

Sylwester Jędrzejewski SDB

Septuaginta – Biblia helleńskiego judaizmu

Septuaginta (LXX) jest bez wątpienia najważniejszym dziełem judaizmu helleńskiego. Po zakończeniu deportacji babilońskiej społeczność żydowska w znacznej mierze pozostała rozproszona (diaspora) nieomal w całym ówczesnie znanym świecie. Wraz z powstaniem i rozprzestrzenianiem się nowej kultury helleńskiej, kiedy zdobycze Aleksandra Wielkiego zmieniły polityczne i społeczne oblicze olbrzymiej połaci ówczesnego świata, wiele żydowskich społeczności zaczęło mówić po grecku. Wówczas w diasporze aleksandryjskiej w Egipcie zrodziło się nowe dzieło: hebrajska Biblia została przetłumaczona na język grecki. Aby pokazać Septuagintę jako twór judaizmu helleńskiego, należy najpierw przedstawić samo zjawisko zrodzenia się judaizmu wraz z najistotniejszymi jego elementami, po czym scharakteryzować judaizm pod presją kultury helleńskiej, począwszy od zajęcia terenów żydowskich przez Aleksandra Wielkiego, poprzez rozprzestrzenienie się wpływu kultury helleńskiej na środowiska żydowskiej diaspory, zwłaszcza egipskiej. Następnie nakreślić należy charakterystykę żydowskiego środowiska Aleksandrii, aby na tym tle ukazać Septuagintę i jej znaczenie.

Judaizm

Judaizm czasów biblijnych był religią z jednej strony kontynuującą stare tradycje hebrajsko-izraelskie, ukształtowane do czasu deportacji babilońskiej, z drugiej zaś strony rozumieć go można jako nowy etap formowania się religii żydowskiej. Jest to etap zarówno historyczny, jak też doktrynalny i socjalny. Zrodził się jako istotna modyfikacja dotychczasowej pragmatyki liturgicznej, socjalno-religijnej, jak też jako wynik istnienia synagogi w instytucjonalnym rozumieniu, współistniejącej ze świątynią. W popularnym i umownym znaczeniu początek judaizmu lokowany jest w nowatorskim ruchu reformacyjnym, charakteryzującym się nie kultycznym, a społecznym charakterem. Główne idee widoczne są w Księdze Ezdrasza-Nehemiasza. W rzeczywistości początki judaizmu należałoby widzieć w środowisku emigracji babilońskiej. Co prawda

komentatorzy żydowski przeczą takiemu rozumieniu początków judaizmu, rozumiejąc go jako całość dziejów Ludu Wybranego, niemniej jednak cezura, jaką jest deportacja babilońska, w ewidentny sposób spowodowała istotne różnice zarówno w doktrynie, jak i w praktyce liturgicznej oraz w strukturze religijno-społecznej narodu¹. Już reforma Jozjasza zainicjowała kształtowanie religii w pewnej niezależności od świątyni w Jerozolimie. Przez dystans do kultu ofiarniczego religia Izraela zdaje się wówczas podkreślać jej aspekt etyczny, w którego centrum znajduje się przymierze. Tendencja ta stała się oczywista w czasie deportacji babilońskiej. Rytuał ofiarniczy został powoli, ale systematycznie zastąpiony „ofiarą ust”. Zróżnicowanie poglądów odnośnie do początków judaizmu wiąże się także z odmiennymi poglądami żydowskiej tradycji na powstanie i redakcję zbioru pism zwanych Torą (Pięcioksięgiem) oraz *Newiim rišonim* (Prorocy pierwsi: Joz, Sdz, 1-2 Sm, 1-2 Krl). Niektórzy znawcy problematyki proponują jako właściwy początek judaizmu powstanie w II wieku przed Chr. grupy reformatorów nazwanych faryzeuszami. Wszystko to sprawia, że biblistyka chrześcijańska judaizm nazywa tę postać żydowskiej religii, która zainicjowana została w środowisku deportowanych do Babilonii Judejczyków i przybyłych tam już wcześniej, w wyniku skomplikowanej i dramatycznej historii grup izraelskich. Kres judaizmu okresu biblijnego stanowią pisma nowotestamentowe i ostatnie teksty zróżnicowanych, judaistycznych grup religijnych pomieszczone w grupie apokryfów (bądź pseudoepigrafów w rozumieniu protestanckim), których umownym horyzontem jest zburzenie przez Rzymian jerozolimskiej świątyni w roku 70². Dla żydowskich uczonych jest to jedna z faz – postać judaizmu, która odzwierciedla szczególne, osadzone historycznie doświadczenie wspólnoty ludu wybranego. Spotykane jest też w literaturze zawężone rozumienie judaizmu, historycznie lokujące go w okresie od reformy Nehemiasza-Ezdrasza do wydarzeń związanych z osobą Jezusa Chrystusa. Charakterystycznym wyznacznikiem tego okresu miały być stosunek do Prawa i sposób jego interpretacji, wyraźnie różnicujący przede wszystkim Żydów zamieszkujących swoją ojczyznę i tych w diasporze, zwłaszcza egipskiej. Postępująca alegoryzacja wyznacza własny kierunek rozwoju dla wspólnot żydowskich żyjących w hellenistycznej kulturze. Zresztą podzielony judaizm palestyński w tej materii także wykazuje różnice. Religię zdaje się coraz bardziej charakteryzować

¹ W literaturze istnieje jeszcze rozróżnienie na mozaizm jako religię, w której centrum stoi Mojżesz i jego kodyfikacja wszystkich obszarów życia wraz z elementami kulturowymi, oraz judaizm, który byłby obszarem kulturowym kształtującym religię; obie rzeczywistości byłyby współistniejące historycznie, a ich dystynkcję stanowiłyby odmienne perspektywy: religijna wpływająca na kulturę dla mozaizmu i kulturowa kształtująca religię (synteza etniczno-religijna) dla judaizmu.

² Krótką dyskusję na ten temat zob. A. MELLO, *Judaizm*, Kraków 2002, s. 5-6.

dążenie do jej spirytualizacji³, czego zjawisko synagogi i esseńskiej wspólnoty z Qumran jest najlepszym przykładem. Na pewno zaś instytucja synagogi uwolniła żydowską religię od skrępowania czasu i miejsca. Kamieniem milowym w rozwoju judaizmu zdaje się być hellenizacja, zarówno w odniesieniu do kultury, jak i religii. Przejściowy entuzjazm religijny, związany z sukcesem Machabeuszy, w okresie hasmonejskim coraz bardziej orientuje religię ku zespołowi pobożnych obowiązków, modyfikując dotychczasową żywotność. Postępuje coraz większy rozdzwitek między elitami religijnymi a wyznawcami w swojej masie. Zresztą, paradoksalnie, zniszczenie przez Rzymian świątyni w roku 70 nie spowodowało zupełnej katastrofy religijnej dzięki utrwalonym już pewnym formom przeżywania religii w autonomii od świątyni, przede wszystkim dzięki instytucji synagogi. Judaizm przecież zmuszony był, poczynając od trudnych doświadczeń w czasie panowania Antiocha IV Epifanesa, radzić sobie z trudnościami, pośród których brak ortodoksji świątynnej bądź praktyczna niemożliwość praktyk religijnych w bezpośrednim związku ze świątynią była codziennością. Zaprawiony w bojach judaizm potrafił – poprzez stanowcze odrzucenie innych niż rabiniczne formy przeżywania religii – zachować własną tożsamość. I znów paradoks: ta forma judaizmu przetrwała dzięki secesjonistom, jakimi byli nazwani tak później faryzeusze uważający się za mędrców chroniących rodzime tradycje. Za rzeczników poprawnej wersji religii żydowskiej uważała siebie bowiem saducejska elita kapłańska. W tej opozycji widać więc wyraźne napięcie między synagogalną, skoncentrowaną na Słowie i świątynną, akcentującą liturgię linią judaizmu. Podział ten przebiega także między z pewnością nieuświadomioną wówczas otwartością na rozwój judaizmu zawartą w przyjętej przez faryzeuszy zasadzie dynamizmu Prawa w postaci *torah šeb'alpe* (prawo ustne) i hermetyzmem saducejskiego ograniczenia do prawa zapisanego w pismach objawionych (*torah sebihtab*). Paradoksalnie przecież założeniem środowiska faryzejskiego była nie otwartość, lecz obrona przed hellenizmem. Dwie wersje Talmudu są przeciwieństwem wyrazem „dialogiczności” objawienia z realiami codziennego życia. Wiele mógłby powiedzieć na ten temat, gdyby przetrwał, tzw. „Kneset Ha-gedola” (gr. *synagogé megalé*), czyli Wielkie Zgromadzenie nazwane Sanhedrynem (*synédrión*). Ta instytucja, która była pierwotnie religijnym ruchem kładącym szczególny nacisk na autorytet tradycji mędrców w interpretacji Tory, odzwierciedlała ówczesny problem judaizmu, jakim była relacja ortodoksji Tory do śmiałych, niejednokrotnie eschatologicznych myśli prorockich. Inaczej mówiąc, Wielka Synagoga chciała znaleźć pomost pomiędzy normatywnością

