

WALDEMAR LINKE CP (WARSZAWA)

SEMICKI IDIOM W J 13,2

Czwarta ewangelia poświęca dość dużo uwagi osobie Judasza. Judasz, syn Szymona Iskarioty, występuje aż w pięciu epizodach: 6,71; 12,4; 13,2; 13,26-29; 18,2-5, por. J 14,22;. Synoptycy odnotowują jego imię w katalogach apostołów (Mt 10,4; Mk 3,19; Łk 6,16), a jako postać odgrywająca jakąś rolę podmiotową pojawia się on tylko w rozmowie z arcykapłanami na temat wydania Jezusa (Mt 26,47; Mk 14,43; Łk 22,3) i w scenie aresztowania (Mt 26,47; Mk 14,43; Łk 22,47n por. Dz 1,16). Ponadto Mateusz opisuje jeszcze rozmowę Jezusa z Judaszem (Mt 26,25) i samobójstwo Judasza (Mt 27,3, por. Dz 1,25). Janowa historia Judasza jest natomiast rozłożona w dłuższym czasie. Zaczyna się od tego, że po nauczaniu na temat chleba życia, w rozmowie z uczniami, Jezus nazywa go diabłem (J 6,70). Następna scena w J, w której Judasz zabiera nawet głos, ma tylko częściową paralelę w opowiadaniu synoptyków, a dotyczy namaszczenia Jezusa w Betanii (J 12,4n). Słowa, które Jan przypisuje Judaszowi, w relacjach synoptyków przypisane są grupom osób: uczniom (Mt 26,8n) lub bliżej nieokreślonej grupie świadków tej sceny (Mk 14,4n). Przypisanie tych słów Judaszowi dało autorowi J okazję do nazwania Judasza złodziejem (w. 6). Wskazanie zdrajcy przez Jezusa podczas ostatniej wieczerzy (J 13,26-29) ma swoją analogię w Mt 26,25, a scena aresztowania Jezusa jest wspólna wszystkim czterem ewangelistom (Mt 26,47; Mk 14,43; Łk 22,47; J 18,2-5). Przy aresztowaniu Jezusa w wersji Jana Judasz odgrywa jednak mniejszą rolę, niż u synoptyków, bo brak jest w J sceny pocałunku Judasza (Mt 26,48-50; Mk 14,44-45; Łk 22,47b-48). Pełni on tylko rolę przewodnika tych, którzy przyszli do ogrodu nad potokiem Cedron (J 18,2n).

Janowa historia Judasza jest więc oryginalna. Samodzielnie opracowuje on wątki, jakie mógł oprzeć na inspiracjach pochodzących

od synoptyków, zwłaszcza od Mateusza (przypisanie wymówek o marnotrawstwie podczas namaszczenia i wskazanie zdrajcy przez Jezusa) i Łukasza (podkreślenie wpływu szatana na postępowanie Judasza, Łk 22,3 i J 6,71). Opuszcza dość ważne dla synoptyków elementy (katalog apostołów, rozmowa Judasza z religijnymi przywódcami). Dodaje też epizody własne. Uwagi dotyczące Judasza w Czwartej Ewangelii mają często charakter odautorski. Wszystko to wskazuje na żywy stosunek narratora do tej postaci. Pośród wszystkich tekstów o Judaszu w J najbardziej zagadkowy jest 13,2. Dzieje się tak, ponieważ co najmniej jeden użyty w nim zwrot nastrecza tłumaczom wiele problemów. Chodzi mianowicie o wyrażenie τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν. Przeanalizujemy werset od strony krytyki tekstu i składni (część 1.). W ten sposób uzyskamy obraz problemów składniowych w interesującym nas tekście. Następnie przeanalizujemy genezę wyrażenia βάλλω εἰς τὴν καρδίαν oraz ustalimy jego wartość semantyczną. W podsumowaniu postaramy się z analizy syntaktycznej i semantycznej wyciągnąć wnioski interpretacyjne, aby lepiej zrozumieć przesłanie J 13,2.

