

KS. ANTONI TRONINA  
Lublin

### „SPIRITUS DEORUM SANCTORUM” (Dn 4–5)

W studiach nad bogatą pneumatologią Starego Testamentu pomija się milczeniem Księgę Daniela, a zwłaszcza jej aramejską część (Dn 2–7). Niniejszy przyczynek ma zaradzić temu brakowi. W pierwszej części zarysuję stan rozwoju nauki objawionej o „duchu Bożym” u schyłku epoki Starego Testamentu (1), by następnie po ogólnych uwagach na temat struktury aramejskiej części Księgi Daniela (2) przedstawić wyjaśnienie interesującego nas zwrotu „rû<sup>ah</sup> ’ēlāhîn qaddîszîn”.

1. Stary Testament nie zna osobowej koncepcji „ducha Bożego”; nie uważa go także za hipostazę w sensie semickim, tzn. za autonomiczny byt, który działa niezależnie od wysyłającego Boga. Duch w rozumieniu biblijnym jest siłą, poprzez którą Bóg oddziałuje na życie człowieka. Duch jest narzędziem w ręku Jahwe. Często porównuje się go do tchnienia, które wychodzi z ust istoty żyjącej. Teksty poetyckie mówią, że jest on „posłany” (Iz 48, 16; Ps 104, 30) czy „wylany” przez Jahwe (Iz 32, 15; 44, 3; Ez 39, 29; Jl 3, 1). W sposób szczególny „duch Jahwe” obecny jest w Izraelu jako jego opiekun (Ag 2, 5; Za 4, 6), przewodnik (Ps 143, 10; Iz 63, 14), nauczyciel czy wreszcie narzędzie objawienia (Ne 9, 30; Za 7, 12; Iz 59, 21). W późniejszych tekstach personifikacja posuwa się tak daleko, że duchowi Bożemu przyznaje się uczucia (Iz 63, 10), a nawet „znajomość mowy” (Mdr 1, 7). Takie wyrażenia są tylko obrazami faktu, iż „duch” (rû<sup>ah</sup>) jest zarazem siedzibą uczuć i aktów rozumowych<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Spośród opracowań słownikowych szczególnie wartościowe jest hasło *pneuma* w: TWNT VI, kol. 330-450 oraz *rû<sup>ah</sup>* w: TWAT VI, kol. 385-425.

Także późniejsze teksty judaistyczne nie oddzielają ducha Jahwe od Niego samego. Bytami pośredniczącymi pomiędzy Bogiem a światem są aniołowie. Z czasem zaczęto im przypisywać pewne funkcje „ducha Bożego” (Za 4, 1. 4). Nawet jednak w apokaliptycznych obrazach Księgi Daniela (9, 21; 10, 5. 16 n.) są oni zawsze bytami odrębnymi od Boga.

Tematem częstym w literaturze mądrościowej jest mądrość jako szczególny dar ducha Bożego. Już w Księdze Hioba czytamy, że światło nadprzyrodzone pozwala młodzieńcowi Elihu autorytatywnie przeciwstawić się opinii starszych. „Niech mówią lata – myślałem, podeszły wiek jest rozumny. Ale to duch w człowieku, to Wszechmocnego tchnienie go poucza” (Job 32, 7 n.). Rozwinięcie tego tematu znajdziemy zwłaszcza w Mądrości Syracha (Syr 16, 25; 39, 6-10) i Salomona (Mdr 7, 7; 9, 22-30)<sup>2</sup>.

Biblia hebrajska zaledwie dwukrotnie używa dynamicznego pojęcia „duch” w połączeniu ze statycznym określeniem świętości (*qadosz*) Boga (Iz 63, 10 n. i Ps 51, 13). Obydwa teksty biblijne pochodzą z epoki po niewoli babilońskiej. Księgi deuterokanoniczne nazywają zwykle „duchem świętym” Bożą moc, która pozwalała prorokom poznawać przyszłość. Mądrość Syracha, ukazując dzieła króla Ezechiasza, wspomina również o proroku Izajaszu: „Wielkim duchem ujrzał rzeczy ostateczne i pocieszył strapionych na Syjonie” (Syr 49, 24). W greckim dodatku do Księgi Daniela czytamy o jej bohaterze, iż „Bóg wzbudził w nim ducha świętego”, aby rozeznał ukrytą prawdę i uniewinnił Zuzannę (Dn 13, 45). Powszechnie uważano bowiem, że charyzmat prorocki wygasł w Izraelu wraz ze śmiercią ostatnich proroków (1 Mch 4, 46; 9, 27). Milczenie „ducha świętego” przypisywano grzechom narodu i sądzono, że w czasach mesjańskich napełni on ponownie serca ludu wybranego<sup>3</sup>.