³ Podstawową cechą religijnej kultury greckiej była misteryjność z instytucją hierofantów wprowadzających w kolejne etapy misteriów; na tej podstawie niektórzy autorzy widzą w qumrańskiej wspólnocie przykład judaizmu hellenistycznego.

tradycji judaizmu doktrynalnego a wyzwaniem codziennego życia w okresie kształtowania się zreformowanej postaci judaizmu etycznego. Szczególnym etapem był tu czas współistnienia judaizmu i tej jego postaci, która zrodziła się z przewidzianej przez Boga osoby i nauczania Jezusa. Między innymi brak świątyni jako centrum judaizmu po roku 70 oraz odmienne akcenty w wartościowaniu Tory i pism prorockich eksponujących nadzieję mesjańską sprawił, że obie drogi poczęły iść samodzielnie. Synagoga⁴ kierowana przez rabinizm stała się centrum judaizmu.

Judaizm helleński

Judaizm helleński jawi się w dwóch podstawowych formach: na terenach etnicznie żydowskich⁵ i w diasporze⁶. Pojęcie hellenizmu widoczne jest w judaizmie palestyńskim w 2 Mch 4, 13. Krytyka Jazona, któremu odmawia się prawa do bycia arcykapłanem, odnosi się przede wszystkim do jego atencji dla hellenizmu, zapewne nie tylko z powodu jego entuzjazmu dla helleńskich obyczajów. Zazwyczaj terminem „hellenizm” w odniesieniu do dziejów Izraela obdarza się kulturę historycznego czasu, poczynając od epoki Aleksandra Wielkiego (356-323 przed Chr.) aż po dominację rzymską nad Egiptem po śmierci Kleopatry w 30 roku przed Chr. Najogólniej pod pojęciem „hellenizm” rozumie się cywilizację grecką, która wpływając na kultury i religie imperium, czyli na obszar Grecji, Azji Mniejszej, Bliskiego Wschodu oraz Egiptu, stworzyła kulturę hellenistyczną. Dla Żydów hellenizm nie jest tylko historycznym czasem kulturowym, ale nade wszystko określa skutki presji hellenistycznej oligarchii na Żydów i religię. Obraz judaizmu w Judei poddawanego naciskom hellenizacyjnym jest ponadto zróżnicowany czasowo. Inaczej przedstawia się bowiem w czwartym i trzecim stuleciu pod rządami

⁴ “Just as the Temple had been the centre of national life, so too the synagogue was the rallying-point for community life in the towns and villages of the Land of Israel and the Diaspora” – S. SAFRAI, *The Synagogue. The Jewish Diaspora*, [w:] *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, ed. by S. Safrai, M. Stern, t. 2, Assen 1974, 909.

⁵ Zazwyczaj używa się w takich przypadkach nazwy Palestyna; zastrzec należy, że owszem można, ale w znaczeniu czysto umownym, jako że nazwa Palestyna Siria występuje historycznie po upadku II powstania żydowskiego w roku 135 i wraz ze zmianą nazwy Jerozolima na Aelia Capitolina jest częścią rzymskich reperkusji wobec rebelii Żydów.

⁶ Zob. o relacjach obu postaci judaizmu: L. I. LEVINE, *Judaism and Hellenism in antiquity: conflict or confluence?*, Peabody 1998.

⁷ Aleksander przejął w większości z rządów perskich zasadę wolności religijnej; N. HAMMOND, *Dzieje Grecji*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1977, 740, pisze: „Zdołał wznieść się nad ciasny, narodowościowy punkt widzenia takiego Isokratesa czy Arystotelesa w poszanowaniu dla religijnych praktyk, społecznych obyczajów i praw politycznych wszystkich ludów w swoim państwie, których żaden namiestnik nie miał prawa prześladować, dopóki uznawały Aleksandra za króla”.

Aleksandra⁷ i Lagidów, inny jest natomiast w II wieku i później, po bitwie pod Panejon w roku 198 przed Chr. pod rządami syryjskich Seleucydów. Na obszarze Judei można utożsamiać hellenizm z wyższymi warstwami społeczności żydowskiej, zwłaszcza Hasmoneuszy (134-37 przed Chr.). Sprzyjał temu uprzedni liberalny wobec Żydów stosunek Lagidów w IV i III wieku, a później potwierdzenie przez władcę z dynastii Seleucydów Antiocha III praw religijnych i narodowych w tzw. „karcie jerozolimskiej” (J. Flawiusz, *Starożytności*, XII, 146). Przyjmowanie greckich imion, tworzenie greckich instytucji wychowania i kultury, wreszcie rugowanie z publicznego użycia języka aramejskiego na rzecz greckiego – to tylko niektóre przejawy adaptacji hellenizmu. Jakie były początki żydowskiego zainteresowania hellenizmem? Czy to tylko prosta konsekwencja zajęcia przez Aleksandra i jego wojska Jerozolimy i terytorium żydowskiego? Być może tak. Ale istnieją też inne przesłanki. Jeśli potraktować poważnie świadectwo Józefa Flawiusza⁸, to, co znajdujemy w *Dawnych Dziejach Izraela* jest wielce wymowne. Flawiusz, opisując wejście Aleksandra do Jerozolimy, przekazuje informacje o oddaniu przez wielkiego wodza czci Bogu Izraela w osobie arcykapłana, a potem o złożeniu przez niego ofiary Jahwe. To musiało budzić szacunek, zatem i Żydzi pozdrowili Aleksandra i przyjęli go życzliwie (*Dawne Dzieje Izraela*, XI, viii, 5). Skutkiem tego było zasilenie wojsk macedońskich przez żydowskich żołnierzy. Wszystko wskazuje na to, że w tym okresie judaizm nie traktował kultury helleńskiej jako zagrożenia dla swej tożsamości. Późniejszy konflikt judaizmu z hellenizmem nasilił się w czasie panowania Seleucydów. Zrazu Antioch III uznał nadane wcześniej przez Aleksandra Wielkiego przywileje, późniejsi władcy jednak zmierzali do hellenizacji siłowej, w której zagrożenie religii żydowskiej było przysłowiowym jęczmikiem uwagi. W gruncie rzeczy ujawnił się bowiem w hellenizacji ostentacyjny politeizm. Oznaczało to konflikt między tym, co kulturowo i religijnie tożsame jest z dotychczasową tradycją w postaci teocentrycznej koncepcji rzeczywistości, a tendencjami modernizującymi wynikającymi z greckiego antropocentryzmu opartego na politeistycznym liberalizmie. Niewątpliwie tę konfrontację sprokurowało też używanie języka greckiego przez pewną elitarną grupę Żydów, pośród których byli także religijni oligarchowie. Wpływ języka był zresztą przemożny. Wśród pism Bar-Kochby, co prawda z II wieku po Chr., są liczne słowa greckie. Nawet Talmud zawiera mnogość terminów, dla których źródłem był język grecki. Konflikt narastał i kiedy już nabrzmiał do postaci niemożliwej do akceptacji