KRYTYKA TEKSTU I ANALIZA SYNTAKTYCZNA J 13,2

Werset ten występuje w różnych wariantach w dokumentach rękopiśmiennych mających znaczenie dla ustalenia krytycznie pewnego tekstu Ewangelii Jana. Dlatego najpierw trzeba zastanowić się nad tym, jakie jego brzmienie jest najbardziej prawdopodobne. Wiele liczących się kodeksów (mająskułowe A D K Δ Θ Π i liczne minuskuły, zwłaszcza bizantyńskie) podają ten werset z genetiwem imienia Judasz (Vlou,da) oraz z krótkim zdaniem podrzędnym po i[na, co nadaje mu następującą formę:

καὶ δείπνου γενομένου, τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου ἵνα αὐτὸν παραδῶ,

Jednak bardzo poważni świadkowie tekstu: papirus Bodmer II (P 66), Kodeks Synaicki i Kodeks Watykański zawierają lekcję trudniejszą¹ z nominatiwem imienia Judasza umieszczonym w zdaniu podrzędnym². Nadaje to wersowi inny kształt:

¹ B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 2000, s. 204.

² Pomijamy, jako drugorzędne, warianty: rozbieżności co do formy imiesłowu γενομένου lub γινομένου, zob. L. Stachowiak, *Ewangelia wg św. Jana. Wstęp – prze-*

καὶ δεῖπνου γινομένου, τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότες εἰς τὴν κ
αρδίαν ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου

Taką lekcję przyjmuje się dziś raczej powszechnie jako lepszą w wydaniach krytycznych³. To ona będzie podstawą egzegezy.

Pierwszy jego człon ma charakter równoważnika zdania, dokładnie zaś jest to określający czas następnych czynności *genetivus absolutus*⁴. Konstrukcja ta jest zwykle używana na początku zdania, by określić kontekst czynności zdania głównego. Specyfiką J 13,2 jest to, że po rozpoczynającym zdanie *genetivus absolutus* występuje następny. Różnica między nimi polega na różnaitości czasów gramatycznych użytych imiesłowów. Pierwszy z nich jest w czasie teraźniejszym i stan opisuje aktualny względem czasu opowiadanego⁵. Ten drugi *genetivus absolutus* oparty jest dla odmiany na imiesłowie czasu *perfectum*. Opisuje on więc aktualne (wciąż względem czasu opowiadanego) skutki wydarzenia uprzedniego⁶. To, co stało się w sercu, o którym mowa w drugim *genetivus absolutus*, jest wydarzeniem wcześniejszym względem trwania posiłku (pierwszy *genetivus absolutus*). Drugi *genetivus absolutus* ma podmiot wyrażony rzeczownikiem διαβολος.

Jan Ewangelista wspomina diabła czterokrotnie (6,70; 8,44; 13,2 i jako szatana w 13,27), przy czym trzykrotnie (poza 8,44) w związ-

kład z oryginału – komentarz, (PSNT 4), Poznań – Warszawa 1975, s. 300 oraz avpo. Karuw,tou (D), Vlskariw,thj (P 66 S B) oraz Vlskariw,th (Kodeks Freer).

³R.E. Brown, Giovanni. Commento al Vangelo spirituale, Assisi 1991, s. 654.

⁴F. Blass – A. Debrunner, Grammatica del Nuovo Testamento, (GLNT S3), Brescia 1982, s. 254; M. Zerwick, Biblical Greek, Roma 1990, s. 18-19; A. Paciorek, Elementy składniowe biblijnego języka greckiego, (SB 2) Kielce 2001, s. 27-28; G. Szamocki, Greka nowego Testamentu, Pelplin 2004, s. 106-107.