2. To krótkie wprowadzenie w pneumatologię późnego judaizmu pozwoli nam uchwycić lepiej myśl zawartą w aramejskiej części Księgi Daniela. Jak wiadomo, proces kształtowania się tej księgi, ostatniej w hebrajskim kanonie Starego Testamentu, jest szczególnie skomplikowany<sup>4</sup>. Tutaj wystarczy

<sup>2</sup> Zob. W. E i c h r o d t, *Theology of the Old Testament*, vol. II, London 1967, s. 63.

<sup>3</sup> Szerzej na ten temat piszą R. Rubinkiewicz i A. Tronina w pracy zbior.: *Duch Święty – Duch Boży* (Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki 7), Lublin 1985, s. 39-58.

<sup>4</sup> Problem formy literackiej tego tekstu omawia J. Homerski (*Dn 1-6: pareneza czy eschatologia?*, RTK 29(1982), z. 1, s. 17-26). Spośród nowszych introdukcji zob. zwł.: J. S. S y n o w i e c, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1994, s. 352-367; W. H. S c h m i d t, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, tłum. P. Mathäeus, Bielsko-Biała 1997, s. 242-247.

jednak stwierdzić, że interesująca nas część utworu (Dn 2-7) datuje się na ostatnie lata rządów Antiocha IV (166-164). Koncentryczna struktura tych rozdziałów zdaje się potwierdzać jednolitość dzieła napisanego podczas powstania machabejskiego<sup>5</sup>. Natchniony autor porusza problem pogańskiej władzy, jakiej poddani zostali żydzi po upadku Jerozolimy. Prześladowanie religijne, wzniecone przez Antiocha Epifanesa, stało się impulsem do głębokiej refleksji nad obecnością Boga w ludzkiej historii.

Jak przed chwilą wspomniano, treść aramejskiej księgi zdradza staranną budowę dośrodkową: rozdział drugi (sen o czterech królestwach) wiąże się tematycznie z siódmym (wizja czterech królestw), a trzeci i szósty mają za przedmiot zachętę do męczeństwa. Centralne rozdziały (4 i 5), które będą przedmiotem naszej dalszej uwagi, łączy wątek upokorzonej pychy pogańskich władców: Nabuchodonozora i Baltazara<sup>6</sup>. Jeśli wyodrębnić pomiędzy tymi dwoma równoległymi opowiadaniem kluczowy temat kary i nawrócenia (4, 25-34), można w całym dziełku zauważyć strukturę koncentryczną złożoną z siedmiu perykop:

- A. sen o posągu (r. 2)
- B. młodzieńcy w piecu ognistym (r. 3)
- C. alegoryczna wizja kosmicznego drzewa (4, 1-24)
- D. spełnienie wizji i wyznanie Nabuchodonozora (4, 25-34)
- C'. wizja na uczcie Baltazara (r. 5)
- B'. Daniel w jaskini lwów (r. 6)
- A'. cztery bestie i Syn Człowieczy (r. 7).

Opowiadania rozdziałów 2 i 7 są wyraźnie paralelne do siebie, gdyż przekazują za pomocą dwu obrazów to samo orędzie o władzy Boga nad historią. Pomnik zbudowany z czterech różnych materiałów (r. 2) symbolizuje następujące kolejno imperia Babilonii, Medii, Persji i Macedonii. Rozdział 7 wyraża identyczną myśl w obrazie czterech bestii wyłaniających się z morza. W obu też obrazach tworzących ramy aramejskiej historii Daniela pojawia się termin *rûâh* jako zapowiedź tematu „ducha Bożego”. Na razie jednak słowo to ma znaczenie materialne, określające „wiatr”, który stanie się następnie symbolem wichru historii. Dn 2, 35 w opisie zburzenia pom-

<sup>5</sup> Układ koncentryczny Dn 2-7 zauważył A. Lenglet (*La structure littéraire de Daniel 2-7*; „Biblica”, 53(1972), s. 169-190). Jego ustalenia zyskały powszechną aprobatę egzegetów; zob. np. L. Alonso-Schökel, *Profetas*, t. II, Madrid 1980, s. 1226.