⁸ Wielu przeczy historycznej wartości tego przekazu, utrzymując, że Aleksander osobiście nie dowodził kampanii palestyńskiej, zlecając to zadanie Parmenionowi i Perdykkasowi; nie był też osobiście w Jerozolimie – zob. E. DĄBROWSKI, *Religie Wschodu*, Poznań-Warszawa-Lublin 1962, s. 373-374; J. MAIER, *Między Starym a Nowym Testamentem*, Kraków 2002, s. 164.

przez Żydów, musiał znaleźć swoje rozwiązanie. Zrealizowało się to w formie powstania machabejskiego przeciw Antiochowi IV i krótkim okresie triumfu tradycyjnego, a właściwie silnie nacjonalistycznego judaizmu. Krótkim, bo Hasmonejczyków widzimy już jako jawnych zwolenników hellenizmu. Ta frontalna reakcja Żydów wynikała jednak również z tarć w łonie samej żydowskiej społeczności. Jest to konflikt między zwolennikami Ptolemaidów i Seleucydów spośród oligarchii religijnej, wyrażający się w popieraniu arcykapłana Oniasza III z linii sadokitów bądź arcykapłana Menelaosa wyznaczonego przez Antiocha IV jako faworyta grupy opozycjonistów. W późniejszych działaniach zwycięża racjonalne podejście do rzeczywistości. Realizm polityczny nakazał Jonatanowi odnowić zawarty uprzednio traktat pokojowy ze Spartą (J. Flawiusz, *Starożytności*, XIII, 164-170). Wielce znaczący jest w tej kwestii tekst 1 Mch 12, 21: „W pewnym zapisie, który odnosi się do Spartan i do Żydów, znaleziono, że są oni braćmi i że pochodzą z rodu Abrahama”. O Jazonie, który dokonawszy rzezi własnych braci Żydów, pisze autor 2 Mch, że „poszedł do Lacedemończyków, niby to na pokrewieństwo” (2 Mch 5, 9). Szukanie przez Żydów-hellenistów związków ze Spartanami świadczyć może o sentymentach, których przyczyny nie są dokładnie znane⁹. Hellenizm polityczny elit wzięł więc górę nad narodową tęsknotą za tożsamością religijno-etniczną. Nie tylko polityczny, jako że i na późniejszą pragmatykę wskazują odkryte w Qumran teksty greckie. Środowiska zaś esseńskie trudno podejrzewać o sentyment dla hellenizmu.

Judaizm helleński odnosi się w przeważającej mierze do żydowskiej diaspory – rozproszenia. Duże grupy Żydów zamieszkiwały tereny dawnej Babilonii, Cypr, Azję Mniejszą, Grecję, Syrię, Rzym i zwłaszcza Egipt. Żydowska diaspora okresu hellenistycznego w Egipcie, inaczej niż ta w Babilonii i gdzie indziej, nie powstała z powodu deportacji. Obecność Żydów w Egipcie ma swoją długą historię. Dla jednych badaczy jest to okres panowania Manasessa (697-642), najgorzej ocenianego spośród wszystkich królów judzkich, zasilającego swoimi żołnierzami armię Egiptu przeciw Asyrii. Dla innych to czas Jozjasza (641-609), od którego uciekli przeciwnicy dość zdecydowanej reformy przez niego prowadzonej. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można mówić o początkach osadnictwa żydowskiego w Egipcie za panowania judejskiego Jechojakima (609-598) związanego z Egiptem przez protektorat faraona Nechao (Neko) II. Niewątpliwie diasporę egipską zasilili też ucie-

⁹ Szeroko naświetla ten problem S. GADECKI, *Żydzi 'braćmi' Spartan (1 Mch 12, 21; 2 Mch 5, 9)*, [w:] *Dzieci jednego Boga. Praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago (1989)*, oprac. i red. W. Chrostowski, Warszawa 1991, s. 135-167.

¹⁰ J. MÈLÈZE-MODRZEJEWSKI, *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa II do Hadriana*, Kraków 2000, s. 38. 42.

kinierzy judejscy po zabiciu neo-babilońskiego namiestnika Godoliasza¹⁰. Wielu Żydów przybywało do Egiptu dobrowolnie jako najemni żołnierze, inni zwabieni możliwościami materialnymi. Najważniejsze skupiska Żydów w Egipcie to Aleksandria, Heliopolis, Leontopolis¹¹. Diaspora egipska, zwłaszcza ta aleksandryjska, jest środowiskiem swoistej symbiozy tradycyjnego, szanującego wymogi Tory judaizmu z atrakcyjnym hellenizmem, a owocem jest umysłowa otwartość bardzo wielu spośród Żydów aleksandryjskich. Zjawisko to lokuje się w ramach najbardziej ogólnej normy cywilizacji hellenistycznej, zwanej „paideia”, która wywiedziona z tradycji helleńskiej, mogła stać się i w istocie stała się czynnikiem unifikującym ten przedziwny konglomerat zwany cywilizacją hellenistyczną¹². Posłużyła temu między innymi Septuaginta, która choć w zamierzeniu apologetyczna, stała się pomostem łączącym Żydów języka greckiego, a później także etnicznie zróżnicowanych chrześcijan. Septuaginta wraz z pismami, które odrzuciła po zburzeniu świątyni jerozolimskiej rabiniczna ortodoksja, a następnie wraz z obszerną, żydowską literaturą – hellenistyczna, pośród której znajdują się filozoficzne, egzegetyczne i historyczno-apologetyczne dzieła Filona z Aleksandrii¹³, Arystobula¹⁴ i wielce interesujący nas List Arysteasa do Filokratesa, z uwagi na treść mówiącą o powstaniu Septuaginty, to najwybitniejsze twory literackie judaizmu helleńskiego. Przybliżają one Żydom obcy świat, obcą kulturę, tak przeciw pociągającą, w sposób, który umożliwia pocucie i zachowanie własnej odrębności. Równocześnie zaspokajają potrzebę zrozumienia własnego żydowskiego etosu zawarteego w pismach objawionych, w hellenistycznym tygłu różnych religii, filozofii i tendencji uniwersalizujących. Sądzić można, że pewne znaczenie dla podjęcia tłumaczenia hebrajskich tekstów biblijnych miało też zjawisko prozelityzmu, zarówno na obszarze Palestyny, jak i diaspory. Jeśli judaizm palestyński kształtował swoje oblicze poprzez wyraźną konfrontację doktrynalną i obyczajową z hellenizmem, judaizm diaspory egipskiej cechuje konfrontacja intelektualna, prowadząca w końcu do pewnej akceptacji tych prądów kultury i filozofii greckiej, które cechują

¹¹ M. STERN, *The Jewish Diaspora*, [w:] *The Jewish People in the First Century...*, dz. cyt., t. 1, Assen 1974, s. 122-133.

¹² Znaczenie terminów: hellenizm, „kultura helleńska, hellenistyczna zob. J. WOLSKI, *Historia Powszechna. Starożytność*, Warszawa 1996, 234; w odniesieniu do religii zob. T. ZIELIŃSKI, *Religia hellenizmu*, Warszawa-Kraków 1927, 6.