⁵Definicja czasu opowiadanego („narrative time”) w J.L. Ska, „Our Fathers Have Told Us”. Introduction to the Analysis of the Hebrew Narratives, (SB 13) Roma 1990, s. 7 jest dość jednostronnie skupiona na speckie względnym czasu („narrative time is the duration of the action and events in the story”). Uzupełnia tę definicję J. Czernski, zwracając uwagę na bezwzględny walor „czasu opowiadanej historii”, gdy pisze: „Narracja przedstawia więc wydarzenie jako historię umiejscowioną w określonym czasie”, zob. tenże, Metody interpretacji Nowego Testamentu, (OBT 21) Opole 1997, s. 199.

⁶Zob. M. Zerwick, dz. cyt., s. 96; A. Paciorek, Elementy składniowe..., s. 89. O. Jurewicz opisuje walor czasowy *perfectum* jako „stan czynności wynikłej z procesu dokonanego”, zob. tenże, Gramatyka historyczna języka greckiego, Warszawa 1999, s. 279. F. Blass – A. Debrunner, zdają się sugerować, że to sama czynność trwa, choć jest opisywana jako dokonana (dz. cyt., s. 421).

ku z Judaszem. W J 6,70 utożsamia Judasza z diabłem. W 13,27 pisze zaś, że szatan wszedł w Judasza. Z tego wysnuć można wniosek, że utożsamienia z J 6,70 nie należy brać dosłownie⁷. Sekwencja wyrazów w zdaniu wskazuje wyraźnie na to, że w J 13,2 do diabła odnosi się czynność opisana imiesłowem czasownika βάλλω w czasie perfektywnym, a do Judasza – czynność opisana czasownikiem παραδίδομι⁸ w *coniunctivus aorisi*. Strona czynna tego imiesłowu stanowiła dla Browna trudność. Z jej powodu za trudną uważał odpowiedź na pytanie „o czyje serce chodzi?”, zwłaszcza gdyby miała ona wskazywać na diabła⁹. Za argumentacją tą kryje się jednak przekonanie, że jeżeli diabeł byłby podmiotem czynności wyrażonej w imiesłowie, to tylko jako podmiot gramatyczny, faktycznie zaś i tak chodziłoby o serce Judasza, które przez diabła zostałyby nakłonięne do zdrady.

Dopełnieniem imiesłowu od βάλλω jest rzeczownik καρδία, który w J występuje dopiero w końcowej części dzieła. Aż do J 12,39 brak go zupełnie. Pojawia się w J 12,40, w cytacie z Iz 6,10. M. Bednarz stawia problem, czy J 12,38.40 jest odwołaniem się do jakiegoś *testimonium* łączącego Iz 6,10 i 53,1¹⁰. Powołuje się on na opinię R.E. Browna¹¹. Być może rzeczywistym źródłem tej opinii jest A. Marchadour¹². Tak więc bezpośrednio, co uznajemy za bardziej prawdopodobne, lub za pośrednictwem zbiorów starotestamentalnych zbiorów argumentów skrypturystycznych wykorzystywanych przez pierwotną chrystologię, tekst ten związany jest z hebrajskim podłożem językowym. Cytat J 12,40 jest niezależny od Iz 6,10 w wersji Septuaginty. Występujące w Iz 6,10 wyrażenie בְּלִבֵּי יְהוָה w Septuagincie zostało dosłownie przetłumaczone przez ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία,

⁷ Wtedy znika konflikt, o którym pisze R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* (HTKNT 4), t. 3, Leipzig 1977, s. 18. Zdaje się jednak, że Schnackenburg był zainteresowany podkreśleniem niespójności tekstów o Judaszu, gdyż zbierał argumenty, by uznać J 13,1-3 za dodatek redakcyjny, burzący jedność narracji.

⁸ Judasz jako ten, który miał wydać Jezusa, jest wspomniany w J 5 razy (J 6,71; 12,4; 13,2; 18,2.5).

⁹ R.E. Brown, Giovanni. *Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1991, s. 654.

¹⁰ M. Bednarz, *Jezus Sługą Pańskim według Nowego Testamentu*, Tarnów 2001, s. 221.

