresie perskim (lub częściowej edycji tego dzieła) jest zestawienia w w. 72 złota (בזָהָב) i srebra (כֶּסֶף), od których prawo Boże jest bardziej wartościowe. Połączenie złota i srebra może przywołać na myśl perską reformę monetarną, będącą pod wpływem lidyjskiego systemu monetarnego” (s. 58). Nieco dalej autor dodaje: „Do przeniesienia [elementów dzieł prorockich] mogło dojść w tym okresie, kiedy działalność proroków była niemożliwa albo bardzo ograniczona [czyli w czasach Drugiej świątyni]” – tak jakby działalność proroków JHWH miała się lepiej np. za czasów np. Ezechiela, Jeremiasza czy Jana Chrzciciela. Cały wywód autor podsumowuje słowami: „Mając również na względzie gatunek Ps 119, który określa się jako „antologiczny” [= złożony z wielu innych elementów], przesunięcie datacji powstania właśnie na okres perski wydaje się najbardziej sensowne” (s. 59). Nie rozumiem sensu, żadnego z powyższych argumentów. Zdarza się jednak także, że Autor nie przytacza w ogóle żadnych argumentów, wychodząc z rozpędu z założenia, że jak nic nie wiadomo, to: psalm mógł powstać także w okresie perskim. Przykładów jest kilka, najbardziej wymowny pochodzi ze s. 105: „Trudno jednoznacznie wskazać na czas powstania Ps 31. Schronienie w obecności Boga i w jego namiocie (w. 21) pozwalają mniemać, że tekst recytowany był w świątyni, stanowiącej azyl dla uciekiniera bądź repatrianta [skąd przypuszczenie, że podmiot liryczny Ps 31 to uciekinier lub repatriant?]. Nawet jeśli jakaś część Ps 31 pochodzi z okresu babilońskiego, co nie jest wykluczone, to ostateczna redakcja tego dzieła mogła przypaść też na czasy panowania Achemenidów” [podkreślenie moje]. Koniec argumentacji.

Ten typ „dowodzenia” pojawia się także w przypadku innych psalmów. Np. w podrozdziale poświęconym Ps 27 Autor zapisał: „[należy wskazać] na możliwe wykorzystanie Ps 27,

bądź to w obrzędach liturgicznych, bądź przez rojalistów w budowaniu tendencji monarchicznych w Judzie/Jehud” (s. 78). Autor nie wyjaśnia dlaczego stawia taką alternatywę.

Nie chodzi mi o to, że Ps 4, 27, 76, 119 czy jakikolwiek inny, nie mógł być zredagowany w okresie perskim, a nawet późniejszym, helleńskim czy nawet machabejskim, ale to trzeba udowodnić, a nie mnożyć pozorne poszlaki. Lepszy jest jeden przekonujący dowód, niż dziesięć nic nie znaczących życzeń, bo wtedy czytelnik nie jest w stanie odróżnić, co z wywodu ma jakąkolwiek wartość dowodową, a co jest jedynie projekcją życzeń autora. Oczywiście, że znana i stosowana jest metoda poszukiwań najlepszego kontekstu dla analizowanej perykopy czy nawet księgi biblijnej, nawet jeśli sam tekst nie dostarcza nam dowodów, a nawet przekonujących poszlak. Metoda ta jednak ma swoje ograniczenia. Pierwszym z nich jest to, że niczego nie wolno zakładać z góry, szczególnie w egzegezie perykopy. Wtedy rozważamy każde za i przeciw. Drugim ograniczeniem jest to, że przytaczane przypuszczenia muszą być logiczne i sensowne. Dla efektu dowodzenia nie ma znaczenia jak często będziemy powtarzać obraną tezę. Od tego siła argumentów nie rośnie.

W innych miejscach Autor bardzo ciekawe wątki zbywa zaledwie wzmianką. Tak jest w przypadku koncepcji „kolektywnego mesjasza” (s. 45), albo wyjątkowo niejasnymi ocenami: „Wskazywanie na redakcję tego dzieła na czasy panowania Salomona wydaje się być raczej niepoprawne” (s. 46). Kolejnym przykładem może być twierdzenie: „Istnieje pewien dysonans pomiędzy tym, co deklaruje Dawidowi Bóg, a co sam JHWH w przyszłości otrzyma dzięki obecnie składanemu oświadczeniu” (s. 48). To zdanie ani z niczego bezpośrednio logicznie nie wynika, ani zawarta w nim myśl nie jest kontynuowana.

