

Roger Le Déaut CSSp

## SEPTUAGINTA — BIBLIA ZAPOZNANA \*

Przeszło sześćdziesiąt lat temu H. St. Thackeray rozpoczął swoje Schweich Lectures (1920) w ten sposób:

„Septuaginta zasługuje na naszą uwagę z wielu względów. Rozpowszechniając po raz pierwszy w świecie znajomość Pism hebrajskich, stała się Praeparatio evangelica, która miała wytyczyć drogę chrześcijaństwu. Była ona Biblią pierwotnego Kościoła i matką licznych późniejszych przekładów”<sup>1</sup>.

Tak można w paru słowach streścić istotne zasługi Biblii greckiej. Można by jeszcze dodać, że Septuaginta i jej dzieje stanowią swego rodzaju test do badań historii stosunków pomiędzy Żydami i chrześcijanami oraz że budzi ona olbrzymie zainteresowanie również w kontekście dialogu ekumenicznego pomiędzy różnymi wyznaniem chrześcijańskimi.

Niniejszy artykuł ma być swego rodzaju obroną Septuaginty i to nie tyle ze względu na idee, jakie tutaj wysunę, ile na powrót zainteresowania tym najstarszym przekładem Biblii. Współczesne odkrycia takie jak np. znalezienie rękopisów znad Morza Martwego dały mocny impuls tym zainteresowaniom. Porównując jednak stan badań nad Biblią hebrajską i Septuagintą widać wyraźnie, że studia nad tą ostatnią są zaledwie w zalążku.

Naszkcuję tutaj najbardziej aktualne aspekty badań z kilkoma elementarnymi (dla specjalisty) uwagami pozwalającymi ukierunkować naszą refleksję. Może jednak na początek przypomnijmy, czym jest Septuaginta.

### 1. CO TO JEST SEPTUAGINTA?

Termin Septuaginta (LXX) znaczy w języku łacińskim siedemdziesiąt. Mamy tu do czynienia z aluzją do legendy zawartej w Liście Arysteasa do Filokratesa, według której arcykapłan Eleazar na prośbę króla Ptolomeusza II Filadelfa (285—246 przed Chr.) posłał

\* Prof. Roger Le Déaut CSSp, wykładowca Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie wygłosił niniejszy referat podczas swego pobytu w Polsce w kwietniu 1984 r.

<sup>1</sup> *The Septuagint and Jewish Worship*, London 1923<sup>2</sup> s. 9.

z Jerozolimy do Aleksandrii siedemdziesięciu dwóch starszych, by przetłumaczyli na język grecki Torę Mojżesza (Pięcioksiąg) dla tamtejszej biblioteki. Przekład został ukończony w „siedemdziesięciu dwóch dniach, tak jakby podobna rzecz pochodziła z jakiegoś uprzednio przemyślanego planu” (§ 307). Wkrótce liczba 72 została zaokrąglona do 70, a sam termin Septuaginta zaczął oznaczać również przekłady innych ksiąg Biblii hebrajskiej dokonane w następnych dwóch wiekach. Kiedy tłumacz Księgi Syracha pisał swój Prolog (około 120 r. przed Chr.), większa część Starego Testamentu krążyła już w języku greckim.

Historycy, spośród legendarnych szczegółów opowiadania Arysteasa, zatrzymują co najmniej to, że około połowy III w. przed Chr. pojawiła się w Aleksandrii wersja grecka Tory. Potwierdzają to fragmenty papirusu z około 150 r. przed Chr. Ścisłe mówiąc Septuaginta oznacza tę pierwszą próbę przekładu Pięcioksięgu. Jednakże nazwa szybko została rozciągnięta (w II w. po Chr.) na tłumaczenie innych ksiąg biblijnych, a nawet ksiąg nie zaakceptowanych przez kanon hebrajski (jak księga Tobiasza czy Syracha), zawierając także dzieła, które nie są przekładem z oryginału semickiego (np. Księga Mądrości).

Dlaczego jednak chciano przetłumaczyć Torę na język grecki? Niektórzy uczeni sądzą, że uczyniono to przede wszystkim dla potrzeb liturgii synagogałnej. Żydzi mieszkający w Aleksandrii nie rozumieli języka hebrajskiego i dlatego trzeba było przetłumaczyć Torę na język grecki. Przeważała więc motywacja kultyczna, do której niektórzy dorzucają cele apologetyczne. Inni natomiast sądzą<sup>2</sup>, że istnieje nieco prawdy w opowiadaniu Arysteasa i że nie należy „wyrzucać dziecka razem z kąpielą”. Tło historyczne dobrze odpowiada rzeczywistości politycznej. Poza tym istotny element tradycji o pochodzeniu Septuaginty niezależny jest od dzieła Arysteasa. Np. Arystobul (około 150 r. przed Chr.) w ten właśnie sposób poznał tradycję o przekładzie zrealizowanym z inicjatywy Ptolomeusza Filadelfa.

Kolonja żydowska w Aleksandrii była bardzo ważnym ośrodkiem judaizmu i od epoki perskiej (por. Ezd 7) cieszyła się przywilejami, które pozwalały jej żyć „według praw przodków”, tzn. według Tory. Otóż od pierwszej połowy II w. dokumenty poświadczają, że Żydzi Aleksandryjscy stanowili de facto półautonomiczną politeumę (grupę obywateli). Król egipski udzielił im zatem zezwolenia, by kierowali się w życiu swoimi własnymi prawami. Było to de facto dzieło Ptolomeusza II. Prawo to jednakże było zredagowane po hebrajsku, a więc w języku, który w Egipcie nie był językiem urzędowym.

<sup>2</sup> Por. D. Barthélemy, *Pourquoi la Torah a-t-elle été traduite en grec?* W: *On Language, Culture and Religion*. Festschr. E. Nida, La Hague—Paris 1974 s. 23—41.

wym. Stąd niezwykle autorytatywne posunięcie i interwencja arcykapłana z Jeruzolimy, który wyznacza komisję tłumaczy (liczba 72 jest oczywistym upiększeniem, 6 specjalistów z każdego pokolenia). A zatem Septuaginta zawdzięcza swe pochodzenie przede wszystkim motywowi politycznym, gdyż Prawo Mojżeszowe interesowało Lagidów głównie jako konstytucja (niewątpliwie tak należy przetłumaczyć *nomos*) politeumy żydowskiej. Tora stała się podstawowym prawem wszystkich społeczności żydowskich regulując ich życie zarówno ad intra jak i ad extra tzn. stosunki z nieżydami i władzami należycie uznanymi przez państwo i zaakceptowanymi przez naród żydowski (taki jest tenor Listu Arysteasza § 308).