¹¹ Tamże, przyp. 275, ale raczej bezpodstawnie. R.E. Brown, zajmuje się cytatami ze Starego Testamentu dość obszernie, ale nie wspomina nigdzie, że Jan mógł się posługiwać *testimonium*, por. Giovanni..., s. 629-631.

¹² A. Marchadour, *L'Évangile de Jean*, Paris 1993, s. 172.

natomiast J 12,40 przełożył je nieco swobodniej: ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν. W tym samym wersecie Księgi Izajasza występuje też wyrażenie יִבְרִיבוּ בְּבִיבֵי לֵבָבְךָ przetłumaczone w J 12,40 przez νοήσωσιν τῆ καρδία, choć Septuaginta używa czasownika συνίημι. W 14,2.27 występuje to samo wyrażenie: μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία. Ma ono swe liczne odpowiedniki w Septuagincie (Est 5,2; Ps 37,11; 54,5; 75,6; 108,22; 142,4; Prz 12,25; Hi 37,1; Lam 2,11; Dn 11,12, zob. PsS 8,5). W 16,6 mowa jest o smutku, który w 16,22 przeciwstawiony jest radości. Nie można znaleźć odpowiednika starotestamentalnego dla wyrażenia ἡ λύπη πεπλήρωκεν ὑμῶν τὴν καρδίαν (J 16,6)¹³. Natomiast czasownik χαίρω z rzeczownikiem καρδία jako podmiotem występuje w Hab. 1,15; Zach 10,7(bis); Iz 66,14. Jeśli uwzględnić, że J 16,6 przygotowuje 16,22, to powiedzieć można, iż użycie rzeczownika „serce” w J (do tej pory nie rozważaliśmy J 13,2, ale uczynimy to później) ma za podłoże frazeologię języka hebrajskiego¹⁴.

Także J 13,3 zbudowany jest ze zdań podporządkowanych, zależnych od imiesłowu czasu teraźniejszego. Czynność główna, wyrażona czasownikiem osobowym w zdaniu głównym, występuje w J 13,4, a więc zaczyna epizod umycia nóg. W J 13,2-3 mamy więc wyłącznie równoważniki zdań z imiesłowami oraz zależne od nich zdania, które opisują okoliczności posiłku Jezusa z uczniami, z którego relacja jest ograniczona do umycia nóg i pouczeń Jezusa skierowanych do uczniów¹⁵.

Zdanie, jakie przeanalizowaliśmy, nie jest proste w swej konstrukcji. Podwójny *genetivus absolutus*, seria równoważników zdań i zdań

¹³ Por. jednak Prz 10,22; Syr 38,18.20; Iz 1,5.

¹⁴ Nie jest to jedyny przykład, gdy wyrażenie hebrajskie, w którym występuje czasownik ruchu i rzeczownik לֵב tworzy zleksykalizowaną metaforę. Por. studium nad wyrażeniem לֵב שׁוֹב w D. Dogondke, „Nawrócenie u Malachiasza a sprawa dziesięciny (Ml 3,6-12)”. w: Requirite in Libro Domini. Opuscula Michaeli Peter pieae memoriae dedicata, (OD 6), red. J. Lenort, Poznań 2004 (złożone do druku, Autorowi i Redaktorowi wyrażam szczerą wdzięczność za udostępnienie tego materiału przed jego opublikowaniem, temu pierwszemu ponadto dziękuję za bardzo interesujące sugestie.)