Wiele stwierdzeń pozostawia przestrzeń do dyskusji. Trudno ją jednak podjąć, jeśli autor nie przytacza na potwierdzenie swoich tez argumentów. Przykładem może być tu dygresja dotycząca 1Krn 8,56, gdzie czytamy: „W 1 Krl 8,56 to naród wybrany jest określony jako יהודים, przez co można wnioskować, że fragment ten powstał już po zburzeniu świątyni, bowiem przejawia teologię zamieszkania Boga wśród ludu, co nie wymaga istnienia sakralnego kompleksu.” (s. 47). Nawet w modlitwie Salomona na poświęcenie świątyni (datacja bez znaczenia) pojawia się pytanie: „Czy jednak naprawdę zamieszka Bóg na ziemi? Przecież niebo i niebiosy najwyższe nie mogą Cię objąć, a tym mniej ta świątynia, którą zbudowałem (1Krl 8,27). Motyw przebywania JHWH wśród swojego ludu pojawia się w bardzo wielu perykopach Biblii hebrajskiej bez względu na czas ich powstania.

Moje krytyczne uwagi wypływają być może także z faktu, że Autor prowadzi swój wywód jak dla mnie dość chaotycznie, stwierdzenia przeplatają się z dygresjami, argumentacja prowadzona jest bardziej zgodnie z ciągiem tekstu niż problemu, argumenty rozrzucone są w różnych miejscach, co mi osobiście bardzo utrudnia lekturę, a przede wszystkim zrozumienie linii dowodzenia Autora. Co gorsza główna część pracy (do s. 161) nie kończy się żadnymi konkluzjami. Autor przeprowadził analizę kilkunastu psalmów i... reasumuje to stwierdzeniem, że owa „analiza uwidacznia dość skomplikowaną problematykę idei świetlistości, jaką ukazują” (s. 161).

Kolejny rozdział poświęcony jest możliwościom wpływów perskich na koncepcje teologiczne w Księdze Psalmów. Jest to oczywiście bardzo ciekawy temat, ale należy zauważyć, że przynajmniej w pewnej mierze wykracza poza ramy wyznaczone przez tytuł dysertacji, która poświęcona miała być motywom świetlistości JHWH w Księdze Psalmów. Wśród celów tego rozdziału Autor wymienia m.in. uwypuklenie wspólnych koncepcji instytucji króla, zwrócenie uwagi na „inne elementy tradycji perskich, które mogły zostać przeniesione na grunt tekstów biblijnych”, „wyraźne dualistyczne rozróżnienie na dobro i zło oraz prawdę i kłamstwo”, a wszystko to ma prowadzić do uprawdopodobnienia tezy „że autorzy biblijni mogli korzystać z perskiej ideologii królewskiej w pracy nad tekstami Księgi Psalmów, co mogło przysłużyć się tendencjom monarchicznym w Jehud w epoce perskiej.” Ze świetlistością JHWH, a tym bardziej analizą terminów אור i נר, nie ma to wiele wspólnego, a na pewno nie wynika wprost. Jeszcze bardziej zaskakuje wprowadzenie do kolejnej części dysertacji, w której Autor już wprost zajmuje się opisem sytuacji geopolitycznej w Judzie w epoce nowobabilońskiej i w epoce perskiej, po to „by ukazać na pewne możliwości pisarskiej działalności autorów biblijnych na rzecz wzmocnienia tendencji monarchicznych. Pretekstem do podjęcia tej pracy staje się absolutnie retoryczne pytanie „czy autorzy biblijni mogli korzystać z dorobku perskich teologów i myślicieli” (s. 163). W zakończeniu dysertacji Autor stwierdza już wprost: „Najważniejszym celem dysertacji jest ustalenie związku biblijnej idei instytucji władcy z tym, co na temat monarchii przedstawiali Persowie zarówno w dziełach o charakterze religijnym, jak i politycznym (s. 233). Dla przypomnienia tytuł pracy brzmi: „Motyw świetlistości JHWH w Księdze Psalmów. Analiza egzegetyczno-historyczna terminów אור i נר”. Uzasadnieniem tak dalekiego odejścia od przyjętego tematu jest intuicja, że motyw światłości wyrażony oboma terminami ma być wprost zapożyczony z religii perskiej, czego dowodem ma być m.in. związek psalmów, w których ten motyw się pojawia z Księgą Izajasza, którą doktorant datuje na okres perski (s. 234). Inne spośród wymienionych (i mających potwierdzenie w aktualnej wiedzy na