To starannie przygotowane urzędowe tłumaczenie Prawa zostało najprawdopodobniej zaadoptowane do celów liturgicznych, zastępując tym samym przekłady fragmentaryczne, które mogły przedtem istnieć. Liturgiczne *Sitz im Leben* tłumaczy, dłaczego księgi przetłumaczone po Torze, której przekład posłużył zresztą za słownik późniejszym tłumaczom, mają charakter o wiele mniej dosłowny. Przekład grecki Tory stał się więc Pismem świętym Żydów mieszkających w diaspory, w Egipcie zaś Prawem, na którym zbudowane zostało całe ustawodawstwo, nawet tam, gdzie jego tekst różnił się od oryginału hebrajskiego. To mogło trwać około sto lat, podczas których prestiż aleksandryjskiego przekładu stale wzrastał. Dowodem na to jest korzystanie z niego przez hellenistycznych autorów żydowskich.

Jednakże pisarze palestyńscy czuwali, a ich krytyka ukazująca odchylenia pomiędzy Biblią hebrajską a jej grecką córką spowodowała, że zaczęto poprawiać i uzgadniać jej tekst z tekstem hebrajskim. Chcąc położyć kres tym próbom, które zresztą zagrażały tekstowi urzędowemu, skomponowane około 125 r. przed Chr. List Arysteasza, który raz na zawsze miał potwierdzić jej cudowną autentyczność. Mowa w nim jest o tym, jak to zostały podjęte wszystkie środki, by uzyskać doskonałej jakości oryginał hebrajski (§§ 30. 31. 176), kompetentnych tłumaczy i idealne warunki pracy (§§ 301—307). Przypomniano ceremonię ogłoszenia przekładu, która odbyła się w obecności całej rozentuzjanzmowanej społeczności (§§ 308—309), gwarancje dane przez starszych (§ 310) i przekleństwa przeciwko każdemu, kto ośmieliłby się naruszyć ten tekst (§ 311 por. Pwt 4, 2 i Ap 22, 18—19).

D. Barthélemy dowiódł, że List Arysteasza osiągnął zamierzony cel<sup>8</sup> (rabini zrewanżują się za to 250 lat później!). Odtąd nie widać już śladów prób recenzji tekstu greckiego w Biblii Filona ani w późniejszej tradycji tekstu nie ma recenzji dokonanych w II w. przed Chr. Jednakże autor Listu Arysteasza nie miałby żadnych szans powodzenia, gdyby podstawowe przeświadczenie, którego broni, nie utrwaliło się wcześniej w świadomości ogółu Żydów. Sławne dorocz-

<sup>8</sup> jw.

ne święto na wyspie Faros (gdzie zrodziła się Septuaginta) posłużyło za podstawę pamfletu Arysteasza, a nie odwrotnie. List został napisany po to, by bronić sakralnego charakteru tekstu, który za taki był już uważany. Ten sakralny charakter nie pochodził z legendy, chociaż ona sama przyczyniła się później do jego zaakcentowania. Autor Listu Arysteasza podkreślając poprzez cechy przypominające objawienie dane Mojżeszowi boskie pochodzenie greckiego przekładu chciał uwypuklić to, że przekład ten cieszy się takim samym objawieniem jak oryginał (por. § 308 i Wj 24, 3. 7). Pielgrzymki i wyobrażenia przewodników sprawiły, że legenda obfituje w takie cudowne szczegóły jak te, że każdy tłumacz zamknięty w oddzielnym domku przetłumaczył całą Torę i że Bóg sprawił, iż każdy z nich przetłumaczył ściśle tak samo każdą księgę<sup>4</sup>. To musiało doprowadzić choćby Filona Aleksandryjskiego do wyraźnej wzmianki o natchnieniu Tory greckiej:

„... prorokowali tak, jakby Bóg wziął w posiadanie ich ducha, każdy nie różnymi słowami, ale wszyscy takimi samymi słowami i takimi samymi zwrotami, jak pod dyktando niewidzialnego suflera” (*De Vita Mosis* II, 27).

Legendarne opowiadanie o pochodzeniu Septuaginty wywarło później wpływ negatywny. Zaczęto dyskredytować wersję grecką i odejmując jej charakter natchniony, pozbawiono ją należnego jej szacunku oraz stworzono wokół niej atmosferę antypatii, co później stanowić będzie przeszkodę w obiektywnej jej ocenie.

Cokolwiek można by powiedzieć, było to wydarzenie wielkiej wagi i jedyne w swoim rodzaju doświadczenie w czasach starożytnych. Po raz pierwszy treść ksiąg sakralnych określonej religii stała się dostępną dla niewtajemniczonych. Babilończycy wcale nie tłumaczyli swoich hymnów i rytów. Tak samo w Egipcie, mimo że liturgię zhellenizowanych bogów takich jak Isis obchodzono po grecku, to jednak autentyczne sakralne księgi egipskie noszone przez kapłanów w procesji nieznanne były Hellenom. Dokonanie tego zachowało dla Objawienia biblijnego swą vitalność i moc ekspansji. Przeniknie ono niebawem duszę prozelitów tak samo jak duszę synów Abrahama. E. J. Bickerman zauważa przy tej okazji „Żydzi stali się 'narodem Księgi', gdy ta Księga została przetłumaczona na język grecki”<sup>5</sup>.

Przypomnijmy teraz niektóre etapy mozolnie wypracowanej historii tekstu zrodzonego pod tak szczęśliwym protektorem.

<sup>4</sup> Por. *Cohortatio ad Graecos* 13. PG 6, 265; Megillah 9 a.

<sup>5</sup> U L. Finkelstein, *The Jews*. T. I New York 1949 s. 103.

## 2. PÓŹNIEJSZE DZIEJE SEPTUAGINTY

List Arysteasa (§ 311), pisma Filona i Józefa Flawiusza (nie mówiąc już o N.T.) świadczą, że Septuaginta spotkała się z entuzjastycznym przyjęciem i cieszyła się wielkim szacunkiem wśród Żydów mówiących po grecku, którzy uznali ją za swoją Biblię, podobnie jak Żydzi palestyńscy za swoją uważali Biblię hebrajską. Była to Biblia grecka, a nie tylko Biblia przetłumaczona na język grecki. Za jej rzecznika można uważać Filona, który wyjaśnia, że pielgrzymi, Żydzi oraz inni, udawali się raz do roku na wyspę Faros, „aby uczcić miejsce, gdzie to tłumaczenie po raz pierwszy zajaśniało i aby podziękować Bogu za ten dawny, ale stale odradzający się dar” (*De Vita Mosis* II, 41).

Jednakże na postawę Żydów wobec Septuaginty wpłynęły bardzo okoliczności historyczne. Radykalna zmiana nastąpiła w okresie dwóch wojen przeciwko Rzymowi (70 i 135 r.) oraz w czasie ekspansji chrześcijaństwa, które wyłoniło się z judaizmu. Chrześcijanie pochodzenia żydowskiego i mówiący po grecku, jak również prozelici przynieśli do rodzącego się Kościoła swoją Biblię, której odtąd używali w polemice z żydami w obronie Jezusa z Nazaretu. Taki obrót sprawy pojawił się bardzo wcześnie<sup>6</sup> i był stopniowy.