¹⁵ J 13,1-3 niektórzy uważają za dodatek do opowiadania o umyciu nóg, zob. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium (HTKNT 4) Leipzig 1977, s. 18; M. Wojciechowski, Mywanie nóg uczniom (J 13,1-20). RBL 43(1990) nr 3-6, s. 136-144; S. Mędała, Chrystologia Ewangelii św. Jana, Kraków 1993, s. 231. Nowsze poglądy na temat zob. M. Perroni, Il racconto della lavanda dei piedi (Gv 13): tra sincronia e diacronia”. StudPat 50(2003), f. 3, s. 667-687.

zależnych o charakterze okolicznościowym i brak orzeczenia zdania głównego w dwóch wersetach (ww. 2-3) czynią je nieco dziwnym. Nie można jednak powiedzieć, że stwarza ono szczególnie wielkie trudności na poziomie składni. Choć nietypowa i ocierająca się o granice poprawności, jest ona jednak zrozumiała. Jeżeli werset ten poprawiany był przez starożytnych kopistów, a przez współczesnych tłumaczy tłumaczony jest tak, jakby podstawą był tekst bizantyński, to dzieje się tak raczej z powodów niezależnych od składni, choć to ona bywa najczęściej poprawiana. Powodem korekt jest niejasne znaczenie wyrażenia *βάλλω εἰς τὴν καρδίαν*. Użycie rzeczownika *καρδία* w J pozwala przypuszczać, że może ono mieć hebrajskie oraz biblijne podłoże.

ZNACZENIE WYRAŻENIA *βάλλω εἰς τὴν καρδίαν*

Schnackenburg w swoim komentarzu, cieszącym się wielką i zasłużoną rangą, podał informację, że wyrażenie *ba, llw eivj th.n kardi, an* ma paralele w literaturze świeckiej¹⁶. Nie przytaczał jednak w swym dziele dokumentacji, odwołując się do słownika Bauera¹⁷. Okazuje się jednak, że wyrażenia cytowane przez Bauera nie zawierają komponentów, które tworzą badane przez nas wyrażenie. Ich podstawą nie jest bowiem związek czasownika *ba, llw* z dopełnieniem *kardi, a*, ale czasownika *ba, llw* w sensie „zainspirować”, „zasugerować”, „natchnąć” i przyimka *eivj*. W Nowym Testamencie nie ma innego fragmentu, w którym występowałoby to wyrażenie. Podobnie rzecz się ma z Septuagintą, w której brak także odpowiednika analizowanego przez nas wyrażenia. Jest więc ono z pozoru *hapax legomenon* w grece biblijnej.

Nie znaczy to bynajmniej, że tekst biblijny nie dostarcza nam żadnych wskazówek, co do interpretacji wyrażenia *ba, llw eivj th.n kardi, an*. Można znaleźć podobne wyrażenia, złożone z czasownika *ba, llw*, przyimka *eivj* i rzeczownika w akuzatywie, oznaczającego część ciała.

¹⁶ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* (HTKNT 4), t. 3, Leipzig 1977, s. 17-18.

¹⁷ W. Bauer, *Griechisch-deutsch Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und de übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin 1958, s. 261.

βάλλω	εἰς	τὸ στόμα	Lb 22,38
βάλλω	εἰς	κεφαλὰς	Hab. 3,13; OdS 4,13
βάλλω	εἰς	νεφρους	Hi 16,13

Pierwszy z tych tekstów odpowiada hebrajskiemu וְשִׁים אֶלְהִים בְּפִי. Użycie czasownika הָשִׁיךְ uzasadnia występowania greckiego czasownika βάλλω, ponieważ obydwa znaczą „rzucić”, „wrzucić”. Zwrot ten oznacza w konkretnym tekście, w jakim został użyty, powierzenie przez Boga pogańskiemu prorokowi orędzia, które musi on wypowiedzieć wbrew swemu interesowi i, poniekąd, woli. Drugie wyrażenie nie ma hebrajskiego odpowiednika, ponieważ Hab. 3,13 jest w tym miejscu znacznie zmieniony w Septuagincie, tekstem hebrajskim Ód Salomona nie dysponujemy. Trzecie z wyrażeń także nie ma swego odpowiednika, gdyż przekład Hi w Septuagincie jest bardzo swobodny¹⁸. Jeśli więc, na podstawie zebranego materiału, mielibyśmy szukać semickiego wyrażenia zbliżonego do zwrotu z J 13,2, to musiałyby ono składać się z czasownika הָשִׁיךְ i rzeczownika לֵב.