temat epoki) przykłady sprzyjające wzajemnym kontaktom izraelsko-perskim to rozmieszczenie wojsk na granicy z Egiptem, rozbudowanie systemu poboru podatków i brak rebelii ledwo odradzającej się po katastrofie prowincji przeciwko rodzącemu się hegemonowi, potężnemu imperium perskiemu (s. 236). Wydaje się, że autor przecenia tolerancję Persów uważając, że brak przekleństw pod ich adresem w literaturze biblijnej datowanej przez niego na ten okres, świadczy „o przychylności płynącej ze strony elit judzkich dla perskiej administracji i achemenidzkich władców” (s. 236), znacząco dla odmiany, przeceniając potencjał militarny malutkiej prowincji Jehud w obliczu monsturalnej Persji.

We wstępnej części tego rozdziału Autor wylicza ewentualne drogi docierania idei perskich do elit Izraela, słusznie zakładając, że mogły one wpływać na kształtowanie się religii Izraela. Po raz kolejny jednak mój sprzeciw budzi brak umiaru. Brak rytuału koronacji na króla w Izraelu, nie może być dowodem na wpływy perskie! (s. 169: „Trudno bowiem szukać opisu ceremonii koronacji któregoś z biblijnych władców Izraela bądź Judy.”). Śladów tego typu ceremonii nie zachowano w Izraelu znacznie wcześniej niż zetknął się on z Achemenidami. Podobnie niewiarygodnie brzmi przypisanie wpływom perskim koncepcji: to „z powodu przychylności bóstwa człowiek może otrzymać królestwo” (s. 171), a potem dokonuje wielkich dzieł dzięki przychylności swojego boskiego patrona (s. 173). Tego typu myślenie było powszechne na całym Bliskim Wschodzie znacznie wcześniej niż pojawili się na nim Achemeniści. Nie każde podobieństwo jest od razu wynikiem bezpośrednich wpływów. Sama możliwość wystąpienia jakichś wpływów także nie przesądza, że one nastąpiły. Z oczywistych powodów autor przywołuje motyw światła/słońca, który był popularny we wszystkich kulturach i cywilizacjach starożytnego Bliskiego Wschodu i pojawiał się i w ikonografii i tekstach na długo przed czasami Achemenidów. Jego pojawienie się w Biblii, wcale nie musiało być spowodowane wpływami perskimi. O takich nie przesądzają także inne podobieństwa, np. użycie zwrotu „cudzoziemcy” w Iz 60 (por. s. 173), którzy mieli pracować przy odbudowie świątyni (tak jak cudzoziemcy pracowali przy budowie Persepolis), przeciwstawienia dobra i zła (s. 180-181) czy kłamstwa i prawdy (s. 180-181). Należy mocno podkreślić, że ani dualizm, ani sam w sobie motyw światła/światłości nie pojawia się jako coś wyjątkowego w religii perskiej i pojawienie się tego typu obrazów nie jest przesądającym dowodem na wpływy zoroastriańskie, nawet jeśli Doktorant wykazał, że takie mogły i na pewno w jakiejś mierze pojawiły się w tekstach biblijnych.

Za ciekawy wątek pracy uważam wysuniecie idei czystości ognia (por. s. 174-5). Niestety znowu i w tym przypadku Autor posuwa się w moim przekonaniu za daleko, twierdząc,

że rozżarzone węgle autor Psalmu 18 mógł „zaobserwować podczas zoroastriańskich praktyk kultowych”. Równie dobrze mógł zaobserwować je gdziekolwiek indziej, bo używano ich np. przy składaniu bardzo powszechnych na całym Bliskim Wschodzie ofiarach kadzielnych i to na długo przez okres perski. Podobną spekulacją jest twierdzenie, że „Problematyczne jest chociażby to, czy faktycznie wprowadził on [Nehemiasz] zakaz zawierania małżeństw z kobietami spoza Izraela (Neh 10,31). [ale!] Czyniąc to mógł inspirować się zoroastriańskim prawem czystości, będącym esencją zoroastrianizmu” (s. 220).