Na początku II w. pojawia się celowa próba zastąpienia Septuaginty wersją skrajnie literalną Akwili (około 125 r.), którego praca była wysoko oceniona przez takich nauczycieli, jak Rabbi Eliezer i Rabbi Jozua<sup>7</sup>. Termin *christos*, (który jest przekładem hebrajskiego *Mesiah*) został zastąpiony przez *eleimmenos* (namaszczone) a w Iz 7, 14 słowo *parthenos* z Septuaginty zastąpiono wyrazem *neanis*, który wprawdzie bliższy jest hebrajskiemu (*almāh* (młoda, niezamężna kobieta), lecz eliminuje pojęcie dziewictwa, na którym opierała się apologetyka chrześcijańska.

A zatem można powiedzieć, że urzędowo pozostawiono Septuagintę chrześcijanom. Dla judaizmu skończyło się w ten sposób śmiałe przedsięwzięcie otwarcia się na świat rozpoczęte 350 lat wcześniej, które pozwoliło na rozkwit bogatej literatury w języku greckim od tego momentu już całkowicie nieproduktywnej. Ujawnia to również jakość stosunków ustanowionych odtąd pomiędzy synagogą a Kościołem. Skąpa ilość wiadomości zawarta w tekstach żydowsko-hellenistycznych (poza Flawiuszem Józefem i Filonem Al.) zachowała się u Klemensa Al. i Euzebiusza z Cezarei w jego *Praeparatio evangelica* (księga IX).

Negatywna, a nawet wroga postawa rabinów do Septuaginty staje się nieodwołalna, To, co Filon uważał za pojawienie się wielkiego światła, rabini uznali za nastanie ciemności na świecie (glossa

<sup>6</sup> Por. Justyn, *Dialog z Tryfonem* 68. 71.

<sup>7</sup> J Megillah I, 11, 71 c.

z Megillat Taa'nit), a traktat Soferim (I, 7) stwierdza, że dzień, w którym dokonano przekładu greckiego „był tak fatalny dla Izraela, jak dzień utworzenia złotego cielca, skoro Tora nie mogła być przetłumaczona w sposób dokładny”.

Pomyślny, co mogłoby wynikać z tego wszystkiego. Nie należy bowiem sobie wyobrażać, że Kościół odziedziczył Septuagintę jako res nullius, pozostawioną na polu bitwy. Początkowo nie było w zamiarze oddzielenie się od Izraela. Pierwsi chrześcijanie otrzymali jako „Stary Testament” Biblię przetłumaczoną lub lepiej, zinterpretowaną po grecku, uznaną przez diasporę żydowską za jej Biblię natchnioną, z której korzystali tak samo jak Palestyńczycy z oryginału hebrajskiego. H. M. Orlinsky tak to komentuje: „Gdyby chrześcijaństwo rozwinęło się pozostając w pełni w łonie judaizmu, Septuaginta, podobnie jak Targum i oryginał hebrajski w innych społecznościach, mogłaby być Biblią społeczności żydowskich diaspor, których językiem macierzystym był grecki”<sup>8</sup>.

Septuaginta na tym straci, gdyż z tych zatargów wyjdzie oszkalowana, a późniejsza jej historia odzwierciedli następstwa tego długiego okresu, w którym była jabłkiem niezgody pomiędzy Kościołem a Synagogą.

Na Zachodzie Biblia grecka stopniowo usuwana była w cień. Mogę jedynie zasygnalizować niektóre przyczyny i ich konsekwencje, ukazując pobieżnie jej historię aż do naszych czasów.

Wypuklimy najpierw wpływ dzieła św. Hieronima, „nowobogackiego kultury hebrajskiej, powleczonego rabinicznym werniksem” (D. Barthélémy), który narzucając powrót do jednej veritas hebraica zdołał zastąpić to, co było Starym Testamentem Kościoła, Biblią rabinów. Uderza niezwykle stwierdzenie, że aż do Odrodzenia, Septuaginta była mało znana i mało posługiwano się nią na Zachodzie, a później stała się bardzo częstym przedmiotem kontrowersji (np. w XVII w. pomiędzy Izaakiem Vosiusem a Humphreym Hody'm).<sup>9</sup>

Poligloty klasyczne walnie przyczyniły się do rozpowszechnienia jej znajomości. Jednakże rozkład typograficzny sam w sobie uprawomocnił ideę, że chodziło tu o przekład taki sam jak inne, obok targumu aramejskiego, syryjskiego Peszitto i łacińskiej Wulgaty.

Krótko mówiąc, wspomnimy tylko dwa wymowne fakty, które dowodzą, że pomimo wszystko pozostaje jeszcze wiele do zrobienia. Do dziś używa się słownika do Septuaginty J. E. Schleussnera (1820—1829) i nie ma żadnego projektu dokonania innego.<sup>10</sup> Z dru-

<sup>8</sup> *The Septuagint as Holy Writ and the Philosophy of the Translators*, HUCA 46 (1975) 89—114 (cytat ze s. 103).

<sup>9</sup> Z. Frankel, *Vorstudien in der Septuaginta*, Leipzig 1841 s. 260—66.

<sup>10</sup> Według Barbary Aland w: *Bericht der Stiftung zur Förderung der neutestamentlichen Textforschung*, Münster 1977 s. 42.

giej strony jedynie trzy tomy (Rodzaju, Liczb, Powtórzonego Prawa) tekstu Septuaginty ukazały się w wydaniu krytycznym w Göttingen.

Powrotowi do *veritas hebraica* niestety towarzyszyła deprecjacja Septuaginty. Krytycy uważając ją za przekład w ścisłym i współczesnym sensie tego słowa mieli dobrą passę powtarzając, że tłumacze aleksandryjscy „źle przeczytali”, „nie zrozumieli”, „sparafrazowali” itd. Jednym słowem podkreślali, że chodziło po prostu o tłumaczenie źle i niewierne, dokonane „ohydną” greką (Willamowitz). Wśród licznych studiów na temat Septuaginty wyczuwa się wyraźnie, że autorom trudno jest przyjąć w stosunku do tego przekładu postawę jeśli już nie sympatii, to przynajmniej bezstronności.

Na szczęście, dzięki paralelnym badaniom w dziedzinie targumów i midraszu, zaczyna się coraz bardziej odkrywać, że Biblia grecka jest czymś więcej niż tylko przekładem i, być może, jest to zapoznany skarbiec. To przypomina mi niedawną historię starego francuskiego żołnierza z Tahiti, któremu tamtejsza przyjaciółka w chwili pożegnania podarowała na pamiątkę jakiś obraz. Po powrocie do Francji powiesił go sobie w kuchni, gdzie wisiał aż do dnia, w którym jakiś amator nie odkrył, że chodzi o autentycznego Guaguina! Iluż to specjalistów od Biblii domyśla się, że mają w zasięgu ręki takie bogactwo w swoich dwóch tomach Rahlfsa? Wydaje mi się więc rzeczą użyteczną przedstawić kilka refleksji na temat doniosłości Septuaginty.