Przykładów takiego zwrotu znaleźć można w Biblii Hebrajskiej bardzo dużo. Występują one w kilku odmianach: bezprzyimkowej (Wj 9,21; 2 Sm 18,3; Hi 1,8; 2,3; 34,14; Iz 41,22; Ez 40,4; 44,5; Zach 7,12), z הָשִׁיךְ¹⁹ (1 Sm 9,20; 25,25; 2 Sm 13,33), z przyimkiem לְ (2 Sm 19,20), z przyimkiem עַל (Pnp 8,6; Iz 42,25; 47,7; 57,1.11; Jr 12,11; Dn 1,8; Mal 2,2). Jeśli chodzi o znaczenie wyrażeń לֵב הָשִׁיךְ lub הָשִׁיךְ עַל-לֵב ma ono, z jednym wyjątkiem, znaczenie „zwracać na coś uwagę”, „brać coś do serca”. Jest to wyrażenie, które weszło do języka literackiego z określonym, dającym się opisać w słowniku²⁰, zna-

¹⁸ O tłumaczu Hi w Septuagincie J.M. Dines sądzi, iż „renders the difficult Hebrew in a free and sometimes elegant Greek style” (The Septuagint, London – New York 2004, s. 21). Zob. Też uwagi G. Ravasi, Hiob. Dramat Boga i człowieka, t. 1, Kraków 2004, s. 60.

¹⁹ Zob. rozmaite funkcje הָשִׁיךְ w P. Joüon, Grammaire de l’hébreu biblique, Rome 1923, s. 368-370; M. Tomal, Język hebrajski biblijny, Warszawa 2000, s. 122 (o przyimku) i s. 129-130 (o partykule). B.K. Waltke – M. O’Connor kontrastują przyimek הָשִׁיךְ i partykulę לְ (Biblical Hebrew Syntax, Winona Lake 1990, s. 195). T. Lambdin, nazywa tę część mowy „the object marker” (Introduction to Biblical Hebrew, London 1990, s. 19). Jednak J. Wingreen uważa ją za „préposition” (Hébreu biblique. Méthode élémentaire, Paris 1984, s. 90). Podobnie A. Tschirschnitz – K. Wojciechowska, Gramatyka języka hebrajskiego w zarysie, Warszawa 1996, 209.

²⁰ F. Brown – S.R. Driver – A. Briggs, Hebre and English Lexicone, b.m., b.r., s. 963.

czeniu, zyskując w ten sposób walor dosłowności, którego pierwotnie nie miało. Można powiedzieć, że jest to zleksykalizowana²¹ (martwa) metafora²², której w poetyckim właśnie tekście (Pnp 8,6) nadano sens dosłowny, dokonując jej deleksykalizacji.

W większości przytoczonych przypadków czasownik םׁׂ jest tłumaczony przez τίθημι (podstawowe znaczenie „kłaść”), ale nie jest to żelazna reguła. Czasownik τάσσω („wyznaczać”, „nakazywać”) występuje w Ez 40,4; 44,5; Zach 7,12. W Wj 9,21; Hi 1,8; 2,3, używa się προσέχω („zwracać na coś uwagę”, „skłaniać się ku czemuś”), a w Hi 34,14 prawdopodobnie συνέχω („otaczać”, „trzymać”). W Iz 47,7 pojawia się czasownik νοέω („myśleć”, „zastanawiać się nad czymś”), w Iz 57,1 ἐκδέχομαι („oczekiwać”, „spodziewać się”), w Iz 57,11 λαμβάνω („trzymać”, „otrzymywać”) oraz Dn 1,8 (w wersji Kodeksu Synaickiego), gdzie mamy ἐνθυμέομαι („myśleć o czymś”, „zastanawiać się nad czymś”). W Iz 41,22 tłumaczeniem omawianego czasownika jest ἐφίστημι („zbliżać się”, „przychodzić”). Czasownik βάλλω jest poświadczony w Septuagincie jako tłumaczenie םׁׂ w Lb 22,38; Jr 40 (w LXX 47),10; Ez 23,34.