¹³ J. CIECIELAĞ, *Palestyna w czasach Jezusa. Dzieje polityczne*, Kraków 2000, s. 16; S. MĘDALA, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 287-291; krótki przegląd poglądów Filona zob. J. OCHMAN, *Historia filozofii żydowskiej. Starożytna filozofia żydowska*, Kraków 1992, s. 43-49, oraz H. i M. SIMON, *Filozofia żydowska*, tłum. T. F. Pszczołkowski, Warszawa 1990, s. 26-34.

¹⁴ Jego pisma nie zachowały się, znane są jedynie z przywołań przez ojców Kościoła.

się myśleniem uniwersalizującym. Ów uniwersalizm środowiska aleksandryjskiego zasadzał się na twierdzeniu, iż pochodzenie żydowskiego Prawa i greckiej mądrości jest wspólne: od Logosu, rozumianego jako hipostazę Boga, wyrażenie myśli Boga wobec stworzonej rzeczywistości, ontologiczny pomost między Bogiem transcendentnym i światem materialnym oraz – co szczególnie ważne – wyraziciela i przekaziciela Bożego prawa. Klasycznym przykładem jest *Wyjaśnienie Prawa Mojżeszowego* Arystobula, dzieło we fragmentach zachowane w *Stromata* Klemensa z Aleksandrii (1, 15; 5, 14) i u Euzebiusza w *Praeparatio Evangelica* (8, 9; 13, 12), w którym dowodzi wspólnego źródła dla Prawa Mojżesza i nauczania greckich filozofów¹⁵, i oczywiście pisma Filona. W gruncie rzeczy następuje fuzja doktryny i etyki wynikających z hebrajskich pism biblijnych z ich filozoficzną interpretacją ujętą w kategoriach platońsko-stoickiej filozofii greckiej. Zjawisko to, swoisty synkretyzm, możliwe było dzięki używaniu języka greckiego i przede wszystkim dzięki wychowaniu w instytucjach helleńskich. Oczywiście jest, że wpływ takich środowisk edukacyjnych sprawiał postęp w procesie greckiej mentalizacji Żydów, łącznie z liberalizacją postrzegania niektórych aspektów własnej religii. Szkoły wychowywały bowiem także poprzez kulturę i sztukę grecką, w której świat bóstw był czymś naturalnym. Nawet jerozolimską świątynia rozbudowana przez Heroda zawierała kolumnady w helleńskim stylu. Podobnie było z niektórymi judejskimi synagogami. W oczywisty sposób dla ciągle walczących o prawo do własnej tożsamości Żydów palestyńskich jest to nawrót do dawnych synkretyzmów, które sprokurowały tyle nieszczęść w dziejach narodu.

Aleksandryjskie środowisko żydowskie

Najbardziej znana i – przyznać trzeba – najznakomitsza wspólnota Żydów helleńskich żyła na terytorium Egiptu, w Aleksandrii. Ten wielki port na śródziemnomorskim wybrzeżu Egiptu założony został w roku 332 przez Aleksandra Wielkiego na bazie istniejącej obok wioski Rakotis. Z założenia miasto zbudowane wokół portu było kosmopolityczne. Jego greccy obywatele, tak ci bogaci, jak i emigracyjna biedota, zamieszkiwali wspólnie z autochtonami. Swoją własną dzielnicę, zrazu jedną, potem też drugą, mieli tutaj i Żydzi. Aleksandria znana była z kultu Serapisa w Serapeum, oficjalnie popieranego przez Ptolemeusza, jako też ze słynnej Biblioteki i centrum bankowo-handlowego. Począwszy od panowania Ptolemeusza I Sotera do 30 roku przed Chr. była to stolica Egiptu i całego hellenistycznego świata. Nic zatem dziwnego, że Aleksandria aspirowała też do znaczącej roli centrum

¹⁵ S. MĘDALA, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, dz. cyt., s. 277.

intelektualnego. Biblioteka istniejąca obok równie słynnego muzeum założonego przez Ptolemeusza I bądź Ptolemeusza II w połowie III wieku wypełniała tę funkcję, będąc ośrodkiem otwartym dla różnorodnych dyscyplin.

Wspólnota żydowska zawsze i wszędzie mająca poczucie jedności i solidarności koncentrowała się wokół synagog. Można sądzić, że te ośrodki kultyczne były także – na wzór judejski – intelektualnym centrum tamtego judaizmu. I naturalne jest to, że w tym mieście, na wskroś hellenistycznym, instytucja synagogi nie tylko nie oparła się hellenizmowi, ale wprost oprzeć się nie mogła. Owszem, silne poczucie własnej tożsamości Żydów dominoowało, ale środków do zrozumienia i zachowania własnego etosu etycznego dostarczała także kultura i filozofia grecka, przede wszystkim platonizm i stoicyzm. Pisma biblijne, które tam się zrodziły¹⁶, dobitnie świadczą o filozoficznej interpretacji dawnych tradycji starotestamentowych. Wynikają one zresztą ze szczególnej postawy ówczesnego, żydowskiego myślenia: „Zainteresowany kulturą hellenistyczną, uznając w zasadzie słuszność jednego z najbardziej na Wschodzie uracjonalnionych sposobów myślenia, od wieków zresztą znanego sobie i bliskiego – Judejczyk z diaspory egipskiej i diaspor sąsiednich chce pozostać Żydem, choć równocześnie chce też recypować teoretycznie i metodologicznie osiągnięcia kultury greckiej. Znaczy to, że własna tradycja, udokumentowana kanonem ksiąg sakralnych własnej przeszłości historycznej, pozostaje dlań zawsze punktem wyjścia, a jeśli nie zawsze punktem dojścia, to przynajmniej pewną pryncypialnie stosowaną zasadą postępowania teoretycznego i praktycznego. Toteż jego racjonalna postawa w ujmowaniu problemów nigdy nie odrywa się od tego, co sakralne”¹⁷. Także otwartość na zagadnienia, którym rodzime, żydowskie tradycje biblijne nie poświęcały wiele bądź zgoła żadnego zainteresowania, także jest przejawem odkrywania swej tożsamości w kategoriach helleńskich. Dotyczy to przede wszystkim obrazu człowieka, nowej antropologii ujętej w kategoriach helleńskich. Wystarczy przywołać tutaj wybitne dzieła Filona, który jest równocześnie prekursorem nowego patrzenia na sens tekstów biblijnych. Jako admirator hellenizmu stosuje bowiem zaczątki płynące z greckiej misteryjności interpretacji alegorycznej, co znacznie ułatwiło późniejszą, chrześcijańską egzegezę Pisma Świętego. Można także wykazać, że żydowscy intelektualiści z Aleksandrii usilnie pracowali nad wypromowaniem własnych tradycji historycznych ujętych w pismach biblijnych. Dokonywali

¹⁶ Niemożliwe jest jednoznaczne rozróżnienie, które pisma stanowią owoc greckiej literatury powstałej w Palestynie, które zaś w diasporze – zob. J. MAIER, *Między Starym a Nowym Testamentem*, Kraków 2002, s. 91.

¹⁷ J. LEGOWICZ, *Judaizm i filozofia grecko-rzymska*, [w:] *Judaizm*, red. M. Dziwisz, Kraków 1989, s. 204.

tego poprzez zabiegi mające pokazać, iż historia żydowskiego narodu wraz z najważniejszym jego tekstem etycznym Dekalogiem była źródłem inspiracji dla wielkich myślicieli greckich. Z pewnością nie bez znaczenia dla ugruntowania pozycji Żydów w helleńskiej społeczności była kwestia bardzo praktyczna: jak zapewnić sobie możliwość kierowania się własnymi normami etycznymi w ramach polityki kulturalnej egipskich Lagidów? Chodziło o to, aby zagwarantować koherencję między doktryną i codzienną praktyką. Należało zatem przedłożyć administracji Aleksandryjskiej źródło owej etyki, czyli żydowskie prawodawstwo, które – jak można się domyślać – stało się w państwie Lagidów jednym z wielu „praw obywatelskich” – *politikoí nómoi*¹⁸. Prawo zatem musiało stać się znane urzędnikom królewskim i sędziom. Konieczne okazało się zatem przetłumaczenie hebrajskiego tekstu Tory na język grecki¹⁹. Stwierdzić można zatem dwa kierunki intelektualne Aleksandryjskiego judaizmu helleńskiego. Jeden ma cel wyraźnie apologetyczny, służący uwiarygodnieniu judaizmu, drugi zaś zdaje się mieć aspiracje prozelickie, zupełnie obce judaizmowi palestyńskiemu.