### 3. ZNACZENIE SEPTUAGINTY

Klasyczne argumenty (znaczenie dla słownictwa i treści NT, dla misji pierwotnego chrześcijaństwa, dla teologii patrystycznej itd.) można wyczytać w jakiegokolwiek introdukcji. I tak E. Nestle w artykule „Septuaginta”<sup>11a</sup> przypomina, że F. Hitzig z Heidelbergu rozpoczął w ten sposób swoje wykłady egzegezy ST: „Panowie, czy macie Septuagintę? Jeśli nie, sprzedajcie wszystko, co posiadacie i kupcie Septuagintę”. Ograniczę się do przypomnienia kilku faktów.

Najpierw parę słów na temat samej daty przekładu greckiego. Jest to zaiste jedyny przekład, który powstał przed ustaleniem się kanonu biblijnego i który sięga epoki, kiedy Biblia była u kresu swego ustalania się, ale była też jeszcze w trakcie stawania się. Z drugiej strony, jak wiadomo, w wypadku Tory liczy się przekład literalny, słowo w słowo. Septuaginta reprezentuje więc najstarsze świadectwo tekstu hebrajskiego, które pozwala na kontrolę tekstu tradycyjnego. Przekład ten, dokonany przez kompetentnych specjalistów palestyńskich, dobrze znających interpretację tradycyjną, może służyć również do restytucji utraconego sensu tekstów

<sup>11a</sup> *Dictionary of the Bible* T. IV s. 437.

hebrajskich, niejasnych, zepsutych lub rozmyślnie zmienionych z motywów religijnych czy prawnych.

Po odkryciach w Qumran wiemy, że istniała wielość tradycji tekstowej i że Septuaginta opiera się na tekście hebrajskim typu niemasoreckiego, niekiedy spokrewnionego z tradycją poświadczoną w Qumran (por. 4 QSam<sup>a,b,c</sup> i 4 QJer<sup>b</sup>). Okazuje się, że wersja grecka Księgi Jeremiasza i Księgi Hioba, za którą w sposób szczególnie oskarżano tłumaczy o dodatki, wycięcia, przemieszczenia, jest przedstawicielką tekstu typu niemasoreckiego.

Z drugiej strony D. Barthélemy ustali<sup>11</sup>, że greckie fragmenty Proroków Mniejszych odkryte w Nahal Heber reprezentują systematyczną rewizję Septuaginty sięgającą pierwszej połowy I w. po Chr. To wskazuje, że dla Żydów palestyńskich wartość Objawienia greckiego polegała na substancjalnej zgodzie z oryginałem hebrajskim i że próby rewizji są wcześniejsze od polemiki żydowsko-chrześcijańskiej.

Zacząto doceniać Septuagintę szczególnie wtedy, gdy zaczęto ją rozważać jako wartość samą w sobie (nie tylko jako odbicie mniej lub więcej wierne oryginału hebrajskiego), jako coś, co ma własną osobowość i odkąd określono lepiej jej naturę. S. Jellicoe pisze<sup>12</sup>: „Milczące domniemanie, że Septuaginta jest jedynie pomocą w badaniu tekstu hebrajskiego Starego Testamentu i gramatyki oraz słownictwa NT jest tak powszechne, że dotąd nie przynano jej tego, do czego ma bezsprzecznie prawo jako corpus literacki, który posiada wartość sam w sobie”.

Tego rodzaju wypowiedzi pojawiają się coraz więcej pod piórem specjalistów od Septuaginty.

Do tej pory zbyt ekskluzywnie używano Biblii greckiej do krytyki tekstu. Oczywiście odgrywa ona tam rolę zasadniczą i zgodność Septuaginty ze Zwojem Świątyni z Qumran przeciw tekstowi masoreckiemu daje ku temu nowe dowody. Jednak nie może to być jej jedyna rola. Zresztą niezajomość prawdziwej natury starożytnych wersji, których „warianty” często wcale nie suponują odmiennego Vorlage, stała się okazją do wielu pomyłek krytyków. Można zauważyć, że *Biblia Hebraica Stuttgartensia* odznacza się większą rezerwą w korzystaniu z wersji Septuaginty niż *Biblia Hebraica* R. Kittela. Widzieć w Septuagincie przekład podobny do innych, uważać ją za świadka starożytnego stanu źródła tekstu, to zapomnieć o jej pochodzeniu i nie przywiązywać zbytnio uwagi do jej własnego punktu widzenia i indywidualności. Septuagintę należy rozważać jako coś, co stanowi pewną całość i co jest tworem oryginalnym. S. Jellicoe mówi dalej:

<sup>11</sup> *Les devanciers d'Aquila* (Supplements to Vetus Testamentum T. 10), Leiden 1963.

<sup>12</sup> *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968 s. 342.



„Jej wpływ już jako tylko literatury był olbrzymi, sam zaś fakt uważania greckiej wersji Starego Testamentu za autonomiczne, a nie podporządkowane pole studium pociąga z kolei ważne implikacje metodologiczne”<sup>13</sup>.

Przed wszystkim należy docenić treść Septuaginty jako taką i to nie tylko w jej odniesieniu mniej lub więcej wiernym do tekstu hebrajskiego. To właśnie miałem na myśli mówiąc o osobowości Septuaginty.

Przekładu tego dokonano w pewnej tradycji i nie może on być prostym odbiciem tekstu hebrajskiego. Kiedy tłumacze przystępowali do dzieła połowa pracy już była dokonana. Znali oni bowiem tekst biblijny od wewnątrz wraz z jego interpretacją w żywej społeczności, której stanowili integralną część. I właśnie tę egzegezę wyrazili po grecku. Różnice pomiędzy przekładem a oryginałem wyjaśnić można nie tyle przez jakiś błąd (wyjaśnienie bardzo często podawane) lub przez jakąś osobistą inicjatywę, ale przez samo życie Słowem Bożym w wierze ludu wybranego. W takiej to właśnie nowej formie zostało przekazane autentyczne orędzie Objawienia. V. Tcherikover mówiąc o Septuagincie zauważył:

„Jest rzeczą oczywistą, że dla Arysteasa i dla takich jak on Żydów nie był to tylko przekład, ale w pewnym momencie drugie stworzenie Biblii. I można odgadnąć rację tego... Nie była to tylko Biblia po grecku. Była to Biblia grecka w swej myśli i wyrazie”<sup>14</sup>.