Rzeczownik םׁׂ najczęściej jest tłumaczony przez ἡ καρδία ale w Wj 9,21 i Hi 1,8 użyty jest rzeczownik ἡ διάνοια („świadomość”), a w Iz 42,25 zastępuje go ἡ ψυχή („element żywotny”, „psychika”, „dusza”). Warto zauważyć, że choć Hi 1,8 i Hi 2,3 są po hebrajsku identyczne, to w tym drugim tekście brak rzeczownika tłumaczącego םׁׂ.

Największa różnorodność występuje, co łatwo przewidzieć, w zakresie przyimków. Jeśli chodzi o םׁׁׂׂ, to jest on tłumaczony konstrukcją bezprzyimkową (1 Sm 9,20; 25,25) lub przez evpi. (2 Sm 13,33). Przyimek םׁׁׂ został przełożony przez eivj (2 Sm 19,20). Przyimek םׁׂ nie jest tłumaczony (konstrukcja bezprzyimkowa: Iz 57,1), jest tłumaczony przez ἐπὶ (Iz 42,25; Dn 1,8 w wersji Theodocjona, Pnp 8,6), przez ἐν (Jr 12,11; Iz 47,7; Dn 1,8 w wersji Kodeksu Synaickiego) i przez eivj (Iz 57,11; Mal 2,2). Konstrukcje bezprzyimkowe w języku hebrajskim najczęściej tłumaczone są jako takie, ale w 2 Sm 18,3 pojawia się ἐπὶ, a w Ez 40,4; 44,5 εἰς. Swobodę w użyciu przyimków przez tłumaczy różnych ksiąg Septuaginty, a czasem przez tego samego tłumacza, można wyjaśnić rozmyciem się ostrości zna-

²¹ Zleksykalizowanie J.D. Apresjan określa jako „niepodzielność słowotwórcza” (Semantyka leksykalna, Wrocław – Warszawa – Kraków 2000, s. 212)

²² P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris 1975, s. 368n. Zob. M. Drwięga, Paul Ricoeur daje do myślenia, Bydgoszcz 1998, s. 67.

czenia poszczególnych przyimków. O szczególnie interesującym nas przyimku *eivj* możemy powiedzieć, że upodobnił się znacznie do *ἐν*²³.

Podsumowując zebrany materiał statystyczny, można powiedzieć, że wyrażenie greckie *βάλλω εἰς τὴν καρδίαν*, choć występuje tylko raz w Biblii greckiej, może być traktowany jako tłumaczenie zleksykalizowanej metafory występującej w tekście hebrajskim. Jest jednym z wielu możliwych i udokumentowanych w Septuagincie tłumaczeń hebrajskiego idiomu *לִב שֵׁים לִב lub שֵׁים עַל-לִב*. Uzasadnionym wydaje się więc przekonanie, że ma też to samo znaczenie: „przejmować się, „brać sobie do serca”.

WNIOSKI

Werset, jaki stanowił przedmiot naszych dociekań, można więc przetłumaczyć w sposób następujący: „Podczas posiłku, gdy już diabeł wziął sobie do serca, aby Judasz Szymona Iskarioty wydał Go...”. Inicjatorem działań Judasza i autorem zamysłu wydania Jezusa był więc diabeł, a Judasz był tylko narzędziem realizacji tego planu²⁴. Dało to powód do traktowania Judasza jako elementu racjonalizującego mitologiczny wątek diabła²⁵. Jezus kieruje do Judasza polecenie wykonania zamierzeń związanych ze zdradą dopiero wtedy, gdy szatan w niego wszedł (J 13,26). To szatan jest właściwym adresatem tych słów, które wskazują, że Jezus do końca jest autonomicznym podmiotem wydarzeń, które Go dotyczą i nie staje się aktorem w diabelskim scenariuszu²⁶. Dlatego rola Judasza jest przez Jana marginalizowana. Zasadniczy konflikt, w którym występuje Jezus, toczy się na innym poziomie: między Bogiem a Jego przeciwnikiem (szatanem).