Dzieje tej żydowskiej wspólnoty, zorganizowanej jako helleńskie *πολίτευμα*, z własnym, obieralnym zarządem, były dość burzliwe i toczyły się według zmiennej kolei losów²⁰. Miała ona chwile wzniosłości, korzystając z przyznanej jej autonomii, ale też przeżywała czasy trudne, łącznie z dramatami okresowego zwrócenia się przeciw nim społeczności nieżydowskich i rewoltami przeciw panowaniu rzymskiemu²¹. Zróżnicowanie Żydów w prawach obywatelskich wobec *pólis* budziło także wewnętrzne napięcia. Żydzi bowiem obok Macedończyków i Greków mieli odrębny status uprzywilejowania²². Ponadto, z racji owego statusu, odbierani byli jako związani z władcami, którzy owych przywilejów udzielali. Przeradzało się to nierazko w otwarty konflikt, zwłaszcza kiedy Żydzi posiadający prawa obywatelskie otrzymywali urzędy publiczne bądź intratne stanowiska w administracji *pólis*.

¹⁸ Obowiązywała potrójna gradacja prawa: prawo królewskie powszechne; w sprawach, których nie regulowało to prawo obowiązywało dla niektórych grup, na pewno dla Żydów, prawo obywatelskie (*politikoí nómoi*), czyli zatwierdzone przez władzę własne prawo grup etniczno-społecznych; prawo najniższego rzędu to „najśluszniejsza opinia” (*gnómē dikaiotátē*), czyli prawo umysłu i sumienia – zob. szerzej H. J. WOLFF, *Das Justizwesen der Ptolemäer*, München 1971.

¹⁹ J. MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa II do Hadriana*, dz. cyt., s. 134.

²⁰ J. Flawiusz określa charakter żydowskiej wspólnoty w Aleksandrii jako *isopoliteia* – *Starożytności*, XIX, 281; Filon używa nazw: *isopoliteia*, *ises moiras*, *ises timés* i *isonomia* – *In Flaccum*, 53, i *politeia* – *Legatio*, 350; *politeia*, *politeuma* oznaczałyby tutaj strukturę organizacyjną wspólnoty żydowskiej.

²¹ Zob. Filona z Aleksandrii dzieła *In Flaccum* i *Legatio ad Gaium* – na temat prawnego statusu żydowskich wspólnot w diasporze zob. S. APPLEBAUM, *The Jewish People...*, dz. cyt., s. 434-463.

²² S. APPLEBAUM, *The Jewish People...*, dz. cyt., s. 437-438.

Wówczas najczęściej porzucali nie tylko swoich pobratymców, ale także religię. Znany jest przykład siostrzeńca Filona o imieniu Tyberiusz Juliusz Aleksander, który zostawszy zarządcą Egiptu, porzucił wiarę ojców. Apokryficzna 3 Mch, zwana też *Makkabaikon he ptolemaikon* lub *Ptolemaika*, wspomina o jakimś Dozyteuszu, Żydzie, który zostawszy w III wieku przed Chr. kapłanem kultu Aleksandra i porzuciwszy prawa i obyczaje ojców (*tón patríon dógmáton apellotríménos*) „stał się obcy”, tzn. został uznany przez pobratymców za renegata (3 Mch 1, 3²³). Joseph Méléze-Modrzejewski pisze: „Oto, na czym polegał dylemat. Jak być nowoczesnym człowiekiem nie sprzeniewierzając się swemu rodowodowi? Jak go scalić z kulturą, którą jest się karmionym, a która rodowód ten deprecjonuje jako mityczny, jako dziecinadę?”²⁴. Sam akces do kultury greckiej nie musiał jednak prowadzić do zarzucenia żydowskiej tożsamości wyrażonej w religii, albowiem w helleńskim Egipcie nie istniał powszechny obowiązek kultów greckich. Zresztą istnienie synagog (*proseuché* – dom modlitwy) już w III wieku przed Chr. wskazuje na możliwość religijnej autonomii kultu.

Pisma biblijne tam powstałe, jak też i pozostała literatura tego środowiska zrodziły się w języku greckim. Co prawda w IV wieku żydowska diaspora aleksandryjska posługiwała się językiem aramejskim, ale szybki rozwój i dominacja hellenizmu sprawiły, że Żydzi aleksandryjscy w większości zarzucili ten język. Wszystkie znane nam najstarsze aleksandryjskie papirusy żydowskie są już w języku greckim. Za tym poszło także greycyzowanie hebrajskich i aramejskich imion własnych. Zrozumiały jest zatem polemiczny i apologetyczny jednocześnie charakter aleksandryjskiej literatury biblijnej (LXX), zarówno tej tłumaczonej z języków semickich, jak i rodzimej, greckiej. Jednocześnie literatura ta chce przeciwdziałać żydowskiemu kompleksowi niższości i wzbudzić poczucie dumy z własnej historii i kultury.

LXX jako owoc potrzeb i dążeń żydowskiej wspólnoty w Aleksandrii

List Arysteasza, który przedstawia się jako wysoki urzędnik na dworze Ptolemeusza II Filadelfosa (285-247 rok przed Chr.), do swego brata Filokratesa, pismo propagujące najwybitniejsze i najważniejsze dzieło helleńskiego judaizmu w Aleksandrii, jakim jest Septuaginta, traktowano przez pewien czas jako podstawowe i wiarygodne źródło informacji o powstaniu

²³ Nazwa i powstanie 3 Mch zob. M. WOJCIECHOWSKI, *Problematyka historyczna, literacka i teologiczna Trzeciej Księgi Machabejskiej*, [w:] *Słowo Twoje jest Prawdą*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 368-369.

²⁴ J. MÉLÉZE-MODRZEJEWSKI, *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa II do Hadriana*, dz. cyt., 87.

Septuaginty. Powstały około 170 roku przed Chr. jest pismem propagandowym, które chce uwiarygodnić nadzwyczajne, Boże działanie w fakcie powstania Septuaginty. Tej niewiarygodnej historii o tłumaczeniu dokonanym przez 72 mędrców wezwanych do spełnienia tego zadania przez Ptolemeusza II Filadelfosa za radą królewskiego bibliotekarza Demetriusza Falereusa (a efekt ich niezależnie od siebie dokonanych tłumaczeń na wyspie Faros okazał się identyczny) nie można traktować jako źródła w pełni historycznego. Jednak nie jest zupełnie niemożliwe, żeby Ptolemeusz II Filadelfos, znany aleksandryjski mecenas literatury, nie patronował tak dużemu przedsięwzięciu²⁵. Było ono przecież zgodne z polityką ptolemejską, która nie zamierzała wprowadzić zunifikowanej religii. Obecnie coraz poważniej traktuje się to pismo jako świadectwo właściwej Septuaginty, czyli greckiego tłumaczenia Tory. „List ukazuje znaczenie Septuaginty, a jednocześnie pragnie jeszcze bardziej wzmocnić jej autorytet”²⁶. Jakże zatem czynniki determinowały powstanie tego greckiego tłumaczenia hebrajskich świętych pism?