Znajdą się więc w niej oryginalne akcenty ukazujące szczególnie zainteresowania, nacisk mniej lub więcej silny na pewne aspekty danych biblijnych (stąd bardziej widoczna pewna orientacja „mądrościowa”, egzaltacja Torą itd.). To, że Septuaginta miała swą osobowość rzuca się więc w oczy. Wystarczy zresztą pomyśleć o nowych tekstach lub zupełnie przekształconych, jak Księga Estery po grecku<sup>15</sup> przetłumaczona w Jerozolimie, w niej zawartych. Sądzę więc, że istnieje „teologia Septuaginty”, czego dowodzi *Theologisches Wörterbuch* Kittel-Friedricha oraz niezliczone studia, nawet jeśli należy jeszcze sprecyzować jej stosunek do tego, co nazywamy „teologią biblijną”.

Podczas gdy tekst hebrajski był jeszcze dość płynny (różni redaktorzy pracowali na materiale jeszcze niekanonicznym), Septuaginta została dokonana w określonym środowisku, głównie środowisku Żydów aleksandryjskich na jedynym i kompletnym tekście he-

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> *Corpus Papyrorum Judaicarum*, T. I, Cambridge Mass. 1957 s. 42—45.

<sup>15</sup> Por. W. H. Brownlee, *Le livre d'Esther et la royauté divine*, RB 73 (1966) 161—185. Septuaginta tak w znikomym stopniu stanowi fotokopię tekstu hebrajskiego, że ostatnio postarano się o przekład Pięcioksięgu greckiego na język hebrajski. Zob. Z. Karl, *Targum haššibim lattorah* (The Septuagint Version of the Pentateuch translated into biblical Hebrew), Jerusalem 1979.

brajskim, uważanym już za „Pismo święte”. Tekst hebrajski rodził się księga po księdze, poprzez sukcesywną akumulację dokumentów i tradycji. Septuaginta została stworzona, jeśli tak można powiedzieć, za jednym zamachem. Właśnie dlatego H. M. Orlinsky domagał się od krytyków, by „pochodzić do Septuaginty z największym szacunkiem, z o wiele większym aniżeli do przyjętego, tzw. masoreckiego tekstu hebrajskiego”<sup>16</sup>.

Septuaginta ma w konsekwencji zasadniczą jednolitość (nie jednorodność), którą zawdzięcza swemu pochodzeniu i przekazowi w bardzo charakterystycznym środowisku. Gdy chodzi o jednolitość relatywną treści można w niej odnaleźć zasadniczo identyczne koncepcje Boga i człowieka wyznawane przez judaizm diaspory, koncepcje świata wzorowanego przez Objawienie w wielowarstwowym spotkaniu światów greckiego i żydowskiego. Septuaginta raz ukończona zostanie przyjęta jako Biblia w swej definitywnej formie wraz ze swymi błędami, dodatkami, różnymi dokumentami, tak jak to będzie w wypadku Biblii hebrajskiej. Stąd można się zapytać, czy wolno tak postępować, jak to czyni *Biblia Jerozolimska* dla Lb 24 (proroctwa Balaama), gdzie raz idzie za tekstem hebrajskim, raz za greckim. Czyż nie jest to tworzeniem nowej Biblii za pomocą części oderwanych to z jednej, to z drugiej Biblii?

Ta własna osobowość Septuaginty nabrała jaśniejszego blasku odkąd zrozumiano, że Septuaginta nie była przekładem z hebrajskiego we współczesnym znaczeniu tego słowa, ale tłumaczeniem księgi sakralnej takiej, jak ją wówczas rozumiano: wierne przekazanie treści orędzia, rozumianego i przeżywanego w hellenistycznych społecznościach żydowskich, tzn. chodzi w tym wypadku o tekst wraz z jego interpretacją.

Jeśli przekład Tory, z racji jej wysokiej rangi w hierarchii ksiąg biblijnych i okoliczności jej tworzenia jest dość dosłowny, to gdy chodzi o inne księgi, sytuacja jest odmienna. Tradycyjna interpretacja przekazywana w synagodze i w szkole wchodzi w sam wątek przekładu, ten zaś z kolei posiada tendencję wchłaniania wszystkich wyjaśnień sprawiając, że tekst staje się, jak to mówi G. Vermes w odniesieniu do targumu Onkelosa „rozumiały i teologicznie do przyjęcia”<sup>17</sup>.

Przekaz tekstu następuje więc już w zaadoptowanej i zaktualizowanej formie po to, by stał się on bezpośrednio dostępny i wymowny. Można tu dostrzec istotę działalności midraszowej (obecnej już w Biblii), widzącej w Piśmie św. żyjące Słowo Boże, a nie muzykę (Z. Frankel). Powieździeliśmy dzisiaj, że Biblia jest partyturą muzyczną, którą należy ożywiać poprzez ciągłe nowe „odczytywa-

<sup>16</sup> art. cyt. s. 108.

<sup>17</sup> *Post-Biblical Jewish Studies*, Leiden 1975 s. 137 [= „Journal of Semitic Studies” 8 (1963) 169].

nie". Septuaginta porównywalna jest (z dużą jednak dozą powściągliwości), do aramejskiego targumu, z którym dzieli wszystkie troski i korzysta z metod i technik egzegezy, jak to bogato zilustrowali Z. Frankel i L. Prijs<sup>18</sup>.

Jeżeli więc cały przekład suponuje interpretację i pewną transpozycję, łatwo zrozumieć, jak ta działalność midraszowa nada Biblii greckiej szczególną oryginalność. Jej znaczenie polega już nie tylko na dokładnym oddaniu treści tekstu hebrajskiego, do czego według niektórych ograniczona byłaby jego wartość jako Pisma św., lub na ustaleniu pewnej liczby poszerzeń doktrynalnych napomkniętych lub zasugerowanych w oryginale, ale również w elementach nowych, wydobywanych z samego tekstu przez midrasz. Są to często, powiedzmy to mimochodem, te nowe wartości i odskoki od tekstu hebrajskiego, które należy zbadać, by zrozumieć późniejsze wykorzystanie tych tekstów (np. w NT).

Dziś ten midraszowy charakter Septuaginty został powszechnie uznany przez specjalistów, którzy mówią o „egzeziezie teologicznej”, „oddaniu tekstu na sposób midraszu”, o „egzegetycznym charakterze (dodatkach) przekładu”, „wersji interpretującej” itd.

S. Lieberman słusznie scharakteryzował Septuagintę jako „najstarszy z naszych zachowanych midraszy”<sup>19</sup>, a M. H. Goshen-Gottstein mówi o jej „egzegetycznej tkance, którą można określić jako pół drogi pomiędzy cechą *pešať* (dosłowny) Peszitto, a aspektami *deraš* (midrasze) Targumu”<sup>20</sup>. Z. Frankel<sup>21</sup> i L. Prijs<sup>22</sup> przestudowali znaczną ilość elementów haggadycznych i halachicznych (materiał natury narracyjnej lub prawnej), które weszły do Septuaginty i które posiadają swe dokładne paralele w późniejszej literaturze żydowskiej.