Warto zaznaczyć, że ta część pracy, jest mimo wszystko ciekawą analizą sytuacji w perskiej prowincji Jehud. Może z drobnymi wyjątkami, jak np. niezrozumiały dla mnie passus: „Wzmianka o dekrete Cyrusa stanowi podstawę dla autorów biblijnych dla uznania w Persach tych, którzy przychylnie odnoszą się do deportowanych wcześniej Judejczyków. Jest to zatem konstrukt teologiczny (bądź ideologiczny), który wspomaga autorów biblijnych w legitymizowaniu Jerozolimy jako najważniejszego ośrodka kultowego w Jehud.” (s. 191). Podobnie pozytywnie oceniam kolejny podrozdział dotyczący ośrodków administracyjnych, choć zaskakuje sposób, w jaki Autor próbuje powiązać tę prezentację z tematem pracy: „Być może któryś z tych ośrodków [miejskich w Judzie] był miejscem działalności autorów biblijnych, optujących za przywróceniem władzy dynastii Dawidowej” (s. 194). Nieco dalej pojawia się w mojej ocenie zupełnie zbędny akapit dotyczący imienia Ner w kontekście polityki dynastycznej w Izraelu: „Imię to [Ner] ma ten sam rdzeń, co jeden z dwóch terminów obecnie badanych, co jednak nie uprawnia jeszcze do stwierdzenia, by Ner miał jakiś wpływ na tendencje sprzyjające przywróceniu władzy dynastii Dawidowej – zwłaszcza, że przynależał do rodziny Saula (1 Sm 14,49-52). Dane, jakimi obecnie dysponuję, pozwalają mi jedynie na stwierdzenie o przypadkowym podobieństwie terminologicznym.” (s. 204).

Na marginesie warto zauważyć, że działalność pisarska hagiografów mogła być prowadzona gdziekolwiek, nie tylko w dużych ośrodkach administracyjnych, ale także na wsi, w samotności lub za granicą. Sam Autor stwierdza to jak najbardziej słusznie w podsumowaniu rozdziału poświęconego analizie ośrodków miejskich w Jehud: „Niemniej jednak, wydaje się, że dla powstania lub przywołania jakiejś tradycji wystarczy jeden autor. Ów autor, wpływający na tendencje monarchiczne, mógł działać w dowolnym miejscu w perskiej Jehud. Wymienienie poszczególnych ośrodków miejskich i wskazanie na ich rozwój pozwala przede wszystkim uwiarygodnić to twierdzenie. Trudno ustalić, w którym miejscu mogła ewoluować myśl o przywróceniu władzy dynastii Dawidowej” (s. 223) i nieco dalej, również słusznie: „W oparciu o dotychczas zgromadzone dane, przedstawione w niniejszej pracy oraz wciąż dostarczane przez

archeologów, nie jest chyba możliwe wskazanie na to kto i gdzie wpływał na tendencje monarchiczne w Jehud” (s. 224).

Mimo, że sam Autor wielokrotnie podkreśla, że dysponujemy niewielką bazą znalezisk archeologicznych i źródeł pisanych z okresu perskiego, to nie przeszkadza mu to wyciągać bardzo daleko idących wniosków, choć później ostrożnie się z nich wycofuje, przyznając, że na tak mizernej podstawie źródłowej trudno jest o jakiegokolwiek wiążące ustalenia (s. 225).

Przy okazji rozważań o tendencjach monarchistycznych w epoce perskiej, Autor zaczyna używać języka, którego do tej pory szczęśliwie unikał. O liście z Ezd 2 pisze jako o „wyimaginowanej projekcji” (s. 218). Powodów, dla których autor wspomnianego wyliczenia mógł użyć takich, a nie innych liczb, może być wiele, a prawdopodobnie najmniej zależało mu na podawaniu danych statystycznych. Nigdy nie były one głównym celem hagiografów. Jeśli się więc nie bada specyfiki jakiegoś tekstu, nie należy z góry zakładać niekompetencji, urojeń lub złej woli autora.