To znakomite dzieło helleńskiego judaizmu powstawało przez dziesiątki lat. Można zatem przypuszczać, że odpowiadało na narastające zapotrzebowanie wspólnoty żydowskiej w Aleksandrii. Świadomi swego etosu Żydzi aleksandryjscy, w miarę odchodzenia od języka semickiego i integracji z helleńską rzeczywistością, potrzebowali mimo wszystko, a może nade wszystko, źródła dla trwania w swojej tożsamości. Posiadanie własnej synagogi zmuszało do używania w niej języka zrozumiałego przez ogół Żydów. Potrzebne były przede wszystkim pisma służące użyciu liturgicznemu i ustalaniu norm etycznych. Spośród wszystkich pism hebrajskich Tora (Pięcioksiąg) była najbardziej potrzebna. Tora służyła równocześnie jako punkt odniesienia w codziennej *praxis*, która przecież musiała różnić się od żydowskich środowisk w Judei. Nie dziwi zatem, że tekst Septuaginty w jakiejś mierze wykazuje różnice w stosunku do najstarszych manuskryptów hebrajskich i późniejszej Biblii Masoreckiej. Zjawisko pewnego zróżnicowania jest zrozumiałe, jeśli przywoła się pewną analogię. Otóż tradycja żydowskiego prawa ustnego, utrwalona w Misznie, stała się przesłanką do formacji Talmudu. Ale powstały przecież dwa Talmudy: krótszy (palestyński) i dłuższy (wyjaśniający i osadzający interpretację w zupełnie innym kontekście kulturowym i społecznym), czyli Talmud Babiloński.

²⁵ Opinię taką prezentuje w odniesieniu do pierwszej części Biblii, czyli Tory, J. MAIER, *Między Starym a Nowym Testamentem*, s. 206-207; przekład pozostałych części LXX byłby inicjatywą prywatną grup żydowskich.

²⁶ J. FRANKOWSKI, *List Arysteasa, czyli legenda o powstaniu Septuaginty*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (1972), s. 14.

Pierwotnie wspólne źródło dla Septuaginty i późniejszych wersji żydowskich w toku historii zróżnicowało się i dało różne owoce. Późniejsze odrzucenie Septuaginty przez judaizm rabinacki wcale nie musiało wynikać z owych różnic tekstualnych. Ponieważ mimo wszystko nawet dla ortodoksyjnych rabinów wydawało się nieuniknione używanie pism świętych w języku greckim, mogło przesądzić silniejsze lobby autorytetu wielkiego Akiby, z grona jego uczniów wyszedł bowiem tłumacz alternatywnego dla Septuaginty tekstu greckiego – prozelita Akwila pochodzący z miejscowości Sinope w Poncie (obecnie Turcja)²⁷. Jego tłumaczenie było tak literalne, że przyzwyczajeni do dosłowności Żydzi wybrali je kosztem LXX. Podobnie dosłowny był przekład Symmachusa, którą wybrała frakcja judeochrześcijańska zwana Ebionitami²⁸. Istnieje też hipoteza o pierwotnie targumicznej, ale greckiej postaci Septuaginty, która miałaby być w II wieku przed Chr. krytycznie zrewidowana. Sukcesywne tłumaczenie tekstów Septuaginty trwało długo. Ale równocześnie występowało naturalne zjawisko: tłumaczenie z natury rzeczy okazywało się równocześnie interpretacją. Wyraźnie o tym mówi tłumacz Księgi Syracha, kiedy w prologu pisze: „albowiem nie mają tej samej mocy słowa czytane w języku hebrajskim, co przełożone na inną mowę” (prolog do Syr 20). W ten sposób hebrajski tekst Syracha tłumaczony na grekę mógł być „zwornikiem” obu postaci judaizmu: palestyńskiej i aleksandryjskiej²⁹.

Tekst Septuaginty, jak i większość – jeśli nie wszystkie – świętych pism hebrajskich, zrodził się z dwóch źródeł: w oparciu o uformowane już księgi ówczesnego zbioru hebrajskich pism uważanych za pochodzące od Boga i w oparciu o jak najbardziej naturalne zjawisko przekazu biblijnego, czyli przekaz ustny w języku greckim. Można również z dużym prawdopodobieństwem przypuszczać, aczkolwiek trudno byłoby to potwierdzić, że przed sformowaniem się wszystkich pism Septuaginty istniały wcześniejsze, częściowe przekłady na język grecki. Trudno jednak byłoby uznać je za greckie targumy, jak chce tego P. Kahle, a za nim A. Sperber³⁰, a to z tej racji, że targumy aramejskie posiadają swoje charakterystyczne właściwości, których brak byłoby takim samym greckim, biorąc pod uwagę tekst Septuaginty.

²⁷ J. MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa II do Hadriana*, dz. cyt., s. 133.

²⁸ J. DANIÉLOU, *Teologia judeochrześcijańska*, Kraków 2002, s. 75.

²⁹ Zob. J. CHMIEL, *Księga Syracha. Zwornik judaizmu palestyńskiego i hellenistycznego*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 10 (1997), s. 54.

³⁰ J. DANIÉLOU, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 114-115; J. GRIBOMONT, *Kościół a przekłady biblijne. Studia biblijne i archeologiczne*, Poznań-Warszawa-Lublin 1962, s. 124; W. CHROSTOWSKI, *Wokół kwestii natchnienia Biblii Greckiej*, [w:] *Żywe jest Słowo Boże i skuteczne*, red. W. CHROSTOWSKI, Warszawa 2001, s. 99.

³¹ U. A. GIL, *Enciclopedia della Bibbia*, t. 6, Torino 1971, s. 406.

Istnieje też hipoteza, iż tłumaczenia LXX nie dokonano z języka hebrajskiego, ale z aramejskich targumów³¹.

Znaczenie Septuaginty rozpatrywać należy w trzech płaszczyznach: (1) w relacji do tekstu hebrajskiego, (2) jako wyraz wiary i pobożności judaizmu helleńskiego, (3) jako element kultury chrześcijańskiej³². Termin Septuaginta w zasadzie powinien odnosić się do pierwszej części Biblii, tzn. do Tory, której tłumaczenie najprawdopodobniej powstało w I połowie III wieku przed Chr.³³ Żywotność wspólnoty płynąca z poczucia własnej tożsamości, ale zapewne także motyw apologetyczny wobec apostazji niektórych jej członków, zrodziła potrzebę posiadania wszystkich tekstów biblijnych. Dopiero na przestrzeni II wieku dokonano tłumaczenia Proroków, a w I wieku istniejących już w tym czasie tekstów z grupy Pism. Przekład Tory i Proroków istniał już około roku 130, jak można wnosić z prologu do Syr. Zresztą ujawnia się tutaj ogólniejsza tendencja, obecna także w judaizmie palestyńskim. Chodzi o generalne uznanie świętości pism proroków i innych pism, różnych od Tory. Tora bowiem stanowiła zasadniczy punkt odniesienia dla teologii i praktyki kręgów świątynnych. Tłumaczenie Proroków i innych pism w środowisku aleksandryjskim jest formą kanonizacji owych dzieł. W judaizmie palestyńskim, w jego kręgach oficjalnych, pewien dystans wobec tych pism, zwłaszcza prorockich, wynikał z chętnego posługiwania się nimi przez ruchy apokaliptyczne. Dla statycznej świątyni odwaga i śmiałość proroków, zwłaszcza w kwestiach eschatologii i związanego z nią mesjanizmu, zdawały się naruszać utartą drogę religijnego wyrażania swojej więzi z Bogiem. Tutaj rodzi się pewien problem. Ponieważ ostatnie opinie badaczy wskazują na definitywne określenie kanonu Żydów palestyńskich w II wieku po Chr., wnosić z tego by można o dopełnieniu tłumaczenia pozostałych pism Septuaginty w późniejszym czasie. Wyjaśnić to można uprzednim istnieniem tych pism i późniejszym (w II wieku) przyjęciem ich do kanonu palestyńskiego bądź ich odrzuceniem. To definitywne ustalenie kanonu palestyńskiego, czyli odrzucenie niektórych pism funkcjonujących wcześniej w żydowskiej tradycji, mogło wynikać i zapewne wynikało, z używania ich przez powstałe w I wieku po Chr. wspólnoty chrześcijańskie, zrazu przecież składające się głównie z Żydów, jak też przez inne grupy judaistyczne, dystansujące się od oficjalnego rabinizmu. Te zaś uznawane były za zbiorowiska heretyckie, za grupy odstępców od judaizmu. Traktat Masseket soferim (Talmud Palestyński) w tej kwestii wyraża się następują-

³² B. BOTTE, P.-M. BOGAERT, *Septante et versions grecques*, [w:] *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, f. 68, red. J. Briand, É. Cothenet, Paris 1993, s. 544.