Rezultat jest taki, że Septuagintę można uważać za kres pewnej ewolucji i wzrostu tekstu biblijnego dokonywanego przez ciągłą praktykę egzegezy bazującej na samym autorytecie tego tekstu, by wyjść poza ten tekst ze względu na stałą jego adaptację do nowych potrzeb i zaawansowanych koncepcji religijnych.

Proces, który wyjaśnia formację ST, był więc żywotny również w konstytuowaniu się Biblii greckiej. D. Barthélemy udowodnił twierdzenie, że „Stary Testament dojrzał w Aleksandrii”<sup>23</sup> uzyskując tam swą ostateczną, zamierzoną przez Boga formę, z którą bezpo-

<sup>18</sup> *Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig 1851; L. Prijs, *Jüdische Tradition in der Septuaginta*, Leiden 1948.

<sup>19</sup> *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1962 s. 50.

<sup>20</sup> *Theory and Practice of Textual Criticism. The Text-critical Use of the Septuagint*, „Textus” 3 (1963) 130.

<sup>21</sup> dz. cyt.

<sup>22</sup> dz. cyt.

<sup>23</sup> *L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie*, „Theologische Zeitschrift” 21 (1965) 358—370.

średnio wiąże się orędzie NT. Właśnie na podstawie świadectwa wyrażonego językiem greckim, bogatszym od oryginału hebrajskiego chrześcijanie odczytali w Biblii zarys tajemnicy Chrystusa. Ale tu powstaje problem, którego nie mogę w tym miejscu omówić. Wystarczy, że przedstawię parę przykładów na to, co ta aktualizacja wniosła do tekstu poczynając od konkretnych danych na płaszczyźnie historycznej, a na koncepcjach teologicznych kończąc.

#### 4. KILKA PRZYKŁADÓW ADAPTACJI TEKSTU BIBLIJNEGO

Niektóre zmiany zawierają, jak to wykazał E. Bickerman<sup>24</sup> w odniesieniu do niektórych interpretacji prawnych, wykorzystania terminologii administracyjnej (*diadochos*, *nomos*) lub kultycznej (*pastophorion*), adaptację dostosowaną do kontekstu egipskiego. Choćby taki szczegół: tekst Wj 10, 13 umiejscawia nas doskonale w Egipcie — „wiatr wschodni” przynoszący szarańczę staje się w tekście greckim „wiatrem z południa” (*notos*), ponieważ w Egipcie szarańcza przychodzi z Nubii! Ukierunkowanie dziedzica sanktuarium w Wj 27, 9—13 odzwierciedla punkt widzenia czytelnika egipskiego (północ-południe zamiast wschód-zachód w tekście hebrajskim)<sup>25</sup>.

Tradycja rabinacka sama przyjmuje, że tłumacze niekiedy zmodyfikowali tekst, by nie dotknąć tego, co mogłoby urazić pogan i przechowuje listę tekstów „zmienionych... dla króla Ptolomeusza” (Megillah 9 a; Mechilta Exodus 12, 40). Np. lepiej było za panowania Lagidów nie zaliczać zająca (*lagos*) do zwierząt nieczystych (Kpł 11, 6)! Pomijając już samą modyfikację tekstu zwróćmy uwagę na znamienne wersję Wj 22, 27: „Nie będziesz bluźnił bogom — *theous ou kakologēseis*”, co odpowiada *elohim* tekstu hebrajskiego (Wulgata ma: *diis non detrahes*). Można to było interpretować jako postawę tolerancji i V. Tcherikover zauważa, że Żydzi, którzy czytali tylko teksty greckie „szczerze wierzyli w tolerancyjną postawę Mojżesza wobec bóstw pogańskich”<sup>26</sup>. Cesarz Julian Apostata (*Contra Galilaeos* 238C) posłuży się tym tekstem w obronie należnego szacunku bogom i politeizmowi, a Filon, podobnie jak Flawiusz Józef interpretowali go dosłownie.

Klasycznym przykładem historycznej aktualizacji jest Iz 9, 11, gdzie Septuaginta (około 150 r. przed Chr.) zastępuje nieprzyjaciół Izraela („Aram na wschodzie i Filistyni na zachodzie”) przez „Syrjczycy... i Grecy”. M. Hengel widział tutaj aluzję do „sukcesów Partów przeciwko Seleucydom i do unicestwienia Macedonii przez Rzymian” w II w. przed Chr.<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> *Studies in Jewish and Christian History*. Part One, Leiden 1976 s. 201—224.

<sup>25</sup> Por. P. M. Bogaert, „L'Antiquité classique” 50 (1981) s. 79—85.

<sup>26</sup> dz. cyt., s. 42.

<sup>27</sup> *Judaism and Hellenism*, London 1974 t. I s. 32.

D. W. Gooding wykazał jak księgi historyczne (np. 1 i 2 Krl zostały poprawione w całości celem zaadaptowania ich do idei, jakie sobie wyrobiono o niektórych bohaterach, takich jak Salomon, Achab czy Jeroboam<sup>28</sup>. Warto w tym względzie podkreślić, iż obraz osobistości biblijnych (Abraham, Mojżesz, Hiob itd.), interpretacja pewnych epizodów (np. ofiara Izaaka, przymierze na Synaju), znaczenie teologiczne świąt żydowskich itd. mogą również być odmienne od tego, co nam podaje Biblia. Chcąc poprawnie przeprowadzić egzegezę NT, trzeba oczywiście na poziomie, który osiągnęła współczesna hermeneutyka, uchwycić tę interpretację Biblii. Wystarczy jeden przykład. Jr 31 (LXX 38), 8 głosi: „Oto sprowadzę ich... z krańców ziemi. Są wśród nich niewidomi i dotknięci kalectwem (bm (wr wps)...) powracają wielką gromadą”. Tłumacz grecki przedstawia nam tekst zupełnie odmienny: „Sprowadzam ich... na święto Paschy” (*en heortēi fasek*). Jest to z całą pewnością interpretacja zamierzona. Wyrażenie „niewidomi i dotknięci kalectwem” można było z łatwością czytać jako bmv (d psh, „na święto Paschy”. W ten sposób dorzuca się do tematów Paschy nowe, niewątpliwie tradycyjne w środowisku tłumacza, sformułowanie: ogłoszenie wielkiego powrotu z wygnania w bezpośredniej relacji do święta Paschy. Cokolwiek powiedziano by na temat pochodzenia tej interpretacji, trzeba przyznać, że w ten właśnie sposób czytano Jeremiasza po grecku w I w. i Tertulian będzie później umiał wyciągnąć z tego korzyści dla swej teologii chrztu (*De Baptismo* 19).