Jeśli mowa o dowodach, często zdarza się, że Autor w ogóle ich nie przedstawia, za decydujące uznając po prostu twierdzenia przytaczanych przez siebie badaczy. Znajdujemy więc w pracy twierdzenia *a priori* z przypisem odnoszącym do jakiejś publikacji. Nie sposób przy tym dowiedzieć się czy podana interpretacja jest wynikiem jakiegoś konsensusu, najbardziej przekonującym stanowiskiem, czy tylko jedną z wielu możliwych propozycji. Wbrew temu, co zostało stwierdzone we wstępie, literatura na temat Psalmów jest ogromna i bez większego trudu, można w niej odnaleźć niemal każdą możliwą interpretację – od skrajnie maksymalistycznych, po modne ostatnio stanowiska skrajnie minimalistyczne, akcentowanie np. wpływów egipskich, rodzimych kananejskich, mezopotamskich, helleńskich/greckich no i oczywiście perskich. Wystarczy dobrać odpowiedniego autora [zauważa to sam Autor ale jedynie w odniesieniu do Ps 44 na s. 100 lub jeszcze wyraźniej w przyp. 430: „Pojawiały się w literaturze także skrajne propozycje datacji tego psalmu. Z jednej strony proponowano okres panowania Janneusa za odpowiedni do spisania Ps 89, a z drugiej – miało być to dzieło używane jeszcze przez Jebusytów (!)”. Jak łatwo się domyśleć, sam Autor za najodpowiedniejszą uważa datację powstania tego utworu na okres perski, jako uzasadnienie podając, że psalm ten mógł posłużyć do wzmocnienia nadchodzącej reformy politycznej w [perskiej] prowincji Jehud...

Pod koniec swoich rozważań o wpływach perskich na piśmiennictwo biblijne Autor zaczyna operować ogólnikami. Twierdząc bez podawania racji, że Kodeks Świętości¹ został

¹ Najczęściej oznaczany skrótem H (niem. Heiligkeitsgesetz), a nie P.

spisany w związku z pojawieniem się w Jehud Ezdrasza. Błędnie nazywa to przy tym „sformulowaniem prawa żydowskiego” (s. 221), sugerując następnie bez podawania dowodów, że nurt kapłański jest w jakiś sposób zależny od źródeł zoroastriańskich. Przykładem ma tu być hymny (błędnie nazwany „opisem stworzenia świata”) o Bogu Stworzycielu z początku Genesis. Autor na ten temat nie pisze niestety nic więcej. Na następnej stronie twierdzi, że „Tradycja o Ezdraszu nie jest wcale tak popularna wśród starożytnych pisarzy. Brakuje wzmianek o nim w księdze Syracha, a na dodatek milczą o nim także autorzy Nowego Testamentu” (s. 222). Podobnie zresztą jak milczą o większości postaci z Biblii hebrajskiej.

Autor wyraźnie nie radzi sobie z tytułami psalmów i zjawiskiem *lamed auctoris*. Niemal przy każdym z tego typu psalmów pojawia się ten problem i za każdym razem rozwiązywany jest w ten sam sposób, a mianowicie, że dedykacja np. Dawidowi, Asafowi czy synom Koracha nie przesądza o autorstwie. Można tak oczywiście przyjąć, ale należy to najpierw udowodnić. Szczególnie jeśli te same tytuły używane są jako wskazówki dotyczące tematyki, podmiotu lirycznego czy miejsca pochodzenia psalmu. Na przykład Autor zastanawia się (s. 123): „Nie zostały także podane żadne dokładne wskazówki, których analiza umożliwiłaby przytoczenie jakiegoś wydarzenia z życia Dawida, chociaż to on – według nagłówka w w.1 – woła i skarży się na długotrwały ucisk ze strony wroga”. Podobnie s. 79, 82, 104. W innym miejscu *nota auctoris* służy mu do uwag dot. datacji utworu: „Psalmy asafowe miały powstawać wcześniej niż w VI w.” (s. 111). Na s. 122 do ustalenia miejsca jego pochodzenia: „badacze wskazują na pochodzenie Ps 89 z terenów Królestwa Północnego, czyli stamtąd, skąd pochodzą w głównej mierze także Psalmi Koracha”.