<sup>6</sup> Por. P. Grelot, *Le Livre de Daniel*, [w:] *Les Psaumes et les autres Ecrits*, red. J. Auneau, [Paris 1990], s. 207-209.

nika Nabuchodonozora nawiązuje wyraźnie do sławnego obrazu z Ps 1, 4: „Wówczas skruszyły się razem żelazo, glina, brąz, srebro oraz złoto. I stały się jak plewy na letnich klepiskach, a wiatr uniósł je i nie pozostało po nich żadnego śladu”<sup>7</sup>. Odpowiednikiem tej symbolicznej sceny jest początek wizji rozdziału 7: „Oto cztery wiatry niebieskie wzburzyły wielkie morze. Cztery wielkie zwierzęta wyszły z morza” (w. 2 n.). Tym razem tworzywa literackiego dostarczył zapewne prorok Zachariasz, mówiący o „czterech wiatrach nieba, które stały się przed panem całej ziemi” (Za 6, 5; por. 2, 10). Apokaliptyk przez takie nawiązanie dokonuje interpretacji użytego symbolu: chodzi i tutaj o „tchnienie Boże”, które ogarnia cały świat. Duch Pański panuje nad historią, wzbudza kolejne potęgi kierujące losami świata, ale także je unicestwia. Wizja Daniela kończy się bowiem zniszczeniem czwartej bestii i oddaniem władzy Synowi Człowieczemu. „Jego władza jest władzą wieczną, która nie przeminie, a Jego królestwo nie będzie zburzone” (7, 14).

W następnym zdaniu pojawia się znowu słowo *rû<sup>ah</sup>*, tym razem w znaczeniu ducha ludzkiego jako siedziby uczuć. „Zatrwożył się duch mój, mnie Daniela wewnątrz, a widzenia mojej głowy zaniepokoiły mnie” (7, 15). To samo sformułowanie spotykamy w qumrańskim Apokryfie Genesis (1 Q 20)<sup>8</sup>. Wyraża ono ciekawy aspekt antropologii judaizmu: ciało ludzkie stanowi jakby okrycie dla ducha, w którym skupiają się władze zmysłowe i poznawcze. Dalsza część rozdziału 7 to wyjaśnienie wizji Danielowi przez „jednego ze stojących”, czyli anioła interpretatora. Ostatnie zdanie tekstu aramejskiego wskazuje na zakończenie pierwotnej całości: „Tutaj koniec opisu. Ja, Daniel, byłem bardzo zaniepokojony moimi myślami. Zmieniła się twarz moja. Rzecz zachowałem w moim sercu” (7, 28). Myśli serca są wyrazem ludzkiego ducha, a ich odbiciem jest wyraz twarzy.

Pominiemy szczegółowe rozważania odpowiadających sobie rozdziałów 3 i 6, których tematem jest świadectwo wiary najpierw trzech młodzieńców, a następnie samego Daniela. Teksty te bowiem, choć stanowią najstarszy biblijny przykład literatury martyrologicznej, nie wnoszą nic nowego w interesujący nas temat pneumatologii. Zajmiemy się natomiast bliżej treścią paralelnych do siebie rozdziałów 4 i 5, w których zachodzi omawiany przez nas zwrot „*rû<sup>ah</sup> ’ēlāhîn qaddîšîn*”.

---

<sup>7</sup> Przekład tego i następnych fragmentów Dn wzięty jest zasadniczo od J. Homerskiego (*Księga Daniela* (Biblia Lubelska), Lublin 1995).

<sup>8</sup> Zob. P. M u c h o w s k i, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 1996, s. 11-19.

3. Wzajemne powiązanie tych rozdziałów jest mniej wyraźne, chociaż 5, 20 nawiązuje do treści r. 4. Obydwa opowiadania łączy jednak wspólny wątek tematyczny: pycha i poniżenie władców. Począwszy od Nabuchodonozora, założyciela dynastii babilońskiej, aż po jej ostatniego przedstawiciela, królowie Babilonu sprawowali władzę nad światem. Otrzymali ją z rąk Boga Najwyższego, gdyż On udziela jej komu zechce (4, 14). Skoro jednak Nabuchodonozor zapomniał o nadprzyrodzonym pochodzeniu swej władzy, została mu ona odjęta (4, 28). Odzyska ją dopiero po uznaniu, „że Najwyższy jest władcą nad królestwem ludzi i daje je komu chce” (4, 29).

Zapomniał o tym następca Nabuchodonozora, Baltazar, który posunął się aż do profanacji naczyń świętych, zabranych niegdyś z Jerozolimy. Tym razem kara jest nieodwołalna: „Tej samej nocy został zamordowany Baltazar, król Chaldejczyków, a Dariusz Med objął królestwo” (5, 30–6, 1). Formalnym łącznikiem wszystkich trzech centralnych perykop (C–D–C') jest wyznanie wiary w zwierzchnią władzę Najwyższego nad królestwami ziemi (4, 14. 22. 29. 31; 5, 21)<sup>9</sup>.