Wniosek, że to serce diabła jest przedmiotem wyrażenia *βάλλω εἰς τὴν καρδίαν*, nie jest nowy. Samotnie przedstawił go Barrett²⁷, dopie-

²³ F.C. Conybeare – St. George Stock, *Grammar of Septuagint Greek with Selected Readings, Vocabularies, and Updated Indexes*, pierwsze wyd. Boston 1905, reprint 2001, s. 80-81.

²⁴ L. Schenke, Johannes. *Kommentar*, Düsseldorf 1998, s. 271; J.R. Michael, John, (NIBC 4) Peabody 2002, s. 238.

²⁵ K. Wegst, *das Johannesevangelium*, (ThKNT 4,2), t. 2, Stuttgart 2001, s. 90.

²⁶ F.J. Moloney, *The Gospel of John*, (SP 4) Collegeville 1998, s. 374.

²⁷ C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John, an introduction with commentary and notes on the Greek text*, London 1955, s. 365.

ro ostatnio poparł go dość nieśmiało Beasley-Murray²⁸. Nieco wyraźniej popiera stanowisko Barretta Moloney, który mówi, że to szatan snuje plan, którego Judasz jest tylko wykonawcą²⁹. Léon-Dufour zwraca uwagę na potrzebę etymologicznego tłumaczenia zwrotu, którym się szczególnie zajmujemy³⁰, ale kojarzy rzeczownik „serce” z osobą Judasza³¹. Można więc powiedzieć, że interpretacja J 13,2 oparta na założeniu występowania w tym wersecie idiomu opartego na biblijnej hebrajszczyźnie daje podparcie tezie, która dotychczas nie cieszyła się popularnością, ale z gramatycznego punktu widzenia wydaje się lepiej udokumentowana. Starożytne przekłady (np. Wulgata³² i Peszitta) przekładały ten tekst dosłownie. Choć nie ukazywały myśli Autora, wskazywały jednak na istnienie problemu. Obecnie, w imię poszukiwania zrozumiałej formy tekstu, dość powszechnie przyjmuje się ciche założenie, że poprawki racjonalizujące tekst, które omówiono przy okazji krytyki tekstu J 13,2, choć odrzucone przy edycjach krytycznych, winny być właściwą podstawą tłumaczenia. Nie ma jednak potrzeby takich działań, dla uzyskania formy tekstu zrozumiałej dla współczesnego czytelnika. Wystarczy tylko uważne prześledzenie praktyki przekładowej w Septuagincie, która w dużej mierze znalazła swe odbicie w Nowym Testamencie. Dotyczy to także tekstów, które nie są cytatami z Septuaginty, a tylko czerpią z jej języka.

²⁸ G.R Beasley-Murray, John, (WBC 36), Dallas 1998, ad. loc, który napisał, że istnieje taka gramatyczna możliwość, ale nie opowiedział się wyraźnie za jej wyższością nad lekturą większościową.

²⁹ F.J. Moloney, Glory not Dishonor. Reading John 13-21, Minaeopolis 1998, s. 13.

³⁰ X. Léon-Dufour, Lectue de l'Évangile selon Jean, t. 3 (Les adieux de Seigneur, chapitres 13-17), Paris 1993, s. 26, przyp. 27. Podobnie H. Ridderbos, The Gospel of John. A Theological Commentary, Grand Rapids – Cambridge 1991, s. 458.

³¹ Tamże, s. 24.

³² A za nią J. Wujek. Jednak inna była tradycja protestancka (Biblia Brzeska, Biblia Gdańska), która szła za tekstem bizantyńskim.