Dość częstym argumentem za okresem perskim, jako czasem powstania omawianych psalmów są pojawiające się w nich arameizmy. Nie jest to oczywiście argument bezpodstawny, gdyż język aramejski stał się powszechnie używanym właśnie w tej epoce. Nie pojawił się natomiast w Lewancie dopiero z Persami. Elity izraelskie przejęły go już w okresie wygnania babilońskiego, a na Bliskim Wschodzie był popularny już znacznie wcześniej, także w tekstach zachodniosemickich – jak np. datowanej na IX w. inskrypcji Panamuwa II czy innych pochodzących z Zincirli (obecnie połd.-wsch. Turcja)². Od aramejskie terminy na pewno nie przesądzą ostatecznie o dacie powstania utworu, choć na pewno stanowią jedną z ważnych przesłanek pomagających datować redakcję utworu. Nadużyciem jest jednak twierdzenie, że skoro ktoś zapożyczył neutralny religijnie termin aramejski, to musiał równocześnie być pod

² Jedno z wielu opracowań: D.H. Müller, "Die altsemitischen Inschriften von Sendschirli." Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 7 (1893): 33–70, 113–40.

wpływem perskiej religii. Tak stwierdził Autor kilkakrotnie, np. na s. 133: „termin „wiedza”, $\text{תַּוְוַ$ (w. 5) pochodzi z okresu, kiedy imperialna wersja języka aramejskiego miała niebotyczny wpływ na rozwój biblijnego języka hebrajskiego. Są to przesłanki, dzięki którym można mniemać, że autor psalmu był również pod wpływem perskich koncepcji religijnych”.

Na s. 176 znajdujemy zaskakujące zdanie (w odniesieniu do Ps 18?): „Wcześniejsza analiza egzegetyczna, przedstawiona w drugim rozdziale pracy, zostaje obecnie, po przeglądzie możliwych irańskich inspiracji, uprawdopodobniona. Jest bowiem widoczne, że autor biblijny mógł spisać swoje dzieło w późniejszym okresie, niż dotąd przypuszczano, będąc pod wpływem tradycji perskich.” Nikt poważny nie kwestionuje takiej możliwości, tylko, że od możliwości do udowodnienia związku, a tym bardziej bezpośrednich wpływów w konkretnym okresie historycznym, pozostaje jeszcze długa droga. Nic z tego, na co wskazywał Autor w rozdz. II, ani tym bardziej w krótkiej prezentacji koncepcji teologicznych Persji, nie daje podstaw do twierdzenia, że mamy poważne argumenty każące datować czy to ten psalm czy wiele innych, które są analizowane, na okres perski. Zauważa to zresztą sam Doktorant pisząc konsekwentnie (za co należy mu się pochwała) jedynie o możliwości tego typu zapożyczeń, zaznaczając przy okazji, że nawet gdyby były udowodnione, to i tak nie przesądzałyby ostatecznie o dacie powstania psalmu, a jedynie o perskich inspiracjach jego (być może jednej z wielu) redakcji.

Pomimo powyższych uwag, odnoszących się najczęściej do zdarzających się nadmiernych uogólnień, pochopnie wyciąganych zbyt daleko idących wniosków, czy zbyt jednostronnej argumentacji, niewątpliwym walorem recenzowanej pracy jest uwrażliwienie czytelnika na bardzo znaczące źródło inspiracji dla izraelskich hagiografów, jakim były wierzenia Ariów. Warto zaznaczyć, że wpływały one na treść i formę dzieł biblijnych nie tylko w okresie achemениdzkim. Pomijanie kręgu cywilizacyjnego, zwanego potocznie Persją, pośród innych cywilizacji oddziałujących na Izrael w różnych okresach jego historii, byłoby karygodnym błędem.