Postacią, która łączy zewnętrzne skrzydła tryptyku, jest natomiast prorok Daniel, „w którym jest duch świętych bogów”. Formuła aramejska pojawia się w tekście rozdziału 4 i 5 kilkakrotnie, najpierw w ustach Nabuchodonozora (4, 5. 6. 15), a następnie królowej podczas uczty Baltazara (5, 11). Ostatni raz używa tej formuły sam król Baltazar, chociaż w wersji skróconej: „rû<sup>ah</sup> 'ēlāhîn” (5, 14)<sup>10</sup>. Ponieważ formułę tę wypowiedziano tylko przez władców pogańscy, św. Hieronim uznał w swym przekładzie (Vulgata) za stosowne oddać ją zwrotem w liczbie mnogiej: „spiritus deorum sanctorum”. Tak też tłumaczą ją na ogół współczesne przekłady Biblii<sup>11</sup>. Nawet najnowszy słownik języka aramejskiego notuje tylko tę jedną możliwość interpretacji: „duch świętych bogów”<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Dokładniejsze omówienie obu paralelnych scen daje E. Beaucamp (*I sapienti d'Israele o il problema dell'impegno*, tłum. z franc., Cinisello Balsamo 1991, s. 229 n.).

<sup>10</sup> Część rękopisów jednak, a także wersja syryjska i arabska, mają i tutaj pełne brzmienie formuły z przymiotnikiem „świętych”; zob. aparat kryt. BHS.

<sup>11</sup> Biblia Poznańska przekłada np. 4, 5: „Na końcu przyszedł do mnie Daniel, zwany Belteszaccarem, tak jak [brzmi] imię mojego boga, a który ma ducha świętych bogów”. Tłumacz (J. Homerski) dodaje jednak w przypisie, że aramejski zwrot „można równie dobrze przetłumaczyć: duch świętego bóstwa”.

<sup>12</sup> *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Lieferung V (1995) 1780: „der Geist der heiligen Götter”.

Otóż kontekst obydwu opowiadań sugeruje raczej rozumienie zwrotu w duchu monoteistycznym: „święty duch Boga”. Trzeba pamiętać, że w centrum całego apologetycznego dziełka znajduje się wyznanie wiary nawróconego króla: „Teraz ja, Nabuchodonozor, chwałę, wynoszę i wysławiam Króla Niebios” (4, 34). Monoteistyczne rozumienie tytułu „Król Niebios” potwierdza pierwsza i ostatnia scena aramejskiej księgi. W zakończeniu wizji posągu Nabuchodonozor składa wobec Daniela wyznanie: „Rzeczywiście, wasz Bóg jest Bogiem bogów i Panem królów” (2, 47). W ostatniej zaś wizji Syna Człowieczego „królestwo otrzymają święci Najwyższego” (7, 18).

Wróćmy jednak do bezpośredniego kontekstu, w którym Danielowi przypisany jest duch „’ēlāhîn qaddîszîn”. Po raz pierwszy zwraca się tak do proroka król Nabuchodonozor po straszliwej wizji kosmicznego drzewa. „W końcu przybył przede mną Daniel, który ma imię Belteszassar, jak imię mojego boga, a w którym jest duch świętych bogów. Opowiedziałem mu sen” (4, 5). Zmiana imienia Daniela nastąpiła już dawniej (1, 7), dopiero teraz jednak autor opowiadania podaje jego popularną interpretację, wiążąc je z imieniem babilońskiego Bela<sup>13</sup>. Hagiograf przeciwstawił zatem imię pogańskiego bóstwa (*’elahi*) imieniu Boga jedyne (*’elahin*). Można więc interpretować formę „’ēlāhîn qaddîszîn” jako *pluralis maiestatis* i tłumaczyć „Bóg święty”<sup>14</sup>. Takie właśnie imię jedyne Boga Izraela spotykamy w Biblii hebrajskiej już w wyraźnie monoteistycznym kontekście przemowy Jozuego do ludu zgromadzonego w Sychem: „Wy nie możecie służyć Jahwe, bo jest On Bogiem świętym (*’ēlōhîm qedōszîm*)! Jest Bogiem zazdrosnym i nie przebaczy waszym występkom i grzechom” (Joz 24, 19). Bliższy przykład takiej majestatycznej formy imienia jedyne Boga stanowi przytoczona już formuła aramejska „święci Najwyższego” („qaddîszê ’eljônîm”), w której biblijne imię boże Elion ma punktację liczby mnogiej.