## 5. IDEE TEOLOGICZNE SEPTUAGINTY

Wkład Septuaginty w ustalenie się rozwoju koncepcji religijnych Izraela jest najbardziej oczywisty przede wszystkim na płaszczyźnie teologicznej. Jest ona też nieodzowna w wyjaśnieniu kwestii, w jaki sposób teologia chrześcijańska mogła rozwinąć się z judaizmu. Wystarczy tu wspomnieć nieco o koncepcji Boga, nadziejach mesjańskich i idei związanych z eschatologią, życia przyszłego i zmartwychwstania.

Już tekst hebrajski ST ujawnia coraz bardziej dążność do podkreślenia bożej transcendencji i niektóre interpretacje Septuaginty jedynie mocniej uwypuklą ten proces.

Gdy chodzi o antropomorfizmy (przypisywanie Bogu czynności lub reakcji ludzkich) zdanie uczonych jest podzielone. H. M. Orlinsky<sup>29</sup> zauważa, że „Żydowi z trudem przyszłoby do głowy wyobrazić sobie

<sup>28</sup> Np. w VT 15 (1965) 153—166; 17 (1967) 173—189; „Textus” 7 (1969) 1—29; ZAW 35 (1964) 269—280. Wspomnijmy również prezentację „zretuszowaną” Dawida w Księdze Kronik (prawdopodobnie w III w. przed Chr., kiedy to miała się narodzić Septuaginta).

<sup>29</sup> *Septuagint as Holy Writ*, s. 107.

Boga w sposób antropomorficzny” i że Septuaginta nie unika antropomorfizmów. Jeśli od czasu do czasu to czyni „to z pewnością nie z racji teologicznych”. Można jedynie stwierdzić, że jest wprost niemożliwe odgadnąć dokładne normy, którymi kierował się tłumacz i że każdy z nich mniej więcej szedł za własnym sposobem patrzenia. Jednakże sam przekład, raz dokonany, zawiera czasami komentarz duchowy. I tak Wj 24, 10: „Ujrzeli Boga Izraela” po grecku zostało oddane przez „Ujrzeli miejsce (*topon*), gdzie stał Bóg” (por. w. 11). W Wj 15, 3 (por. Iz 42, 13) Bóg nazwany jest „wojownikiem”. Jak można było tak wyrazić się o Bogu? Również i tutaj tekst grecki daje znaczenie zupełnie przeciwne i mówi o Bogu jako o „łamaczu wojen” (*sintribôn polemous*). Ten czasownik *tribô* często jest wiązany z kontekstem eschatologicznym zniszczenia przeciwników, a wyrażenie „łamacz wojen”, o posmaku mesjanistycznym, stanie się tradycyjne (por. Jud 9, 7; 16, 2).

Szeroką, ale i pełną pułapek domeną, zasadniczą jednak w potyczce chrześcijańskiej lektury ST z przeciwnikami, jest kwestia mesjanizmu. Prosty fakt, że w Biblii greckiej Daniel został promowany do kategorii „proroków” i że termin *masiaħ* (namaszczoney) jest stale tłumaczony przez *christos*, niewątpliwie nie jest bez znaczenia.

Studium tego punktu widzenia powinno obejmować całą Septuagintę, gdyż idea mesjańska może pojawić się również dobrze w jednym terminie (por. zaimek wskazujący rodzaju męskiego *autos* dołączony do *sperma* (rodzaju nijakiego) w Rdz 3, 15 albo też *parthenos* z Iz 7, 14), jak i w reinterpretacji całych rozdziałów (np. Iz 14, którego wersja grecka nacechowana jest akcentem silnie mesjańskim).

Fakt, że temat mesjański pojawia się nawyraźniej w tekście greckim proroctwa Balaama (Lb 24) Z. Frankel<sup>80</sup> wyjaśnił szczególnie sytuację Żydów aleksandryjskich. I tak w w. 17 „Wschodzi gwiazda z Jakuba, a z Izraela podnosi się człowiek (*anthropos* zamiast niejasnego hebrajskiego *šebet*). Tekst hebrajski w w. 7 jest również bardziej enigmatyczny. Mówi dosłownie o „wodzie, która wylewa się z jego dwóch wiader” (*doljāw*). Wszystko jednak staje się jasne (i zgodne z globalną interpretacją tego rozdziału) w tekście greckim: „Człowiek (*anthropos*) wyjdzie z jego pokolenia i będzie panował nad licznymi narodami. Jego królowanie będzie (bardziej) wyniesione aniżeli Goga (TM Agag) i jego królowanie rozprzestrzeni się”. Proszę zauważyć, że osoba Goga pojawia się na nowo w w. 23, co wnosi do tekstu notę eschatologiczną (por. Ez 38—39) i przypomina związek, który później stanie się tradycyjny, Goga i Mesjasza (Targ Lb 11, 26; Ap 20). Grecka interpretacja jest zatem bardzo spójna i suponuje tradycyjną relekturę.

Niektórzy tłumacze, np. tłumacz księgi Izajasza, interesują się bardzo tematyką mesjańską i można by zebrać niejedną szczegół

<sup>80</sup> *Einfluss...* s. 182.

(por. Ps 2) w tym względzie. Apologetyka chrześcijańska będzie w sposób naturalny czerpać z tego właśnie na nowo przepracowanego materiału biblijnego.

Gdy chodzi o eschatologię, to przede wszystkim należy zauważyć, że niektórzy tłumacze interesują się eschatologią osobową i życiem po śmierci. Użycie słowa *zoē* (życie) wskazuje, że pojęcie to obejmuje często dobra zbawienia i życia przyszłego<sup>31</sup>. Tłumacz księgi Hioba pracował na tekście hebrajskim bliskim naszemu tekstowi masoreckiemu. Ale jak twierdzi D. H. Gard „w księdze Hioba w tym, co dotyczy pojęcia przyszłego życia, tekst hebrajski i grecki różnią się w sposób znamienity. W tekście hebrajskim (por. 14, 14) podnosi się jedynie kwestię możliwości przyszłego życia. W tekście greckim życie przyszłe podane jest jako fakt”<sup>32</sup>. To odpowiada temu, co teologia biblijna później uzyskała (Dn 12, 2; Iz 26, 19), a co zostało wyrażone również przez innych świadków judaizmu hellenistycznego (2 Mch 7)<sup>33</sup>.

Przekład grecki zastępując w Iz 65, 22 „Takie są dni drzewa, takie dni mojego ludu” przez „Takie są dni drzewa życia...” odnotowuje postęp doktrynalny dokonany w II w. przed Chr., zastępując obietnicę nadzwyczajnej długowieczności, mianowicie długowieczność drzew, obietnicą nieśmiertelności. Porównanie tekstu hebrajskiego i greckiego Księgi Syracha pozwala dojrzeć również i tutaj ten sam postęp w uzewnętrznieniu odtąd już pewnych wierzeń eschatologicznych (życie i nagroda po śmierci, zmartwychwstanie. Por. 7, 17; 48, 11).