W tym też duchu utrzymane są konkluzje dysertacji, choć niestety także wśród nich zdarzają się wnioski budzące zdziwienie. Np.: „pełne troski wołanie psalmisty o to, „kto nam ukaże dobro?” (Ps 4,2), przywodzi na myśl perskie tradycje królewskie, których świadkami są inskrypcje króla Dariusza I. Głosi on w nich, że otrzymał ‘dobre królestwo’, wypełnione wszelkim ‘dobrem’, a stało się to za przychylnością Ahuramazdy, achemениdzkiego bóstwa królewskiego. Być może w taki sam sposób autor biblijny traktował JHWH, widząc w nim przede wszystkim bóstwo dworu królewskiego, a dopiero później czczone przez wszystkich mieszkańców Judy/Jehud” (s. 230). Nie jestem w stanie zrozumieć, jak Autor tych słów dostrzegł nie tylko inspirację perską w pytaniu „kto nam ukaże dobro?”, ale także sugeruje, że pytanie to

może dowodzić, że autor traktuje JHWH przede wszystkim jako bóstwo dworskie na wzór perski, a nie Boga ludu Izraela. Zaskakuje także powiązanie z inskrypcją z Bahistun fragmentu Ps 67,2n: „Niech Bóg się zmiłuje nad nami, niech nam błogosławi; niech zajaśnieje dla nas Jego oblicze! Aby na ziemi znano Jego drogę, Jego zbawienie - pośród wszystkich ludów”. Autor uważa, że nieokreślona w psalmie liczba ludów przywodzi na myśl przedstawienie ikonograficzne z inskrypcji bahistuńskiej, która dla przypomnienia, przedstawia pokonanych i spętanych jak niewolnicy buntowników, z których najpotężniejszego Gaumatę Dariusz depte swoję stopą (por. s. 231). Jeśli by już szukać tego typu obrazów, to zdecydowanie więcej i łatwiej dostępnych dla hagiografów znaleźć by ich można było w pałacach czy świątyniach egipskich, asyryjskich czy babilońskich. Mimo tak licznych przedstawień pokonanych wrogów i na ich tle ukazanej wspaniałości zwycięskiego władcy, nie wydaje mi się, żeby psalmista chciał właśnie w ten sposób ilustrować ideę „zbawienie dla wszystkich ludów”. Poszlaki tego typu mają prowadzić do wniosku, że „elity skupione wokół potomka Dawidowego mogły posługiwać się tymi psalmami, wpływając tym samym na tendencje monarchiczne” (s. 231) mimo, że jak zauważa sam Autor brak w nich motywów władcy, a nawet wzmianek o monarchii (por. s. 231).

Pracę kończy apendyks dotyczący polityki w epoce nowobabilońskiej oraz tendencji monarchicznych i sytuacja diaspory babilońskiej. Jest to ciekawa, przekrojowa prezentacja wydarzeń politycznych w imperium nowobabilońskim. Z pracą nie ma jednak żadnych poważnych związków. Pojawiają się w nim wprawdzie dywagacje dotyczące możliwych tendencji dynastycznych wśród wysiedleńców pod panowaniem Babilonu, ale zakładają one, że tendencje takie musiałyby wyrażać się w konkretnych działaniach zmierzających do restytucji „władzy monarchicznej”, a konkretnie władzy dynastii Dawidowej w Judzie (s. 240), a jako takie były nie-realizowalne. O innych teoretycznie możliwych wyrazach tego typu tendencji, np. resentymencie, tęsknocie, projekcjach na przyszłość itp. Autor nie wspomina.

Docenić należy bogatą bazę bibliograficzną, z której korzystał Doktorant. Zawiera się ona na 40 ostatnich stronach dysertacji. Z oczywistych względów jest ona jedynie wyborem najważniejszych pozycji dotyczących opracowywanego tematu. Wspomnę jedynie, że zaskoczył mnie brak odniesień w pracy, a w efekcie brak śladu w bibliografii doktoratu mgr. Kacpra Ziemyby, obronionego dwa lata temu (2021) formalnie wprawdzie na inny temat („Judzka tradycja monarchiczna w pamięci zbiorowej mieszkańców prowincji Jehud”), jednak w praktyce bardzo zbieżna z narracją Doktoranta, korzystająca z bardzo zbliżonego wyboru bibliografii,

a na dodatek pisana pod kierunkiem tego samego promotora. W obszarach wspólnych, główne założenia i koncepcje obu prac są bardzo zbliżone.