Te właśnie racje egzegetyczne skłoniły starożytnych tłumaczy do konsekwentnego przekładu „święty duch Boga”<sup>15</sup>. Oryginalny tekst aramejski

---

<sup>13</sup> W rzeczywistości akadyjskie imię Daniel znaczy: „strzeż życia króla!”; nie ma więc w nim elementu teoforycznego, obecnego w imieniu króla Baltazara.

<sup>14</sup> Por. S. S e g e r t, *Altaramäische Grammatik*, Leipzig 1975, s. 334; E. V o g t, *Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti documentis antiquis illustratum*, Roma 1971, s. 156.

<sup>15</sup> Teodocjon: „pneuma Theou hagian”. Przekład Septuaginty odbiega znacznie od tekstu aramejskiego, ale i tu znajdujemy potwierdzenie interpretacji monoteistycznej: „pneuma hagian” (5, 12).

dzięki użyciu *pluralis maiestatis* jest otwarty na podwójne rozumienie zwrotu „rû<sup>ah</sup> ’ēlāhîn qaddîszîn”, pogańskie i żydowskie. Tłumacze greccy jednak słusznie wybrali tę drugą interpretację, zgodną z wymową tekstu świętego. Daniel jawi się w nim jako prorok obdarowany zdolnością wyjaśniania tajemnic Bożych. Ta zdolność wyróżnia go spośród wieszczków pogańskich. Zauważyła to królowa matka, zwracając się do Baltazara przeżalonego tajemniczym napisem na ścianie sali biesiadnej. „Jest w twoim królestwie mąż, który ma ducha „’ēlāhîn qaddîszîn”. W dniach twojego ojca znalazły się w nim rozum, inteligencja i mądrość jak mądrość bogów. Król Nabuchodonozor, ojciec twój, ustanowił go przełożonym wykładczy snów, czarodziejów, astrologów i wróżbitów. Ojciec twój, król, (uczynił to), ponieważ jest w nim – w Danielu, któremu król nadał imię Beltesassar – niezwykle duch („rû<sup>ah</sup> jattîrā”), bystrość, inteligencja, wyjaśnienie snów, odkrywanie tajemnic i rozwiązywanie trudnych spraw” (5, 11 n.). Pojawia się tu dodatkowe określenie „ducha”, którym został obdarowany Daniel przez Boga. Jest to „rû<sup>ah</sup> jattîrā”, duch niezwykle, „nadzwyczajny”, jak dalej dopowie narrator (6, 4). Dzięki posiadaniu tego ducha Daniel będzie przewyższał wszystkich urzędników dworskich. Jakby w przeciwstawieniu do duchowego wyposażenia Daniela ukazana jest pycha Nabuchodonozora: „Gdy jego serce wyniosło się i duch jego uniósł się w pychę – został złożony z tronu swojego królestwa i pozbawiono go sławy” (5, 20). Strona bierna konstrukcji zdaniowej wskazuje na Boga jako ostateczną przyczynę porażki władcy pogańskiego. Ten sam Bóg jednak, który poniża wyniosłych, obdarzył swego sługę Daniela szczególnymi darami duchowymi (1, 17).

Późniejsze pisma apokryficzne chętnie podejmują temat darów duchowych udzielanych sprawiedliwym. Akcent spoczywa przy tym na Mesjaszu, który otrzyma ducha mądrości i zrozumienia. Nieco późniejsze od Daniela, zrodzone w kręgach faryzejskich, Psalm Salomona sławią przysłego Pomazańca, którego „Bóg uczynił Mocarzem w swym świętym Duchu („en pneumatī hagiō”), i Mędrce w swej Radzie roztropnej” (Ps Sal 17, 37; por. 18, 6 n.). Mamy tu wierne echo nauki proroków o eschatologicznym wylaniu ducha. Duch nie jest jednak nadal rozumiany jako personifikacja Boga; raczej oznacza udzielaną przezeń moc do spełniania szczególnych zadań. Ponieważ do „istoty” Boga należy świętość, w takim razie „święty duch Boga” to uobecnienie Jego mocy w wybranych ludziach. W Danielu moc ta objawia się szczególnie poprzez dar wyjaśniania Bożych tajemnic, ukrytych przed zwykłymi śmiertelnikami.

„SPIRITUS DEORUM SANCTORUM”  
(DN 4-5)

S u m m a r y

The Aramaic expression "rûḥ 'ēlāhîn qaddîszîn" is commonly translated, following Heronymus' Vulgate as „spirit of holy gods". It has also a more profound sense, as pointed by the context of Dn 4, 5. It says that a prophet takes a particular part in the gifts of God and knows the hidden sense of events. Such an understanding of the „holy spirit" prepares for the reception of the whole of revelation in the Books of the New Testament.

*Translated by Jan Kłos*