³³ *Il messaggio della salvezza*, red. P. D. Bonatti, C. P. Martini, t. 1, Torino 1966, s. 177.

³⁴ M. CIMOSA, *La traduzione greca dei LXX*, „Salesianum” 46 (1984), s. 5.

co: „Najgorszym dniem dla Izraela był ten, w którym Izrael uczynił złotego cielca”³⁴, przez co jednoznacznie określa LXX jako idola godnego potępienia. Zjawisko to postępuje jeszcze bardziej, a widać je w fakcie dołożenia do modlitwy Szemone Esre (Amida) w II wieku po Chr. dziewiętnastego błogosławieństwa „przeciw odstępcom”. Rabinizm w tej sytuacji stawia też równocześnie tamę popularnemu zwłaszcza w okresie rzymskim zjawisku prozelityzmu, który możliwy był dzięki używaniu języka greckiego, zwłaszcza dzięki rozumiającej językowo i interpretującej tekst hebrajski w kategoriach helleńskich Septuagincie. Jej odrzucenie wskazywałoby także na fakt, iż wczesny rabinizm (*tannaim*) pojmował Septuagintę nie tylko jako przekład, ale dostrzegł w niej i nie zaakceptował tego, co w chrześcijańskiej biblistyce rozumie się jako rozwój objawienia biblijnego, czyli relikwiarz w nowych warunkach. Judaizm rabinacki i talmudyczny poszedł własną drogą, która jednak, ponieważ jest „własna”, żadną miarą nie stanowi konkurencji dla tej, którą Nowy Testament także nazywa „drogą” (Dz 9, 2; 18, 25n; 19, 23; 24, 22; Hbr 10, 20). W centrum stoi tutaj wyznanie Pawła: „Według drogi, nazwanej przez nich odstępczą (κατὰ τὴν ὁδὸν ἣν λέγουσιν αἵρεσις), służę Bogu ojców, wierząc wszystkiemu, co zapisano w Prawie i u Proroków” (Dz 24, 14) i „prześladowałem tę drogę” (Dz 22, 4). Także kapłani jerozolimscy i uczeni w Piśmie uznają fakt, iż Jezus naucza „drogi Bożej” (Łk 20, 21). W jakimś sensie relację judaizmu jerozolimskiego (który zdołał zachować w przekazie i kulcie Słowo Boże jako źródło w języku hebrajskim) do judaizmu opartego o śmiałą, apokaliptyczną otwartość (sądzić można, że płynącą z korzystania z greckich pojęć Septuaginty) ilustruje tekst Rz 10. Paweł jednoznacznie i z pełną atencją dla świętej tradycji pisze: „Bracia, z całego serca pragnę ich zbawienia i modłę się za nimi do Boga. Bo muszę im wydać świadectwo, że pałają żarliwością ku Bogu, nie opartą jednak na pełnym zrozumieniu. Albowiem nie chcąc uznać, że usprawiedliwienie pochodzi od Boga i uporczywie trzymając się własnej drogi usprawiedliwienia, nie poddali się usprawiedliwieniu pochodzącemu od Boga” (Rz 10, 1-3).

M. Cimoso pisze, że „lud, który uczestniczył w kulcie synagogałnym w Palestynie, dobrze rozróżniał między «tekstem świętym» i jego «interpretacją homiletyczną». Nie tak jednak było z tekstem greckim w środowisku greckim. Tutaj Biblia weszła do Synagogi diaspory bezpośrednio w tłumaczeniu greckim, więc była pojmowana jako tekst natchniony”³⁵. Do czasu dramatycznych wydarzeń w roku 70 brak w źródłach żydowskich poddawa-

³⁵ M. CIMOSA, *La traduzione greca dei LXX*, art. cyt., s. 3; zob. szerzej o problemie natchnienia LXX np. C. BUZZETTI, *Traduzione della Bibbia e ispirazione della LXX*, „Rivista Biblica” 20 (1972), s. 153-161; M. CIMOSA, *La traduzione greca dei LXX*, art. cyt., s. 3-14; P. BENOIT, *La Septante est-elle inspirée*, [w:] *Vom Wort des Lebens*, Münster 1951, s. 41-49.

nia w wątpliwość natchnienia LXX. Wręcz przeciwnie, Filon z Aleksandrii podkreśla, że zarówno Żydzi, jak i Grecy patrzą na tekst hebrajski i grecki jak na dwie siostry, albo jak na jedno i to samo dzieło, choć różne w formie, a autorów LXX nazywają nie tłumaczami, ale najwyższymi kapłanami i prorokami (*hierophántas kai prophétas*), którzy w jednakowej mierze działali zgodnie z duchem Mojżesza (*Vita Mose* II, 40).

Septuaginta w całości zakończyła swą formację w I wieku przed Chr. Niewątpliwie ma wielu autorów, zwłaszcza w ostatniej fazie. Jeśli Tora ma bardzo jednolity literacko charakter i jest wierna tekstowi hebrajskiemu, a była przełożona w III wieku, to ostatnie pisma są bardzo zróżnicowane. Psalmi np. przełożono dość dowolnie, nieomal z targumiczną manierą. Księgi historyczne dobrze odzwierciedlają tekst oryginalny. Tekst Pnp i proroków przełożono bardzo dosłownie. Pieśń nad Pieśniami, która nie zawiera ani imienia Bożego, ani odniesienia do żadnych instytucji Starego Testamentu, była ewenementem również w tradycji rabinicznej. Groźenie przez rabbięgo Akibę jeszcze w II w po Chr. wyłączeniem z życia przyszłego tych, którzy używaliby tej księgi w innych niż sakralne celach, świadczą o trudnościach z ustaleniem kanonu hebrajskiego. Ponadto LXX wprowadziła w niektórych księgach pewne interpolacje, czy to z racji literackich, czy też doktrynalnych. Nie każdą bowiem myśl hebrajską oddać można było w języku greckim. Niekiedy domagała się ona komentarza. Tak np. hebrajski tekst Księgi Estery nie zawiera imienia Boga, zatem wydawało się tłumaczom na język grecki, że należy rzecz uzupełnić; niepodobna bowiem, żeby święta księga nie odnosiła się do Boga. Księga Daniela i Estery w wersji hebrajskiej są krótsze, zatem LXX uzupełnia je o teksty interpretujące i rozumiały w kontekście helleńskim. Pewne różnice w tłumaczeniach Septuaginty w porównaniu z tekstem masoreckim można dostrzec choćby przez porównanie z nielicznymi co prawda istniejącymi i zachowanymi głównie u Ojców Kościoła bądź w pismach nieortodoksyjnych grup chrześcijańskich przekładami Akwili, Symmachusa i Teodocjona³⁶ (*hoi loipoi* – pozostali albo *hoi treis* – trzej) oraz z śladowymi tłumaczeniami anonimowymi. Tłumaczenia te D. Barthélemy uważa za wcześniejsze od znanych, wcześniej wymienionych i nazywa je *καλύτε*³⁷. Charakteryzuje je transkrybowanie, a nie zastępowanie właściwymi dla kultury helleńskiej imionami Bożymi z tekstu hebrajskiego. Wpływy Septuaginty dostrzega się ponadto w Pięcioksięgu

³⁶ Do dziś nie jest rozstrzygnięte, czy te trzy greckie wersje ST są oryginalnymi przekładami, czy też recenzjami LXX.