## ZAKOŃCZENIE

Po tym bardzo ogólnym zarysie łatwo pojąć dlaczego Septuaginta odnajduje miejsce, którego nie powinna nigdy utracić w refleksji teologów i egzegetów. W charakterze zakończenia pozwolę sobie przedstawić pod rozważę kilka aspektów tej rewaloryzacji.

1. Krytyka tekstu ST bardziej niż kiedykolwiek staje się dłużnikiem studiów nad Septuagintą. Korzysta się z niej jednak bardzo ogólnie, gdyż uznano naturę „interpretatywną” greckiego przekładu. Od czasu odkryć w Qumran wiemy również, że Biblia masorecka nie była Biblią palestyńską I w. i że ta ostatnia zda się być często bliższą formie tekstu zachowanego w Septuagincie<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> por. G. Bertram, TWNT II, 855.

<sup>32</sup> *The Concept of Future Life according to the Greek Translator of the Book of Job*, JBL 73 (1954) 143.

<sup>33</sup> G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge Mass. 1972.

<sup>34</sup> Por. Frank Moore Cross Jr, *The Ancient Library of Qumran*. Revised edition, New York 1961 s. 168—194.

2. Biblia aleksandryjska ilustruje w sposób znamieny starożytne podejście do tekstu sakralnego, postawę pisarzy wobec Biblii hebrajskiej, która sama jest, jak to pokazuje *Teologia Starego Testamentu* G. von Rada, kompilacją tekstów czytanych i odczytywanych, adoptowanych i przepisywanych w formie, która nigdy nie jest prostym odkalkowaniem poprzedniego stanu tekstu.

3. Septuaginta zanim stała się Biblią chrześcijańską, była Biblią żydowską. Stąd coraz bardziej uważa się ją za ważnego świadka starożytnej tradycji żydowskiej oraz interpretacji Pisma św. w kluczowym momencie rozwoju dwóch tradycji religijnych. Co więcej, daje nam ona wiadomości na temat religii żydowskiej diaspory. Studia nad Septuagintą powinny być prowadzone paralelnie do studiów nad tzw. literaturą międzytestamentową, w której wyrażona została zaawansowana forma religii biblijnej, zwanej judaizmem. Starając się odkryć intencje mniej lub więcej świadome tłumaczy greckich (nie te, które zostały im przypisane przez korzystających z nich żydów i chrześcijan) przekonamy się, że są one w sposób szczególny świadkami wiary tamtych czasów oraz hellenistycznego judaizmu.

4. Septuaginta daje w nieco innym aspekcie wprowadzenie do późniejszej literatury żydowskiej. Stoi ona na początku prostej linii prowadzącej do literatury rabinicznej. Wspomniałem wyżej o jej pokrewieństwach z midraszem. Wiele tekstów nie da się zrozumieć w pełni, o ile nie weźmie się pod uwagę późniejszej interpretacji midraszowej samych tekstów. Jest to aspekt nie do wyjaśnienia, o ile w omawianiu tego przykładu nie wyjdzie się poza kategorię „tłumaczenia”.

5. Stosunek Pismo — Tradycja może być tutaj badany na żywo. Mówiąc krótko: wiara ST została przekazana nie tylko przez tekst, ale również przez tradycję, której część, jak sądzę, dostała się z kolei do przekładu greckiego. Mamy więc do czynienia z przykładem wpływu tradycji na Pismo.

6. Sama historia i rola jaką odegrała zmuszają przyznać Biblii greckiej uprzywilejowane miejsce w rozwoju Objawienia. Właśnie dzięki niej Żydzi z diaspory (nawet Filon) poznali bezpośrednio Słowo Boże, gdy tymczasem ich palestyńscy współwyznawcy mieli do dyspozycji tekst hebrajski i Targum. Sam NT korzystał z niej wcale nie niepokojąc się odchyleniami od oryginału hebrajskiego, na których zasada niekiedy ważne argumenty, jak np. zmartwychwstanie Jezusa w Dz 2, 27 czy misja wśród pogan w Dz 15, 16—17. Tłumaczenie to zostało zwyczajnie i po prostu upodobnione do oryginału. Było to coś więcej niż „upromocniony przekład”.



Biorąc pod uwagę znaczenie i rolę Septuaginty, niektórzy egzegeci katoliccy (zwłaszcza francuscy)<sup>35</sup> postawili na nowo problem jej natchnienia, problem, który Z. Frankel<sup>36</sup> uznał za rozwiązany raz na zawsze negatywnie. Domagają się oni, by teolodzy pogłębili pojęcie natchnienia i go rozwinęli, aby dać odpowiedź na różnorakie palące kwestie stawiane przez Biblię grecką.

Wydaje się, że środki powzięte przez objawiającego się Boga były giętsze i bardziej zróżnicowane aniżeli te, które klasyczna teologia skatalogowała. Jakkolwiek jest, miejsce jedyne Septuaginty w historii ludu Bożego tak żydowskiego jak i chrześcijańskiego implikuje specjalną interwencję Opatrzności, którą chciałoby się mieć dokładniej określoną. Powinny by się tutaj zbiec aktualne zainteresowania Septuagintą jak również związane z tym problemy takie jak autorytet, kanon i natchnienie.<sup>37</sup>

Rzym

ROGER LE DÉAUT, CSSp

Z języka francuskiego przetłumaczył  
Ks. Ryszard Rubinkiewicz SDB

<sup>35</sup> P. Benoit, *Exégèse et Théologie*. T. I Paris 1961 s. 3—12; P. Grelot, *Sur l'inspiration et la canonicité de la Septante*, „Sciences Ecclésiastiques” 16 (1964) 387—418; *La Bible, Parole de Dieu*, Paris 1965 s. 166—178.

<sup>36</sup> W r. 1841. W: *Vorstudien*, dz. cyt., s. 267.

<sup>37</sup> Zob. np. J. A. Sanders, *Torah and Canon*, Philadelphia 1972; *Adaptable for Life: The Nature and Function of Canon*. W: *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God*, New York 1976 s. 531—560; P. R. Ackroyd, *Original Text and Canonical Text*, „Union Seminary Quart. Review” 32 (1977) 166—173.

Ks. Henryk Witczyk

## TŁO HISTORYCZNO-RELIGIJNE OPISÓW TEOFANII W PSALMACH

Specyficzną cechą współczesnych badań nad psalmami jest coraz wyraźniejsze przechodzenie od problematyki filologiczno-literackiej do tworzenia syntezy teologicznej. Przykładem tego zjawiska jest „Teologia Psalmów” H. J. Krausa,<sup>1</sup> która stanowi owoc jego długoletnich badań filologiczno-egzegetycznych.<sup>2</sup> Znamiennym faktem jest również coraz większe zainteresowanie problemem wymowy teologicznej tych psalmów, w których występują pojęcia lub motywy

<sup>1</sup> Por. *Theologie der Psalmen*, Neukirchen 1979.

<sup>2</sup> Por. *Psalmen*, t. I—II, Neukirchen 1978<sup>5</sup>.