Uwagi na marginesie:

Nie rozumiem sensu podziału wykazu skrótów na skróty tekstów pozabiblijnych, a osobno artykułów i książek.

Nie wiem dlaczego i na jakiej podstawie Autor tak bezkrytycznie podąża za datacją reformy religijnej Zaratustry proponowanej przez Soudavara. W obiegu naukowym funkcjonuje bardzo wiele teorii na ten temat, a wszystkie opierają się wyłącznie na przypuszczeniach i niejednoznacznych poszlakach. Rozrzut propozycji to ok. 1400 lat – od II tysiąclecia przed Chr. aż po wiek VI.³

Autor nie wspomina, kto jest autorem zamieszczonych w jego pracy tłumaczeń z języka hebrajskiego.

Pomniejsze błędy:

W pracy sporadycznie pojawiają się błędy stylistyczne i literówki oraz błędy w zapisie hebrajskim. Na szczęście są to przypadki rzadkie.

s. 55: „akrostyczny psalm alfabetyczny”.

Źródłami nie są: warstwa deuteronomiczna, literatura mądrościowa, teksty profetyczne czy psalmiczne (s. 58). Z wyjątkiem nurtu deuteronomicznego są to rodzaje/gatunki literackie.

Nie spotkałem się z terminem: „forma absolutus” – przyjęło się: *status absolutus*.

imperfectum to nie jest „forma nakazu” (s. 132) – nota bene właśnie w omawianym Ps 132,11 jest forma *imperfectum* אִשְׁפֹּא. Na stronie tej Autor analizuje powody, dla których w tłumaczeniu tekstu Ps 139,11-12 używa terminu „zawładnąć” zamiast „ogarnąć” [o ciemnościach] (nie wiem z jakiego tłumaczenia, bo nie zostało to podane). Zmiana ta jest synonimiczna i nie ma potrzeby odwoływać się w tym przypadku do analizy tekstu oryginalnego i użytych tam terminów. Mimo to, Autor poświęca temu zagadnieniu sporo miejsca. Pomijam sens analizowania polskiego tłumaczenia angielskiego tłumaczenia słów hebrajskich.

Egzegeza to najczęściej analiza jakiegoś tekstu świętego, a nie pojedynczego terminu.

Teofania – to nie „wyrażona ludzkimi słowami wszechmoc Boża” ale objawienie/ukazanie się Boga/bóstwa.

³ Przegląd tych propozycji można odnaleźć m.in. w: Martin Litchfield West (2013), *Hellenica: Volume III: Philosophy, Music and Metre, Literary Byways, Varia*, s. 89–109

Konkluzja:

Mimo poważnych zastrzeżeń co do niektórych elementów rozprawy doktorskiej, ale przede wszystkim, po uwzględnieniu jej silnych stron, stwierdzam, że dysertacja pana mgr. Andrzeja Jędrzejczaka potwierdza opanowanie przez Doktoranta wymaganego zakresu wiedzy i warsztatu naukowego. Wobec powyższego oceniam, że spełnia ona wymagania stawiane tego typu pracom przez obowiązującą ustawę o stopniach naukowych. Wnoszę więc do Rady Dyscypliny Nauki Teologiczne Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu o dopuszczenie pana mgr Andrzeja Jędrzejczaka do dalszych etapów przewodu doktorskiego.



Recenzja została sporządzona w związku z powołaniem mnie przez Radę Naukową Dyscypliny Nauki Teologiczne UAM w Poznaniu z dn. 19 kwietnia 2023 r. (uchwała nr 162/RD_NT/WT/2023) do pełnienia funkcji recenzenta w postępowaniu o nadanie stopnia naukowego doktora **mgr. Andrzejowi Jędrzejczakowi**.

Podczas obrony pracy doktorskiej bardzo chętnie usłyszałbym od Doktoranta rozwinięcie myśli, jakie pojawiły się w jego pracy:

- idea czystości ognia w religii zoroastriańskiej i jej możliwe implikacje w religii i kulturze judejskiej
- koncepcji „kolektywnego mesjasza”, w szczególności: ewentualne możliwości jej zastosowania w interpretacji tzw. psalmów indywidualnych.