³⁷ Nazwa pochodzi od najczęściej pojawiającego się przekładu hebrajskiego terminu ω , co wskazywałoby na manierę hebraizowania tekstu greckiego, w stopniu przewyższającym tekst LXX – zob. B. BOTTE, P.-M. BOGAERT, *Septante et versions grecques*, dz. cyt., s. 561.

Samarytańskim. Niewątpliwie znacząca jest obecność fragmentów greckich LXX wśród pism odkrytych w Qumran. Są to głównie teksty Tory (4QLXXLev^a; 4QLXXLev^b; 4QLXXNum; 4QLXXDeut) oraz deutero-kanoniczny List Jeremiasza (= Ba 6): 7Q2 i inne (7Q3 i 7Q4). W Nahal Hever odkryto fragmenty greckie pism prorockich: 8HevXIIgr. Używanie greckich tekstów Tory w apokaliptycznym środowisku qumrańskim może sponować – biorąc pod uwagę totalną kontestację judaizmu świątynnego – wpływ pojęć helleńskich na interpretację Prawa, zgoła nie literalną, ale w perspektywie apokaliptycznej. Oznaczałoby to, pomimo wąskiej, ekсклюzywistycznej perspektywy własnego rozumienia wybrania i sprawiedliwości, bądź próbę poszukiwania rozumienia totalności czasów apokaliptycznych, bądź też zamiar propagandowy własnych poglądów i celów.

Wszystko to sprawia wrażenie literackiego zróżnicowania, długiego czasu formacji, trudności językowych, wielości autorów i różnych umiejętności tłumaczy. Ogólnym trendem Septuaginty jest – przy zachowaniu rygorów przekładu dla większości pism – jej charakter wyjaśniający i komentujący. W ten sposób pojawia się pierwsza spośród zachowanych do dziś egzegetyczna próba relektury i akomodacji Biblii w odmiennych niż wyłącznie semickie uwarunkowaniach kulturowo-religijnych³⁸. R. Le Déaut nazywa Septuagintę olbrzymią aktualizacją orędzia biblijnego, która przekazała owo orędzie całej ludzkości. Orygenes jednak w swojej *Hexapli* zestawiał, oprócz uznanej przez niego za LXX, jeszcze trzy wersje greckie. Pozwała to wnioskować, że równocześnie istniało kilka prób akomodacyjnych, z których uznawana – z małymi wyjątkami – za najwcześniejszą Septuaginta pozostała dziełem najbardziej znaczącym i jedynym kompletnym. LXX rozprzestrzeniła się i była używana przez Żydów na innych obszarach o wpływach kultury i języka greckiego, także w samej Palestynie. Wydaje się nawet, że wyrugowała, a na pewno zdystansowała w diasporze tekst hebrajski w użyciu liturgicznym. Jej ważność ukazała się w całej pełni poprzez fakt użycia tego właśnie tekstu przez hagiografów nowotestamentowych. Hagiografów Septuaginty winno się zatem nazywać prawdziwymi autorami, a nie tylko tłumaczami, jako że tekst LXX odzwierciedla proces objawienia się Boga; za taki był uznany pierwiej przez judaizm helleński, a potem przez Kościół. Na około 350 cytatów ze Starego Testamentu, prawie 300 przywołał Nowy Testament z LXX, nawet wówczas, kiedy tekst LXX różni się od tekstu hebrajskiego. Kościół przyjął zatem bez żadnych trudności Septu-

³⁸ Przykłady akomodacji wcześniejszych, wynikających z relektury są obecne w Starym Testamencie, ale wszystkie one pozostają w kontekście kultury i języków semickich.

³⁹ Trudno powiedzieć, dlaczego dokonano takiego wyboru, ale być może zdecydowało przekonanie, iż przekład uważanego za prozelitę Teodocjona bardziej uwypukla aspekt

agintę jako własny, oficjalny tekst Starego Testamentu, wyjąwszy Księgę Daniela, zaczerpniętą z tłumaczenia Teodocjona³⁹. Drugim argumentem, bardzo zasadniczym, był fakt otwartości LXX, wyrażający się w tekstualnej i hermeneutycznej akceptacji społecznych i religijnych, apokaliptycznych tendencji mesjańskich opartych zwłaszcza na tekstach profetycznych.

Tekst Septuaginty zachowany został w zróżnicowanych wersjach w najstarszych, uważanych za bardzo wiarygodne kodeksach: aleksandryjskim (A), watykańskim (B), synajskim (S) i innych. Tłumaczenie to stało się podstawą dla kolejnych, dokonanych bardzo wcześniej już w środowiskach chrześcijańskich przekładów: *Vetus Latina*; tłumaczeń egipskich (koptyjskich) – boharyckiego, sahidyckiego, ahmimickiego, fayumickiego oraz bashmurickiego; tłumaczeń etiopskich, amharyckich, armeńskich, gruzińskich i syryjskich (Filokseniana) oraz tłumaczeń starosłowiańskich.

Kraków

SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB

Zusammenfassung

Septuaginta – die Bibel des hellenistischen Judentums

Septuaginta (LXX), die Schriften, die nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels von den orthodoxen Rabbinern verworfen wurden, und umfangreiche jüdisch-hellenistische Literatur stellen hervorragende literarische Denkmäler des hellenistischen Judentums dar. Für ihn sind sie das Fundament der Vorstellung von der fremden und zugleich so interessanten Umwelt und Kultur. Mit der fortschreitenden Entfremdung der Beziehungen zu semitischen Sprachen und offensichtlicher Notwendigkeit der Integration mit der hellenistischen Wirklichkeit, wohl wissend, wie um das eigene Ethos der alexandrinischen Diaspora bestellt ist, haben die Juden eine Quelle gebraucht, die das Ausharren in der eigenen Identität ermöglichte. Die Tatsache, dass man über eigene Synagoge verfügte, erzwang sozusagen den Gebrauch einer für alle verständlichen Sprache. LXX befriedigte diese Bedürfnisse auf die Art und Weise, die das Bewusstsein der eigenen Integrität bewahrte und das Verständnis des eigenen Ethos möglich machte. Etwas Neues sind darin philosophische Interpretation der alttestamentlichen Traditionen und neue Anthropologie, schon nach den hellenistischen Prinzipien. Besondere Offenheit der LXX, die in der hermeneutischen Akzeptanz der gesellschaftlichen und religiösen, messianischen Tendenzen ihren Ausdruck fand, war der Grund dafür, dass sie allgemein im Judentum angenommen wurde, sowohl in der Diaspora, als auch in Palästina. Die Ablehnung der LXX im Jahre 70 n. Chr. zeigt deutlich, dass der damalige Rabbinismus sie nicht nur als eine Übersetzung betrachtete, sondern bemerkte und nicht akzeptierte, was als eine Entwicklung der biblischen Offenbarung, also Relektüre in den neuen Umständen und Aktualisierung der biblischen Botschaft bezeichnet werden kann und gilt. LXX ist einer der ersten Versuche der Relektüre und Akkomodation der Bibel in anderem als nur semitischem Umfeld von Kultur und Religion (Übersetz. von Jacek Jurczyński).

mesjański; D. Barthélemy utożsamia Teodocjona z Jonatanem ben Uzziel, uczniem Hillela, i uważa, że jego targum aramejski jest z kolei rewizją LXX – zob. B. BOTTE, P.-M. BOGAERT, *Septante et versions grecques*, dz. cyt., s. 539.